

**Summa theologica Halensis**  
**Teilband I**

# **Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie**

---

Münchener Universitätsschriften  
Katholisch-Theologische Fakultät

Begründet von  
Michael Schmaus †, Werner Dettloff †  
und Richard Heinzmann  
Fortgeführt unter Mitwirkung von Ulrich Horst

Herausgegeben von  
Isabelle Mandrella und Martin Thurner

## **Band 62**

# **Summa theologica Halensis De legibus et praeceptis**

---

Lateinischer Text, deutsche Übersetzung und Kommentar

Herausgegeben von Michael Basse

Teilband I

**DE GRUYTER**

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ISBN 978-3-11-050134-6  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-051631-9  
ISSN 0580-2091



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 License.  
For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>.

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Satz: Dörlemann Satz, Lemförde  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck  
☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier  
Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Vorwort

Die Idee, den Gesetzestraktat der Summa Halensis zu übersetzen und dazu einen Kommentar zu verfassen, um so die historische und theologische Bedeutung dieses Textes einer größeren Öffentlichkeit zu vermitteln, hat zunächst Prof. Dr. Thomas Ruster, mein Dortmunder Kollege, entwickelt. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft danke ich für die Förderung des Projektes und die Gewährung des Druckkostenzuschusses.

Eine erste grundlegende Übersetzung des Gesetzestraktats hat die wissenschaftliche Mitarbeiterin Dr. Anastina Kaffarnik angefertigt. Für die Überarbeitung der Übersetzung bin ich meiner Frau Ute Basse zu großem Dank verpflichtet. Ich danke den wissenschaftlichen und studentischen Hilfskräften Miriam Conrad, Joel Driedger, Veronique Gebhardt, Wiebke Hein, Sarah Jürgens, Mirjam Lange, Martina Marx, Nora Schulte, Clara Tolkemit und Kristin Ulrich für die vielfältige Mitarbeit.

Für ihre Unterstützung danke ich auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Universitätsbibliothek in Dortmund, der Bibliothek der Società internazionale di Studi francescani in Assisi, der Openbare Bibliotheek in Brügge, der Bodleian Library in Oxford und der Vatikanischen Bibliothek in Rom.

Wichtige Hinweise bei einzelnen Fragen verdanke ich Prof. Dr. Ludwig Hödl (†), Prof. Dr. Otto Hermann Pesch (†) und Herrn Privatdozent Dr. Görg Hasselhoff.

Frau Professorin Dr. Isabelle Mandrella und Herrn Professor Dr. Martin Thurner danke ich für die Aufnahme des Werkes in die Reihe der ‚Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie‘. Frau Kollegin Mandrella danke ich darüber hinaus für die Bereitstellung der finanziellen Mittel, die für die Digitalisierung des lateinischen Textes erforderlich waren. Für die digitale Erfassung des Textes danke ich Herrn Christian Kny.

Dem Verlag De Gruyter danke ich für die redaktionelle Betreuung und die sorgfältige Publikation des vorliegenden Werkes.

Dortmund, im Mai 2017

Michael Basse



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort — V

## Teilband I

Abkürzungsverzeichnis — XI

### I Einleitung

#### 1 Entstehungskontext — 3

- a) Die Frühscholastik –  
ein Umbruch in der europäischen Kulturgeschichte — 3
- b) Die Relevanz der Gesetzesthematik im interkulturellen Vergleich — 11
- c) Vorläufer und Wegbereiter der Summa Halensis — 14
- d) Alexander von Hales und seine Schule — 18
- e) Die Summa Halensis als Gemeinschaftswerk — 20

#### 2 Der Traktat — 22

- a) Stellung des Gesetzestraktates innerhalb der Summa Halensis — 22
- b) Gliederung und Themen — 23
- c) Philologische Aspekte — 24
- d) Historische und theologische Bedeutung — 26
- e) Handschriftliche Überlieferung und Druckfassungen — 31

### II Lateinischer Text und deutsche Übersetzung

Erste Untersuchung: Das Ewige Gesetz — 35

Zweite Untersuchung: Das Naturgesetz — 113

Erste Frage: Gibt es ein Naturgesetz? — 113

Zweite Frage: Was ist das Naturgesetz? — 127

Dritte Frage: Auf welche Weise ist das Naturgesetz? — 141

Vierte Frage: Was gehört zum Naturgesetz? — 151

**Dritte Untersuchung: Das Gesetz des Mose — 211**

Erste Abhandlung: Das Gesetz des Mose im Allgemeinen — 211

Erste Frage: Die Erlassung des mosaischen Gesetzes — 211

Zweite Frage: Der Inhalt des mosaischen Gesetzes — 275

Dritte Frage: Die Erfüllung des mosaischen Gesetzes durch Christus — 317

Vierte Frage: Die Last der Befolgung des mosaischen Gesetzes — 343

Fünfte Frage: Die Rechtfertigung durch das Gesetz — 359

Zweite Abhandlung: Das Gesetz des Mose im Speziellen — 383

Erste Abteilung: Die Sittengebote des Dekalogs — 383

Erste Frage: Die Sittengebote des Dekalogs im Allgemeinen — 385

Die Wurzel der Sittengebote — 385

Die Anzahl und die Einteilung der Gebote des Dekalogs — 411

Zweite Frage: Die einzelnen Sittengebote des Dekalogs — 475

Das erste Gebot — 475

Das zweite Gebot — 545

Das dritte Gebot — 653

Das vierte Gebot — 705

Das fünfte Gebot — 759

Das sechste Gebot — 837

## Teilband II

Das sechste Gebot — 869

Das siebte Gebot — 901

Das achte Gebot — 939

Das neunte und zehnte Gebot — 987

Kurze Erklärung der Gebote zur Unterweisung der  
Einfachen — 999

Zweite Abteilung: Die Rechtssatzungen — 1045

Erste Frage: Die Vorschriften zu den Verhandlungen selbst — 1047

Die Vorschriften zu den Personen, die bei einer Verhandlung  
erforderlich sind — 1047

Das Gerichtsverfahren — 1225

Das Gerichtsurteil — 1279

Zweite Frage: Die Rechtssatzungen zur Wahrung der  
Gerechtigkeit — 1425

Die Rechtssatzungen zu den Personen — 1425

Die Rechtssatzungen zum Besitz — 1475

Die Rechtssatzungen zum Recht und zur Pflicht bei  
Handlungen — 1493



- Dritte Frage: Die Rechtsvorschriften zu den Zehnten, zu den Erstlingsfrüchten und Darbringungen — **1515**  
 Die Zehnten — **1515**  
 Die Erstlingsfrüchte — **1609**  
 Die Spenden — **1617**
- Dritte Abteilung: Die Kultvorschriften — **1627**  
 Erste Frage: Die Bedeutung der Kultvorschriften — **1627**  
 Zweite Frage: Der Grund für die Kultvorschriften — **1645**  
 Dritte Frage: Die Anzahl und Unterscheidung der Kultvorschriften — **1723**  
 Vierte Frage: Die Befolgung der Kulthandlungen hinsichtlich der Unreinheiten — **1737**  
 Fünfte Frage: Der Ritus der gesetzmäßigen Opfer — **1767**

## Teilband III

- Fünfte Frage: Der Ritus der gesetzmäßigen Opfer — **1777**  
 Sechste Frage: Das Ruhen der Kultvorschriften — **1845**

### Vierte Untersuchung: Das Evangelische Gesetz — **1913**

Erste Abhandlung: Der Erlass und die Eigenschaften des Evangelischen Gesetzes — **1913**

Erste Frage: Muss der vernunftbegabten Schöpfung nur ein Gesetz gegeben werden? — **1913**

Zweite Frage: Ist außer dem Gesetz, das dem Geist eingegeben ist, noch ein geschriebenes Gesetz anzunehmen? — **1919**

Dritte Frage: Ist über die genannten Gesetze hinaus ein Gesetz des Evangeliums erforderlich? — **1923**

Vierte Frage: Ist das Gesetz des Evangeliums mit dem Naturgesetz identisch? — **1935**

Fünfte Frage: Ist das Gesetz des Evangeliums mit dem Gesetz des Mose identisch? — **1941**

Sechste Frage: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium — **1947**

Siebte Frage: Das Enthaltensein des Evangeliums im Gesetz — **2007**

Achte Frage: Die Hinzufügung des Evangeliums zum Gesetz — **2015**

Neunte Frage: Die Erfüllung des Gesetzes durch das Evangelium — **2027**

Zehnte Frage: Der Erlass des Gesetzes und des Evangeliums — **2027**

Zweite Abhandlung: Die Vorschriften des Gesetzes des Evangeliums — **2071**

Erste Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des zornmütigen Strebens — **2075**

Zweite Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des begierlichen Strebens — **2107**

Dritte Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des vernünftigen Strebens — **2125**

Das Verbot des Schwurs — **2125**

Die Vorschrift der Duldsamkeit — **2137**

Die Vorschrift der Wohltätigkeit — **2159**

Die Vorschrift der Liebe — **2201**

Vierte Frage: Die Vorschriften der Absicht — **2225**

### **III Kommentar**

**Erste Untersuchung: Das Ewige Gesetz — 2283**

**Zweite Untersuchung: Das Naturgesetz — 2296**

**Dritte Untersuchung: Das Gesetz des Mose — 2316**

**Vierte Untersuchung: Das evangelische Gesetz — 2476**

### **Quellen- und Literaturverzeichnis**

**1 Quellen — 2519**

**2 Literatur — 2528**

### **Register**

**1 Bibelstellen — 2551**

**2 Personen — 2577**

# Abkürzungsverzeichnis

AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
BFS	Bibliotheca Franciscana Scholastica
BGPhMA	Beiträge zur Geschichte zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters
BHL	Bibliotheca historica Lundensis
CChr.CM	Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina
CICiv	Corpus iuris civilis, hg. v. Okko Behrends u. a.
COD	Conciliarum Oecumenicorum Decreta
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DH	Denzinger/Hünemann: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum
DThA	Deutsche Thomas-Ausgabe
FS	Franziskanische Studien
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
LCL	Loeb classical library
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
OCT	Oxford classical texts
PG	Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca
PL	Patrologia Latina
PTS	Patristische Texte und Studien
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
SC	Sources chrétiennes
SCBO	Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis
SMRT	Studies in Medieval and Reformation Thought
SpicBon	Spicilegium Bonaventurianum
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VGI NF	Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts. Neue Folge
V	Vulgata – Biblia latina





## | **Einleitung**



# 1 Entstehungskontext

## a) Die Frühscholastik – ein Umbruch in der europäischen Kulturgeschichte

Die Summa Halensis gehört zu den bedeutendsten Werken, die im Übergang von der Früh- zur Hochscholastik entstanden sind. Die Scholastik initiierte in allen Wissenschaftszweigen eine intensive Beschäftigung mit der Tradition und so entwickelten sich in der Auseinandersetzung mit Texten, und das hieß mit Sprache und Argumentationsstrukturen, einheitliche Untersuchungsmethoden.<sup>1</sup> „Am Text entzündeten sich die Fragen (*quaestio*), die dann in gesonderten Traktaten bzw. seit dem 13. Jh. in der *disputatio* weiter erörtert werden.“<sup>2</sup> Das wichtigste Instrument war hierbei die Logik, mit der die Plausibilität von Argumenten und Autoritäten beurteilt wurde. Die Entstehung und Entwicklung der Scholastik war bildungs- und institutionengeschichtlich eng mit der Gründung von Universitäten verknüpft und ist insgesamt in den Prozess der „Transformationen“ einzuordnen, der das „lange 12. Jahrhundert“ prägte<sup>3</sup>. Zu den beiden ältesten Universitäten in Paris und in Bologna kamen zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Neugründungen in Oxford, Cambridge und Montpellier hinzu.<sup>4</sup> Im geistigen und gesellschaftlichen Umfeld dieser Universitäten, die sich aus städtischen Schulen entwickelten, entstand der neue Typus der ‚Intellektuellen‘, „die berufsmäßig denken und ihre Gedanken lehren“<sup>5</sup>. Die Universalität scholastischen Denkens basierte auf der Qualität wie auch der Quantität der Lehrenden und Lernenden.<sup>6</sup> Deren Verhältnis untereinander zeichnete sich sowohl durch Tradition und Loyalität als auch durch Konkurrenz aus. Damit verknüpft waren allerdings existentielle Unwägbarkeiten, deren Bewältigung oftmals den Eintritt in ein Kloster nahelegte. Um ihre Unabhängigkeit gegenüber den weltlichen und kirchlichen Autoritäten zu wahren, schlossen sich die Lehrer und Schüler genossenschaftlich zusammen und bildeten eine ‚*universitas*‘, die Autonomie beanspruchte und Privilegien genoss. Das

---

1 Vgl. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Bd. 1, 11.

2 Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, 12; vgl. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 2, 13 ff; Leppin, *Theologie im Mittelalter*, 94; Novikoff, *The Medieval Culture of Disputation*, 34 ff.

3 Noble/van Engen, *European Transformations. The Long Twelfth Century*; vgl. Verger, *Grundlagen*, 49 ff; Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, 15 ff; Duby, *Die Zeit der Kathedralen*, 249f – Umstritten ist, ob angesichts der Entwicklung der Wissenschaften im 12. Jahrhundert von einer ‚Renaissance‘ gesprochen werden kann (vgl. Weimar, *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*; Wetherbee, „Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance“, 21 ff; Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Bd. 1, 58–101).

4 Vgl. Verger, *Grundlagen*, 139 ff; Schwinges, *der Student in der Universität*, 181 ff.

5 Leff, *Die Intellektuellen im Mittelalter*, 9; vgl. Borgolte, *Europa entdeckt seine Vielfalt*, 296 ff.

6 Vgl. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Bd. 1, 165 ff.

entsprach durchaus den Tendenzen dieser Zeit, denn auch andere gesellschaftliche Gruppierungen schlossen sich in Interessengemeinschaften wie Zünften und Bruderschaften zusammen.<sup>7</sup> Gerade in der Anfangszeit gab es aber immer wieder Konflikte zwischen dem Autonomiestreben der Universitäten und den Interessen von Kirche und weltlicher Obrigkeit, insbesondere in Paris und in Oxford, die unter kirchlicher Leitung standen. Diese Konflikte verschärften sich dann noch einmal, als es um die Frage ging, ob auch die Bettelorden mit eigenen Lehrstühlen in den Universitäten vertreten sein sollten.<sup>8</sup> Auf der anderen Seite waren die Universitäten – wie die ‚Schulen‘ insgesamt –, die das Grundgerüst und die Antriebskraft der Scholastik bildeten, mit dem System politischer Herrschaft eng verknüpft, insofern das wirtschaftliche Wachstum und die Zunahme sozialer Komplexität in Westeuropa immer größere Anforderungen an die Organisation von Rechtsprechung und Verwaltung stellten.<sup>9</sup> Die Vermittlung der entsprechenden Kompetenzen durch die Ausbildung qualifizierten Personals war eine der Hauptaufgaben der Universitäten und eröffnete den Absolventen Chancen des gesellschaftlichen Aufstiegs. Grundlegend war die Beherrschung der lateinischen Sprache, in der sich die Gebildeten über alle Grenzen hinweg verständigen konnten und die als Sprache der Wissenschaft wie auch der Herrschaftspraxis fungierte. Da Frauen der Zugang zu den Lateinschulen verschlossen war und sie dementsprechend auch keine Universitäten besuchen konnten, blieb das gesamte Bildungssystem der Scholastik den Männern vorbehalten, die ihr Herrschaftswissen in der Kirche ebenso wie in der Gesellschaft und in der Ausübung politischer Macht zur Geltung bringen konnten.

Das Studium zeichnete sich durch einen strengen Aufbau, einen engen persönlichen Austausch innerhalb der Wissensgemeinschaft und eine größtmögliche Differenzierung der Erkenntnisperspektiven aus. Die im Unterschied zu anderen Orten vielfältigeren Möglichkeiten, in wirtschaftlicher und räumlicher Hinsicht zu expandieren, ließen Paris zu der „scholastischen Metropole“<sup>10</sup> schlechthin werden. Die Pariser Universität gliederte sich in vier Fakultäten, in denen die ‚Freien Künste‘ (*artes liberales*), das kanonische Recht sowie Theologie und Medizin gelehrt werden wurden. Dabei war das Artes-Studium eine Art Wissenschaftspropädeutik, das sich aus dem ‚Trivium‘ (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und dem ‚Quadrivium‘ (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik) zusammensetzte. Es musste von allen Studierenden absolviert werden, bevor sie ihr Studium in einer der drei ‚höheren‘ Fakultäten fortsetzen konnten. Grundlegende Bedeutung für das Artes-Studium an der Pariser Universität hatte Hugo von St. Viktor (um 1096–1141), der in seiner ‚Anleitung zum

---

<sup>7</sup> Vgl. Schulz, *Zunft*, 686 ff; Lalou, *Zunft. IV. Frankreich*, 696 ff; Hergemöller/Weigand, *Bruderschaft*, 739 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, 103 ff.

<sup>9</sup> Vgl. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Bd. 1, 134 ff.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 198.



Studium‘ (*Didascalicon de studio legendi*) eine Konzeption für die Zuordnung von theologischem und profanem Wissen entwickelt hatte.<sup>11</sup> Mit den Universitätsstatuten, die der englische Kardinal und Universitätskanzler Robert von Courçon († 1219) im Jahre 1215 erließ, war für das Artes-Studium eine Dauer von sechs Jahren vorgeschrieben.<sup>12</sup> Im Anschluss daran mussten für das Studium des kanonischen Rechts und der Medizin noch mindestens fünf weitere Jahre aufgewendet werden, für das Theologiestudium sogar acht Jahre. Die wenigsten Studenten setzten ihr Studium aber nach dem Bakkalaureat fort, viele absolvierten selbst das Artes-Studium nur zu einem Teil.

Zu den grundlegenden Merkmalen der Scholastik gehört die Rezeption der Philosophie des Aristoteles (384 v. Chr.–322 v. Chr.), die seit dem 13. Jahrhundert bestimmend wurde, während die Wissenschaften sich zuvor noch an Augustin (354–430) und Boethius († 529) orientiert hatten. Mit der Rezeption der II. Analytik des Aristoteles kam ein neues Wissenschaftsideal auf, das vor allem die Theologie vor große Herausforderungen stellte.<sup>13</sup> Bei der Übermittlung der aristotelischen Philosophie in das christliche Abendland spielten orthodoxe, arabische und jüdische Gelehrte eine entscheidende Rolle. Besonders hervorzuheben sind dabei der persische Gelehrte Ibn Sīnā, latinisiert Avicenna (980–1037),<sup>14</sup> der spanisch-arabische Philosoph und Arzt Ibn Rušd, latinisiert Averroës (1126–1198)<sup>15</sup>, sowie der jüdische Gelehrte Moses Maimonides (1135/38–1204)<sup>16</sup>. Nachdem Boethius bereits zwei der logischen Schriften des Aristoteles – die Kategorienschrift und die Hermeneutik (*De interpretatione*) – übersetzt und kommentiert hatte und seit dem 9. Jahrhundert Übersetzungen der aristotelischen Schriften in das Arabische vorlagen, wurden Ende des 12. Jahrhunderts die bisher fehlenden logischen Schriften – die erste und zweite Analytik, die Topik und die Sophististischen Widerlegungen – aus dem Griechischen wie auch aus dem Arabischen in das Lateinische übersetzt, so dass nun eine breitere Rezeption

---

**11** Hugo von St. Viktor, *Didascalicon de studio legendi* (FC 27); vgl. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 82; Berndt, Hugo von St. Viktor, 101; Ivan Illich, Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos „Didascalicon“, Frankfurt a. M. 1991.

**12** Vgl. Leff, Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, 138.

**13** Vgl. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 121 ff; Leff, Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, 188 ff; Schmidt, Die Zeit der Scholastik, 621 ff.

**14** Vgl. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition, Leiden/Boston 1988; Goodman, Avicenna, London/New York 1992; Strohmaier, Avicenna, München 1999.

**15** Vgl. Leaman, Averroes and his Philosophy, Oxford 1988; Kügelgen, Averroes und die arabische Moderne, Leiden 1994; Khoury, Averroes (1126–1198) oder der Triumph des Rationalismus, Heidelberg 2002; Zanner, Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption – ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn Ruschd, Frankfurt a. M. 2002.

**16** Vgl. Niewöhner, Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter, Heidelberg 1988; Hasselhoff, Dicit Rabbi Moses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis 15. Jahrhundert, Würzburg 2005; Davidson, Moses Maimonides: The man and his works, New York u. a. 2005; Kraemer, Maimonides. The Life and Work of One of Civilization’s Greatest Minds, New York 2008.

einsetzen konnte.<sup>17</sup> Schon bald wurde unter den Gelehrten wie auch mit der Amtskirche darüber gestritten, ob die Orientierung am aristotelischen Wissenschaftsideal mit den Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens zu vereinbaren war, zumal insbesondere die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles, die zum Teil von Gerhard von Cremona († 1187) aus dem Arabischen übersetzt worden waren, dem christlichen Welt- und Menschenbild zu widersprechen schienen.<sup>18</sup>

Besondere Aufmerksamkeit schenkten die scholastischen Theologen und Juristen den Regeln sozialen Zusammenlebens in der christlichen Gemeinschaft. Angesichts der sich in dieser Zeit verändernden Lebensbedingungen, wie sie sich im Wachstum von Bevölkerung und Wohlstand widerspiegelten, wurden in der Auseinandersetzung mit Aristoteles Grundüberzeugungen des frühen Mittelalters revidiert, die insbesondere das Ideal der Besitzlosigkeit und die Bewertung wirtschaftlichen Handels sowie die Anschauung vom ‚gerechten Krieg‘ betrafen.<sup>19</sup> Es entwickelte sich eine Symbiose von schulischer, d. h. scholastischer, Bildung und Herrschaftsausübung, deren gemeinsames Ziel es war, in rechtlich-administrativer und religiöser Hinsicht Normierungen herbeizuführen.<sup>20</sup> Die römische Amtskirche nutzte hierfür vor allem das Instrument der Konzilsbeschlüsse – so wurden von den vier Laterankonzilien, die in den Jahren 1123, 1139, 1179 und 1215 stattfanden, grundlegende Gesetze verabschiedet, die im Kontext der gesellschaftlichen Veränderungen dieser Zeit und vor dem Hintergrund der politischen Auseinandersetzungen mit den weltlichen Mächten dazu beitragen sollten, die Institution Kirche nach innen und außen zu festigen.<sup>21</sup> Mit dem Vierten Laterankonzil, das von Papst Innozenz III. (geb. 1160/61, Pontifikat 1198–1216), einem der bedeutendsten Kirchenrechtler des Mittelalters, einberufen und geleitet wurde,<sup>22</sup> erreichte diese Entwicklung ihren Höhepunkt.<sup>23</sup>

Die gesellschaftliche Akzeptanz der juristischen und religiösen Normen hing nicht allein von der Macht ab, sie durchzusetzen, sondern auch von der Plausibilität, mit der sie begründet und entfaltet wurden. Die Fähigkeit zur rationalen Argumenta-

---

**17** Vgl. Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, 1 ff.; Dod, *Aristoteles latinus*, 45 ff.; Lohr, *The medieval interpretation of Aristotle*, 80 ff.; Brams, *Der Einfluß der Aristoteles-Übersetzungen auf den Rezeptionsprozess*, 27 ff. – Eine Analyse der Textstellen, an denen der Gesetzstraktat der *Summa Halensis* auf Aristoteles Bezug nimmt, liefert somit auch wichtige Einsichten in die sprach- und philosophiegeschichtliche Rezeption des ‚Aristoteles Latinus‘.

**18** Vgl. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Leiden 1990; Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, 124 ff.

**19** Vgl. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Bd. 1, 45 ff.

**20** Vgl. ebd., 141 ff.; Schmoeckel, *Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung*, 133 ff.

**21** Vgl. Duggan, *Conciliar Law*, 318 ff.; García y García, *The Fourth Lateran Council and the Canonists*, 367 ff.

**22** Vgl. Sayers, *Innocent III*, 94 ff.; Schäfer, *Innozenz III. und das 4. Laterankonzil*, 103 ff.; Moore, *Pope Innocent III*, 228 ff.

**23** Vgl. Foreville, *Lateran I–IV*, 345 ff.; Melloni, *Die sieben „Papstkonzilien“ des Mittelalters*, 214 ff.

tion implizierte die Auseinandersetzung mit ernst zu nehmenden Einwänden, wie sie im eigenen wissenschaftlichen Referenzsystem oder auch von Seiten der Gesellschaft erhoben werden konnten. Das Abwägen von Pro- und Contra-Argumenten diente der Ergründung komplexer Sachzusammenhänge und trug damit zur Festigung der Normengefüge in Kirche und Gesellschaft bei.<sup>24</sup> Die ‚Disputation‘, die diesen Argumentationsstil in literarischer Form wie auch in den institutionalisierten Streitgesprächen der Gelehrten perfektionierte, ließ die Universitäten zu „Parlamenten des mittelalterlichen Europa“<sup>25</sup> werden.

Während die Römische Kirche bei der Gründung von Universitäten eine wichtige Rolle spielte, kam es in der Folgezeit doch zu Konflikten angesichts der Bestrebungen der Universitäten, ein eigenständiges Profil zu gewinnen und das Studienprogramm selbst zu bestimmen. Gerade auch im Entstehungskontext der *Summa Halensis* verschärften sich diese Auseinandersetzungen, insofern es 1229 zum Streit zwischen der Pariser Universität und dem Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne (um 1180–1249), kam. Dabei ging es zum einen um die grundsätzliche Frage, wie das gegenseitige Verhältnis ausgestaltet werden sollte, und zum anderen um die inhaltliche Frage, welchen Stellenwert die Schriften des Aristoteles im Studium haben sollten. Als der Streit eskalierte und viele Professoren Paris verließen, wurde eine Delegation zu Papst Gregor IX. (geb. 1167, Pontifikat 1228–1241) nach Rom entsandt, um eine Lösung zu erreichen. Gregor IX. erließ die Konstitution *Parens sententiarum*, in der die Selbstständigkeit der Pariser Universität festgelegt und das Verbot, aristotelische Schriften im Lehrbetrieb zu verwenden, bekräftigt wurde, wengleich mit der Einschränkung, dieses Verbot gelte, bis diese Schriften „korrigiert seien“<sup>26</sup>. Daraufhin wurde an der Universität eine Kommission eingesetzt, die unter der Leitung von Wilhelm von Auxerre († 1231) die Überprüfung und didaktische Aufbereitung der aristotelischen Schriften übernehmen sollte. Diese Revision scheiterte aber nicht nur daran, dass Wilhelm von Auxerre noch während des Aufenthaltes in Rom starb, sondern auch an der zunehmenden Bedeutung der Aristoteles-Rezeption, die nicht mehr durch Denkverbote eingeschränkt und kontrolliert werden konnte.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Vgl. Meyer, Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts, 63 ff.

<sup>25</sup> Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Bd. 1, 145. – Wengleich Southern's Feststellung zutreffend ist, dass dadurch abweichende Meinungen in den Diskursen präsent blieben, geht es doch zu weit, hier Parallelen zur parlamentarischen Opposition zu ziehen. Die Einwände, die in den Argumentationen zur Sprache kamen, waren in der Regel nicht die von ‚Opponenten‘, sondern von anerkannten Autoritäten, wie sich nicht nur am Gesetzestraktat der *Summa Halensis* zeigen lässt, sondern auch an anderen klassischen Texten der Scholastik.

<sup>26</sup> Denifle, *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis I*, 140 f (Nr. 82); vgl. Miethke, Papst, Ortsbischof und Universität, 62 f; Weber, Sünde und Gnade bei Alexander von Hales, 15.

<sup>27</sup> Vgl. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, 158 ff; Hödl, *Aristotelesverbote*, 948 f; Kluxen, *Aristoteles/Aristotelismus V/1*, 784.

Mit den Veränderungen des 11. und 12. Jahrhunderts wurde auch eine Systematisierung der verschiedenen Rechtstraditionen und -ansprüche notwendig.<sup>28</sup> Dem entsprach zum einen der Rückgriff auf das römische Recht, das fortan zusammen mit dem kanonischen Recht das Fundament der europäischen Rechtskultur bildete.<sup>29</sup> Zum anderen war es das Verdienst Gratians († vor 1160), der in Bologna Kirchenrecht lehrte, dass ein neues System kirchlichen Rechts entwickelt und damit zugleich eine scholastische Disziplin geschaffen wurde, deren Begrifflichkeit mit der Rechtspraxis verknüpft war.<sup>30</sup> Das *Decretum Gratiani* war fortan die maßgebliche Grundlage des mittelalterlichen Kirchenrechts,<sup>31</sup> worauf auch im Gesetzestraktat der Summa Halensis immer wieder Bezug genommen wurde. Ergänzt wurde es im 13. Jahrhundert durch den sogenannten *Liber Extra*, eine Dekretalensammlung, die Raimund von Peñafort (um 1175–1275) im Auftrag Papst Gregors IX. zusammenstellte.<sup>32</sup> Sie wurde 1234 mit einer päpstlichen Bulle promulgiert und den Universitäten Bologna und Paris zugesandt.<sup>33</sup> Die Kirchenrechtsgelehrten besaßen damit eine zweite wichtige Quelle an rechtsverbindlichen Kirchengesetzen, die in der Folgezeit von den ‚Dekretalisten‘ kommentiert und ausgelegt wurden, während die ‚Dekretisten‘ diese Aufgabe in Bezug auf das *Decretum Gratiani* wahrnahmen.<sup>34</sup>

Parallel zur Systematisierung und Ausdifferenzierung des Kirchenrechts verlief die Entwicklung im Bereich des Zivilrechts. Nach der Entdeckung des römischen Rechts, d. h. einerseits des *Codex Iustinianus*, dem von Kaiser Justinian (geb. um 482, Kaiser 527–565) in Auftrag gegebenen Gesetzeswerk, und andererseits der Zusammenstellung eines Lehrbuches (*Institutiones Iustiniani*) und von Schriften (*Digesten* oder *Pandekten*) römischer Juristen,<sup>35</sup> war es seit der Wende zum 12. Jahrhundert vor

---

<sup>28</sup> Vgl. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Bd. 1, 235 ff; Bundage, *The Medieval Origins of the Legal Profession*, 75 ff.

<sup>29</sup> Vgl. Stein, *Römisches Recht und Europa*, 86–109; Lange, *Römisches Recht im Mittelalter*, Bd. 1, 35 ff; Hoeflich/Grabher, *The Establishment of Normative Legal Texts*, 1 ff.

<sup>30</sup> Vgl. Pennington, *Lex and ius in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, 2 ff; Winroth, *The making of Gratian's Decretum*, 5 ff; ders., *The Teaching of Law in the Twelfth Century*, 41 ff; ders., *Neither Free nor Slave*, 153 ff; Landau, *Gratian and the Decretum Gratiani*, 22 ff; Weigand, *The Development of the Glossa ordinaria to Gratian's Decretum*, 55 ff.

<sup>31</sup> Vgl. Schmoeckel, *Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung*, 142 ff; Hattenhauer, *Europäische Rechtsgeschichte*, 270 ff; Helmholz, *Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur*, 8 ff; Brundage, *The Teaching and Study of Canon Law in the Law Schools*, 98 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Kuttner, *Raymond of Peñafort as Editor*, 65 ff; Goering, *The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession*, 421 f.

<sup>33</sup> Vgl. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, 287 f; May, *Kirchenrechtsquellen*, 28 f; van de Wouw, *Dekretalen*, 655 f; Chodorow, *Dekretalensammlung*, 656 ff.

<sup>34</sup> Vgl. van de Wouw, *Dekretalisten*, 658 ff; Weigand, *Dekretisten*, 661 ff; Pennington, *The Decretalists*, 211 ff; Pennington/Müller, *The Decretists*, 121 ff; Weigand, *The Transmontane Decretists*, 174 ff.

<sup>35</sup> Vgl. Hattenhauer, *Europäische Rechtsgeschichte*, 120 ff; Schmoeckel, *Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung*, 145 ff; Hoeflich/Grabher, *The Establishment of Normative Legal Texts*, 2 ff.

allem die Rechtsschule in Bologna, die sich der wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem römischen Recht widmete und es in den Kontext der eigenen Zeit auslegte.<sup>36</sup> Im Gesetzextraktat der Summa Halensis werden nicht nur einzelne Bestimmungen dieses Zivilrechts rezipiert, vielmehr spiegelt sich in seiner Systematik die Doppelstruktur von Kirchen- und Zivilrecht wider, so dass gerade die rechtsphilosophischen und theologischen Reflexionen dieses Traktates als ein wichtiger Beitrag zur grundsätzlichen Klärung der Konzeption von ‚Recht‘ und ‚Gesetz‘ wie auch der Beurteilung von Rechtsansprüchen angesehen werden kann. Im Blick auf den „Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur“<sup>37</sup> stellt sich so in kirchen- und theologisch-geschichtlicher Perspektive die Frage nach der Begründung des Rechts und dessen Rezeption im gesellschaftlichen Alltag.

Das systematisch-theologische Werk der Scholastik schlechthin, das an den Universitäten bis zum Ende des Mittelalters als Schulbuch diente, waren die vier Sentenzenbücher des Petrus Lombardus (1095/1100–1160).<sup>38</sup> Der Grundgedanke, den der Lombarde mit diesem Werk verfolgte, war es, die theologische Tradition zu bündeln und damit eine Zusammenfassung des katholischen Glaubens darzulegen, um diese in apologetischer Hinsicht gegen Glaubensirrtümer und Häresien zur Geltung zu bringen.<sup>39</sup> Zu den wichtigsten Quellen der Sentenzensammlung des Lombarden gehörten das Werk ‚Über die Heilsgeheimnisse des christlichen Glaubens‘ (*De sacramentis christianae fidei*) des Hugo von St. Viktor und die ‚Theologie der Schüler‘ (*Theologia Scholarium*) des Petrus Abaelardus (1079–1142). In der Anknüpfung an die logische Präzision Abaelards wie auch der kritischen Auseinandersetzung mit ihm zeigt sich die Eigenständigkeit des Lombarden.<sup>40</sup> Von den Kirchenvätern am häufigsten zitiert wurde Augustin. Von ihm übernahm der Lombarde auch die systematischen Gliederungsprinzipien ‚*res – signum*‘ (‚Sache‘ – ‚Zeichen‘) und ‚*uti – frui*‘ (‚gebrauchen‘ – ‚genießen‘), die Augustin entwickelt hatte, um damit einen Zugang zum Bibelstudium zu gewinnen und so eine ‚christliche Bildung‘ zu vermitteln.<sup>41</sup> Die Unterscheidung von ‚Sache‘ und ‚Zeichen‘ hatte für den Lombarden eine hermeneutische Funktion und war zugleich von ontologischer Bedeutung, denn dadurch wird eine Ordnung der Wirklichkeit erkennbar, während die Unterscheidung von ‚Gebrauchen‘ und ‚Genießen‘ darauf abzielte, die Relationen des Menschen zu Gott, zur geschaffenen Welt

<sup>36</sup> Vgl. Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte, 270 ff; Schmoeckel, Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung, 156 ff; Bitterli, Glossatoren, 1504 ff; Ascheri, The Laws of Late Medieval Italy, 9 ff; Hoeflich/Grabher, The Establishment of Normative Legal Texts, 12 ff.

<sup>37</sup> Condorelli/Roumy/Schmoeckel (Hg.), Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur. Bd. 1, Köln 2009.

<sup>38</sup> Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae (SpicBon 4/5), Grottaferrata 1971/81.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., prol. Nr. 4 f (SpicBon 4, 4,15–20); Schmidt, Die Zeit der Scholastik, 592 ff.

<sup>40</sup> Vgl. Luscombe, The school of Peter Abaelard, 261 ff.

<sup>41</sup> Augustinus, De doctrina Christianae, I,2,2–5,5 (CChr.SL 32, 7–9; CSEL 80, 9–11).

und zu sich selbst zu analysieren.<sup>42</sup> Dogmen- und theologiegeschichtlich interessant ist auch der Rekurs auf Johannes von Damaskus (um 650– um 750), da hiermit die theologische Tradition der Ostkirche Berücksichtigung fand.<sup>43</sup> Obwohl das Sentenzenwerk zunächst nicht unumstritten war und Petrus Lombardus selbst häretische Ansichten vorgeworfen wurden, erhielt es dann die Approbation durch die Amtskirche, als das Vierte Laterankonzil 1215 in seiner dogmatischen Darlegung der Trinitätslehre die Übereinstimmung mit dem Lombarden hervorhob.<sup>44</sup> Die Vorlesung über die Sentenzenbücher gehörte in der Folgezeit zum Pflichtprogramm der Studenten, und zugleich war es für jeden Dozenten, der zum Magister promoviert werden wollte, zwingend erforderlich, als ‚Baccalaureus sententiarius‘ eine zweijährige Vorlesung über die Sentenzen des Lombarden zu halten.<sup>45</sup> Die Verknüpfung von systematischer Theologie und Schriftauslegung, die das Sentenzenwerk des Lombarden bestimmte, lockerte sich mit der Zeit, was dazu führte, dass die Sentenzen schließlich im Unterricht an die Stelle der Bibel traten.<sup>46</sup> Es entwickelte sich eine eigenständige Textgattung von Sentenzenkommentaren, die für die Beschäftigung mit der mittelalterlichen Theologie- wie auch Philosophiegeschichte von grundlegender Bedeutung sind. Die Sentenzenglossen des Alexander von Hales (um 1185–1245) und die Summa Halensis waren hierbei die Werke, die am Übergang von der Früh- zur Hochscholastik eine wegweisende Rolle spielten.<sup>47</sup> Mit dem Aufkommen der Summen sowohl in der Theologie als auch der Rechtswissenschaft war das Interesse verbunden, die jeweiligen Basistexte des Zivilrechts, des kanonischen Rechts und der Sentenzenbücher eigenständig zu strukturieren und inhaltlich zu akzentuieren, so dass Lehrbücher und Nachschlagewerke entstanden, die gerade auch für den universitären Gebrauch hilfreich waren.<sup>48</sup>

Das Bestreben einer Systematisierung des Wissensstoffes in der Theologie bestimmte auch die Entstehungsgeschichte der ‚Glossa ordinaria‘. Ihre Anfänge liegen im frühen 12. Jahrhundert, als die Lehrer der Kathedralschule von Laon auf der Grundlage älterer Glossensammlungen eine Kompilation von Kommentaren zur Bibel erstellten, die aus Worterklärungen, Zitaten und Zusammenfassungen zwischen den Zeilen des Vulgatatextes – der Interlinearglosse – sowie jeweils an deren Rändern –

---

42 Vgl. Ebeling, Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin, 214 ff.

43 Vgl. Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus, 2ff; Colish, Peter Lombard, Bd. 1, 22.

44 DH 804; COD<sup>3</sup> 2, 231,6–233,8; vgl. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 92.

45 Vgl. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 92; Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 2, 404 ff.

46 Vgl. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 93.

47 Vgl. Brady, The Distinctions of Lambard's Book of Sentences and Alexander of Hales, 95 ff.

48 Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, 23f; Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 52; Hoeflich/Grabher, The Establishment of Normative Legal Texts, 12ff; Pennington/Müller, The Decretists, 125 ff.

der Marginalglosse – bestanden.<sup>49</sup> Eine „Standardglosse“<sup>50</sup> wurde seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert von Paris aus verbreitet und insbesondere von den dort wirkenden Lehrern in den exegetischen Vorlesungen zugrunde gelegt. Auch die Summa Halensis hat ausgiebig auf die Glossa ordinaria Bezug genommen.

## b) Die Relevanz der Gesetzesthematik im interkulturellen Vergleich

Für das christliche Abendland war das Gesetz in seinen mannigfachen Ausprägungen und Funktionen von grundlegender Bedeutung für Kirche und Gesellschaft und bildete geradezu das Rückgrat des mittelalterlichen Corpus christianum.<sup>51</sup> Damit korrespondierten unterschiedliche und oftmals konträre Ansprüche weltlicher und geistlicher Mächte, Gesetze aufzustellen bzw. auszuführen. Der Grundsatzstreit zwischen Papsttum und Kaisertum, der im Investiturstreit des ausgehenden 11. Jahrhunderts kulminierte und letztlich ein „Kampf um die rechte Ordnung in der christlichen Welt“<sup>52</sup> war, lässt sich in dieser Hinsicht vor allem als eine Auseinandersetzung um Rechtsansprüche verstehen.<sup>53</sup> Dieser Streit wurde auch mit dem Wormser Konkordat 1122 nicht endgültig beigelegt, vielmehr brach er Ende der 1230er Jahre unter Kaiser Friedrich II. (geb. 1194, Kaiser 1220–1250) erneut offen aus<sup>54</sup> und bildete damit im unmittelbaren Entstehungskontext der Summa Halensis den politischen Hintergrund für deren Ausführungen zum Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht.

Das Verständnis des Gesetzes als Garanten der kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnung bestimmte auch die Auseinandersetzung der Papstkirche mit der Bewegung der Katharer, die zu dieser Zeit in Südfrankreich großen Zulauf fand.<sup>55</sup> Das Interesse, mit dem sich der Gesetzestraktat der Summa Halensis dem Nachweis widmete, dass das mosaische Gesetz „vom guten und einzigen Gott erlassen worden [ist]“<sup>56</sup>, spiegelt

---

49 Vgl. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 46 ff; Hamel, *Glossed Books of the Bible and the Origins of the Paris Booktrade*, 1 ff; Stirnemann, „Où ont été fabriqués les livres de la Glose ordinaire ...?“, 257 ff; Froehlich, *Glossa ordinaria*, 1012.

50 Froehlich, *Glossa ordinaria*, 1012.

51 Vgl. Hattenhauer, *Europäische Rechtsgeschichte*, 129 ff; Schmoeckel, *Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung*, 96 ff; Wesel, *Die Geschichte des Rechts in Europa*, 179 ff. – In einem weit gefassten historischen Kontext kommt hier auch die Magna Charta in Betracht, die der englische König Johann Ohneland (geb. 1167, König von 1199–1216) im Jahr 1215 besiegelte.

52 Tellenbach, *Libertas*, 151.

53 Vgl. Hattenhauer, *Europäische Rechtsgeschichte*, 218 ff; Schmoeckel, *Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung*, 173 ff.

54 Vgl. Houben, *Kaiser Friedrich II.*, 71 ff; Rader, *Friedrich II.*, 452 ff.

55 Vgl. Lambert, *Geschichte der Katharer*, 64 ff; Barber, *Die Katharer*, 71 ff; Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*, 11 ff; Foreville, *Lateran I–IV*, 277 ff.

56 Summa Halensis III Nr. 263 (ed. Bd. IV/2, 374a–380b; in dieser Ausgabe S. 242–265).

die Brisanz und die Aktualität dieses Konfliktes wider. Die Papstkirche hatte zuvor Kreuzzüge gegen die Katharer organisiert<sup>57</sup> und deren Lehre auf dem Vierten Laterankonzil insofern für häretisch erklärt, als die Transsubstantiationslehre wie auch die Ausführungen zum Sakrament der Ehe direkt gegen die Katharer gerichtet waren.<sup>58</sup> Dabei sah sich die Papstkirche nicht nur durch den Dualismus der Katharer herausgefordert, sondern vor allem auch durch deren Ethik, die für viele Zeitgenossen attraktiv war, zumal diese die Lebensform der Katharer im Vergleich mit dem Erscheinungsbild der Amtskirche als die konsequentere Verwirklichung urchristlicher Ideale ansahen. Der Nachweis, dass es sich bei den Katharern um Häretiker handelte, konnte deshalb weniger überzeugend bei deren Frömmigkeitspraxis ansetzen, vielmehr musste er darauf abzielen, einen grundlegenden Irrtum hinsichtlich des Gesetzesverständnisses aufzuzeigen, und dementsprechend fokussierte sich der Gesetzstraktat der Summa Halensis auf die Frage der ‚Güte‘ des mosaischen Gesetzes. Damit war zugleich für die Inquisitionsverfahren, die nunmehr gegen die Katharer geführt wurden,<sup>59</sup> ein inhaltlicher Punkt markiert, an dem die Inquisitoren ansetzen konnten.

Die Gesetzesthematik gewinnt über ihre theologische- und kulturgeschichtliche Relevanz für das christliche Abendland hinaus noch dadurch an Bedeutung, dass sie auch im Judentum und im Islam dieser Zeit eine zentrale Rolle spielte.<sup>60</sup> So liefert die interreligiöse und interkulturelle Perspektive nicht nur wichtige Einsichten in den Entstehungskontext und das erkenntnisleitende Interesse des Gesetzstraktates der Summa Halensis, sondern trägt auch zu grundsätzlichen Reflexionen über die Relevanz der Gesetzesthematik bei.<sup>61</sup> Im Zusammenhang mit der „Wiederentdeckung von Talmud und Koran“<sup>62</sup> wurde in Paris seit den 1220er Jahren eine intensive Debatte über das Thema des Gesetzes gerade auch im interreligiösen Vergleich geführt.<sup>63</sup> In

---

57 Vgl. Drittes Laterankonzil, Canon 27 (COD 2<sup>3</sup>, 224 f); Wakefield, Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100–1250, 96 ff.

58 DH 800–802; COD<sup>3</sup> 2, 230,33–38; vgl. Lambert, Geschichte der Katharer, 116 f; Barber, Die Katharer, 108 ff; Oberste, Krieg gegen Ketzler?, 384 f.

59 Vgl. Lambert, Geschichte der Katharer, 137 ff; Moore, The Formation of a Persecuting Society, 6 ff; Kolmer, Ad capiendas vulpes, 35 ff.

60 Vgl. Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte, 185 ff; Stow, Alienated Minority, 89 ff; Lorberbaum, Politics and the Limits of Law, 3 ff; Schwartz, Divine Law and Human Justification in Medieval Jewish-Christian Polemic, 121 ff; Campanini, Talmudisten versus Kabbalisten?, 263 ff; Griffel, „... and the killing of someone who upholds these convictions is obligatory!“, 214 ff; Tischler, *Lex Mahometi*, 527 ff.

61 Vgl. Graf, Moses Vermächtnis, 9 ff.

62 Tischler, *Lex Mahometi*, 546.

63 Vgl. Schwartz, Divine Law and Human Justification in Medieval Jewish-Christian Polemic, 138; zur antijüdischen Polemik christlicher Theologen im 12. und 13. Jahrhundert vgl. Abulafia, Jewish-Christian Disputations and the Twelfth-Century Renaissance, 105 ff; Dahan, La polémique Chrétienne contre le Judaïsme au moyen âge, 13 ff; Cohen, Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy, 310 ff; Funkenstein, Changes in Christian Anti-Jewish Polemics in Twelfth Century, 172 ff.



christlich-jüdischer Perspektive war in diesem Zusammenhang auch die Rezeption des Moses Maimonides im lateinischen Abendland von Bedeutung, dessen hermeneutischen Ansatz der Unterscheidung zwischen einer wörtlich-historischen Erklärung und einer allegorischen Auslegung von der Summa Halensis – vermittelt durch Wilhelm von Auvergne – aufgegriffen wurde.<sup>64</sup> So konnten die einzelnen Gebote des Alten Testaments in historischer Hinsicht für das Volk Israel als sinnvoll angesehen und ihnen zugleich eine geistliche Bedeutung zugeschrieben werden. Diese christliche Rezeption jüdischer Gesetzeslehre bot durchaus die Möglichkeit für einen interreligiösen Diskurs auf wissenschaftlicher Ebene, sie wurde aber zugleich durch den heilsgeschichtlichen Grundgedanken bestimmt, dass das Judentum durch das Christentum abgelöst worden sei und fortwährend überwunden werden müsse. Dieser theologisch begründete Antijudaismus korrespondierte in der Zeit, in der die Summa Halensis entstanden ist, mit Judenverfolgungen, die im Zuge des Kreuzzuges gegen die Katharer an Intensität zunahmen.<sup>65</sup> Der Antijudaismus richtete sich vonseiten der Amtskirche auch – und gerade – gegen den Talmud, da den Juden vorgeworfen wurde, dass sie damit ein „anderes Gesetz“<sup>66</sup> neben das mosaische Gesetz stellten. 1240 kam es dann in Paris zu einem Talmudprozess und zwei Jahre später zu öffentlichen Verbrennungen von Talmud-Handschriften.<sup>67</sup>

Im Unterschied sowohl zu Wilhelm von Auvergne, der in seinem Gesetzestraktat gegen das ‚Glaubensgesetz‘ Mohammeds polemisiert,<sup>68</sup> als auch zum zweiten Buch der Summa Halensis, wo in einer Erörterung, ob Ordensangehörige dazu angehalten sind, auf Weingenuss zu verzichten, auf eine entsprechende „Regel“ Mohammeds verwiesen wird,<sup>69</sup> geht der Gesetzestraktat der Summa Halensis auf das Thema ‚Gesetz(e) Mohammeds‘ nicht ein,<sup>70</sup> sondern konzentriert sich ganz auf den Vergleich von christlichem und jüdischem Gesetzesverständnis.

<sup>64</sup> Vgl. Smalley, William of Auvergne, 25 f; Schenker, Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin, 188 f.

<sup>65</sup> Vgl. Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 259.

<sup>66</sup> Gregor IX., Mandat an die Erzbischöfe von Frankreich, England, Kastilien und Leon v. 9. Juni 1239 (ed. Simonsohn, The Apostolic See and the Jews, 172 f [Nr. 163], hier: 172); vgl. Werner, Vernichtet und vergessen?, 157 f; ders., Den Irrtum liquidieren, 610; Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 259.

<sup>67</sup> Vgl. Friedman, Anti-Talmudic Invective from Peter the Venerable to Nicolas Donin (1144–1244), 171 ff.

<sup>68</sup> Vgl. Wilhelm von Auvergne, De legibus c.18 (Opera omnia I, 49b–50a); Daniel, Islam and the West, 151; Möhring, der Weltkaiser der Endzeit, 336 f; Tischler, *Lex Mahometi*, 546.

<sup>69</sup> Summa Halensis II–II Nr. 607 (ed. Bd. III, 589a–b); vgl. Tischler, *Lex Mahometi*, 549.

<sup>70</sup> Der Name ‚Mohammed‘ kommt im gesamten Gesetzestraktat der Summa Halensis nur an einer einzigen Stelle vor, und zwar in der Auslegung des ersten Gebotes im Rahmen der ‚Unterweisung für die einfachen Gläubigen‘, wo der muslimische Glaube an den Propheten Mohammed – ebenso wie der jüdische Glaube an den kommenden Messias – als ‚Götzenanbetung‘ verurteilt wird (vgl. Summa Halensis III Nr. 401 [ed. Bd. IV/2, 590b; in dieser Ausgabe S. 1010–1017]).

### c) Vorläufer und Wegbereiter des Gesetzestraktats der Summa Halensis

Von den Theologen der Alten Kirche waren vor allem Origenes (um 185–254) und Augustin für die Konzeption eines christlichen Gesetzesverständnisses wegweisend. Sie werden auch im Gesetzestraktat der Summa Halensis eingehend rezipiert, wobei insbesondere die Bedeutung Augustins als ‚Kirchenvater des Mittelalters‘ hier nachdrücklich zur Geltung kommt. Origenes, der ungeachtet seiner posthumen Verurteilung als ‚Häretiker‘ in der Summa Halensis als theologische Autorität betrachtet wird, begründete mit terminologischen Klärungen im Rahmen seiner Bibelauslegung eine systematische Einteilung des Gesetzes, die dann insbesondere im Blick auf das mosaische Gesetz Modellcharakter hatte und so auch in der mittelalterlichen Theologie Verbreitung fand. Origenes unterschied zwischen ‚Gesetzen‘, denen nur noch eine allegorische Bedeutung beigemessen werden dürfe, weshalb sie von den Christen auch nicht mehr befolgt werden müssten, und Geboten, die auch von den Christen zu beachten seien, wobei innerhalb dieser Kategorie der Gebote noch einmal unterschieden werden müsse zwischen Geboten mit buchstäblicher und mit allegorischer Bedeutung.<sup>71</sup>

Augustin hat sich an verschiedenen Stellen seines umfangreichen Werkes mit dem Thema des Gesetzes beschäftigt und mit seinem Verständnis des ewigen Gesetzes, wonach dieses „die göttliche Vernunft oder der Wille Gottes [ist], der die natürliche Ordnung zu bewahren befiehlt und zu stören verbietet“<sup>72</sup>, so dass in dem ewigen Gesetz „die höchste Ordnung aller Dinge gründet“<sup>73</sup>, die Lehre vom Gesetz in sein Konzept einer Schöpfungs- und Heilsordnung eingebaut.<sup>74</sup> Dieser prinzipielle Ansatz einer Unterscheidung zwischen ewigem und zeitlichem Gesetz wie auch die theologische Verhältnisbestimmung von alt- und neutestamentlichem Gesetz wurde für die scholastische Lehre vom Gesetz prägend.

Für die etymologische Ableitung des lateinischen Gesetzesbegriffs wurde in der Scholastik – vor allem in Decretum Gratiani und so auch im Gesetzestraktat der Summa Halensis – immer wieder auf Isidor von Sevilla (um 560–636) rekurriert, der vor allem mit seinem enzyklopädischen Werk ‚Etymologien‘ (*Etymologiarum sive originum libri XX*) dazu beigetragen hat, dass antikes Bildungsgut auch nach dem kulturgeschichtlichen Einschnitt der Auflösung des weströmischen Reiches tradiert werden

<sup>71</sup> Vgl. Lubac, *Exégèse médiévale*, Bd. II/2, 99 f; Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 496.

<sup>72</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,27 (CSEL 25/1, 621).

<sup>73</sup> Ders., *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15).

<sup>74</sup> Vgl. Schubert, Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen, 3 ff; Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, 196 ff.

konnte.<sup>75</sup> Im zehnten Kapitel des zweiten Buches sowie im fünften Buch der ‚Etymologien‘ befasste sich Isidor mit dem Gesetzesbegriff sowie spezifischen Ausprägungen des Gesetzes.<sup>76</sup>

Auf Anselm von Canterbury (um 1033–1109), der als bedeutendster Repräsentant der Frühscholastik und als deren Begründer angesehen werden kann, nimmt der Gesetzestraktat der Summa Halensis an vergleichsweise wenigen, jedoch inhaltlich gewichtigen Stellen Bezug. Zu den herausragenden Repräsentanten der Frühscholastik, die im Entstehungskontext des Gesetzestraktats der Summa Halensis eine bedeutende Rolle spielten, gehörten neben Petrus Lombardus die Gelehrten der Schule von St. Viktor sowie Philipp der Kanzler (nach 1160–1236), Wilhelm von Auxerre und Wilhelm von Auvergne. Im Sentenzenwerk des Lombarden wird die Gesetzesthematik am Ende des dritten Buches im Übergang von der Tugendlehre zur Sakramentenlehre verortet. So wird zunächst mit dem Verweis auf Mt 22,40 festgestellt, dass an dem Doppelgebot der Liebe „das ganze Gesetz“ hängt<sup>77</sup>, bevor dann der Dekalog als Entfaltung dieses Doppelgebotes dargelegt wird.<sup>78</sup> Am Ende seiner Ausführungen zum Gesetz erörterte der Lombarde das Verhältnis von Altem und Neuem Gesetz mit der theologischen Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium“<sup>79</sup>.

Hugo von St. Viktor, der im Sentenzenwerk des Petrus Lombardus ausgiebig zitiert wird, hat vor allem im elften und zwölften Abschnitt des ersten Buches seines Hauptwerkes ‚Über die Heilsgeheimnisse des christlichen Glaubens‘ eine Gesetzeslehre entfaltet,<sup>80</sup> auf die auch im Gesetzestraktat der Summa Halensis eingehend Bezug genommen wird. Hugo behandelt zunächst relativ kurz das Naturgesetz und widmet sich dann ausführlicher dem ‚geschriebenen Gesetz‘. Charakteristisch für Hugos Gesetzeslehre und darin prägend für die Summa Halensis war die heilsgeschichtliche Gesamtkonzeption.<sup>81</sup> Demnach stellen die Zeit des Naturgesetzes und die Zeit des geschriebenen Gesetzes die beiden ersten Epochen der Heilsgeschichte dar, auf die dann als dritte und abschließende Epoche die Zeit der Gnade folgt.<sup>82</sup> Deren ‚Heilsge-

---

75 Vgl. Englisch, *Die Artes liberales im frühen Mittelalter*, 67 ff; Kindermann, *Isidor von Sevilla*, 273–290; Landau, *Gratian and the Decretum Gratiani*, 33.

76 Isidor von Sevilla, *Etymologiae* II,10 u. V,1–27 (PL 82, 130 f.197–202; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 92 f.171–189).

77 Petrus Lombardus, *Sententiae* III d.36 c.3 (SpicBon 5, 205,6 f).

78 Vgl. ebd., III d.37–40 (SpicBon 5, 206–229); Lluch-Baixauli, *Formación y evolución del tratado escolástico sobre el Decálogo*, 141–162.

79 Petrus Lombardus, *Sententiae* III d.40 c.3 (SpicBon 5, 229,11–17); vgl. Marschler, *Der Vergleich von Altem und Neuem Gesetz im Spiegel ausgewählter scholastischer Kommentierungen von 3 Sent.*, d.40, 335.

80 Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,11–12 (ed. Berndt, 243–269).

81 Vgl. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 2, 250 ff.

82 Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,11,1 (ed. Berndt, 243,8 f).

heimnisse<sup>83</sup> sind den vorangegangenen nach Hugos Auffassung vorzuziehen, weil sie Zeichen der unsichtbaren Gnade sind und die Heiligung mitteilen, die sie in sich enthalten.<sup>84</sup> Zu den Heilsgeheimnissen in der Zeit des natürlichen Gesetzes zählt Hugo den Zehnten, Opfer und Darbringungen, während er im Blick auf das geschriebene Gesetz an erster Stelle die Beschneidung nennt, bevor dann die beiden Tafeln des Dekalogs betrachtet werden.<sup>85</sup> Den Abschluss bilden noch einmal systematische Überlegungen und Differenzierungen innerhalb der Gesetzeslehre,<sup>86</sup> die teilweise von der Summa Halensis aufgegriffen wurden.

Philipp der Kanzler hat mit seinem Hauptwerk, der ‚Summa de bono‘, ebenfalls auf den Gesetzestraktat der Summa Halensis eingewirkt,<sup>87</sup> wobei er selbst auf eine erste Fassung von Alexanders Sentenzenkommentars zurückgreifen konnte. Ausführungen zur Gesetzesthematik finden sich in der ‚Summa de bono‘ in unterschiedlichen thematischen Zusammenhängen, vor allem im Schlussabschnitt dieses Werkes, der sich mit den vier Kardinaltugenden befasst, und hier in dem Abschnitt über die Tugend der Gerechtigkeit.<sup>88</sup> Begriffsgeschichtlich fällt auf, dass Philipp nur an wenigen Stellen vom ‚Gesetz‘ (lex) spricht, sondern weitaus öfter den Terminus ‚Gebot‘ (praeceptum) verwendet. Seine Darlegungen hierzu konzentrieren sich auf grundsätzliche Fragen wie die des Geltungsanspruches von Geboten einerseits und konkrete Auslegungen einzelner Gebote wie das der Nächstenliebe andererseits.

Wilhelm von Auxerre, der zeitgleich mit Alexander von Hales an der Pariser Universität lehrte, ist vor allem als Autor der ‚Summa aurea‘ in Erscheinung getreten, ein Werk, das weit verbreitet war und auf das auch im Gesetzestraktat der Summa Halensis ausgiebig Bezug genommen wird.<sup>89</sup> Eine systematische Gesetzeslehre findet sich in der Summa aurea allerdings nicht, vielmehr wird die Gesetzesthematik in unterschiedlichen Traktaten behandelt, die sich jeweils mit bestimmten Einzelfragen beschäftigen. So wird zum einen die Bedeutung des Naturrechts erörtert und in diesem Zusammenhang dessen Abgrenzung zum ‚Göttlichen Gesetz‘ bestimmt;<sup>90</sup> zum

---

**83** Der lateinische Terminus ‚sacramentum‘ ist im mittelalterlichen Kontext weiter gefasst als der deutsche Begriff ‚Sakrament‘ und wird deshalb in Peter Knauers Übersetzung von Hugos Werk mit ‚Heiltümer‘ übersetzt (vgl. Berndt, Einleitung, in: Hugo von St. Viktor, Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, 21 ff), während hier der Vorschlag von Manfred Gerwing aufgegriffen wird, den Begriff ‚Heilsgeheimnis‘ zu verwenden (vgl. Gerwing, Rezension, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 22.07.2010, 32).

**84** Vgl. Hugo von St. Viktor, De sacramentis christianae fidei I,11,2 (ed. Berndt, 243,8–15).

**85** Vgl. ebd., I,12,6–7 (ed. Berndt, 255,6–264,12); Lluch-Baixaui, Formación y evolución del tratado escolástico sobre el Decálogo, 96–112.

**86** Vgl. Hugo von St. Viktor, De sacramentis christianae fidei I,12,8–10 (ed. Berndt, 264,13–269,19).

**87** Vgl. Summa Halensis III, Prolegomena (ed. Bd. IV/1, 132 f).

**88** Vgl. Philipp der Kanzler, Summa de bono – De bono gratie in homine II C 4 (ed. Wicki, Bd. 2, 942–1126).

**89** Vgl. Minges, Die theologischen Summen Wilhelms von Auxerre und Alexanders von Hales, 508 ff.

**90** Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.18 (SpicBon 18a, 368–385).

anderen wird eine umfangreiche Auslegung des Dekalogs präsentiert, wobei auch die gesellschaftlich relevanten Fragen des Eids und des Zinsnehmens thematisiert werden.<sup>91</sup>

Im Unterschied zu Wilhelm von Auxerre hat Wilhelm von Auvergne eine in sich geschlossene Abhandlung ‚Über die Gesetze‘ verfasst, die in der Summa Halensis rezipiert wird, ohne jedoch deren systematischer Struktur zu folgen. Wilhelms Abhandlung ‚Über die Gesetze‘ ist Teil eines Traktates ‚Über den Glauben und die Gesetze‘, was wiederum dem allgemeinen Aufriss der Summa Halensis entspricht, insofern diese zwischen dem Glauben und der Moral als den beiden Gegenstandsbereichen der theologischen Wissenschaft unterscheidet und den Gesetzstraktat an den Anfang des Abschnittes über die Moral stellt.<sup>92</sup> In dem ersten Kapitel seiner Abhandlung ‚Über die Gesetze‘ widmet sich Wilhelm von Auvergne zunächst einigen Begriffsklärungen und sachlichen Eingrenzungen.<sup>93</sup> Im Anschluss konzentriert sich Wilhelm dann vor allem auf das Thema der Idolatrie.<sup>94</sup> Die Gesetze Gottes dienen nach seiner Auffassung in erster Linie der Abgrenzung zu religiösem Fehlverhalten. Dabei entfaltet Wilhelm eine „Zeichen- und Ritualtheorie“<sup>95</sup>, die im Vergleich mit der Rezeption der augustinischen Signifikationshermeneutik in der Summa Halensis aufschlussreich ist. In dieser Perspektive widmet sich Wilhelm von Auvergne nicht nur der alttestamentlich-jüdischen Gesetzgebung und unterschiedlichen Erscheinungsformen magischer Kulte, sondern er setzt sich auch kritisch mit dem ‚mohammedanischen Gesetz‘ auseinander.<sup>96</sup> Dass er dieses als ‚Gesetz des Natur‘ im Unterschied zu dem jüdischen ‚Gesetz des Glücks‘ sowie dem christlichen ‚Gesetz der Gnade‘ bestimmt, wobei der interreligiöse Vergleich darauf abzielt, allein dem christlichen Gesetz eine Relevanz für das Heil zuzusprechen,<sup>97</sup> ist im Blick auf grundsätzliche Fragen einer Gesetzeslehre von Bedeutung. Der Gesetzstraktat der Summa Halensis konnte daran anknüpfen und übernahm vor allem auch religions- und kulturgeschichtliche Informationen aus Wilhelms Abhandlung. Das gilt insbesondere für den Rückgriff auf Moses Maimonides und dessen ‚Führer der Unschlüssigen‘, den Wilhelm heranzog, um die Zeremonialgesetze der Tora zu erklären.<sup>98</sup>

---

**91** Vgl. ebd., tr.54–58 (SpicBon 18b, 830–938); Lluch-Baixaoli, *Formación y evolución del tratado escolástico sobre el Decálogo*, 176–198.

**92** S. u. S. 23.

**93** Vgl. Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.1 (Opera omnia I, 18a–29a).

**94** Vgl. Lentès, *Idolatrie im Mittelalter*, 38 ff.

**95** Ebd., 45.

**96** Vgl. Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.18–19 (Opera omnia I, 49b–54a).

**97** Vgl. ebd., c. 20–21 (Opera omnia I, 54b–64b).

**98** S. o. S. 13.

## d) Alexander von Hales und seine Schule

Alexander von Hales wurde um 1185 in der Grafschaft Shropshire geboren.<sup>99</sup> Sein philosophisches und theologisches Studium absolvierte er an der Universität von Paris. Eine Zeit lang war er in seiner Heimat tätig, zunächst als Kanoniker der Kirche St. Paul in London und dann als Kanoniker und Archidiakon von Coventry. Den Großteil seines Lebens verbrachte er aber an der Pariser Universität und trug dort zu den bahnbrechenden Entwicklungen bei, die für die Kulturgeschichte Europas von grundlegender Bedeutung waren. Alexander war es, der die Kommentierung der Sentenzenbücher des Petrus Lombardus in den Mittelpunkt der universitären Ausbildung rückte.<sup>100</sup> Zudem führte er die Einteilung der Sentenzen in Distinktionen ein und schuf damit eine systematische Struktur, an der sich fortan die scholastische Theologie und Philosophie orientierten.<sup>101</sup> In dem Konflikt zwischen der Universität und dem Bischof von Paris gehörte Alexander zu der Delegation, die sich in Rom um eine Lösung bemühte, sowie auch zu der Kommission, die dann die Aufgabe der Überprüfung und didaktischen Aufbereitung der aristotelischen Schriften übernahm.

1236 trat Alexander in den Franziskanerorden ein, ohne dass sich genau rekonstruieren lässt, was ihn zu diesem Schritt veranlasst hat.<sup>102</sup> Es bedeutete jedoch einen Einschnitt in seinem Leben, weil die Ideale dieser noch relativ jungen Ordensgemeinschaft einen tiefgreifenden Wandel in der Lebensgestaltung nach sich zogen.<sup>103</sup> In theologischer Hinsicht änderte sich für Alexander jedoch nichts Grundlegendes, denn „das Leben als Minderbruder, wie er es bei seinen Schülern kennenlernen konnte, stand für ihn im Einklang mit seinen theologischen Grundprinzipien“<sup>104</sup>. Für die Stellung der Franziskaner an der Pariser Universität war Alexanders Ordenseintritt von großer Bedeutung, weil sie nunmehr ebenso wie die Dominikaner einen theologischen Lehrstuhl besetzten und damit ihr Interesse an einer theologischen Ausbildung zur Geltung bringen konnten, was innerhalb des Ordens nicht unumstritten war.<sup>105</sup> Die herausragende Rolle, die Alexander fortan als Theologe des Franziskanerordens einnahm, lässt sich daran ablesen, dass er 1239 an einem Generalkapitel in

---

**99** Vgl. zum Folgenden Marcolino, *Das Alte Testament in der Heilsgeschichte*, 9 ff; Weber, *Sünde und Gnade bei Alexander von Hales*, 12–29; Osborne, *Alexander of Hales*, 3–17.

**100** Vgl. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, 45; Leppin, *Theologie im Mittelalter*, 101.

**101** Alexander von Hales, *Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi*, 4 Bde., Quaracchi 1951–57 (BFS 12–15); vgl. Brady, *The Distinctions of Lombard's Book of Sentences and Alexander of Hales*, 90 ff; Hödl, *Petrus Lombardus*, 298.

**102** Vgl. Huber, *Alexander von Hales*, 354 f.

**103** Zu den Anfängen des Franziskanerordens vgl. Feld, *Die Franziskaner*, Stuttgart 2008.

**104** Weber, *Sünde und Gnade bei Alexander von Hales*, 17; vgl. Osborne, *Alexander of Hales*, 22.

**105** Vgl. Berg, *Armut und Wissenschaft*, 74; Asztalos, *Die theologische Fakultät*, 363 ff; Schulthess/Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*, 234.

Rom teilnahm, das ihn zusammen mit zwei weiteren Theologen beauftragte, eine Interpretation der Franziskusregel zu erarbeiten. Alexander widmete sich dieser Arbeit zusammen mit seinen Schülern und legte drei Jahre später die *Expositio in Regulam S. Francisci* vor.<sup>106</sup> Auch an dem Konzil von Lyon, das 1245 tagte, nahm Alexander teil und gehörte dort gemeinsam mit anderen bedeutenden Theologen und Bischöfen einer Kommission an, die in einem Heiligsprechungsverfahren eingesetzt wurde.<sup>107</sup> Nach seiner Rückkehr starb Alexander im August 1245 an den Folgen einer Epidemie, die in Paris ausgebrochen war.

Unter Alexanders Schülern ist – gerade auch im Blick auf den Gesetzestraktat der *Summa Halensis* – Johannes von La Rochelle († 1245) an erster Stelle zu nennen, zumal er der erste Theologe des Franziskanerordens war, der von Alexander von Hales an der Pariser Universität zum Magister der Theologie promoviert wurde.<sup>108</sup> Sein *Tractatus de legibus et praeceptis* bildete die Vorlage für den Gesetzestraktat der *Summa Halensis*.<sup>109</sup> Darüber hinaus verfasste er Kommentare zu biblischen Schriften und weitere Traktate, von denen die Abhandlung ‚Über die Laster‘ auch inhaltliche Parallelen zu einzelnen Abschnitten des Gesetzestraktates aufweist. Die theologische Eigenständigkeit des Johannes von La Rochelle gegenüber seinem Lehrer Alexander von Hales wird im Gesetzestraktat dort besonders deutlich, wo er kritische Abgrenzungen bzw. inhaltliche Präzisierungen vorträgt.<sup>110</sup>

Zu den bekanntesten Mitarbeitern der *Summa Halensis* zählte zudem Odo Rigaldus (1200/05–1275), der selbst bei Alexander von Hales und Johannes von La Rochelle studierte und nach Alexanders Tod von 1245 bis 1248 auch den theologischen Lehrstuhl inne hatte.<sup>111</sup> Sein Sentenzenkommentar ist nicht nur von herausragender theologischer Qualität, sondern bildet zusammen mit dem Sentenzenkommentar Bonaventuras (1221–1274) auch einen wichtigen Markstein der Rezeption und Weiterentwicklung des Ansatzes der *Summa Halensis* in der Theologie des Franziskanerordens.<sup>112</sup>

---

**106** *Expositio quattuor magistrorum super regulam Fratrum Minorum* (1241–1242), ed. Livarius Oligier (Storia e letteratura 30), Rom 1950.

**107** Vgl. Spätling, Der Anteil der Franziskaner an den Generalkonzilien des Spätmittelalters, 308 ff.

**108** Vgl. Hödl, Johannes von La Rochelle, 541.

**109** S. u. S. 31 f; vgl. Henquinet, Ist der Traktat *De legibus et praeceptis* in der *Summa* Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?, 1 ff; Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, 75 f.

**110** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 251 zu III (ed. Bd. IV/2, 356b; in dieser Ausgabe S. 178 f). – Dass Johannes sich an dieser Stelle, wo es um die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis geht, auf Richard von St. Viktor beruft, unterstreicht den Augustinismus seines theologischen Ansatzes (zur Theologie des Richard von St. Viktor vgl. Coulter, *Per visibilia ad invisibilia*. Theological Method in Richard of St. Victor; Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 2, 310 ff).

**111** Vgl. Knoch, Odo Rigaldus, 1117.

**112** Vgl. *Summa Halensis* III, Prolegomena (ed. Bd. IV/1, 77 f. 248 ff); Henquinet, Les manuscrits et l'influence des écrits théologiques d'Eudes Rigaud, 324 ff; Knoch, Odo Rigaldus, 1118. – Zum Verhält-

## e) Die Summa Halensis als Gemeinschaftswerk

Nachdem lange Zeit Alexander von Hales als Verfasser der Summa Halensis angesehen worden war, hat die neuere Forschung die Einheitlichkeit des Werkes und in Folge dessen auch die alleinige Verfasserschaft Alexanders in Frage gestellt.<sup>113</sup> In diesem Zusammenhang spielt der Vergleich mit anderen Werken sowohl Alexanders als auch seiner Schüler eine wichtige Rolle. Das gilt insbesondere im Blick auf Alexanders Sentenzenkommentar, denn dadurch lassen sich Entwicklungen nachzeichnen, was wiederum zur Klärung der Verfasserfrage beiträgt. Allerdings ist die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Sentenzenkommentars selbst schon äußerst kompliziert – gerade auch im Blick auf das dritte Buch, das sich mit der Gesetzesthematik befasst.<sup>114</sup> Für den Vergleich mit dem Gesetzstraktat der Summa Halensis kommen im dritten Buch der Sentenzenglosse Alexanders die Distinctiones 37–40 in Betracht: d. 37 – Über die Vorschriften des Dekalogs; d. 38 – Über die Lüge; d. 39 – Über den Eid und den Meineid; d. 40 – Über die Unterschiede zwischen dem Alten und dem Neuen Testament.<sup>115</sup>

Neben dem Sentenzenkommentar verdienen Alexanders *Quaestiones* besondere Beachtung – es handelt sich hierbei um in sich geschlossene systematische Abhandlungen, die im typischen Argumentationsstil der Scholastik eine bestimmte Fragestellung erörtern, indem nach einer Gegenüberstellung von Pro- und Contra-Argumenten eine Antwort dargelegt wird. Solche *Quaestiones* spielten in der universitären Lehre eine große Rolle und hatten im Diskurs der Lehrenden einen festen Platz.<sup>116</sup> Von Alexander sind einige *Quaestiones* aus der Zeit vor seinem Ordenseintritt ediert, von denen zwei für die Gesetzesthematik relevant sind: zum einen die *Quaestio* ‚Über die Gerechtigkeit des alten Gesetzes‘ und zum anderen die *Quaestio* ‚Über die Erfüllung des Gesetzes durch Christus‘.<sup>117</sup>

---

nis von Summa Halensis und Bonaventuras Sentenzenkommentar vgl. Summa Halensis III, Prolegomena (ed. Bd. 4/1, 246 f).

**113** Vgl. Summa Halensis III, Prolegomena (ed. Bd. 4/1, 59 ff); Geyer, Zur Frage nach der Echtheit der Summa des Alexander von Hales, 171 ff; ders., Der IV. Band der Summa des Alexander von Hales, 1 ff; Gorce, La Somme theologique d'Alexandre de Halès est-elle authentique, 1 ff; Pelster, Zur Datierung der Summa des Alexander von Hales, 426 ff; Doucet, The History of the Problem of the Authenticity of the Summa, 26 ff; Brady, The „Summa theologica“ of Alexander of Hales, 437 ff; ders., Law in the Summa Fratris Alexandri, 133 ff.

**114** Vgl. Weber, Sünde und Gnade bei Alexander von Hales, 31.

**115** Alexander von Hales, Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, III d.37–40 (BFS 14, 460–551).

**116** S. o. S. 3.

**117** Alexander von Hales, Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘, q.20–21 (BFS 19, 359–386). – Darüber hinaus sind weitere ‚Quaestiones disputatae‘ ediert: Alexander von Hales, Quaestiones disputatae quae ad rerum universitatem pertinent, ed. J. M. Wierzbicki; ders., Quaestiones dispu-



Der Entstehungsprozess, d. h. die ‚Redaktionsgeschichte‘ der Summa Halensis insgesamt darf dabei nicht so vorgestellt werden, als seien die einzelnen Teile systematisch nacheinander verfasst worden – vielmehr handelt es sich hier um eine „Kompilation“<sup>118</sup> aus verschiedenen Vorarbeiten, zu denen eben auch eine in sich geschlossene Vorform des Gesetzestraktats gehörte.<sup>119</sup> Dieser Traktat gehört zu den ältesten Überlieferungsschichten der Summa Halensis.<sup>120</sup> Auch wenn Johannes von La Rochelle mit seinem *Tractatus de legibus et praeceptis* die entscheidende Vorlage für den Gesetzestraktat der Summa Halensis lieferte, kann er doch insofern nicht als dessen alleiniger Autor angesehen werden, als die Einbindung dieses Traktates in das Gesamtwerk der Summa Halensis ein Gemeinschaftswerk des Autorenkollektivs darstellt. Das zeigt sich vor allem an intertextuellen Verweisen, die den Zusammenhang der Gesetzesthematik mit den anderen theologischen Themen und Abschnitten der Summa Halensis herausstellen.<sup>121</sup> Die Frage der Datierung des Gesetzestraktates der Summa Halensis lässt sich von den Texten her beantworten, die als seine Quellen zu betrachten sind – demnach wurde er verfasst, nachdem Wilhelm von Auvergne seinen Traktat ‚Über den Glauben und die Gesetze‘ abgeschlossen hatte, d. h. nach 1230<sup>122</sup> und vor 1245, dem Jahr, in dem sowohl Alexander von Hales als auch Johannes von La Rochelle gestorben sind.

---

tatae de gratia, ed. J. M. Wierzbicki; ders., *Questione disputata ‚De dotibus animae‘*, ed. A. Horowski; ders., *Le questioni disputate sul giudizio finale*, ed. A. Horowski.

**118** Vgl. Henquinet, *Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?*, 237.

**119** Zur Entstehungsgeschichte des Gesetzestraktats s. u. S. 31 f.

**120** Vgl. Henquinet, *Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?*, 238 ff.

**121** Deshalb wird im Kommentarteil dieser Edition durchgehend von ‚den Autoren‘ des Gesetzestraktates gesprochen.

**122** Vgl. Smalley, William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law, 28.

## 2 Der Traktat ‚Über die Gesetze und Vorschriften‘

### a) Stellung des Gesetzestraktates innerhalb der Summa Halensis

Die Summa Halensis besteht aus drei Büchern. In dem Prolog zum dritten Buch wird eine allgemeine Zielsetzung des Werkes dargelegt, die auch für den systematisch-theologischen Ort des Gesetzestraktates von Bedeutung ist. So wird grundsätzlich festgestellt, dass die gesamte ‚Unterweisung‘ des christlichen Glaubens auf zweierlei bezogen ist: „den Glauben und die Erkenntnis des Schöpfers einerseits sowie den Glauben und die Erkenntnis des Erlösers andererseits“<sup>123</sup>. Dementsprechend wird in der Summa Halensis zunächst eine Gottes- und Schöpfungslehre entfaltet und anschließend eine Soteriologie, die aus einer Christologie und einer Sakramentenlehre besteht.

Zu Beginn des ersten Buches wird in einem einführenden Traktat die Wissenschaftlichkeit der Theologie aufgezeigt und dann die Möglichkeit der Gotteserkenntnis erörtert. Bereits in den einleitenden Passagen spiegelt sich die zeitgenössische Debatte über das Wissenschaftsideal wider, insofern die Summa Halensis auf Boethius, Augustin und Aristoteles Bezug nimmt, um in Auseinandersetzung mit diesen wissenschaftstheoretischen Traditionen den Anspruch und das Selbstverständnis der eigenen Konzeption zu begründen.<sup>124</sup> Im Anschluss an diese wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Überlegungen folgt ein erster Teil, der das Wesen Gottes behandelt und von da aus die theologische Rede von der göttlichen Trinität begründet, bevor in einem zweiten Teil die Einheit des trinitarischen Gottes thematisiert wird. Das zweite Buch behandelt in einem ersten Teil zunächst die Schöpfungslehre im Allgemeinen und dann die Lehre von den Engeln sowie die Anthropologie, die ihrerseits in drei Abschnitte über die Seele und den Körper des Menschen sowie deren Verbindung untergliedert ist. Es folgt ein zweiter Teil, in dem die Lehre von der Sünde dargelegt wird. Das dritte Buch besteht aus drei Teilen: der Christologie, dem Lehrstück von den Gesetzen und Vorschriften sowie einer – unvollendeten – Gnaden- und Tugendlehre.<sup>125</sup> Im Unterschied zu Alexanders Sentenzenglosse, in der zu Beginn des dritten Buches dargelegt wird, dass es hier insgesamt um den Erlöser und seine Gaben gehe, sowie um die „Gebote, in deren Erfüllung ein Verdienst in Bezug auf den Stand der ur-

---

**123** Summa Halensis III, Prologus (ed. Bd. IV/2, 1): „Tota christianae fidei disciplina pertinet ad duo: ad fidem et intelligentiam Conditoris et fidem atque intelligentiam Salvatoris.“

**124** Summa Halensis I, Tractatus introductorius, q.1 c.1 (ed. Bd. I, 1–4).

**125** Darin unterscheidet sich der Aufriss der Summa Halensis deutlich von der Summa theologica des Thomas von Aquin, der die Lehre vom Gesetz in das Zentrum der Ethik gestellt und diese wiederum der Christologie vorgeordnet hat (vgl. Kühn, *Via caritatis*, 122).

sprünglichen Vollkommenheit erworben wird“<sup>126</sup>, fehlt eine entsprechende Verknüpfung zu Beginn des dritten Buches der Summa Halensis. Die Einleitung zum ersten Abschnitt des Gesetzestraktates lässt erkennen, dass hier in der Terminologie und in der Denkstruktur Akzente gesetzt wurden, die auf eine eigenständige Textvorlage schließen lassen; denn nun heißt es pointiert: „Die Summe der theologischen Wissenschaftsdisziplin besteht aus zweierlei, dem Glauben und der Moral.“<sup>127</sup> Während die Ausführungen, die den Glauben betreffen, mit der Christologie als abgeschlossen betrachtet werden, soll sich das Nachfolgende nun der Moral widmen. In diesem Zusammenhang hat die Gesetzeslehre die Funktion, das aufzuzeigen, was „an Gutem getan und an Bösem vermieden werden muss“<sup>128</sup>. Im Blick auf die Gesamtkonzeption der Summa Halensis, d. h. vor allem den systematischen Zusammenhang von Christologie und Soteriologie, ergibt sich daraus, dass der Gesetzestraktat an die Christologie anschließt, ohne dass eine wirkliche Verknüpfung aufgezeigt wird; vielmehr steht die Gesetzeslehre in einem engen inhaltlichen Zusammenhang mit der nachfolgenden Gnaden- und Tugendlehre, deren einleitende Abschnitte im Schlussteil des dritten Buches der – unvollendeten – Summa Halensis entfaltet werden.

## b) Gliederung und Themen

Der Gesetzestraktat gliedert sich in vier große Abschnitte, in denen nacheinander das Ewige Gesetz, das Naturgesetz, das mosaische Gesetz und das evangelische Gesetz behandelt werden. Im Anschluss an Augustin werden zunächst das Wesen und die Intention des Ewigen Gesetzes erörtert, um so den Ausgangs- und Bezugspunkt der gesamten Gesetzeslehre zu bestimmen. Die daran anschließende Untersuchung der Gesetze, die vom Ewigen Gesetz abgeleitet sind, konzentriert sich auf deren Funktion, die vernunftbegabte Kreatur zu „ordnen“<sup>129</sup>. Damit wird die enge Verknüpfung von Rationalität und Ordnungsdenken im Zusammenhang der Gesetzeslehre zur Geltung gebracht. Es folgt zunächst eine Abhandlung des Naturrechts, das in der Ordnung der abgeleiteten Gesetze an erster Stelle steht, weil es der vernunftbegabten Kreatur „eingegeben“ ist, während die weiteren Gesetze „hinzugefügt“ wurden<sup>130</sup>. Im Zentrum des Gesetzestraktates der Summa Halensis steht allein schon vom Umfang her die Abhandlung zu dem mosaischen Gesetz – sie umfasst drei Viertel des gesamten Textes und gliedert sich in zwei Teile, in denen zunächst die allgemeinen Rahmenbe-

<sup>126</sup> Alexander von Hales, Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, Divisio libri tertii (BFS 14, 1).

<sup>127</sup> Summa Halensis III, Teil II – Erste Untersuchung, Prolog (ed. Bd. IV/2, 313; in dieser Ausgabe S. 34 f).

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> Ebd., Inquisitio 2 prol. (ed. Bd. IV/2, 337; in dieser Ausgabe S. 112 f): „consequenter inquirendum est de legibus derivatis a lege aeterna ad ordinandam rationalem creaturam“.

<sup>130</sup> Ebd.

dingungen dieses Gesetzes erläutert werden, bevor dann ausführlich auf den Dekalog als Moralgesetz sowie die Rechtssatzungen und Zeremonialgesetze eingegangen wird. Der vierte und letzte Abschnitt des Traktates widmet sich dem ‚evangelischen Gesetz‘, wobei auch hier auf einen allgemeinen Teil, der vor allem das Verhältnis zum mosaischen Gesetz thematisiert, ein spezieller Teil folgt, der sich mit den evangelischen Vorschriften und Räten befasst.

Ist die systematische Struktur des Gesetzestraktates in sich konzise, so gilt es eine Besonderheit der Rede vom Gesetz in diesem Traktat zu berücksichtigen: Von ‚Gesetz‘ ohne nähere Bestimmung – im Unterschied zum ewigen Gesetz, zum Naturgesetz und zum evangelischen Gesetz – kann die Rede sein, wenn das Alte Testament insgesamt gemeint ist oder nur dessen Handlungsanweisungen, wie sie den Geschichtsbüchern und den Büchern Salomons zu entnehmen sind; aber auch das mosaische Gesetz oder nur die Zehn Gebote werden mit dem allgemeinen Terminus ‚Gesetz‘ umschrieben.<sup>131</sup>

### c) Philologische Aspekte<sup>132</sup>

Der Gesetzestraktat ist Teil einer Summe, das heißt einer literarischen Gattung, mit der im Spätmittelalter ein Gesamtüberblick über eine Wissenschaftsdisziplin angestrebt wurde. Eine Summe folgt bestimmten organisatorischen und sprachlichen Regeln, die den Bedürfnissen nachkommen, zum einen alle möglichen Aspekte einer Frage von allen Seiten zu beleuchten und zu einer Antwort zu gelangen und zum anderen eine systematisch und logisch aufgebaute Darstellung des Gesamtthemas darzubieten. Diesem Bedürfnis folgt der Feinaufbau, welcher die Einzelteile des Textes stark untergliedert: Die oberste Einheit bilden die Untersuchungen (inquisitiones), deren nächste Unterstufen jeweils Abhandlungen (tractatus), Abteilungen (sectiones), Fragen (quaestiones), Unterfragen (tituli), Unterscheidungen (distinctiones) und Gliedern (membra). Diese kommen jedoch nicht immer gleichmäßig in dieser Abstufung vor, sondern der Umfang der Feineinteilung hängt vom Grad der Untergliederung des Einzelthemas in Teilbereiche und Einzelfragen ab. Die kleinsten Einheiten sind die verlässlich wiederkehrenden Bestandteile der Kapitel (capita) und Artikel (articuli).

Die Grundform, mit der die Summa ihre Themen behandelt, ist die Quaestio disputata, die Erörterung aller für- und widersprechenden Argumente zu einer Frage.<sup>133</sup> Ursprünglich eine universitäre Lehrform, in der tatsächlich in verschiedenen Rollen

<sup>131</sup> Vgl. Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 410.

<sup>132</sup> Dieser Abschnitt basiert auf schriftlichen Ausführungen der Projektmitarbeiterin Dr. Annastina Kaffarnik, die vom Herausgeber nur an einigen Stellen gekürzt und geringfügig modifiziert wurden.

<sup>133</sup> Vgl. Hoye, Die mittelalterliche Methode der Quaestio, 155–178.

vor Zuhörern disputiert wurde, ist sie hier zu einer schriftlichen Darstellungsform geworden, die es erlaubt, alle tatsächlichen und möglichen Argumente aufzulisten und gegeneinander abzuwiegen. Am Ende steht eine Antwort, die autoritativ entscheidet, was als richtig zu gelten hat; diese Rolle übernahm im Lehrbetrieb der Lehrer als derjenige, der den besten Überblick über alle Argumente hat, in der Summe ist es der Verfasser.

Kapitel und Artikel erörtern die präzisesten Einzelfragen. Die Kapitel- und Artikelgestaltung folgt dem Quaestio-Aufbau: Eine Frage wird gestellt und es wird zuerst die mögliche Antwort der einen Seite gegeben, es werden dafür alle möglichen Argumente aufgezählt. Dann wird in der Regel die gegenteilige Antwort genannt und werden für sie die Argumente geliefert. Anschließend stellt der Verfasser seine Lösung vor, die oft noch weitere Argumente und Differenzierungen enthält. Auf dieser Grundlage werden schließlich die im vorderen Teil genannten Einwände entkräftet, beantwortet und auch gelegentlich zugegeben. Diese Struktur ist stark schematisiert und enthält viele wiederkehrende Formeln, die sie gliedern. Bei der Verwendung dieser Formeln ist der Versuch ersichtlich, inmitten der Schematisierung eine Variation des Ausdrucks herzustellen.

Eine typische Satzform in der Scholastik ist der Syllogismus, ein logisches Schlussverfahren, welches aus zwei Prämissen, d. h. den Voraussetzungen – dem Ober- und Untersatz – und einer Konklusion, d. h. der Schlussfolgerung, besteht. In einem Syllogismus treten die logischen Partikeln ‚also‘ und ‚so‘ häufig auf, um den Schluss einzuleiten. Da der Text einerseits logisch aufeinander bezogene Sätze hintereinander folgen lässt, andererseits eine parataktische Grundstruktur besitzt, werden häufig zu Beginn Adverbien oder adverbiale Wendungen eingesetzt, um die Art der Folge eines Satzes zu bestimmen. Dazu gehören auch relativische Anschlüsse, die einen Hauptsatz einleiten, jedoch mit einem Relativpronomen gebildet sind. Sie bringen einen engen inhaltlichen Anschluss an den Vordersatz zum Ausdruck. Gliedernde, weiterführende und logische Partikeln werden deshalb in hohem Maße verwendet. Spezifisch in ihrer häufigen Wiederkehr für scholastische Texte sind zudem Wendungen, die Verhältnisse und kausale Beziehungen ausdrücken.

Es gibt Fälle, in denen die Demonstrativpronomen ‚dieser‘ und ‚jener‘ miteinander verwechselt werden: ‚dieser‘ wird dann für das zuerst genannte Subjekt benutzt, das auf den Satz bezogen ‚räumlich‘ entfernter liegt und deswegen mit ‚jener‘ bezeichnet werden müsste, und umgekehrt.

Ungenannte Kollegen des Verfassers, deren Meinung zu einer Frage aufgeführt wird, werden gewöhnlich mit ‚gewisse‘ oder ‚einige‘ benannt, das Prädikat steht entsprechend im Aktiv; oder aber das Prädikat steht im Passiv, so dass der Urheber nicht genannt werden muss. Manchmal steht aber auch „er sagt“ oder „sie sagen“ oder „er entgegnet“ ohne die Nennung eines Subjekts; das ist im Deutschen schwer wiederzugeben und wird ins unpersönliche Passiv übertragen.

Die Schematisierung, die einer rationellen Gedankendarstellung dient, führt auch zu möglichst kurzen Wendungen, die einer Abkürzung gleichkommen. Das ist

zum Beispiel der Fall, wenn in einer Aufzählung von Zitaten eines Autors zu Beginn des zweiten oder dritten Zitats nicht mehr Autor und Werk genannt werden, sondern „ebenso“, „derselbe“, „in demselben“ steht: „und weiter derselbe [Augustinus] in demselben [Werk]“. Allerdings ist nicht generell eine verkürzte Ausdrucksweise zu beobachten. Vielmehr werden in parallelen Satzteilen oftmals gleichlautende Teile wiederholt, obgleich sie weggelassen werden könnten. Das dient der schnellen logischen Erfassung durch den Leser. Durch strikt aufzählende oder parallel gebaute Sätze werden mögliche Missverständnisse vermieden. Andererseits ergeben sich auch lange Satzkonstruktionen oder -reihen, die den komplexen Gedanken entsprechen und somit nicht zu vermeiden sind. Die wiederholende Nennung aller oder der meisten Glieder erleichtert in diesem Falle das Verständnis dieser langen Sätze.

Die Ausdrucksweise ist zum Teil sogar eher abundant. Das wiederkehrende „es muss gesagt werden, dass“ leitet stereotyp die Antworten ein, deren Charakter als solche durch ihre Stellung im Kapitel bereits klar ist und keiner solchen Kennzeichnung bedürfte. Die Antworten auf die Einwände werden ebenfalls formelhaft eingeleitet und oft mit einer inhaltlichen Zusammenfassung des nun zu beantwortenden Einwands versehen. Es gibt noch mehr solcher Beispiele, die bedingen, dass die Sprache stellenweise umständlich und überorganisiert werden kann, wodurch sie dem Rationalitätsprinzip widerspricht.

Das Vokabular besteht aus vielen Fachwörtern, welche aus der antiken Philosophie stammen oder sich in der Scholastik herausgebildet haben. Viele dieser Begriffe sind Übertragungen aus dem Griechischen, manche haben eine Begriffserweiterung aus der Alltagssprache erfahren. Das Vokabular ist in der Regel bereits bei Augustinus und den anderen Kirchenvätern vorhanden und bildet die Standardbegrifflichkeit in der scholastischen Literatur.

## d) Historische und theologische Bedeutung

Die Summa Halensis ist vor allem dadurch bedeutsam geworden, dass hier erstmals konzeptionelle Entscheidungen gefällt und terminologische Präzisierungen vollzogen wurden, die für die weitere Entwicklung der Theologie- und Philosophiegeschichte grundlegend waren.<sup>134</sup> Dabei war Augustin auch für die Verfasser der Summa Halensis die Autorität schlechthin. Sein Programm einer christlichen Bildung wurde von den spezifischen Interessen der Scholastik her rezipiert und interpretiert. Die „theologische Abzweckung der profanen Bildung“<sup>135</sup>, die Augustin mit seinem Werk ‚Über die christliche Lehre‘ (*De doctrina christiana*) initiierte, bestimmt auch den Gesetzestraktat der Summa Halensis, insofern weltliche Aspekte der Wahrnehmung von Wirklich-

<sup>134</sup> Vgl. Leppin, *Theologie im Mittelalter*, 102 ff.

<sup>135</sup> Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, 24.

keit, zumal juristische Zusammenhänge, in einen theologischen Kontext eingebettet und nach theologischen Kriterien beurteilt werden. Die Analyse dieser komplexen Synthese von Theologie und profaner Bildung ist deshalb von großem theologie- und kulturgeschichtlichem Interesse, weil sich darin einerseits Grundstrukturen scholastischen Denkens widerspiegeln und zugleich bestimmende Merkmale von Kultur und Gesellschaft dieser Zeit deutlich werden.<sup>136</sup> War es Augustins primäres Ziel, die profane Bildung theologisch fruchtbar zu machen, um damit die Auslegung der Bibel zu fördern, so ist die Verknüpfung von systematischer Theologie und Schriftauslegung, wie sie im Sentenzenwerk des Petrus Lombardus begründet wurde, auch für den Gesetzestraktat der *Summa Halensis* noch maßgebend. Die biblisch-theologische Fundierung und Entfaltung der Gesetzeslehre nimmt hier – neben und zusammen mit der Rezeption Augustins – breiten Raum ein, so dass der Gesetzestraktat auch einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Bibelauslegung darstellt. Dabei sind nicht nur die inhaltlichen Akzentsetzungen und die exegetische Methode, die hier Anwendung findet, zu beachten, sondern auch der produktive Umgang mit den Glossen, insbesondere mit der *Glossa ordinaria*. Die *Summa Halensis* folgt der Kapiteleinteilung der biblischen Bücher, wie sie Stephen Langton (um 1150–1228) zu Beginn des 13. Jahrhunderts begründet hatte.<sup>137</sup>

Das Gesetzesverständnis der *Summa Halensis* weist in der Verhältnisbestimmung der einzelnen Ausprägungen des Gesetzes – als ewiges Gesetz, Naturgesetz, mosaisches Gesetz und evangelisches Gesetz – eine innere Geschlossenheit auf, die durch die Verknüpfung von Metaphysik und Heilsgeschichte theologisch und philosophisch vertieft wird.<sup>138</sup> Ihr spezifisches Profil erhält die geschichtstheologische Konzeption der Gesetzeslehre durch ihre teleologische Struktur, die in der Ausrichtung auf Gott als das letzte Ziel der Schöpfung ebenso zur Geltung kommt wie in der Fokussierung auf das ‚Neue Gesetz‘, in dem die im Gesetz verdichtete Heilsordnung und Heilsgeschichte vollendet wird.

Ist der Zusammenhang von Theologie und Recht für den Gesetzestraktat der *Summa Halensis* grundlegend, so entspricht das der Scholastik insgesamt in ihrer Doppelstruktur als theologische Lehre und als Rechtssystem, denn ihre Grundintention war es, in einer Zeit, die von weitreichenden Veränderungen geprägt war, verbindliche Regeln sowohl des Glaubens als auch des sozialen Zusammenlebens in der

---

**136** Vgl. Basse, Der Traktat ‚De legibus et praeceptis‘ der ‚*Summa Halensis*‘ und sein kulturgeschichtlicher Kontext, 298 ff.

**137** Die Verseinteilung stammt hingegen erst aus dem 16. Jahrhundert (vgl. Schenker, Kapiteleinteilung/Verseinteilung in der Bibel, 798 f); zur schnelleren Orientierung werden die Versangaben, wie sie sich in der kritischen Edition des lateinischen Textes finden, auch in der vorliegenden Übersetzung mit aufgeführt. Zur Geschichte der Bibelkorrekturen des 13. Jahrhunderts vgl. Denifle, Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts, 263 ff; Dahan, La critique textuelle dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle, 365 ff.

**138** Vgl. Gössmann, Metaphysik und Heilsgeschichte, 282.

christlichen Gemeinschaft festzulegen.<sup>139</sup> Immer stärker rückte eine naturrechtliche Begründung und Explikation ethischer sowie gesellschaftstheoretischer Fragen in den Vordergrund.

Besondere Beachtung verdienen die materiaethischen Ausführungen der *Summa Halensis*, die rein quantitativ einen Großteil des Gesetzestraktates ausmachen, aber bisher nicht im Fokus der wissenschaftlichen Forschung standen.<sup>140</sup> Die *Summa Halensis* unterscheidet sich von den anderen mittelalterlichen Auslegungen des mosaischen Gesetzes dadurch, dass sie an der Geltung auch der Rechtssatzungen und z. T. auch der Zeremonialgesetze als Gebote für Christen festhält, während die mittelalterlichen Theologen ansonsten die Geltung der Rechtssetzungen nur nach Maßgabe ihrer Übereinstimmung mit der natürlichen Vernunft annahmen und die Zeremonialgesetze grundsätzlich für nicht mehr verbindlich erklärten.<sup>141</sup> Die *Summa Halensis* erörtert ausführlich die biblischen Rechtssatzungen über das Gerichtswesen (Personen im Gericht, Prozessverfahren, Urteilsspruch), die Rechtssatzungen zur Wahrung der Gerechtigkeit (Eigentumsrecht, Haftungsrecht u. a.) und die Rechtssatzungen über den Zehnten, die Erstlingsfrüchte und die Opfergaben (Steuer- und Abgabenrecht). Den Nutzen dieser Rechtssatzungen begründet die *Summa Halensis* in Anknüpfung an Wilhelm von Auvergne durch den Rekurs auf den einflussreichen jüdischen Theologen Moses Maimonides, so dass sich in historischer Hinsicht interessante Verbindungen zum christlich-jüdischen Dialog dieser Zeit ergeben.<sup>142</sup> Hierbei erweist sich der kulturgeschichtliche Ansatz, die Korrelation von religiöser Selbst- und Fremdwahrnehmung im Blick auf die Genese sozialer und individueller Identität herauszuarbeiten,<sup>143</sup> als produktiv. Das gilt auch für das Frauenbild der *Summa Halensis*, das überwiegend traditionell-patriarchalische Züge aufweist, wenngleich an einzelnen Stellen durchaus die Auffassung vertreten wird, dass der Frau eine gewisse Eigenständigkeit zugesprochen werden müsse. Für die weitere Erforschung des kirchen- und kulturgeschichtlichen Kontextes ist interessant, dass die religiöse

---

**139** Vgl. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Bd. 1, 15 ff.

**140** Wenn im Blick auf Thomas von Aquin mit „Staunen“ festgestellt wurde, „mit welcher Akribie sich Thomas in die Gesetzgebung des Alten Testaments vertieft hat“ (Kühn, *Via caritatis*, 185), so zeigt sich, dass die entsprechenden Vorarbeiten der *Summa Halensis* nicht hinreichend Beachtung gefunden haben.

**141** Vgl. Pesch, *Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz*, 496 ff.

**142** Vgl. Guttman, *Alexandre de Hales et le judaisme*, 229 ff; ders., *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, 41 ff; ders., *Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland*, 147 ff; Benin, *Maimonides and Scholasticism*, 43; Dienstag, *Eschatology in English Christian Thought and Scholarship*, 252 f; Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses*, 66 ff;

**143** Vgl. Esch, *Anschauung und Begriff*, 281 ff; Melville, *Die Wahrheit des Eigenen und die Wirklichkeit des Fremden*, 79 ff.



Frauenbewegung um 1200<sup>144</sup> von den Autoren der Summa Halensis insbesondere im Blick auf das umstrittene Thema prophetischer Gabe wahrgenommen wurde.

Nehmen die Dekalogauslegungen im Gesetzextraktat der Summa Halensis einen großen Raum ein, so rückt damit eine Thematik in den Blick, die in der neueren Forschung zum späten Mittelalter und zur frühen Neuzeit an Relevanz gewonnen hat. In der Zusammenschau bildungsgeschichtlicher sowie mentalitäts- und sozialgeschichtlicher Perspektiven ist die Bedeutung der Dekalogauslegungen für die Glaubensvermittlung und die Frömmigkeitspraxis aufgezeigt worden.<sup>145</sup> Diese Entwicklung wurzelte in den kirchlichen und theologischen Entwicklungen des 12. und 13. Jahrhunderts sowie den daraus resultierenden Entscheidungen des Vierten Laterankonzils von 1215. Die Funktionalisierung der Dekalogauslegung für die Instruktion der Gläubigen im Rahmen der Beichte, wie sie dann im 14. und 15. Jahrhundert vorherrschte<sup>146</sup>, ist im Gesetzextraktat der Summa Halensis noch nicht erkennbar, wenngleich auffällt, dass die bedeutende Beichtsumme des Raimund von Peñafort,<sup>147</sup> die kurz vorher entstanden ist, hier ausgiebig rezipiert wurde<sup>148</sup>. Über seine konzeptionelle Bedeutung hinaus ist der Gesetzextraktat der Summa Halensis aber auch deshalb interessant, weil seine Auslegung des Dekalogs konkrete Bezüge zur Lebens- und Glaubenswelt aufweist, die für die Kultur- und Sozialgeschichte dieser Zeit aufschlussreich sind. Exemplarisch deutlich wird das zum einen an der Erörterung der Frage, welche Arbeiten am Sonntag erlaubt sind,<sup>149</sup> sodann bei den politischen und gesellschaftlichen Implikationen der Ehrerbietung gegenüber den Eltern wie auch den weltlichen und kirchlichen Autoritäten<sup>150</sup> oder auch den eingehenden Reflexionen zur Problematik des Suizids.<sup>151</sup> Auf die ausführliche Dekalogauslegung folgt eine ‚Kurze Erklärung der Gebote zur Unterweisung der Einfachen‘.<sup>152</sup> Sie lässt im Vergleich mit den vorangegangenen Ausführungen ein Gespür für unterschiedliche Anforderungen an theologische Sprech- und Argumentationsweisen erkennen und ist in bildungsgeschichtlicher Perspektive aufschlussreich für die Katechese als spezifische Form der Glaubensvermittlung.

---

**144** Vgl. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 170 ff; Degler-Spengler, *Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters*, 75–88.

**145** Vgl. Bange, *Soziale Prägungen von Dekalogerklärungen in den Niederlanden im späten Mittelalter*, 253 ff; Bast, *Honor your fathers*, 1 ff; Dinzelbacher, *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, 99.

**146** Vgl. Basse, *Luthers frühe Dekalogpredigten in ihrer historischen und theologischen Bedeutung*, 6 ff; ders., *Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation*, 164 ff.

**147** Vgl. Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia*, ed. X. Ochoa (*Universa Bibliotheca iuris* 1), Rom 1976; Goering, *The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession*, 419.

**148** Vgl. Summa Halensis III, *Prolegomena* (ed. Bd. IV/1, 114).

**149** Vgl. ebd., Nr. 335–337 (ed. Bd. IV/2, 502a–504b; in dieser Ausgabe S. 696–703).

**150** Vgl. ebd., Nr. 347–350 (ed. Bd. IV/2, 515a–519b; in dieser Ausgabe S. 740–757).

**151** Vgl. ebd., Nr. 353 (ed. Bd. IV/2, 522a–524b; in dieser Ausgabe S. 762–773).

**152** Vgl. ebd., Nr. 395–410 (ed. Bd. IV/2, 587–598; in dieser Ausgabe S. 1000–1045).

Die systematisch-theologische Bedeutung des Gesetzestraktates der Summa Halensis besteht darin, dass hier eine Gesamtkonzeption theologischer Rede vom Gesetz begründet und entfaltet wird, die in vielfältiger Hinsicht dazu anregt, über die theologische(n) Funktion(en) des Gesetzes sowie den Zusammenhang von Theologie und Recht zu reflektieren.<sup>153</sup> Das gilt im besonderen Maße angesichts des gegenwärtigen theologischen Diskurses über die Bedeutung der Tora für die christliche Theologie,<sup>154</sup> insofern der Gesetzestraktat der Summa Halensis hierzu einen theologiegeschichtlich wie systematisch-theologisch interessanten Beitrag liefert. Dass die Begriffe ‚Gesetz‘ und ‚Evangelium‘ im Gesetzestraktat nicht als unterschiedliche theologische Kategorien verwendet werden, sondern für die beiden Ausprägungen des geschriebenen Gesetzes im Alten und Neuen Testament stehen und deshalb dezidiert von einem „evangelischen Gesetz“<sup>155</sup> gesprochen werden kann, in dem der Gesetzestrakt seinen Abschluss und zugleich theologischen Kulminationspunkt findet, bietet zudem aus der Perspektive reformatorischer Theologie den Ansatz, über das Verhältnis und die Unterscheidung von ‚Gesetz und Evangelium‘<sup>156</sup> einerseits sowie von ‚Recht und Rechtfertigung‘<sup>157</sup> andererseits in einen kritischen Dialog zu treten. Dabei ist die Frage, inwiefern sich hier eher theologische Verbindungen zwischen der Summa Halensis und dem Gesetzesverständnis des Calvinismus<sup>158</sup> als dem des Luthertums aufzeigen lassen, sowohl theologiegeschichtlich als auch systematisch-theologisch von Interesse.

Zu der Wirkungsgeschichte der Summa Halensis insgesamt und des Gesetzestraktates im Besonderen gehört nicht zuletzt deren Rezeption im Franziskanerorden – v. a. bei Odo Rigaldus und Bonaventura<sup>159</sup> – sowie in den großen scholasti-

**153** Vgl. Schuck, *Recht*, 92 ff; von Lüpke, *Gesetz*, 772 ff; Reuter, *Recht*, 1891 ff.

**154** Vgl. Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*, 36 ff; Crüsemann, *Maßstab Tora*, 11 ff. 148 ff; Wengst, *Christsein mit Tora und Evangelium*, 160 ff.

**155** Summa Halensis III, *Inquisitio quarta* (ed. Bd. IV/2, 837).

**156** Zur evangelisch-theologischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vgl. Schwöbel, *Gesetz und Evangelium*, 862 ff; von Lüpke, *Gesetz und Evangelium*, 593 ff; Heckel, *Martin Luthers Reformation und das Recht*, 406 ff; zur kontroverstheologischen Relevanz dieser Unterscheidung im Blick auf die Lehre vom Gesetz vgl. Kühn, *Via caritatis*, 252 ff; Kandler, *Evangelium als nova lex?*, 70 ff.

**157** Vgl. in rechtstheologischer Perspektive Dantine, *Verantwortung für das Recht als Forderung des Glaubens*, 244 ff; Müller, *Evangeliums predigt und Rechtsordnung*, 78 ff; Honecker, *Recht in der Kirche des Evangeliums*, 15 ff; Heckel, *Martin Luthers Reformation und das Recht*, 49 ff.

**158** Vgl. Strohm, *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2008. – Allerdings sind lange Zeit dominierende Beurteilungsschemata im Blick auf die politisch-theologische Kommunikation der Frühen Neuzeit von der neueren Forschung grundlegend relativiert worden (vgl. Schorn-Schütte, *Gottes Wort und Menschenherrschaft*, 17 ff).

**159** Die Herausgeber des dritten Bandes der Summa Halensis haben inhaltliche Übereinstimmungen des Gesetzestraktates mit den Sentenzenkommentaren des Odo Rigaldus sowie Bonaventuras im Apparat vermerkt (vgl. Summa Halensis III Nr. 281, 283–285, 289, 292, 294, 297–298, 302, 308, 314–315, 318, 324, 455, 591–593, 597 [ed. Bd. IV/2, 421.430.434 f.443.449.451.454 f.457.465.475 f.481.489.665.918.

schen Summen des Albertus Magnus (um 1200–1280) und seines Schülers Thomas von Aquin (1224/25–1274).<sup>160</sup> Nur wenn das besondere Profil des Gesetzestraktates der *Summa Halensis* im Kontext der zeitgenössischen Theologie wie auch im institutionengeschichtlich interessanten Zusammenhang der Geschichte der Pariser Universität eingehend untersucht wird, gewinnt auch der Vergleich mit den Konzeptionen des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin an historischer und theologischer Tiefenschärfe. Zugleich stellt sich angesichts der überragenden Rolle des Alexander von Hales in der älteren Franziskanerschule die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Rezeption des Gesetzestraktates in der Scholastik wie auch in der Lebenswirklichkeit der spätmittelalterlichen Gesellschaft.

### e) Textüberlieferung und Textgestaltung der Edition

Der Gesetzestraktat der *Summa Halensis* ist in drei Stufen entstanden.<sup>161</sup> Zunächst wurde ein erster Entwurf des Traktats mündlich vorgetragen und von einem Schüler in verkürzter Form aufgezeichnet – davon existieren zwei Handschriften, eine in Assisi (Codex 138) und eine in der Vatikanischen Bibliothek (Codex 782), die beide jedoch unvollständig sind. In einem zweiten Schritt ist ein ‚Traktat über die Gesetze und Gebote‘ verfasst worden, der zu großen Teilen in das dritte Buch der *Summa Halensis* übernommen wurde, aber in einzelnen Abschnitten in zerstückelter Form an anderer Stelle in der *Summa Halensis* platziert wurde bzw. auch gar keine Verwendung mehr fand. Von dieser in sich geschlossenen und gesondert existierenden Fassung des Gesetzestraktates konnte bislang kein Exemplar gefunden werden.<sup>162</sup> Als

---

920.926]). Darauf wird in der vorliegenden Edition verzichtet, weil diese beiden Kommentare nicht als Quellen für die Entstehungsgeschichte des Gesetzestraktates in Betracht kommen, wohl aber für dessen Wirkungsgeschichte relevant sind.

**160** Vgl. Neufeld, Zum Problem des Verhältnisses der theologischen Summe Alberts des Gr. zur theologischen Summe Alex. v. Hales, 22 ff; Minges, Über die Beziehungen der *Summa Halensis* zu Albert dem Großen, 208 ff; ders., Abhängigkeitsverhältnis zwischen der *Summa Halensis* und der *Summa Theologica* des Thomas von Aquin, 58 ff; Gorce, La problème de trois Sommes, 297 ff; Obiwulu, Tractatus de Legibus in 13th Century Scholasticism, 241 ff. – In dem Kommentar zu dem Gesetzestraktat des Thomas von Aquin, den J. Budziszewski vorgelegt hat (Commentary on Thomas Aquinas’s ‘Treatise on Law’), findet die Frage nach dem Verhältnis zur *Summa Halensis* keine Berücksichtigung.

**161** Vgl. Henquinet, Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der *Summa* Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?, 1 f.

**162** Ludwig Hödl hat die Vermutung geäußert, es könne sich bei der Handschrift Vind. Pal. 3940 um den ursprünglichen Gesetzestraktat des Johannes von La Rochelle handeln (Brief an den Hg. v. 14. August 2015) – dagegen spricht jedoch, dass der Text genau mit dem Gesetzestraktat der *Summa Halensis* übereinstimmt und somit auch die Passagen ausgelassen hat, die in den Handschriften A und V noch vorhanden sind (vgl. Henquinet, Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der *Summa* Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?, 20).

Verfasser dieses Traktats ist auf Grund inhaltlicher wie auch sprachlicher Besonderheiten Johannes von La Rochelle anzusehen.<sup>163</sup> Der Traktat gewann dann im Zuge seiner Einarbeitung in die *Summa Halensis* in einem letzten Schritt die Gestalt, wie sie sich in der handschriftlichen Überlieferung seit dem 13. Jahrhundert nachweisen lässt.

Im Rahmen der kritischen Edition der *Summa Halensis*, die seit 1924 von dem Collegium St. Bonaventurae in Quaracchi herausgegeben wurde, erschien im Jahre 1948 auch das dritte Buch, in dem der Gesetzestraktat den zweiten Teil bildet, der vom Umfang her mehr als die Hälfte des gesamten Textes umfasst. Angesichts der intensiven Forschungsdebatte zur Entstehungsgeschichte der *Summa Halensis*, d. h. vor allem zur Verfasserfrage, sahen sich die Herausgeber veranlasst, in einem eigenständigen Band („Prolegomena“) auf diese Fragen einzugehen, indem sie detaillierte Angaben zu den Quellen machten.

Die vorliegende Übersetzung basiert in erster Linie auf der kritischen Edition des lateinischen Textes. Die Interpunktion, die in den lateinischen Handschriften des Mittelalters weitgehend fehlt, wurde dabei ebenso übernommen wie die Markierung von Zitaten durch Anführungszeichen – auch wenn diese in vielen Fällen nicht wortgetreu sind und mittelalterliche Autoren generell nicht modernen Zitationsregeln folgten, erleichtert die Verwendung von Anführungszeichen doch den Nachweis literarischer Abhängigkeit und erlaubt so die Differenzierung zwischen einem Gedanken bzw. Diskurs, auf den der Gesetzestraktat rekurriert, und der expliziten Bezugnahme auf einen bestimmten Text. Auslassungen und Wortumstellungen gegenüber den Originaltexten werden angesichts der Fülle an Zitaten nur dann vermerkt, wenn dadurch der Sinn einer Aussage verändert wurde. Auch die drucktechnische Gestaltung der lateinischen Edition wird in der vorliegenden Übersetzung weitgehend beibehalten, d. h. nicht nur der Fettdruck übernommen, mit dem die systematische Gliederung der einzelnen Abschnitte hervorgehoben wird, sondern auch die Hervorhebung von Bibelzitaten durch Kursivdruck und die fortlaufende Nummerierung der einzelnen Textabschnitte, die gegenüber der unübersichtlichen Strukturierung der handschriftlichen Überlieferung den Vorteil der besseren Orientierung bietet.

Die Zählung der Psalmen folgt der heute üblichen Form, während sich die kritische Edition der *Summa Halensis* noch an der älteren Zählung der *Vulgata* orientierte.

---

**163** Vgl. Henquinet, *Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?*, 247 ff.

---

**II Lateinischer Text und deutsche Übersetzung  
De Legibus et Praeceptis /  
Über die Gesetze und Vorschriften**

## |313| INQUISITIO PRIMA DE LEGE AETERNA

Summa theologicae disciplinae in duo consistit, in fide et moribus. Expeditis inquisitionibus pertinentibus ad fidem, ut de Redemptore, cum adiutorio Iesu Christi, procedendum est ad inquisitiones pertinentes ad mores.

Ad informationem autem morum concurrunt necessario praecepta et leges, gratia et virtutes, dona, fructus et beatitudines. Leges et praecepta, ut ostendentia debitum boni faciendi et mali vitandi; gratia et virtutes etc., ut praestantia facultatem faciendi et vitandi.

Prima igitur pars inquisitionis moralis erit de legibus et praeceptis;  
secunda de gratia et virtutibus;  
tertia de donis, fructibus et beatitudinibus.

## |314| QUAESTIO UNICA. DE EXISTENTIA ET CONDITIONIBUS LEGIS AETERNAE.

Sed quia omnes leges, prout dicit Augustinus, et praecepta ab aeterna lege derivata sunt, ideo ab ipsa lege aeterna inchoandum est, quaerendo: Primo, an sit lex aeterna; secundo, an notio eius impressa sit menti rationali; tertio, quid sit; quarto, de intentione legis aeternae secundum quod in Deo; quinto, de eius immutabilitate; sexto, de eius unitate; septimo, de derivatione legum temporalium ab ipsa; octavo, de subiectis legis aeternae; nono, de effectu legis aeternae.

[Nr. 224] CAPUT I.  
AN SIT LEX AETERNA.

**Ad primum.** *a.* Isidorus, in II *Etymologiarum*: «Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit». Si ergo providentia Dei constat ratione, ergo providentia Dei

# Erste Untersuchung: Das ewige Gesetz

Die Summe der Theologie besteht aus zwei Teilen, dem Glauben und der Moral. Nach der Darlegung der Untersuchungen, die den Glauben betreffen, wie zum Beispiel über den Erlöser, ist nun mit der Hilfe Jesu Christi zu den Untersuchungen überzugehen, die sich auf die Moral beziehen.

Zur Prägung der Moral kommen aber notwendig Vorschriften und Gesetze, Gnade und Tugenden, Gaben und Früchte [des Heiligen Geistes] und die Seligpreisungen zusammen: die Gesetze und Vorschriften, weil sie die moralische Schuldigkeit aufzeigen, Gutes zu tun und Schlechtes zu unterlassen; die Gnade, Tugenden usw., weil sie jeweils die Fähigkeit, zu tun und zu unterlassen, verleihen.

Der erste Teil der Untersuchung zur Moral wird von den Gesetzen und Vorschriften handeln;

der zweite von der Gnade und den Tugenden;

der dritte von den Gaben und Früchten [des Heiligen Geistes] und den Seligpreisungen.

## |314| Einzige Frage: Die Existenz und die Bedingungen des ewigen Gesetzes

Da aber, wie Augustinus sagt, alle Gesetze und Vorschriften vom ewigen Gesetz abgeleitet sind, muss deshalb beim ewigen Gesetz selbst angefangen und gefragt werden:

1. Gibt es ein ewiges Gesetz?
2. Ist sein Begriff dem vernunftbegabten Geist eingeprägt?
3. Worum handelt es sich dabei?
4. Nach der Absicht des ewigen Gesetzes gemäß dem, was in Gott ist;
5. nach seiner Unveränderlichkeit;
6. nach seiner Einheit;
7. nach der Ableitung der zeitlichen Gesetze von ihm;
8. nach dem, was dem ewigen Gesetz unterworfen ist;
9. nach der Wirkung des ewigen Gesetzes.<sup>1</sup>

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

**Zuerst.** a. Isidor in Buch II der *Etymologien*: „Wenn ein Gesetz durch Vernunft gilt, dann wird alles Gesetz sein, was durch die Vernunft gilt.“<sup>2</sup> Wenn also die Vorsehung Gottes durch Vernunft gilt, wird die Vorsehung Gottes Gesetz sein; aber auf jeden Fall

---

<sup>1</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

<sup>2</sup> Isidor, *Etymologiae* II,10,3 (PL 82, 130; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 93).

est lex; sed non nisi aeterna; cum ergo providentia divina sit, constat legem aeternam esse. – Minor patet; nam, sicut dicit Boethius: «Providentia est divina ratio in summo Principe constituta, qua cuncta disponit».

*b.* Amplius, Augustinus, in libro *De libero arbitrio*: «Videtur lex ista, quae regendis civitatibus fertur, multa concedere atque impunita relinquere quae per divinam providentiam vindicantur». Et intendit ibi Augustinus assumere istam propositionem, quod nullum malum debet esse impunitum et quod similiter omne malum punitur secundum aliquam legem. Si ergo est aliquod malum quod non punitur per legem temporalem, et non relinquitur impunitum, ergo punietur per legem aeternam; ergo ipsa est.

*c.* Item, Augustinus, in libro I *De libero arbitrio*: «Duae leges ita sibi videntur contrariae ut una earum honorum dandorum populo tribuat potestatem, alia non, ut nullo modo in una civitate simul esse possint. Numquid dicemus aliquam illarum iniustam esse et ferri minime debuisse?» quasi dicat: non. Et ita utraque est iusta. Ex hoc obicitur: Impossibile est leges contrarias temporales conciliari in ratione iustitiae nisi per legem non habentem contrarium conciliantem illas: quam legem aeternam appellamus.

**In partem oppositam arguitur:** 1. Lex habet statum in dispositione latoris, et, sic non meretur nomen legis, quia, quamdiu est in dispositione, adhuc non obligat.

2. Item, habet esse in promulgatione, et tunc meretur nomen legis, quia tunc ligat; lex ergo non potest dici ex dispositione, sed ex promulgatione. Si ergo promulgatio aliquorum [315] faciendorum vel vitandorum non potest esse aeterna, quia promulgatio fit creaturae, constat quod non potest lex esse aeterna.

3. Item, si lex non esset impressa creaturae rationali, non ligaret eam: cuius signum est quod non ligat creaturas irracionales, quibus non est impressa; non est igitur lex nisi ex impressione ad rationem sive quod imprimatur rationi; sed haec impressio est temporalis et non aeterna; ergo intentio legis est temporalis et non aeterna.

**Solutio:** Dicendum, secundum quod dicit Augustinus, in libro *De vera religione*: menti nostrae concessum est videre legem veritatis immutabilem. Mens enim nostra



ein ewiges; wenn es also eine göttliche Vorsehung gibt, steht fest, dass es ein ewiges Gesetz gibt. – Der Untersatz ist klar; denn, wie Boethius sagt: „Die Vorsehung ist der göttliche Ratschluss, beim höchsten Herrscher gefasst, durch den er alles ordnet.“<sup>3</sup>

b. Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen*: „Es scheint, dass dieses Gesetz, das zur Regierung der Gemeinwesen aufgestellt wird, vieles gestattet und unbestraft lässt, was durch die göttliche Vorsehung bestraft wird.“<sup>4</sup> Und Augustinus beabsichtigt an dieser Stelle, den Satz geltend zu machen, dass nichts Böses unbestraft bleiben darf und dass gleichzeitig jedes Böse entsprechend irgendeinem Gesetz bestraft wird. Wenn es also irgendein Böses gibt, das nicht durch das weltliche Gesetz bestraft wird, und es nicht unbestraft bleibt, wird es folglich durch das ewige Gesetz bestraft werden; deshalb gibt es dieses.

c. Augustinus in Buch I *Vom freien Willen*: „Die zwei Gesetze scheinen einander so gegensätzlich zu sein, dass das eine dem Volk die Macht gibt, Ehrenämter zu verleihen, das andere nicht, sodass sie keinesfalls zugleich in einem Gemeinwesen sein können. Sagen wir nun etwa, dass eins von ihnen ungerecht ist und keineswegs ertragen werden muss?“<sup>5</sup>, womit er sagen will: Nein. Daher ist jedes der beiden gerecht. Infolgedessen wird eingewendet: Es ist unter dem Aspekt der Gerechtigkeit unmöglich, gegensätzliche weltliche Gesetze zu vereinen außer durch ein Gesetz, das keinen Gegensatz hat und das jene vereint: Dieses nennen wir ewiges Gesetz.

**Auf der anderen Seite wird argumentiert:** 1. Das Gesetz befindet sich im Zustand der Verfügung durch den Erlassenden und verdient so nicht den Namen ‚Gesetz‘, weil es, solange es in der Verfügung ist, noch nicht verpflichtet.

2. Es erhält sein Sein in der öffentlichen Bekanntmachung und verdient dann den Namen ‚Gesetz‘, weil es dann bindet;<sup>6</sup> Gesetz kann es daher nicht genannt werden aus der Verordnung, sondern aus der öffentlichen Bekanntmachung heraus. [315] Wenn also die öffentliche Bekanntmachung dessen, was zu tun und zu lassen ist, nicht ewig sein kann, weil die öffentliche Bekanntmachung für die Schöpfung erfolgt, steht fest, dass es kein ewiges Gesetz geben kann.

3. Wenn das Gesetz der vernunftbegabten Schöpfung nicht eingeprägt wäre, würde es sie nicht binden: sein Kennzeichen ist, dass es keine vernunftlosen Schöpfungswesen bindet, weil es ihnen nicht eingeprägt ist; es gibt daher kein Gesetz außer durch Einprägung in die Vernunft beziehungsweise außer dem, was der Vernunft eingeprägt wird; aber diese Einprägung ist zeitlich und nicht ewig; daher ist der Zweck des Gesetzes ein zeitlicher und kein ewiger.

**Lösung:** Es ist zu sagen, nach dem, was Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion* sagt: Unserem Geist ist es gewährt, das unveränderliche Gesetz der Wahrheit zu sehen. Unser Geist nämlich urteilt über die unveränderliche Wahrheit, wie er fol-

3 Boethius, *Philosophiae consolatio* IV,6 (CSEL 67, 96).

4 Augustinus, *De libero arbitrio* I,5,13 (CSEL 74, 13 f).

5 Ebd., I,6,14 (CSEL 74, 14 f).

6 Vgl. *Decretum Gratiani*, D,4, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 6).

iudicat de veritate immutabili, ut iudicat istam propositionem: iustum est ut omnia sint ordinatissima. Cum ergo ipsa, scilicet «mens humana, mutabilitatem pati possit erroris, apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur»; haec autem lex est aeterna: quod enim est supra mentem nostram est aeternum.

**[Ad objecta]:** 1. Ad primo obiectum dicendum, sicut dicit Isidorus, II *Etymologiarum*: lex uno modo dicitur a legendo, alio modo a ligando. Secundum quod dicitur a legendo, extenso nomine lectionis non solum ad lectionem temporalem, sed ad lectionem secundum quod legitur in mente, sic lex est in dispositione. Lex autem, prout est in promulgatione, dicitur a ligando. Primo ergo modo est aeterna, secundo modo non. Tamen potest distingui, cum dicitur: 'Lex ligat', quia 'ligare' potest sumi active vel passive. Si active, sic lex aeterna in Deo dicitur a ligando; secundum quod accipitur passive dicitur respectu creaturae. Sed adhuc distinguendum de lege ligante in Deo, sicut de dominio in Deo. Dominium enim est potestas coercendi subditos, et sic dicitur secundum habitum; vel potest dici secundum actum, et sic dominium est actus coercendi subditos; et utrobique connotatur respectus ad creaturam, sed primo modo in habitu, secundo in actu. Sicut ergo dominium in habitu de Deo dicitur ab aeterno, dominium in actu ex tempore, ita lex, si importet habitum ligandi, sic ab aeterno est in dispositione ad ligandum, et hoc modo dicitur lex aeterna; sed, si importet actum ligandi, non.

2. Et per hoc patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium patet solutio. Nam, licet impressio ab aeterno non sit in effectum, tamen est in ratione ab aeterno. Unde lex ab aeterno est in dispositione et ad hoc ut animae rationali imprimatur, licet ab aeterno non imprimatur in effectum.

[Nr. 225] CAPUT II.

AN NOTIO LEGIS AETERNAE IMPRESSA SIT MENTI RATIONALI.

Secundo quaeritur an notio legis divinae sit impressa cuilibet rationali animae in creatione.

genden Satz beurteilt: Es ist gerecht, dass alles höchst geordnet ist. Wenn also dieser, „der menschliche Geist, die Veränderlichkeit des Irrtums erleiden kann, ist klar, dass über unserem Geist ein Gesetz ist, das die Wahrheit genannt wird“;<sup>7</sup> dieses Gesetz aber ist ewig: was nämlich über unserem Geist ist, ist ewig.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist zu sagen, wie es Isidor in Buch II der *Etymologien* sagt: Das Wort ‚Gesetz‘ kommt einerseits von ‚lesen‘, andererseits von ‚binden‘. Insofern es von ‚lesen‘ kommt, ist das Gesetz in der Verfügung, da der Begriff ‚lesen‘ sich nicht nur auf das zeitliche, sondern auf das Lesen im Geiste erstreckt. Insofern das Gesetz aber in der öffentlichen Bekanntmachung ist, kommt es von ‚binden‘. Auf die erste Weise ist es ewig, auf die zweite nicht. Dennoch kann man es auf zwei Arten auffassen, wenn man sagt: ‚Das Gesetz bindet‘, weil ‚binden‘ aktiv oder passiv aufgefasst werden kann. Wenn es aktiv aufgefasst wird, so wird das ewige Gesetz bei Gott von ‚binden‘ ausgesagt; wenn es passiv aufgefasst wird, wird es mit Blick auf die Schöpfung ausgesagt.<sup>8</sup> Dann muss man aber noch einmal bei dem in Gott bindenden Gesetz unterscheiden, so wie bei der Herrschaft in Gott.<sup>9</sup> Herrschaft ist nämlich die Macht, Untergebene zu zwingen, und so wird sie im Hinblick auf den Habitus ausgesagt; sie kann aber auch im Hinblick auf die Tätigkeit ausgesagt werden, und so ist Herrschaft die Handlung, Untergebene zu zwingen; und in beiden Fällen wird ein Bezug auf die Schöpfung konnotiert, aber im ersten Fall im Habitus, im zweiten in der Tätigkeit. So wie also die Herrschaft bei Gott im Habitus gesagt wird vom Ewigen her, die Herrschaft in der Handlung aus dem Zeitlichen heraus, so ist das Gesetz, wenn es den Habitus des Bindens verursacht, vom Ewigen her in der Verfügung zu binden, und auf diese Weise wird es ewiges Gesetz genannt; wenn es aber die Handlung des Bindens verursacht, nicht.

2. Und dadurch ist auch die Antwort auf den zweiten [Einwand] klar.

3. Die Lösung des dritten [Einwandes] ist klar. Denn wenn auch die Einprägung vom Ewigen her nicht in der Wirkung ist, ist sie dennoch vom Ewigen her in der Vernunft. Daher ist das Gesetz vom Ewigen her in der Disposition, und zwar dazu, um der vernunftbegabten Seele eingepägt zu werden, wenn es auch in der Wirkung nicht vom Ewigen her eingepägt wird.

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

Zweitens wird gefragt, ob der Begriff des göttlichen Gesetzes jeder vernunftbegabten Seele bei der Schöpfung eingepägt worden ist.

<sup>7</sup> Augustinus, *De vera religione* 30,56 (CSEL 77/2, 40 f).

<sup>8</sup> Isidor, *Etymologiae* II,10,1; V, 3,2 (PL 82, 130 u. 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 92.173).

<sup>9</sup> Vgl. *Summa Halensis* I Nr. 373 zu 1 (ed. Bd. I, 551b).

**Ad quod sic:** 1. Augustinus, in libro *De vera religione*: «Est lex, secundum quam Deus iudicat omnia, de qua iudicare nullus potest». Sed haec est lex aeterna; ergo nullus potest iudicare de lege aeterna; si ergo iudicare est noscere, patet quod eius notio nulli impressa est.

2. Item, Augustinus, in libro *Confessionum* III: «Ignorabam et non noveram iustitiam veram interiorem ex iustissima lege Dei omnipotentis, qua formarentur regionum mores, cum ipsa ubique esset». Haec autem est lex aeterna; ergo Augustinus eam ignorabat; ergo non est nota cuilibet animae.

**Ad oppositum:** a. In libro *De vera religione*: Menti nostrae «talem legem videre concessum est». Ergo ipsa est nota animae rationali et eius notio ei impressa.

b. Item, Augustinus, in libro *De libero arbitrio*: «Aeternae legis notio nobis impressa est; ea enim est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima». Quaeratur enim a quolibet utrum [316] impressum sit animae suae et notum quod iustum est ut omnia sint ordinatissima, dicet utique quod sic.

**Solutio:** Secundum B. Augustinus, in libro *De vera religione*: «Aeternam legem mundis animis fas est cognoscere, iudicare non est fas. Hoc autem interest inter nosse et iudicare, quod ad cognoscendum satis est ut videamus aliquid ita esse vel non esse; ad iudicandum vero aliquid addimus ut iudicemus ita posse esse vel aliter, velut cum dicimus ‘ita debet esse vel debuit vel debebit’, ut in suis operibus artifices faciunt». Iudicare ergo de lege aeterna nullus potest, quia iudicans semper est superior iudicato; sed videre sive cognoscere eam cuilibet animae impressum est. Et sic notio eius animae impressa est, sed non eius iudicium.

**[Ad obiecta]:** 1. Per hoc solvitur primo obiectum.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Damascenum, «cognitio existendi Deum nobis naturaliter inserta est; sed tamen in tantum invaluit perniciose hominum malitia et deduxit in barathrum ut dicerent non esse Deum, sicut in Psalmo: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus*. Sicut ergo habitus cognoscendi Deum impressus est animae naturaliter, tamen anima actu potest Deum ignorare, cum ipsa avertit se ab habitu illo ad exteriora per sui malitiam, sic lex aeterna nota est omni animae secundum habitum, tamen per malitiam nostram quandoque ab ipsa avertimur ad

**Dazu so:** 1. Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion*: „Es gibt ein Gesetz, nach welchem Gott alles beurteilt und über das niemand urteilen kann.“<sup>10</sup> Dies aber ist das ewige Gesetz; daher kann niemand über das ewige Gesetz urteilen; wenn also Urteilen Erkennen ist, ist klar, dass sein Begriff niemandem eingepägt ist.

2. Augustinus in Buch III der *Bekenntnisse*: „Ich kannte überhaupt nicht die wahre innere Gerechtigkeit aufgrund des höchst gerechten Gesetzes des allmächtigen Gottes, nach dem die Gebräuche der Länder gestaltet werden sollten, während es selbst überall dasselbe war.“<sup>11</sup> Dies aber ist das ewige Gesetz; Augustinus also kannte es nicht; also ist es nicht jedermann bekannt.

**Auf der anderen Seite:** a. In der Schrift *Von der wahren Religion*: Unserem Geist „ist es gewährt, ein solches Gesetz zu erkennen.“<sup>12</sup> Also ist es einer vernunftbegabten Seele bekannt und sein Begriff ihr eingepägt.

b. Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen*: „Der Begriff des ewigen Gesetzes ist uns eingepägt; dies ist es nämlich, durch das es gerecht ist, dass alles höchst geordnet ist.“<sup>13</sup> [316] Denn man könnte jemanden fragen, ob es seiner Seele eingepägt und ihm bekannt ist, dass gerecht ist, dass alles höchst geordnet ist, und er wird dies auf jeden Fall bejahen.

**Lösung:** Nach dem hl. Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion*: „Es ist reinen Seelen möglich, das ewige Gesetz zu erkennen, es zu beurteilen nicht. Dies aber unterscheidet Kennen und Urteilen, dass es zum Erkennen genügt, dass wir sehen, dass etwas so ist oder nicht ist; um aber zu beurteilen, fügen wir etwas hinzu, nämlich dass wir beurteilen, dass es so sein kann oder anders [sein muss], so wie wenn wir sagen, ‚so muss oder musste es sein oder wird es sein müssen‘, wie es die Handwerker bei ihren Werken tun.“<sup>14</sup> Niemand kann also über das ewige Gesetz urteilen, weil der Urteilende stets dem Beurteilten überlegen ist. Es ist aber jeder Seele eingepägt, es zu sehen und zu erkennen, und daher ist der Seele sein Begriff eingepägt, nicht aber das Urteil darüber.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Hierdurch wird der erste Einwand beantwortet.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass nach dem Damaszener „die Erkenntnis der Existenz Gottes uns von Natur aus eingepflanzt ist. Aber dennoch hat die verderbliche Bosheit der Menschen so sehr die Oberhand gewonnen und sie derart in den Abgrund geführt, dass sie sagten, es gebe keinen Gott, so wie im Psalm [14,1]: *Der Törichte sagte in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott.*“<sup>15</sup> So wie also der Habitus, Gott zu erkennen, der Seele von Natur aus eingepägt ist, die Seele dennoch im Handeln Gott ignorieren kann, wenn sie sich aufgrund ihrer Bosheit von jenem Habitus ab-

<sup>10</sup> Augustinus, *De vera religione* 31,58 (CSEL 77/2, 41 f).

<sup>11</sup> Ders., *Confessiones* III,7,13 (CSEL 33, 54).

<sup>12</sup> Ders., *De vera religione* 30,56 (CSEL 77/2, 40 f).

<sup>13</sup> Ders., *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

<sup>14</sup> Ders., *De vera religione* 31,58 (CSEL 77/2, 41 f).

<sup>15</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* I,3 (PTS 12, 10,4–9).

exteriora mala, ita quod ipsam ignoramus secundum actum. Et hoc vult dicere Augustinus, cum dicit: «Ignorabam». Nam quicumque converteret se ad illum habitum cognitionis legis aeternae, semper eam cognosceret; et quod eam aliquando ignoret, hoc est per aversionem ab illa.

[Nr. 226] CAPUT III.

QUID SIT LEX AETERNA.

Tertio quaeritur quid sit lex aeterna. Et assignantur plures eius definitiones.

**I.** Augustinus, in libro *De libero arbitrio*, unam assignat, dicens: «Ut breviter aeternae legis notionem explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima».

**Contra istam definitionem obicitur:** Non est iustum ut omnia sint optima, etiam bonitate quam nata sunt habere; ergo non est iustum ut omnia sint ordinatissima. Et quod sequatur, patet, quia similis est ratio boni et ordinati: nam sicut malum et inordinatum ex una parte cadunt, ita bonum et ordinatum ex una, optimum et ordinatissimum ex una. – Quod autem non sit iustum ut omnia sint optima, patet, quoniam, si hoc esset iustum, omnia essent optima, bonitate etiam quam nata sunt habere; hoc autem est falsum; ergo non est iustum ut omnia sint ordinatissima.

**II.** Item, alia definitio legis aeternae assignatur ab Augustino, in libro *De vera religione*: «Apparet supra mentem nostram legem esse, quae veritas dicitur. Haec est incommutabilis veritas, quae est lex omnium artium et lex omnipotentis artificis».

**Contra hanc definitionem obicitur:** 1. Et primo contra hoc quod dicitur «lex omnium artium». Nam, sicut dicit Augustinus, VIII *De civitate Dei*, inveniuntur artes magicae et malitiosae. Si ergo lex aeterna nullius mali est lex, ergo non est lex malarum artium; ergo male dicitur quod sit «lex omnium artium», immo deberet addi quod est lex bonarum artium.

2. Similiter obicitur contra hoc quod dicitur «lex omnipotentis artificis», quia haec est libertas Dei «ut nulli legi subiaceat, nullius iudicio», ut dicit Anselmus, in libro *Cur Deus homo*. Ergo male dicitur «lex omnipotentis artificis».

und Äußerem zuwendet, so ist das ewige Gesetz zwar jeder Seele gemäß dem Habitus bekannt, dennoch aber wenden wir uns aufgrund unserer Bosheit bisweilen von ihm ab und äußeren Übeln zu, sodass wir es gemäß dem Handeln nicht kennen. Und das will Augustinus sagen, wenn er sagt: „Ich kannte es nicht.“ Denn wer immer sich hinwendete zu jenem Habitus der Erkenntnis des ewigen Gesetzes, würde es stets erkennen; und dass er es bisweilen nicht kennen mag, das geschieht aufgrund der Abkehr von ihm.

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

Drittens wird danach gefragt, was das ewige Gesetz ist. Und es werden mehrere Definitionen dafür bestimmt.

**I.** Augustinus bestimmt in der Schrift *Vom freien Willen* eine [Definition] so: „Um kurz den Begriff des ewigen Gesetzes zu erklären, dies ist es, durch das es gerecht ist, dass alles höchst geordnet ist.“<sup>16</sup>

**Gegen diese Definition wird eingewendet:** Es ist nicht gerecht, dass alle Dinge sehr gut sind, auch durch die Güte, die zu haben sie von Natur aus befähigt sind; daher ist es nicht gerecht, dass alles höchst geordnet ist. Und was folgt, ist klar, weil die Ursache des Guten und des Geordneten gleichartig ist: denn so wie das Böse und das Ungeordnete aus einer Ursache entspringen, so auch das Gute und das Geordnete aus einer sowie das sehr Gute und das höchst Geordnete aus einer. – Dass aber nicht gerecht ist, dass alle Dinge sehr gut sind, ist klar, da, wenn dies gerecht wäre, alle Dinge sehr gut wären, auch durch die Güte, die zu haben sie von Natur aus befähigt sind; dies aber trifft nicht zu; also ist es nicht gerecht, dass alles höchst geordnet ist.

**II.** Eine andere Definition des ewigen Gesetzes wird von Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion* bestimmt: „Es ist offenbar, dass über unserem Geist ein Gesetz ist, das Wahrheit genannt wird. Dies ist die unwandelbare Wahrheit, die das Gesetz aller Künste und das Gesetz des allmächtigen Schöpfers ist.“<sup>17</sup>

**Gegen diese Definition wird eingewendet:** 1. Zuerst gegen das, was „das Gesetz aller Künste“ genannt wird. Denn wie Augustinus in Buch VIII *Vom Gottesstaat* sagt, stößt man auf Zauber- und böse Künste.<sup>18</sup> Wenn also das ewige Gesetz das Gesetz keines Übels ist, dann ist es nicht das Gesetz der bösen Künste; also wird fälschlich gesagt, dass es „das Gesetz aller Künste“ ist, sondern es müsste hinzugesetzt werden, dass es das Gesetz der guten Künste ist.

2. Ähnlich wird dem widersprochen, was „das Gesetz des allmächtigen Schöpfers“ genannt wird, weil die Freiheit Gottes darin besteht, „dass er keinem Gesetz und

<sup>16</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

<sup>17</sup> Ders., *De vera religione* 30,56 (CSEL 77/2, 40 f).

<sup>18</sup> Vgl. ders., *De civitate dei* VIII,19 (CSEL 40/1, 385–387; CChr.SL 47, 235–237).

[317] **III.** Tertia definitio legis aeternae ponitur ab Augustino, in libro I *De libero arbitrio*: «Lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est, per quam mali miseram, boni bonam vitam merentur, per quam illa, quae temporalis est, recte fertur recteque mutatur».

**Contra istam definitionem obicitur:** 1. Et primo contra istud membrum «cui semper obtemperandum est», quoniam lex ista aeterna est idem quod Dei voluntas: summa enim ratio est voluntas Dei. Sed dicit Augustinus quod «bonus filius bona voluntate vult patrem vivere, quem Deus vult mori». Quod pater moriatur, hoc est secundum legem aeternam sive secundum Dei voluntatem; ergo bonus filius bene potest velle contrarium legi aeternae; ergo non est ei semper obtemperandum.

2. Contra istud membrum «per quam mali miseram, boni bonam vitam merentur», obicitur sic: quoniam in voluntate nostra consistit meritum et demeritum, in lege autem praemium vel supplicium; ergo per illam non meremur vel demeremur.

Praeterea, quaeritur an istae rationes notificent legem aeternam secundum aequalem comparisonem ad rem aut una universalior sit alia et quo modo ei conveniunt.

**Solutio:** Dicendum quod notio legis divinae considerari potest tripliciter sicut et lex aeterna. Nam lex aeterna potest considerari secundum respectum ad bona et mala vel secundum quod respicit bona tantum. Et hoc dupliciter, quia potest considerari secundum quod respicit bona generaliter vel bona specialiter, quae sunt bona rationalis creaturae tantum. Quantum ergo ad primam rationem convenit ei haec ratio: «Lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima». Lex enim aeterna, secundum quod est ius ordinandi, respicit bona et mala, quia Deus bona facit et ordinat, malum autem non facit, sed ordinat. Unde ordinare est actus communis ipsius legis respectu bonorum et malorum, et ita haec est notio ipsius prout respicit bona et mala. Secundum autem quod respicit bona generaliter, sive sint bona rationalis creaturae sive irrationalis, convenit ei ista ratio: «Lex aeterna est lex omnium artium et lex omnipotentis artificis». In quantum enim est ars omnipotentis artificis, respicit causam divinam, quae est ars et causa omnium bonorum. Secundum autem quod respicit bona rationalis creaturae tantum, convenit ei ista definitio: «Lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est» etc. Rationalis enim creatura ordinanda est per leges; unde lex temporalis fertur ab homine et super homines, et ita, cum ei conveniat ferre leges temporales, ut dicitur in definitione, constat quod hoc est respectu rationalis creaturae. Similiter quod dicitur «cui semper obtemperandum est» convenit ei respectu creaturae rationalis, quia solum rationali creaturae pertinet iste actus qui est obtemperare.



niemandes Urteil unterliegt“<sup>19</sup>, wie Anselm in der Schrift *Warum wurde Gott Mensch?* sagt. Daher wird fälschlich „das Gesetz des allmächtigen Schöpfers“ gesagt.

[317] **III.** Die dritte Definition des ewigen Gesetzes wird von Augustinus in Buch I *Vom freien Willen* aufgestellt: „Das ewige Gesetz ist die höchste Vernunft, dem man immer gehorchen muss, durch das die Schlechten ein unglückliches, die Guten ein gutes Leben verdienen, durch das man jenes [Gesetz], welches irdisch ist, richtig aufstellt und richtig verändert.“<sup>20</sup>

**Gegen diese Definition wird eingewendet:** 1. Zunächst gegen den Teilsatz „dem man immer gehorchen muss“, weil ja dieses ewige Gesetz mit Gottes Willen identisch ist: die höchste Vernunft ist nämlich der Wille Gottes. Augustinus jedoch sagt: „Ein guter Sohn will aufgrund seines guten Willens, dass sein Vater lebt, Gott will, dass er stirbt.“<sup>21</sup> Dass der Vater stirbt, ist dem ewigen Gesetz bzw. dem Willen Gottes gemäß. Folglich kann ein guter Sohn rechtens etwas wollen, das dem ewigen Gesetz entgegensteht; folglich muss man ihm nicht immer gehorchen.

2. Gegen den Teilsatz „durch das die Schlechten ein unglückliches, die Guten ein gutes Leben verdienen“ wird Folgendes eingewendet: Da ja Verdienst und Missverdienst in unserem Wollen existieren, im Gesetz aber Lohn und Strafe, deshalb ist es nicht das Gesetz, durch das wir etwas verdienen oder nicht verdienen.

Außerdem wird untersucht, ob diese Definitionen das ewige Gesetz gemäß dem gleichen Verhältnis zur Sache erläutern oder ob eine allgemeiner ist als die andere und wie tauglich sie für seine Erklärung sind.

**Lösung:** Der Begriff des göttlichen Gesetzes kann so wie auch das ewige Gesetz auf dreifache Weise betrachtet werden. Denn das ewige Gesetz kann in seiner Beziehung zum Guten und Schlechten betrachtet werden oder nur in seiner Beziehung zum Guten. Und dies auf zweifache Weise, da es in Beziehung zu dem Guten im Allgemeinen und zu dem Guten im Besonderen, nämlich nur das Gute der vernunftbegabten Schöpfung, betrachtet werden kann. Was die erste Beziehung betrifft, so passt dazu die Definition: „Das ewige Gesetz ist das, wodurch gerecht ist, dass alles höchst geordnet ist.“ Denn das ewige Gesetz bezieht sich in seiner Eigenschaft als das Recht des Ordnen auf Gutes und Böses, weil Gott das Gute tut und ordnet, das Schlechte aber nicht tut, sondern ordnet. Deshalb ist das Ordnen eine Tätigkeit dieses Gesetzes, die beides, das Gute und das Schlechte betrifft, und daher ist dies eine Vorstellung desselben in Bezug auf das Gute und das Schlechte. Was aber das Gute im Allgemeinen betrifft, sei es das Gute der vernunftbegabten, sei es der vernunftlosen Schöpfung, so passt dazu diese Definition: „Das ewige Gesetz ist das Gesetz aller Künste und das Gesetz des allmächtigen Schöpfers.“ Insofern es nämlich die Kunst des allmächtigen Schöpfers ist, betrifft es die Ursache in Gott, die die Kunst und die Ursache alles Guten ist. Was aber das Gute nur der vernunftbegabten Schöpfung betrifft, so

<sup>19</sup> Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* I,12 (Opera omnia, Bd. 1/II, 71,12–72,22).

<sup>20</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

<sup>21</sup> Ders., *Enchiridion de fide, spe et caritate* 26,101 (CChr.SL 46, 103).

**[Ad obiecta]: I.** Ad obiectum contra primam definitionem dicendum est, secundum Augustinum, qui dicit in Gen. super illud: *Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona*, quod de singulis est dictum quod erant bona, de universis autem quod erant valde bona, quia quodlibet in se est bonum, sed in universo est valde bonum. Distinguendum ergo quod possumus intelligere in singulari, et hoc modo dicitur quod omnia erant bona; vel in universitate, et hoc dupliciter: vel respiciendo ordinem ut nunc vel respiciendo ordinem simpliciter, secundum quod comprehendit totam seriem ordinis praesentium, praeteritorum et futurorum, quia res quae praesens est, adhuc habet ordinem ad rem praeteritam et ad aliam rem futuram. Si ergo dicatur ordo universi et accipiatur pro ordine ut nunc adhuc non est dicere quod omnia sint valde bona in universo, quoniam possent esse meliora. Sed comprehendendo totam seriem ordinis praesentium, praeteritorum et futurorum, sic omnia sunt valde bona in universo, ita quod non possunt esse meliora. Sicut ergo bonum est quod omnia sint optima, non in singulari, sed in ordine universi, prout dictum est, eodem modo dicendum quod «iustum est ut omnia sint ordinatissima», et hoc modo intelligitur illa definitio. Vel potest dici quod omnia in genere ordinatissima sunt in universo, secundum quod habetur ab Augustino, VIII *Super Genesim*, dicente: «Voluntas divina subicit sibi primitus omnia, deinde creaturam corporalem spirituali, deinde [318] irrationalem rationali, terrestrem caelesti». Possemus tamen dicere quod in illa ratione est sophisma figurae dictionis, quia in illa definitione ly ‘omnia’ non habet actualem suppositionem; unde non supponit res ipsas in actu, immo ab aeterno posset dici istud; sed cum dicitur post ‘non iustum est ut omnia sint optima ly ‘omnia’ habet ibi

passt dazu diese Definition: „Das ewige Gesetz ist die höchste Vernunft, dem man immer gehorchen muss“ usw. Die vernunftbegabte Schöpfung muss nämlich durch Gesetze geordnet werden; daher wird vom Menschen das irdische Gesetz auf- und über die Menschen gestellt, und insofern es ihm zukommt, die irdischen Gesetze aufzustellen, wie es in der Definition heißt, gilt dies deshalb im Hinblick auf die vernunftbegabte Schöpfung. Ähnlich passt dazu, wenn gesagt wird, „dem man immer gehorchen muss“, im Hinblick auf die vernunftbegabte Schöpfung, weil die Tätigkeit des Gehorchens sich nur auf die vernunftbegabte Schöpfung erstreckt.

**[Zu den Einwänden]:** I. Auf den Einwand gegen die erste Definition ist mit Augustinus<sup>22</sup> zu antworten, der in [der Schrift] *Vom Wortlaut der Genesis* zu dem Satz: *Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut*<sup>23</sup> sagt, dass über die Einzeldinge gesagt wurde, dass sie gut waren, über alle zusammen aber, dass sie sehr gut waren, weil ein jedes in sich gut ist, im Ganzen aber sehr gut.<sup>24</sup> Es ist daher zu unterscheiden zwischen dem, was wir im Einzelnen erkennen können, und auf diese Weise wird gesagt, dass alles gut war, und [dem, was wir] in der Gesamtheit [erkennen können], und dies zweifach: entweder im Hinblick auf die Ordnung, wie sie jetzt ist, oder im Hinblick auf die Ordnung schlechthin, wie sie die ganze Abfolge der Ordnung der gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Dinge umfasst, weil der gegenwärtige Zustand noch eine Hinordnung auf den vergangenen Zustand hat und auf einen weiteren zukünftigen Zustand. Wenn man also ‚Ordnung des Ganzen‘ sagt und als die Ordnung, wie sie jetzt ist, versteht, bedeutet das noch nicht zu sagen, dass alles im Ganzen sehr gut sei, da es noch besser sein könnte. Wenn man aber die ganze Abfolge der Ordnung des Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen darunter versteht, so ist alles im Ganzen so sehr gut, dass es nicht besser sein kann. So wie also gut ist, dass alle Dinge sehr gut sind, nicht im Einzelnen, sondern in der Ordnung des Ganzen, wie gesagt wurde, ist auf dieselbe Weise zu sagen, dass „gerecht ist, dass alles höchst geordnet ist“<sup>25</sup>, und auf diese Weise ist jene Definition zu verstehen. Oder man kann sagen, dass im Allgemeinen alles im Ganzen höchst geordnet ist, wie von Augustinus in [Buch] VIII *Vom Wortlaut der Genesis* behauptet wird, wenn er sagt: „Der göttliche Wille macht zunächst alles sich selbst untertan, dann die körperhafte Schöpfung der geistigen, [318] dann die vernunftlose der vernünftigen, die irdische der himmlischen.“<sup>26</sup> Wir könnten dennoch sagen, dass jenes Argument einen Trugschluss durch eine Redefigur enthält, weil in jener Definition das ‚alles‘ keine aktuelle Supposition hat; daher supponiert es nicht die Dinge selbst in der Wirklichkeit, sondern dies könnte im Sinne des Ewigen ausgesagt werden; aber wenn danach ‚es ist nicht gerecht, dass alles hervorragend ist‘ gesagt wird, hat das

<sup>22</sup> Ders., *De Genesi ad litteram* III,24,37 (CSEL 28/1, 92).

<sup>23</sup> Gen 1,31.

<sup>24</sup> Vgl. *Summa Halensis* I Nr. 79 zu 10; Nr. 149 (ed. Bd. I, 129b–130b.226a–227b).

<sup>25</sup> Augustinus, *De Genesi ad litteram* III,24,37 (CSEL 28/1, 92).

<sup>26</sup> Ders., *De Genesi ad litteram* VIII,23,44 (CSEL 28/1, 262).

suppositionem actualem et supponit ibi pro ipsis rebus actualiter existentibus et ut nunc.

**II. 1.** Ad obiectum primo contra secundam definitionem dicendum quoniam sicut proprie non est lex quae mala est sive quae sonat malum, ita proprie non est ars quae mala est: ars enim, virtus et lex cadunt sub ratione boni, similiter malum, vitium et inertia cadunt sub una ratione, scilicet mali. Propter hoc dicendum quod artes magicae, in quantum est ibi veritas, sunt a lege aeterna; in quantum autem est ibi falsitas et malitia, non. Nec sunt proprie artes, et sic lex aeterna non est lex earum: illusio enim daemonum principium est artium magicarum, et quantum ad hoc est ibi falsitas et malitia et inordinatio, et sic proprie non sunt artes.

2. Ad secundum dicendum, secundum Augustinum, in libro *Confessionum*, qui dicit: «Lex tua, Domine, lex legum, et lex tua tu, et tu ipsa lex». Istud ergo debet intelligi intransitive, et non transitive «lex omnipotentis artificis». Unde dicit Augustinus quod ipsa est summa veritas, et constat quod summa veritas est Deus. Ratio autem procedit acsi illud transitive et per diversitatem diceretur. Definitur ergo ibi lex aeterna per comparisonem ad omnia bona generaliter, quae derivantur ab arte prima aeterna, quae est causa prima. Sed quaedam bona sunt ab ipsa immediate, sicut illa quae sunt ab operatione divina; quaedam autem mediate, sicut illa quae sunt ab operatione humana. Dicitur ergo lex esse «omnium artium», ut intelligatur esse regula operationum bonarum a rationali creatura. Dicitur autem «lex omnipotentis artificis» secundum quod est regula illorum bonorum quae immediate sunt a Creatore.

**III. 1.** Ad obiectum primo contra tertiam definitionem dicendum quod haec definitio convenit legi aeternae per comparisonem ad creaturam rationalem, secundum quod ipsa lex est principium ordinis rationalis creaturae, sicut dictum est. Sed rationalis creatura triplicem habet ordinem: ad Deum, ad se et ad proximum. In quantum lex aeterna est principium ordinis rationalis creaturae ad Deum, cui ordinatur per subiectionem et obedientiam, dicitur «cui obtemperandum est». In quantum ipsa est principium ordinis rationalis creaturae ad se, dicitur «per quam mali miseram, boni» etc., quia homo sibi meretur vel demeretur poenam vel gloriam. Secundum quod est

‚alles‘ dort eine aktuale Supposition und supponiert dort für die Dinge selbst, wie sie aktual existieren und jetzt sind.

**II.** 1. Zu dem Einwand gegen die zweite Definition ist erstens zu sagen, dass, so wie es im eigentlichen Sinne nicht das Gesetz ist, das schlecht ist oder Schlechtes verkündet, es nicht im eigentlichen Sinne die Kunst ist, die schlecht ist: denn Kunst, Tugend und Gesetz fallen unter das Wesen des Guten, ebenso fallen Übel, Laster und Trägheit unter dasselbe Wesen, nämlich das des Bösen. Deshalb ist zu sagen, dass die Zauberkünste, soweit es dabei Wahrheit gibt, vom ewigen Gesetz stammen; soweit aber darin Falschheit und Bosheit herrschen, nicht. Sie sind aber keine Künste im eigentlichen Sinne, und daher ist das ewige Gesetz nicht ihr Gesetz: das Prinzip der Zauberkünste ist nämlich Täuschung durch Dämonen, und was das anbetrifft, herrscht darin Falschheit, Bosheit und Unordnung, und daher sind sie keine Künste im eigentlichen Sinne.

2. Auf den zweiten [Einwand] ist mit Augustinus zu antworten, der in der Schrift der *Bekenntnisse* sagt: „Dein Gesetz, Herr, ist das Gesetz der Gesetze, und dein Gesetz bist du, und du bist das Gesetz selbst.“<sup>27</sup> Dieses „das Gesetz des allmächtigen Schöpfers“ muss also absolut verstanden werden, nicht mit Bezug auf etwas. Daher sagt Augustinus, dass es selbst die höchste Wahrheit ist, und es steht fest, dass die höchste Wahrheit Gott ist. Das Argument aber verfäht, als wenn dies mit Beziehung auf etwas und im Sinne einer Unterscheidung ausgesagt würde. An dieser Stelle wird also das ewige Gesetz allgemein definiert durch das Verhältnis zu allem Guten, das sich von der ersten ewigen Kunst ableitet, die die erste Ursache ist. Aber einige Güter stammen unmittelbar von dieser selbst, so wie die, welche aus der Tätigkeit Gottes sind; einige jedoch mittelbar, wie die, welche aus der Tätigkeit des Menschen sind. Vom Gesetz wird also gesagt, es sei das Gesetz „aller Künste“, damit man erkennen kann, dass es der Maßstab für die guten Taten der vernunftbegabten Schöpfung ist. Es wird aber „Gesetz des allmächtigen Schöpfers“ genannt, insofern es der Maßstab für jene Güter ist, die unmittelbar vom Schöpfer sind.<sup>28</sup>

**III.** 1. Zu dem Einwand gegen die dritte Definition ist erstens zu sagen, dass diese Definition auf das ewige Gesetz durch das Verhältnis zur vernunftbegabten Schöpfung passt, insofern dieses Gesetz das Ordnungsprinzip der vernunftbegabten Schöpfung ist, wie gesagt worden ist. Doch die vernunftbegabte Schöpfung hat eine dreifache Hinordnung: auf Gott, auf sich und auf den Nächsten. Insofern das ewige Gesetz das Ordnungsprinzip der vernunftbegabten Schöpfung auf Gott hin ist, auf den es mittels Unterwerfung und Gehorsam hingeordnet ist, wird „dem man gehorchen muss“ gesagt. Insofern es das Ordnungsprinzip der vernunftbegabten Schöpfung auf sich selbst hin ist, wird „durch das die Schlechten ein unglückliches, die Guten [ein gutes Leben verdienen]“ usw. gesagt, weil der Mensch sich selbst Strafe oder Ehre verdient oder missverdient. Insofern es das Ordnungsprinzip desselben auf den Näch-

<sup>27</sup> Ders., *Confessiones* II,5,10 (CSEL 33, 37).

<sup>28</sup> Ders., *De vera religione* 30,56; 36,66 f (CSEL 77/2, 40 f.47 f).

principium ordinis ipsius ad proximum, dicitur «per quam illa, quae temporalis est, recte fertur» etc. Ut ergo ostendat quod ipsa est principium universale ordinis rationalis creaturae, tot ponuntur membra in illa definitione. – Quod ergo obicitur, quod ‘non est ei obtemperandum’, dicendum quod rectitudo voluntatis nostrae non semper attenditur in conformatione eius ad divinam voluntatem respectu voliti, sed respectu volentis. Motus enim voluntatis comparatur ad volentem et ad volitum; conformatio ergo voluntatis meae ad divinam semper debet esse quantum ad volentem, sed non semper ad volitum. Unde debeo me sic conformare ei ut ego velim quod Deus vult me velle, non ut velim quod vult, semper. Unde super illud Psalmi: *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa: Convenit ut quodcumque vult Deus te velle, velis et tu. Non dicit ut velis quodcumque vult Deus. Et sic bonus filius volens patrem vivere, quem Deus vult mori, conformat suam voluntatem et obtemperat divinae, quia ipse vult quod Deus vult ipsum velle, scilicet patrem vivere. Et hoc dicit Augustinus, in *Enchiridion*: Vult quod ipse «filius velit patrem vivere» ex naturali pietate, «quem vult mori» ex suo iudicio.

2. Ad secundum dicendum quod meritum appellatur uno modo actus dignus beatitudine vel miseria, hoc est bonus actus vel malus. Alio modo dicitur meritum ordo actus ad praemium, [319] sive sit beatitudo sive sit poena. Actus ergo est a libero arbitrio, sed ordo actus illius ad praemium est a lege aeterna. Unde quantum ad primum modum verum est quod dicitur quod in voluntate nostra consistit meritum et demeritum; sed non secundo modo, quia ordinare actum bonum vel malum ad beatitudinem vel supplicium non est liberi arbitrii. Unde Augustinus intendit quod lex aeterna ordinet bonum actum ad beatitudinem, malum autem ad supplicium, dicens: Hoc lex aeterna incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum, in beatitudine et miseria praemium. Et sic patet quod ordo ad praemium est ex ipsa.

ten hin ist, wird „durch das man jenes [Gesetz], welches irdisch ist, richtig aufstellt“ usw. gesagt. Damit also deutlich wird, dass es das allgemeine Ordnungsprinzip der vernunftbegabten Schöpfung ist, werden so viele Glieder in jener Definition verwendet. – Wenn also eingewendet wird, dass ‚man ihm nicht gehorchen müsse‘, ist zu sagen, dass die Rechtschaffenheit unseres Willens in Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen nicht immer unter dem Aspekt des Gewollten ins Auge gefasst wird, sondern unter dem Aspekt des Wollenden. Die Bewegung des Willens ordnet sich nämlich auf den Wollenden und auf das Gewollte hin; die Gleichförmigkeit meines [Willens] mit dem göttlichen Willen muss daher immer in Beziehung auf den Wollenden, jedoch nicht immer auf das Gewollte erfolgen.<sup>29</sup> Deshalb muss ich mich ihm so angleichen, dass ich das will, was Gott will, dass ich will, nicht dass ich stets will, was er will. Deshalb sagt die Glosse über den Psalmvers *Den Rechtschaffenen gebührt Lob*<sup>30</sup>: Es ziemt sich, dass, was immer Gott will, dass du willst, auch du willst.<sup>31</sup> Sie sagt nicht, dass du willst, was immer Gott will. Und so gleicht der gute Sohn, der will, dass sein Vater lebt, von dem Gott will, dass er stirbt, seinen Willen an und gehorcht dem göttlichen, weil er selbst will, was Gott will, dass er will, nämlich dass der Vater lebt. Und dies sagt Augustinus im *Handbuch*: Er selbst will, dass „der Sohn will, dass der Vater lebt“ aus einer natürlichen Frömmigkeit heraus, „von dem er will, dass er stirbt“<sup>32</sup> aufgrund seines eigenen Ratschlusses.

2. Mit ‚Verdienst‘ wird auf eine Weise eine Handlung bezeichnet, die des Glückes oder des Unglücks würdig ist, das heißt eine gute oder schlechte Tat. [319] Auf eine andere Weise wird mit ‚Verdienst‘ die Hinordnung einer Tat auf ihren Lohn, sei es Glück oder Strafe, bezeichnet. Die Tat ist also vom freien Willen, die Hinordnung dieser Tat auf ihren Lohn aber ist vom ewigen Gesetz. Daher ist, was die erste Weise angeht, wahr, dass gesagt wird, dass in unserem Willen Verdienst und Missverdienst existieren; nicht aber auf die zweite Weise, da es nicht Sache des freien Willens ist, eine gute oder schlechte Tat auf Glück oder Strafe hinzuordnen. Daher behauptet Augustinus, dass das ewige Gesetz eine gute Tat auf das Glück hinordnet, eine schlechte aber auf die Strafe, wenn er sagt: Dies hat das ewige Gesetz mit unwandelbarer Festigkeit bekräftigt, dass im Willen das Verdienst, im Glück und im Unglück die Entlohnung liegen.<sup>33</sup> Und daher ist klar, dass die Hinordnung auf die Entlohnung aus ihm [dem ewigen Gesetz] geschieht.

<sup>29</sup> Vgl. Summa Halensis I Nr. 291 (ed. Bd. I, 410a–b).

<sup>30</sup> Ps 33,1.

<sup>31</sup> Vgl. Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 32,1 (PL 191, 325).

<sup>32</sup> Augustinus, Enchiridion de fide, spe et caritate 26,101 (CChr.SL 46, 103).

<sup>33</sup> Ders., De libero arbitrio I,14,30 (CSEL 74, 30 f).

[Nr. 227] CAPUT IV.

DE INTENTIONE LEGIS AETERNAE IN DEO.

Quarto quaeritur de intentione legis aeternae secundum quam intentionem sit in Deo, an scilicet approprietur personae vel essentiae.

**Et quod essentiae**, patet per Augustinum: «Apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur. Nec ambigendum est illam esse incommutabilem naturam». Et ita est in Deo secundum rationem essentiae; et istud verum est: illa enim natura incommutabilis est divina essentia.

Sed tunc est quaestio utrum alicui personae approprietur.

Et ostenditur quod secundum intentionem potestatis, et sic appropriatur personae Patris.

Augustinus, *Super Genesim*: «Deus naturas creat bonitate, voluntates ordinat potestate, ut nec sit natura quae ab eo non sit nec voluntas bona cui non praesit, nec mala qua bene uti non possit». Potestas ergo in Deo est principium ordinis; si ergo lex aeterna est principium ordinis, ergo est in Deo secundum intentionem vel rationem potestatis; ergo appropriatur personae Patris.

**Consequenter ostenditur quod sit secundum intentionem veritatis, et ita appropriatur Filio**, quia lex aeterna dicitur veritas. Unde Augustinus, in libro *De vera religione*: Lex aeterna «est incommutabilis veritas». Et vult ostendere quod lex approprietur Filio sicut iudicium Filio, in illo libro, et dicit: «*Pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio; et spiritualis homo a nemine iudicatur*, id est, a nullo homine, sed a sola ipsa lege, secundum quam iudicat omnia; et ideo verissime dictum est: *Oportet nos omnes exhiberi ante tribunal Christi*». Si ergo omne iudicium datum est Filio, quoniam veritatis sive sapientiae est iudicare, et iudicium secundum legem est, ut dicit, ergo lex est in Deo secundum rationem veritatis appropriata Filio.

**Consequenter ostenditur quod secundum rationem bonitatis, et sic appropriatur Spiritui Sancto**. Psalmus: *Non est qui se abscondat a calore eius*, Glossa: Id



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

Viertens wird nach der Absicht des ewigen Gesetzes gefragt im Hinblick darauf, welche Absicht in Gott vorliegt, genauer ob es einer Person oder dem Wesen zugeordnet ist.

**Dass [es] dem Wesen [zuzuordnen ist]**, ist durch Augustinus klar: „Es ist offenbar, dass über unserem Geist ein Gesetz ist, das Wahrheit genannt wird. Und es ist nicht zu bezweifeln, dass dies ein unwandelbares Wesen ist.“<sup>34</sup> Und somit ist es in Gott nach Maßgabe des Wesens; und dies ist wahr: Denn dieses unwandelbare Wesen ist das göttliche Wesen.

Aber dann stellt sich die Frage, ob sie einer Person zugeordnet wird.<sup>35</sup>

**Es wird gezeigt, dass es gemäß der Absicht der Macht [ist], und wird somit der Person des Vaters zugeordnet.** Augustinus in [der Schrift] *Vom Wortlaut der Genesis*: „Gott schöpft die Wesen aus Güte und ordnet die Willen aus Macht, sodass es kein Wesen gibt, das nicht von ihm stammt, und keinen guten Willen, den er nicht leitet, noch einen bösen, dessen er sich nicht gut zu bedienen weiß.“<sup>36</sup> Das Ordnungsprinzip in Gott ist also die Macht; wenn also das ewige Gesetz das Ordnungsprinzip ist, dann ist es in Gott nach der Absicht oder der Maßgabe der Macht; also ist sie der Person des Vaters zuzuordnen.

**Als Nächstes wird gezeigt, dass es gemäß der Absicht der Wahrheit ist, und wird somit dem Sohn zugeordnet,** weil das ewige Gesetz Wahrheit genannt wird. Daher Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion*: Das ewige Gesetz „ist die unwandelbare Wahrheit“<sup>37</sup>. Und er will in dieser Schrift zeigen, dass das Gesetz dem Sohn zuzueignen sei, wie dem Sohn das Gericht [zugeordnet wird], und sagt: „*Der Vater richtet niemanden, sondern hat das ganze Gericht dem Sohn übergeben*<sup>38</sup>; und *der geistliche Mensch wird von niemandem gerichtet*<sup>39</sup>, das heißt von keinem Menschen, sondern nur vom Gesetz selbst, gemäß dem er alles richtet; und daher ist sehr wahr gesagt: *Wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden*<sup>40</sup>.“ Wenn also das ganze Gericht dem Sohn übergeben ist, weil es, wie er sagt, Aufgabe der Wahrheit oder Weisheit ist, zu richten und das Gericht gemäß dem Gesetz ist, dann wird folglich das Gesetz in Gott nach Maßgabe der Wahrheit dem Sohn zugeordnet.

**Als Nächstes wird gezeigt, dass es nach Maßgabe der Güte ist, und somit dem Heiligen Geist zugeordnet wird.** Der Psalm: *Es gibt niemanden, der sich verstecken kann vor seiner Leidenschaft*<sup>41</sup>; die Glosse: Das heißt vor dem Heiligen Geist,

<sup>34</sup> Ders., *De vera religione* 30,56 f (CSEL 77/2, 40 f).

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ders., *De Genesi ad litteram* VIII,23,44 (CSEL 28/1, 262).

<sup>37</sup> Ders., *De vera religione* 31,57 (CSEL 77/2, 41).

<sup>38</sup> Joh 5,22.

<sup>39</sup> 1Kor 2,15.

<sup>40</sup> 2Kor 5,10.

<sup>41</sup> Ps 18,7.

est, a Spiritu Sancto, qui Spiritus Sanctus est lex et testimonium etc. Ipsi ergo appropriatur, et ita est secundum rationem bonitatis.

Item, ad Rom. 8, 2: *Lex spiritus vitae*, Glossa: «Id est Spiritus Sanctus qui docet quid agendum sit». Vult ergo quod Spiritus Sanctus est lex, et ita lex aeterna habet esse secundum rationem bonitatis, quia Spiritui Sancto attribuitur bonitas.

Secundum quam ergo intentionem sit in Deo quaeritur et cui appropriatur personae.

**Solutio:** Dicendum quod ad quamlibet legem concurrunt tria, scilicet auctoritas, veritas, bonitas, et hoc secundum tria quae concurrunt ad hoc quod sit lex, scilicet principium legis, forma legis et finis. Ratione principii debetur ei auctoritas, quia non potest esse principium legis nisi habens auctoritatem; ratione vero formae debetur ei veritas, quia lex nunquam fertur sine |320| recta ratione; item, ratione finis debetur ei bonitas, quia lex non est nisi ad bonum. Unde, sicut habetur ex alia scientia, lex est sanctio sancta, iubens honestum, prohibensque contrarium. Si ergo respiciamus in lege aeterna auctoritatem, dicitur in Deo secundum rationem vel intentionem potestatis, et sic appropriatur personae Patris. Si autem respiciamus veritatem secundum rationem formalem, sic appropriatur sapientiae, et ita personae Filii. Respiciendo autem bonitatem, quae debetur ei ratione finis, sic appropriatur Spiritui Sancto. Ex hoc patet qualiter isti effectus derivantur a lege aeterna, scilicet imperare, vetare etc. Nam isti actus, imperare, vetare, sunt ipsius legis ratione auctoritatis; isti autem duo actus, consulere, permittere, sunt ipsius ratione veritatis; isti autem duo, punire, praemium tribuere, sunt ipsius ratione bonitatis, et propter hoc dictum est a sapientibus quod haec est virtus legis. Et sic oportet quod in lege inveniatur ratio vel intentio potentiae, ut praecipiat vel prohibeat; item, et ratio veritatis vel sapientiae, ut possit permittere vel consulere; et ratio bonitatis, ut puniat malefacta et praemiet bene facta: hoc enim pertinet ad bonitatem. Et sic secundum diversas rationes comprehendit lex potentiam, sapientiam et bonitatem, et secundum hoc diversos habet actus. Patet etiam ex hoc quod praedicti actus legis respiciunt vires animae. Nam consulere, permittere respiciunt rationabilem: sunt enim actus legis ratione veritatis vel sapien-

da der Heilige Geist Gesetz, Zeugnis usw. ist<sup>42</sup>. Diesem also wird es zugeordnet, und somit ist es nach Maßgabe der Güte.

Ebenso, zu Röm 8,2: *Das Gesetz des Geistes und des Lebens*; die Glosse: „Das ist der Heilige Geist, der lehrt, was man tun muss.“<sup>43</sup> Sie will also, dass der Heilige Geist das Gesetz ist, und so hat das ewige Gesetz ein Sein nach Maßgabe der Güte, weil die Güte dem Heiligen Geist zugeordnet wird.

Es wird also untersucht, gemäß welcher Absicht es in Gott ist und welcher Person es zugeordnet wird.

**Lösung:** Bei jedem Gesetz wirken drei Dinge zusammen: Autorität, Wahrheit und Güte, und dies gemäß drei Dingen, die zusammenwirken, damit es ein Gesetz ist: das Prinzip des Gesetzes, die Form des Gesetzes und sein Zweck. Hinsichtlich des Prinzips gebührt ihm Autorität, weil es kein Gesetzesprinzip geben kann, das keine Autorität hat; hinsichtlich der Form aber gebührt ihm Wahrheit, weil ein Gesetz niemals ohne die rechte Vernunft aufgestellt werden kann; |320| hinsichtlich des Ziels gebührt ihm Güte, weil es kein Gesetz ist, wenn es nicht auf das Gute gerichtet ist. Daher ist, wie aus einer anderen Wissenschaft gewonnen wird, das Gesetz eine heilige Strafbestimmung, die das Tugendhafte befiehlt und das Verderbliche verbietet.<sup>44</sup> Wenn wir also die Autorität im ewigen Gesetz betrachten, wird sie in Gott nach Maßgabe oder Absicht der Macht ausgesagt und so der Person des Vaters zugeordnet. Wenn wir aber die Wahrheit in formaler Beziehung betrachten, dann wird sie der Weisheit und damit der Person des Sohnes zugeordnet. Bei Betrachtung der Güte aber, die ihm hinsichtlich des Zwecks gebührt, wird sie dem Heiligen Geist zugeordnet. Daher ist offensichtlich, dass diese Wirkungen, Befehlen, Verbieten usw., vom ewigen Gesetz abgeleitet sind. Denn diese Tätigkeiten, Befehlen, Verbieten, sind Tätigkeiten eben dieses ewigen Gesetzes hinsichtlich der Autorität; die zwei Tätigkeiten Zuraten und Erlauben aber sind Tätigkeiten desselben hinsichtlich der Wahrheit; die beiden Bestrafen und Belohnen sind Tätigkeiten desselben hinsichtlich der Güte, und deswegen ist von gelehrten Leuten gesagt worden, dass dies die Tugend des Gesetzes ist. Und deshalb muss im Gesetz eine Maßgabe oder Absicht der Macht gefunden werden, damit dieses befiehlt oder verbietet; ebenso eine Maßgabe der Weisheit, damit es erlauben oder zuraten kann; und eine eine Maßgabe der Güte, damit es schlechte Taten bestraft und gute belohnt: dies nämlich gehört zur Güte. Und so umfasst das Gesetz entsprechend den verschiedenen Maßgaben Macht, Weisheit und Güte, und dementsprechend hat es verschiedene Tätigkeiten. Daher ist auch offensichtlich, dass die genannten Tätigkeiten des Gesetzes die Seelenkräfte betreffen. Denn Zuraten und Erlauben betreffen den vernünftigen Teil: Sie sind nämlich Tätigkeiten des Gesetzes hinsichtlich der Wahrheit oder Weisheit, und dies gehört zum Vermögen des vernünftigen Strebens; Befehlen und Verbieten gehören zum Vermögen des zornmütigen Strebens; Bestra-

<sup>42</sup> Glossa ordinaria zu Ps 18,7 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 476b).

<sup>43</sup> Glossa ordinaria zu Röm 8,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 289b).

<sup>44</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.42 (ed. Friedberg, Bd. I, 923).

tiae, et hoc pertinet ad vim rationalem; imperare autem et vetare pertinent ad irascibilem; sed punire et praemium tribuere pertinent ad concupiscibilem. Et sic cuilibet personae appropriatur lex, secundum tamen diversas intentiones et diversos actus.

[Nr. 228] CAPUT V.

DE IMMUTABILITATE LEGIS AETERNAE.

Quinto quaeritur de immutabilitate legis aeternae utrum sit immutabilis vel mutabilis.

**Ad quod sic:** 1. Omnis lex praecipiens contraria est variabilis sive mutabilis; lex aeterna est huiusmodi; ergo est mutabilis. – Maior patet, quoniam secundum praecepta variatur lex. – Minor patet per Augustinum, in libro *Confessionum*, ubi dicit: Domine, si modo imperas quod aliquando vetasti, quis dubitat hoc esse faciendum? Ex quo perpenditur quod Deus praecipit quod ante vetuit; sed praecipit et vetat secundum legem aeternam; lex igitur aeterna praecipit contraria.

2. Secunda ratio. Praecepit Deus aliquando plures habere uxores, modo autem vetat; ergo aliquando praecepit quod modo vetat. Unde Augustinus, in libro *Confessionum*: Aliqua licuerunt in antiquo «saeculo iustis quae modo non licent, quia illis praecepit Dominus istud, istis aliud pro temporalibus causis». Ergo lex praeceptionis divinae est mutabilis; si ergo virtus legis consistit in praeceptis, constat legem aeternam esse mutabilem.

Tertia ratio. Nam istud patet ex prophetia comminationis et promissionis, Ierem. 18, 7–8: *Repente loquar adversus gentem et adversus regnum. Si poenitentiam egerit gens illa* etc. Haec est prophetia comminationis. Sed sententia prophetiae comminationis mutabilis est, quia primo dicit: *adversus gentem*, post dicit: *si poenitentiam egerit* etc. *agam et ego poenitentiam*. Similiter est de prophetia promissionis, sicut patet ibi et alibi. Si ergo sententia Dei, quando comminatur vel promittit per Prophetas, procedit a lege aeterna, et haec sententia est mutabilis, ergo et lex aeterna est mutabilis.

Quarta ratio. Omnis sententia, quae fertur sub conditione et non absolute, mutabilis est, et maxime illa quae dependet cum hoc a libero arbitrio; sed sententia legis aeternae fertur sub conditione et non absolute, et maxime dependet a libero arbitrio; ergo sententia legis aeternae est mutabilis; ergo lex aeterna est [321] mutabilis. – Minor patet, quoniam lex aeterna nunquam iudicabit vel dicet absolute: ‘iste damnabitur’,

fen und Belohnen gehören zum Vermögen des begierlichen Strebens. Und daher wird einer jeden Person das Gesetz zugesprochen, jedoch gemäß verschiedenen Absichten und verschiedenen Tätigkeiten.

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

Fünftens wird nach der Unwandelbarkeit des ewigen Gesetzes gefragt: ob es unwandelbar oder wandelbar ist.

**Dazu so:** 1. Jedes Gesetz, das Gegensätzliches befiehlt, ist veränderlich oder wandelbar; das ewige Gesetz ist solcherart; also ist es wandelbar. – Der Obersatz ist klar, weil ein Gesetz entsprechend den Vorschriften variiert. – Der Untersatz ist klar durch Augustinus in der Schrift der *Bekenntnisse*, wo er sagt: Herr, wenn du nun befiehst, was du einst verboten hast, wer zweifelt daran, dass dies zu tun ist?<sup>45</sup> Damit wird erwogen, dass Gott befiehlt, was er vorher verboten hat; er befiehlt und verbietet aber gemäß dem ewigen Gesetz; das ewige Gesetz befiehlt also Gegensätzliches.

2. Gott hat einst befohlen, mehrere Frauen zu haben, nun aber verbietet er es; er hat also einst befohlen, was er nun verbietet. Daher Augustinus in der Schrift der *Bekenntnisse*: „Irgendwo waren in einer früheren Zeit den Gerechten Dinge erlaubt, die nun nicht mehr erlaubt sind, weil der Herr aus zeitgebundenen Gründen jenen dies, diesen etwas anderes befohlen hat.“<sup>46</sup> Also ist das Gesetz der göttlichen Vorschrift veränderlich; wenn denn die Kraft des Gesetzes in den Vorschriften liegt, gilt, dass das ewige Gesetz veränderlich ist.

3. Das ist nämlich aus der Prophezeiung der Drohung und der Verheißung offenbar, Jer 18,7–8: *Unvermutet will ich gegen das Volk sprechen und gegen das Reich. Wenn dieses Volk Buße getan hat*<sup>47</sup> usw. Dies ist eine Prophezeiung der Drohung. Aber der Satz der Drohprophezeiung ist wandelbar, weil er zuerst sagt: *gegen das Volk*, und dann sagt: *wenn es Buße getan hat* usw., *will auch ich Buße tun*. Ähnlich ist es mit der Prophezeiung der Verheißung, wie hier und anderswo offenbar ist. Wenn also der Spruch Gottes, wenn er durch die Propheten droht oder verheißt, aus dem ewigen Gesetz hervorgeht und dieser Spruch wandelbar ist, dann ist folglich auch das ewige Gesetz wandelbar.

4. Jeder Urteilsspruch, der unter einer Bedingung und nicht absolut aufgestellt wird, ist wandelbar, und besonders der, welcher zudem vom freien Willen abhängt; doch ein Urteilsspruch des ewigen Gesetzes wird unter einer Bedingung und nicht absolut aufgestellt und hängt besonders vom freien Willen ab; also ist ein Urteilsspruch des ewigen Gesetzes wandelbar; also ist das ewige Gesetz wandelbar. – [321] Der Untersatz ist klar, weil das ewige Gesetz niemals absolut urteilen oder sprechen

<sup>45</sup> Augustinus, Confessiones III,9,17 (CSEL 33, 59).

<sup>46</sup> Ebd., III,7,13 (CSEL 33, 55).

<sup>47</sup> Jer 23,38.

sed semper sub conditione hac: 'si fuerit malus finaliter'; similiter non dicet absolute: 'iste salvabitur', sed sub hac conditione: 'si fuerit finaliter bonus'; unde semper hoc dicet sub conditione malitiae vel bonitatis finalis. Sed haec conditio, quae est 'si fuerit bonus vel malus finaliter', dependet a libero arbitrio; ex quo maxime sequitur quod sit mutabilis.

**Ad oppositum:** a. Augustinus, in III *Confessionum*: «Ignorabam iustitiam veram interiorem, non ex consuetudine iudicantem, sed ex iustissima lege Dei omnipotentis, qua formarentur regionum mores, cum ipsa ubique et semper, non alibi alia, non alias aliter». Et omne tale simpliciter est immutabile; ergo lex aeterna simpliciter est immutabilis

b. Secunda ratio. Augustinus, in libro *De vera religione*: «Cum secundum legem quadraturae iudicetur et forum quadratum et lapis quadratus et huiusmodi, rursus secundum totam aequalitatis legem iudicentur convenire motus pedum currentis formicae et gradientis elephantis, quis dubitat eam, id est istam legem, intervallis locorum et temporum nec maiorem esse nec minorem, cum potentia superet omnia? Haec est lex omnium artium, cum sit omnino immutabilis».

**Solutio:** Dicendum quod sicut dicitur voluntas Dei dupliciter, scilicet voluntas, quae est essentia Dei, et haec est voluntas beneplaciti et haec est immutabilis; et voluntas signi, et haec est mutabilis, sic loquendo de lege divina dupliciter possumus dicere quod uno modo est mutabilis, alio modo est immutabilis, secundum quod dicit Gregorius: «Deus non mutat consilium, sed sententiam». Et appellatur ibi consilium ratio divina, secundum quam diiudicat et disponit omnia; sententia autem appellatur ipse temporalis effectus qui sequitur, et iste mutabilis est. Si ergo loquamur de lege secundum rationem consilii, sic ipsa immutabilis est; si secundum rationem sententiae, sic mutabilis, quia ipse temporalis effectus, sequens ex ipsa, mutatur quotidie, sed ipsa ratio, secundum quam diiudicat et disponit et derivantur ab ipsa effectus, manet immutabilis. Et secundum primum modum dicitur lex aeterna, scilicet secundum quod accipitur pro consilio vel ratione; secundum quod accipitur pro sententia, non dicitur aeterna, sed temporalis. Tamen absolute lex dicitur ipsa ratio

wird: ‚der da wird verdammt werden‘, sondern immer unter dieser Bedingung: ‚wenn er am Ende böse sein wird‘; ebenso wird es nicht absolut sagen: ‚der da wird gerettet werden‘, sondern unter dieser Bedingung: ‚wenn er am Ende gut sein wird‘; daher wird es dies immer unter der Bedingung der letztendlichen Schlechtigkeit oder Gutheit sagen. Doch die Bedingung ‚wenn er am Ende gut oder schlecht sein wird‘ hängt vom freien Willen ab; daraus folgt in besonderem Maße, dass es wandelbar ist.

**Auf der Gegenseite:** a. Augustinus in Buch III der *Bekenntnisse*: „Ich kannte nicht die wahre innere Gerechtigkeit, die nicht aufgrund von Gewohnheit urteilt, sondern aufgrund des höchst gerechten Gesetzes des allmächtigen Gottes, nach dem die Gebräuche der Länder eingerichtet wurden, während es selbst überall und immer dasselbe blieb, nicht an verschiedenen Orten ein verschiedenes und zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise war.“<sup>48</sup> Und ein jedes, das so ist, ist schlechthin unwandelbar; also ist das ewige Gesetz schlechthin unwandelbar.

b. Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion*: „Wenn ein quadratischer Platz, ein quadratischer Stein und dergleichen gemäß dem Gesetz der Quadratur beurteilt wird, ferner geurteilt wird, dass die Fußbewegungen einer laufenden Ameise und eines einherschreitenden Elefanten gemäß dem gesamten Gesetz der Gleichheit zusammenkommen, wer bezweifelt, dass es, das heißt dieses Gesetz, weder größer noch kleiner als die Abstände zwischen den Orten und Zeiten ist, obwohl es alles an Macht übertrifft? Das ist das Gesetz aller Künste, da es gänzlich unveränderlich ist.“<sup>49</sup>

**Lösung:** So, wie der Wille Gottes auf zweifache Weise ausgesagt wird, nämlich als der Wille, welcher das Wesen Gottes ist, und dies ist der Wille, welcher im Wohlgefallen besteht, und er ist unveränderlich; und als der Wille als Zeichen, und dieser ist veränderlich,<sup>50</sup> so können wir also, wenn wir auf zweifache Weise über das göttliche Gesetz sprechen, sagen, dass es auf die eine Art veränderlich ist, auf die andere Art unveränderlich, gemäß dem, was Gregor sagt: „Gott ändert nicht seinen Ratschluss, sondern seinen Urteilsspruch.“<sup>51</sup> Und dort wird der Ratschluss göttliche Vernunft genannt, gemäß der er alles entscheidet und ordnet; mit Urteilsspruch aber wird die zeitliche Wirkung selbst benannt, die folgt, und diese ist veränderlich. Wenn wir also vom Gesetz unter dem Gesichtspunkt des Ratschlusses sprechen, ist dieses selbst unveränderlich; wenn unter dem Gesichtspunkt des Urteilsspruches, so ist es veränderlich, weil die zeitliche Wirkung selbst, die aus ihm folgt, sich täglich ändert, die Vernunft aber, gemäß der er entscheidet und ordnet und sich Wirkungen aus ihr ableiten, unveränderlich bleibt. Und auf die erste Weise wird es ewiges Gesetz genannt werden, nämlich insofern es als Ratschluss oder Vernunft aufgefasst wird; insofern es als Urteilsspruch aufgefasst wird, wird es nicht ewig genannt, sondern zeitlich. Dennoch wird das Wesen des Vorschreibens, Verbietens usw. schlechthin

<sup>48</sup> Augustinus, *Confessiones* III,7,13 (CSEL 33, 54).

<sup>49</sup> Ders., *De vera religione* 30,56 (CSEL 77/2, 40 f).

<sup>50</sup> Vgl. *Summa Halensis* I Nr. 272–282 (ed. Bd. I, 366a–398b).

<sup>51</sup> Vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio in Job* XVI,10,14; 37,46 (CChr.SL 143A, 806.826).

praeciendi, vetandi etc.; effectus autem eius sunt praeceptio, prohibitio etc. Si ergo ipsa ratio immutabilis, patet quod lex aeterna simpliciter est immutabilis, effectus autem eius mutabiles sunt.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium dicendum quod haec est falsa ‘omnis lex praeciens contraria est mutabilis’; nisi addatur hoc ‘secundum rationes contrarias’, ut dicatur: omnis lex praeciens contraria et secundum rationes contrarias etc. Lex autem aeterna nunquam praecipit secundum rationes contrarias, immo secundum rationem unam et immutabilem.

2. Ad secundam dicendum quod solvitur ibi per hoc quod dicitur in auctoritate illa «ex temporalibus causis»; unde est ibi mutatio ratione alicuius temporalis quod subiaceat legi aeternae et eius praeceptis. Et hoc est quod dicit Augustinus, in libro *De vera religione*: «Ut ars medicinae, cum eadem maneat nec ullo pacto mutetur, mutat tamen praecepta languentibus, quia mutabilis est nostra valetudo, ita divina providentia, cum sit omnino incommutabilis, mutabili tamen creaturae varie subvenit pro diversitate morborum, aliis alia iubet aut vetat». Unde varietas est in effectu temporali.

3. Ad tertium dicendum quod, si dicatur sententia legis aeternae poena temporalis quae debetur ex merito, sic ipsa mutatur; si autem dicatur sententia ipsa ratio, haec est aeterna et immutabilis.

4. Et quod obicitur quod ipsa respicit liberum arbitrium, dicendum quod actus istius sententiae mutabilis est; unde quod iste puniatur, hoc est mutabile; sed ratio sententiae, quae dicit quod, si permaneat aliquis in malitia finaliter, punietur, immutabilis est, licet ipsa sententia sive actus sententiae sit mutabilis. Ratio autem illius sententiae a libero arbitrio non dependet, licet esse bonum finaliter ab ipso dependeat. Unde Augustinus, *De libero arbitrio*, ponit exemplum [322] de contrariis legibus, quarum una tribuit populo potestatem dandi honorem, alia aufert, et dicit quod ratio harum immutabilis est et tracta ex aeternitate. Unde ipse dicit: «Si populus quodam tempore iuste honores dedit, quodam rursus iuste non dedit, haec est vicissitudo temporalis; ut esset iusta, ex illa aeternitate tracta est», hoc est ex ratione aeterna, «qua semper iustum est gravem populum honores dare, levem non dare». Et similiter ratio aeterna immutabilis, quae dicit quod, si permaneat in malo finaliter, punie-



Gesetz genannt; seine Wirkungen aber sind Vorschrift, Verbot usw. Wenn also das Wesen selbst unveränderlich ist, ist offensichtlich, dass das ewige Gesetz schlechthin unveränderlich ist, seine Wirkungen aber sind veränderlich.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Gegenargument ist zu sagen, dass [die Aussage] ‚jedes Gesetz, das Gegensätzliches befiehlt, ist wandelbar‘ nicht zutrifft; außer man fügt hinzu ‚gemäß gegensätzlichen Vernunftvorstellungen‘, sodass es heißt: ‚Jedes Gesetz, das Gegensätzliches vorschreibt und dies gemäß gegensätzlichen Vernunftgründen‘ usw. Das ewige Gesetz schreibt aber niemals gemäß gegensätzlichen Vernunftvorstellungen vor, sondern vielmehr gemäß einer einzigen, unwandelbaren Vernunft.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass es darin beantwortet wird durch das, was in jenem Zitat „aus zeitgebundenen Gründen“ genannt wird; daher gibt es dort eine Veränderung aufgrund von etwas Zeitgebundenem, das dem ewigen Gesetz und seinen Geboten zugrunde liegt. Und das ist es, was Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion* sagt: „Wie die Medizin, obwohl sie dieselbe bleibt und sich auf keine Weise verändert, dennoch die Vorschriften für die Kranken ändert, da unsere Gesundheit veränderlich ist, so kommt die göttliche Vorsehung, obwohl sie gänzlich unwandelbar ist, dennoch der veränderlichen Schöpfung auf unterschiedliche Weise bei der Unterschiedlichkeit der Krankheiten zu Hilfe und befiehlt den einen dies, verbietet den anderen das.“<sup>52</sup> Daher gibt es eine Unterschiedlichkeit in der zeitlichen Wirkung.

3. Wenn ein Urteilsspruch des ewigen Gesetzes als zeitliche Strafe, die durch Schuld verdient ist, ausgesagt wird, verändert sich dieses; wenn aber ein Urteilsspruch als die Vernunft selbst ausgesagt wird, ist es ewig und unwandelbar.

4. Und zu dem Einwand, dass es mit dem freien Willen zu tun hat, ist zu sagen, dass die Tätigkeit des Urteilsspruches wandelbar ist; daher ist das, was dieser bestraft, wandelbar; doch die Vernunft des Urteilsspruches, die sagt, dass, wenn jemand bis zum Ende in Schlechtigkeit verharret, er bestraft wird, ist unwandelbar, wenn auch der Urteilsspruch selbst oder die Tätigkeit des Urteilsspruches wandelbar ist. Die Vernunft dieses Urteilsspruches aber hängt nicht vom freien Willen ab, wenn auch das Gutsein am Ende von ihm abhängt. Daher bringt Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen* das Beispiel [322] von einander widersprechenden Gesetzen vor, von denen eines dem Volk die Macht, ein Amt zu verleihen, überträgt, das andere sie ihm entzieht, und sagt, dass deren Vernunft unwandelbar und aus der Ewigkeit genommen ist. Daher sagt er: „Wenn ein Volk zu einer Zeit mit Recht Ämter verleiht, sie zu einer anderen Zeit hingegen mit Recht nicht verleiht, ist dieser zeitliche Wechsel, um gerecht zu sein, aus jener ewigen Ordnung genommen“, das heißt aus der ewigen Vernunft, „durch die es stets gerecht ist, dass ein ehrwürdiges Volk Ämter verleiht, ein leichtfertiges nicht“<sup>53</sup>. Und auf ähnliche Weise ist die ewige Vernunft unwandelbar, die sagt, dass man bestraft wird, wenn man am Ende im Übel verharret, und auch

<sup>52</sup> Augustinus, *De vera religione* 17,34 (CSEL 77/2, 24).

<sup>53</sup> Ders., *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

ris, dicit etiam quod, si permanes in bono finaliter, praemiaberis. Haec autem ratio immutabilis est et absoluta, non dependens a libero arbitrio sicut sententia. Sed lex aeterna dicitur ipsa ratio sententiae. Unde Augustinus, in libro *De libero arbitrio*: «Lex illa, quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, per quam mali miseram, boni bonam vitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem vocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri?» quasi dicat: non. Ex quo habeo legem aeternam, quae est summa ratio, esse incommutabilem, licet effectus eius sint mutabiles, quia temporales sunt.

[Nr. 229] CAPUT VI.

DE UNITATE LEGIS AETERNAE.

Sexto quaeritur de unitate legis aeternae, et quaeritur an sit una vel plures.

Ad quod sic: *a.* Augustinus, in libro 83 *Quaestionum*, ubi loquitur de rationibus quibus conditae sunt creaturae, dicit quod alia est ratio qua creatus est homo, alia, qua creatus est equus etc. Sed sicut se habent istae rationes ad creaturas, ita lex aeterna ad alias leges, scilicet temporales, quia ipsa est ratio legum temporalium; unde Augustinus: Lex aeterna «summa ratio» nuncupatur. Si ergo alia et alia ratio istius creaturae et illius, et similiter lex aeterna, cum sit ratio legum temporalium, non est una, sed plures.

*b.* Secunda ratio. Augustinus, in libro *De catechizandis rudibus*: «Novit Deus ordinare deserentes se animas et ex earum iusta miseria inferiores partes creaturae convenientissimis atque congruentissimis legibus adiuvandae dispensationis ordinare. Omnes ergo iustissimis Dei legibus damnati sunt». Sed leges illae non sunt aliud quam lex aeterna; ergo plures sunt leges aeternae.

**Ad oppositum:** 1. Sicut dicit Augustinus, lex aeterna est ars «artium et lex omnipotentis artificis». Et etiam, sicut ipse dicit, in libro *Confessionum*, sicut ars medicinae una est, et tamen habet differentiam praeceptorum, ita lex aeterna, quia ita se habet

sagt, dass man belohnt wird, wenn man am Ende im Guten verharrt. Diese Vernunft ist aber unwandelbar und absolut, nicht vom freien Willen abhängig wie ein Urteilspruch. Das ewige Gesetz selbst wird aber die Vernunft des Urteilspruches genannt. Daher Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen*: „Jenes Gesetz, das die höchste Vernunft genannt wird, dem man immer gehorchen muss, durch das die Schlechten ein unglückliches, die Guten ein gutes Leben verdienen, durch das man schließlich jenes [Gesetz], von dem wir gesagt haben, dass es das zeitliche zu nennen ist, richtig aufstellt und richtig verändert, kann es etwa irgendeinem Verständigen nicht unwandelbar und ewig erscheinen?“<sup>54</sup>, womit er sagen will: Nein. Deshalb halte ich dafür, dass das ewige Gesetz, das die ewige Vernunft ist, unwandelbar ist, wenn auch seine Wirkungen veränderlich sind, weil sie zeitlich sind.

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

Sechstens wird nach der Einheit des ewigen Gesetzes gefragt, und es wird gefragt, ob es eines ist oder mehrere.

**Dazu so:** a. Augustinus sagt im *Buch der 83 Fragen*, wo er über die Vernunftgründe spricht, mit denen die Geschöpfe geschaffen sind, dass die Vernunft, mit der der Mensch geschaffen ist, eine andere ist als die, mit der das Pferd usw. geschaffen ist<sup>55</sup>. Aber so wie diese Vernunftgründe sich zu den Geschöpfen verhalten, so verhalte sich das ewige Gesetz zu den anderen, das heißt zeitlichen Gesetzen, weil dieses die Vernunft der zeitlichen Gesetze ist; daher Augustinus: Das ewige Gesetz wird „höchste Vernunft“<sup>56</sup> genannt. Wenn also die Vernunft von diesem und jenem Geschöpf unterschiedlich ist und auf ähnliche Weise das ewige Gesetz, während es doch die Vernunft der zeitlichen Gesetze ist, ist es nicht eines, sondern mehrere.

b. Augustinus in der Schrift *Vom ersten katechetischen Unterricht*: „Gott weiß die abtrünnigen Seelen zu ordnen und die niederen Teile der Schöpfung aufgrund ihres verdienten Elends mit höchst passenden und zuträglichen Gesetzen zu ordnen, um ihre Einordnung zu befördern. Alle sind also von den höchst gerechten Gesetzen Gottes verurteilt worden.“<sup>57</sup> Jene Gesetze sind aber nichts anderes als das ewige Gesetz; also gibt es mehrere ewige Gesetze.

**Auf der Gegenseite:** 1. Wie Augustinus sagt, ist das ewige Gesetz die Kunst „der Künste und das Gesetz des allmächtigen Schöpfers“<sup>58</sup>. Und wie er selbst in der Schrift der *Bekennnisse* sagt, so wie die Medizin eine einzige ist und dennoch eine Unterschiedlichkeit in den Verordnungen zeigt, so ist es auch mit dem ewigen Gesetz, weil

---

54 Ebd.

55 Ders., *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 46,2 (CChr.SL 44A, 72).

56 Ders., *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

57 Ders., *De catechizandis rudibus* 18,30 (CChr.SL 46, 155).

58 Ders., *De vera religione* 30,56 (CChr.SL 32,223 f; CSEL 77/2, 40 f).

lex aeterna ad leges temporales sicut ars medicinae ad sua praecepta. Ex iis ergo auctoritatibus videtur quod lex aeterna sit una et quod non recipiat pluralitatem.

2. Secunda ratio. Non ponimus pluralitatem in divinis propter diversitatem respectuum. Nam, si hoc esset, cum hoc nomen 'Creator', dictum de Deo, habeat plures respectus, sequeretur quod possent dici plures Creatores, quia habet respectum ad hanc creaturam et ad illam etc. Ergo similiter ratio diversitatis respectus legis aeternae ad leges temporales non ponet pluralitatem in lege aeterna; licet ergo plures sint leges temporales, non propter hoc plures aeternae.

**Solutio:** 1. Dicimus exemplarem causam divinam esse ut artem, prout dicimus ipsam operari ad unum finem. Ars enim finem unum respicit, quia ars est collectio principiorum ad unum finem tendentium, et ideo non possunt in divinis dici artes multae. Ratio autem dicit divinam causam, connotando respectum ad creaturam, prout ipsa habet esse in ordine, ordo [323] autem ad finem est. Sed est ordo rerum dupliciter, scilicet ordo rerum ad suum finem ultimum increatum, et est ordo rerum ad se invicem, sicut ordinantur corporalia ad locum vel sicut ordinatur res ad suam utilitatem, et sic ordinantur ratione suae dignitatis: iste ordo ad fines particulares habetur ex ordine rerum ad invicem. Secundum ergo quod ratio respicit ordinem istum creaturarum inter se sive ad finem creatum, dicimus quod sunt plures rationes ratione connotati, una tamen semper est ratio principalis significati; unde in omnibus iis est unitas ratione significati principalis. Secundum quod respicit ordinem rerum ad finem ultimum increatum, sic est una sola ratio, et hanc rationem connotat ars, quia unus est huius finis, una ratio.

Secundum hoc dicendum quod lex aeterna potest dici ut ars et ut ratio: est enim lex aeterna ars aeterna boni et veri; item, lex aeterna, secundum Augustinum, «summa ratio» nuncupatur. Si dicamus eam ut artem, sic est una; si autem dicamus eam ut rationem, prout ratio accipitur a fine particulari, sic plures est ratione connotati sicut sunt plures fines particulares. Verbi gratia: lex quaedam temporalis est quod populus det honores, contraria autem lex assignatur in alio tempore; ratio unius legis

sich das ewige Gesetz zu den zeitlichen Gesetzen verhält wie die Medizin zu ihren Verordnungen<sup>59</sup>. Aus diesen Zitaten ist also ersichtlich, dass das ewige Gesetz eines ist und dass es keine Mehrheit in sich aufnimmt.

2. Wir behaupten nicht wegen der Verschiedenheit der Beziehungen eine Vielheit bei Gott. Denn wenn das so wäre, da ja der Begriff ‚Schöpfer‘, wenn man ihn von Gott aussagt, mehrere Beziehungen hat, würde daraus folgen, dass mehrere Schöpfer ausgesagt werden könnten, weil er eine Beziehung zu diesem, jenem usw. Geschöpf hat. Ähnlich also setzt das Argument der Verschiedenheit der Beziehung des ewigen Gesetzes zu den zeitlichen Gesetzen keine Vielheit im ewigen Gesetz; obwohl es also mehrere zeitliche Gesetze gibt, gibt es deswegen nicht mehrere ewige.

**Lösung:** 1. Wir sagen, dass die vorbildliche Ursache göttlich ist wie die Kunst, wenn wir von dieser sagen, dass sie auf einen einzigen Zweck hinarbeitet. Die Kunst bezieht sich nämlich auf einen einzigen Zweck, da die Kunst eine Sammlung von Prinzipien ist, die sich auf einen einzigen Zweck richten, und darum kann bei Gott nicht von vielen Künsten gesprochen werden. Die Vernunft aber bezeichnet die göttliche Ursache und konnotiert damit die Beziehung auf die Schöpfung, so wie sie selbst das Sein in der Ordnung hat, die Ordnung aber auf einen Zweck hin ist. [323] Es gibt aber auf zweifache Weise eine Ordnung der Dinge, nämlich eine Ordnung der Dinge auf ihren letzten, ungeschaffenen Zweck hin, und es gibt eine Ordnung der Dinge aufeinander hin, so wie die körperlichen Dinge auf einen Ort hingeeordnet sind oder wie eine Sache auf ihre Nützlichkeit hingeeordnet ist, und so werden sie hinsichtlich ihrer Würde geordnet: diese Hinordnung zu den besonderen Zwecken erhält man aus der Ordnung der Dinge aufeinander hin. Also gemäß dem, dass die Vernunft diese Ordnung der Geschöpfe untereinander berücksichtigt oder sich auf einen geschaffenen Zweck hin bezieht, sagen wir, dass es mehrere Vernunftgründe im Hinblick auf das Konnotierte gibt, es sich jedoch immer nur um einen handelt im Hinblick auf das hauptsächlich Bezeichnete; daher gibt es in all diesen eine Einheit im Hinblick auf das hauptsächlich Bezeichnete. Was die Ordnung der Dinge auf einen letzten ungeschaffenen Zweck hin betrifft, so gibt es nur eine einzige Vernunft, und diese Vernunft wird von der Kunst konnotiert, weil der Zweck von ihr nur einer ist und die Vernunft nur eine ist.

Insofern ist zu sagen, dass das ewige Gesetz als Kunst und als Vernunft bezeichnet werden kann: Das ewige Gesetz ist nämlich die ewige Kunst des Guten und Wahren; ebenso wird nach Augustinus das ewige Gesetz „die höchste Vernunft“<sup>60</sup> genannt. Wenn wir sie als Kunst bezeichnen, so ist sie eine einzige; wenn wir sie aber als Vernunft bezeichnen, so wie die Vernunft von ihrem besonderen Zwecke her aufgefasst wird, so ist sie mehrere im Hinblick auf das Konnotierte, wie es mehrere besondere Zwecke gibt. Wörtlich: Das eine bestimmte zeitliche Gesetz lautet, dass das Volk Ämter verleiht, in einer anderen Zeit aber wird das gegenteilige Gesetz bestimmt; die Ver-

<sup>59</sup> Ebd., 17,34 (CSEL 77/2, 24); ders., *Contra Faustum Manichaeum* XXXII,14 (CSEL 25/1, 773 f).

<sup>60</sup> Ders., *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

est levitas et inordinatio populi; ratio alterius legis est gravitas et honestas populi. Et sic duae sunt rationes particulares istarum legum, et hoc attendendo, ponunt fines particulares et ordinem rerum secundum illos; sed attendendo artem, una est ratio illarum, quia illa eadem ratio, quae dicit ‘iustum est ut populus gravis det honores’, dicit quod iustum est ut levis et inordinatus non det honores.

Per hoc patet solutio.

2. Ad rationem qua obicitur quod non dicuntur plures Creatores, dicendum quod in nominibus divinis essentialibus, quae significant concrete, nunquam debet recipi multitudo vel pluralitas, quicumque connotetur respectus: unde non debent dici plures Domini nec plures Creatores; sed solum in nominibus dictis per abstractionem, sicut idea et ratio et huiusmodi, quia sunt nomina formarum, potest aliquando dici pluralitas ratione connotati. Tamen distinguendum quod attendendo principale significatum semper est in istis unitas. Si autem attendamus connotatum, aut respectus ille connotatus est secundum differentiam aut secundum unitatem et indifferentiam. Si secundo modo, sic non potest dici pluralitas in illo nomine; unde non dicuntur proprie plura exemplaria vel artes. Si autem primo modo, tunc est unitas in illo nomine ratione principalis significati et multitudo ratione connotati.

## CAPUT VII.

### DE DERIVATIONE LEGUM A LEGE AETERNA.

Septimo quaeritur de derivatione legum a lege aeterna. Et circa hanc quaestionem plura quaeruntur.

Primum est utrum leges iniquae deriventur a lege aeterna;

secundum est utrum lex fomitis seu lex carnis derivetur ab ipsa;

tertium est utrum leges humanae deriventur ab ipsa;

quartum, utrum lex naturalis derivetur ab ipsa;

quintum, an lex Moysi; sed istud differetur inquirendum, cum tractabitur de lege Moysi.

nunft des einen Gesetzes ist die Leichtfertigkeit und Ungeordnetheit des Volkes; die Vernunft des anderen Gesetzes ist die Besonnenheit und Ehrenhaftigkeit des Volkes. Und daher gibt es zwei besondere Vernunftgründe dieser Gesetze, und unter diesem Gesichtspunkt stellen sie besondere Zwecke und eine Ordnung der Dinge, die sich an ihnen orientiert, auf; doch unter dem Gesichtspunkt der Kunst haben sie nur eine Vernunft, weil dieselbe Vernunft, die sagen wird, ‚es ist gerecht, dass ein besonnenes Volk Ehrenämter verleiht‘, sagen wird, dass es gerecht ist, dass ein leichtfertiges und ungeordnetes keine Ehrenämter verleiht.

Damit ist die Lösung offensichtlich.

2. Zu dem Argument, mit dem eingewendet wird, dass nicht mehrere Schöpfer ausgesagt werden, ist zu sagen, dass in den göttlichen wesenhaften Namen, die etwas konkret bezeichnen, niemals eine Vielheit oder Mehrheit angenommen werden darf, welche Beziehung auch immer konnotiert wird: daher dürfen nicht mehrere Herren ausgesagt werden noch mehrere Schöpfer; sondern nur in den Namen, die im Sinne der Verallgemeinerung ausgesagt werden, so wie ‚Idee‘, ‚Vernunft‘ und dergleichen, kann, weil es Namen von Formen sind, bisweilen eine Mehrheit im Hinblick auf das Konnotierte ausgesagt werden. Dennoch ist zu unterscheiden, dass es unter dem Gesichtspunkt des hauptsächlich Bezeichneten in ihnen immer eine Einheit gibt. Wenn wir aber das Konnotierte beachten, ist jene Beziehung entweder gemäß der Verschiedenheit konnotiert oder gemäß der Einheit und Nichtverschiedenheit. Wenn auf die zweite Art, kann keine Mehrheit in jenem Namen ausgesagt werden; daher werden sie nicht mehrere Beispiele oder Künste im eigentlichen Sinne genannt. Wenn aber auf die erste Art, gibt es eine Einheit in jenem Namen im Hinblick auf das hauptsächlich Gemeinte und eine Vielheit im Hinblick auf das Konnotierte.

### *Kapitel 7: Über die Ableitung der Gesetze vom ewigen Gesetz*

Siebtens wird nach der Ableitung der Gesetze vom ewigen Gesetz gefragt. Und betreffs dieser Frage wird mehreres untersucht.

1. Leiten sich die ungerechten Gesetze vom ewigen Gesetz ab?
2. Leitet sich das Gesetz des Zunders beziehungsweise das Gesetz des Fleisches von ihm ab?
3. Leiten sich die menschlichen Gesetze von ihm ab?
4. Leitet sich das natürliche Gesetz von ihm ab?
5. [Leitet sich] das Gesetz des Mose [davon ab]? Diese Untersuchung wird aber aufgeschoben, bis das Gesetz des Mose behandelt wird.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 263 (ed. Bd. IV/2, 374a–380b; in dieser Ausgabe S. 242–265). Im Codex Vaticanus latinus 782, fol. 130d–131b, und im Codex Assisiensis 138, fol. 215b–215d, wird diese Frage nicht aufgeschoben, sondern direkt an dieser Stelle behandelt.

[Nr. 230] ARTICULUS I.

*Utrum leges iniquae deriventur a lege aeterna.*

Quaeritur ergo primo an leges iniquae, de quibus habetur in Isai. 10, 1: *Vae qui condunt leges iniquas*, deriventur a lege aeterna.

**Ad quod sic:** a. Voluntas Dei non potest esse principium vel causa malae voluntatis, quia

Deus non est auctor malorum; ergo nec lex aeterna legum iniquarum.

**Ad oppositum:** 1. Legis aeternae est permittere sicut praecipere; sed leges iustae feruntur iussu legis aeternae, leges iniquae feruntur eius permissione; ergo sicut leges iustae feruntur ab ipsa, ita leges iniquae derivantur et feruntur ab ipsa.

2. Secunda ratio. Lex aeterna est qua «omnia sunt ordinatissima», ut dicit Augustinus; ergo ipsa ordinantur leges iniquae et aequae; sed omnia ordinata a lege aeterna derivantur et feruntur ab ipsa; ergo leges iniquae derivantur ab ipsa.

**Solutio:** Dicendum quod lex iniqua, in quantum iniqua est, non est a lege aeterna. Unde mali, in quantum malum, efficiens causa si quaeritur, non invenitur; non enim habet causam efficientem, sed deficientem, sicut ipse actus malus ex defectu est, sicut dicit Augustinus.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium dicendum quod est voluntas Dei praecipiens et permittens. Voluntas Dei praecipiens dicitur vel ponitur in aliquid; sed, cum dicitur voluntas Dei permittens, non ponitur in aliquid. Ipsa lex autem permittens non dicitur in aliquid; sed hoc modo, cum scilicet non dicitur in aliquid, non est in ratione causae vel originis, et ideo non dicimus eam esse principium vel originem legis iniquae, cum solum comparetur ad eam sicut permittens.

2. Ad secundum dicendum quod malum, in eo quod malum, non est ordinatum. Sed dicendo malum, dico naturam deficientem a bono; cum dico naturam, dico rem bonam bonitate naturae; sed dicendo ipsam malitiam, dico defectum a debito ordine, et ideo malitia est inordinatio, et ideo malum, in quantum malum, hoc est ratione malitiae, non est ordinatum; sed quod dicatur ordinatum, hoc est ratione subsistentis, quia ipsa ordinatur ad supplicium aeternum per legem divinam, ex quo noluit ordinari ad gloriam. Vel potest dici quod hoc argumentum non valet: 'est ordinatum



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

Zuerst wird also untersucht, ob die ungerechten Gesetze, über die es in Jes 10,1 heißt: *Wehe denen, die ungerechte Gesetze schaffen*, sich vom ewigen Gesetz herleiten.

**Dazu so: a.** Der Wille Gottes kann nicht das Prinzip oder die Ursache von bösem Wollen sein, weil Gott nicht der Urheber des Bösen ist; also auch nicht das ewige Gesetz von ungerechten Gesetzen.

**Auf der Gegenseite:** 1. Aufgabe des ewigen Gesetzes ist es zu erlauben sowie vorzuschreiben; doch die gerechten Gesetze werden auf Befehl des ewigen Gesetzes aufgestellt, ungerechte Gesetze werden mit seiner Erlaubnis aufgestellt; ebenso wie also gerechte Gesetze von ihm aufgestellt werden, so leiten sich die ungerechten Gesetze von ihm ab und werden von ihm aufgestellt.

[324] 2. Das ewige Gesetz ist es, durch das „alles höchst geordnet ist“<sup>62</sup>, wie Augustinus sagt; also werden durch es die ungerechten und die gerechten Gesetze geordnet; alles, was durch das ewige Gesetz geordnet wird, leitet sich aber von diesem ab und wird von ihm aufgestellt; also leiten sich die ungerechten Gesetze von ihm ab.

**Lösung:** Ein ungerechtes Gesetz ist, insofern es ungerecht ist, nicht vom ewigen Gesetz. Wenn man daher eine Wirkursache des Bösen, insofern es böse ist, sucht, so findet man keine; es hat nämlich keine Wirkursache, sondern eine Mangelursache, so wie eine böse Handlung selbst aus dem Mangel kommt, wie Augustinus sagt.<sup>63</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Gegenargument ist zu sagen, dass der Wille Gottes ein vorschreibender und ein erlaubender ist. Der vorschreibende Wille Gottes wird ausgesagt oder gesetzt als einer auf etwas hin; doch wenn der Wille Gottes als erlaubender ausgesagt wird, wird er nicht als einer auf etwas hin gesetzt. Aber ein Gesetz als erlaubendes wird nicht als eines auf etwas hin ausgesagt; sondern es ist auf diese Weise, wenn es nämlich nicht als eines auf etwas hin ausgesagt wird, nicht in einer Beziehung der Ursache oder des Ursprungs, und darum sagen wir nicht, dass es das Prinzip oder der Ursprung eines ungerechten Gesetzes ist, weil es zu diesem nur als erlaubendes in Beziehung gesetzt wird.

2. Das Böse ist, insofern es böse ist, nicht geordnet. Wenn ich aber ‚Böses‘ sage, sage ich ‚eine Natur, der es an Gutem mangelt‘; wenn ich ‚Natur‘ sage, sage ich ‚eine aufgrund der Güte der Natur gute Sache‘; aber wenn ich ‚Bosheit‘ sage, sage ich ‚Mangel an der notwendigen Ordnung‘, und darum ist Bosheit Unordnung, und darum ist das Böse, insofern es böse ist, das heißt im Hinblick auf die Bösartigkeit, nicht geordnet; dass es aber doch geordnet genannt werden kann, dies ist im Hinblick auf das Subsistierende, weil es darin durch das göttliche Gesetz auf die ewige Strafe hingeordnet ist, wodurch es nicht auf die Ehre hingeordnet werden wollte. Es kann aber gesagt werden, dass dieses Argument nicht stichhaltig ist: ‚es ist vom ewigen Gesetz geordnet, also ist es von ihm abgeleitet‘. Es ist nämlich nicht von ihm abgelei-

<sup>62</sup> Augustinus, De libero arbitrio I,6,15 (CSEL 74, 15f).

<sup>63</sup> Vgl. ders., De civitate dei XII,7 (CSEL 40/1, 577; CChr.SL 48, 362); Summa Halensis II–II Nr. 3 (ed. Bd. III, 7b).

a lege aeterna, ergo est derivatum ab ea'. Non enim est derivatum ab ea nisi quatenus est ordinatum sive in ordine; unde non ipsum est a lege aeterna, sed eius ordo potius.

[Nr. 231] ARTICULUS II.

*An lex fomitis derivetur a lege aeterna.*

Secundo quaeritur an lex fomitis sive lex carnis, quod idem est, derivetur a lege aeterna.

**Ad quod sic:** 1. Rom. 8, 2: *Lex spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me*, Glossa: «Duae leges bonae sunt: lex spiritus, quae peccatum tollit; lex Moysi, quae peccatum ostendit; lex peccati mala, quae reos facit». Si ergo lex peccati facit reum et est mala, et nullum malum a lege aeterna, ergo lex peccati sive lex fomitis, quod idem est, non est a lege aeterna.

2. Secunda ratio. Rom. 7, 23: *Video legem in membris meis captivantem me in lege peccati*, Glossa: «Haec est lex mala, qua quisque carnali consuetudine implicatus adstringitur».

3. Tertia ratio. Rom. 7, 20: *Iam non ego operor illud, sed quod habitat in me, peccatum*, Glossa: «Id est, lex carnis, ad quam diabolus ut ad suam legem accedit». Si ergo lex carnis est diaboli ut sua, ergo diabolus est causa eius; ergo derivatur a lege diaboli et non a lege Dei aeterna.

4. Quarta ratio. Augustinus, I *De libero arbitrio*: «Non est ordinatissimum ut impotentia potentioribus imperarent. Quare necesse arbitrari esse ut plus possit mens quam cupiditas». Si ergo ex lege carnis est quod impotentior potentiori imperet, scilicet caro spiritui, istud est contra rectum ordinem; sed quod est ab aeterna lege est ordinatissimum; ergo lex carnis non derivatur ab aeterna lege Dei.

5. Quinta ratio. Augustinus, I *De libero arbitrio*: «Nullo modo rectus ordo est appellandus ubi meliora subiciuntur deterioribus». Sed per legem carnis subicitur melius deteriori, scilicet spiritus carni, ratio sensualitati; ergo non est [325] recto ordine. Si ergo nihil est ab aeterna lege nisi sit recto ordine, ergo etc.

6. Sexta ratio. Augustinus, I *De libero arbitrio*: «Cum mens irrationales animi motus regit, id dominatur in homine cui dominatio lege debetur ea quam aeternam

tet, außer insofern es geordnet ist beziehungsweise sich in einer Ordnung befindet; daher ist es selbst nicht vom ewigen Gesetz, sondern eher dessen Ordnung.

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

Zweitens wird untersucht, ob sich das Gesetz des Zunders bzw. das Gesetz des Fleisches, was dasselbe ist, vom ewigen Gesetz ableitet.

**Dazu so:** 1. Röm 8,2: *Das Gesetz des Geistes und des Lebens hat mich in Christus Jesus befreit*, die Glosse: „Zwei Gesetze sind gut: das Gesetz des Geistes, das die Sünde hinwegnimmt; das Gesetz des Mose, das die Sünde aufzeigt; das Gesetz der Sünde ist schlecht, welches schuldig macht.“<sup>64</sup> Wenn also das Gesetz der Sünde schuldig macht und schlecht ist und nichts Schlechtes vom ewigen Gesetz kommt, ist also das Gesetz der Sünde beziehungsweise das Gesetz des Zunders, was dasselbe ist, nicht vom ewigen Gesetz.

2. Röm 7,23: *Ich sehe ein Gesetz in meinen Gliedern, das mich im Gesetz der Sünde gefangenhält*, die Glosse: „Dies ist das schlechte Gesetz, durch welches jeder in die fleischliche Gewohnheit verwickelt und gefesselt wird.“<sup>65</sup>

3. Röm 7,20: *Nicht ich handele mehr so, sondern die in mir wohnende Sünde*, die Glosse: „Das ist das Gesetz des Fleisches, an dem der Teufel sich wie an seinem eigenen Gesetz beteiligt.“<sup>66</sup> Wenn das Gesetz des Fleisches also des Teufels ist wie sein eigenes, ist folglich der Teufel dessen Ursache; also leitet es sich vom Gesetz des Teufels ab und nicht vom ewigen Gesetz Gottes.

4. Augustinus in Buch I *Vom freien Willen*: „Es ist nicht höchst geordnet, dass die ohnmächtigeren Dinge über die mächtigeren herrschen. Deshalb halte ich es für notwendig, dass der Geist mehr vermag als die Begierde.“<sup>67</sup> Wenn es also aus dem Gesetz des Fleisches ist, dass der Machtlosere dem Mächtigeren befiehlt, das heißt das Fleisch dem Geist, ist dies gegen die rechte Ordnung; doch was vom ewigen Gesetz ist, ist höchst geordnet; also leitet sich das Gesetz des Fleisches nicht vom ewigen Gesetz Gottes ab.

5. Augustinus in Buch I *Vom freien Willen*: „Auf keinen Fall ist es rechte Ordnung zu nennen, wenn das Bessere dem Schlechteren untergeordnet wird.“<sup>68</sup> Doch durch das Gesetz des Fleisches wird das Bessere dem Schlechteren untergeordnet, nämlich der Geist dem Fleisch und die Vernunft der Sinnlichkeit; also ist es nicht in der rechten Ordnung. [325] Wenn also nichts vom ewigen Gesetz ist, außer es ist in der rechten Ordnung, ist folglich usw.

6. Augustinus in Buch I *Vom freien Willen*: „Indem der Geist die unvernünftigen Bewegungen der Seele lenkt, herrscht das im Menschen, dem die Herrschaft gebührt

<sup>64</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 8,2 (PL 191, 1432).

<sup>65</sup> Ebd., 7,23 (PL 191, 1425 f).

<sup>66</sup> Ebd., 7,20 (PL 191, 1423 f).

<sup>67</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* I,10,20 (CSEL 74, 21 f).

<sup>68</sup> Ebd., I,8,18 (CSEL 74, 18 f).

esse comperimus». Si ergo quando mens dominatur supra sensualitatem, id dominatur cui debetur dominium secundum legem aeternam, ergo e contrario, quando mens subditur illi, dominatur illud cui non debetur dominium secundum legem aeternam; sed istud dominium est secundum legem carnis vel fomitis; ergo ipsa lex carnis non derivatur a lege aeterna, immo omnino est ei repugnans.

**Ad oppositum:** *a.* Rom. 7, 18: *Scio quod non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum*, Glossa: «Manet corruptio in corpore, robur tenens divinae sententiae datae in Adam». Et post dicit: «Haec est lex carnis». Lex igitur carnis tenet robur divinae sententiae, et ita legis aeternae.

*b.* Secunda ratio. Rom. 7, 23: *Video legem in membris meis repugnantem legi mentis meae*, Glossa: «Fomes peccati recte dicitur lex, quia legitime factum est ut qui non obedivit suo superiori, ei non serviat suum inferius, scilicet caro». Sed a lege aeterna est omnis lex legitima; si ergo lex fomitis recte et legitime dicitur lex, constat ipsam esse a lege aeterna.

**II.** Gratia huius quaeritur, cum lex fomitis appelletur ab Apostolo lex peccati, lex membrorum cum planum sit quod, in quantum lex est peccati, non est a lege aeterna, quaeritur tamen, secundum quod ipsa est lex membrorum, an sit a lege aeterna.

**Solutio:** 1–3. Dicendum quod fomes importat quamdam inordinationem et defectum in nobis ex peccato Adae, quae inordinatio et defectus est ex eo quod non obedit inferius suo superiori, ut caro spiritui; fomes igitur in nobis poena est. Sed est poena duplex, scilicet foeditatis et passibilitatis. In quantum fomes est poena foeditatis, sic non est a Deo, quia actus suus est deformis, quia actus foedationis non potest esse a Deo ut a principio, sed a diabolo. Secundum vero quod ipsa est poena passibilitatis et afflictionis, eo scilicet quod affligit animam, sic ipsa est a Deo: afflictio enim illa dicit bonum et ordinem ad divinam iustitiam. Afflictio enim ista temporalis est et ad bonum, ut homo coactus redeat et convertatur ad Deum: ex hoc enim quod anima videt se ita deiectam et tantae vilitati et corruptioni subiectam, citius convertitur ad

durch das Gesetz, von dem wir wissen, dass es ewig ist.“<sup>69</sup> Wenn also dann, wenn der Geist über die Sinnlichkeit herrscht, dasjenige herrscht, dem entsprechend dem ewigen Gesetz die Herrschaft gebührt, so herrscht auf der anderen Seite dann, wenn der Geist jenem unterworfen ist, jenes, dem nicht entsprechend dem ewigen Gesetz die Herrschaft gebührt; sondern diese Herrschaft ist entsprechend dem Gesetz des Fleisches beziehungsweise des Zunders; also leitet sich dieses Gesetz des Fleisches nicht vom ewigen Gesetz ab, sondern steht sogar gänzlich in Widerstreit mit diesem.

**Auf der Gegenseite:** a. Röm 7,18: *Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt*, die Glosse: „Es wohnt die Verderbnis im Leib, die die Kraft des göttlichen Urteilspruchs enthält, der in Adam gesprochen wurde.“<sup>70</sup> Und später sagt sie: „Dies ist das Gesetz des Fleisches.“<sup>71</sup> Das Gesetz des Fleisches enthält also die Kraft des göttlichen Urteilspruchs und damit des ewigen Gesetzes.

b. Röm 7,23: *Ich sehe ein Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meines Geistes im Widerstreit liegt*, die Glosse: „Der Zunder der Sünde wird richtig Gesetz genannt, weil es gesetzmäßig geschehen ist, dass dem, der seinem Vorgesetzten nicht gehorcht hat, sein Untergebener nicht dient, das heißt das Fleisch.“<sup>72</sup> Vom ewigen Gesetz ist aber jedes rechtmäßige Gesetz; wenn also das Gesetz des Zunders richtig und rechtmäßig Gesetz genannt wird, gilt, dass es vom ewigen Gesetz ist.

II. Aufgrund dessen wird gefragt, da doch das Gesetz des Zunders vom Apostel Gesetz der Sünde und Gesetz der Glieder genannt wird,<sup>73</sup> während es offenbar ist, dass es, insofern es Gesetz der Sünde ist, nicht vom ewigen Gesetz ist, wird dennoch gefragt, insofern es das Gesetz der Glieder ist, ob es vom ewigen Gesetz ist.

**Lösung:** 1–3. Der Zunder verursacht eine gewisse Ungeordnetheit und einen Mangel in uns aufgrund der Sünde Adams, eine Ungeordnetheit und einen Mangel, die daraus stammen, dass der Untergebene seinem Vorgesetzten nicht gehorcht, so wie das Fleisch dem Geist; der Zunder in uns ist also die Strafe. Die Strafe ist aber eine zweifache, nämlich die der Schändlichkeit und die der Leidensfähigkeit. Insofern der Zunder die Strafe der Schändlichkeit ist, ist er nicht von Gott, weil seine Handlung schimpflich ist und eine Handlung der Schändlichkeit nicht von Gott als Ursprung sein kann, sondern vom Teufel. Insofern er aber die Strafe der Leidensfähigkeit und der Betrübnis ist, nämlich dadurch, dass er die Seele betrübt, ist er von Gott: Diese Betrübnis besagt nämlich das Gute und die Hinordnung auf die göttliche Gerechtigkeit. Diese Betrübnis ist nämlich zeitlich und auf das Gute ausgerichtet, damit der Mensch dazu gezwungen wird, umzukehren, und sich zu Gott bekehrt: Dadurch nämlich, dass die Seele sich so niedergeschlagen und einer so großen Wertlosigkeit und Verdorbenheit unterworfen sieht, bekehrt sie sich schneller zu Gott. Und daher

---

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 7,18 (PL 191, 1423).

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Ebd., 7,23 (PL 191, 1425).

<sup>73</sup> Vgl. Röm 7,23.

Deum. Et sic fomes, in quantum est poena passibilitatis, a Deo est et ordinat ad Deum: est enim a divina iustitia.

Lex ergo fomitis uno modo potest appellari lex passibilitatis, alio modo lex foeditatis. Primo modo est ut affligens, et hoc modo appellat eam Apostolus legem membrorum; hoc modo ipsa est et derivatur ab aeterna lege. Ipsa enim dicitur lex passibilitatis, id est secundum quod homo per eam habet legem ut affligatur ex illa et convertatur ad Deum: hoc enim modo respicit ordinem divinae iustitiae. Secundum autem quod lex fomitis dicitur lex foeditatis, sic ipsa appellatur ab Apostolo lex peccati, et sic lex ista non est a lege aeterna, sed a diabolo vel peccato, quia lex ista mala est. Unde super illud ad Rom. 7, 18: *Scio quod non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum*, dicit Glossa quod eius «consortio anima maculatur peccato».

Dicitur autem mala hoc modo quadruplici ratione: primo, quia facit reum; secundo, quia maculat animam; tertio, quia per eam «quisque carnali consuetudine implicatus adstringitur»; quarto, quia «ad eam accedit diabolus ut ad suam». Nam fomes aut peccatum duos primos actus habet, scilicet animam maculare et ream facere; et removentur isti actus per Baptismum. Sed dicitur maculare in quantum deformat animam sive imaginem Dei; ream vero facit animam obligando ipsam ad poenam.

Haec enim duo facit peccatum sive fomes, et ita lex fomitis sive peccati. Vel dicitur peccatum sive fomes macula, quia facit animam indignam gloria; dicitur autem reatus, quia facit eam dignam poena. Alia autem duo facit post peccatum. Nam fomes post Baptismum duplicem habet in nobis effectum, scilicet difficultatem ad bonum et pronitatem ad malum. Primo dicitur [326] mala, quia implicat hominem et adstringit ad concupiscentiam carnalem; secundo dicitur mala, scilicet ratione pronitatis ad malum, quia «ad eam diabolus ut ad suam accedit». Unde post hoc dicit Glossa: «Ut hominem suggestionibus malis decipiat, ne faciat homo quae lex praecipit». Quantum autem ad primum actum ante Baptismum, qui est maculare, dicitur in Glossa: «Cuius consortio anima maculatur». Quantum ad secundum, qui est reum facere, dicitur mala, et sic Glossa illa supra dicta loquitur, cum dicit: «Lex peccati

ist der Zunder, insofern er die Strafe der Leidensfähigkeit ist, von Gott und auf Gott hingeordnet: Er ist nämlich von der göttlichen Gerechtigkeit.

Das Gesetz des Zunders kann also auf eine Weise Gesetz der Leidensfähigkeit, auf eine andere Gesetz der Schändlichkeit genannt werden. Auf die erste Art ist es wie ein betrübendes, und auf diese Art nennt es der Apostel das Gesetz der Glieder; auf diese Weise ist es und leitet es sich ab vom ewigen Gesetz. Denn es wird Gesetz der Leidensfähigkeit genannt, und zwar darin, dass der Mensch damit ein Gesetz hat, durch das er betrübt wird und sich zu Gott bekehrt: Auf diese Weise betrifft es nämlich die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit. Insofern aber das Gesetz des Zunders Gesetz der Schändlichkeit genannt wird, wird es vom Apostel Gesetz der Sünde genannt, und so ist dieses Gesetz nicht vom ewigen Gesetz, sondern vom Teufel oder der Sünde, denn dieses Gesetz ist böse. Daher kommentiert die Glosse zu Röm 7,18: *Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt*, dass durch dessen „Gesellschaft die Seele mit der Sünde befleckt wird“<sup>74</sup>.

„Das böse [Gesetz]“ wird aber auf diese Weise in vierfacher Hinsicht ausgesagt: erstens weil es schuldig macht; zweitens weil es die Seele befleckt; drittens weil von ihm „jeder in die fleischliche Gewohnheit verwickelt und gefesselt wird“<sup>75</sup>; viertens weil „der Teufel sich an ihr wie an seinem eigenen Gesetz beteiligt“<sup>76</sup>. Denn der Zunder oder die Sünde hat zwei erste Handlungen, nämlich die Seele zu beflecken und sie schuldig zu machen; und diese Handlungen werden durch die Taufe beseitigt. Es wird aber ‚beflecken‘ gesagt, insofern er die Seele beziehungsweise das Abbild Gottes entstellt; schuldig aber macht er die Seele, indem er sie zur Strafe verpflichtet. Diese zwei nämlich bringt die Sünde oder der Zunder hervor, und deshalb Gesetz des Zunders oder der Sünde. Die Sünde oder der Zunder wird aber Flecken genannt, weil er die Seele der Ehre unwürdig macht; er wird aber Strafwürdigkeit genannt, weil er sie der Strafe würdig macht. Zwei andere aber bringt er nach der Sünde hervor. Denn der Zunder hat nach der Taufe eine zweifache Wirkung in uns, [er bewirkt] ein Hindernis für das Gute und eine Neigung zum Bösen. [326] Erstens wird es [d. h. das Gesetz des Zunders] böse genannt, weil es den Menschen verstrickt und an die fleischliche Begierde bindet; zweitens wird es im Hinblick auf die Neigung zum Bösen böse genannt, weil „der Teufel sich an ihm wie an seinem eigenen Gesetz beteiligt“. Deshalb sagt hiernach die Glosse: „Damit er den Menschen mit bösen Einflüsterungen täuscht, damit der Mensch nicht tut, was das Gesetz vorschreibt.“<sup>77</sup> Was aber die erste Handlung vor der Taufe, das Beflecken, angeht, wird in der Glosse gesagt: „durch dessen Gesellschaft die Seele befleckt wird“<sup>78</sup>. Was die zweite angeht, das ist schuldig zu machen, wird es böse genannt, und so sagt die Glosse das bereits Genannte,

<sup>74</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 7,18 (PL 191, 1423).

<sup>75</sup> Ebd. (PL 191, 1423).

<sup>76</sup> Ebd. (PL 191, 1426).

<sup>77</sup> Ebd. (PL 191, 1424).

<sup>78</sup> Vgl. ebd. (PL 191, 1423).

mala, quia reos facit». Iis quatuor modis lex fomitis est lex peccati, dicens inordinationem, et mala simpliciter, et sic nullo modo est a lege aeterna; sed primo modo non dicit inordinationem, scilicet secundum quod est lex passibilitatis, et sic est ab ipsa. Quantum ad hoc enim dicit Glossa praedicta, quod «tenet robur divinae sententiae», scilicet in hoc quod affligit et punit animam propter peccatum. Quantum ad hoc etiam dicitur lex fomitis legitima, «quia legitime factum est», ut dicit Glossa alia, «ut qui non obedivit suo superiori, ei non serviat suum inferius».

4. Ad primam auctoritatem Augustini dicendum quod, sicut videmus quod iuste per peccatum subiciebatur homo diabolo ante passionem Christi et tamen diabolus iniuste tenebat eum, ita hic iustum est ut spiritus subiciatur cami et tamen caro iniuste dominatur spiritui, quia legitimum est «ut qui non obedivit suo superiori, ei non obediat suum inferius». Et loquimur quantum ad poenam passibilitatis de lege ista.

5. Ad secundam dicendum quod est melius quantum ad esse naturae et est melius quantum ad esse ordinis. Rationalis creatura melior est natura quam aliquod corporeum sive quam caro; sed, cum ipsa efficitur peccatrix, peior est quantum ad esse ordinis quam caro et quam aliqua creatura corporea. Si ergo respiciamus naturam, sic ipsa subicitur deteriori, cum subicitur carni; sed si respiciamus ordinem, sic subicitur meliori, quia ipsa caro magis servat ordinem suum quam ratio vel anima peccatrix.

6. Ad tertiam dicendum quod ex lege aeterna est ordo naturae et ordo iustitiae. Ordine naturae concedendum quod ipsa mens ex lege aeterna dominatur irrationalibus animi motibus sive ipsi sensualitati; sed, postquam ipsa peccatrix efficitur, ordine iustitiae subicitur illis motibus ipsa mens et ipsi sensualitati ex lege aeterna. Et loquimur de illa subiectione in quantum inducit passibilitatem sive afflictionem in anima sive in ratione, et non in quantum facit poenam foeditatis, sicut dictum est.



indem sie sagt: „Das Gesetz der Sünde ist böse, weil es schuldig macht.“<sup>79</sup> In diesen vier Hinsichten ist das Gesetz des Zunders das Gesetz der Sünde, was Ungeordnetheit bedeutet, und schlechthin böse, und so stammt es keineswegs vom ewigen Gesetz; in der ersten Hinsicht jedoch bedeutet es nicht Ungeordnetheit, nämlich insofern es das Gesetz der Leidensfähigkeit ist, und auf diese Weise stammt es von ihm. Denn was das betrifft, sagt die Glosse dazu das oben Gesagte, dass „es die Kraft des göttlichen Urteilsspruchs enthält“<sup>80</sup>, darin nämlich, dass es die Seele wegen der Sünde betrübt und bestraft. Insofern nämlich wird das Gesetz des Zunders gesetzmäßig genannt, „weil es gesetzmäßig geschehen ist“, wie die Glosse andernorts sagt, „dass dem, der seinem Vorgesetzten nicht gehorcht hat, sein Untergebener nicht dient“<sup>81</sup>.

4. Zu dem ersten Zitat des Augustinus ist zu sagen, dass es, so wie wir sehen, dass durch die Sünde der Mensch vor der Passion Christi gerechterweise dem Teufel unterworfen wurde und dennoch der Teufel ihn ungerechterweise in seiner Hand hatte<sup>82</sup>, so hier gerecht ist, dass der Geist dem Fleisch unterworfen wird, und dennoch das Fleisch ungerechterweise den Geist beherrscht, weil es gesetzmäßig ist, „dass dem, der seinem Vorgesetzten nicht gehorcht hat, sein Untergebener nicht gehorcht“. Und wir sprechen von diesem Gesetz, insoweit es die Strafe der Leidensfähigkeit betrifft.

5. Zu dem zweiten [Zitat] ist zu sagen, dass es besser ist, insoweit es das Sein der Natur und das Sein der Ordnung betrifft. Das vernunftbegabte Geschöpf ist von Natur aus besser als etwas Körperliches oder als das Fleisch; doch sobald es selbst zum Sünder wird, ist es, was das Sein der Ordnung betrifft, schlechter als das Fleisch und als irgendein körperliches Geschöpf. Wenn wir also seine Natur betrachten, so wird es selbst dem Schlechteren unterworfen, indem es dem Fleisch unterworfen wird; wenn wir aber die Ordnung betrachten, so wird es dem Besseren unterworfen, weil das Fleisch selbst mehr seine Ordnung bewahrt als die Vernunft oder die sündige Seele.

6. Zu dem dritten [Zitat] ist zu sagen, dass die Ordnung der Natur und die Ordnung der Gerechtigkeit aus dem ewigen Gesetz stammen. Aufgrund der Ordnung der Natur ist zuzugeben, dass der Geist selbst nach dem ewigen Gesetz über die unvernünftigen Bewegungen der Seele bzw. der Sinnlichkeit herrscht; doch nachdem er selbst zum Sünder gemacht wurde, wird der Geist selbst aufgrund der Ordnung der Gerechtigkeit nach dem ewigen Gesetz jenen Bewegungen und der Sinnlichkeit selbst unterworfen. Und wir sprechen von jener Unterwerfung, insofern sie die Leidensfähigkeit oder die Betrübnis in die Seele oder in die Vernunft herbeiführt, und nicht insofern sie die Strafe der Schändlichkeit verursacht, wie gesagt worden ist.

<sup>79</sup> Vgl. ders., *Collectanea in epistolam ad Romanos* 8,2 (PL 191, 1432).

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 7,18 (PL 191, 1423).

<sup>81</sup> Ebd., 7,23 (PL 191, 1425).

<sup>82</sup> Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* III,5,16 (CSEL 74, 103f).

[Nr. 232] ARTICULUS III.

*An leges humanae deriventur a lege aeterna.*

Tertio quaeritur de legibus humanis an deriventur a lege aeterna.

**Ad quod sic:** *a.* Augustinus, in I libro *De libero arbitrio*: «In temporali lege nihil est iustum atque legitimum, quod non ex aeterna homines sibi derivaverint». Si ergo in illis est aliquid iustum et legitimum, ergo etc.

*b.* Secunda ratio. Si omnes bonitates derivantur a bonitate prima et omnes veritates a veritate prima, ergo similiter omnes leges a prima lege aeterna.

**Ad oppositum:** 1. Iuxta Augustinum, lex humana relinquit impunita quae iustum est puniri; sed secundum legem divinam nihil tale debet impunitum relinqui; ergo etc. – Maior patet per Augustinum, I *De libero arbitrio*: «Lex illa, quae regendis civitatibus fertur, multa concedit atque impunita relinquit, quae per divinam providentiam vindicantur».

[327] 2. Secunda ratio. Lex humana iudicat liberos a poena quos aeterna iudicat reos ad poenam; ergo non est ab illa. – Maior patet per Augustinum, qui ponit exemplum de illis qui occidunt ne occidantur vel ne amittant res temporales, quos lex humana iudicat esse liberos a poena, lex aeterna reos. Unde dicit, I *De libero arbitrio*: «Non lex iusta est quae dat potestatem vel viatori ut latronem, ne ab eo occidatur, occidat, vel cuiquam viro aut feminae ut violentum sibi stupratorem irruentem ante illatum stuprum, si possit, interimat». Et ponit rationem huius post: «Quomodo enim apud eam, scilicet legem aeternam, sunt isti peccato liberi qui pro iis rebus, quas contemni oportet, humana caede polluti sunt»?

3. Tertia ratio. Lex humana concedit aliqua mala fieri, ut, ne occidaris, occidas; sed occidere hominem, istud non potest fieri sine libidine; ergo concedit aliqua fieri ex libidine et quae non possunt fieri sine libidine hoc est sine improba et inordinata voluntate; sed hoc prohibet lex aeterna; ergo etc. – Et quod homicidium non possit fieri sine libidine, Augustinus: «Quomodo possum dicere istos carere libidine qui pro iis rebus digladiantur quas possunt inviti amittere aut, si non possunt, quid opus est

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

Drittens wird über die menschlichen Gesetze gefragt, ob sie sich vom ewigen Gesetz ableiten.

**Dazu so:** a. Augustinus in Buch I *Vom freien Willen*: „Im zeitlichen Gesetz ist nichts gerecht und gesetzmäßig, was die Menschen sich nicht aus dem ewigen abgeleitet hätten.“<sup>83</sup> Wenn also in ihnen [d. h. den Gesetzen] irgendetwas gerecht und gesetzmäßig ist, dann usw.

b. Wenn jede Güte sich von der ersten Güte ableiten und alle Wahrheiten von der ersten Wahrheit, dann ebenso alle Gesetze vom ersten ewigen Gesetz.

**Auf der Gegenseite:** 1. Nach Augustinus lässt das menschliche Gesetz unbestraft, was zu bestrafen gerecht ist; doch nach dem göttlichen Gesetz darf nichts dergleichen unbestraft bleiben; also usw. – Der Obersatz ist durch Augustinus, Buch I *Vom freien Willen*, klar: „Jenes Gesetz, das zur Regierung der Gemeinwesen aufgestellt wird, gestattet vieles und lässt vieles unbestraft, was durch die göttliche Vorsehung bestraft wird.“<sup>84</sup>

[327] 2. Das menschliche Gesetz spricht die von Strafe frei, die das ewige zur Strafe verurteilt; also stammt es nicht von jenem. – Der Obersatz ist durch Augustinus offensichtlich, welcher das Beispiel anführt von denen, die töten, um nicht selbst getötet zu werden bzw. um ihre zeitlichen Güter nicht zu verlieren, und die das menschliche Gesetz von Strafe frei, das ewige Gesetz schuldig spricht. Deshalb sagt er, Buch I *Vom freien Willen*: „Dasjenige Gesetz ist nicht gerecht, welches dem Reisenden die Berechtigung gibt, einen Räuber zu töten, um nicht selbst von ihm getötet zu werden, oder jedem Mann oder jeder Frau, einen Vergewaltiger, der sie mit Gewalt überfällt, zu töten, wenn es ihr gelingt, bevor diesem die Vergewaltigung gelungen ist.“<sup>85</sup> Und er legt danach das Argument hierfür vor: „Wie sollen denn die bei ihm, dem ewigen Gesetz, von Sünde frei sein, wenn sie sich, um Dinge zu verhindern, die abzulehnen sind, mit dem Mord an einem Menschen beschmutzt haben?“<sup>86</sup>

3. Das menschliche Gesetz erlaubt, einiges Böse zu tun, nämlich dass du tötest, damit du nicht getötet wirst; doch einen Menschen töten, das kann man nicht ohne Begierde tun; also erlaubt es, etwas aus Begierde zu tun, und zwar was nicht ohne Begierde getan werden kann, das heißt ohne schändliches und ungeordnetes Wollen; das aber verbietet das ewige Gesetz; also usw. – Und dass Mord nicht ohne Begierde getan werden kann, beweist Augustinus: „Wie kann ich sagen, dass die keine Begierde haben, die für die Dinge erbittert kämpfen, die sie unfreiwillig verlieren können, oder, wenn sie es nicht können, wieso muss man für diese Dinge so weit gehen, einen Men-

<sup>83</sup> Ebd., I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

<sup>84</sup> Ebd., I,5,13 (CSEL 74, 13 f).

<sup>85</sup> Ebd., I,5,11 (CSEL 74, 11 f).

<sup>86</sup> Ebd., I,5,13 (CSEL 74, 13 f).

pro iis rebus usque ad hominis necem progredi?» Hoc dicit propter castitatem, quam nullus potest amittere invitus, cum castitas sit virtus ipsius animae vel mentis.

**Solutio:** Dicendum quod omnis lex humana et omnes leges, quantum ad id quod habent iustum et legitimum in se, tractae sunt a lege aeterna, sicut omne id quod bonum est in creatura tractum est ex bonitate prima et quod verum ex veritate prima.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium, qua obicitur quod illa dimittit impunita quae per divinam etc., dicendum, secundum Augustinum, in I libro *De libero arbitrio*: «Videtur mihi legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et per divinam providentiam vindicari. Ea enim vindicanda sibi haec assumit quae satis sunt conciliandae paci hominibus imperitis». Et vult dicere quod lex temporalis non habet punire nisi mala quae sunt contraria suo fini, qui est conciliatio pacis inter homines; unde non assumit sibi vindicanda mala contraria paci hominum ad Deum, sicut fornicationem et huiusmodi, sed lex aeterna haec vindicat. Et propter hoc non sequitur ratio illa: 'lex temporalis dimittit impunita quae vindicantur per divinam', nisi cum hoc addatur: 'et ipsa posita est ad vindicandum mala illa'.

2. Ad secundam, qua obicitur quod iudicat liberos quos aeterna reos, dicendum quod ex hoc non sequitur quod sit contraria legi aeternae, sed quod sit imperfecta respectu ipsius, quia solum de illis iudicat lex temporalis quae sunt ad suum finem vel contra ipsum. Liberos ergo iudicat quos non invenit contrarios paci inter homines, quae pax est finis ipsius. Sed lex aeterna non solum respicit pacem istam, sed etiam pacem hominum ad Deum, et propter hoc iudicat reos quos temporalis liberos, sicut fornicatores et huiusmodi, et punit eos, et ita imperfecta est respectu legis aeternae et non contraria. Unde Augustinus, in libro *De libero arbitrio*, dicit: «Laudo et probo istam, scilicet legem temporalem, quamvis inchoatam minusque perfectam. Videtur multa relinquere impunita, quae per divinam tamen providentiam vindicantur, et recte».

3. Ad tertiam dicendum per interemptionem quod lex temporalis nunquam dicit nec iubet quod aliquid fiat ex libidine; unde dicit Augustinus quod lex non habet culpam in hoc. Et ostendit quomodo, quia ponatur quod aliquis vim vi repellat, aut

schen zu töten?“<sup>87</sup> Dies sagt er wegen der Keuschheit, die niemand unfreiwillig verlieren kann, da die Keuschheit eine Tugend der Seele selbst und des Geistes ist.

**Lösung:** Jedes menschliche Gesetz und alle Gesetze sind hinsichtlich dessen, was sie Gerechtes und Gesetzmäßiges in sich haben, vom ewigen Gesetz hergeleitet, so wie alles, was in der Schöpfung gut ist, aus der ersten Güte hergeleitet ist, und was wahr ist, aus der ersten Wahrheit.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Gegenargument, mit dem eingewendet wird, dass jenes [Gesetz] unbestraft lässt, was durch das göttliche usw., ist zu sagen, nach Augustinus in Buch I *Vom freien Willen*: „Mir scheint, dass dieses Gesetz, das zur Regierung des Volkes verfasst wird, richtigerweise jene Dinge erlaubt und sie von der göttlichen Vorsehung bestraft werden. Diese behält sich nämlich vor, die Dinge zu bestrafen, bei denen es den unerfahrenen Menschen genug ist, wenn Frieden gestiftet wird.“<sup>88</sup> Und er will sagen, dass das zeitliche Gesetz nichts zu bestrafen hat außer den bösen Taten, die seinem Zweck entgegengesetzt sind, und dieser ist die Stiftung des Friedens unter den Menschen; deswegen nimmt es nicht für sich in Anspruch, die bösen Taten zu bestrafen, die dem Frieden der Menschen auf Gott hin entgegengesetzt sind, wie die Unzucht und dergleichen, sondern dies bestraft das ewige Gesetz. Und deshalb folgt nicht jenes Argument: ‚Das zeitliche Gesetz lässt unbestraft durchgehen, was durch das göttliche bestraft wird‘, außer man fügt hinzu: ‚und es ist eingesetzt, um jene bösen Taten zu bestrafen‘.

2. Zu dem zweiten [Argument], mit dem eingewendet wird, dass [das zeitliche Gesetz] die freispricht, die das ewige schuldig spricht, ist zu sagen, dass daraus nicht folgt, dass es dem ewigen Gesetz entgegengesetzt ist, sondern dass es unvollkommen im Vergleich zu diesem ist, weil das zeitliche Gesetz nur über die Dinge urteilt, die für seinen Zweck oder ihm entgegengesetzt sind. Also spricht es die frei, die es als dem Frieden zwischen den Menschen entgegengesetzt erfährt, das ist der Frieden, den es zum Zweck hat. Doch das ewige Gesetz bezieht sich nicht nur auf diesen Frieden, sondern auch auf den Frieden der Menschen auf Gott hin, und deswegen spricht es die schuldig, welche das zeitliche frei spricht, wie Unzüchtige und dergleichen, und bestraft sie, und deshalb ist [das zeitliche Gesetz] im Vergleich zum ewigen Gesetz unvollkommen und nicht diesem entgegengesetzt. Daher sagt Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen*: „Ich lobe und billige [das zeitliche Gesetz], wiewohl es unvollständig und weniger vollendet ist. Es scheint vieles unbestraft zu lassen, was dennoch von der göttlichen Vorsehung bestraft wird, und richtigerweise.“<sup>89</sup>

3. Hinsichtlich des Mordes ist zu sagen, dass das zeitliche Gesetz niemals sagt noch befiehlt, dass etwas aus Begierde getan werden soll; daher sagt Augustinus, dass das Gesetz dabei keine Schuld trifft.<sup>90</sup> Und weil behauptet werde, dass jemand

<sup>87</sup> Ebd., I,5,11 (CSEL 74, 11f).

<sup>88</sup> Ebd., I,5,13 (CSEL 74, 13f).

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Ebd., I,5,11 (CSEL 74, 11f).

ille est ordinatus ad hoc et iuste facit et ordinate, ut causa civium tuendorum, sicut miles vel iudex, qui est minister legis, aut non. Si sic, obtemperandum est illi legi sine libidine, quae hoc praecipit. Si non est ordinatus ad hoc, nunquam lex praecipit ei hoc, sed relinquit in sua potestate. Et hoc est quod ipse dicit, in libro I *De libero arbitrio*: «Potest ergo illi legi, quae tuendorum civium causa vim hostilem eadem vi repelli iubet, sine libidine obtemperari; et de omnibus ministris qui iure atque ordine potestatibus quibusque subiecti sunt, id dici potest. Sed illi homines, lege [328] inculcata, quomodo inculpati queant esse, non video: non enim eos lex cogit occidere, sed relinquit in potestate. Liberum itaque est eis neminem necare pro iis rebus quas inviti possunt amittere». Et sic lex non est culpabilis, licet concedat aliqua fieri quae non fiunt sine libidine, immo illi qui faciunt, quia non praecepit lex quod faciant illa, sed dimittit eorum arbitrio.

[Nr. 233] ARTICULUS IV.

*An lex naturalis derivetur a lege aeterna.*

Quarto quaeritur an lex naturalis derivetur universaliter a lege aeterna.

**Ad quod sic:** 1. Derivatio legum a lege aeterna est per rationem apprehendentem legem aeternam; sed soli rationali creaturae concessum est videre legem aeternam et consulere, sicut dicit Augustinus, in libro *De vera religione*; ergo solum lex naturalis, prout est in creatura rationali, derivatur a lege aeterna. Cum ergo sit lex naturalis in creatura rationali et irrationali, sicut dicit Isidorus, II *Etymologiarum*, quod lex naturalis «est quam natura docuit omnia animalia», ergo non derivatur universaliter a lege aeterna. – Maior propositio patet per Augustinum, in libro *De libero arbitrio*: «Nihil est iustum atque legitimum nisi quod homines ex aeterna lege sibi derivaverunt»; sed haec derivatio est per apprehensionem.

2. Secunda ratio. Non est derivatio a lege nisi secundum actum et virtutem legis; sed actus sive virtus legis, ut dictum est, et ut habetur in *Canone*, sunt: imperare, vetare, permittere, consulere, punire, praemium tribuere; sed omnes isti actus solum respiciunt rationalem creaturam, quia non fit praeceptio nec prohibitio per legem nisi

Gewalt mit Gewalt abwehre, zeigt er, wie jener entweder darauf hin geordnet ist und es gerecht und geordnet macht, als einen Sachverhalt, in dem Bürger geschützt werden müssen, so wie ein Soldat oder Richter, der der Diener des Gesetzes ist, oder nicht. Wenn ja, muss man jenem Gesetz ohne Begierde in dem gehorchen, was es vorschreibt. Wenn er nicht darauf hin geordnet ist, schreibt ihm das Gesetz dies niemals vor, sondern es lässt ihn in seiner eigenen Entscheidungsmöglichkeit. Und das sagt er selbst in Buch I *Vom freien Willen*: „Man kann also diesem Gesetz, das befiehlt, zum Schutz der Bürger feindliche Gewalt mit gleicher Gewalt abzuwehren, ohne Begierde gehorchen; und das gilt von allen Dienern, die nach Recht und Ordnung irgendwelchen Mächten unterworfen sind. [328] Doch wie jene Menschen, wenn auch das Gesetz untadelig ist, untadelig sein können, sehe ich nicht; denn nicht das Gesetz zwingt sie zu töten, sondern es verbleibt in ihrer Entscheidungsmacht. Es steht ihnen also frei, niemanden für die Dinge zu töten, die sie wider Willen verlieren können.“<sup>91</sup> Und deshalb ist nicht das Gesetz schuldbar, wenn es auch erlaubt, dass Dinge getan werden, die nicht ohne Begierde getan werden, sondern die, welche sie tun, weil das Gesetz nicht befiehlt, dass sie sie tun, sondern dies ihrem Willen überlässt.

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

Viertens wird gefragt, ob sich das Naturgesetz insgesamt vom ewigen Gesetz ableitet.

**Dazu so:** 1. Die Ableitung der Gesetze vom ewigen Gesetz erfolgt durch die Vernunft, die das ewige Gesetz begreift; es ist aber nur der vernunftbegabten Schöpfung gegeben, das ewige Gesetz zu erkennen und zu Rate zu ziehen, wie Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion* sagt;<sup>92</sup> also leitet sich das Naturgesetz nur, je nachdem es in der vernunftbegabten Schöpfung ist, vom ewigen Gesetz ab. Da also das Naturgesetz in der vernunftbegabten und der vernunftlosen Schöpfung ist, so wie Isidor in Buch II der *Etymologien* sagt, dass das Naturgesetz „das ist, welches die Natur alle Lebewesen gelehrt hat“<sup>93</sup>, leitet es sich folglich nicht insgesamt vom ewigen Gesetz ab. – Der Obersatz ist durch Augustinus offensichtlich, in der Schrift *Vom freien Willen*: „Es ist nichts gerecht und gesetzmäßig, was die Menschen sich nicht aus dem ewigen Gesetz abgeleitet haben“<sup>94</sup>; diese Ableitung geschieht aber durch Begreifen.

2. Es gibt keine Ableitung vom Gesetz außer entsprechend der Tätigkeit und dem Vermögen des Gesetzes; doch die Tätigkeit oder das Vermögen des Gesetzes sind, wie gesagt wurde<sup>95</sup> und wie es in einem Kanon heißt: Befehlen, Verbieten, Erlauben, Anraten, Bestrafen, Belohnen;<sup>96</sup> all diese Tätigkeiten betreffen aber nur die vernunft-

<sup>91</sup> Ebd., I,5,12 (CSEL 74, 12f).

<sup>92</sup> Vgl. ders., *De vera religione* 31,58 (CSEL 77/2, 41f).

<sup>93</sup> Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173); Justinian, *Institutiones*, 1,2 prol. (ed. Behrends u. a., 2).

<sup>94</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15f).

<sup>95</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 227 (ed. Bd. IV/2, 320a; in dieser Ausgabe S. 52–57).

<sup>96</sup> *Decretum Gratiani*, D.3, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 5).

rationali creaturae etc., nec praemiatio nec consultus; ergo solum lex, prout est in creatura rationali, derivatur ab aeterna lege.

Aliquis diceret ad hoc quod isti sunt proprii actus legis, nec secundum eos fit derivatio legum, immo est communis actus ipsius, scilicet arctare, secundum quem fit derivatio, et hoc convenit legi aeternae respectu rationalis et irrationalis creaturae, quia arctat in quantum determinat potentiam, quae est indeterminata in creatura rationali et irrationali, et sic secundum rationem arctationis est derivatio. Unde Augustinus, *Super Genesim*: «Omnis naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas spiritus vitae, qui creatus est, habet quosdam actus suos determinatos, quos etiam mala voluntas non potest excedere». Et similiter de elementis dicit ipse: «Et elementa huius mundi corporea habent definitam vim et qualitates proprias, quid unumquodque valeat, quid non valeat». Ex quo patet quod arctatio illa respicit omnem creaturam. – Sed contra hoc obicitur, quia creatura irrationalis arctatur ex necessitate, rationalis non, cum sit arbitrio libera; ergo aequivoce est arctatio in illis et non secundum aliquam rationem communem; ex quo sequitur id quod prius.

**Ad oppositum:** a. Omnis bonitas est universaliter a bonitate aeterna; ergo omnis lex naturalis, cum sit bona, est universaliter a lege aeterna; ergo etc.

**Solutio:** Dicendum quod omnis lex naturalis est a lege aeterna, tamen secundum propinquius et remotius, secundum quod naturae, in quibus est, se habent secundum propinquius et remotius ad Deum. Est enim lex naturalis triplex. Quaedam, quae respicit ordinem rationalis creaturae, de qua habetur ad Rom. 2, 14: *Cum gentes, [329] quae Legem non habent, naturaliter ea quae Legis sunt faciunt*. Et etiam dicit ibi Glossa: «Lex naturae, qua intelligit unusquisque et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum». – Item, est lex naturalis respiciens ordinem creaturae irrationalis sensibilis, de qua dicit Isidorus: Lex naturalis «est, quam natura docuit omnia animalia», ut masculus cum femina. – Item, est lex naturalis respiciens ordinem omnis



begabte Schöpfung, weil es keinen Befehl oder ein Verbot durch das Gesetz gibt außer für die vernunftbegabte Schöpfung usw., keine Belohnung oder Beratung; also leitet sich das Gesetz nur, so wie es in der vernunftbegabten Schöpfung ist, vom ewigen Gesetz ab.

Jemand könnte darauf sagen,<sup>97</sup> dass dies die dem Gesetz eigenen Tätigkeiten sind und die Ableitung der Gesetze nicht durch sie erfolgt, sondern diese im Gegenteil eine gemeinsame Tätigkeit dessen ist, und zwar das Einschränken, demgemäß die Ableitung erfolgt, und dass dies dem ewigen Gesetz in Hinsicht auf die vernunftbegabte und die vernunftlose Schöpfung zukommt, weil es einschränkt, insofern es die Handlungsmöglichkeit bestimmt, die in der vernunftbegabten und vernunftlosen Schöpfung unbestimmt ist, und so die Ableitung im Hinblick auf die Einschränkung ist. Daher Augustinus [in der Schrift] *Vom Wortlaut der Genesis*: „Jeder, auch der gewöhnlichste Lauf der Natur hat seine bestimmten Naturgesetze, gemäß denen der Geist des Lebens, der geschaffen ist, seine bestimmten Tätigkeiten hat, die selbst der böse Wille nicht übertreten kann.“<sup>98</sup> Und ähnlich sagt er über die Elemente: „Und die körperhaften Elemente dieser Welt haben eine begrenzte Kraft und ihnen eigene Eigenschaften, [die bestimmen,] was ein jedes vermag und was es nicht vermag.“<sup>99</sup> Dadurch ist offensichtlich, dass jene Einschränkung jedes Schöpfungswesen betrifft. – Aber dagegen wird eingewendet, dass ein vernunftloses Geschöpf aus Notwendigkeit beschränkt wird, ein vernunftbegabtes nicht, weil es in seinem Willen frei ist; es gibt in ihnen folglich bloß eine Beschränkung im Sinne der Gleichnamigkeit [des Wortes] und nicht gemäß irgendeiner gemeinsamen Maßgabe; woraus dasselbe folgt wie vorher.

**Auf der Gegenseite:** a. Jede Güte kommt insgesamt von der ewigen Güte; also kommt jedes Naturgesetz, weil es gut ist, insgesamt vom ewigen Gesetz; also usw.

**Lösung:** Jedes Naturgesetz kommt vom ewigen Gesetz, jedoch gemäß dem Näheren und dem Ferneren, insofern die Wesen, in denen es ist, sich gemäß dem Näheren und dem Ferneren zu Gott verhalten. Das Naturgesetz ist nämlich ein dreifaches: eines, das die Ordnung der vernunftbegabten Schöpfung betrifft, von der es in Röm 2,14 heißt: *Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz steht.* [329] Und auch die Glosse sagt hier: „Das Gesetz der Natur, durch welches jeder erkennt und sich bewusst ist, was gut und was schlecht ist.“<sup>100</sup> – Ebenso, es gibt ein Naturgesetz, das die Ordnung der vernunftlosen, empfindsamen Schöpfung betrifft, über die Isidor sagt: Das Naturgesetz „ist das, welches die Natur alle Lebewesen gelehrt hat“<sup>101</sup>, wie zum Beispiel [dass] das Männchen [sich] mit dem Weibchen [paart]. – Ebenso, es gibt ein Naturgesetz, das die Ordnung der ganzen

<sup>97</sup> Im Codex Vaticanus latinus 782, fol. 130c lautet die Formulierung: „Deswegen wurde gesagt“.

<sup>98</sup> Augustinus, *De Genesi ad litteram* IX,17,32 (CSEL 28/1, 291).

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 2,14 (PL 191, 1345).

<sup>101</sup> Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173); Justinian, *Institutiones*, 1,2 prol. (ed. Behrends u. a., 2).

alterius creaturae, scilicet irrationalis et insensibilis, de qua dicit Augustinus, in libro *Soliloquiorum*: «Deus, cuius legibus rotantur poli et cursus suos sidera peragunt». Secundum has differentias universaliter est lex naturalis a lege aeterna; tamen prima propinquius quam secunda et tertia, et secunda quam tertia, secundum quod rationalem creaturam constat esse propinquiores Deo quam sensibilem, et sensibilem quam insensibilem et irrationalem.

**[Ad objecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium dicendum quod duplex est notio legis aeternae, secundum Augustinum, una est lex aeterna, qua «iustum est ut omnia sint ordinatissima»; alia est lex aeterna, quae est «summa ratio, cui obtemperandum est, qua mali miseram, boni bonam vitam sequuntur». Ex quibus patet quod lex aeterna dicit divinam artem et sapientiam, in quantum ordinat creaturam et motum creaturae, et ita ordo secundum legem in omni creatura est ab ea et lex similiter. Sed ordo duplex: quaedam enim creatura est domina sui actus, sicut rationalis; quaedam non, sicut irrationalis creatura. Ordinatur ergo lex aeterna ordine necessario actum irrationalis creaturae; actum autem rationalis non ordinatur ordine necessario, sed relinquit eum in arbitrio. – Quod ergo obicitur quod derivatio a lege aeterna est secundum apprehensionem, dicendum quod hoc dicitur respectu legis temporalis et non respectu legis naturalis. Unde Augustinus loquitur de lege temporali, cum dicit: «Nihil iustum atque legitimum» etc. Et ratio huius est, quia lex naturalis est in nobis sine nostra cooperatione, sed ex Dei inditione et impressione: imprimit enim vim ordinis naturalem ipse Deus in rationali et in irrationali creatura; sed in lege temporali nos cooperamur ad hoc quod sit in nobis; haec autem cooperatio est per rationem apprehendentem, et ideo de illa intelligitur.

2. Ad secundum dicendum quod sicut calefacere dicit actum per se et principalem ignis, indurare actum consequentem et non principalem, ita arctatio dicit effectum consequentem legem. Sed actus principalis, currens in omnes et secundum quem fit derivatio, est ordinare, quia lex aeterna est qua «iustum est ut omnia sint ordinatissima»; et iste actus decurrit et in praeceptione et in prohibitione et in aliis actibus legis, et ulterius respectu creaturae irrationalis et eius actus, quia ordo currit per omnem actum. Unde Augustinus, *Super Genesim*, VIII: «Voluntas divina subicit

anderen Schöpfung betrifft, also der vernunftlosen und nichtsinnlichen, über die Augustinus in der Schrift der *Selbstgespräche* sagt: „Gott, nach dessen Gesetzen die Pole sich drehen und die Sterne ihre Bahnen durchziehen“<sup>102</sup>. Unter Beachtung dieser Unterschiede ist das Naturgesetz insgesamt vom ewigen Gesetz; jedoch das erste näher als das zweite und dritte, das zweite näher als das dritte, insofern gilt, dass die vernunftbegabte Schöpfung Gott näher ist als die empfindsame und die empfindsame als die nichtsinnliche und vernunftlose.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Gegenargument ist zu sagen, dass der Begriff des ewigen Gesetzes nach Augustinus ein zweifacher ist. Der eine bedeutet das ewige Gesetz, durch das „gerecht ist, dass alles höchst geordnet ist“<sup>103</sup>; der andere bedeutet das ewige Gesetz, das die „höchste Vernunft ist, dem man gehorchen muss, durch das die Schlechten ein unglückliches, die Guten ein gutes Leben verfolgen“<sup>104</sup>. Daher ist offensichtlich, dass das ewige Gesetz die göttliche Kunst und Weisheit bezeichnet, insofern es die Schöpfung und die Bewegung der Schöpfung ordnet, und so kommt die dem Gesetz entsprechende Ordnung in jedem Schöpfungswesen von ihr [d. h. der göttlichen Kunst und Weisheit] und ebenso das Gesetz. Doch die Ordnung ist eine zweifache: die eine nämlich ist die Schöpfung, welche die Herrin ihrer Tätigkeit ist, so wie die vernunftbegabte; die andere ist es nicht, so wie die vernunftlose Schöpfung. Das ewige Gesetz ordnet also mit der nötigen Ordnung die Tätigkeit der vernunftlosen Schöpfung; die Tätigkeit der vernunftbegabten aber ordnet es nicht mit der nötigen Ordnung, sondern überlässt sie deren Willen. – Wenn daher eingewendet wird, dass die Ableitung vom ewigen Gesetz gemäß dem Begreifen ist, ist darauf zu sagen, dass dies in Bezug auf das zeitliche Gesetz und nicht in Bezug auf das Naturgesetz gesagt wird. Daher spricht Augustinus über das zeitliche Gesetz, wenn er sagt: „Es ist nichts gerecht und gesetzmäßig“ usw. Und der Grund dessen ist, dass das Naturgesetz in uns ohne unsere Mitwirkung ist, sondern durch Gottes Einpflanzung und Einprägung: Gott selbst prägt nämlich die natürliche Macht der Ordnung in die vernunftbegabte und in die vernunftlose Schöpfung ein; im zeitlichen Gesetz aber beteiligen wir uns daran, dass es in uns ist; diese Mitwirkung aber erfolgt durch die erfassende Vernunft, und darum gewinnt man Erkenntnis darüber.

2. So wie Erhitzen die Tätigkeit an sich und die hauptsächliche Tätigkeit des Feuers bezeichnet, Stählen eine folgende und nicht hauptsächliche Tätigkeit, so bezeichnet auch die Einschränkung eine Folgewirkung des Gesetzes. Doch die hauptsächliche Tätigkeit, die alle durchzieht und gemäß welcher die Ableitung erfolgt, ist Ordnen, da das ewige Gesetz das ist, wodurch „es gerecht ist, dass alles höchst geordnet ist“; und diese Tätigkeit zieht sich durch in der Vorschrift, im Verbot und in den anderen Tätigkeiten des Gesetzes und darüber hinaus bei der vernunftlosen Schöpfung und ihren Tätigkeiten, weil die Ordnung jede Tätigkeit durchzieht. Daher Augustinus in Buch

---

102 Augustinus, Soliloquia I,1,4 (CSEL 89, 8).

103 Ders., De libero arbitrio I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

104 Ebd.

sibi primitus omnia, deinde creaturam corporalem spirituali, deinde irrationalem rationali, terrestrem caelesti», et sic ordo decurrit per omnia. Posset etiam dici quod, extenso nomine praecepti sicut nomine obedientiae, currit illa derivatio secundum rationem praecepti. Extendimus enim nomen obedientiae ad rationalem et irrationalem creaturam, secundum quod dicimus: omnia obediunt Deo, et haec est naturalis subiectio. Unde Psalmus: *Mandavit et creata sunt; praeceptum posuit, et non praeteribit*, Glossa: «Praeceptum, id est, legem et conditionem». Et similiter Anselmus, *I Cur Deus homo*: «Unaquaeque creatura, cum sibi praeceptum ordinem naturaliter aut rationaliter servat, Deo obedire dicitur, maxime rationalis, cui datum est intelligere quid debeat». Et sic, extendendo praeceptum, posset dici quod currit illa derivatio secundum rationem praecepti.

#### CAPUT VIII.

#### DE SUBIECTIS LEGI AETERNAE.

Consequenter est quaestio de subiectis legi aeternae. Circa quam plura inquiruntur.

- Primum est an voluntas divina sit subiecta plura inquiruntur legi aeternae;
- [330] secundum est an Filius Dei sit subiectus legi aeternae;
- tertium est an irrationabilia sint subiecta legi aeternae;
- quartum est an rationabilia, sicut mali homines, sint ei subiecti;
- quintum est an boni sint ei subiecti.

#### [Nr. 234] ARTICULUS I.

##### *An voluntas Dei sit subiecta legi aeternae*

**Quantum ad primum obicitur sic:** 1. Voluntas Dei consequitur rationem iustitiae; unde est ad bona tantum et ordinata, licet sua scientia sit bonorum et malorum; sed quidquid sequitur rationem iustitiae est sub lege aeterna, quia lex aeterna summa ratio nuncupatur, et est ipsa ratio iustitiae; ergo voluntas Dei est sub lege aeterna; ergo subicitur ei.

VIII *Vom Wortlaut der Genesis*: „Der göttliche Wille macht zunächst sich selbst alles untertan, dann die körperhafte Schöpfung der geistigen, die nichtvernunftbegabte der vernünftigen, die irdische der himmlischen“<sup>105</sup>, und so zieht sich die Ordnung durch alles. Man könnte sogar sagen, dass, wenn man die Begriffe der Vorschrift und des Gehorsams ausdehnt, jene Ableitung entsprechend dem Gedanken der Vorschrift verläuft. Wir dehnen den Begriff des Gehorsams nämlich auf die vernunftbegabte und die vernunftlose Schöpfung aus, insofern wir sagen: Alles gehorcht Gott, und dies ist die natürliche Unterwerfung. Daher der Psalm: *Er hat befohlen, und sie wurden geschaffen; er stellte eine Vorschrift auf, und jener wird sie nicht übertreten*<sup>106</sup>, die Glosse: „Vorschrift, das heißt Gesetz und Bedingung“<sup>107</sup>. Und ähnlich Anselm in Buch I [der Schrift] *Warum wurde Gott Mensch?*: „Von jedem Schöpfungswesen wird gesagt, dass es Gott gehorcht, wenn es die Ordnung, die ihm vorgeschrieben ist, natürlicher- oder vernünftigerweise bewahrt, vor allem vom vernunftbegabten, dem es gegeben ist, zu erkennen, was es zu tun hat.“<sup>108</sup> Und so könnte, unter Ausdehnung von ‚Vorschrift‘, gesagt werden, dass jene Ableitung gemäß dem Gedanken der Vorschrift verläuft.

#### *Kapitel 8: Wer ist dem ewigen Gesetz unterworfen?*

Sodann stellt sich die Frage nach denen, die dem ewigen Gesetz unterworfen sind. Diesbezüglich wird mehreres gefragt.

1. Ist der göttliche Wille dem ewigen Gesetz unterworfen?
- [330] 2. Ist der Gottessohn dem ewigen Gesetz unterworfen?
3. Sind die vernunftlosen Lebewesen dem ewigen Gesetz unterworfen?
4. Sind die vernunftbegabten Lebewesen, wie zum Beispiel böse Menschen, ihm unterworfen?
5. Sind die Guten ihm unterworfen?

#### *Artikel 1: Ist der Wille Gottes dem ewigen Gesetz unterworfen? [Nr. 234]<sup>109</sup>*

**Hinsichtlich des Ersten wird Folgendes eingewendet:** 1. Der Wille Gottes folgt der Maßgabe der Gerechtigkeit nach; daher ist er nur auf das Gute und Geordnete hin, wenn sein Wissen sich auch auf Gutes und Schlechtes erstreckt; was aber der Maßgabe der Gerechtigkeit folgt, untersteht dem ewigen Gesetz, weil das ewige Gesetz die höchste Vernunft genannt wird und selbst die Maßgabe der Gerechtigkeit ist; also steht der Wille Gottes unter dem ewigen Gesetz; also wird er ihm unterworfen.

<sup>105</sup> Ders., *De Genesi ad litteram* VIII,23,44 (CSEL 28/1, 262).

<sup>106</sup> Ps 148,5.

<sup>107</sup> Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 148,5 (PL 191, 1285).

<sup>108</sup> Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* I,4 (Opera omnia, Bd. 1/II, 72,31–73,3).

<sup>109</sup> Vgl. *Summa Halensis* I Nr. 275 (ed. Bd. I, 380a–381b).

2. Secunda ratio. Anselmus, I libro *Cur Deus homo*: Licet in illis quae Deum velle est conveniens sequatur: ‘si Deus vult hoc, est iustum’, tamen in eis quae Deum velle est inconveniens non sequitur; unde non sequitur: ‘si Deus vult mentiri, quod iustum sit mentiri’, immo potius quod ipse non sit Deus; sed generaliter sequitur e converso: ‘si hoc est iustum, Deus vult hoc’; ergo plus sequitur voluntas Dei iustitiam quam e converso; ergo est subiecta legi aeternae.

**Ad oppositum:** a. Augustinus, in libro *De Trinitate*: «Voluntas Dei est prima ratio omnium, sanitatis et aegritudinis, praemiorum et poenarum». Sed primae rationis non est ratio; ergo, cum lex aeterna sit ratio, constat quod voluntatis divinae non est lex aeterna; ergo non subicitur ei voluntas Dei.

b. Secunda ratio. Augustinus, in libro *83 Quaestionum*: Qui quaerit causam voluntatis divinae, quaerit maius voluntate divina. Sed hoc est impossibile invenire; ergo ipsius non est aliqua causa nec ratio; ergo, cum lex sit ratio eius quod est ei subiectum, non est lex; ergo non subicitur legi aeternae.

c. Tertia ratio. Anselmus, *Cur Deus homo*: «Cum Deus liber sit, nulli legi nulliusque iudicio subiacet, ut nihil decens, nihil rectum sit nisi quia vult».

**Solutio:** Dicendum quod voluntas divina non est subiecta legi, immo est ipsa lex aeterna. Unde dicit Augustinus: Tantum differt in ratione intelligentiae, cum dicitur lex et cum dicitur voluntas, quia dicitur voluntas respectu boni, in quantum acceptat quod bonum est, eadem voluntas dicitur lex, in quantum ordinat quod bonum est.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad rationem ergo qua obicitur quod voluntas Dei subsequitur rationem, dicendum quod secundum rationem intelligentiae verum est quod voluntas Dei est cum ratione. Unde bene sequitur: ‘Deus vult hoc; ergo hoc habet rationem’, sed ratio illa nihil aliud est secundum rem quam ipsa voluntas.

2. Anselm in Buch I [der Schrift] *Warum wurde Gott Mensch?*: Mag auch bei dem, von dem es angemessen ist, dass Gott es will, folgen: ‚Wenn Gott dies will, ist es gerecht‘, so folgt es dennoch nicht bei dem, von dem es nicht angemessen ist, dass Gott es will; daher folgt nicht, ‚wenn Gott will, dass gelogen wird, dass es gerecht sei zu lügen‘, sondern vielmehr, dass dies dann nicht Gott ist; aber allgemein folgt umgekehrt: ‚Wenn dies gerecht ist, will es Gott‘; also folgt der Wille Gottes mehr der Gerechtigkeit als umgekehrt; folglich ist er dem ewigen Gesetz unterworfen.<sup>110</sup>

**Auf der Gegenseite:** a. Augustinus in der Schrift *Von der Dreieinigkeit*: „Der Wille Gottes ist die erste Ursache von allem, von Gesundheit und Krankheit, Lohn und Strafe.“<sup>111</sup> Doch ist er nicht die Ursache der ersten Ursache; also gilt, da das ewige Gesetz die Vernunft ist, dass das ewige Gesetz nicht [das Gesetz] des göttlichen Willens ist; also ist ihm der Wille Gottes nicht unterworfen.

b. Augustinus im *Buch der 83 Fragen*: Wer nach der Ursache des göttlichen Willens fragt, fragt nach mehr als dem göttlichen Willen. Das aber ist unmöglich herauszufinden; also gibt es keine Ursache oder eine Maßgabe desselben; da also das Gesetz die Maßgabe dessen ist, was ihm unterworfen ist, ist es kein Gesetz; folglich wird er nicht dem ewigen Gesetz unterworfen.<sup>112</sup>

c. Anselm, [in der Schrift] *Warum wurde Gott Mensch?*: „Da Gott frei ist, unterliegt er keinem Gesetz und niemandes Urteil, sodass nichts richtig ist, außer weil er es will.“<sup>113</sup>

**Lösung:** Der göttliche Wille ist dem Gesetz nicht unterworfen, sondern vielmehr selbst das ewige Gesetz. Daher sagt Augustinus: Er unterscheidet sich nur in der Art und Weise der Erkenntnis, wenn er als Gesetz oder als Wille bezeichnet wird<sup>114</sup>, weil er als ‚Wille‘ in Beziehung auf das Gute bezeichnet wird, insofern er akzeptiert, was gut ist, derselbe Wille aber als ‚Gesetz‘ bezeichnet wird, insofern er ordnet, was gut ist.<sup>115</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Argument, mit dem eingewendet wird, dass der Wille Gottes der Vernunft nachfolgt, ist also zu sagen, dass gemäß der Maßgabe der Einsicht es wahr ist, dass der Wille Gottes mit der Vernunft zusammenfällt.<sup>116</sup> Daher folgt sehr wohl: ‚Gott will dies; also hat es Vernunft‘, doch diese Vernunft ist auf die Sache bezogen nichts anderes als der Wille.

<sup>110</sup> Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* I,12 (Opera omnia, Bd. 1/II, 70,17.25).

<sup>111</sup> Augustinus, *De trinitate* III,3,8; 4,9 (CChr.SL 50, 134.136); vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae* I,45,4 (SpicBon 4, 308).

<sup>112</sup> Vgl. Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 28 (CChr.SL 44A, 35); ders., *De Genesi contra Manichaeos* I,2,4 (CSEL 91, 70 f).

<sup>113</sup> Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* I,12 (Opera Omnia, Bd. I/2, 70,6–8).

<sup>114</sup> Im *Codex Vaticanus latinus* 782, fol. 131, und im *Codex Assisiensis* 138, fol. 215d, heißt es statt dessen „In der Art und Weise des Erkennens sagt das Gesetz dieses und der Wille jenes“.

<sup>115</sup> Vgl. Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 46,2 (CChr.SL 44A, 72).

<sup>116</sup> Vgl. *Summa Halensis* I Nr. 271 (ed. Bd. I, 366a–b).

2. Ad secundum dicendum quod voluntas aliquando determinatur respectu diminuentis, aliquando autem respectu non diminuentis. Quando ergo voluntas Dei determinatur respectu diminuentis, sicut est mentiri, non sequitur iustitia ad ipsam, immo ex hoc sequitur quod non sit divina voluntas. Sed quando determinatur respectu non diminuentis, sicut est pluere et huiusmodi actus, cum quibus stat, tunc ad ipsam sequitur iustitia. Per hoc solvitur prima ratio.

[Nr. 235] ARTICULUS II.

*An Filius Dei subiciatur legi aeternae.*

Secundo quaeritur an Filius Dei subiciatur legi aeternae.

**Ad quod sic:** *a.* Ubicumque invenitur ratio subiectionis, ibi est dicere subiectionem secundum legem aliquam, quia omnis subiectio secundum legem aliquam est. Si ergo in Filio Dei invenitur ratio subiectionis ad Patrem, ergo in eo est subiectio secundum legem aliquam; sed non nisi secundum legem aeternam; ergo ipse secundum naturam divinam est subiectus legi aeternae. – Minor patet, quoniam Hilarius, in libro *De synodis*, ponit verbum Concilii, dicens: «Non exaequamus vel comparamus Filium Patri, sed subiectum intelligimus», et loquitur secundum divinam naturam. Est ergo subiectus secundum ius legis aeternae.

*b.* Secunda ratio habetur in eodem: «Si quis unum Deum dicens, Christum autem ante saecula Filium Dei obsecutum Patri in creatione omnium non confitetur, anathema sit», et loquitur secundum divinitatem de Filio Dei. Sed verbum obsequii est verbum subiectionis; haec autem subiectio fit secundum ius legis aeternae; ergo etc.

**Ad oppositum:** 1. Augustinus, in libro *De vera religione*: «Ut nos de inferioribus rebus iudicamus, sic de nobis sola Veritas iudicat; de ipsa autem nec Pater: non enim minus est quam ipse, et ideo quae Pater iudicat, per «ipsam iudicat»; et secundum hoc dicitur quod *Pater omne iudicium dedit Filio*. Si ergo Filius est ipsa veritas ergo non est minor Patre, nec de ipso Pater iudicat; ergo non subicitur Patri; ergo nec legi aeternae.



2. Der Wille wird bisweilen unter Berücksichtigung einer Verminderung bestimmt, bisweilen aber so, dass keine Verminderung berücksichtigt wird. Wenn also der Wille Gottes unter Berücksichtigung einer Verminderung bestimmt wird, so wie es beim Lügen der Fall ist, so ergibt sich daraus keine Gerechtigkeit, sondern es folgt vielmehr, dass es sich dabei nicht um den göttlichen Willen handelt. Wenn er aber so bestimmt wird, dass keine Verminderung berücksichtigt wird, so wie es beim Regnen oder dergleichen Tätigkeiten der Fall ist, bei denen dies feststeht, dann ergibt sich daraus Gerechtigkeit. Hierdurch wird das erste Argument beantwortet.

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

Zweitens wird gefragt, ob der Gottessohn dem ewigen Gesetz unterworfen ist.

**Dazu so:** a. Wo immer der Begriff der Unterwerfung zu finden ist, dort ist zu sagen, dass die Unterwerfung gemäß einem Gesetz erfolgt, weil jede Unterwerfung gemäß einem Gesetz erfolgt. [331] Wenn also im Gottessohn der Begriff der Unterwerfung unter den Vater zu finden ist, gibt es also in ihm eine Unterwerfung gemäß einem Gesetz; aber nur gemäß dem ewigen Gesetz; also ist er selbst gemäß seiner göttlichen Natur dem ewigen Gesetz unterworfen. – Der Untersatz ist klar, weil Hilarius in der Schrift *Von den Synoden* den Spruch eines Konzils<sup>117</sup> zitiert, wenn er sagt: „Wir stellen nicht den Sohn mit dem Vater auf eine Stufe oder vergleichen sie, sondern erkennen ihn als Unterworfenen“<sup>118</sup>, und das ist im Hinblick auf seine göttliche Natur gemeint. Er ist also gemäß dem Recht des ewigen Gesetzes unterworfen.

b. Das zweite Argument wird in demselben [Buch] vorgebracht: „Wenn jemand sagt, dass es einen Gott gibt, aber nicht bekennt, dass Christus vor der Zeit als Gottessohn dem Vater in der Schöpfung aller Dinge gehorsam war, sei er verworfen“<sup>119</sup>, und das wird über den Gottessohn im Hinblick auf seine Göttlichkeit gesagt. Das Wort ‚Gehorsam‘ aber ist ein Wort der Unterwerfung; diese Unterwerfung aber geschieht gemäß dem Recht des ewigen Gesetzes; also usw.

**Auf der Gegenseite:** 1. Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion*: „So wie wir über die geringeren Dinge urteilen, so urteilt allein die Wahrheit über uns; nicht aber der Vater über sie: sie ist nämlich nicht weniger als er, und darum beurteilt der Vater, was er beurteilt, durch sie“<sup>120</sup>; und demgemäß heißt es, dass *der Vater das ganze Gericht dem Sohn übergeben hat*<sup>121</sup>. Wenn also der Sohn die Wahrheit selbst ist, ist er folglich nicht geringer als der Vater, und der Vater urteilt auch nicht über ihn; also ist er dem Vater nicht unterworfen; also auch nicht dem ewigen Gesetz.

<sup>117</sup> Gemeint ist die Synode zu Philippopolis im Jahre 347.

<sup>118</sup> Hilarius von Poitiers, *Liber de synodis seu fide orientalium* 17 (PL 10, 511).

<sup>119</sup> Ebd., 27 (PL 10, 513).

<sup>120</sup> Augustinus, *De vera religione* 31,58 (CSEL 77/2, 41 f).

<sup>121</sup> Joh 5,22.

**Solutio:** Dicendum, secundum beatum Hilarium, semper «intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi»; unde istae auctoritates debent exponi, non extendi. Nomen enim subiectionis dicitur multipliciter. Aliquando enim sonat in indignius respectu eius cuius dicitur subiectum, quo modo dicimus materiam subiectam formae et passiva activis et inferiora superioribus. Aliquando autem sonat in dignius, quo modo dicimus substantiam subiectam accidenti: substantia enim, in eo quod dicitur subiectum, dignior est accidente, quia dicitur subiectum in eo quod facit accidens subsistere. Aliquando autem sonat in aequale, quo modo dicimus virtutem naturae esse subiectam naturae, et virtus naturae est aequalis naturae cuius est. Primo modo importat subiectio habitudinem secundum inferioritatem, sicut habitudinem subiecti respectu eius quod est super illud. Secundo modo importat habitudinem respectu eius quod est in subiecto. Tertio modo importat habitudinem quae attenditur in hoc quod dico ‘esse ab alio’, sicut virtus est a natura, et haec est habitudo originis. Hoc ergo modo habitudo subiectionis Filii ad Patrem importat habitudinem originis et non indignitatis vel inferioritatis, sed aequalitatis.

Unde exponendum est quod dicitur: «Non exaequamus» etc., id est non dicimus Filium aequalem Patri, ita quod dicamus Filium esse non ex alio sicut Patrem, quia Filius est a Patre. Unde post illam auctoritatem habetur: «Neque enim pluit ex se, sed a Domino, scilicet auctoritate Patris».

Eodem modo intelligendum est illud quod dicitur: «Filius obsecutus Patri in creatione». Nam verbum obsequendi non notat ibi minoritatem vel diminutionem potentiae in Filio, sed notat in Patre auctoritatem. Unde sicut in imperante est auctoritas prima, in exequente est auctoritas ab illo, sic Filius habet auctoritatem a Patre, et in Patre est prima auctoritas creandi res. Et quantum ad hoc intelligitur illud, sicut etiam patet in libro illo. Ex iis ergo non sequitur quod Filius secundum divinam naturam sit subiectus legi aeternae, sed magis sequitur quod ipse sit lex aeterna, quia lex dicit ius et ex aliqua prima auctoritate; ipse autem Filius est ius ipsum et ratio, quae est ex Patre.

**Lösung:** Es ist mit dem heiligen Hilarius zu sagen, dass stets „das Verständnis von etwas Gesagtem aus den Ursachen des Redens herzunehmen ist“<sup>122</sup>; daher müssen diese Autoritäten erklärt, nicht ausgedehnt werden. Der Begriff ‚Unterwerfung‘ wird nämlich in mehrfachem Sinne ausgesagt. Bisweilen bedeutet er das Unwürdigere im Hinblick darauf, dass es als Unterworfenen bezeichnet wird, so wie wir die Materie als der Form unterworfen bezeichnen und das Erleidende [als] dem Tätigen [unterworfen] und das Unterlegene dem Überlegenen. Bisweilen aber bedeutet er das Würdigere, so wie wir die Substanz als dem Akzidens unterworfen bezeichnen; denn die Substanz ist dadurch, dass sie als Unterworfenen bezeichnet wird, würdiger als das Akzidens, da sie Unterworfenen genannt wird, indem sie bewirkt, dass das Akzidens subsistiert. Bisweilen aber bedeutet er das Gleichgroße, so wie wir sagen, dass das Vermögen der Natur der Natur unterworfen sei, und das Vermögen der Natur ist gleichgroß mit der Natur, zu der es gehört. Auf die erste Art verursacht die Unterwerfung eine Beziehung gemäß der Unterlegenheit, so wie die Beziehung des Unterworfenen im Hinblick darauf, was über ihm ist. Auf die zweite Art verursacht sie eine Beziehung im Hinblick darauf, was im Unterworfenen ist. Auf die dritte Art bedeutet sie eine Beziehung, die unter dem Blickwinkel betrachtet wird, dass ich ‚von einem anderen sein‘ sage, so wie das Vermögen von der Natur ist, und dies ist die Beziehung des Ursprungs. Auf diese Art verursacht die Unterwerfung des Sohnes unter den Vater also die Beziehung des Ursprungs und nicht die der Unwürdigkeit oder Unterlegenheit, sondern der Gleichheit.

Daher ist zu erklären, dass gesagt wird: „Wir stellen nicht auf eine Stufe“ usw., das heißt, wir sagen nicht, dass der Sohn dem Vater gleich ist, sodass wir sagen wollten, dass der Sohn so wie der Vater nicht aus einem anderen ist, denn der Sohn ist vom Vater. Daher heißt es, wenn man jener Autorität folgt: „Es regnet auch nicht von selbst, sondern vom Herrn, das heißt durch die Urheberschaft des Vaters.“<sup>123</sup>

Auf dieselbe Art ist jenes zu verstehen, wenn gesagt wird: „[dass] der Sohn dem Vater in der Schöpfung gehorsam war“. Denn das Wort ‚Gehorchen‘ bezeichnet hier keine Minderwertigkeit oder Verkleinerung der Macht im Sohn, sondern es bezeichnet die Autorität im Vater. Daher hat der Sohn die Autorität vom Vater, so wie im Befehlenden die erste Autorität ist, im Ausführenden die Autorität von jenem, und ist im Vater die erste Autorität, die Dinge zu schaffen. Und wie das an diesem Beispiel zu verstehen ist, so ist es auch in jener Schrift klar. Daraus folgt also nicht, dass der Sohn seiner göttlichen Natur nach dem ewigen Gesetz unterworfen ist, sondern vielmehr folgt, dass er selbst das ewige Gesetz ist, weil das Gesetz das Recht aus einer ersten Autorität bezeichnet; der Sohn selbst ist aber das Recht selbst und die Vernunft, die aus dem Vater ist.

---

**122** Hilarius von Poitiers, De trinitate IV,14 (CChr.SL 62, 116).

**123** Ders., Liber de synodis seu fide orientalium 27 (PL 10, 513).

[Nr. 236] ARTICULUS III.

*An irrationalia subiciantur legi aeternae.*

Tertio quaeritur an irrationalia subiciantur legi aeternae.

**Ad quod sic:** a. Damascenus: «Actus involuntarii nec praemio nec poena digni habentur»; [332] sed actus irrationalium sunt involuntarii; ergo etc. Si ergo legis aeternae est praemium tribuere et punire secundum meritum, quia «lex aeterna est qua mali miseram, boni bonam vitam merentur», ergo nec irrationalia nec actus eorum cadunt sub lege aeterna; ergo non subiciuntur ei.

**Ad oppositum:** 1. Augustinus, XIX *De civitate Dei*: «Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris Ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur». Quidquid ergo est in rerum universitate cadit sub ordine legis aeternae; ergo et irrationalia.

**Solutio:** Dicendum, secundum B. Anselmum, quod irrationalia subiciuntur legi aeternae. Sed est subiectio legi aeternae naturalis et sine iudicio, et hoc modo irrationalia subiciuntur legi aeternae; alia est cum iudicio, et hoc modo rationalia subiciuntur; omnis autem creatura ei subicitur prima subiectione. Unde Anselmus, *Cur Deus homo*: «Unaquaeque creatura, cum sibi praeceptum ordinem naturaliter aut rationaliter servat, Deo obedire dicitur, maxime rationalis, cui datum est intelligere quid debeat». Et ita quaelibet creatura obedit et subicitur legi aeternae.

[Nr. 237] ARTICULUS IV.

*An reprobis subiciuntur legi aeternae.*

Quarto quaeritur de rationalibus. Et primo, an mali reprobis subiciuntur legi aeternae.

**Ad quod sic:** 1. Rom. 8, 7: *Sapientia carnis inimica est Deo; legi enim Dei non est subiecta*, Glossa: «Unus homo est eademque natura, a bono Deo condita bona, quae heri sapiebat secundum carnem, hodie secundum Spiritum Sanctum, quae, dum vitium habet, non potest subici legi Dei, sicut claudicatio non potest subici rectae ambula-

*Artikel 3: Werden die vernunftlosen Lebewesen dem ewigen Gesetz unterworfen?*

[Nr. 236]

Drittens wird gefragt, ob die vernunftlosen Lebewesen dem ewigen Gesetz unterworfen werden.

**Dazu so:** a. Der Damaszener: „Unfreiwillige Handlungen werden weder des Lohns noch der Strafe für würdig gehalten“<sup>124</sup>; [332] Handlungen von Vernunftlosen sind aber unfreiwillig; also usw. Wenn es also Aufgabe des ewigen Gesetzes ist, entsprechend dem Verdienst zu belohnen und zu bestrafen, da „das ewige Gesetz das ist, durch das die Schlechten ein unglückliches, die Guten ein gutes Leben verdienen“<sup>125</sup>, fallen folglich weder die Vernunftlosen noch ihre Handlungen unter das ewige Gesetz; also sind sie ihm nicht unterworfen.

**Auf der Gegenseite:** 1. Augustinus in Buch XIX *Vom Gottesstaat*: „Es kann sich schlechterdings nichts den Gesetzen des höchsten Schöpfers und Ordners entziehen, von dem der Friede des Weltalls gewährleistet wird.“<sup>126</sup> Was immer es also in der Gesamtheit der Dinge gibt, fällt unter die Ordnung des ewigen Gesetzes; also auch die Vernunftlosen.

**Lösung:** Es ist mit dem heiligen Anselm zu sagen, dass die Vernunftlosen dem ewigen Gesetz unterworfen werden.<sup>127</sup> Die Unterwerfung unter das ewige Gesetz ist aber natürlich und ohne ein Urteil, und auf diese Weise werden die Vernunftlosen dem ewigen Gesetz unterworfen. Eine andere Unterwerfung ist die mit Urteil, und auf diese Weise werden die Vernunftbegabten unterworfen. Jedes Geschöpf wird ihm aber durch die erste Unterwerfung unterworfen. Daher Anselm [in der Schrift] *Warum wurde Gott Mensch?*: „Von jedem Geschöpf wird gesagt, dass es Gott gehorcht, wenn es die Ordnung, die ihm vorgeschrieben ist, natürlicher- oder vernünftigerweise bewahrt, vor allem vom vernunftbegabten, dem es gegeben ist, zu erkennen, was es tun muss.“<sup>128</sup> Und so gehorcht jedes Geschöpf dem ewigen Gesetz und wird ihm unterworfen.

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

Viertens wird nach den Vernunftbegabten gefragt. Und zuerst, ob die Bösen und Verworfenen dem ewigen Gesetz unterworfen werden.

**Dazu so:** 1. Röm 8,7: *Die Weisheit des Fleisches ist Gott feindlich, denn sie ist dem Gesetz Gottes nicht unterworfen*, die Glosse: „Eins ist der Mensch und von derselben Natur, die vom guten Gott gut geschaffen ist, die gestern weise war gemäß dem Fleisch, heute gemäß dem Heiligen Geist, die, solange sie ein Laster hat, nicht dem Gesetz Gottes unterworfen werden kann, so wie das Hinken nicht dem aufrechten

---

124 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,24 (PTS 12, 94).

125 Augustinus, *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

126 Ders., *De civitate dei* XIX,12 (CSEL 40/2, 394; CChr.SL 48, 678).

127 Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* I,15 (Opera Omnia, Bd. I/2, 72,29–74,2).

128 Ebd. (Opera Omnia, Bd. I/2, 72,31–73,3).

tioni». Si ergo impossibile est quod claudicatio subiciatur rectae ambulationi, ergo impossibile est quod natura habens vitium subiciatur legi aeternae; sed homines reprobi sunt huiusmodi naturae; ergo etc.

2. Secunda ratio. Augustinus, in libro *De libero arbitrio*: «Cum manifestum sit alios esse homines amatores rerum aeternarum, alios rerum temporalium, cum sic duas leges esse convenerit, unam aeternam, aliam temporalem, quos istorum iudicas aeternae legi esse subdendos?» Respondet: «Beatos illos sub aeterna lege agere, miseris vero temporalis lex imponitur». Ergo miseri reprobi, qui sunt amatores rerum temporalium, subiciuntur legi temporali sicut boni legi aeternae, qui sunt amatores aeternorum, cum ita se habeant ad illam sicut isti ad istam; non ergo subiciuntur aeternae.

**Ad oppositum:** a. Augustinus, in libro *De catechizandis rudibus*: «Novit Deus ordinare deserentes se animas et ex earum iusta miseria partes inferiores creaturae suae convenientissimis et congruentissimis legibus admirandae dispensationis ornare». Ergo animae reproborum, quae sunt deserentes Deum, ordinantur ordine divino; sed ordo divinus est lex aeterna, qua «iustum est ut omnia sint ordinatissima»; ergo subiciuntur ordini legis divinae vel aeternae.

**Solutio:** Dicendum, secundum Augustinum, in III *Confessionum*, quod subici legi aeternae est dupliciter: vel eius praeceptioni vel eius punitioni. Mali ergo subiciuntur legi aeternae quantum ad punitionem, sed non suae praeceptioni. Unde Augustinus, III *Confessionum*: «Domine, qui dimittit te, quo it aut quo fugit, nisi a te placido ad te iratum? Nam ibi invenit legem tuam in poena sua, et lex tua veritas est et veritas tu».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium dicendum, secundum Anselmum, in I [333] *Cur Deus homo*, ubi facit talem comparisonem: «Sicut ea quae caeli ambitu continentur non esse sub caelo aut elongari a caelo nullatenus possunt, nec fugere caelum nisi appropinquando, ita, quamvis homo vel angelus divinae voluntati et ordinationi subiacerere nolit, tamen eam fugere non valet, quia, si vult fugere

Gang unterworfen werden kann.<sup>129</sup> Wenn es also unmöglich ist, dass das Hinken dem aufrechten Gang unterworfen wird, ist es folglich unmöglich, dass eine Natur, die ein Laster hat, dem ewigen Gesetz unterworfen wird; verworfene Menschen sind jedoch von solcher Natur; also usw.

2. Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen*: „Da es offensichtlich ist, dass einige Menschen Liebhaber des Ewigen sind, andere des Zeitlichen, und da es dazu passt, dass es zwei Gesetze gibt, ein ewiges und ein zeitliches, welche von ihnen sind deiner Meinung nach dem ewigen Gesetz zu unterstellen?“<sup>130</sup> Er antwortet, „dass jene Glücklichen unter dem ewigen Gesetz handeln, den Unglücklichen aber wird das zeitliche Gesetz auferlegt.“ Also werden die unglücklichen Verworfenen, die Liebhaber des Zeitlichen sind, dem zeitlichen Gesetz unterworfen wie die Guten dem ewigen Gesetz, die Liebhaber des Ewigen sind, weil jene sich zu jenem [Gesetz] so stellen wie diese sich zu diesem; sie werden also nicht dem ewigen unterworfen.

**Auf der Gegenseite:** a. Augustinus in der Schrift *Vom ersten catechetischen Unterricht*: „Gott wusste die Seelen, die sich nach ihm sehnen, zu ordnen und die schwächeren Glieder seiner Schöpfung aus ihrem verdienten Elend heraus mit höchst passenden und zukommenden Gesetzen seiner wunderbaren Ordnung zu schmücken.“<sup>131</sup> Also werden die Seelen der Verworfenen, die sich nach Gott sehnen, durch die göttliche Ordnung geordnet; die göttliche Ordnung ist aber das ewige Gesetz, durch das „gerecht ist, dass alles höchst geordnet ist“<sup>132</sup>; also werden sie der Ordnung des göttlichen oder ewigen Gesetzes unterworfen.

**Lösung:** Es ist nach Augustinus in Buch IV der *Bekenntnisse* zu sagen, dass dem ewigen Gesetz unterworfen zu werden auf zweifache Weise geschieht: entweder hinsichtlich seiner Vorschrift oder seiner Bestrafung.<sup>133</sup> Die Bösen werden demnach dem ewigen Gesetz unterworfen hinsichtlich der Bestrafung, nicht aber hinsichtlich seiner Vorschrift. Daher Augustinus in Buch IV der *Bekenntnisse*: „Herr, wer dich aufgibt, wohin geht er oder wohin flüchtet er sich, wenn nicht von dir Freundlichem zu dir Erzürntem? Dort nämlich findet er dein Gesetz in seiner Strafe, und dein Gesetz ist die Wahrheit; die Wahrheit bist du.“<sup>134</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Gegenargument ist zu sagen nach Anselm in Buch I [der Schrift] *Warum wurde Gott Mensch?*, [333] wo er einen solchen Vergleich anstellt: „So wie die Dinge, die von der Himmelsbahn zusammengehalten werden, nicht unter dem Himmel sein und sich keineswegs vom Himmel entfernen können noch vom Himmel fliehen außer durch Annäherung, so kann Mensch oder Engel, selbst wenn er dem göttlichen Willen und der Ordnung nicht unterliegen will,

<sup>129</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 8,7 (PL 191, 1435).

<sup>130</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* I,15,31 (CSEL 74, 31 f).

<sup>131</sup> Ders., *De catechizandis rudibus* 18,30 (CChr.SL 46, 155).

<sup>132</sup> Ders., *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

<sup>133</sup> Ders., *Confessiones* IV,9,14 (CSEL 33, 75). – Die Summa Halensis verweist irrtümlicherweise auf Buch III der *Bekenntnisse*.

<sup>134</sup> Ebd. – Die Summa Halensis verweist wiederum auf Buch III der *Bekenntnisse*.

de sub voluntate praecipiente, fugit sub voluntate puniente». Et hoc etiam dicit Boethius: «Ordo cuncta complectitur, ut, si quis ab assignato ordine recesserit, in alium ordinem relabatur». Ipsa enim lex aeterna sicut circulus est; qui enim fugit unam partem, appropinquat alteri. Et ita, licet mali ab ea recesserint quantum ad praeceptionem, sunt tamen sub ea quantum ad punitionem.

2. Ad secundum dicendum quod non sequitur quod, si mali subiecti sunt legi temporali, quod propter hoc non sint subiecti legi aeternae, immo quod est subiectum legi temporali est subiectum legi aeternae, et non e converso, quia complectitur eam et Circuit omnes leges. Unde Augustinus, in libro *De libero arbitrio*: «Illud inconcussum teneas quod apertissime iam ratio demonstravit, eos, qui temporali legi serviunt, non esse posse ab aeterna liberos».

[Nr. 238] ARTICULUS V.

*An iusti subiciantur legi aeternae.*

Quinto quaeritur an iusti subiciantur legi aeternae.

**Ad quod sic:** 1. Ad Tim. 1, 9: *Iusto non est lex posita, sed iniustis et non subditis*, Glossa: «Posita, id est, imposita, ut supra illum sit et ei dominetur; in illa enim potius est et cum ipsa quam sub ipsa, quia amicus iustitiae est». Ex quo patet quod iustus, cum sit amator iustitiae, non est sub lege aeterna, sed cum ipsa.

**Ad oppositum:** a. Augustinus, in libro *De libero arbitrio*: Iustos «sub aeterna lege agere existimo».

**Solutio:** Dicendum quod istud quod dico 'esse sub lege' potest dupliciter accipi: vel prout dicit necessitatem coactionis vel voluntatem obediendi, sicut dicimus quod aliter est filius sub patre et servus, quia servus sub patre est necessitate timoris coactus, filius autem voluntate obediendi. Iusti ergo sunt sub lege voluntarie et non necessitate coactionis. Unde Psalmus: *In lege Domini voluntas eius*, Glossa: «Aliud est in lege esse, aliud sub lege. Qui in lege est secundum legem agit, voluntarie obediens



ihr dennoch nicht entfliehen, denn wenn er davor flieht, unter dem vorschreibenden Willen zu sein, flieht er unter den bestrafenden Willen.“<sup>135</sup> Und das sagt auch Boethius: „Die Ordnung umfasst alles, sodass, wenn jemand von der zugewiesenen Ordnung abweiche, er in eine andere Ordnung zurückglitte.“<sup>136</sup> Das ewige Gesetz ist nämlich wie ein Kreis: Denn wer von der einen Seite flieht, nähert sich der anderen. Und so, wenn auch die Schlechten von ihm abweichen, was die Vorschrift betrifft, sind sie dennoch unter ihm, was die Bestrafung betrifft.

2. Es folgt nicht, dass, wenn die Schlechten dem zeitlichen Gesetz unterworfen sind, sie deswegen nicht dem ewigen Gesetz unterworfen wären, sondern vielmehr, dass, was dem zeitlichen Gesetz unterworfen ist, dem ewigen Gesetz unterworfen ist und nicht umgekehrt, weil es dieses umfasst und alle Gesetze umschließt. Daher Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen*: „Jenes kannst du für unerschütterter halten, was die Argumentation bereits ganz eindeutig gezeigt hat, dass die, welche dem zeitlichen Gesetz dienen, nicht vom ewigen frei sein können.“<sup>137</sup>

*Artikel 5: Sollen die Gerechten dem ewigen Gesetz unterworfen werden? [Nr. 238]*

Fünftens wird gefragt, ob die Gerechten dem ewigen Gesetz unterworfen werden sollen.

**Dazu so:** 1. Zu 1Tim 1,9: *Nicht für den Gerechten ist das Gesetz bestimmt, sondern für die Ungerechten und Ungehorsamen*, die Glosse: „Bestimmt, das heißt auferlegt, damit es über ihm steht und ihn beherrscht; er ist nämlich besser in ihm und bei ihm als unter ihm, weil er ein Freund der Gerechtigkeit ist.“<sup>138</sup> Daher ist offensichtlich, dass der Gerechte, da er ein Liebhaber der Gerechtigkeit ist, nicht unter dem ewigen Gesetz steht, sondern bei ihm.

**Auf der Gegenseite:** a. Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen*: „Ich glaube, dass die Gerechten unter dem ewigen Gesetz handeln“<sup>139</sup>.

**Lösung:** Wenn ich sage ‚unter dem Gesetz stehen‘, kann dies auf zweifache Weise verstanden werden: entweder insofern es die Notwendigkeit des Zwanges aussagt oder den Willen zu gehorchen, so wie wir sagen, dass der Sohn und der Sklave auf unterschiedliche Weise unter dem Vater stehen, weil der Sklave unter dem Vater steht, gezwungen durch die Notwendigkeit der Angst, der Sohn aber durch den Willen zu gehorchen. Also sind die Gerechten freiwillig unter dem Gesetz und nicht durch die Notwendigkeit des Zwanges. Daher der Psalm: *Im Gesetz des Herrn liegt sein Wille*<sup>140</sup>, die Glosse: „Es gibt einen Unterschied zwischen ‚im Gesetz sein‘ und ‚unter dem

<sup>135</sup> Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* I,15 (Opera Omnia, Bd. I/2, 73,9–16).

<sup>136</sup> Boethius, *Philosophiae consolatio* IV,6 (CChr.SL 94, 83; CSEL 67, 101).

<sup>137</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* I,15,31 (CSEL 74, 31 f).

<sup>138</sup> Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Timotheum* 1,9 (PL 192, 331).

<sup>139</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* I,15,31 (CSEL 74, 31 f).

<sup>140</sup> Ps 1,2.

legi; qui autem sub lege est secundum legem agitur, necessitatis timore coactus». Et hoc modo non est iustus sub lege, sed primo modo, ut dictum est. Unde primo sensu dicitur ad Gal.: *Misit Deus Filium suum factum sub Lege*, scilicet voluntarie et non necessitatis coactione.

[Nr. 239] ARTICULUS VI.

*An beati subiciuntur legi aeternae.*

Sexto quaeritur an beati subiciuntur legi aeternae.

**Ad quod sic:** 1. Augustinus, II *De civitate Dei*: «In ea certe civitate vera iustitia est, de [334] qua Scriptura dicit: *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*», et vocat civitatem illam beatitudinem. Ergo in ea est vera iustitia; ergo et ordo iuris, et ita lex; ergo beati sunt sub lege.

2. Secunda ratio. Psalmus: *Custodiam legem tuam semper* etc. Cassiodorus dicit et distinguit legem praesentem a lege quae erit post: «Sed alia erit lex Domini, quam se promittit custodire populus sanctissimus. Scit enim per hanc umbram Legis ad mysterium aeternae legis ascendi. Novit etiam consuetudinem angelorum et potestatum Dominum sine fide laudare. Scit summae beatitudinis esse solemnitatem Dominum iugiter contueri. Scit denique fidelium ibi esse leges, quas se professus est sine fine servare». Si ergo in aeterna beatitudine sunt leges, ergo beati sunt sub lege.

**Ad oppositum:** a. Augustinus, in libro *De libero arbitrio*: «Lex aeterna est, qua mali miseram, boni bonam vitam merentur». Per legem ergo est mereri; sed in beatitudine non est tempus merendi; ergo nec ordinandi sub lege.

**Solutio:** Dicendum, secundum Augustinum, *De libero arbitrio*: «Lex aeterna est, cui semper obtemperandum est et per quam mali miseram» etc. Quantum ergo ad hoc quod dicitur «per quam mali miseram» etc., non manet lex in patria, quia ibi non est mereri. Sed quantum ad hoc quod dicitur «cui semper obtemperandum est» manet ipsa lex in patria, et quantum ad hoc sunt beati sub lege, scilicet conformando volun-

Gesetz'. Wer im Gesetz ist, handelt nach dem Gesetz, indem er freiwillig dem Gesetz gehorcht; wer aber unter dem Gesetz ist, wird nach dem Gesetz angetrieben, indem er von der Angst der Notwendigkeit gezwungen wird.<sup>141</sup> Und nicht auf diese, sondern auf die erste Weise ist der Gerechte unter dem Gesetz, wie gesagt wurde. Daher wird im ersten Sinne in Gal gesagt: *Gott hat seinen Sohn gesandt und ihn dem Gesetz unterstellt*<sup>142</sup>, nämlich freiwillig und nicht durch den Zwang der Notwendigkeit.

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

Sechstens wird gefragt, ob die Seligen dem ewigen Gesetz unterworfen werden.

**Dazu so:** 1. Augustinus in Buch II *Vom Gottesstaat*: „In diesem Staate herrscht sicher die wahre Gerechtigkeit, von dem die Schrift [Ps 87,3] sagt: [334] *Ruhmreiches wurde über dich gesagt, Staat Gottes*<sup>143</sup>, und er nennt jenen Staat Glückseligkeit. Also gibt es in ihm wahre Gerechtigkeit; also auch die Ordnung des Rechtes, und damit das Gesetz; also stehen die Glückseligen unter dem Gesetz.

2. Der Psalm: *Ich will dein Gesetz immer beachten*<sup>144</sup> usw. Cassiodor unterscheidet das gegenwärtige Gesetz vom Gesetz, das danach kommen wird, und sagt: „Doch anders wird das Gesetz des Herrn sein, das zu beachten das heiligste Volk verspricht. Es weiß nämlich durch diesen Schatten des Gesetzes zum Geheimnis des ewigen Gesetzes aufzusteigen. Es kennt auch die Gewohnheit der Engel und Mächte, den Herrn ohne Ende zu loben. Es weiß, dass es Sitte der höchsten Glückseligkeit ist, den Herrn beständig zu erblicken. Es weiß schließlich, dass es dort Gesetze für die Gläubigen gibt, die er bekannt hat, ohne Ende zu bewahren.“<sup>145</sup> Wenn es also in der ewigen Glückseligkeit Gesetze gibt, dann stehen die Seligen unter dem Gesetz.

**Auf der Gegenseite:** a. Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen*: „Das ewige Gesetz ist das, wodurch die Schlechten ein unglückliches, die Guten ein gutes Leben verdienen“<sup>146</sup>. Durch das Gesetz also ist es zu verdienen; in der Glückseligkeit aber ist nicht die Zeit des Verdienens; also auch nicht die der Unterordnung unter das Gesetz.

**Lösung:** Es ist zu sagen, nach Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen*: „Das ewige Gesetz ist es, dem man immer gehorchen muss und durch das die Schlechten ein unglückliches“<sup>147</sup> usw. Was also das betrifft, dass gesagt wird, „durch das die Schlechten ein unglückliches“ usw., gibt es das Gesetz nicht mehr im Himmel, weil es dort kein Verdienen mehr gibt. Was aber das betrifft, dass gesagt wird, „dem man immer gehorchen muss“, gibt es das Gesetz noch im Himmel, und diesbezüglich sind die Seligen unter dem Gesetz, nämlich indem sie ihren Willen dem göttlichen Willen

141 Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 1,2 (PL 191, 62).

142 Gal 4,4.

143 Augustinus, De civitate dei II,21,4 (CChr.SL 47, 55; CSEL 40/1, 93).

144 Ps 119,44.

145 Cassiodor, Expositio psalmorum 118,44 (CChr.SL 98, 1078).

146 Augustinus, De libero arbitrio I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

147 Ebd.

tatem suam voluntati divinae: hoc enim modo obtemperandum est legi aeternae, et quantum ad hoc loquitur Cassiodorus.

[Nr. 240] CAPUT IX.

DE EFFECTIBUS LEGIS AETERNAE.

Nona quaestio principalis est de effectibus legis aeternae respectu rationalis creaturae.

Et primo quaeritur de numero ipsorum effectuum in generali;  
 secundo, quaeritur de ipsis effectibus in speciali. Et ista quaestio partitur sic, quoniam  
 primo, quaeritur de effectu praeceptionis et prohibitionis;  
 secundo, quaeritur de effectu permissionis et consilii;  
 tertio, de effectu punitionis et praemiationis. Sed hae quaestiones tractatae sunt primo libro, Quaestione de Voluntate.

**Quantum ad primum obicitur sic:** *a.* Isidorus: «Omnis lex aut punit aut vetat aut praecipit». Ergo in omni effectu legis est punire vel vetare vel praecipere; ergo non sunt nisi isti tres effectus legis aeternae.

**Ad oppositum:** 1. Quaecumque sunt eadem secundum essentiam, habent eandem virtutem et eandem differentiam effectuum; sed voluntas Dei et lex aeterna sunt eadem secundum essentiam; cum ergo effectus vel signa voluntatis divinae sint quinque, et non tria tantum, scilicet praeceptum, prohibitio, consilium et permissio et impletio sive operatio, ergo quinque erunt effectus legis aeternae et non tres tantum.

2. Secunda ratio, quoniam, sicut dicit Isidorus et legis consultus, virtus legis temporalis consistit in istis differentiis effectuum, qui sunt: praecipere, vetare, consulere, permittere, punire, praemiare. Ergo, cum lex temporalis trahatur a lege aeterna, sicut visum est, patet quod isti sex effectus sunt legis aeternae et non tres tantum.

3. Tertia ratio. Lex aeterna respicit actum rationalis creaturae. Aut ergo respicit actum qui factus est aut qui faciendus est. Si actum qui [335] factus est, aut ille est

anpassen: Auf diese Weise ist nämlich dem ewigen Gesetz zu gehorchen, und in Hinsicht darauf spricht Cassiodor davon.

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

Die neunte Frage ist die Hauptfrage zu den Wirkungen des ewigen Gesetzes im Hinblick auf die vernunftbegabte Schöpfung.

1. Es wird gefragt nach der Anzahl der Wirkungen insgesamt;
2. nach den Wirkungen im Besonderen. Diese Frage gliedert sich in die Fragen:
  1. nach der Wirkung von Vorschrift und Verbot;
  2. nach der Wirkung von Erlaubnis und Rat;
  3. nach der Wirkung von Bestrafung und Belohnung.

Diese Fragen werden jedoch im ersten Buch in der Untersuchung über den Willen behandelt.<sup>148</sup>

**Hinsichtlich des Ersten wird Folgendes angewendet:** a. Isidor: „Jedes Gesetz bestraft entweder, verbietet oder schreibt vor.“<sup>149</sup> Also steckt in jeder Wirkung des Gesetzes zu bestrafen, zu verbieten oder vorzuschreiben; also gibt es nur diese drei Wirkungen des ewigen Gesetzes.

**Auf der Gegenseite:** 1. Was auch immer eben diese Dinge im Hinblick auf ihr Wesen sind, sie haben dasselbe Vermögen und denselben Unterschied in ihren Wirkungen; doch der Wille Gottes und das ewige Gesetz sind dasselbe im Hinblick auf ihr Wesen; da also die Wirkungen oder Zeichen des göttlichen Willens fünf sind<sup>150</sup> und nicht nur drei, nämlich Vorschrift, Verbot, Rat, Erlaubnis und Erfüllung beziehungsweise Wirksamkeit, werden die Wirkungen des ewigen Gesetzes also fünf sein und nicht nur drei.

2. Da ja, wie Isidor und der Rechtsgelehrte sagen, die Kraft des zeitlichen Gesetzes in diesen Unterschieden der Wirkungen besteht, die da sind: Vorschreiben, Verbieten, Raten, Erlauben, Bestrafen, Belohnen,<sup>151</sup> ist es also offensichtlich, da das zeitliche Gesetz vom ewigen Gesetz genommen ist, wie wir gesehen haben<sup>152</sup>, dass diese sechs Wirkungen die des ewigen Gesetzes sind und nicht nur drei.

3. Das ewige Gesetz betrifft das Handeln der vernunftbegabten Schöpfung. Also betrifft es entweder eine Handlung, die getan worden ist oder die getan werden muss.<sup>153</sup> [335] Wenn [es] eine Handlung [betrifft], die getan worden ist, ist jene ent-

<sup>148</sup> Vgl. Summa Halensis I Nr. 274–282 (ed. Bd. I, 376a–398b).

<sup>149</sup> Isidor, Etymologiae II,10,4 (PL 82, 131; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 93).

<sup>150</sup> Vgl. Summa Halensis I Nr. 272 zu II (ed. Bd. I, 369b–371b); III Nr. 233 (ed. Bd. IV/2, 328a; in dieser Ausgabe S. 83 f).

<sup>151</sup> Isidor, Etymologiae II,10,4 (PL 82, 131; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 93); vgl. Decretum Gratiani, D.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 5).

<sup>152</sup> Summa Halensis III Nr. 232 (ed. Bd. IV/2, 327a; in dieser Ausgabe S. 80 f).

<sup>153</sup> Vgl. Summa Halensis I Nr. 272 zu II (ed. Bd. I, 369b–371b).

bonus aut malus; si bonus, sic retribuit; si malus, sic punit; ergo sunt duo effectus ipsius ex parte actus rationalis creaturae facti. Si autem respiciat actum fiendum, aut ille actus est absolutus aut comparatus; vel sic: aut respicit ipsum absolute aut comparative. Si absolute, aut ille actus est bonus aut malus; si bonus, sic praecipit; si malus, sic prohibet. Si comparative, aut ille est bonus aut malus; si bonus, sic respectu eius est consilium, quia consilium est respectu melioris boni; si malus, sic est permissio, quae est respectu mali vel propter hoc quod non fiat peius aut propter hoc quod fiat bonum melius. Habet ergo quatuor differentias effectuum ex parte actus rationalis creaturae fiendi et duos ex parte facti. Et sic sunt sex differentiae effectus legis aeternae respectu rationalis creaturae et non plures.

4. Sed adhuc videtur quod debet esse septimus, quoniam omnis actus rationalis creaturae est ordinatus a lege. Si ergo est aliquis actus qui non est imperatus a lege aeterna nec prohibitus nec permissus nec consultus etc., ergo erit aliqua differentia effectus legis aeternae praeter praedictas respectu illius actus ordinandi. – Minor patet, quia quidam sunt actus rationalis creaturae indifferentes, qui nec sunt imperati nec vetiti etc. per legem aeternam; eos autem oportet ordinari per eam; ergo etc. Et sic deficit unus in praedicta assignatione.

**Solutio:** Dicendum quod omnes actus aeternae legis respectu rationalis creaturae comprehenduntur in istis sex, sicut patet per rationem quae dicta est, in qua assignatur numerus eorum.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Ad primam rationem, qua obicitur quod non sunt nisi tres, secundum Isidorum, dicendum quod Isidorus loquitur de lege humana et non de lege divina. Lex autem humana respicit malum per se ut ipsum coerceat, bonum vero per accidens; lex vero aeterna e converso, scilicet bonum per se respicit, malum per accidens. Intelligitur ergo illud verbum Isidori de lege humana, quae imposita est ad hoc ut malum coerceat. Unde dicit ipse Isidorus: «Factae sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia tutaque sit inter reprobos innocentia, et in ipsis, formidato supplicio, refrenetur audacia, nocendi facultas». Ex quo patet quod lex humana per se respicit malum, ut ipsum coerceat, et secundum hoc per se habet praedictos effectus tres, per accidens alios, qui respiciunt bonum. Posuit vero in illa assigna-

weder gut oder schlecht; wenn gut, so belohnt es sie; wenn schlecht, so bestraft es sie; also gibt es zwei Wirkungen desselben aufseiten einer von der vernunftbegabten Schöpfung getanen Handlung. Wenn es aber eine Handlung betrifft, die getan werden muss, ist diese Handlung entweder absolut oder auf etwas bezogen; oder so ausgedrückt: es betrifft sie entweder in absoluter Weise oder vergleichsweise. Wenn in absoluter Weise, ist diese Handlung entweder gut oder schlecht; wenn gut, dann schreibt es vor; wenn schlecht, so verbietet es. Wenn auf etwas bezogen, ist die Handlung entweder gut oder schlecht; wenn gut, so ist es in Bezug dazu ein Rat, weil der Rat in Bezug auf das bessere Gut ist; wenn schlecht, so ist es eine Erlaubnis, die in Bezug auf das Schlechte ist oder deswegen, dass nichts Schlimmeres getan wird, oder deswegen, dass ein besseres Gutes getan wird. Es befinden sich also vier Verschiedenheiten in den Wirkungen aufseiten einer Handlung, die von der vernunftbegabten Schöpfung getan werden soll, und zwei aufseiten einer Handlung, die schon getan wurde. Und so gibt es sechs Verschiedenheiten der Wirkung des ewigen Gesetzes im Hinblick auf die vernunftbegabte Schöpfung und nicht mehr.

4. Es scheint aber, dass es noch eine siebte geben muss, weil jede Handlung der vernunftbegabten Schöpfung vom Gesetz geordnet ist. Wenn es also eine Handlung gibt, die nicht vom ewigen Gesetz befohlen wurde noch verboten noch erlaubt noch geraten usw., wird es also abgesehen von den gerade Genannten eine Verschiedenheit der Wirkung des ewigen Gesetzes geben im Hinblick auf jene Tätigkeit des Ordnen. – Der Untersatz ist klar, weil einige Handlungen der vernunftbegabten Schöpfung nicht spezifiziert sind, die durch das ewige Gesetz weder befohlen noch verboten sind usw.; sie aber müssen durch dieses geordnet werden; also usw. Und daher fehlt eine [Wirkung] in der oben genannten Festlegung.

**Lösung:** Alle Handlungen des ewigen Gesetzes sind in Hinblick auf die vernunftbegabte Schöpfung in diesen sechs eingeschlossen, wie durch das genannte Argument offenbar ist, in dem ihre Anzahl bestimmt wird.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Zu dem ersten Argument, mit dem eingewendet wird, dass es nach Isidor nur drei sind, ist zu sagen, dass Isidor über das menschliche und nicht über das göttliche Gesetz spricht. Das menschliche Gesetz bezieht sich auf das Übel an sich, in der Absicht, es selbst zu zügeln, das Gute aber gemäß eines Akzidens; beim ewigen Gesetz ist es aber umgekehrt, das heißt, es bezieht sich auf das Gute an sich, das Schlechte gemäß eines Akzidens. Nun versteht man also jenen Ausspruch Isidors über das menschliche Gesetz, das dazu auferlegt ist, um das Böse zu zügeln. Daher sagt Isidor selbst: „Die Gesetze sind geschaffen worden, damit mit der Furcht vor ihnen die menschliche Dreistigkeit gezügelt wird und die Unschuld unter den Verdorbenen sicher ist und die Dreistigkeit, die Anlage zu schaden, in ihnen durch gefürchtete Bestrafung zurückgehalten wird.“<sup>154</sup> Daher ist offensichtlich, dass sich das menschliche Gesetz an sich auf das das Übel bezieht, um es selbst zu zügeln, und demgemäß die drei obengenannten Wirkungen an sich hat, andere gemäß eines

---

154 Isidor, *Etymologiae* II,10,5 (PL 82, 131; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 93).

tionem actus per se: nam, cum lex temporalis respiciat malum, aut respicit ipsum absolute aut comparate. Si absolute, hoc dupliciter, quia aut ut faciendum, et sic prohibet ipsum; aut ut «factum, et sic ponit pro ipso. Si in comparatione, ut scilicet non fiat peius, hoc modo permittit ipsum: nam permittit «illicita ne fiant graviora», sicut dicit Isidorus.

3. Ad aliam quaestionem quae est de voluntate aeterna et lege, dicendum quod plures sunt actus legis aeternae quam tres, sicut et voluntatis, sed tamen differenter. Licet enim voluntas divina et lex aeterna sint eadem secundum essentiam, differunt tamen secundum rationem intelligentiae, quia voluntas respicit actum, lex vero ordinem actus, et ideo erit accipere signa voluntatis secundum differentiam actus, et effectus legis secundum differentiam ordinis actus. Actus vero dupliciter respicitur a voluntate, quia voluntas respicit actum aut dum fit aut dum faciendus est. Si dum fit, aut ille actus est bonus aut malus; si bonus, sic signum voluntatis divinae dicitur impletio sive operatio; si malus, sic permissio. Unde Augustinus, in *Enchiridion*: Omne quod fit, aut fit voluntate Dei permittente aut operante. Si autem respicit actum ut fiendum, aut respicit ipsum ut absolute vitandum aut ut absolute faciendum aut ut in comparatione vitandum vel in comparatione faciendum. Primo modo prohibet, secundo modo praecipit, tertio modo consulit, quia consilium non solum est respectu melioris boni faciendi, immo etiam respectu minoris mali vitandi, sicut respectu culpae venialis; unde Eccli. 18, 30: *Post concupiscentias tuas non eas*. Sed lex aeterna respicit ordinem actus: respicit enim actum ut factum. Ordo autem actus est duplex, scilicet ordo retributionis et ordo executionis. Si respicit ordinem retributionis, sic habet duos effectus, scilicet punire et praemiare; sed punire est respectu mali, praemiare respectu boni. Si autem respicit ordinem actus in executione, aut ille ordo est absolutus aut comparatus. Si comparatus, aut respectu boni aut respectu



Akzidens, die das Gute betreffen. Er hat jedoch in jener Anweisung die Handlung an und für sich bestimmt: denn da das zeitliche Gesetz sich auf das Übel bezieht, bezieht es sich darauf entweder absolut oder vergleichsweise. Wenn absolut, so dies in zweifacher Weise, entweder als zu Tuendes, und so verbietet es es; oder als Getanes, und so bestimmt es sich für sich selbst. Wenn vergleichsweise, das heißt, damit nichts Schlimmeres getan wird, erlaubt es es auf diese Weise: denn es erlaubt „Verbotenes, damit nichts Schlimmeres getan wird“<sup>155</sup>, wie Isidor sagt.

3. Zu der anderen Frage über den ewigen Willen und das [ewige] Gesetz ist zu sagen, dass es mehr Tätigkeiten des ewigen Gesetzes gibt als drei, sowie auch des [ewigen] Willens, jedoch auf unterschiedliche Weise. Denn wenn auch der göttliche Wille und das ewige Gesetz ihrem Wesen nach dasselbe sind, so unterscheiden sie sich dennoch gemäß dem Wesen der Erkenntnis, weil der Wille sich auf die Handlung bezieht, das Gesetz aber auf die Ordnung der Handlung, und deswegen geht es darum, die Zeichen des Willens entsprechend dem Unterschied in der Handlung zu verstehen und die Wirkungen des Gesetzes entsprechend dem Unterschied in der Ordnung der Handlung. Die Handlung wird aber in zweifachem Sinne vom Willen beeinflusst,<sup>156</sup> weil der Wille sich auf die Handlung entweder, während sie getan wird, oder während sie getan werden soll, bezieht. Wenn, während sie getan wird, ist jene Handlung gut oder schlecht; wenn gut, so wird das Zeichen des göttlichen Willens Erfüllung oder Ausführung genannt; wenn schlecht, Erlaubnis. Daher Augustinus im *Handbuch*: Alles, was getan wird, wird entweder durch den erlaubenden oder den ausführenden Willen Gottes getan.<sup>157</sup> Wenn er aber eine Handlung betrifft, die getan werden soll, bezieht er sich entweder auf sie selbst als absolut zu meidende oder als absolut zu tuende oder als im Vergleich zu meidende oder als im Vergleich zu tuende. Auf die erste Weise verbietet er, auf die zweite Weise schreibt er vor, auf die dritte Weise rät er, weil ein Rat nicht nur im Hinblick darauf ist, dass ein besseres Gut getan werden soll, sondern auch im Hinblick darauf, dass ein schlimmeres Übel vermieden werden soll, wie im Hinblick auf eine lässliche Sünde; daher Sir 18,30: *Du sollst nicht deinen Begierden nachkommen*. Das ewige Gesetz bezieht sich aber auf die Ordnung der Handlung: es bezieht sich nämlich auf die Handlung als getane. Die Ordnung der Handlung ist aber eine zweifache, nämlich die Ordnung der Vergeltung und die Ordnung der Ausführung. Wenn es sich auf die Ordnung der Vergeltung bezieht, hat es zwei Wirkungen, nämlich zu bestrafen und zu belohnen; bestrafen ist aber im Hinblick auf das Böse, belohnen im Hinblick auf das Gute. [336] Wenn es aber die Ordnung der Handlung in der Ausführung betrifft, ist jene Ordnung entweder absolut oder auf etwas bezogen.<sup>158</sup> Wenn auf etwas bezogen, entweder im Hinblick auf das Gute oder im Hinblick auf das Schlechte. Wenn in Hinblick auf das Gute, ist es der

---

155 Decretum Gratiani, D.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 5).

156 Vgl. Summa Halensis I Nr. 272 zu II (ed. Bd. I, 369b–371b).

157 Augustinus, Enchiridion de fide, spe et caritate 24,95 (CChr.SL 46, 99).

158 Vgl. Summa Halensis I Nr. 272 zu II (ed. Bd. I, 369b–371b).

mali. Si respectu boni, sic est consilium; respectu mali est permissio. Si absolutus et respectu boni, sic est praeceptum; si absolutus et respectu mali, sic est prohibitio.

4. Ad ultimam rationem, qua obicitur de actibus indifferentibus rationalis creaturae, dicendum quod ordo talium actuum est per effectum legis qui est permissio. Sed permittere est dupliciter, sicut habetur in *Decretis*, dist. 3: « Officium saecularium sive ecclesiasticarum legum est praecipere quod necesse est fieri, aut prohibere quod malum est fieri, permittere vel licita, ut praemium tribuere, vel quaedam illicita, ut dare libellum repudii, ne fiant graviora», et sic est permissio licitorum et illicitorum, ne graviora fiant. Primo ergo modo loquendo de permissione ordinantur per ipsam actus indifferentes, quia, si sic coarctaretur liberum arbitrium quod omnia ei praeciperentur vel prohiberentur, esset ei periculum praevaricationis, et ideo factum est quod quidam actus sunt ei in permissione, sicut ea quae licita sunt: per hoc enim quod talis est permissio, ordinatur ad salutem.

Rat; im Hinblick auf das Schlechte ist es die Erlaubnis. Wenn absolut und im Hinblick auf das Gute, so ist es die Vorschrift; wenn absolut und im Hinblick auf das Schlechte, so ist es das Verbot.

4. Zu dem letzten Argument, mit dem ein Einwand zu den indifferenten Handlungen der vernunftbegabten Schöpfung vorgebracht wird, ist zu sagen, dass die Ordnung solcher Handlungen durch die Wirkung des Gesetzes die Erlaubnis ist. Das Erlauben ist aber in zweifachem Sinne, wie es in der *Distinctio 3* der *Dekrete* heißt: „Die Aufgabe der weltlichen wie der kirchlichen Gesetze ist es, vorzuschreiben, was geschehen muss, zu verbieten, was nicht geschehen darf, zu erlauben, entweder Erlaubtes, wie eine Belohnung zuzuteilen, oder etwas Unerlaubtes, wie die Ehescheidung einzureichen, damit nichts Schwerwiegenderes geschieht“<sup>159</sup>, und deshalb gibt es die Erlaubnis von Erlaubtem und Unerlaubtem, damit nichts Schwerwiegenderes getan wird. Wenn also auf die erste Weise über die Erlaubnis gesprochen wird, werden durch sie selbst die indifferenten Handlungen geordnet, weil für ihn die Gefahr der Gesetzesübertretung bestünde, wenn so der freie Wille eingeschränkt würde, dass ihm alles vorgeschrieben oder verboten würde, und darum ist es so eingerichtet, dass einige Handlungen ihm erlaubt sind, so wie das, was erlaubt ist: dadurch nämlich, dass die Erlaubnis solcherart ist, wird sie auf das Heil hingeordnet.

---

<sup>159</sup> *Decretum Gratiani*, D.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 5).

## |337| INQUISITIO SECUNDA DE LEGE NATURALI

Adiuvante divina gratia, consequenter inquirendum est de legibus derivatis a lege aeterna ad ordinandam rationalem creaturam. Harum autem quaedam est rationali creaturae indita, ut lex naturalis; quaedam vero imposita sive addita, ut lex Moysi, lex Evangelii et humana. Prior igitur inquisitio erit de lege naturali; consequens vero de legibus additis, quantum pertinet ad theologicam inquisitionem.

De lege autem naturali inquisitio est talis:

Primo, an sit;

secundo, quid sit;

tertio, quo modo sit;

quarto, quorum sit.

## |338| QUAESTIO I. AN SIT LEX NATURALIS.

Cum quaeritur an sit, primo absolute quaeritur an talis lex sit quae sit rationali creaturae indita;

secundo, dato quod sit, an creata vel increata sit.

[Nr. 241] CAPUT I.

AN LEX NATURALIS SIT RATIONALI CREATURAE INDITA.

**Ad primum ergo arguitur sic:** *a.* Rom. 2, 14: *Cum enim gentes, quae Legem non habent, naturaliter ea quae Legis sunt faciunt*, Glossa: «Etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quisque intelligit et sibi conscius est quid bonum et quid malum». Ex quo patet quod lex naturalis est.

*b.* Secunda ratio. Ibidem ad Rom., dicitur: *Opus Legis scriptum in cordibus suis*, Glossa: «Id est, firmiter impressum rationi eorum, dum illa opera laudant quae Lex iubet, illa damnant quae Lex prohibet». Ergo, cum hoc sit naturale cuilibet homini, patet quod lex naturalis est.

*c.* Tertia ratio. Eccli. 17, 9: *Addidit illis disciplinam et legem vitae*, Glossa: «Natura-

## |337| ZWEITE UNTERSUCHUNG: DAS NATURGESETZ

Mit Hilfe der göttlichen Gnade sollen im Folgenden die Gesetze untersucht werden, die vom ewigen Gesetz abgeleitet sind, um die vernunftbegabte Schöpfung zu ordnen. Von diesen ist ein Teil der vernunftbegabten Schöpfung beigegeben, wie das Naturgesetz; ein Teil aber ist ihm auferlegt oder hinzugefügt, wie das Gesetz Mose, das Gesetz des Evangeliums und das menschliche [Gesetz]. Die erste Untersuchung wird daher das natürliche Gesetz betreffen, die sich anschließende indessen die hinzugefügten Gesetze, soweit es zum Bereich einer theologischen Untersuchung gehört.

Die Untersuchung des natürlichen Gesetzes sieht folgendermaßen aus:

1. Gibt es dieses?
2. Was ist es?
3. Wie ist es?
4. Was gehört dazu?

## |338| Erste Frage: Gibt es ein Naturgesetz?

Wenn gefragt wird, ob es dieses gebe, wird erstens uneingeschränkt gefragt, ob es ein solches Gesetz gibt, das der vernunftbegabten Schöpfung beigegeben ist; zweitens, falls es dieses gibt, ob es geschaffen oder ungeschaffen ist.

*Kapitel 1: Ist ein Naturgesetz der vernunftbegabten Schöpfung beigegeben? [Nr. 241]*

**Zuerst wird so argumentiert:** a. Röm 2,14: *Wenn nämlich Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz steht*, die Glosse: „Wenn sie auch das geschriebene Gesetz nicht haben, haben sie dennoch ein natürliches Gesetz, durch welches jeder erkennt und sich bewusst ist, was gut und was schlecht ist.“<sup>160</sup> Und daher ist offensichtlich, dass es ein Naturgesetz gibt.

b. Ebendort im Römerbrief heißt es: *dass ihnen das Werk des Gesetzes in die Herzen geschrieben ist*<sup>161</sup>, die Glosse: „Das heißt fest in ihren Geist eingepägt, indem sie die Werke loben, die das Gesetz befiehlt, jene verdammen, die das Gesetz verbietet.“<sup>162</sup> Da dies also jedem Menschen natürlich ist, ist offensichtlich, dass es das natürliche Gesetz ist.

c. Sir 17,9: *Er hat ihnen Weisheit und das Gesetz des Lebens gegeben*, die Glosse: „das natürliche, das er dem Menschen gegeben hat, damit dieser sich seinem Schöp-

---

<sup>160</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 2,14 (PL 191, 1345).

<sup>161</sup> Röm 2,15.

<sup>162</sup> Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam ad Romanos* 2,15 (PL 191, 1346).

lem, quam dedit homini, ut subiceretur suo Creatori et bonorum operum in se honorificentiam custodiret». Ergo lex naturalis est.

*d.* Quarta ratio. Est lex naturalis in irrationali creatura insensibili, qua dirigitur in finem; unde Ierem. 31, 36: *Si defecerint leges istae*, scilicet solis et lunae et stellarum et caeli. Ex quo patet quod sunt leges caeli et terrae. Similiter est lex innata irrationali creaturae sensibili, secundum quod Isidorus dicit quod «lex naturalis est quam natura docuit omnia animantia». Perfectior autem est creatura rationalis omnibus istis; ergo necesse est ponere quod habeat legem naturaliter sibi inditam, qua dirigatur et reguletur in suum finem; ergo lex naturalis universaliter habet esse.

*e.* Quinta ratio. Rationalis creatura est debitor voluntarie faciendi bonum et vitandi malum. Si ergo non potest facere bonum et vitare malum voluntarie nisi prius cognoverit, ergo naturaliter habet notionem faciendi bonum et vitandi malum; hoc autem legem naturalem dicimus per quam hoc cognoscit.

*f.* Sexta ratio. Quoniam sicut anima nata est ad cognoscendum verum, ita nata est ad operandum bonum. Si ergo principia cognoscendi verum sunt innata naturae cuiuslibet discentis, et principia faciendi bonum. Cum ergo sit anima debitor faciendi bonum et fugiendi malum, ergo habet principia innata, per quae reguletur in faciendo bonum et fugiendo malum, de quibus est lex quae naturalis dicitur.

*g.* Septima ratio. Ierem. 5, 21: *Qui habentes oculos non videtisi*, Glossa: «Dat intelligere quod absque praecepto naturaliter debemus intelligere quae recta sunt». Ergo habemus legem naturaliter ad hoc nobis inditam.

**Ad oppositum:** 1. Tria sunt principia: Deus, voluntas et natura. Voluntas est supra naturam, Deus autem super utrumque; ergo voluntas est supra naturalia ex conditione sua; ergo et supra omnem legem naturae; ergo nulla est lex naturae quae praesit libero arbitrio sive voluntati; ergo liberum arbitrium non habet eam; et sicut nec ipsam, ita nec alia; ergo lex naturalis non est indita etc., et ita non est.

2. Secunda ratio. Augustinus: «Est lex aeterna nobis naturaliter impressa». Ergo ipsa [339] habet legem aeternam sibi impressam, qua iudicat omnia interiora; exterius autem habet legem scriptam, qua iudicat exteriora, sicut legem Moysi et evangelicam;

fer unterwerfe und die Ehrbarkeit beachte, die diese guten Werke gegen ihn nach sich ziehen.“<sup>163</sup> Also gibt es ein natürliches Gesetz.

d. Es gibt ein Naturgesetz in der vernunftlosen, nichtsinnlichen Schöpfung, durch das sie auf das Ziel hingeführt wird; daher Jer 31,36: *Wenn diese Gesetze ihre Geltung verlieren*, nämlich die der Sonne, des Mondes, der Sterne und des Himmels. Daher ist es offensichtlich, dass es Gesetze für den Himmel und die Erde gibt. Ähnlich gibt es ein Gesetz, das der vernunftlosen, sinnlich wahrnehmenden Schöpfung eingeboren ist, insofern Isidor sagt, dass „das natürliche Gesetz das ist, welches die Natur alle Lebewesen gelehrt hat.“<sup>164</sup> Die vernunftbegabte Schöpfung ist jedoch vollkommener als alle diese; also ist es notwendig festzustellen, dass sie ein Gesetz hat, das ihr von Natur aus beigegeben ist, durch das sie gelenkt und auf ihr Ziel hingeführt wird; also hat ein Naturgesetz allgemein ein Sein.

e. Die vernunftbegabte Schöpfung ist dazu verpflichtet, freiwillig das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Wenn sie also nicht in der Lage ist, freiwillig das Gute zu tun und das Böse zu meiden, bevor sie es nicht erkannt hat, hat sie also von Natur aus einen Begriff davon, was das Gute tun und das Böse meiden bedeutet; dies aber nennen wir das natürliche Gesetz, durch welches sie dies erkennt.

f. Die Seele ist, so wie sie von Natur aus dazu bestimmt ist, das Rechte zu erkennen, auch dazu bestimmt, das Gute zu tun. Wenn also die Prinzipien des Erkennens wirklich der Natur eines jeden Lernenden eingeboren sind, so auch die Prinzipien, Gutes zu tun. Wenn also die Seele dazu verpflichtet ist, das Gute zu tun und das Böse zu fliehen, sind ihr folglich die Prinzipien eingeboren, durch welche sie dazu geleitet wird, das Gute zu tun und das Böse zu fliehen, von denen das Gesetz handelt, das das natürliche genannt wird.

g. Jer 5,21: *Die ihr Augen habt und doch nicht seht*, die Glosse: „Es gibt zu erkennen, dass wir ohne Vorschrift von Natur aus erkennen müssen, was richtig ist.“<sup>165</sup> Also haben wir ein Gesetz, das uns von Natur aus dazu beigegeben ist.

**Auf der Gegenseite:** 1. Es gibt drei Prinzipien: Gott, Wille und Natur. Der Wille steht über der Natur, Gott über beidem; also ist der Wille durch seine Beschaffenheit über den natürlichen Dingen; also auch über jedem Gesetz der Natur; also gibt es kein Naturgesetz, das über dem freien Willen oder dem Willen stünde; also hat der freie Wille ein solches nicht; und so wie dieses nicht, so auch kein anderes; also ist ein Naturgesetz nicht beigegeben usw., und daher gibt es keins.

2. Augustinus: „Es gibt ein ewiges Gesetz, das uns von Natur aus eingepägt ist.“<sup>166</sup> [339] Also hat sie selbst [die vernunftbegabte Schöpfung] ein ewiges Gesetz, das ihr eingepägt ist, durch das sie alles Innere beurteilt; nach außen hin aber hat sie

<sup>163</sup> Glossa ordinaria zu Sir 17,9 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 761a).

<sup>164</sup> Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173); Justinian, *Institutiones*, 1,2 prol. (ed. Behrends u. a., 2).

<sup>165</sup> Glossa ordinaria zu Jer 5,21 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 109b).

<sup>166</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15 f); ders., *De vera religione* 31,58 (CSEL 77/2, 41 f).

ergo, cum ista duo sufficiant, vanum est ponere aliam legem sibi inditam, quam naturalem dicamus. – Maior patet per Augustinum, in libro *De libero arbitrio*, I, qui dicit: «Ut breviter legis aeternae, quae nobis impressa est, notionem explicem, haec est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima».

3. Tertia ratio. Eccli. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui, adiecit mandata et praecepta sua*. Supposito autem quod non adderentur, nihil esset ei peccatum quod faceret; si ergo liberior esset rationalis creatura, amoto peccato quam posito peccato, quia posse peccare non est libertatis, et in summa sua libertate creatum est liberum arbitrium, ergo nunquam concreatum est cum illo nec ei inditum mandatum nec praeceptum, et ita nec lex, cum eius sit praecipere; ergo nec habet legem naturalem.

4. Quarta ratio. Liberum arbitrium absolutum est ab omni necessitate; sed lex naturalis ligat necessitate; ergo absolutum est ab ea. – Minor patet per Augustinum, *Super Genesim ad litteram*: «Omnis naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas spiritus vitae, qui creatus est, habet quosdam appetitus determinatos, quos etiam mala voluntas non potest excedere». Sed lex, quae non potest excedi a voluntate, est lex necessitatis; ergo lex naturalis est lex necessitatis.

5. Quinta ratio. Ex parte sensus non est forma aliqua innata ad hoc sicut regula, ut natura sensibilis perveniat ad suum finem; ergo nec ex parte naturae intellectualis, cum sit perfectior quam sensibilis. Sed tale quid ponitur esse lex naturalis, scilicet ut sit regula naturalis, qua anima cognoscat quid faciendum sit et quid non; ergo non est in creatura rationali nec similiter in aliis; ergo non est.

**Solutio:** Dicendum quod lex naturalis est, sicut dicit Apostolus, et in creatura rationali. Nam sicut cognitiva habet principia veri sibi innata et notionem illorum, sicut hoc: ‘omne totum est maius sua parte’ et ‘de quolibet affirmatio vel negatio’, ita et motiva regulam habet sibi innatam, per quam regulatur in bonum; hanc autem legem appellamus naturalem.



das geschriebene Gesetz, durch das sie das Äußere beurteilt, wie das Gesetz des Mose und das evangelische Gesetz; da also diese beiden genügen, ist es sinnlos, ein weiteres Gesetz zu bestimmen, das ihr auferlegt wäre, das wir das natürliche nennen. – Der Obersatz ist durch Augustinus in Buch I *Vom freien Willen* klar, wo er sagt: „Um kurz den Begriff des ewigen Gesetzes, der uns eingepägt ist, zu erklären, dies ist es, durch das gerecht ist, dass alles höchst geordnet ist.“<sup>167</sup>

3. Sir 15,14: *Gott hat am Anfang den Menschen geschaffen und ihn in der Macht seiner eigenen Entscheidung gelassen, hat ihm seine Gebote und Vorschriften gegeben.* Angenommen aber, sie würden ihm nicht gegeben, dann wäre nichts, was er tut, für ihn eine Sünde; wenn also die vernunftbegabte Schöpfung durch die Wegnahme der Sünde freier wäre als durch die Auferlegung der Sünde, weil sündigen zu können nicht zur Freiheit gehört und der freie Wille in seiner höchsten Freiheit geschaffen ist,<sup>168</sup> dann ist sie [die Sünde] niemals mit jenem mitgeschaffen und ihm weder ein Gebot noch eine Vorschrift beigegeben worden und daher auch kein Gesetz, weil zu diesem das Vorschreiben gehört; also hat er kein natürliches Gesetz.

4. Der freie Wille ist von aller Notwendigkeit losgelöst; das natürliche Gesetz aber bindet mit Notwendigkeit; also ist er von diesem losgelöst. – Der Untersatz ist klar durch Augustinus in der Schrift *Vom Wortlaut der Genesis*: „Jeder, auch der gewöhnlichste, Lauf der Natur hat seine bestimmten Naturgesetze, gemäß denen der Geist des Lebens, der geschaffen ist, bestimmte Bestrebungen hat, die selbst der böse Wille nicht übertreten kann.“<sup>169</sup> Doch ein Gesetz, das vom Willen nicht übertreten werden kann, ist ein Gesetz der Notwendigkeit; also ist das natürliche Gesetz ein Gesetz der Notwendigkeit.

5. Aufseiten der Sinnlichkeit gibt es kein dazu wie eine Richtschnur eingeborenes formales Prinzip, damit die empfindsame Natur ihr Ziel erreicht; also auch nicht aufseiten der geistigen Natur, obwohl sie vollkommener ist als die empfindsame. Doch es wird behauptet, dass das natürliche Gesetz solcherart sei, nämlich dass es eine natürliche Richtschnur sei, mit der die Seele erkenne, was getan werden müsse und was nicht; also gibt es diese nicht in der vernunftbegabten Schöpfung und auch nicht in anderen, also existiert sie nicht.

**Lösung:** Das natürliche Gesetz ist, wie der Apostel sagt,<sup>170</sup> auch in der vernunftbegabten Schöpfung. Denn so wie sie Prinzipien zur Erkenntnis der Wahrheit hat, die ihr eingeboren sind, und eine Kenntnis davon, so wie: ‚jedes Ganze ist größer als sein Teil‘ und ‚über ein jedes Ding gibt es eine positive und eine negative Bestimmung‘, so hat sie auch Beweggründe als eine ihr eingeborene Richtschnur, durch die sie zum Guten gelenkt wird; diese aber nennen wir das natürliche Gesetz.

<sup>167</sup> Ders., *De libero arbitrio* I,6,15 (CSEL 74, 15 f).

<sup>168</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Dialogus de libertate arbitrii* 1 (Opera omnia, Bd. 1/I, 207,4–12).

<sup>169</sup> Augustinus, *De Genesi ad litteram* IX,17,32 (CSEL 28/1, 291).

<sup>170</sup> Vgl. Röm 2,14.

**[Ad objecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium, qua obicitur quod liberum arbitrium est supra legem naturalem: dicendum quod est lex naturalis infra liberum arbitrium et supra liberum arbitrium et praeter liberum arbitrium et cum libero arbitrio et extra liberum arbitrium. Infra liberum arbitrium est, secundum quod dicit Damascenus, quod quaedam vires sunt quae recipiunt et obediunt libero arbitrio, sicut est vis generativa, quae libero arbitrio subicitur, quia, si vult, homo generat, et si non vult, non; unde in sua potestate est non generare. Lex ergo naturalis, quae regulat motum naturae obedientis sive subiectae libero arbitrio, scilicet huiusmodi virium, ipsa est infra liberum arbitrium, sicut lex generationis, et hoc sensu dicitur esse voluntas supra naturam, scilicet subiectam, hoc est, secundum illam partem qua natura ei subicitur; et de hac lege naturali dicitur quod «ipsa est quam natura docuit omnia animantia», sicut est lex generationis. – Item, est lex naturalis praeter liberum arbitrium, sicut illa quae regulat motum virium quae non obediunt neque subiciuntur libero arbitrio, sicut vult Damascenus, sicut est vis digestiva, retentiva et huiusmodi vires naturales. Hoc modo lex naturalis non solum se extendit ad naturam inferiorem, sed ad omnem naturam habentem appetitum determinatum: secundum hanc enim est appetitus determinatus in unoquoque, et secundum hoc est naturalis appetitus felicitatis; et in hoc sensu dicit Augustinus, *Super Genesim*, quod sunt «leges secundum quas spiritus vitae habet appetitus determinatos, quos etiam mala voluntas non potest excedere». – Item, est lex naturalis cum ipso libero arbitrio. Hoc modo lex naturalis est «qua quisque intelligit et sibi conscius est quid bonum et quid malum». – Item, est lex naturalis supra liberum arbitrium, et sic lex naturalis est lex increata, quae est lex illius summae naturae increatae; et sic loquitur Glossa super illud ad Rom. 11, 24: *Tu autem* [340] *contra naturam insertus es in bonam olivam*, dicens: «Contra illam summae naturae legem a notitia remotam, sive impiorum sive infirmorum, tam Deus nullo modo facit quam contra se ipsum non facit». Et hoc modo dicit Augustinus, in libro *De vera religione*: «Cum mens humana mutabilitatem pati possit

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Gegenargument, durch welches eingewendet wird, dass der freie Wille über dem Naturgesetz steht, ist zu sagen, dass das Naturgesetz unter dem freien Willen und über dem freien Willen und über den freien Willen hinaus und mit dem freien Willen und außerhalb des freien Willens ist. Unter dem freien Willen bedeutet, nach dem, was der Damaszener sagt, dass es einige Fähigkeiten gibt, die den freien Willen aufnehmen und ihm gehorchen, so wie die Zeugungsfähigkeit, die dem freien Willen unterworfen ist, weil der Mensch, wenn er will, zeugt, und wenn er nicht will, nicht;<sup>171</sup> daher steht es in seiner Macht, nicht zu zeugen. Das Naturgesetz also, das den Antrieb der gehorchenden oder dem freien Willen unterworfenen Natur regelt, wie zum Beispiel derartiger Fähigkeiten, steht unter dem freien Willen, so wie das Gesetz der Zeugung, und in diesem Sinne sagt man, dass der Wille über der Natur sei, nämlich der unterworfenen Natur, das heißt gemäß jenem Teil, durch den die Natur ihm unterworfen ist; und über dieses Naturgesetz heißt es, dass „dieses es ist, welches die Natur alle Lebewesen gelehrt hat“<sup>172</sup>, so wie das Gesetz der Zeugung. – Ebenso, das Naturgesetz geht über den freien Willen hinaus, so wie jenes, welches die Bewegung der Fähigkeiten regelt, die nicht dem freien Willen gehorchen oder ihm unterworfen sind, so wie es der Damaszener will, so wie es bei der Verdauungsfähigkeit der Fall ist, der Fähigkeit einzuhalten und dergleichen natürlichen Fähigkeiten.<sup>173</sup> Auf diese Weise erstreckt sich das Naturgesetz nicht nur auf die niedere Natur, sondern auf die ganze Natur, die ein bestimmtes Streben hat: Gemäß diesem [Naturgesetz] nämlich ist in einem jeden ein bestimmtes Streben, und demgemäß gibt es ein natürliches Streben nach Glück; und in diesem Sinne sagt Augustinus in der Schrift *Vom Wortlaut der Genesis*, dass es „Gesetze gibt, gemäß denen der Geist des Lebens bestimmte Bestrebungen hat, die selbst der böse Wille nicht überschreiten kann.“<sup>174</sup> – Ebenso, es gibt ein Naturgesetz mit dem freien Willen selbst. Auf diese Weise ist das Naturgesetz das, „wodurch jeder erkennt und sich bewusst ist, was gut und was schlecht ist.“<sup>175</sup> – Ebenso, es gibt ein Naturgesetz über dem freien Willen, und so ist das Naturgesetz ein ungeschaffenes Gesetz, welches das Gesetz jener höchsten ungeschaffenen Natur ist; und so sagt die Glosse zu Röm 11,24 [340] *Du aber bist gegen die Natur in den guten Ölbaum eingepfropft worden*: „Gegen jenes Gesetz der höchsten Natur, das der Kenntnis der Gottlosen und der Schwachen entzogen ist, handelt Gott auf keine Weise, wie er nicht gegen sich selbst handelt.“<sup>176</sup> Und auf diese Weise sagt Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion*: „Weil der menschliche Geist die Wandelbarkeit des Irrs erleiden kann, ist offensichtlich,

171 Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,13 (PTS 12, 80 f).

172 Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173); Justinian, *Institutiones*, 1,2 prol. (ed. Behrends u. a., 2).

173 Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II, 16 (PTS 12, 80 f).

174 Augustinus, *De Genesi ad litteram* IX,17,32 (CSEL 28/1, 291).

175 Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 2,14 (PL 191, 1345).

176 Ebd., 11,24 (PL 191, 1488).

erroris, apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur». – Item, est lex naturalis extra liberum arbitrium; et sic dicitur in *Decretis* quod lex naturalis est quae «in Lege et in Evangelio continetur», et hoc est, quia ipsa a lege naturali extrahitur, ut praecepta moralia et iudicia et huiusmodi. Sic ergo liberum arbitrium uno modo habet legem naturalem quae sibi concreata est tamquam regula, quae tamen supra ipsum est in quantum est regula ipsius.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur ‘lex aeterna nobis naturaliter impressa’, hoc est notio eius, sicut patet ex verbis Augustini. Notio autem illa legis aeternae impressa animae nihil aliud est quam ipsa lex naturalis in anima, quae quidem est similitudo et imago ipsius divinae legis et divinae bonitatis in anima. Unde lex naturalis est notio legis aeternae impressa animae. Sicut imago, quae est in sigillo, imprimens est, imago autem quae est in cera, est impressa, et est similitudo et imago illius quae est in sigillo: ita est hic, quia lex aeterna est imprimens, lex naturalis est impressa animae.

3. Ad tertiam qua obicitur quod liberum arbitrium esset liberius, si esset absolutum a lege et a mandatis, dicendum quod non. Lex enim naturalis non detrahit libertati eius, sed est regula libertatis suae. Anselmus autem dicit quod libertas non est dicenda ad id quod non expedit nec quod non decet. Ponatur autem quod non esset lex vel mandatum inditum animae, adhuc indecens esset quod anima se subiceret vilibus et inferioribus, sicut peccato et sensualitati. Regulatur autem per legem sibi inditam quod ita non subicitur, et ideo lex gubernat et dirigit eius libertatem.

4. Ad quartam dicendum quod est quidam appetitus rationalis creaturae determinatus, sicut qui est ex parte finis, scilicet appetitus beatitudinis et odium miseriae; lex ergo naturalis regulans istum appetitum est lex necessitatis. Est etiam appetitus ipsius non determinatus, scilicet quod liberum arbitrium potest appetere vel non appetere, potest movere vel non movere, et huiusmodi appetitus et actuum talium liberi arbitrii regula est lex naturalis quae non est lex necessitatis, quae etiam recte dicitur lex naturalis, eo quod cum ipsa natura nobis indita est.

5. Ad quintam rationem dicendum quod non est simile de sensu et intellectu, quoniam finis sensibilis naturae, finis dico intentionis, non determinatur supra ipsam, sed in se; unde ipsa est sibi finis. Sed rationalis natura habet finem determi-

dass das Gesetz, das Wahrheit genannt wird, über unserem Geist steht.<sup>177</sup> – Ebenso, es gibt ein Naturgesetz außerhalb des freien Willens; und so heißt es in den *Dekreten*, dass das Naturgesetz das ist, welches „im Gesetz und im Evangelium enthalten ist“<sup>178</sup>, und zwar weil es [das Gesetz] selbst vom Naturgesetz extrahiert wird, wie die moralischen Vorschriften und die Urteile und dergleichen. So hat der freie Wille also auf eine Weise ein Naturgesetz, das mit ihm mitgeschaffen wurde als eine Richtschnur, welches aber dennoch über ihm steht, inwieweit es seine Richtschnur ist.

2. Wenn ‚ewiges Gesetz, das uns von Natur aus eingepägt ist‘ gesagt wird, so ist dies die Kenntnis davon, wie aus den Worten des Augustinus klar wird. Jene Kenntnis des ewigen Gesetzes, die der Seele eingepägt ist, ist aber nichts anderes als das Naturgesetz in der Seele selbst, welches freilich ein Gleichnis und Bild für das göttliche Gesetz selbst und die Güte Gottes in der Seele ist. Daher ist das Naturgesetz die Kenntnis vom ewigen Gesetz, welche in die Seele eingepägt ist. So wie das Bild, das auf dem Siegel ist, eindrücklich ist, das Bild im Wachs aber eingedrückt, so ist es auch ein Gleichnis und Bild dessen, was auf dem Siegel ist: so ist es auch hier: weil das ewige Gesetz der Seele einprägend und das Naturgesetz ihr eingepägt ist.

3. Zu dem dritten [Argument], mit dem eingewendet wird, dass der freie Wille freier sei, wenn er vom Gesetz und den Geboten abgelöst sei, ist zu sagen, dass das nicht stimmt. Das Naturgesetz zieht ihn nämlich nicht von seiner Freiheit weg, sondern ist die Richtschnur seiner Freiheit. Anselm aber sagt, dass man Freiheit nicht etwas nennen dürfe, das nicht nützt und das sich nicht ziemt. Man könnte aber behaupten, dass es kein Gesetz oder Gebot gebe, das der Seele beigegeben sei, und dass es zudem unschicklich sei, dass die Seele sich wertlosen und niedrigeren Dingen unterwerfe, wie der Sünde und der Sinnlichkeit. Es wird aber durch das Gesetz geregelt, das ihr beigegeben ist, dass sie sich so nicht unterwirft, und deshalb lenkt und leitet das Gesetz ihre Freiheit.<sup>179</sup>

4. Es gibt ein bestimmtes Streben der vernunftbegabten Schöpfung, so wie das, welches aufseiten des Zwecks ist, nämlich das Streben nach Glück und die Abneigung gegen Unglück; das Naturgesetz, das dieses Streben regelt, ist daher ein Gesetz der Notwendigkeit. Es gibt aber auch ein Streben, das unbestimmt ist, nämlich dass der freie Wille erstreben oder nicht erstreben kann, bewegen oder nicht bewegen kann, und die Richtschnur für solcherart Streben und solche Tätigkeiten des freien Willens ist das natürliche Gesetz, das kein Gesetz der Notwendigkeit ist und auch richtigerweise natürliches Gesetz genannt wird, weil es uns zusammen mit der Natur selbst beigegeben ist.

5. Es verhält sich mit der Sinnlichkeit und dem Intellekt nicht gleich, da der Zweck der empfindsamen Natur, der Zweck ihrer Anstrengung, meine ich, nicht über ihr, sondern in ihr bestimmt wird; daher ist sie sich selbst ihr Zweck. Doch die ver-

---

177 Augustinus, *De vera religione* 30,56 (CSEL 77/2, 40 f).

178 *Decretum Gratiani*, D.1, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 1).

179 Vgl. Anselm von Canterbury, *De libertate arbitrii* c. 1 (Opera omnia, Bd. 1/I, 208,18 f).

natum supra se ipsam quemadmodum suum principium, finem dico quem habet de sua intentione: illum enim non habet de se nec in se sicut sensibilis. Unde Eccli. 17, 1: *Fecit Deus hominem ad suam imaginem, et iterum convertit illum in ipsam*. Unde quod est ei principium est ei finis, et ita supra se habet finem: quod enim est ad imaginem nunquam terminatur ad se, sed ad illud cuius est imago; et ideo necesse est quod habeat aliquid sibi impressum tamquam regulam perveniendi ad finem. Illud autem appellamus legem naturalem regulantem ipsam in operatione boni.

[Nr. 242] CAPUT II.

UTRUM LEX NATURALIS SIT CREATA VEL INCREATA.

Secundo quaeritur utrum lex naturalis sit creata vel increata.

**Ad quod sic:** 1. Lex naturalis est secundum quam animae rationales de istis inferioribus recte iudicant; sed lex aeterna est huiusmodi; ergo lex naturalis est lex aeterna; ergo increata. – Minor patet per Augustinum, in libro *De vera religione*: «Lex aeterna est prima veritas et lex omnium artium et lex omnipotentis Artificis. Ut [341] enim nos et omnes rationales animae secundum veritatem de inferioribus recte iudicamus, sic de nobis, quando eidem inhaeremus, sola veritas iudicat». Et hanc veritatem appellat legem aeternam, et sic per eam recte iudicamus de inferioribus.

2. Secunda ratio. Augustinus, in libro *De vera religione*: «Menti nostrae concessum est videre legem talem». Sed hoc non visione corporali, istud planum est; similiter nec imaginaria; ergo visione intellectuali. Sed dicit Augustinus quod visione intellectuali videntur res quae videntur re, non similitudine, sive quae non videntur imagine, sed re ipsa; ergo non est similitudo aliqua vel imago legis aeternae in anima, immo ipsa lex aeterna est in anima. Sed lex naturalis creata imago est illius; ergo ipsa non est in anima; ergo si est aliqua lex in anima, haec est solum lex naturalis increata.

**Ad oppositum:** a. Lex naturalis obscuratur et obtenebratur per peccatum, sicut habetur in Glossa Rom. 2; sed lex increata non; ergo lex naturalis non est increata.

nunftbegabte Natur hat einen über ihr selbst festgelegten Zweck, wie zum Beispiel ihr Prinzip, ihren Zweck, meine ich, den sie durch ihre Anstrengung hat: ihn hat sie nämlich nicht durch sich noch in sich, so wie die empfindsame Natur. Daher Sir 17,1: *Gott hat den Menschen gemacht nach seinem Bild, und er verwandelt ihn wiederum in es*. Daher kommt es, dass sein Prinzip auch sein Ziel ist, und daher hat er einen Zweck, der über ihm steht: Was nämlich nach einem Bild ist, ist niemals auf sich hingeordnet, sondern auf das, dessen Bild es ist; und deshalb ist es nötig, dass es etwas ihm Eingepägtes hat als eine Richtschnur, wie es zum Ziel gelangt. Jenes nennen wir aber Naturgesetz, welches sie selbst darin leitet, das Gute zu tun.

### *Kapitel 2: Ist das natürliche Gesetz geschaffen oder ungeschaffen? [Nr. 242]*

Zweitens wird gefragt, ob das natürliche Gesetz geschaffen oder ungeschaffen ist.

**Dazu so:** 1. Das Naturgesetz ist es, gemäß dem die vernunftbegabten Seelen über diese niedrigeren Dinge richtig urteilen; das ewige Gesetz aber ist solcherart; also ist das Naturgesetz das ewige Gesetz; also ungeschaffen. – Der Untersatz ist durch Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion* klar: „Das ewige Gesetz ist die erste Wahrheit und das Gesetz aller Künste und das Gesetz des allmächtigen Schöpfers. [341] Wie nämlich wir und alle vernunftbegabten Seelen gemäß der Wahrheit über niedrigere Dinge richtig urteilen, so urteilt allein die Wahrheit, wenn wir ihr anhängen, über uns.“<sup>180</sup> Und diese Wahrheit nennt er das ewige Gesetz, und so urteilen wir durch diese richtig über die niedrigeren Dinge.

2. Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion*: „Unserem Geist ist es gewährt, ein solches Gesetz zu sehen.“<sup>181</sup> Doch nicht in einer körperlichen Anschauung, das ist klar; ebenfalls nicht in einer bildlichen Anschauung; also in einer geistigen Anschauung. Doch Augustinus sagt, dass man in der geistigen Anschauung Dinge sieht, die man in der Sache, nicht in einem Gleichnis sieht, nicht in einem Bild, sondern in der Sache selbst;<sup>182</sup> also gibt es in der Seele kein Gleichnis oder Bild des ewigen Gesetzes, sondern in der Seele ist das ewige Gesetz selbst. Das geschaffene natürliche Gesetz ist aber ein Bild von ihm; also ist dies nicht in der Seele; wenn es also irgendein Gesetz in der Seele gibt, ist das nur das ungeschaffene Naturgesetz.

**Auf der Gegenseite:** a. Das Naturgesetz wird durch die Sünde verschleiert und verdunkelt, wie es in der Glosse zu Röm 2 heißt;<sup>183</sup> das ungeschaffene Gesetz aber nicht; also ist das natürliche Gesetz nicht ungeschaffen.

<sup>180</sup> Augustinus, *De vera religione* 31,57 f (CSEL 77/2, 41 f).

<sup>181</sup> Ebd., 30,56 (CSEL 77/2, 40 f).

<sup>182</sup> Vgl. ders., *De Genesi ad litteram* XII,6.10 (CSEL 28/1, 386 f.392).

<sup>183</sup> Vgl. Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 2,14 (PL 191, 1345).

*b.* Secunda ratio. Eccli. 17, 9: *Addidit ei disciplinam, et legem vitae hereditavit illos*, Glossa: «Vel legem litterae ad correctionem legis naturalis scribi voluit». Lex ergo naturalis est corrigibilis; sed lex increata non, quoniam in lege aeterna sive increata non cadit mutabilitas; ergo lex naturalis non est increata, sed creata.

**Solutio:** Dicendum quod lex naturalis uno modo dicitur regula exemplaris prima, et sic ipsa est prima Veritas, et sic lex naturalis idem est quod lex aeterna et increata. Alio modo dicitur lex naturalis regula quae est exemplum, indita animae ad cognoscendum quid faciendum et quid non, et hoc modo creata est et concreata animae, et de hac procedit quaestio; et sic patet quod ipsa est creata.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium dicendum quod, cum dicitur «secundum legem aeternam recte iudicamus de istis inferioribus», hic notatur causa formalis exemplaris. Cum autem dicitur «secundum legem naturalem iudicamus de inferioribus», hic notatur causa formalis exemplata, et ita differenter dicitur illud de ipsis.

2. Ad secundam dicendum quod, cum dicitur quod ‘illud quod videtur visione intellectuali, videtur re ipsa et non similitudine’, hoc verum est de visione intellectuali, quae est tertium caelum. Nam triplex est visio: primo, una corporalis, quae fit per sensum; alia autem imaginaria, quae fit in somnis; tertia intellectualis. Et haec est triplex secundum tres caelos. Nam est visio intellectualis quae fit per similitudinem abstractam a sensu, et haec visio intellectualis corporalis dicitur suo modo. Alia est visio intellectualis quae dicitur imaginaria, quae scilicet fit per similitudinem abstractam ab imaginatione. Tertia est qua cognoscit anima rem non per similitudinem abstractam a sensu vel imaginatione, sed qua cognoscit rem ut est, et haec est tertium caelum. Et de hac dicitur Paulus esse raptus usque ad tertium caelum, et haec fuit visio per revelationem. De hac autem visione vera est illa auctoritas Augustini, non de aliis, nisi distinguatur similitudo duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Quae ergo videntur visione hac, non videntur similitudine corporali, sed spirituali videntur quaedam hac visione. Nam quaedam videt anima hac visione, quae non



b. Sir 17,9<sup>184</sup>: *Er hat ihm Weisheit gegeben und ihnen das lebenspendende Gesetz vererbt*, die Glosse: „Und er wollte, dass das Gesetz des Buchstabens zur Verbesserung des natürlichen Gesetzes aufgeschrieben werde.“<sup>185</sup> Das natürliche Gesetz ist also verbesserungsfähig; das ungeschaffene Gesetz aber nicht, da im ewigen oder ungeschaffenen Gesetz keine Veränderlichkeit auftritt; also ist das Naturgesetz nicht ungeschaffen, sondern geschaffen.

**Lösung:** Das Naturgesetz wird auf eine Weise erste vorbildliche Regel genannt, und so ist sie die erste Wahrheit und das Naturgesetz identisch mit dem ewigen und ungeschaffenen Gesetz. Auf eine andere Weise wird das Naturgesetz eine Regel genannt, die als Vorbild dient, der Seele beigegeben, um zu erkennen, was zu tun ist und was nicht, und auf diese Weise ist es geschaffen und mit der Seele mitgeschaffen, und hier setzt die Frage an; und daher ist klar, dass es selbst geschaffen ist.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Gegenargument ist zu sagen, dass, wenn gesagt wird, „gemäß dem ewigen Gesetz urteilen wir richtig über diese niedrigeren Dinge“, hier die vorbildliche Formalursache bezeichnet wird. Wenn aber gesagt wird, „gemäß dem Naturgesetz urteilen wir über die niedrigeren Dinge“, wird hier die abgebildete Formalursache bezeichnet, und so wird jenes verschieden über dasselbe gesagt.

2. Wenn gesagt wird, ‚das, was man in einer geistigen Anschauung sieht, sieht man durch die Sache selbst und nicht in einem Gleichnis‘, stimmt dies für die geistige Anschauung, welche der dritte Himmel ist. Denn die Anschauung ist dreifach: erstens eine körperliche, die durch die Empfindung erfolgt; zweitens aber eine bildliche, die in den Träumen erfolgt; und die dritte ist die geistige.<sup>186</sup> Und diese ist dreifach gemäß den drei Himmeln. Denn es gibt eine geistige Anschauung, die durch ein Bild erfolgt, das von der Empfindung abstrahiert ist, und diese geistige Anschauung wird auf ihre Weise körperlich genannt. Die zweite ist eine geistige Anschauung, die bildliche genannt wird, die nämlich durch ein Bild erfolgt, das von der Vorstellung abstrahiert ist. Die dritte ist eine, durch welche die Seele ein Ding nicht durch ein von der Empfindung oder der Vorstellung abstrahiertes Bild erkennt, sondern durch welche sie ein Ding erkennt, wie es ist, und diese ist der dritte Himmel. Und sie ist gemeint, wenn von Paulus gesagt wird, dass er bis zum dritten Himmel fortgetragen worden sei,<sup>187</sup> denn dies war eine Anschauung durch Offenbarung. Bei dieser Anschauung jedoch trifft jenes Zitat des Augustinus zu, nicht bei den anderen, wenn nicht zweierlei Bilder unterschieden werden, nämlich ein körperliches und ein geistiges. Was also mit dieser Art Anschauung gesehen wird, wird nicht in einem körperlichen Bild gesehen, sondern bestimmte Dinge werden mit dieser geistigen Anschauung gesehen. Denn einige Dinge sieht die Seele mit dieser Anschauung, die sie weder

---

**184** Sir 17,11.

**185** Glossa ordinaria zu Sir 17,9 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 761a).

**186** Vgl. Augustinus, De Genesi ad litteram XII,6–12 (CSEL 28/1, 386–397).

**187** Vgl. 2Kor 12,2; Augustinus, De Genesi ad litteram XII,3,4 (CSEL 28/1, 382–385).

videt nec similitudine corporali nec spirituali, sicut quando videt se et suas affectiones et actiones et suam iustitiam. Quaedam autem videt hac visione per similitudinem spiritualem, sicut angelum et sicut cognoscit iustitiam alterius. Et propter hoc ista propositio indefinite dicitur quod 'quae videntur visione intellectuali, videntur re et non similitudine', ut intelligatur de illis quae videt anima per se et per praesentiam sive per revelationem. Verum est tamen simpliciter quod non videntur similitudine corporali aliqua hac visione, sed tamen quaedam sic similitudine spirituali, et sic lex aeterna in anima videtur per visionem intellectualem.

## |342| QUAESTIO II. QUID SIT LEX NATURALIS.

Consequenter quaeritur quid sit lex naturalis. Et quaeruntur tria:

- Primo, quid sit in genere, an potentia vel passio vel habitus;
- secundo, supposito quod sit habitus, an sit habitus cognitivus vel motivus;
- tertio, supposito quod motivus, an sit idem quod conscientia et synderesis.

[Nr. 243] CAPUT I.

AN LEX NATURALIS SIT POTENTIA VEL PASSIO VEL HABITUS.

**Ad primum sic:** I. 1. Dicit Philosophus: Omne quod est in anima aut est potentia aut passio aut habitus. Sed lex naturalis existens in anima non est potentia, quoniam potentia est indeterminata et ad opposita; item, non est passio, cum passio, ut dicit Damascenus, sit «motus ex alio in aliud», lex non; ergo ipsa est habitus.

2. Secunda ratio. Sicut dicit Philosophus, habitus est dispositio difficile mobilis; sed lex naturalis est in anima ut dispositio difficile mobilis; ergo ipsa est habitus.

in einem körperlichen noch in einem geistigen Bild sieht, so wie wenn sie sich selbst sieht, ihre Stimmungen, ihre Handlungen und ihre Gerechtigkeit. Einige Dinge aber sieht sie mit dieser Anschauung durch ein geistiges Bild so wie einen Engel, oder wie wenn sie die Gerechtigkeit von jemand anderem erkennt. Und deswegen wird dieser Satz unbestimmt ausgesagt: ‚was mit einer geistigen Anschauung gesehen wird, wird durch die Sache selbst und nicht in einem Bild gesehen‘, wie man erkennen kann an den Dingen, die die Seele an sich, aufgrund der Gegenwärtigkeit oder durch Offenbarung sieht. Es ist dennoch an sich wahr, dass einige Dinge mit dieser Anschauung nicht in einem körperlichen Bild gesehen werden, sondern trotzdem einige Dinge auf diese Weise in einem geistigen Bild gesehen werden, und so wird das ewige Gesetz in der Seele aufgrund einer geistigen Anschauung gesehen.

### |342| Zweite Frage: Was ist das Naturgesetz?

Alsdann wird gefragt, was das Naturgesetz ist. Und es werden drei Dinge gefragt:

1. Was ist es im Allgemeinen: ein Vermögen, ein Erleiden oder ein Habitus?
2. Angenommen, es ist ein Habitus, ist es ein erkennender oder ein bewegender Habitus?
3. Angenommen, es ist ein bewegender [Habitus], ist es identisch mit dem Gewissen und der Synderesis?

#### *Kapitel 1: Ist das Naturgesetz ein Vermögen, ein Erleiden oder ein Habitus? [Nr. 243]*

**Zum Ersten so: I.** 1. Der Philosoph sagt: Alles, was in der Seele ist, ist entweder ein Vermögen oder ein Erleiden oder ein Habitus.<sup>188</sup> Doch das Naturgesetz, das in der Seele vorhanden ist, ist nicht ein Vermögen, da das Vermögen unbestimmt und für Gegensätzliches ist; ebenso, es ist kein Erleiden, da Erleiden, wie der Damazener sagt, „eine Bewegung von dem einen auf das andere hin“<sup>189</sup> ist, das Gesetz nicht; also ist es ein Habitus.

2. Wie der Philosoph sagt, ist der Habitus eine schwer bewegliche Disposition;<sup>190</sup> das Naturgesetz ist aber in der Seele wie eine schwer bewegliche Disposition; also ist es ein Habitus.

<sup>188</sup> Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II,5; 1105b 19–20 (ed. Bywater, 29; *Opera omnia*, Bd. 2, 18; Aristoteles latinus XXVI 1–3,168,20 f.401,15 f).

<sup>189</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,22 (PTS 12, 88).

<sup>190</sup> Vgl. Aristoteles, *Categoriae* 6; 9a 8–10 (ed. Minio-Paluello, 26; *Opera omnia*, Bd. 1, 13; Aristoteles latinus I 1–5, 24,17–19.64,8–10.102,21–23).

**Ad oppositum:** *a.* Augustinus dicit quod «habitus est quo aliquid agitur cum opus est»; sed lex naturalis non est huiusmodi; ergo ipsa non est habitus. – Minor patet, quoniam in parvulis non habilitat lex naturalis ad agendum nec per eam posset agi in eis; similiter nec in damnatis potest agi aliquid lege naturali, et tamen est in eis.

**II.** Cum autem a quibusdam dicatur quod lex naturalis actus sit rationis et habitus voluntatis, quaeritur an istud sit verum.

1. Et ostenditur primo quod non sit actus rationis, 1. quia nullus actus rationis est innatus, immo ratio, cum innascitur, sopita est quantum ad suum actum. Cum igitur lex naturalis sit innata ei cuius est, patet quod non potest esse actus rationis.

2. Secunda ratio. Sicut videmus quod nihil quod sit accidens alicuius potest esse substantia alterius, ita est in aliis generibus distinctio, quod nihil quod sit qualitas alicuius potest esse actio alterius; si ergo lex naturalis est habitus voluntatis, et ita qualitas, ergo non est actus rationis.

B. Si dicatur, secundum Philosophum, quod duplex est actus, scilicet primus, ut scientia, secundus, ut considerare – primus est actus in habitu, secundus in effectu – verum est ergo quod lex naturalis non est actus rationis in effectu, sed est eius actus in habitu – contra: 1. primus enim actus idem est quod habitus, sicut patet de scientia; esset igitur lex naturalis habitus rationis sicut voluntatis, et ita non magis unius quam alterius.

2. Secunda ratio. In libero arbitrio sunt tria, secundum quae in ipso intelligitur imago Trinitatis, scilicet facultas, ratio, voluntas; secundum autem facultatem intelligimus imaginem summae potentiae, secundum rationem imaginem sapientiae, secundum voluntatem imaginem bonitatis. Virtus autem habitus est voluntatis, ars autem, cum sit idem quod scientia, habitus est rationis sicut scientia, licet differant in hoc quod scientia dicitur absolute, ars in comparatione ad opus; lex autem naturalis habitus est facultatis; ergo non ipsius voluntatis.

C. Quod sit habitus facultatis patet, quia lex dicitur quia ligat et arctat. Sed non proprie dicitur arctari ratio sive iudicium, immo iudicium est de bono et malo; similiter arctatio non est ipsius voluntatis; ergo solum dicitur arctatio in libero arbi-

**Auf der Gegenseite:** a. Augustinus sagt, „der Habitus ist das, womit etwas getan wird, wenn es notwendig ist“<sup>191</sup>; das Naturgesetz aber ist nicht solcherart; also ist es kein Habitus. – Der Untersatz ist klar, weil bei den Kleinkindern das Naturgesetz nicht zum Handeln befähigt noch bei ihnen durch dieses Naturgesetz etwas getan werden kann; ebenso kann nicht bei den Verdammten etwas durch das Naturgesetz getan werden, und dennoch ist es in ihnen.

**II.** Da aber von einigen behauptet wird, dass das Naturgesetz eine Tätigkeit der Vernunft sei und ein Habitus des Willens, wird gefragt, ob das wahr ist.

**A.** Es wird zuerst gezeigt, dass es keine Vernunfttätigkeit ist, 1. weil keine Vernunfttätigkeit angeboren ist, sondern die Vernunft, wenn sie eingeboren wird, schlummert, was ihre Tätigkeit betrifft. Da also das Naturgesetz dem eingeboren ist, zu dem es gehört, ist klar, dass es keine Tätigkeit der Vernunft sein kann.

2. So wie wir sehen, dass nichts, was ein Akzidenz von etwas ist, die Substanz von etwas anderem sein kann, so gibt es in anderen Kategorien eine Unterscheidung, dass nichts, was eine Eigenschaft von etwas ist, die Tätigkeit von etwas anderem sein kann; wenn daher das Naturgesetz ein Habitus des Willens ist und damit eine Eigenschaft, ist es folglich keine Tätigkeit der Vernunft.

**B.** Wenn gesagt wird, nach dem Philosophen, dass die Tätigkeit [der Vernunft] zweifach ist, erstens nämlich als Wissenschaft, zweitens als Erwägen<sup>192</sup> – die erste ist eine Handlung im Habitus, die zweite in der Wirkung –, ist es also richtig, dass das Naturgesetz keine Tätigkeit der Vernunft in der Wirkung ist, sondern es ist ihre Tätigkeit im Habitus.

Dagegen: 1. Die erste Tätigkeit ist nämlich identisch mit dem Habitus, wie von der Wissenschaft klar ist; das Naturgesetz wäre also ein Habitus der Vernunft wie des Willens, und daher nicht mehr des einen als des anderen.

2. Im freien Willen gibt es drei Dinge, durch die in ihm das Bild der Dreieinigkeit erkannt wird, nämlich Fähigkeit, Vernunft und Willen;<sup>193</sup> durch die Fähigkeit erkennen wir das Bild der höchsten Macht, durch die Vernunft das Bild der Weisheit, durch den Willen das Bild der Güte. Die Tugend ist ein Habitus des Willens, die Kunst ist, da sie mit der Wissenschaft identisch ist, ein Habitus der Vernunft wie die Wissenschaft, wenn sie sich auch darin unterscheiden, dass die Wissenschaft absolut ausgesagt wird, die Kunst im Vergleich zum Werk; das Naturgesetz ist aber der Habitus der Fähigkeit; also nicht des Willens.

**C.** Dass es ein Habitus der Fähigkeit ist, ist klar, denn es heißt Gesetz, weil es bindet und einschränkt. Es wird aber nicht im eigentlichen Sinne gesagt, dass die Vernunft und das Urteil eingeschränkt werden, sondern das Urteil ist über das Gute und Schlechte; ebenso ist die Beschränkung nicht die des Willens selbst; also wird die Beschränkung nur im freien Willen im Hinblick auf die Fähigkeit ausgesagt. Das

<sup>191</sup> Augustinus, De bono coniugali 21,25 (CSEL 41, 219).

<sup>192</sup> Vgl. Aristoteles, De anima II,1; 412a 10–11 (ed. Seidl, 60,22f; Opera omnia, Bd. 3, 444).

<sup>193</sup> Vgl. Summa Halensis II Nr. 392 (ed. Bd. II, 471a–b).

trio respectu facultatis. Lex ergo per se est habitus facultatis, non voluntatis nec rationis.

[343] **Solutio:** Quidam posuerunt quod lex naturalis actus sit rationis et habitus voluntatis. Et confirmant opinionem suam ex hoc quod dicitur in Glossa ad Rom. 2, 14, quod «lex naturalis est qua quisque intelligit et sibi conscius est quid bonum et quid malum». Cum enim intelligere sit actus rationis, ex hoc quod dicitur «qua quisque intelligit», dicunt quod ipsa est actus rationis; ex hoc vero quod dicitur «et sibi conscius est», quia 'conscium' importat habitum, dicunt quod est habitus voluntatis. Et quod dicitur actus rationis, intelligitur actus, id est quaedam operatio, secundum quod dicit Ioannes Damascenus, quod «operatio est uniuscuiusque substantiae innatus motus», sicut lucere in sole: lucere enim est actus innatus substantiae solis, illuminare autem ex operatione in alio. Sic lex naturalis est quoddam lucere in ratione, est in voluntate sicut quaedamabilitas ad bene operandum: et intelligitur actus sicut lucere, non sicut illuminare in sole. Dicendum tamen quod advertendo illud quod dicitur in Glossa illa Rom. 2, 14, hoc dicitur de lege naturali quantum ad effectum consequentem et non quantum ad effectum principalem et primum, scilicet quod «lex naturalis est qua quisque intelligit» etc.

Et propter hoc dicimus quod per se et principaliter lex naturalis est habitus ipsius facultatis; si autem aliorum, hoc est per consequens. Libertas enim primo et per se non dicitur esse in voluntate nec in ratione, sed in facultate, quia ipsi debetur auctoritas et possibilitas et a parte eius est flexibilitas. Et ideo lex naturalis, cum se teneat a parte auctoritatis sive potestatis, et ita a parte flexibilitatis sive auctoritatis, dicitur esse primo et per se in facultate tamquam regula facultatis. Nam sicut gravitas sive ponderositas in gravibus regulat totum motum gravis et diceretur esse lex ipsius motus, ita lex naturalis regulat motum rationalis creaturae principaliter in eo quod faciendum est. Et ideo a parte eius «cuius primo est libertas et imperium» se tenet et est flexibilitas ad opus.

Utrum autem debeat dici habitus facultatis, dicendum quod duplex est intentio habitus. Una est secundum quod dicitur habitus dispositio difficile mobilis, et sic ipsa est habitus. Alia est intentio habitus, secundum quam dicitur denominare habentem,

Gesetz ist also an und für sich ein Habitus der Fähigkeit, nicht des Willens oder der Vernunft.

[343] **Lösung:** Einige haben behauptet, dass das Naturgesetz eine Tätigkeit der Vernunft sei und ein Habitus des Willens. Und sie untermauern ihre Meinung mit dem, was in der Glosse zu Röm 2,14 gesagt wird, dass „das Naturgesetz das ist, wodurch jeder erkennt und sich bewusst ist, was gut und was schlecht ist“<sup>194</sup>. Da nämlich Erkennen eine Tätigkeit der Vernunft ist, sagen sie, entsprechend dem „womit jeder erkennt“, dass es [das Naturgesetz] eine Tätigkeit der Vernunft ist; entsprechend dem „und sich bewusst ist“ sagen sie, da ‚bewusst‘ einen Habitus verursacht, dass es ein Habitus des Willens ist. Und was ‚Tätigkeit der Vernunft‘ genannt wird, wird als Tätigkeit, das heißt als eine gewisse immanente Tätigkeit erkannt, insofern Johannes von Damaskus sagt, dass „eine immanente Tätigkeit eine angeborene Bewegung jeder Wesenheit ist“<sup>195</sup>, so wie das Leuchten in der Sonne: Leuchten ist nämlich eine Tätigkeit, die der Wesenheit der Sonne eingeboren ist, Erhellen aber kommt aus einer Tätigkeit in einem anderen. So ist das Naturgesetz ein Leuchten in der Vernunft, es ist im Willen so wie eine Fertigkeit, etwas gut auszuführen: und es wird aufgefasst als eine Tätigkeit wie das Leuchten bei der Sonne, nicht das Erhellen. Es ist dennoch zu sagen, dass, wenn man jene Aussage der Glosse über Röm 2,14 genau betrachtet, dies über das Naturgesetz gesagt wird mit Bezug auf die nachfolgende Wirkung und nicht mit Bezug auf die hauptsächliche und erste Wirkung, nämlich dass „das Naturgesetz das ist, wodurch jeder erkennt“ usw.

Und deswegen sagen wir, dass an und für sich und hauptsächlich das Naturgesetz ein Habitus der Fähigkeit desselben ist; wenn aber von anderem, so ist es dies als Folge. Von der Freiheit heißt es nämlich zuerst und an und für sich nicht, dass sie im Willen oder in der Vernunft sei, sondern in der Fähigkeit, weil ihr Autorität und Möglichkeit gebühren und es bei ihr eine Flexibilität gibt. Und deswegen heißt es vom Naturgesetz, da es sich auf der Seite der Autorität oder der Macht befindet und so auf der der Flexibilität oder Autorität, dass es zuerst und an und für sich in der Fähigkeit wie eine Richtschnur der Fähigkeit ist. Denn so wie die Schwerkraft oder Gewichtigkeit die ganze Bewegung eines schweren [Körpers] bei den schweren [Körpern] regelt und gesagt werden könnte, dass sie das Gesetz dieser Bewegung sei, so regelt das Naturgesetz die Bewegung der vernunftbegabten Schöpfung hauptsächlich bei dem, was zu tun ist. Und deshalb befindet es sich auf der Seite dessen, „dem zuerst die Freiheit und Herrschaft gehört“, und ist die Flexibilität in Bezug auf das Werk.

Ob es aber Habitus der Fähigkeit genannt werden muss, dazu ist zu sagen, dass die Intention des Habitus eine zweifache ist. Die eine ist, insofern der Habitus schwerbewegliche Disposition genannt wird, und so ist es [das Naturgesetz] ein Habitus. Die andere ist die Intention des Habitus, gemäß dem gesagt wird, dass er den, der ihn besitzt, benennt, so wie die Wissenschaft den Wissenden; und gemäß diesem Verfah-

<sup>194</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos 2,14* (PL 191, 1345).

<sup>195</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei II,23* (PTS 12, 93).

sicut scientia scientem; et secundum hanc viam non intelligimus ipsam legem naturalem posse dici habitum, quia secundum ipsam non est denominatio habentis.

**[Ad obiecta]: I. 1.** Ad primam rationem solvendum, eo quod videtur posse ostendere quod sit habitus secundum quamlibet intentionem; et dicendum quod illa propositio Philosophi intelligenda est secundum illam viam qua fiunt res in anima et est motus rerum ad animam, quia, cum fiunt res in anima per abstractione, est ponere aliquid in quo fiunt, et sic ponitur potentia; et iterum res illa infert passionem et immutationem ei in quo fit, et sic est passio; item, habilitat ipsam potentiam, et sic est habitus. Hoc autem modo non est lex naturalis in anima sicut res illae, et ideo non habet hic locum illa propositio, nec etiam quando est motus ab anima, immo multa sunt in anima, sicut etiam suae actiones, quae non sunt aliquod praedictorum.

[Nr. 244] CAPUT II.

AN LEX NATURALIS SIT HABITUS COGNITIVUS VEL MOTIVUS.

Hic consequenter quaeritur utrum lex naturalis sit habitus cognitivus vel motivus.

**Ad quod sic:** 1. Rom. 3, 20: *Per Legem fit cognitio peccati*. Effectus ergo legis per se est cognitio, et dicitur hoc de lege scripta; ergo, cum in intentione legis conveniant lex scripta et lex naturalis, ipsa lex naturalis est habitus cognitivus, cum eius effectus sit cognitio sicut et scriptae.

2. Secunda ratio. Glossa Rom. 2, 14: «Lex naturalis est qua quisque intelligit» etc. Ergo eius effectus est intelligere; ergo est habitus cognitivus.

3. Tertia ratio. Rom. 2, 15: *Opus Legis scriptum*, Glossa: «Id est firmiter infixum rationi». Sed habitus infixus rationi est cognitivus; ergo etc.

**Ad oppositum:** a. Nullus habitus cognitivus ligat arbitrium ad faciendum vel non faciendum, [344] quia cognitio non ligat; sed lex dicitur eo quod liget ad faciendum vel non; ergo ipsa est habitus operativus vel motivus et non cognitivus.



ren erkennen wir nicht, dass das Naturgesetz selbst Habitus genannt werden kann, weil es demgemäß nicht die Benennung dessen ist, der ihn besitzt.

**[Zu den Einwänden]: I.** 1. Zu dem ersten Argument ist damit zu antworten, dass es scheint zeigen zu können, dass es [das Naturgesetz] ein Habitus gemäß jeder beliebigen Intention sein kann; und es ist zu sagen, dass jener Satz des Philosophen aufzufassen ist gemäß jenem Verfahren, durch das Zustände in der Seele entstehen, und dass es die Bewegung der Zustände auf die Seele hin ist, weil, wenn die Zustände in der Seele durch Abstraktion entstehen, dies bedeutet, dass etwas vorausgesetzt wird, in dem sie entstehen, und dass damit das Vermögen vorausgesetzt wird; und wiederum fügt jener Zustand demjenigen, in dem er entsteht, Erleiden und Veränderung zu und ist so ein Erleiden; ebenso, es stellt das Vermögen selbst her, und so ist es ein Habitus. Auf diese Weise aber ist kein Naturgesetz in der Seele, so wie jene Zustände, und deshalb ist jener Satz hier fehl am Platz, auch dann, wenn es eine Bewegung von der Seele her ist; im Gegenteil gibt es vieles in der Seele, wie zum Beispiel auch ihre Tätigkeiten, die keines der zuvor genannten sind.

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

Hier wird als Nächstes gefragt, ob das Naturgesetz ein erkennender oder bewegender Habitus ist.

**Dazu so:** 1. Röm 3,20: *Durch das Gesetz kommt es zur Erkenntnis der Sünde.* Die Wirkung des Gesetzes an und für sich ist also die Erkenntnis, und dies wird über das geschriebene Gesetz ausgesagt; da also in der Intention des Gesetzes das geschriebene und das natürliche Gesetz zusammenkommen, ist das natürliche Gesetz selbst ein erkennender Habitus, da seine Wirkung die Erkenntnis ist, so wie die des geschriebenen Gesetzes.

2. Die Glosse zu Röm 2,14: „Das Naturgesetz ist das, wodurch ein jeder erkennt“<sup>196</sup> usw. Also ist seine Wirkung zu erkennen; also ist es ein erkennender Habitus.

3. Röm 2,15: *Das Werk des Gesetzes ist [ins Herz] geschrieben,* die Glosse: „Das heißt fest der Vernunft eingepägt.“<sup>197</sup> Ein Habitus, der der Vernunft eingepägt ist, ist aber ein erkennender; also usw.

**Auf der Gegenseite:** a. Kein erkennender Habitus bindet den Willen zu tun oder nicht zu tun, weil die Erkenntnis nicht bindet; [344] sondern das Gesetz ist danach benannt, dass es zum Tun oder Nichttun bindet; also ist es selbst ein tätiger Habitus oder ein bewegender und nicht erkennender.

<sup>196</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos 2,14* (PL 191, 1345).

<sup>197</sup> Ebd., 2,15 (PL 191, 1346).

**Solutio:** Dicendum quod, cum liberum arbitrium sit «facultas voluntatis et rationis», patet quod in intentione liberi arbitrii concurrunt tria, scilicet facultas, ratio et voluntas, ad quae comparatur lex naturalis, et secundum illas operationes habet triplicem actum. Primus est ligare, quem habet per comparisonem ad facultatem, et hoc est quia facultas de se habet liberam inflexionem, et ideo comparatione illius est ligare. Secundus autem actus eius est ostendere, quem habet comparatione ad rationem, et hoc secundum intentionem qua lex dicitur eo quod in ea legatur, sicut dicit Isidorus, IV *Etymologiarum*: «Lex a legendo dicitur». Tertius eius actus est instigare sive movere ad bonum faciendum et malum vitandum quem habet comparatione ad voluntatem, secundum quod dicit Isidorus, IV *Etymologiarum*: «Ius naturale commune omnium est, eo quod ubique instinctu naturae, non aliqua constitutione habetur».

Dicitur ergo lex naturalis respectu facultatis sicut ligans et arcans; respectu autem rationis sicut illuminans rationem; respectu vero voluntatis sicut ad bonum instigans. Et sic participat naturam utriusque habitus, scilicet et cognitivi et motivi, et secundum diversos eius actus procedunt rationes.

[Nr. 245] CAPUT III.

AN LEX NATURALIS SIT IDEM QUOD CONSCIENTIA ET SYNDERESIS.

Postea quaeritur utrum lex naturalis sit idem quod conscientia et synderesis.

**I.** Et primo quaeritur de conscientia. Conscientia autem distinguitur duobus modis. Uno modo conscientia dicitur opinio de agendis et vitandis, id est opinio de eo quod debet vitari vel fieri, et de hac I Cor. 8, 7: *Quidam autem cum conscientia idoli usque nunc quasi idolothyum manducant, et conscientia eorum, cum sit infirma, polluitur.* Alio modo dicitur conscientia, sicut dicit, Basilius, secundum quod est quoddam iudi-

**Lösung:** Da ja der freie Wille „die Fähigkeit des Willens und der Vernunft“<sup>198</sup> ist, ist es offensichtlich, dass in der Intention des freien Willens drei Dinge zusammenkommen: Fähigkeit, Vernunft und Wille, zu denen das Naturgesetz im Vergleich steht, und dass es gemäß jenen immanenten Tätigkeiten eine dreifache Tätigkeit hat. Die erste ist zu binden, die sie durch den Vergleich zur Fähigkeit hat, und zwar weil die Fähigkeit über sich die freie Modulation hat, daher besteht sie [die Tätigkeit] im Vergleich zu jener darin zu binden. Seine zweite Tätigkeit ist zu zeigen, die sie im Vergleich zur Vernunft hat, und zwar entsprechend der Intention, nach der das Gesetz dadurch seinen Namen hat, dass in ihm gelesen wird, wie Isidor in Buch V der *Etymologien* sagt: „Gesetz kommt von Lesen.“<sup>199</sup> Seine dritte Tätigkeit ist anzuspornen oder zu bewegen, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, diese hat es durch den Vergleich zum Willen, entsprechend dem, was Isidor in Buch V der *Etymologien* sagt: „Das Naturrecht ist allen Dingen gemeinsam, insofern es überall durch den Naturtrieb, nicht durch irgendeine Verfügung gehalten wird.“<sup>200</sup>

Das Naturgesetz wird also im Hinblick auf die Fähigkeit als bindend und beschränkend ausgesagt; im Hinblick auf die Vernunft als die Vernunft erhellend; im Hinblick auf den Willen als das Gute anspornend. Und daher hat es am Wesen beider Habitus teil, sowohl des erkennenden als auch des bewegenden, und die Argumente verlaufen entsprechend seinen unterschiedlichen Tätigkeiten.

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

Hiernach wird gefragt, ob das Naturgesetz identisch ist mit dem Gewissen und der Synderesis.

I. 1. Zuerst wird nach dem Gewissen gefragt.<sup>201</sup> Das Gewissen wird auf zwei Arten aufgefasst. Auf die eine Weise wird Gewissen ausgesagt als Meinung über das, was zu tun und zu meiden ist, das heißt als Meinung darüber, was gemieden oder getan werden soll, und darüber sagt 1Kor 8,7: *Einige aber essen [das Fleisch] mit dem Bewusstsein, dass es sich um einen Götzen handelt, bis heute wie Götzenopferfleisch, und ihr Gewissen wird, da es schwach ist, befleckt.* Auf eine andere Weise wird Gewissen ausgesagt, wie Basilius sagt, insofern es ein natürliches Gericht ist,<sup>202</sup> Röm 2,15:

**198** Die Summa Halensis schreibt diese Definition – ebenso wie Wilhelm von Auxerre – Augustinus zu (vgl. Summa Halensis I–II Nr. 391 u. 392 [ed. Bd. II, 469a.470a–471b]; III Nr. 2 [ed. Bd. IV/2, 10 Anm. 1]).

**199** Isidor, *Etymologiae* V,3,2 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173). – Die Summa Halensis verweist irrtümlicherweise auf Buch IV.

**200** Ebd., V,4,1 (PL 82, 199). – Die Summa Halensis verweist wiederum auf Buch IV.

**201** Vgl. SummaHalensis I–II Nr. 425 (ed. Bd. II, 499a–b).

**202** Vgl. Basilius von Caesarea, *Homiliae in hexaemeron* 7,5 (GCS 2, 121 f).

catorium naturale, Rom. 2, 15: *Testimonium reddente illis conscientia illorum*. Quaeritur ergo utrum conscientia hoc secundo modo dicta idem sit quod lex naturalis.

**Ad quod sic:** 1. Damascenus: «Conscientia est lex intellectus nostri opposita peccato». Sed lex naturalis est huiusmodi; ergo idem sunt.

2. Secunda ratio. Rom. 2, 14, Glossa: «Lex naturalis est qua quisque intelligit et sibi conscius est quid bonum et quid malum». Sed conscientia est huiusmodi; ergo etc.

**Ad oppositum:** a. Conscientiae est errare; legis naturalis nullo modo est errare; ergo ipsa non est conscientia.

b. Secunda ratio. Conscientia respicit intellectum, quia dicit scientiam, lex vero magis affectum ergo non sunt idem.

c. Tertia ratio. Conscientia non est eadem apud omnes; lex naturalis est eadem apud omnes; ergo non sunt idem.

**II.** Post haec quaeritur utrum sit idem quod synderesis.

**Ad quod sic:** 1. Synderesis consistit circa dictamen operandorum in generali: dictat enim in generali et non in ratione propria ea quae facienda sunt; sed talis est lex naturalis; idem igitur est effectus essentialis ipsarum; ergo sunt idem.

2. Secunda ratio. Synderesis habet instinctum quoad bonum; similiter, dicit Isidorus quod lex naturalis ad bonum instigat; ergo habent eundem effectum essentialem; ergo etc.

**Ad oppositum:** a. Hieronymus, *Super Ezechiel*, ubi loquitur de illis faciebus, dicit quod per tres facies inferiores significantur tres vi[345]res, scilicet concupiscibilis, irascibilis, rationalis; quarta autem est supra [has], quam Graeci synderesim vocant. Synderesis ergo est potentia animae; sed lex naturalis non est potentia animae, sed magis habitus potentiae; ergo ipsa non est synderesis.

b. Secunda ratio. Lex naturalis dirigit potentiam; ergo non est potentia; ergo nec synderesis.

Item, cum lex naturalis dicatur regula, et conscientia regula, et synderesis regula, quaeritur quae sit differentia.

*Ihr Gewissen legt Zeugnis für sie ab.* Es wird also gefragt, ob das Gewissen, das auf diese zweite Weise ausgesagt wird, identisch ist mit dem Naturgesetz.

**Dazu so:** 1. Der Damaszener: „Das Gewissen ist das Gesetz unserer Vernunft, das der Sünde widerstreitet.“<sup>203</sup> Das Naturgesetz ist aber solcherart; also sind sie identisch.

2. Röm 2,14, die Glosse: „Das Naturgesetz ist das, wodurch ein jeder erkennt und sich bewusst ist, was gut und was schlecht ist.“<sup>204</sup> Das Gewissen ist aber solcherart; also usw.

**Auf der Gegenseite:** a. Es gehört zum Gewissen zu irren; es gehört keinesfalls zum Naturgesetz zu irren; also ist es nicht das Gewissen.

b. Das Gewissen betrifft den Intellekt, weil es Wissen aussagt, das Gesetz aber mehr den Affekt; also sind sie nicht identisch.

c. Das Gewissen ist nicht bei allen gleich; das Naturgesetz ist bei allen gleich; also sind sie nicht identisch.

**II.** Danach wird gefragt, ob es mit der Synderesis identisch ist.<sup>205</sup>

**Dazu so:** 1. Die Synderesis dreht sich um die Vorschrift dessen, was im Allgemeinen zu tun ist: sie schreibt nämlich im Allgemeinen und nicht in einer spezifischen Hinsicht das vor, was zu tun ist; solcherart aber ist das Naturgesetz; die wesentliche Wirkung der beiden ist also dieselbe; also sind sie identisch.

2. Die Synderesis hat einen Antrieb zum Guten; ebenso sagt Isidor, das Naturgesetz treibe zum Guten an;<sup>206</sup> also haben sie dieselbe wesentliche Wirkung; also usw.

**Auf der Gegenseite:** a. Hieronymus sagt [in dem Kommentar] *Zu Ezechiel*, wo er über die darin genannten Gestalten spricht, dass durch die drei niedrigeren Gestalten drei Kräfte bezeichnet würden, nämlich die begierliche, die zornmütige und die vernunftbegabte; [345] die vierte aber steht über ihnen, und sie ist das, was die Griechen Synderesis nennen.<sup>207</sup> Die Synderesis ist nämlich ein Vermögen der Seele; aber das Naturgesetz ist kein Vermögen der Seele, sondern mehr ein Habitus des Vermögens;<sup>208</sup> also ist es selbst keine Synderesis.

b. Das Naturgesetz lenkt das Vermögen; also ist es kein Vermögen; also auch keine Synderesis.

Ebenso, da das Naturgesetz Richtschnur genannt wird und das Gewissen Richtschnur und die Synderesis Richtschnur, wird gefragt, worin ihre Verschiedenheit besteht.

<sup>203</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,22 (PTS 12, 223).

<sup>204</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 2,14 (PL 191, 1345).

<sup>205</sup> Vgl. *Summa Halensis* I–II Nr. 426 (ed. Bd. II, 500a–b).

<sup>206</sup> Vgl. Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173).

<sup>207</sup> Vgl. Hieronymus, *Commentaria in Ezechielem* I,1,6–8 (CChr.SL 75, 11 f).

<sup>208</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 243 (ed. Bd. IV/2, 343a; in dieser Ausgabe S. 130 f).

**Solutio: I.** Dicendum ad primum quod lex naturalis non est conscientia nec synderesis, licet extendendo conveniant in hoc quod est regulare; differunt tamen, quoniam lex proprie est regula facultatis et primo et per se; mediante autem conscientia est regula rationis, quoniam conscientia ex lege formatur; mediante vero synderesi, quae est «scintilla conscientiae», est regula ipsius voluntatis. Lex enim primo modo arctando facultatem dictat in faciente quid faciendum et quid non, quoniam in faciente est flexibilitas ad bonum vel malum. Lex autem dictat ei bonum faciendum et malum vitandum; post haec sequitur iudicium in ratione, et sic formatur conscientia; ulterius, facto iudicio quod sic debet esse, deinde sequitur synderesis, quae est scintilla conscientiae, quae instigat voluntatem ad bonum faciendum. Et ideo lex per se regulat facultatem; mediante autem conscientia, hoc est secundum quod ratio accipit iudicium legis, regulat rationem: legis enim ratio est in ipsa, et tunc formatur conscientia; mediante autem scintilla conscientiae, id est synderesi, regulat voluntatem. Et sic differunt specialiter in hoc quod est regulare, quia conscientia est proprie regula in ratione, synderesis in voluntate, instigando ipsam et stimulando ad bonum.

**[Ad obiecta]: I.** 1. Ad illud ergo quod obicitur quod ‘conscientia est lex intellectus nostri’ etc., dicendum quod conscientia dupliciter accipitur, scilicet materialiter vel formaliter. Conscientia formaliter est acceptio debitae scientiae legis cum debito faciendi vel vitandi, et hoc modo conscientia non est lex, sed formatur a lege, quia est ipsum iudicium rationis concipientis legem. Si accipiatur materialiter, sic conscientia est ipsum conscitum, mediante quo anima regulatur et dirigitur in operatione boni, et hoc modo conscientia est lex intellectus.

2. Ad secundam rationem dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad effectum legis: non enim vult dicere quod lex sit conscientia, sed quod facit conscientiam sive est causa conscientiae, ex qua formatur. Cum enim ratio legis sit in regula facultatis, quae est lex, intelligit ibi debitum faciendi bonum et vitandi malum, et tunc sibi conscientia est.

**Lösung: I.** Das Naturgesetz ist weder Gewissen noch Synderesis, wenn sie auch, weit gefasst, darin zusammentreffen, dass sie regulieren; sie unterscheiden sich dennoch, da das Gesetz eigentlich, zuerst und an und für sich die Richtschnur der Fähigkeit ist;<sup>209</sup> mittels des Gewissens aber ist es die Richtschnur der Vernunft, da das Gewissen sich aus dem Gesetz formt; mittels der Synderesis aber, die „der Funke des Gewissens“<sup>210</sup> ist, ist sie die Richtschnur des Willens selbst. Das Gesetz schreibt nämlich auf die erste Weise vor, indem es die Fähigkeit im Handelnden beschränkt, was er tun soll und was nicht, da im Handelnden die Flexibilität zum Guten oder Bösen steckt. Das Gesetz aber schreibt ihm das Gute vor, welches zu tun, und das Böse, welches zu meiden ist; danach folgt das Urteil in der Vernunft, und so formt sich das Gewissen; wenn dann das Urteil, was sein soll, auf diese Weise gefällt ist, folgt anschließend die Synderesis, der Funke des Gewissens, welcher den Willen antreibt, Gutes zu tun. Und daher reguliert das Gesetz als solches die Fähigkeit; mittels des Gewissens aber, das heißt, insofern die Vernunft das Urteil des Gesetzes aufnimmt, reguliert es die Vernunft: Die Vernunft des Gesetzes ist nämlich in ihm selbst, und daraufhin formt sich das Gewissen; mittels des Funkens des Gewissens, das heißt durch die Synderesis, reguliert es [das Gesetz] den Willen. Und daher unterscheiden sie sich besonders im Regulieren, weil das Gewissen eigentlich die Richtschnur in der Vernunft ist, die Synderesis im Willen, indem sie dieses zum Guten antreibt und anregt.

**[Zu den Einwänden]: I.** 1. Zu dem Einwand, dass ‚das Gewissen das Gesetz unserer Vernunft ist‘ usw., ist zu sagen, dass das Gewissen auf zweifache Weise aufgefasst wird, nämlich die Materie oder die Form betreffend.<sup>211</sup> Die Form betreffend ist das Gewissen der Empfang des erforderlichen Wissens des Gesetzes zusammen mit der Pflicht zu tun oder zu meiden, und auf diese Weise ist das Gewissen kein Gesetz, sondern wird vom Gesetz geformt, weil es selbst das Urteil der Vernunft ist, die das Gesetz begreift. Wenn es materiell aufgefasst wird, ist das Gewissen das Gewusste selbst, mittels dessen die Seele geregelt und gelenkt wird im Tun des Guten, und auf diese Weise ist das Gewissen das Gesetz der Vernunft.

2. Zu dem zweiten Argument ist zu sagen, dass die Glosse das im Hinblick auf die Wirkung des Gesetzes sagt: Sie will nämlich nicht sagen, dass das Gesetz das Gewissen sei, sondern dass es das Gewissen herstellt beziehungsweise die Ursache des Gewissens ist, aus der es geformt wird. Da nämlich die Vernunft des Gesetzes in der Richtschnur der Fähigkeit besteht, welche das Gesetz ist, erkennt sie an dieser Stelle die Pflicht, Gutes zu tun und Böses zu meiden, und in folgedessen ist sie sich selbst das Gewissen.

---

**209** Vgl. ebd. (ed. Bd. IV/2, 343b; in dieser Ausgabe S. 130 f).

**210** Vgl. Hieronymus, *Commentaria in Ezechielem* I,1,6–8 (CChr.SL 75, 12).

**211** Vgl. *Summa Halensis I–II* Nr. 421 (ed. Bd. II, 496a–b).

**II. 1.** Ad secundum quod obicitur de synderesi dicendum quod lex proprie dictat ut regula, synderesis proprie dictat ut natura, et hoc est quia stimulat ad bonum tantum.

2. Ad secundam rationem dicendum quod proprie lex movet secundum instinctum, sicut vult Isidorus, conscientia vero movet secundum iudicium, synderesis autem secundum appetitum naturalem veri boni. Vel, sicut dictum est, quia instinctus legis refertur ad facultatem, conscientiae ad rationem, synderesis autem ad voluntatem, ex iis colligitur quod lex naturalis est indita regula facultatis faciendorum cum directione rationis et instinctu voluntatis.

### [346] QUAESTIO III.

#### QUO MODO SIT LEX NATURALIS.

Viso quod sit lex naturalis et quid sit, consequenter inquirendum est quo modo sit.

Et primo quaeritur quo modo sit quantum ad essentiam, utrum scilicet sit debilis aut non;

secundo, quantum ad mandata, utrum sit mutabilis aut non.

[Nr. 246] CAPUT I.

UTRUM LEX NATURALIS SIT DELEBILIS AUT NON.

**Quantum ad primum sic obicitur:** 1. Rom. 2, 14: *Cum gentes etc.*, Glossa: «Non quod per naturae nomen, ut dictum est, negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura, qua gratia interiori homine innovato, lex iustitiae scribitur, quam deleverat culpa», et vocat hic naturam legem naturalem. Ipsa ergo deleta est per culpam; ergo est debilis.

2. Secunda ratio. Malach. 2, 15: *Custodite spiritum vestrum et uxorem adolescentiae tuae noli despiciere*, Glossa: «Uxorem, id est naturalem legem in corde scriptam, quae etiam incredulos compellit diceret Deus iudicet, Deus videat, et ipsi cuncta inter me et te diiudicanda permitto. Haec uxor residuum est spiritus nostri, quia nostro spiritui semper copulatur, quae si recedit a nobis, statim offendimus Deum». Ipsa ergo recedit, et ita debilis est ab anima.



**II. 1.** Zu dem zweiten Gegenargument über die Synderesis ist zu sagen, dass das Gesetz eigentlich wie eine Richtschnur vorschreibt, die Synderesis eigentlich wie die Natur vorschreibt, und darum regt sie nur zum Guten an.

2. Das Gesetz bewegt eigentlich nach dem Antrieb, so wie Isidor es will, das Gewissen aber nach dem Urteil, die Synderesis aber gemäß dem natürlichen Streben nach dem wahren Guten.<sup>212</sup> Oder, wie gesagt wurde, weil der Antrieb des Gesetzes auf die Fähigkeit bezogen wird, der des Gewissens auf die Vernunft, der der Synderesis aber auf den Willen, wird daraus gefolgert, dass das Naturgesetz die beigegebene Richtschnur der Fähigkeit dessen ist, was zu tun ist, mit der Lenkung der Vernunft und dem Antrieb des Willens.

### [346] Dritte Frage: Auf welche Weise ist das Naturgesetz?

Nach der Einsicht, dass das Naturgesetz existiert und was es ist, ist als Nächstes zu untersuchen, auf welche Weise es ist.

Zuerst wird gefragt, auf welche Weise es hinsichtlich seines Wesens ist, ob es zum Beispiel zerstörbar ist oder nicht;

zweitens, hinsichtlich seiner Gebote, ob es wandelbar ist oder nicht.

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

**Hinsichtlich des Ersten wird Folgendes eingewendet:** 1. Röm 2,14: *Wenn die Heiden usw., die Glosse: „Nicht weil vonseiten der Natur, wie gesagt wurde, die Gnade verweigert worden wäre, sondern vielmehr durch die Gnade die Natur wiederhergestellt wurde, durch welche Gnade der innere Mensch erneuert wurde und das Gesetz der Gerechtigkeit geschrieben wird, welche die Schuld zerstört hatte“<sup>213</sup>, und sie nennt das natürliche Gesetz hier Natur. Es wurde also durch die Schuld zerstört; also ist es zerstörbar.*

2. Mal 2,15: *Gebt acht auf euren Geist, und verachte nicht die Frau deiner Jugend, die Glosse: „die Frau, das ist das natürliche Gesetz, das ins Herz geschrieben ist, das auch die Ungläubigen zu sagen treibt: Gott soll urteilen, Gott soll schauen, und ich erlaube ihm, alles zwischen mir und dir zu entscheiden. Diese Frau ist ein Grundbestandteil unseres Geistes, weil sie stets eng mit unserem Geist verbunden ist, und wenn sie sich zurückzieht, beleidigen wir sofort Gott.“<sup>214</sup> Sie zieht sich also zurück, und daher ist sie von der Seele zerstörbar.*

<sup>212</sup> Vgl. Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173).

<sup>213</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 2,14 (PL 191, 1345).

<sup>214</sup> *Glossa ordinaria* zu Mal 2,15 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 455a).

3. Tertia ratio. Quod potest in id quod maius est potest in id quod minus est. Si ergo culpa potest delere legem gratiae, quae plus est quam lex naturae, ergo potest delere legem naturae, et ita debilis est.

**Ad oppositum:** a. Augustinus, II *Confessionum*: «Furtum, Domine, punit lex tua et lex scripta in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas. Quis enim fur aequo animo alium patitur furem?» Ex quo patet quod non est debilis, quoniam, si debilis esset, hoc esset propter iniquitatem aliquam.

**Solutio:** Dicendum quod aliquid dicitur deleri dupliciter: vel quantum ad essentiam vel quantum ad effectum, sicut patet in eclipsi solis: lux enim solis ibi non deficit quantum ad essentiam, sed quantum ad effectum quem habet in nobis, qui est illuminare, lucet autem semper in se. Eodem modo est in hac parte, quia lex naturalis, quae est sicut sol in anima, quantum ad essentiam nunquam deletur ab ea, sed semper ibi lucet in se; deletur tamen aliquando quantum ad effectum, scilicet quia non semper ipsam animam illuminat, sicut cum anima avertitur a Deo et obtenebratur per peccatum. Unde tenebra peccati, interposita inter animam et Deum, prohibet istum effectum legis. Unde Rom. 2, 14: *Cum gentes* etc., Glossa: «Non ergo usque adeo in anima imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea lineamenta remanserint. Non omnino deletum est quod ibi per imaginem Dei, cum crearetur, impressum est». Unde semper manet scriptura legis naturalis in anima. Nam per imaginem impressa est ipsa lex, et propter hoc, si deletur quantum ad lectionem propter terrenum affectum, non tamen quantum ad essentiam. Et ad hoc potest haberi ratio ex Glossa praedicta Malach. 2, 15, quia dicit ibi quod lex naturalis «semper spiritui nostro copulatur»; ergo non est debilis ab eo. Et hoc intelligendum est quantum ad essentiam legis naturalis.

[347] **[Ad objecta]:** 1. Ad primam ergo rationem, quae ostendit quod simpliciter sit debilis, dicendum quod est scriptio legis quantum ad essentiam et est scriptio legis quantum ad manifestationem. Quod ergo dicitur quod «lex iustitiae naturalis inscribitur», hoc non est quantum ad essentiam, sed quantum ad manifestationem, ut scilicet luceat quod obtenebratum erat per peccatum.

3. Was in Größerem etwas vermag, vermag etwas in Kleinerem. Wenn also die Schuld das Gesetz der Gnade zerstören kann, das mehr ist als das Gesetz der Natur, kann es folglich das Gesetz der Natur zerstören, und daher ist es zerstörbar.

**Auf der Gegenseite:** a. Augustinus in Buch II der *Bekenntnisse*: „Den Diebstahl, Herr, bestrafen dein Gesetz und das Gesetz, das in die Herzen der Menschen geschrieben ist, welches keine Sündhaftigkeit irgendwie zerstört. Welcher Dieb nämlich erträgt mit Gleichmut einen anderen Dieb?“<sup>215</sup> Daher ist offensichtlich, dass es nicht zerstörbar ist, da ja, wenn es zerstörbar wäre, es dies wegen irgendeiner Ungerechtigkeit wäre.

**Lösung:** Auf zwei Weisen wird ausgesagt, dass etwas zerstört wird: entweder hinsichtlich seines Wesens oder hinsichtlich seiner Wirkung, so wie es in einer Sonnenfinsternis deutlich ist: Das Licht der Sonne nimmt dort nämlich nicht hinsichtlich seines Wesens ab, sondern hinsichtlich seiner Wirkung, die es in uns hat, nämlich zu erhellen, in sich aber leuchtet es stets. Auf dieselbe Art verhält es sich bei dieser Sache, weil das Naturgesetz, das sich wie die Sonne in der Seele verhält, hinsichtlich seines Wesens niemals von dieser zerstört wird, sondern in sich stets dort leuchtet; es wird dennoch bisweilen zerstört hinsichtlich seiner Wirkung, nämlich weil es nicht stets die Seele selbst erhellt, zum Beispiel wenn die Seele sich von Gott abwendet und von der Sünde verdunkelt wird. Daher verhindert die Finsternis der Sünde diese Wirkung des Gesetzes, wenn sie sich zwischen die Seele und Gott schiebt. Daher Röm 2,14: *Wenn die Heiden* usw., die Glosse: „Nicht also solange, bis in der Seele das Abbild Gottes durch die Schande der irdischen Neigungen abgeschliffen ist, sodass in ihr keine Konturen mehr davon übrigbleiben. Es ist nicht ganz zerstört, was dort durch das Abbild Gottes eingeprägt wurde, als es geschaffen wurde.“<sup>216</sup> Deswegen bleibt die Schrift des natürlichen Gesetzes stets in der Seele. Denn durch das Abbild ist das Gesetz selbst eingeprägt, und deswegen wird es, wenn es hinsichtlich des Lesens aus irdischer Neigung zerstört wird, dennoch nicht hinsichtlich seines Wesens zerstört. Und dazu kann das Argument aus der genannten Glosse zu Mal 2,15 herangezogen werden, weil sie dort sagt, dass das Naturgesetz „stets eng mit unserem Geist verbunden ist“; also ist es nicht von ihm zerstörbar. Und das ist hinsichtlich des Wesens des natürlichen Gesetzes aufzufassen.

[347] **[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Argument, das zeigt, dass es schlechthin zerstörbar sei, ist zu sagen, dass es ein Schreiben des Gesetzes hinsichtlich seines Wesens gibt und ein Schreiben des Gesetzes hinsichtlich seiner Offenbarung. Dass gesagt wird, dass „das Gesetz der natürlichen Gerechtigkeit eingeschrieben wird“, gilt nicht hinsichtlich des Wesens, sondern hinsichtlich der Offenbarung, sodass zum Beispiel leuchtet, was durch die Sünde verdunkelt worden war.

<sup>215</sup> Augustinus, *Confessiones* II,4,9 (CSEL 33, 35).

<sup>216</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 2,14 (PL 191, 1345).

2. Ad secundum dicendum quod lex naturalis dicitur recedere quantum ad officium vel effectum, non tamen quantum ad essentiam, sicut dicitur dominus recessisse quando non habet imperium in domo.

3. Ad tertiam dicendum quod non sequitur quod, si gratia potest deleri, quod maius est, quod possit deleri illud quod minus est, quia non sequitur: 'gratia delet peccatum mortale, quod maius est; ergo delet peccatum veniale, quod minus est'. Similiter non sequitur: 'culpa delet legem gratiae, quae maior est; ergo et legem naturae, quae minor est'. Culpa enim naturaliter opponitur legi gratiae et non legi naturae, et ideo ipsam delet et non istam, nisi quantum ad effectum. Et iterum, licet lex gratiae plus sit quantum ad virtutem quam lex naturae, non tamen quantum ad diuturnitatem in subiecto, quia naturaliter indita est animae illa ratio, et ita non est debilis per culpam sicut illa.

[Nr. 247] CAPUT II.

UTRUM LEX NATURALIS SIT MUTABILIS.

Secundo quaeritur de modo essendi legem naturalem quantum ad mandata. Et quaeritur utrum sit mutabilis quantum ad praecepta iuris naturalis.

**Ad quod sic:** *a.* In *Decretis* habetur, dist. 5, quod naturale ius, ab exordio rationalis creaturae incipiens, manet immobile, per hoc volens assignare differentiam eius ad legem scriptam. Ergo ius naturale quantum ad sua praecepta immobile est.

*b.* Secunda ratio. In eadem dist. 5: «Naturale ius coepit ab exordio rationalis creaturae; nam nec variatur tempore, sed immutabile manet».

*c.* Tertia ratio. Lex posita ab aliquo, manente voluntate positoris et illo cui imposita est, semper dicitur manere. Ergo, cum maneat voluntas ponentis legem naturalem et maneat rationalis creatura cui imposita est, et ipsa lex naturalis manet immutabilis.

**Ad oppositum:** 1. Isidorus, IV *Etymologiarum*: «Ius naturale commune est omni nationi»; hoc iure «communis est omnis possessio et omnium una libertas». Si ergo

2. Vom Naturgesetz wird gesagt, dass es sich zurückzieht, hinsichtlich der Pflicht oder der Wirkung, nicht aber hinsichtlich des Wesens, so wie von einem Herrn gesagt wird, dass er sich zurückgezogen habe, wenn er nicht mehr die Herrschaft im Hause innehat.

3. Es folgt nicht, dass, wenn die Gnade zerstört werden kann, was größer ist, dass jenes zerstört werden kann, was kleiner ist, weil nicht folgt: ‚Die Gnade zerstört die Todsünde, welche größer ist; also zerstört sie die lässliche Sünde, welche kleiner ist.‘ Ebenso folgt nicht: ‚Die Schuld zerstört das Gesetz der Gnade, welches größer ist; also auch das Gesetz der Natur, welches kleiner ist.‘ Die Schuld nämlich ist von Natur aus dem Gesetz der Gnade entgegengesetzt und nicht dem Gesetz der Natur, und deshalb zerstört sie jenes und nicht dieses, außer hinsichtlich der Wirkung. Und ebenso, wenn auch das Gesetz der Gnade mehr ist hinsichtlich der Tugend als das Gesetz der Natur, so dennoch nicht hinsichtlich der langen Dauer im Subjekt, weil von Natur aus der Seele jene Vernunft beigegeben ist, und daher ist es nicht durch Schuld zerstörbar wie jenes.

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

Zweitens wird nach der Seinsweise des natürlichen Gesetzes gefragt hinsichtlich der Gebote. Und es wird gefragt, ob es hinsichtlich der Vorschriften des natürlichen Rechts wandelbar ist.

**Dazu so:** a. In den *Dekreten* heißt es in der *Distinctio* 5, dass das Naturrecht, das vom Beginn der vernunftbegabten Schöpfung seinen Anfang nimmt, unbeweglich bleibt,<sup>217</sup> wodurch sie [die *Distinctio*] den Unterschied zwischen ihm und dem geschriebenen Gesetz bestimmen will. Also ist das Naturrecht hinsichtlich seiner Vorschriften unbeweglich.

b. In derselben *Distinctio* 5: „Das Naturrecht nimmt seinen Anfang vom Beginn der vernunftbegabten Schöpfung; denn es verändert sich nicht durch die Zeit, sondern bleibt unveränderlich.“<sup>218</sup>

c. Von einem Gesetz, das von jemandem auferlegt wurde, heißt es, dass es stets fortbesteht, wenn der Wille des Gesetzgebers und der, dem es auferlegt worden ist, fortbestehen. Wenn also der Wille des Gesetzgebers des natürlichen Gesetzes fortbesteht und die vernunftbegabte Schöpfung, der es auferlegt worden ist, besteht auch das natürliche Gesetz selbst unwandelbar fort.

**Auf der Gegenseite:** 1. Isidor in Buch IV der *Etymologien*: „Das Naturrecht ist allen Völkern gemeinsam“<sup>219</sup>; nach diesem Recht „ist alles Besitztum Gemeingut und haben alle ein und dieselbe Freiheit.“ Wenn also diese Bestimmung verändert ist,

<sup>217</sup> *Decretum Gratiani*, D.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 7).

<sup>218</sup> Ebd.

<sup>219</sup> Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173).

sanctio ista mutata est, ita ut modo iure sit aliquid proprium, patet quod mutabilis est lex naturae quantum ad suas sanctiones et mandata.

2. Secunda ratio. Ierem. 3, 20: *Sed quo modo si contemnat mulier*, Glossa: Videns eam servire libidini suae, et in se mutatam legem naturae, per quam quondam viro suo subiecta fuerat». Si mutata est lex naturae, ergo est mutabilis.

3. Tertia ratio. Eccli. 17, 9: *Addit eis disciplinam et legem vitae*, Glossa: «Legem litterae quantum ad correctionem legis naturalis scribi voluit». Lex ergo naturalis corrigibilis est; ergo et mutabilis, quia omne corrigibile mutabile est.

4. Quarta ratio. Tempore Lamech, qui primus habuit plures uxores, fuit peccatum habere plures uxores; unde dicit Glossa ibi quod contra legem «et naturam adulterium commisit». Post vero non fuit istud peccatum; unde Iacob plures habuit uxores sine peccato, et dicit Augustinus quod peccatum non erat, quando mos erat; et hoc secundum ius naturale; ergo praecepta iuris naturalis mutata sunt.

5. Item, in *Decretis*, dist. 8: «Differt ius naturale a consuetudine. Nam iure naturali omnia sunt communia omnibus, iure vero consuetudinis et constitutionis hoc meum est, illud vero alterius». Si primum mutatum est, ergo etc.

[348] 6. Sexta ratio. In *Decretis*, dist. 1: «Ius naturale est quod in Lege et in Evangelio continetur». Si ergo in Lege continentur multa iura mutabilia, ius naturale est mutabile.

**Solutio:** Dicendum quod opinio quorundam est quod in lege naturali quaedam sunt sicut praecepta et prohibitiones, ut ‘fac aliis quod tibi vis fieri, et non facias aliis quod tibi non vis fieri’; quaedam autem sicut demonstrationes, ut omnia esse communia omnibus. Et differt demonstratio legis naturalis a praeceptis sicut consilium a praeceptis; unde demonstratio ibi accipitur loco consilii. Dicunt ergo quod quantum ad praecepta et prohibitiones immutabilis est lex naturalis, sed quantum ad demon-

sodass es heute nach dem Recht Eigentum gibt, ist klar, dass das Gesetz der Natur wandelbar ist hinsichtlich seiner Bestimmungen und Gebote.

2. Jer 3,20: *Aber wie wenn eine Frau [ihren Mann] verschmählt*, die Glosse: „Sehend, dass sie ihrer Lust dient und das Gesetz der Natur in ihr verändert ist, durch das sie einst ihrem Manne unterworfen war“<sup>220</sup>. Wenn das Gesetz der Natur verändert ist, ist es also veränderlich.

3. Sir 17,9: *Er hat ihnen Weisheit und das lebenspendende Gesetz gegeben*, die Glosse: „Das Gesetz des Buchstabens, insofern er wollte, dass es zur Verbesserung des natürlichen Gesetzes aufgeschrieben werde.“<sup>221</sup> Das natürliche Gesetz ist also korrigierbar; also auch veränderlich, weil alles Korrigierbare veränderlich ist.

4. Zur Zeit des Lamech, der als erster mehrere Ehefrauen hatte,<sup>222</sup> war es eine Sünde, mehrere Frauen zu haben; daher sagt die Glosse hierzu, dass er gegen das Gesetz „und die Natur Ehebruch begangen hat“<sup>223</sup>. Später aber war dies keine Sünde mehr; daher hatte Jakob mehrere Frauen ohne Sünde<sup>224</sup> und sagt Augustinus, dass es keine Sünde war, als es Sitte war;<sup>225</sup> und dies dem natürlichen Recht gemäß; also sind die Vorschriften des natürlichen Rechts verändert worden.

5. In den *Dekreten* in der Distinctio 8: „Das natürliche Recht unterscheidet sich von der Gewohnheit. Denn durch das natürliche Recht ist alles allen gemeinsam, durch das Recht der Gewohnheit aber und Festsetzung ist dies meins, jenes das eines anderen.“<sup>226</sup> Wenn das erste sich geändert hat, dann usw.

[348] 6. In den *Dekreten* in Distinctio 1: „Das natürliche Recht ist das, welches im Gesetz und im Evangelium enthalten ist.“<sup>227</sup> Wenn also im Gesetz viele veränderliche Rechte enthalten sind, ist das natürliche Recht wandelbar.

**Lösung:** Die Meinung einiger<sup>228</sup> lautet, dass im natürlichen Gesetz einige [Teile] wie Vorschriften und Verbote sind, so wie ‚Tue anderen, was du willst, das dir getan wird, und tue anderen nicht, was du nicht willst, das dir getan wird‘; einige aber sind wie Hinweise, wie dass alles allen gemeinsam ist. Und der Hinweis des natürlichen Gesetzes unterscheidet sich von den Vorschriften wie der Ratschlag von den Vorschriften; daher wird ‚Hinweis‘ hier als Synonym von ‚Ratschlag‘ aufgefasst. Sie sagen also, dass hinsichtlich der Vorschriften und Verbote das natürliche Gesetz unwandelbar, hinsichtlich der Hinweise aber wandelbar ist, weil die Hinweise keine

<sup>220</sup> Glosa ordinaria zu Jer 3,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 106a).

<sup>221</sup> Glosa ordinaria zu Sir 17,9 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 761a).

<sup>222</sup> Vgl. Gen 4,19.

<sup>223</sup> Glosa ordinaria zu Gen 4,19 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 33a).

<sup>224</sup> Vgl. Gen 19; 30.

<sup>225</sup> Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,47 (CSEL 25/1, 639).

<sup>226</sup> *Decretum Gratiani*, D.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 12).

<sup>227</sup> Ebd., D.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 1).

<sup>228</sup> Diese Auffassung wird in den Summen der Rechtsgelehrten Rufinus, Stephan von Tournai, Simon von Bisignano und Huguccio von Pisa vertreten (vgl. Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 13 ff).

strationes est mutabilis, quia demonstrationes non sunt praecepta nec prohibitiones legis naturalis, sed solum demonstrationes, ad quas anima non tenetur sicut nec ad consilium, nisi tempore necessitatis.

Aliter autem est dicendum, secundum B. Augustinum, in libro *Confessionum*, quod sicut videmus quod medicina est ars immutabilis, tamen medicus quandoque mutat praecepta languentibus, et tamen ratio praecepti artis in se est immutabilis, nec venit mutatio ista ex parte artis, sed ex parte alia, scilicet eius cui ministratur ex arte, ita lex naturalis immutabilis est quantum ad rationem suorum praeceptorum et sanctionum, non tamen quantum ad observantiam omnium sanctionum, sicut medicina.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primam ergo rationem, quae ostendit quod sit mutabilis in se, dicendum quod iure naturali essent omnia communia et omnium una libertas, hoc fuit ante peccatum; post peccatum quaedam sunt quibusdam propria, et haec duo sunt per legem naturalem. Sicut enim ars medicinae dictat vinum esse sanum et eadem ars negat vinum aegro, ita eadem lex naturalis dicet quod sanae naturae omnia sunt communia et quod ita debet esse, et tamen eandem dabit naturae aegrae proprietatem; nec mutatur propter hoc quantum ad rationem sanctionis, immo eadem ratio, quae dictat omnia esse communia in natura bene instituta, dictat aliqua esse propria in natura destituta per peccatum. Et sic solum est mutatio quantum ad observantiam sanctionum et effectuum et non quantum ad rationes ipsorum.

2. Ad secundam rationem dicendum quod non intendit dicere Glossa illa legem mutari simpliciter, sed solum in uxore illa quantum ad effectum quem habet in illa, et hoc propter interpositionem culpae inter animam et Deum, sicut sol dicitur mutari in nobis vel quoad nos, quando non habet effectum in nobis.

3. Ad tertium dicendum quod correctio quaedam ponit vitium, quaedam vero supplementum. Non dicitur ergo lex naturalis correctio per legem litterae quantum ad aliquod vitium, quia haec correctio ponit mutabilitatem, sed solum quantum ad supplementum et hoc non ponit mutabilitatem. Lex enim naturalis dictabat in generali, sicut patet cum dicit ‘non facias alii’ etc. Sub hac autem generalitate comprehenduntur multa particularia, ut ‘*non occidas, non falsum testimonium dices*’ etc. Lex autem



Vorschriften oder Verbote des natürlichen Gesetzes sind, sondern nur Hinweise, zu denen die Seele nicht verpflichtet ist, wie auch nicht zu einem Ratschlag, außer in Zeiten der Not.

Auf andere Weise aber ist zu sagen, nach Augustinus in der Schrift der *Bekenntnisse*, dass, so wie wir sehen, dass die Medizin eine unveränderliche Kunst ist, der Arzt jedoch bisweilen die Verordnungen für die Kranken ändert und dennoch das Wesen der Verordnung dieser Kunst in sich unwandelbar ist und diese Veränderung nicht vonseiten der Kunst kommt, sondern von anderer Seite, nämlich vonseiten dessen, dem mit der Kunst gedient wird, so das natürliche Gesetz unwandelbar ist hinsichtlich des Wesens seiner Vorschriften und Gesetze, nicht aber hinsichtlich der Beachtung aller Bestimmungen, genauso wie die Medizin.<sup>229</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Argument, welches zeigt, dass es [das Naturgesetz] in sich wandelbar sei, ist also zu sagen: Dass durch das Naturrecht alles Gemeingut war und es ein und dieselbe Freiheit für alle gab, das war vor der Sünde so; nach der Sünde ist einiges das Eigentum einiger, und beide [Vorschriften] haben ihre Existenz vom natürlichen Gesetz. So wie nämlich die Medizin vorschreibt, dass Wein gesund ist, und dieselbe Medizin dem Kranken Wein untersagt, so könnte das natürliche Gesetz sagen, dass alles der gesunden Natur gemeinsam ist und dies so sein muss, und dennoch wird es der kranken Natur dasselbe zum Eigentum geben; und es ändert sich deswegen nicht hinsichtlich des Wesens der Bestimmung, sondern dieselbe Vernunft, die vorschreibt, dass in einer gut eingerichteten Natur alles Gemeingut ist, schreibt vor, dass in einer Natur, die durch die Sünde preisgegeben ist, bestimmte Dinge Eigentum sind. Und so gibt es nur eine Veränderung hinsichtlich der Beachtung der Bestimmungen und Wirkungen und nicht hinsichtlich ihres Wesens.

2. Zu dem zweiten Argument ist zu sagen, dass diese Glosse nicht zu sagen beabsichtigt, dass das Gesetz schlechthin verändert würde, sondern nur bei jener Ehefrau hinsichtlich der Wirkung, die es bei ihr hat, und dies deswegen, weil sich die Schuld zwischen die Seele und Gott schiebt, so wie von der Sonne gesagt wird, dass sie sich in uns oder für uns verändert, wenn sie keine Wirkung in uns hat.

3. Die eine Korrektur bestimmt einen Fehler, die andere aber eine Ergänzung. Das natürliche Gesetz wird also nicht ausgesagt als korrigiert durch das Gesetz des Buchstabens hinsichtlich irgendeines Fehlers, weil diese Korrektur Veränderlichkeit unterstellt, sondern nur hinsichtlich einer Ergänzung, und dies unterstellt keine Veränderlichkeit. Das natürliche Gesetz schrieb das nämlich im Allgemeinen vor, wie offensichtlich ist, wenn es sagt, ‚tue nicht einem anderen‘ usw. Unter diese Allgemeinheit werden aber viele Einzelheiten zusammengefasst, wie ‚du sollst nicht töten, du sollst kein falsches Zeugnis ablegen‘<sup>230</sup> usw. Das Gesetz des Buchstabens aber legt

<sup>229</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* 17,34 (CSEL 77/2, 24); ders., *Contra Faustum Manichaeum* XXXII,14 (CSEL 25/1, 773 f).

<sup>230</sup> Vgl. Ex 20,13.16; Dtn 5,17.20.

litterae explicat ista particularia; unde scripta est ad correctionem supplementi et non vitii.

4. Ad quartam de bigamo dicendum quod, si effectus mutatur, non tamen ratio legis. Lex enim naturalis respicit illum cui fit, et ex hoc venit mutatio ista quod communia sunt propria. Item, respicit ipsum Deum, cuius auctoritate fertur, et secundum hoc dictat in mandato inferioris semper quod ipse qui supra legem est, scilicet Deus, possit mutare legem; unde nunquam auctoritas superioris excipitur. Et propter hoc nunquam dictavit lex naturalis quod solum una esset unius, quin exciperetur ab hoc dictamine auctoritas superioris. Quod autem Iacob plures habuit, hoc fuit auctoritate et voluntate Dei, et ideo non fuit contra dictamen legis.

5. Ex dictis patet solutio quintae rationis.

6. Ad sextam rationem respondet Gratianus, in *Decretis*, dicens quod in Lege «quaedam sunt moralia, quaedam autem mystica: moralia quantum ad litteram ad ius naturale reducuntur». Quod ergo dicitur quod in Lege mutatio est facta, hoc est verum quantum ad caerimonialia, et non quantum ad moralia quantum ad litteram nec quantum ad mystica, hoc est quantum ad sensum spiritualem.

## |349| QUAESTIO IV. QUORUM SIT LEX NATURALIS.

Quaesitum est de lege naturali si est et quid est et quo modo est. Consequenter inquirendum est de ipsa quorum est.

Primum, de differenti assignatione eorum quae ponuntur esse legis naturalis; secundum est an habeat praecepta ordinantia rationalem creaturam ad Deum; tertium est an aliquo modo ordinet rationalem creaturam ad irrationalem; quartum, per quae in lege naturali ordinatur homo rationalis ad proximum rationalem.

diese Einzelheiten dar; daher ist es zur Korrektur der Ergänzung und nicht des Fehlers geschrieben.

4. Zu dem vierten [Argument] in Bezug auf den Bigamisten ist zu sagen, dass, wenn die Wirkung sich ändert, [sich] dennoch nicht das Wesen des Gesetzes [ändert]. Das natürliche Gesetz betrifft nämlich denjenigen, an dem es vollzogen wird, und daher kommt diese Veränderung, dass Gemeingut Eigentum ist. Ebenso, es betrifft Gott selbst, durch dessen Autorität es erlassen wird, und demgemäß schreibt es in einem Gebot für den Unterlegenen immer vor, dass er, der über dem Gesetz steht, nämlich Gott selbst, das Gesetz verändern kann; daher wird die Autorität des Überlegenen niemals ausgenommen. Und deswegen hat das natürliche Gesetz niemals vorgeschrieben, dass jeweils eine Frau zu einem Mann gehören solle, ohne dass die Autorität des Überlegenen von dieser Vorschrift ausgenommen wird. Dass aber Jakob mehrere [Frauen] hatte, dies geschah durch die Autorität und den Willen Gottes, und daher war es nicht gegen die Vorschrift des Gesetzes.

5. Aus dem Gesagten ist die Lösung des fünften Arguments klar.

6. Zu dem sechsten Argument antwortet Gratian in den *Dekreten*, wo er sagt, dass im Gesetz „einige [Gesetze] moralisch sind, einige aber mystisch: die moralischen werden wörtlich genommen und auf das Naturrecht zurückgeführt.“<sup>231</sup> Dass also gesagt wird, dass im Gesetz eine Veränderung geschehen ist, dies ist wahr hinsichtlich der Kultvorschriften und nicht hinsichtlich der Sittengebote in wörtlicher Auffassung noch hinsichtlich der mystischen Gesetze, das heißt hinsichtlich des geistlichen Sinns.

### |349| Vierte Frage: Was gehört zum Naturgesetz?

Es wurde in Bezug auf das Naturgesetz gefragt, ob es existiert, was es ist und auf welche Weise es ist. Nun ist zu untersuchen, was dazugehört.

1. Über die unterschiedliche Bestimmung der Dinge, von denen behauptet wird, dass sie zum Naturgesetz gehören;<sup>232</sup>

2. Hat es Vorschriften, die die vernunftbegabte Schöpfung zu Gott hinordnen?

3. Ordnet es irgendwie die vernunftbegabte Schöpfung zur vernunftlosen hin?<sup>233</sup>

4. Wodurch wird im Naturgesetz der vernunftbegabte Mensch zum vernunftbegabten Nächsten hingeordnet?

<sup>231</sup> Decretum Gratiani, D.6, zu c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 11).

<sup>232</sup> Vgl. Codex Assisiensis 138, fol. 219a.

<sup>233</sup> Diese Frage wird im Folgenden nicht erörtert.

## MEMBRUM I.

**De differenti assignatione eorum quae ponuntur esse legis naturalis.**

Quantum ad primum duo quaeruntur, ut magis pateat quorum est lex naturalis.

Primum est de differenti assignatione eorum quae ponuntur esse iuris naturalis diversis;

secundum est de comparatione iuris naturalis ad positivum.

[Nr. 248] CAPUT I.

DE DIFFERENTI ASSIGNATIONE EORUM QUAE A DIVERSIS PONUNTUR ESSE IURIS NATURALIS.

**Quantum autem ad primum sic proceditur:** Secundum Augustinum et Hugonem de S. Victore assignantur duo praecepta iuris naturalis: unum affirmativum aliud negativum. Negativum: Non facias alii quod tibi non vis fieri, Tob. 4; affirmativum: Fac alii quod tibi vis fieri. Et sumitur secundum hoc quod dicitur Matth. 7, 12: *Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*. Habemus ergo quod ius naturale secundum istos assignatur quantum ad duo praecepta.

Ulterius, secundum Isidorum, IV *Etymologiarum*, habetur quod «ius naturale est commune omnium nationum, ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio et omnium una libertas, acquisitio omnium quae caelo et terra marique capiuntur, depositae rei vel commendatae restitutio, violentiae per vim repulsio». In hac assignatione plura ponuntur quam in assignatione Augustini et Hugonis, et tamen non potest fieri reductio istorum ad illa, quia Isidorus assignat ea quae debent esse iuris naturalis secundum quod ipsum ius naturale ordinat naturam universalem, quae est species, et naturam singularem. Quod patet, quoniam ad ordinem naturae universalis pertinet hoc quod dicit: «maris et feminae coniunctio et liberorum educatio et successio»; ad ordinationem autem singularis pertinent alia quae ponuntur in illa assignatione. Sed praedicta duo praecepta solum pertinent ad ordinem unius naturae singularis ad aliam naturam singularem, et hoc dupliciter, scilicet secundum innocentiam et secundum beneficentiam; ergo una istarum assignationum est superflua vel alia diminuta.

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

Hinsichtlich des Ersten wird zweierlei gefragt, damit klarer ist, wozu das Naturgesetz gehört.

Das erste ist in Bezug auf die unterschiedliche Bestimmung der Dinge, die – wie verschiedene Leute behaupten – zum Naturgesetz gehören;

das zweite ist hinsichtlich der Beziehung des Naturgesetz zu dem positiven Recht.

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

**Hinsichtlich des Ersten wird so vorgegangen:** Gemäß Augustinus und Hugo von St. Viktor werden zwei Vorschriften des Naturgesetzes bestimmt, eine bejahende und eine verneinende.<sup>234</sup> Verneinend: Tue einem anderen nicht, was du nicht willst, dass dir getan wird, Tob 4. Bejahend: Tue dem anderen das, was du willst, dass dir getan wird. Und demgemäß versteht man, was in Mt 7,12 gesagt wird: *Was immer ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen*. So erhalten wir also, dass das Naturgesetz hinsichtlich der zwei Vorschriften bestimmt wird.

Des Weiteren, nach Isidor in Buch IV der *Etymologien* heißt es, dass „das Naturgesetz Gemeingut aller Völker ist, wie die Verbindung von Mann und Frau, die Nachfolge durch Kinder und ihre Erziehung, das gemeinsame Besitztum von allem und die eine Freiheit aller, die Aneignung von allem, was am Himmel, zu Wasser und zu Lande gefangen wird, die Rückgabe von deponiertem oder anvertrautem Gut, die Abwehr von Gewalt durch Gegengewalt.“<sup>235</sup> In dieser Bestimmung wird mehr genannt als in der Bestimmung von Augustinus und Hugo, und dennoch können diese Dinge nicht auf jene zurückgeführt werden, weil Isidor das bestimmt, was zum Naturgesetz gehören muss, insofern das Naturgesetz selbst die gesamte Natur als Gattung und die einzelne Natur ordnet. Das ist klar, da zur Ordnung der gesamten Natur gehört, was er sagt: „die Verbindung von Mann und Frau und die Erziehung von Kindern und Nachfolge durch sie“; zur Ordnung des Einzelnen aber gehören andere Dinge, die in jener Bestimmung genannt werden. Doch die oben genannten beiden Vorschriften beziehen sich nur auf die Hinordnung einer einzigen Einzelnatur auf eine andere Einzelnatur, und dies in zweifachem Sinne, nämlich hinsichtlich der Unschuld und hinsichtlich der Wohltätigkeit; also ist eine dieser Bestimmungen überflüssig oder die andere vermindert.

<sup>234</sup> Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* III,14,22 (CSEL 80, 93); Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,6,7 (ed. Berndt, 142,25–143,14).

<sup>235</sup> Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173).

Item, Tullius, in fine *Rhetoricae*, aliter assignat ius naturale, dicens: Ius naturae «est quod [350] non opinio, sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem». Si ergo ius naturae consistit in istis differentiis, per differentias autem hic assignatas non solum est ordinatio creaturae rationalis ad proximum, immo etiam ad Deum, – quia religio ad Deum ordinat, sicut patet per eius definitionem: «Religio est quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert» – secundum autem praedictam assignationem Isidori non est ordo per legem ad Deum, ergo adhuc videtur assignatio Isidori insufficiens.

Propter hoc breviter quaeritur de differentia istarum assignationum.

**Solutio:** Dicendum quod lex naturalis est principium ad omne ius morale, secundum quod vita hominis debeat ordinari. Est autem ius naturae triplex, scilicet nativum, humanum, divinum. Ius nativum dicitur communiter, quia est illud debitum quod innascitur, et est commune non solum ratione naturae singularis, sed etiam ratione salutis speciei; et secundum hoc ius naturae se extendit ad omnia animantia, sicut dicit Isidorus quod «lex naturae est quod natura docuit omnia animantia». Ius autem humanum solum respicit ordinationem naturae singularis; unde hoc modo appellatur ius humanum secundum quod dicitur ius gentium, quia, sicut habetur *Digestis, De iustitia et iure*, «ius gentium est quo gentes humanae utuntur»; sed hoc solum pertinet ad rationalem creaturam. Ius autem divinum dicitur quo ordinatur rationalis creatura ad gratiam, et secundum hoc moralia legis Moysi emanant a lege naturali.

Secundum ergo quod lex naturalis respicit ius naturae primo modo, est assignatio ipsius ab Isidoro, quia ius naturale primo modo aut ordinat naturam ratione speciei aut ratione singularis. Si ratione speciei, secundum hoc sumuntur istae sanctiones: «maris et feminae coniunctio, liberorum educatio et successio». Si ordinat naturam ratione singularis, sic sunt quaedam sanctiones eius respectu naturae institutae, quaedam autem respectu status naturae lapsae. Respectu autem naturae bene institutae sunt duae, scilicet «communis omnium possessio et omnium una libertas»; sed

Ebenso, Cicero bestimmt am Ende der *Rhetorik* das Naturgesetz auf andere Weise, wenn er sagt: [350] Das Gesetz der Natur „ist, was nicht die Meinung, sondern eine gewisse angeborene Kraft eingegeben hat, [sie hat Dinge eingegeben] wie Religion, Frömmigkeit, Gnade, Bestrafung, Gehorsam, Wahrheit.“<sup>236</sup> Wenn also das Gesetz der Natur in diesen Unterschieden besteht, geschieht aber durch die hier bestimmten Unterschiede nicht nur die Hinordnung der vernunftbegabten Schöpfung auf den Nächsten, sondern auch auf Gott, – weil die Religion auf Gott hinordnet, wie durch seine Definition klar ist: „Die Religion ist es, die die Sorge und heilige Ehrfurcht vor einem höheren Wesen, das sie göttlich nennen, beibringt“<sup>237</sup> – gemäß der obengenannten Bestimmung Isidors ist sie aber nicht die Hinordnung zu Gott durch das Gesetz, daher scheint die Bestimmung Isidors noch nicht ausreichend.

Deswegen wird kurz gefragt nach dem Unterschied dieser Bestimmungen.

**Lösung:** Das Naturgesetz ist das Prinzip für jedes Sittenrecht, nach welchem das Leben des Menschen geordnet werden muss. Das Gesetz der Natur ist aber ein dreifaches, nämlich ein angeborenes, ein menschliches und ein göttliches. Das angeborene Recht wird allgemein ausgesagt, weil es jene Pflicht ist, die eingeboren wird, und es ist allgemein nicht nur in Bezug auf ein einzelnes Wesen, sondern auch in Bezug auf das Heil der Gattung; und demgemäß erstreckt sich das Naturrecht auf alle Lebewesen, so wie Isidor sagt, dass „das Gesetz der Natur das ist, was die Natur alle Lebewesen gelehrt hat“<sup>238</sup>. Das menschliche Recht aber bezieht sich nur auf die Ordnung eines einzelnen Wesens; daher wird es auf diese Weise menschliches Recht genannt, nach dem es Recht der Völker genannt wird, weil, wie es in den *Digesten*, *Von der Gerechtigkeit und dem Recht*, heißt, „das Recht der Völker es ist, welches die menschlichen Völker verwenden“<sup>239</sup>; doch dies bezieht sich allein auf die vernunftbegabte Schöpfung. Göttliches Recht aber wird das genannt, wodurch die vernunftbegabte Schöpfung auf die Gnade hingeordnet wird, und demgemäß fließen die Sittengesetze des mosaischen Gesetzes aus dem Naturgesetz.

Insofern also das Naturgesetz das Gesetz der Natur auf die erste Weise betrifft, ist es die Bestimmung desselben durch Isidor, weil das Naturgesetz auf die erste Weise entweder die Natur im Hinblick auf die Gattung ordnet oder im Hinblick auf den Einzelnen. Wenn im Hinblick auf die Gattung, werden demgemäß diese Gesetze herangezogen: „die Verbindung von Mann und Frau, die Erziehung von Kindern und die Nachfolge durch sie“. Wenn es die Natur im Hinblick auf den Einzelnen ordnet, dann sind einige seiner Bestimmungen im Hinblick auf die geordnete Natur, einige aber im Hinblick auf den Status der gefallenen Natur. Im Hinblick auf die wohlgeordnete Natur gibt es zwei, nämlich „den gemeinsamen Besitz von allem und die eine Freiheit

<sup>236</sup> Cicero, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione* II,53,161 (ed. Ströbel, 148,8–11).

<sup>237</sup> Ebd. (ed. Ströbel, 148,11–13).

<sup>238</sup> Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173); wörtlich übernommen aus Justinian, *Institutiones*, 1,2 prol. (ed. Behrends u. a., 2).

<sup>239</sup> Justinian, *Digesta* 1,1,1,§ 4 (CICiv II, 92).

una est respectu rerum, scilicet ista «communis omnium possessio»; alia autem est respectu personarum, scilicet «omnium una libertas». Respectu autem status naturae lapsae habet alias sanctiones. Cum enim natura lapsa fuit, tunc cecidit in defectum et passionem sive passibilitatem, scilicet quod poterat pati persona. Defectus autem ille fuit defectus respectu rerum, et secundum hoc sunt duae sanctiones, scilicet «acquisitio et restitutio», sed differenter, quoniam una est in acquirendo proprium, haec scilicet «acquisitio omnium quae caelo, terra marique capiuntur», quae quidem nullius sunt dominii: unde respectu talium est haec acquisitio; alia autem est in restituendo alienum: unde est respectu eorum quae sunt proximi, et secundum hoc sumitur haec sanctio: «depositae rei vel commendatae restitutio»; respectu autem passibilitatis personae sumitur alia sanctio, quae est «violentiae per vim repulsio»: istud enim est ad removendum passionem illatam in personam.

Secundum autem quod lex naturalis respicit ius humanum sumitur assignatio Tullii, quia hoc modo solum pertinet ad ordinationem naturae singularis; in hac autem assignatione nihil dicitur respectu naturae speciei. Natura autem singularis per ius humanum dupliciter ordinatur, scilicet ad Deum et ad proximum. Ad Deum autem ordinatur per religionem, quia religio est, ut ipse dicit, «quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, cultum caerimoniamque affert». Si autem ordinetur quantum ad proximum, tripliciter attenditur ille ordo: aut quantum ad vim rationalem aut irascibilem aut concupiscibilem. Si quantum ad rationalem, hoc modo ius naturale dictat veritatem, et haec est veritas assertoria vel promissoria, ex qua nascuntur pacta vel promissa; unde definitur haec veritas a Tullio: «Veritas est per quam immutata ea, quae sunt aut ante fuerunt aut futura sunt, dicuntur». Si autem attenditur ordo naturae quantum ad irascibilem, sic ordinatur per observantiam et vindicationem, et haec observantia quaedam reverentia est. Sed differenter, quoniam ad vim irascibilem pertinent reverentia, cum scilicet humiliatur, et vindicatio, scilicet cum audet, et sic debitum humilitatis est reverentia sive observantia, quod idem est; unde [351] definit observantiam, dicens: «Observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes cultu quodam et honore dignantur». Vindicatio autem



aller“; das eine betrifft Dinge, wie zum Beispiel „der gemeinsame Besitz von allem“; das andere aber betrifft Personen, wie zum Beispiel „die eine Freiheit aller“. Im Hinblick auf den Status der gefallenen Natur hat es aber andere Bestimmungen. Als nämlich die Natur fiel, fiel sie in einen Mangel und ein Leiden oder eine Leidensfähigkeit, das heißt, dass eine Person leiden konnte. Jener Mangel aber war ein Mangel in Bezug auf Dinge, und demgemäß gibt es zwei Bestimmungen, nämlich „die Aneignung und Rückgabe“, aber auf unterschiedliche Weise, da das eine in der Aneignung von Eigentum besteht, nämlich diese „Aneignung von allem, was am Himmel, auf der Erde und im Meer gefangen wird“, was freilich zu keiner Herrschaft gehört: daher ist diese Erlangung in Bezug auf solche Dinge; die andere besteht aber in der Rückgabe von Fremdem: daher ist sie in Bezug auf das, was dem Nächsten gehört, und demgemäß wird diese Vorschrift herangezogen: „die Rückgabe von deponiertem oder anvertrautem Gut“<sup>240</sup>; in Bezug auf die Leidensfähigkeit der Person aber wird eine andere Vorschrift aufgefasst, die „Abwehr von Gewalt durch Gegengewalt“: dies dient nämlich dazu, das Leiden, das einer Person zugefügt wurde, zu entfernen.

Insofern aber das Naturgesetz das menschliche Recht betrifft, wird die Bestimmung Ciceros herangezogen, weil sie sich auf diese Weise nur auf die Ordnung eines einzelnen Wesens bezieht; in dieser Bestimmung wird aber nichts gesagt bezüglich der Natur der Gattung. Das einzelne Wesen wird aber durch das menschliche Recht in zweifacher Weise geordnet, nämlich in Bezug auf Gott und in Bezug auf den Nächsten. In Bezug auf Gott aber wird es geordnet durch die Religion, weil es, wie er selbst sagt, die Religion ist, „die die Verehrung und die heilige Ehrfurcht vor einem höheren Wesen, das sie göttlich nennen, beibringt“<sup>241</sup>. Wenn sie in Bezug auf den Nächsten geordnet ist, kommt jene Ordnung auf dreifache Weise zur Betrachtung: entweder hinsichtlich der vernünftigen oder der zornmütigen oder der begierlichen Kraft. Wenn in Bezug auf die vernünftige [Kraft], schreibt auf diese Weise das Naturgesetz die Wahrheit vor, und dies ist die bejahende oder verheißende Wahrheit, aus der Verträge oder Verheißungen entstehen; daher wird diese Wahrheit so von Cicero definiert: „Die Wahrheit ist es, durch die das, was ist oder früher war oder in Zukunft sein wird, unwandelbar genannt wird.“<sup>242</sup> Wenn aber die Ordnung der Natur hinsichtlich der zornmütigen [Kraft] betrachtet wird, so wird sie durch Beachtung und Bestrafung geordnet, und diese Beachtung ist ein gewisser Respekt. Aber auf unterschiedliche Weise, weil zur zornmütigen Kraft der Respekt gehört, nämlich wenn sie gedemütigt wird, und die Bestrafung, nämlich wenn sie dreist wird, und daher ist die Pflicht der Demut der Respekt oder die Beachtung, was dasselbe ist; daher [351] definiert er die Beachtung mit den Worten: „Beachtung ist, wodurch die Menschen ihre Vorfahren mit einer gewissen Achtung durch einen Kult und Ehre würdigen.“<sup>243</sup> Die Bestrafung

<sup>240</sup> Vgl. Justinian, *Institutiones*, 2,1,12–15 (ed. Behrends u. a., 49 f).

<sup>241</sup> Cicero, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione* II,53,161 (ed. Ströbel, 148,11–13).

<sup>242</sup> Ebd., II,53,162 (ed. Ströbel, 148,21 f).

<sup>243</sup> Ebd., II,53,161 (ed. Ströbel, 148,19 f).

sumitur secundum quod audet, scilicet insurgendo ad iniuriam; unde definit eam, dicens: «Vindicatio est per quam vis et iniuria et omnino omne id quod obfuturum est defendendo aut ulciscendo propulsatur». Si autem ordinetur natura quantum ad concupiscibilem, sic ordinatur per gratiam et pietatem. Sed differenter, quoniam ipsa concupiscibilis per naturam ordinatur vel movetur ad propinquum cognatione vel patria, item ordinatur ad beneficium. Primo modo ordinatur per pietatem; unde dicit quod «pietas est per quam sanguine coniunctis patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus». Secundo autem modo ordinatur per gratiam, quae gratia est qua dicitur homo gratus; unde dicit quod gratia est «in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria remunerandi voluntas continetur».

Secundum autem quod ordinatur lex naturalis ad ius divinum, sic ordinat ad gratiam, et sic loquitur de lege naturali. Aliter vero distinguunt iurisperiti secundum quod respicit ius humanum.

Ordinat autem nos ad gratiam dupliciter: vel ordinando nos ad Deum vel ad proximum. Si ad Deum, sic sanctio eius est subiectio creaturae rationalis suo Creatori; unde Eccli. 17, 9: *Addidit illis disciplinam* etc., dicit Glossa: «Disciplinam naturalem, quam dedit homini, ut subiceretur suo Creatori». Si autem ordinet nos ad proximum, hoc est dupliciter: aut secundum innocentiam, et sic sanctio eius est: *Non facias alii* etc., Tob. 4; aut secundum beneficentiam, et sic sumitur alia sanctio sive aliud mandatum, scilicet: *Quaecumque vultis ut faciant vobis homines* etc., Matth. 7, 12, et secundum hanc rationem determinantur legalia Moysi, secundum aliam leges positivae.

Ex iis patet differentia assignationum legis naturalis.

## CAPUT II.

### [Nr. 249] DE COMPARATIONE IURIS NATURALIS AD IUS POSITIVUM.

Secundo quaeritur de comparatione iuris naturalis ad ius positivum. Et quaeritur utrum aliquid sit licitum secundum ius naturale quod non sit licitum secundum ius positivum et e converso.

aber wird herangezogen, insofern sie [die zornmütige Kraft] dreist wird, nämlich indem sie sich zu Ungerechtigkeit erhebt; daher definiert er sie mit den Worten: „Die Bestrafung ist, wodurch Gewalt und Unrecht und einfach alles, was schädigen kann, durch Verteidigung oder Bestrafung bekämpft wird.“<sup>244</sup> Wenn aber die Natur hinsichtlich der begierlichen [Kraft] geordnet wird, dann wird sie durch Gnade und Frömmigkeit geordnet. Aber auf verschiedene Weise, da die begierliche [Kraft] selbst durch die Natur geordnet oder zu dem Nächsten durch Verwandtschaft oder Heimat bewegt und ebenso zur guten Tat hingeordnet wird. Auf die erste Weise wird sie durch die Frömmigkeit geordnet; daher sagt er, dass „die Frömmigkeit das ist, wodurch denen, die durch Blutsbande verbunden sind und ihre Heimat lieben, das Amt und der sorgfältig zu bewahrende Kult aufgetragen werden.“<sup>245</sup> Auf die zweite Weise aber wird sie durch die Gnade geordnet, die es ist, durch die der Mensch dankbar genannt wird; daher sagt er, dass es die Gnade ist, „in der der Wille enthalten ist, durch das Gedenken an die Freundschaften und Ämter von jemand anderem zu vergelten.“<sup>246</sup>

Insofern aber das Naturgesetz auf das göttliche Recht hingeordnet ist, ordnet er es der Gnade zu, und so spricht er vom Naturgesetz. Auf andere Weise aber fassen die Rechtsgelehrten es auf, insofern es das menschliche Recht betrifft.

Es ordnet uns auf die Gnade aber zweifach hin: indem es uns entweder auf Gott oder auf den Nächsten hinordnet. Wenn auf Gott, so ist seine Bestimmung die Unterordnung der vernunftbegabten Schöpfung unter ihren Schöpfer; daher Sir 17,9: *Er hat ihnen Weisheit gegeben* usw., die Glosse sagt: „Die natürliche Weisheit, die er dem Menschen gegeben hat, damit er sich seinem Schöpfer unterwirft.“<sup>247</sup> Wenn es uns aber auf den Nächsten hinordnet, so dies auf zweifache Weise: entweder gemäß der Unschuld, dann lautet seine Bestimmung: *Tue nicht einem anderen* usw., Tob 4; oder gemäß der Wohltätigkeit, dann wird eine andere Bestimmung oder ein anderes Gebot herangezogen, zum Beispiel: *Was immer ihr wollt, dass euch die Menschen tun* usw., Mt 7,12, und nach diesem Verständnis werden die Gesetze des Mose bestimmt, nach einem anderen die positiven Gesetze.

Daher wird der Unterschied zwischen den Bestimmungen des Naturgesetzes offensichtlich.

## Kapitel 2: Die Beziehung des Naturrechts zu dem positiven Recht [Nr. 249]

Zweitens wird nach der Beziehung des Naturrechts zu dem positiven Recht gefragt. Und es wird gefragt, ob es etwas gibt, das nach dem Naturrecht erlaubt, nach dem positiven Recht aber verboten ist und umgekehrt.

<sup>244</sup> Ebd. (ed. Ströbel, 148,17–19).

<sup>245</sup> Ebd. (ed. Ströbel, 148,13–15).

<sup>246</sup> Ebd. (ed. Ströbel, 148,15f).

<sup>247</sup> Glossa ordinaria zu Sir 17,9 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 761a).

**Ad quod sic:** 1. Isidorus appellat fas ius naturale, ius autem appropriat iuri positivo. Dicit ergo sic: «Transire per alienum agrum fas est», quia est licitum: fas enim est quod est licitum; sed «non est ius», scilicet secundum ius positivum, immo vetitum est in iure positivo; ergo ius positivum facit illicitum quod est licitum secundum ius naturae; ergo sanctiones eorum sunt contrariae.

2. Secunda ratio. Aliqua sunt illicita secundum ius naturale, sicut quae sunt contraria sanctionibus legis naturalis, ut aliqua esse propria et non communia, istud tamen licitum est secundum ius positivum. Item, secundum ius naturale non est licitum aliquem dominari alii et aliquem esse servum alterius, tamen secundum ius positivum istud est licitum, scilicet servitus et dominium. Ergo ius positivum de illicito iure naturali facit licitum; ergo mutat sanctiones eius et supra ipsum est; hoc autem falsum; ergo non potest mutare sanctiones eius nec de illicito facere licitum et e converso. Propter hoc quaeritur quae sunt illa licita vel illicita in iure naturali quae potest mutare ius positivum.

3. Item, reperitur ius naturale et mos et honestas. Quaeritur ergo differentia horum, quia obicitur: ius naturale est regula omnis iuris consequentis; ergo omne quod est ius fieri habebit regulam in lege naturali; ergo quod fit secundum honestatem et secundum morem habet regulam in lege naturali. – Maior patet, quoniam lex naturalis est a prima iustitia, et ideo regula iuris sequentis.

**Solutio:** Dicendum quod lex naturalis quaedam sancit et dictat ut debita, quaedam ut utilia, quaedam ut expedientia. In illis quae dictat ut debita non potest ius positivum de licito facere illicitum vel e converso, quia non habet aliquid in illis. Unde Hugo, in libro *De sacramentis*, dicit quod in lege naturali tria sunt: praeceptio, [352] prohibitio et concessio. Praeceptum ergo et prohibitum in lege naturali hoc dicimus debitum fieri vel non fieri. Quae ergo sic praecepta vel prohibita dictat ut debita, in iis nihil potest mutare ius positivum faciendo de non praecepto praeceptum et de non prohibito prohibitum quin peccet. Unde in iis duobus intelligitur debitum: Quod tibi non vis fieri etc. et: *Quaecumque vultis* etc. In tertio autem, scili-

**Dazu so:** 1. Isidor nennt das göttliche Recht Naturrecht, das menschliche Recht aber ordnet er dem positiven Recht zu. Er sagt also folgendermaßen: „Einen fremden Acker zu überqueren, ist göttliches Recht“<sup>248</sup>, weil es erlaubt ist: Das göttliche Recht ist nämlich, was erlaubt ist; doch „es ist kein menschliches Recht“, nämlich nach dem positiven Recht, es ist im Gegenteil im positiven Recht verboten; also macht das positive Recht unerlaubt, was nach dem Gesetz der Natur erlaubt ist; also sind ihre Bestimmungen gegensätzlich.

2. Einiges ist unerlaubt gemäß dem Naturrecht, so wie das, was den Bestimmungen des Naturgesetzes entgegengesetzt ist, zum Beispiel dass einige Dinge Eigentum und nicht Gemeingut sind, jedoch ist dies nach dem positiven Recht erlaubt. Ebenso, nach dem Naturrecht ist es nicht erlaubt, dass jemand über jemand anderen Herrschaft ausübt und dass jemand der Sklave eines anderen ist, dennoch ist dies nach dem positiven Recht erlaubt, nämlich Sklaverei und Herrschaft. Also macht das positive Recht aus dem nach dem Naturrecht Verbotenen etwas Erlaubtes; also verändert es dessen Bestimmungen und steht über ihm; dies ist jedoch unrichtig; also kann es dessen Bestimmungen nicht verändern noch aus Verbotenen Erlaubtes machen und umgekehrt. Deswegen wird gefragt, was diese erlaubten und verbotenen Dinge im Naturrecht sind, die das positive Recht verändern kann.

3. Es gibt das Naturrecht, Sitte und Anstand. Es wird daher nach dem Unterschied zwischen ihnen gefragt, weil eingewendet wird: Das Naturrecht ist die Richtschnur für alles nachfolgende Recht; also wird alles, was Recht ist, eine Richtschnur im Naturgesetz haben; also hat, was dem Anstand gemäß getan wird und der Sitte gemäß, seine Richtschnur im Naturgesetz. – Der Obersatz ist klar, weil das Naturgesetz von der ersten Gerechtigkeit stammt,<sup>249</sup> und deshalb ist es die Richtschnur für das nachfolgende Recht.

**Lösung:** Das Naturgesetz setzt einiges als verpflichtend fest und schreibt es vor, einiges als nützlich, einiges als förderlich. Bei dem, was es als verpflichtend vorschreibt, kann das positive Recht nicht aus Erlaubtem Unerlaubtes machen oder umgekehrt, da es nichts von diesen Dingen enthält. Daher sagt Hugo in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*, dass es drei Dinge im Naturgesetz gibt: Vorschrift, [352] Verbot und Erlaubnis.<sup>250</sup> Vorgeschrieben und verboten nennen wir also im natürlichen Gesetz, dass etwas Verpflichtendes getan oder nicht getan wird. Bei den Vorschriften und Verboten, die es als Pflichten vorschreibt, kann das positive Recht also nichts ändern, indem es aus etwas Nichtvorgeschriebenem etwas Vorgeschriebenes macht und aus etwas Nichtverbotenem etwas Verbotenes, ohne dass es sündigte. Daher wird in diesen zweien eine Pflicht erkannt: *Was du nicht willst, das man dir tue*<sup>251</sup> usw.

<sup>248</sup> Isidor, *Etymologiae* V,2,2 (PL 82, 198; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 172).

<sup>249</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 233 (ed. Bd. IV/2, 328b; in dieser Ausgabe S. 84 f).

<sup>250</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,11,7 (ed. Berndt, 247,17–248,4).

<sup>251</sup> Vgl. Tob 4,16.

cet in concessione, intelligitur utile et expediens. Sunt enim quaedam in dictatione eius in ratione utilis, ut quod confert ad finem, et hoc modo dictat in natura bene instituta omnia esse communia et libertatem etc.: haec enim in natura bene instituta conferrent ad finem. Quaedam autem dictat ut expedientia, et sic dictat post peccatum aliquid esse proprium, quia aliter accideret incommodum propter concupiscentiam hominum in societate humana; similiter dictat servitutem et subiectionem, quia aliter irruerent homines nisi haberent qui coereret eos; et tamen eadem est regula vel ratio secundum quam dictat in ratione utilis in natura bene instituta omnia esse communia et secundum quam dictat in ratione expedientis in natura lapsa aliqua esse propria. Unde Augustinus ponit exemplum de medico, qui secundum eandem rationem vel artem, qua dictat vinum esse bonum sano, dictat ipsum malum aegro.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Quod ergo obicitur quod transire per agrum alienum licitum est secundum ius naturale etc., dicendum quod hoc non est de praecepto vel prohibitione iuris naturalis, immo de concessione, et ideo non procedit. Similiter dicendum ad alia.

3. Ad ultimum de differentia illorum trium dicendum quod ius proprie respicit debitum; unde iustum proprie respicit debitum fieri vel non fieri. Honestum vero non respicit debitum, sed dignum vel decens fieri vel non fieri; unde proprie honestum respicit approbandum simpliciter. Mos autem ulterius respicit approbandum ex causa vel ex circumstantia et non approbandum simpliciter sicut honestum. Unde quod una sit unius, istud honestum est; quod autem una dividat carnem suam, istud indecens est simpliciter; quod autem tempore Abrahae plures essent unius, istud non fuit simpliciter approbandum, sed ex causa et circumstantia, quia divino intuitu hoc faciebant et propter multiplicationem prolis. Ex hoc accidit quod mutatur mos; honestum autem semper manet, quia quod est approbandum simpliciter, nunquam mutatur; sed mos respicit approbandum ex causa vel ex circumstantia. Ex causa, sicut aliquando fuit habere plures, causa fuit multiplicatio fidelium ad cultum Dei, quia tunc

und: *Was immer ihr wollt*<sup>252</sup> usw. Im dritten aber, der Erlaubnis, wird das Nützliche und Förderliche erkannt. Es sind nämlich einige Dinge in der Vorschrift [des Naturgesetzes] im Hinblick auf das Nützliche, zum Beispiel, was zum Ziel beiträgt, und auf diese Weise schreibt es in der gut eingerichteten Natur vor, dass alles Gemeingut sei und die Freiheit usw.: Dies würde nämlich in der gut eingerichteten Natur zum Ziel beitragen. Einige Dinge aber schreibt es als förderlich vor, und so schreibt es vor, dass es nach dem Sündenfall Eigentum gibt, weil andernfalls Schaden geschehen würde wegen der Begierde der Menschen in der menschlichen Gesellschaft; ebenso schreibt es Sklaverei und Unterwerfung vor, weil andernfalls die Menschen zugrunde gehen würden, wenn sie niemanden hätten, der sie in Schranken hielte; und dennoch ist dies dieselbe Richtschnur oder Vernunft, gemäß welcher es im Hinblick auf das Nützliche in der gut eingerichteten Natur vorschreibt, dass alles Gemeingut ist, und gemäß welcher es im Hinblick auf das Förderliche in der gefallenen Natur vorschreibt, dass es Eigentum gibt. Daher führt Augustinus das Beispiel des Arztes an, der nach derselben Vernunft oder Kunst, die vorschreibt, dass Wein gut für den Gesunden sei, vorschreibt, dass er schlecht für den Kranken sei.<sup>253</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Dazu, dass eingewendet wird, dass es nach dem Naturrecht erlaubt sei, einen fremden Acker zu überqueren usw., ist zu sagen, dass es sich dabei nicht um eine Vorschrift oder ein Verbot des Naturrechts handelt, sondern um eine Erlaubnis, und daher gilt es nicht. Ebenso ist auf die anderen zu antworten.

3. Zu dem letzten [Einwand] über den Unterschied zwischen jenen dreien ist zu sagen, dass das Recht im eigentlichen Sinne die Pflicht betrifft; daher betrifft das Gerechte im eigentlichen Sinne, dass die Pflicht getan oder nicht getan wird. Das Anständige aber betrifft nicht, dass die Pflicht, sondern das Würdige oder Schickliche getan oder nicht getan wird; daher betrifft das Anständige im eigentlichen Sinne das schlechthin zu Billigende. Die Sitte aber betrifft darüber hinaus das aus einem Grunde oder einem Umstande zu Billigende und nicht das schlechthin zu Billigende, wie das Anständige. Daher ist, dass jeweils eine [Frau] zu einem [Mann] gehört, das Anständige; dass aber eine [Frau] ihr Fleisch teilt, das ist schlechthin unschicklich; dass aber zu Zeiten Abrahams zu einem [Mann] mehrere [Frauen] gehörten, dies war nicht schlechthin zu billigen, sondern aus einem Grund heraus und einem Umstand, da sie dies nach göttlicher Eingebung taten und um der Vermehrung der Nachkommen willen.<sup>254</sup> Daher geschieht es, dass die Sitte sich ändert; das Anständige aber bleibt sich immer gleich, weil das, was schlechthin zu billigen ist, sich niemals ändert; die Sitte betrifft aber das aus einem Grunde oder einem Umstande zu Billigende. Aus einem Grunde, so wie es einst [zu billigen] war, dass man mehrere [Frauen] hatte:

---

<sup>252</sup> Mt 7,12.

<sup>253</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* 17,34 (CSEL 77/2, 24); ders., *Contra Faustum Manichaeum* XXXII,14 (CSEL 25/1, 774).

<sup>254</sup> Vgl. ders., *Contra Faustum Manichaeum* XXII,47 (CSEL 25/1, 639); *Summa Halensis* II–II Nr. 616 (ed. Bd. III, 595b).

abundabat idololatria; approbandum etiam fuit ex circumstantia, quia fuit hoc ex dispensatione divina. Unde Lamech arguitur ab Augustino quod habuit plures contra naturam et contra mores, quia non fuit causa, quia non fecit hoc causa multiplicationis prolis, sed causa libidinis, et sic contra naturam, quia natura intendit multiplicationem sive respicit; similiter non fuit circumstantia sive dispensatio divina; similiter fecit contra morem, quia tunc non erat consuetudo habere plures; mos autem respicit approbandum ex consuetudine ob causam, et tunc non fuit causa nec consuetudo.

## MEMBRUM II.

**An lex naturalis habeat praecepta ordinantia rationalem creaturam ad Deum.**

Consequenter quaeritur de lege naturali specialiter an habeat praecepta ordinativa ad Deum. Et quaeruntur tria:

- Primum est utrum contineat mandatum ordinans ad Deum;
- secundo, utrum habeat unde ordinetur per fidem ad Deum;
- tertio, utrum habeat unde ordinetur per caritatem in Deum.

[353] [Nr. 250] CAPUT I.

## UTRUM LEX NATURALIS CONTINEAT PRAECEPTUM ORDINANS AD DEUM.

**Quantum ad primum sic:** *a.* Eccli. 17, 9: *Addidit illis disciplinam* etc., Glossa: «Disciplinam et legem naturalem, quam dedit homini ut subiceretur suo Creatori et bonorum operum in se honorificentiam custodiret». Ergo in lege naturali est quod homo subicitur suo Creatori et quod ad ipsum ordinetur per obedientiam.

*b.* Secunda ratio. Tullius, in fine *Rhetoricae*, dicit quod ius naturale «est quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem» etc. Et dicit quod «religio est quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, cultum caerimoniamque affert». Religio ergo consistit in cultu divinae naturae; si



Der Grund war die Vermehrung der Gläubigen zur Verehrung Gottes, weil damals die Götzenverehrung überhand nahm; und es war auch aus einem Umstand heraus zu billigen, weil dies auf göttliche Anordnung hin so war. Daher wird Lamech von Augustinus gerügt, weil er gegen die Natur und die Sitten mehrere [Frauen] hatte, da es keinen Grund dazu gab, weil er dies nicht um der Vermehrung der Nachkommen willen tat, sondern um der Lust willen und damit gegen die Natur, da die Natur die Vermehrung beabsichtigt oder betrifft; ebenso gab es keinen Umstand oder eine göttliche Anordnung dafür; ebenso tat er es gegen die Sitte, weil es damals nicht die Gewohnheit gab, mehrere [Frauen] zu haben; die Sitte aber betrifft das aus einer Gewohnheit heraus und wegen eines Grundes zu Billigende, und damals gab es dazu keinen Grund und keine solche Gewohnheit.<sup>255</sup>

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

Im Folgenden wird speziell gefragt, ob das Naturgesetz Vorschriften hat, die auf Gott hinordnen. Und es werden drei Dinge gefragt:

1. Enthält es ein Gebot, das auf Gott hinordnet?
2. Hat es etwas, womit durch den Glauben auf Gott hingeeordnet wird?
3. Hat es etwas, womit durch die Liebe auf Gott hingeeordnet wird?

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

**Hinsichtlich des Ersten so:** a. Sir 17,9: *Er hat ihnen Weisheit gegeben* usw., die Glosse: „Weisheit und das Naturgesetz, das er dem Menschen gegeben hat, damit dieser sich seinem Schöpfer unterwerfe und die Ehrerweisung der guten Werke gegen ihn bewahre.“<sup>256</sup> Also liegt im Naturgesetz, dass der Mensch seinem Schöpfer unterworfen wird und dass er zu ihm durch den Gehorsam hingeeordnet wird.

b. Cicero sagt am Ende der *Rhetorik*, dass das Naturrecht „etwas ist, was nicht die Meinung erzeugt hat, sondern eine angeborene Kraft eingegeben hat, wie Religion, Frömmigkeit“<sup>257</sup> usw. Und er sagt, dass „die Religion es ist, die die Verehrung und die heilige Ehrfurcht vor einem höheren Wesen, das sie göttlich nennen, beibringt“<sup>258</sup>. Die Religion besteht also in der Verehrung eines göttlichen Wesens; wenn also die

<sup>255</sup> Vgl. Augustinus, *De civitate dei* XV,20 (CSEL 40/2, 105; CChr.SL 48, 485); *Glossa ordinaria* zu Gen 4,19 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 33a).

<sup>256</sup> *Glossa ordinaria* zu Sir 17,9 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 761a).

<sup>257</sup> Cicero, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione* II,53,161 (ed. Ströbel, 148,8–10).

<sup>258</sup> Ebd. (ed. Ströbel, 148,11–13).

ergo religio est pars iuris naturalis, ergo ius naturale ordinat ad Deum et ad cultum eius.

**Ad oppositum:** 1. Hugo de S. Victore: «In lege naturali tantum duo praecepta fuerunt, scilicet: Quod tibi non vis fieri, alii non facias, Tob. 4, 16, et: *Quaecumque vultis ut faciant vobis* etc., Matth. 7, 12». Sed per haec praecepta ordinatur solum rationalis creatura ad proximum et non ad Deum; ergo aut insufficienter dividit Hugo aut lex non ordinat ad Deum.

2. Secunda ratio. Rom. 2, 14: *Cum gentes* etc., Glossa: «Lex naturalis est iniuriam nemini inferre, nihil alienum praeripere, a fraude et periurio abstinere et huiusmodi, et, ut breviter dicatur, nolle alii facere quod tibi non vis fieri, quod evangelicae concordat doctrinae», Matth. 7, 12. Ex quo patet quod praecepta legis naturalis reducuntur ad istud: *Quaecumque vultis ut faciant vobis homines* etc. Si ergo istud ordinat ad proximum et non ad Deum, patet quod non habet lex naturalis praecepta ordinantia ad Deum.

Solutio: Dicendum, sicut habetur Rom. 2, 14: *Cum gentes* etc., ibi dicit Glossa quod ex hoc quod homo est ad imaginem et similitudinem Dei, «habet legem qua intelligit et sibi conscius est quid bonum et quid malum». In eo enim quod homo est ad imaginem, habet cognitionem primae veritatis, quae Deus est, quia, secundum Augustinum, imago attenditur in potentia cognoscendi. Ex hoc vero quod est ad similitudinem, est in potentia et debito diligendi summam bonitatem, quia similitudo attenditur in potentia diligendi, ut dicit Augustinus, et propter hoc in lege est quod per ipsam ordinetur homo ad Deum et etiam ad proximum.

**[Ad objecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium dicendum quod in illis mandatis intelligitur ordo hominis ad Deum. Nam sicut in dilectione et mandatis de dilectione proximi intelligitur dilectio sui – quod patet, cum dicitur: *Non furtum facies* etc., istud reducitur ad istud mandatum: Non facias alii etc., et istud ad illud: Fac alii quod tibi vis fieri, id est fac alii bonum quod tibi vis fieri bonum; hic enim intelligitur dilectio sui – sic ex parte ista est resolvere mandata legis naturalis ad dilectionem sui,

Religion ein Teil des Naturrechts ist, ordnet das Naturrecht folglich auf Gott und zu seiner Verehrung hin.

**Auf der Gegenseite:** 1. Hugo von St. Viktor: „Im Naturgesetz gab es nur zwei Vorschriften, nämlich: Was du nicht willst, dass man dir tue, das tue nicht anderen“, Tob 4,16, und: *Was immer ihr wollt, dass sie euch tun* usw., Mt 7,12.<sup>259</sup> Doch durch diese Vorschriften wird die vernunftbegabte Schöpfung nur auf den Nächsten und nicht auf Gott hingeeordnet; also gliedert entweder Hugo [das Naturgesetz] unzureichend, oder das Gesetz ordnet nicht auf Gott hin.

2. Röm 2,14: *Wenn Heiden* usw., die Glosse: „Das Naturgesetz lautet, niemandem Unrecht zuzufügen, nichts Fremdes zu stehlen, sich des Betrugs und Meineids zu enthalten und dergleichen und, um es kurz zu fassen, niemand anderem etwas tun zu wollen, was du nicht willst, dass dir getan wird, was mit der Lehre des Evangeliums übereinstimmt“<sup>260</sup>, Mt 7,12. Daher ist offensichtlich, dass die Vorschriften des Naturgesetzes sich darauf zurückführen lassen: *Was immer ihr wollt, dass euch die Menschen tun* usw. Wenn also dies auf den Nächsten und nicht auf Gott hinordnet, ist offensichtlich, dass das Naturgesetz keine Vorschriften hat, die auf Gott hinordnen.

**Lösung:** Es ist zu sagen, wie es in Röm 2,14 heißt: *Wenn Heiden* usw., dass dazu die Glosse sagt, dass dadurch, dass der Mensch nach dem Abbild und Gleichnis Gottes ist, „er ein Gesetz hat, durch das er erkennt und ihm bewusst ist, was gut und was schlecht ist“<sup>261</sup>. Dadurch nämlich, dass er ein Mensch ist nach dem Abbild [Gottes], besitzt er die Erkenntnis der ersten Wahrheit, die Gott ist, da nach Augustinus ein Bild in dem Vermögen zu erkennen betrachtet wird.<sup>262</sup> Dadurch aber, dass er nach dem Gleichnis [Gottes] ist, steht er in dem Vermögen und der Pflicht, die höchste Güte zu lieben, weil ein Gleichnis in dem Vermögen zu lieben betrachtet wird, wie Augustinus sagt,<sup>263</sup> und deswegen im Gesetz ist, dass der Mensch durch es zu Gott hingeeordnet wird und auch zum Nächsten.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Gegenargument ist zu sagen, dass in jenen Geboten die Hinordnung des Menschen auf Gott erkannt wird. Denn so wie in der Liebe und den Geboten über die Liebe zum Nächsten die Liebe zu sich selbst erkannt wird – was klar ist: wenn es heißt: *Begehe keinen Diebstahl* usw., wird dies auf dieses Gebot zurückgeführt: Tue nicht einem anderen usw., und dies auf jenes: Tue einem anderen, was du willst, dass dir getan wird, das heißt, tue einem anderen das Gute, was du willst, dass dir Gutes getan wird; hier nämlich wird die Liebe zu sich selbst erkannt –, so besteht sie zum Teil darin, die Gebote des Naturgesetzes in die Liebe zu sich selbst zu zerlegen, indem sie diese zerlegen, und sie wird in ihr erkannt;

<sup>259</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,4 (ed. Berndt, 254,7f).

<sup>260</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 2,14 (PL 191, 1345).

<sup>261</sup> Ebd.

<sup>262</sup> Vgl. Ps.-Augustinus, *De spiritu et anima* 10 (PL 40, 786); Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,6,2 (ed. Berndt, 137,21–138,4).

<sup>263</sup> Vgl. Ps.-Augustinus, *De spiritu et anima* 10 (PL 40, 786); Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,6,2 (ed. Berndt, 137,21–138,4).

resolvendo ipsam, et in ipsa intelligitur; hoc autem *'quaecumque vultis'* resolvitur ad dilectionem sui, sicut visum est, et sic mandatum de dilectione sui est illud in quo fundantur mandata iuris naturalis. Sed in hoc quod est diligere se, prout homo diligit se ordinate et ad finem bonum, intelligitur dilectio Dei et dilectio proximi. Si enim diligo me et meum esse, diligo per naturam principium mei esse et conservationis eius; hoc autem est Deus, et sic in hoc naturaliter fundatur dilectio Dei. – Item, unumquodque per naturam diligit sibi simile in specie, quia natura appetit suum simile, et sic in hoc intelligitur dilectio proximi: diligendo enim me, diligo naturaliter meam speciem et mihi simile in specie. Alio tamen modo dicitur dilectio sui fundamentum civitatis diaboli, scilicet prout non est ordinata ad finem debitum, sed sic non loquimur hic de ipsa. Et sic praecepta naturae, in quantum naturae sunt, fundantur supra illud *'diligere se'*. Et sic patet quo modo ordinant ad Deum et ad proximum, quia in dilectione sui intelligitur dilectio Dei et proximi; et ex hoc sequitur: Fac alii quod tibi vis fieri. Lex autem gratiae elevat naturam, quia ponit omnium fundamentum dilectionem Dei. Et sic patet responsio.

[354] [Nr. 251] CAPUT II.

UTRUM LEX NATURALIS HABEAT UNDE ORDINETUR PER FIDEM AD DEUM.

Consequenter quaeritur si in lege naturali est quod per ipsam ordinetur rationalis creatura per fidem ad Deum, scilicet utrum lex naturalis dictet fidem unius Dei et Redemptoris et Trinitatis et huiusmodi.

**Ad quod sic: I. a.** In Deuter. dicitur: *Audi, Israel, Deus tuus unus est*; hic est praeceptum de fide unius Dei; et post ibi sequitur aliud mandatum de dilectione Dei, cum dicit: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo* etc. Si ergo secundum mandatum, quod est de dilectione Dei, est in lege naturali, quia lex et ratio naturalis dictat cui libet hoc, ergo et fides de uno Deo similiter est ibi scripta; ergo est de lege naturali.

**II.** Similiter ostenditur quod fides Redemptionis nostrae sive Redemptoris sit de lege naturali.

das ‚*was immer ihr wollt*‘ wird aber in die Liebe zu sich selbst zerlegt, wie gesehen wurde, und daher ist das Gebot über die Liebe zu sich selbst jenes, in dem die Gebote des Naturrechts gegründet sind. Doch darin, sich selbst zu lieben, sofern der Mensch sich geordnet und auf ein gutes Ziel hin liebt, wird die Liebe zu Gott erkannt und die Liebe zum Nächsten. Wenn ich nämlich mich liebe und mein Sein, liebe ich durch die Natur das Prinzip meines Seins und seiner Bewahrung; dies aber ist Gott, und so ist die Liebe zu Gott darin natürlicherweise gegründet. – Ebenso, ein jedes liebt von Natur aus das ihm Ähnliche in seiner Art, weil die Natur das ihr Gleiche erstrebt, und daher wird darin die Liebe zum Nächsten erkannt: Denn indem ich mich liebe, liebe ich natürlicherweise meine Art und das mir Gleiche in der Art. Auf andere Weise wird die Liebe zu sich selbst zwar ausgesagt als das Fundament eines Gemeinwesens des Teufels, nämlich insofern sie nicht auf das geschuldete Ziel hingeordnet ist, aber so sprechen wir hier nicht über sie. Und daher sind die Vorschriften der Natur, insofern sie von der Natur sind, auf das ‚sich lieben‘ gegründet. Und daher ist offensichtlich, auf welche Weise sie auf Gott und auf den Nächsten hinordnen, weil in der Liebe zu sich selbst die Liebe zu Gott und dem Nächsten erkannt wird; und daraus folgt: Tue einem anderen das, was du willst, dass dir getan wird. Das Gesetz der Gnade aber erhebt die Natur, weil es als Fundament für alles die Liebe zu Gott setzt. Und daher ist die Antwort klar.

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

Im Folgenden wird gefragt, ob im Naturgesetz ein Grund vorhanden ist, dass durch es selbst die vernunftbegabte Schöpfung durch den Glauben auf Gott hingeordnet wird, das heißt, ob das Naturgesetz den Glauben an den einen Gott, Erlöser, die Dreieinigkeit und dergleichen vorschreibt.

**Dazu so: I. a.** Im Deuteronomium heißt es: *Höre, Israel, dein Gott ist einzig*<sup>264</sup>; dies ist eine Vorschrift über den Glauben an einen einzigen Gott; und danach folgt dort ein anderes Gebot über die Liebe zu Gott, wenn es sagt: *Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen*<sup>265</sup> usw. Wenn also das zweite Gebot, das über die Liebe zu Gott ist, im Naturgesetz ist, weil das Gesetz und die natürliche Vernunft dies jedem vorschreiben, so ist also auch der Glaube an den einen Gott ebenfalls dort geschrieben; also kommt er vom Naturgesetz.

**II.** Ähnlich wird gezeigt, dass der Glaube an unsere Erlösung oder den Erlöser vom Naturgesetz kommt.

---

264 Dtn 6,4.

265 Dtn 6,5.

a. Ioan. 4, 7: *Da mihi bibere*, Glossa: «Petit a natura potum rationis, in qua Conditor et Redemptor investigatur». Sed non petit a natura nisi quod debet et potest natura; cum ergo petat quod investiget Conditorem et Redemptorem, ergo dictat nobis fidem Redemptoris.

b. Si dicatur quod implicite, sed non specialiter vel explicite, si ergo fides implicita nostrae redemptionis est in lege naturali – quoniam lex naturalis dictat quod post lapsum humana natura debeat reparari – si ergo haec fides implicita habeat omnia credenda de nostra redemptione, ergo lex naturalis nobis dictat omnia quae ad redemptionem pertinent; ergo nobis dictat nostrum Redemptorem sive illum per quem debet fieri redemptio.

c. Tertia ratio, et est quasi confirmatio praecedentis rationis, quoniam dicit Hugo: «Omnes, qui futuram redemptionem crediderunt, in quo fieret crediderunt». Ergo in fide redemptionis est implicitum in quo fiat redemptio; sed lex naturalis dictat quod redimendum est genus humanum post lapsum; ergo dictat in quo fiat redemptio.

d. Quarta ratio, qua ostenditur quod fides incarnationis sive humanitatis Christi sit ibi et ita modus redemptionis implicite, supposita hac propositione quod ratio naturalis animadvertit quod tota beatitudo rationalis creaturae sit in Deo et non in alio. Sed beatitudo rationalis creaturae consistit in contemplatione et delectatione bonitatis divinae; creatura autem rationalis duplicem habet contemplationem, scilicet intellectivam et sensitivam; ergo ad hoc quod tota in Deo beatificetur oportet quod utramque habeat delectationem in Deo; sed delectationem nec contemplationem sensitivam potest habere in Deo quantum ad divinitatem, sed solum quantum ad intellectivam; ergo ad hoc quod totus homo beatificetur, oportet quod uniatur Deus alicui creaturae sensibili, ita quod sit Deus illa creatura et e converso. Si ergo lex naturalis vel ratio naturalis ei dictat utramque delectationem et contemplationem propter integram beatitudinem, ergo ex dictatione naturalis rationis est fides divinitatis et humanitatis vel creaturae sensibilis ei unitae, ut beatificetur secundum sensum et intellectum.

e. Quinta ratio. Duplex est notio in anima, innata et acquisita. Innata est ex hoc quod anima est ad imaginem et imitationem primae Veritatis. Acquisita vero est ex experimento et sensu et disciplina, ex eo scilicet quod anima est similitudo verita-

a. Joh 4,7: *Gib mir zu trinken*, die Glosse: „Er erbittet von der Natur den Trank der Vernunft, in dem der Schöpfer und Erlöser gefunden wird.“<sup>266</sup> Doch er erbittet von der Natur nichts, außer was die Natur schuldig ist und vermag; da er also erbittet, dass er den Schöpfer und Erlöser findet, schreibt er uns also den Glauben an den Erlöser vor.

b. Wenn es heißt, dass implizit, aber nicht auf besondere Weise oder explizit, wenn also der implizite Glaube an unsere Erlösung im Naturgesetz ist – da ja das Naturgesetz vorschreibt, dass nach dem Fall die menschliche Natur wiederhergestellt werden müsse –, wenn also dieser implizite Glaube alles enthält, was von unserer Erlösung zu glauben ist, so schreibt uns das Naturgesetz alles vor, was zur Erlösung gehört; also schreibt es uns unseren Erlöser vor beziehungsweise den, durch den die Erlösung geschehen soll.

c. Dies ist gleichsam die Bestätigung des vorigen Arguments, da Hugo sagt: „Alle, die an die künftige Erlösung geglaubt haben, haben an den geglaubt, in welchem sie geschehen würde.“<sup>267</sup> Also ist im Glauben an die Erlösung der eingeschlossen, in dem die Erlösung geschehen soll; das Naturgesetz schreibt aber vor, dass das menschliche Geschlecht nach dem Fall erlöst werden muss; also schreibt es den vor, in dem die Erlösung geschehen soll.

d. Viertes Argument, durch das gezeigt wird, dass der Glaube an die Menschwerdung oder die Menschlichkeit Christi dort ist und so ist die Art und Weise der Erlösung implizit, wenn man den Satz zugrunde legt, dass die natürliche Vernunft wahrnimmt, dass die ganze Glückseligkeit der vernunftbegabten Schöpfung in Gott liegt und nicht in etwas anderem. Doch die Glückseligkeit der vernunftbegabten Schöpfung besteht in der Betrachtung der göttlichen Güte und der Freude daran; die vernunftbegabte Schöpfung hat aber eine zweifache Betrachtung, nämlich eine verständige und eine empfindende; also muss sie, um gänzlich in Gott glücklich zu werden, beide Freuden in Gott haben; sie kann aber hinsichtlich der Göttlichkeit weder sinnliche Freude noch sinnliche Betrachtung in Gott haben, sondern nur hinsichtlich der verständigen; also ist dazu, dass der Mensch ganz glücklich wird, notwendig, dass Gott sich mit einem empfindsamen Schöpfungswesen vereint, sodass jenes Wesen Gott ist und umgekehrt. Wenn also das Naturgesetz oder die natürliche Vernunft ihr beide Freuden und Betrachtungen um der vollständigen Glückseligkeit willen vorschreibt, so gibt es aus der Vorschrift der vernunftbegabten Schöpfung heraus den Glauben an die Göttlichkeit und Menschlichkeit beziehungsweise daran, dass die empfindsame Schöpfung mit ihr [der Göttlichkeit] verbunden ist, sodass sie mit Gefühl und Verstand glücklich wird.

e. Es gibt eine zweifache Kenntnis in der Seele, die angeborene und die erworbene. Die angeborene entsteht daraus, dass die Seele auf das Bild und die Nachahmung der ersten Wahrheit ausgerichtet ist. Die erworbene aber entsteht durch die Erfahrung, die Empfindung und das Lernen, dadurch nämlich, dass die Seele die

<sup>266</sup> Glossa ordinaria zu Joh 4,7 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 232b).

<sup>267</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,10,7 (ed. Berndt, 239,9f).

tis creatae; unde anima cognoscit hoc modo per rerum similitudines. Si ergo veritas innata est universalis ad omnes, veritas autem acquisita non, ergo universalior est notio innata quam acquisita. Si ergo notio acquisita, quae est per sensum et disciplinam, ducit ad fidem incarnationis, passionis, resurrectionis, ascensionis et omnium eorum quae credenda sunt, ergo multo magis notio innata ducit ad omnia ista; sed hoc est secundum legem naturalem; ergo secundum legem naturalem habemus fidem incarnationis et redemptionis et huiusmodi. – Quod autem notio per sensum et disciplinam ducat ad praedictam fidem, patet: nam *fides est ex auditu*, et sic notio per sensum ducit ad fidem. Sed dicit Augustinus, XXII *De civitate Dei*, cap. 5: «Tria [355] sunt incredibilia, quae tamen facta sunt. Incredibile est Christum resurrexisse in carne et in caelum ascendisse cum carne; incredibile est mundum rem tam incredibilem credidisse; incredibile est homines ignobiles, infirmos, paucissimos, imperitos rem tam incredibilem tam efficaciter mundo et in illo etiam doctis persuadere potuisse. Horum trium incredibilium primum nolunt isti, cum quibus agimus, credere; secundum coguntur et cernere, quod non inveniunt unde sit factum, si non credunt tertium». Si ergo experimento habetur quod mundus credidit rem tam incredibilem, et ita tantum incredibile factum est credibile, ergo cognitio per sensum et experientiam ducit in fidem passionis et ascensionis et huiusmodi.

**Ad oppositum:** 1. Rom. 1, 19: *Quod notum est Dei manifestum est illis*, Glossa: «Multa sunt quae de Deo per naturam sciri non possunt, ut de mysterio incarnationis et redemptionis». Ergo lex naturalis non dictat fidem istorum.

**III.** Post hoc quaeritur utrum fides Trinitatis sit de dictatione legis naturalis.

**Ad quod sic:** 1. Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt* etc., Glossa: «Ut per invisibilia intelligatur Pater, per virtutem Filius, per divinitatem Spiritus Sanctus». Sed philosophi naturaliter cognoverunt sempiternam virtutem et divini-



Nachbildung der geschaffenen Wahrheit ist; daher erkennt die Seele auf diese Weise durch die Abbilder der Dinge. Wenn also die angeborene Wahrheit allgemein für alle ist, die erworbene Wahrheit aber nicht, dann ist die angeborene Kenntnis allgemeiner als die erworbene. Wenn also die erworbene Kenntnis, die durch die Empfindung und die Unterweisung entsteht, zum Glauben an die Fleischwerdung, die Passion, die Auferstehung, die Himmelfahrt und alles andere, was zu glauben ist, führt, dann führt umso mehr die angeborene Kenntnis zu all dem; das aber geschieht gemäß dem Naturgesetz; also haben wir gemäß dem Naturgesetz den Glauben an die Fleischwerdung, die Erlösung und dergleichen. – Dass aber die Kenntnis durch die Empfindung und die Unterweisung zum erwähnten Glauben führt, ist offensichtlich: denn *Glaube entsteht durch Hören*<sup>268</sup>, und daher führt die Kenntnis durch die Empfindung zum Glauben. Doch Augustinus sagt in Buch XII *Vom Gottesstaat*, Kapitel 5: „Drei [355] Dinge sind unglaublich und dennoch geschehen. Es ist unglaublich, dass Christus auferstanden ist im Fleisch und mit dem Fleisch in den Himmel aufgestiegen ist; es ist unglaublich, dass die Welt den Glauben an eine so unglaubliche Sache angenommen hat; es ist unglaublich, dass Menschen, die unbekannt, schwach, sehr wenig an Zahl und ungebildet waren, die Welt und sogar die Gebildeten in ihr von einer so unglaublichen Sache so erfolgreich überzeugen konnten. Von diesen drei unglaublichen Dingen wollen die, mit denen wir es zu tun haben, das erste nicht glauben; das zweite werden sie gezwungen [zu glauben] und zu sehen, dass sie nicht herausfinden, weswegen das geschehen ist, wenn sie nicht das dritte glauben.“<sup>269</sup> Wenn es also für Erfahrung gehalten wird, dass die Welt eine so unglaubliche Sache geglaubt hat, und so eine derart unglaubliche Tatsache glaubhaft ist, dann führt die Erkenntnis durch die Empfindung und Erfahrung zum Glauben an die Passion, Himmelfahrt und dergleichen.

**Auf der Gegenseite:** 1. Röm 1,19: *Was von Gott bekannt ist, ist ihnen offenbar*, die Glosse: „Es gibt vieles, was man von Gott natürlicherweise nicht wissen kann, so wie etwas über das Geheimnis der Fleischwerdung und der Erlösung.“<sup>270</sup> Also schreibt das Naturgesetz nicht den Glauben an diese Dinge vor.

**III.** Danach wird gefragt, ob der Glaube an die Dreieinigkeit von der Vorschrift des Naturgesetzes her kommt.<sup>271</sup>

**Dazu so:** 1. Röm 1,20: *Die unsichtbaren Dinge Gottes [werden] anhand dessen, was geschaffen wurde [, erkannt],* die Glosse: „Damit anhand der unsichtbaren Dinge der Vater erkannt wird, anhand der Tugend der Sohn, anhand der Göttlichkeit der Heilige Geist.“<sup>272</sup> Doch die Philosophen haben von Natur aus die ewige Tugend und Göttlichkeit erkannt; also konnten sie durch das Naturgesetz gleichfalls Vater, Sohn und

<sup>268</sup> Röm 10,17.

<sup>269</sup> Augustinus, *De civitate dei* XXII,5 (CSEL 40/1, 589; CChr.SL 48, 811).

<sup>270</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 1,19 (PL 191, 1326).

<sup>271</sup> Vgl. *Summa Halensis* I Nr. 10 (ed. Bd. I, 18a–19b).

<sup>272</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 1,20 (PL 191, 1328).

tatem; ergo per naturalem legem potuerunt similiter cognoscere Patrem, Filium, Spiritum Sanctum; ergo et habere naturaliter fidem Trinitatis.

2. Si autem dicatur quod cognoverunt per appropriata, scilicet potentiam, sapientiam et voluntatem, non per propria, hoc est secundum distinctionem personarum, tunc obicitur: Augustinus dicit quod Magi cognoverunt duas personas, το αγαθόν et वोῦν, hoc est Patrem et Genitum; in tertio signo defecerunt, quia in cognitione tertiae personae per proprietatem non pervenerunt. Numquid cognoverunt duas personas per propria vel solum per appropriata? Si per appropriata solum, ergo non defecerunt in tertio signo, quia etiam appropriatum Spiritus Sancti naturaliter cognoverunt, scilicet bonitatem; ergo, cum dicat quod in tertio signo defecerunt, constat quod cognoverunt duas personas, ad minus per propria, hoc est secundum distinctionem personarum; ergo habuerunt cognitionem de duabus personis, scilicet de Patre et Filio.

IV. Postea quaeritur incidenter, cum sit fides de Deo quod sit Creator, unus et quod fuerit incarnatus et quod sit trinus et unus, utrum sit eadem fides.

**Quod non videtur, a.** quia ratio naturalis attingit fidem huius: quod Deus sit et quod sit unus; sed ad fidem incarnationis et redemptionis non attingit natura, immo ad illam elevat gratia; prima ergo est a principio naturae, haec autem est a principio gratiae; ergo est alia fides et alia.

*b.* Item, secunda fides est eorum quae excedunt naturam, prima autem non. Unde Rom. 1, 19: *Quod notum est Dei*, Glossa: «Ignotum Dei est ratio substantiae vel naturae, quae omnem latet creaturam. Similiter et mysterium liberationis humanae». Ergo alia est et alia prima fides et secunda.

*c.* Item, natura secundum potentiam et secundum actum attingit sive pervenit ad hoc quod Deus sit et quod sit omnipotens et unus et creator. Quod autem incarnatus sit, attingit quantum ad potentiam et non quantum ad actum. Quod enim possit se unire et quod possit incarnari dictat natura, sed non quod sit secundum actum. Quod vero sit Deus trinus et unus, ad istud non pervenit natura nec quantum ad potentiam nec quantum ad actum, quia non dictat quod sit sic nec quod possit: hic enim gradus est elevatissimus; unde hic elevatur natura supra id quod potest de actu et poten-

Heiligen Geist erkennen; also auch von Natur aus den Glauben an die Dreieinigkeit haben.

2. Wenn aber gesagt wird, dass sie diese durch Appropriationen erkannt haben, nämlich durch Macht, Weisheit und Willen, nicht durch Eigentümlichkeiten, das heißt gemäß der Unterscheidung der Personen, so wird eingewendet: Augustinus sagt, dass die Sterndeuter zwei Personen erkannt haben, das Gute und den Verstand, das ist den Vater und den Sohn;<sup>273</sup> beim dritten Zeichen haben sie aufgehört, weil sie bei der Erkenntnis der dritten Person nicht durch eine Eigenschaft dahin gelangten. Haben sie nun die zwei Personen durch Eigentümlichkeiten erkannt oder nur durch Appropriationen? Wenn nur durch Appropriationen, dann haben sie nicht beim dritten Zeichen aufgehört, weil sie auch die Appropriation des Heiligen Geistes von Natur aus erkannt haben, nämlich die Güte; wenn er also sagt, dass sie beim dritten Zeichen aufgehört haben, gilt, dass sie zwei Personen erkannt haben, zumindest durch Eigentümlichkeiten, das heißt entsprechend der Unterscheidung der Personen; also haben sie eine Kenntnis über zwei Personen erlangt, nämlich über den Vater und den Sohn.

IV. Anschließend wird zusätzlich gefragt, da der Glaube von Gott handelt, dass er der eine Schöpfer ist, dass er Fleisch geworden ist und dass er dreifaltig und einer ist, ob dies derselbe Glaube ist.

**Was nicht so scheint**, a. weil die natürliche Vernunft den Glauben daran berührt: dass es Gott gibt und er einer sei; doch den Glauben an die Fleischwerdung und Erlösung berührt die Natur nicht, sondern dazu erhebt die Gnade: Der erste [Glaube] stammt nämlich vom Prinzip der Natur, dieser aber stammt vom Prinzip der Gnade; also gibt es solchen und solchen Glauben.

b. Der zweite Glaube gehört zu dem, was die Natur übersteigt, der erste aber nicht. Daher Röm 1,19: *Was von Gott bekannt ist*, die Glosse: „Von Gott unbekannt ist das Wesen der Substanz oder der Natur, das der ganzen Schöpfung verborgen ist. Ebenso auch das Geheimnis der Befreiung des Menschen.“<sup>274</sup> Also sind der erste und der zweite Glaube etwas Verschiedenes.

c. Die Natur berührt oder gelangt entsprechend der Potenz und dem Akt zu dem, dass es Gott gibt und dass er allmächtig, einer und Schöpfer ist. Dass er aber fleischgeworden ist, berührt sie hinsichtlich der Potenz und nicht hinsichtlich des Aktes. Denn dass er sich vereinen kann und dass er Fleisch werden kann, schreibt die Natur vor, aber nicht, was er dem Akt nach ist. Dass aber Gott dreifaltig und einer ist, dahin kommt die Natur nicht, weder der Potenz noch dem Akt nach, weil sie nicht vorschreibt, was er so ist noch was er kann: dies ist nämlich eine sehr hohe Stufe; daher wird hier die Natur erhöht über das, was sie dem Akt und der Potenz nach kann. Der erste Glaube wird also aus der Natur nach Akt und Potenz gefolgert; der zweite aus

<sup>273</sup> Vgl. Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* II,25 (CChr.SL 33, 79 f; CSEL 28/2, 105 f); Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 1,20 (PL 191, 1328).

<sup>274</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 1,19 (PL 191, 1326).

tia. Prima ergo fides colligitur ex natura secundum actum et potentiam; secunda ex natura secundum potentiam solum; tertia nec secundum actum nec secundum potentiam colligitur ex natura. Ergo non est eadem fides prima cum secunda, nec tertia cum prima et secunda, et ita alia fide creditur Deus esse et esse omnipotens creator et esse incarnatus et trinus et unus.

**Solutio: I.** Dicendum quod fides dicitur dupliciter. Est enim fides quae colligitur ex rationibus et est fides qua homo assentit veritati propter se ex gratia, non propter rationem. Et haec secunda fides non est naturae sive ex natura, immo principium eius est gratia. Prima autem fides est naturae: assentit enim natura bene veritati propter rationem vel propter testimonium; [356] unde istud assentire est in lege naturali, et ista fides, sic collecta ex rationibus vel testimoniis, non est virtus. Item, intelligendum quod est fides implicita et explicita. Et dicit Hugo quod «fides nunquam minus habere potuit quam credere unum Deum, omnium Dominum, rectorem universorum, collatorem omnium bonorum et eorum, qui in malis sunt et eum quaerunt et exspectant, Redemptorem». Unde dicendum quod in ratione particulari non potest legi fides articulorum in lege naturali, sed in ratione universali. Lex ergo naturalis habet unde possit dictare animae omnia necessaria ad salutem in universali et implicite, faciendo credere et assentire testimonio rationis.

**II.** Ad secundam ergo rationem, qua obicitur quod non dictet fidem redemptionis, dicendum quod immo implicite, sicut dictum est.

1. Et quod obicit quod ‘multa sunt quae per naturam de Deo sciri non possunt’, dicendum quod facienda est vis in hoc quod dicit ‘mysterium incarnationis et liberationis’. Ante enim determinationem factam Abrahae erat fides Conditoris et Redemptoris; unde Augustinus dicit quod nullus potuit salvari sine fide Mediatoris. Non tamen erat explicita, sed post fuit magis explicita Abrahae, cum dixit ei Deus: *In semine tuo benedicentur* etc.; et fuit hic explicitus modus, sed non plene, quia nesciebatur adhuc an ab homine puro, qui esset de semine Abrahae, fieret redemptio, an ab homine, qui esset Deus, qui esset de semine Abrahae. Sed istud postea fuit expressum, scilicet quando advenit Lex et legales hostiae, quae passionem Christi determinabant et figu-

der Natur nur nach der Potenz; der dritte wird aus der Natur weder nach Akt noch nach Potenz gefolgert. Also sind der erste und der zweite Glaube nicht identisch, auch nicht der dritte mit dem ersten und zweiten, und so wird mit einem anderen Glauben geglaubt, dass es Gott gibt, dass es einen allmächtigen Schöpfer gibt, dass er Fleisch geworden ist und dass er dreifaltig und einer ist.

**Lösung: I.** Glaube wird auf zweierlei Weise geäußert. Es gibt nämlich einen Glauben, der aus Argumenten gewonnen wird, und es gibt einen Glauben, durch den der Mensch der Wahrheit zustimmt um ihrer selbst willen aus Gnade, nicht um eines Argumentes willen. Und dieser zweite Glaube gehört nicht zur Natur oder kommt aus ihr, sondern sein Prinzip ist die Gnade. Der erste Glaube aber gehört zur Natur: Die Natur stimmt nämlich der Wahrheit wohl zu aufgrund eines Arguments oder eines Zeugnisses; [356] daher ist dieses Zustimmung im Naturgesetz, und dieser Glaube, so aus Argumenten oder Zeugnissen gewonnen, ist keine Tugend. Ebenso, es ist zu erkennen, dass es impliziten und expliziten Glauben gibt. Und Hugo sagt, dass „der Glaube niemals weniger haben konnte als an einen Gott zu glauben, den Herrn von allem, den Herrscher über alles, den Spender alles Guten und Erlöser derer, die in Sünde sind und ihn suchen und erwarten“<sup>275</sup>. Daher ist zu sagen, dass in einer Einzelvernunft der Glaube an die [Glaubens-]Artikel im Naturgesetz nicht gelesen werden kann, sondern in der allgemeinen Vernunft. Das Naturgesetz hat also etwas, womit es der Seele alles Heilsnotwendige im Allgemeinen und implizit vorschreiben kann, indem es bewirkt, dass sie glaubt und dem Zeugnis der Vernunft zustimmt.

**II.** Zu dem zweiten Argument, mit dem eingewendet wird, dass es nicht den Glauben an die Erlösung vorschreibe, ist zu sagen, dass es [dies] vielmehr implizit [tut], wie gesagt wurde.<sup>276</sup>

1. Und zu dem Einwand, dass ‚es vieles gibt, was man von Natur aus über Gott nicht wissen kann‘, ist zu sagen, dass eine Bedeutung hergestellt werden muss in dem, was ‚das Geheimnis der Fleischwerdung und Befreiung‘ aussagt. Bevor nämlich eine nähere Bestimmung erfolgt war, hatte Abraham den Glauben an einen Schöpfer und Erlöser; daher sagt Augustinus, dass niemand gerettet werden konnte ohne den Glauben an den Vermittler.<sup>277</sup> Er war dennoch nicht explizit, aber war danach viel deutlicher für Abraham, als Gott ihm sagte: *In deiner Nachkommenschaft werden sie gesegnet sein*<sup>278</sup> usw.; und es gab dabei eine explizite Weise, aber noch nicht ganz, weil man noch nicht wusste, ob die Erlösung von einem reinen Menschen, der aus der Nachkommenschaft Abrahams wäre, erfolgen würde oder von einem Menschen, der Gott wäre, der aus der Nachkommenschaft Abrahams wäre. Doch dies wurde später ausgedrückt, nämlich als das Gesetz und die vom Gesetz geforderten Opfer eintrafen, die die Passion Christi bestimmten und präfigurierten; am meisten wurde dies zur Zeit

<sup>275</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,10,7 (ed. Berndt, 238,15–18).

<sup>276</sup> Vgl. Argumente II b–e.

<sup>277</sup> Vgl. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* II,11,24 (CSEL 42, 276 f).

<sup>278</sup> Gen 22,18.

rabant; maxime fuit hoc expressum tempore Isaiae, qui dixit: *Ecce virgo concipiet et pariet* etc. Quantum etiam ad articulum descensus ad inferos videtur indeterminata fuisse fides tempore Ioannis Baptistae, qui legitur misisse discipulos ad quaerendum: *Tu es qui venturus es?* etc. Ad mysterium ergo non potest lex naturalis, ut dictet quod sic vel sic debet fieri redemptio, quia non potest dictare modum redemptionis, licet per rationem dictet redemptionem. Ad modum ergo redemptionis, et non ad redemptionem universalem, pertinet illud quod dicitur: ‘mysterium incarnationis’ etc.

**III.** 1. Ad aliud quod quaeritur de fide Trinitatis responsum est Primo Libro, Quaestione 2, De cognitione Dei, in partem negativam. Tamen in partem affirmativam potest dici, secundum Richardum de S. Victore, quod ad omnia quae necesse est esse non desunt rationes necessariae. Unde credendum quod anima habet naturales rationes ad cognoscendum sibi necessaria ad salutem, tamen adiuta per gratiam magis cognoscit. Ratio enim obtenebrata non potest illas producere nisi adiuta per gratiam, et sic habet fidem quae assentit veritati isti quod Deus est unus et trinus, per rationem aliquam ex lege naturali.

2. Ad illud ergo quod ibi obicitur dicendum quod philosophi non habuerunt cognitionem naturalem de Trinitate per propria; habuerunt tamen rationem universalem naturalem, qua possent pervenire ad generantem, genitum et procedentem; non tamen habuerunt quod assentirent veritati propter se sine gratia. Vel dicendum quod cognoverunt per appropriata, et dicuntur defecisse in tertio signo, non quantum ad simplicem cognitionem bonitatis, sed quantum ad moralem, quia hanc non habuerunt.

3. Ad ultimum dicendum quod alia est et alia fides qua creditur per rationem naturalem Deum esse unum et qua creditur incarnatum, trinum, per rationem et testimonium, et fides qua creduntur assentiendo veritati propter se, quia una est acquisita per rationem, alia est infusa per gratiam. Credere tamen Deum unum, incarnatum, trinum, assentiendo veritati propter se, istud est de lege gratiae; et sic non est alia et

des Jesaja ausgedrückt, der sagte: *Siehe, die Jungfrau wird empfangen und gebären*<sup>279</sup> usw. Auch was den Artikel hinsichtlich des Abstiegs in die Unterwelt angeht, scheint es, dass der Glaube zur Zeit von Johannes dem Täufer unbestimmt war, von dem man liest, dass er seine Jünger geschickt hat, um zu fragen: *Bist du der, der kommen soll?*<sup>280</sup> usw. Zum Geheimnis kann das Naturgesetz also nichts vorschreiben, sodass es vorschreibe, dass die Erlösung so oder so vor sich gehen müsse, weil es nicht die Weise der Erlösung vorschreiben kann, wenn es auch durch die Vernunft die Erlösung vorschreibt. Auf die Art und Weise der Erlösung und nicht die allgemeine Erlösung bezieht sich also das, was ‚Geheimnis der Fleischwerdung‘ usw. genannt wird.

**III.** 1. Auf das andere, was über den Glauben an die Dreieinigkeit gefragt wird, ist geantwortet worden in Buch I, zweite Frage: Über die Erkenntnis Gottes, in verneinender Hinsicht.<sup>281</sup> Dennoch kann in bejahender Hinsicht gesagt werden,<sup>282</sup> nach Richard von St. Viktor, dass für alles, was notwendig ist, die notwendigen Argumente nicht fehlen.<sup>283</sup> Daher ist zu glauben, dass die Seele natürliche Argumente hat, um das zu erkennen, was für sie heilsnotwendig ist, dennoch erkennt sie es eher, wenn sie mit Gnade unterstützt wurde. Die verdunkelte Vernunft kann jene [Argumente] nämlich nicht hervorbringen, außer wenn sie mit Gnade unterstützt wird, und daher hat sie einen Glauben, der dieser Wahrheit zustimmt, dass Gott einer und dreifaltig ist, durch ein Argument aus dem natürlichen Gesetz.

2. Dazu, was hier eingewendet wird, ist zu sagen, dass die Philosophen keine natürliche Erkenntnis über die Dreieinigkeit durch Eigentümlichkeiten hatten; sie hatten dennoch eine allgemeine natürliche Vernunft, sodass sie zum Erzeuger, Gezeugten und Hervorgehenden gelangen konnten; dennoch hatten sie nichts, um der Wahrheit um ihrer selbst willen ohne Gnade zuzustimmen. Oder es ist zu sagen, dass sie durch Appropriationen erkannt haben und man von ihnen sagt, dass sie beim dritten Zeichen aufgehört haben, nicht hinsichtlich der einfachen Erkenntnis der Güte, sondern hinsichtlich der sittlichen, weil sie diese nicht hatten.<sup>284</sup>

3. Zu dem letzten [Einwand] ist zu sagen, dass es einen Unterschied gibt zwischen dem Glauben, durch den aufgrund der natürlichen Vernunft geglaubt wird, dass es einen Gott gibt, und durch den aufgrund eines Arguments und eines Zeugnisses geglaubt wird, dass er fleischgeworden und dreifaltig ist, und dem Glauben, durch den geglaubt wird, indem man der Wahrheit um ihrer selbst willen zustimmt, weil der eine aufgrund eines Arguments erworben ist, der andere aufgrund von Gnade eingegossen ist. An den einen, fleischgewordenen, dreifaltigen Gott zu glauben, indem man der Wahrheit um ihrer selbst willen zustimmt, das ist vom Gesetz der

<sup>279</sup> Jes 7,14.

<sup>280</sup> Mt 11,3.

<sup>281</sup> Vgl. Summa Halensis I Nr. 10 (ed. Bd. I, 18a–19b).

<sup>282</sup> Im Codex Assisiensis 138, fol. 291a, heißt es statt „ist geantwortet worden ... gesagt werden“ nur „muss gesagt werden“.

<sup>283</sup> Vgl. Richard von St. Viktor, De Trinitate I,4 (SC 63, 70–72).

<sup>284</sup> Vgl. Summa Halensis I Nr. 10 zu 1 (ed. Bd. I, 19b).

alia fides qua ista creduntur de Deo eo modo quo credere est assentire veritati primae propter se. Licet enim quidam articuli magis remoti sint ab universali cognitione, quidam minus, non tamen est alia et alia fides qua illis assentitur propter ipsam veritatem. – Item, lex naturalis non venit ad fidem incarnationis nisi in universali, ut visum est, licet ad hoc ‘Deum esse unum’ magis in speciali veniat, quia non est ita remotum a ratione naturali sicut istud: Deum esse incarnatum et esse trinum.

Ex iis patet responsio.

[357] [Nr. 252] CAPUT III.

UTRUM LEX NATURALIS DICTET QUOD DILIGAMUS DEUM SUPER OMNIA.

Postea quaeritur si lex naturalis dictet nobis quod diligamus Deum super omnia.

**Ad quod sic:** 1. Eccli. 17, 9: *Addidit illis disciplinam* etc., Glossa: «Hoc naturalis lex et litteralis insinuat ut Deum toto corde, tota anima, tota virtute diligamus et mandata eius in Dei et proximi dilectione custodiamus». Ergo in lege naturali possumus legere caritatem et Deum esse diligendum super omnia, quia hoc est diligere toto corde.

2. Secunda ratio. Unusquisque per naturam super omnia diligit suum esse; sed diligendo suum esse diligit principium sui esse per naturam; sed dilectio, qua diligit principium sui esse, aequalis est illi qua diligit se vel maior etiam; si ergo principium optimum esse humanae creaturae est Deus, ergo diligit ipsum super omnia per naturam, cum non differat haec dilectio ab illa qua diligit se.

3. Tertia ratio. Diligere est velle alii bonum; sed ex lege naturali diligo Deum; ergo ex lege naturali volo ei suum bonum; ergo, cum suum bonum sit summum, volo ei per naturam summum bonum; sed diligendo me non volo mihi summum bonum, quia meum bonum non est summum; ergo per naturam maius bonum volo Deo quam mihi; ergo ex lege naturali habeo quod diligam Deum super me et super omnia alia.

**Ad oppositum:** a. Impossibile est quod intelligens intelligat aliquid plus se per naturam; sed dilectio non extendit se ultra intelligentiam, quia non diligitur bonum nisi cognitum; ergo impossibile est quod aliquid diligit aliud plus se per naturam;



Gnade; und daher gibt es nicht solchen und solchen Glauben, mit dem dies von Gott geglaubt wird auf die Weise, durch die Glauben bedeutet, der ersten Wahrheit um ihrer selbst willen zuzustimmen. Wenn nämlich auch einige Artikel weiter entfernt sind von der allgemeinen Erkenntnis, einige weniger weit, ist es dennoch nicht ein unterschiedlicher Glaube, mit dem man jenen [Artikeln] zustimmt um der Wahrheit selbst willen. – Ebenso, das Naturgesetz gelangt nicht zum Glauben an die Fleischwerdung außer im Allgemeinen, wie gesehen wurde, wenn es auch dazu, dass Gott einer ist, mehr im Besonderen gelangt, weil es nicht so entfernt ist von der natürlichen Vernunft, wie dass Gott fleischgeworden und dreifaltig ist.

Aus diesen [Ausführungen] ist die Antwort klar.

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

Dann wird gefragt, ob das Naturgesetz uns vorschreibt, dass wir Gott über alles lieben sollen.

**Dazu so:** 1. Sir 17,9: *Er hat ihnen Weisheit gegeben* usw., die Glosse: „Damit deuten das Naturgesetz und das geschriebene Gesetz an, dass wir Gott mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft lieben sollen und seine Gebote in der Liebe zu Gott und dem Nächsten halten sollen.“<sup>285</sup> Also können wir im Naturgesetz lesen, dass die Liebe und Gott über alles geliebt werden müssen, weil dies bedeutet, mit ganzem Herzen zu lieben.

2. Ein jeder liebt von Natur aus über alles sein Sein; aber indem er sein Sein liebt, liebt er das Prinzip seines Seins von Natur aus; aber die Liebe, mit der er das Prinzip seines Seins liebt, ist gleichgroß wie die, mit der er sich liebt, oder sogar größer; wenn also das beste Prinzip für die menschliche Schöpfung zu sein Gott ist, so liebt sie ihn von Natur aus über alles, da diese Liebe sich nicht von jener unterscheidet, durch die sie sich selbst liebt.

3. Lieben heißt jemand anderem Gutes wollen; ich liebe aber Gott durch das Naturgesetz; also will ich ihm durch das Naturgesetz das höchste Gute; also will ich ihm, da sein Gutes das höchste ist, von Natur aus das höchste Gute; aber indem ich mich liebe, will ich für mich nicht das höchste Gute, weil mein Gutes nicht das höchste ist; also will ich von Natur aus für Gott ein größeres Gutes als für mich; also habe ich vom Naturgesetz, dass ich Gott lieben soll über mich und über alles andere.

**Auf der Gegenseite:** a. Es ist unmöglich, dass etwas Erkennendes etwas erkennt, das von Natur aus mehr als es ist; aber die Liebe erstreckt sich nicht über die Erkenntnis hinaus, weil das Gute nicht geliebt wird, außer es wurde erkannt; also ist es unmöglich, dass es von Natur aus etwas anderes liebt, das mehr als es ist; also kann die vernunftbegabte Schöpfung Gott nicht durch das Naturgesetz aus Liebe lieben,

---

<sup>285</sup> Glossa ordinaria zu Sir 17,9 (ed. Froehlich/Gibson, Bd 2, 761a).

ergo ex lege naturali non potest creatura rationalis Deum diligere ex caritate, hoc est supra se et supra omnia. – Maior patet, quia quaedam res intelliguntur per suas similitudines in anima, quaedam autem per se ipsas entes apud animam, sicut res quae per praesentiam sunt in anima, et hoc modo anima se intelligit et suam iustitiam et suas affectiones, quia sibi praesens est et illa similiter. Si ergo haec cognitio maior est quam illa quae est per similitudines, cum nulla res sit praesentior animae se ipsa, impossibile est quod plus cognoscat aliquid aliud quam se, nec etiam Deum, cum non sit ita ei praesens sicut ipsa sibi, quia intelligit ipsum per similitudines et *per speculum in aenigmate*.

*b.* Secunda ratio. Ad hoc quod intellectus intelligat Deum sicut est, oportet quod spoliaret se sua forma, quia, dato quod utatur se, iam adhuc videt Deum similitudine, et ita non sicut est; ergo oportet quod exeat extra se vel supra se ad hoc quod ipsum intelligat sicut est. Similiter ad hoc quod ipsum diligit affectus plus se, oportet quod extra se exeat; si ergo non potest per naturam exire extra se nec legere supra se, ergo non potest per naturam Deum supra se diligere, et ita non ex caritate per naturam potest ipsum diligere.

**Solutio:** Dicendum quod diligere Deum super omnia et supra se et propter se est in lege naturali tamquam insinuante et instigante, sed non tamquam efficiente vel perducente. Lex enim naturalis, eo quod lex, ostendit animae et insinuat quod debet Deum sic diligere; eo autem quod naturalis, se habet ad animam ut instigans ad hoc. Et ideo dicit Glossa Eccli. 17, 9: «Hoc naturalis lex insinuat ut Deum toto corde diligamus». Unde dicit quod ad hoc insinuat et instigat, sed non perducit ad hoc, et ideo necessaria est lex gratiae, quae ad istud perducatur. Verum etiam est quod cum hoc post peccatum necessaria est lex Moysi.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primam rationem dicendum quod non dicit Glossa quod faciat lex diligere, sed quod insinuat; unde loquitur secundum insinuationem et non secundum perventionem.

2. Ad aliam qua obicitur quod ‘unumquodque diligit suum esse et principium suum per naturam’, dicendum quod dilectio principii est dupliciter, quia est diligere principium eo quod principium aut est diligere principium absolute, non eo quod principium, ut possum diligere Deum, quia Deus in se vel eo quod principium. In lege ergo naturali non est diligere principium in se et absolute super omnia, sed diligere ipsum in ratione qua est principium, istud bene est ibi. Sed tunc eadem est dilectio

das heißt über sich und über alles. – Der Obersatz ist klar, weil einige Dinge durch ihre Abbilder in der Seele erkannt werden, einige aber durch sich selbst Seiende bei der Seele, so wie die Dinge, die aufgrund ihrer Gegenwärtigkeit in der Seele sind, und auf diese Weise erkennt die Seele sich und ihre Gerechtigkeit und ihre Affekte, weil sie sich selbst gegenwärtig ist und jene Dinge ebenfalls. Wenn also diese Erkenntnis größer ist als die, die durch Abbilder ist, weil kein Ding für die Seele gegenwärtiger ist als sie selbst, ist es unmöglich, dass sie etwas anderes mehr als sich selbst erkennt, auch nicht Gott, weil er ihr nicht so gegenwärtig ist wie sie sich selbst, weil sie ihn erkennt durch Abbilder und *durch den Spiegel im Geheimnis*.<sup>286</sup>

b. Dazu, dass der Intellekt Gott erkenne, wie er ist, ist zu sagen, dass er sich seiner Form beraubt, weil, angenommen, er gebraucht sich, er immer noch Gott in einer Nachbildung sieht und daher nicht, wie er ist; also ist es nötig, dass er aus sich herausgeht oder über sich dahin, dass er ihn selbst erkennt, wie er ist. Ebenfalls ist es nötig dazu, dass der Affekt ihn mehr liebt als sich selbst, dass er über sich hinausgeht; wenn er also von Natur aus nicht über sich hinausgehen kann noch über sich hinaus lesen, dann kann er von Natur aus nicht Gott über sich selbst lieben, und daher kann er ihn nicht aus Liebe von Natur aus lieben.

**Lösung:** Gott über alles und über sich selbst und um seiner selbst willen zu lieben liegt im Naturgesetz, gleichsam im einpflanzenden und antreibenden, aber nicht im bewirkenden oder hinführenden. Das Naturgesetz, insofern Gesetz, zeigt nämlich der Seele und pflanzt ihr ein, dass sie Gott so lieben muss; insofern aber natürlich, verhält es sich für die Seele dazu antreibend. Und deshalb sagt die Glosse zu Sir 17,9: „Das pflanzt das Naturgesetz ein, dass wir Gott mit ganzem Herzen lieben.“<sup>287</sup> Daher sagt sie, dass es dieses einpflanzt und dazu antreibt, aber nicht dahin führt, und deshalb ist das Gesetz der Gnade notwendig, das dahin führt. Es ist aber wahr, dass mit ihm nach der Sünde das Gesetz des Mose notwendig ist.<sup>288</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Die Glosse sagt nicht, dass das Gesetz Lieben mache, sondern dass es es einpflanzt; daher spricht es davon gemäß der Einpflanzung und nicht gemäß der Erreichung.

2. Zu dem anderen, mit dem eingewendet wird, dass ‚ein jedes von Natur aus sein Sein und sein Prinzip liebt‘, ist zu sagen, dass die Liebe zum Prinzip in zweifachem Sinne ist, weil es das Prinzip, insofern es Prinzip ist, zu lieben gibt, oder das Prinzip schlechthin zu lieben, nicht insofern es Prinzip ist, so wie ich Gott lieben kann, weil er Gott in sich ist oder insofern er Prinzip ist. Im Naturgesetz gibt es das nicht, das Prinzip in sich und schlechthin über alles zu lieben, sondern es zu lieben in der Vernunft, durch die es Prinzip ist, das ist hier rechtens.<sup>289</sup> Aber dann ist die Liebe zu sich selbst und zum Prinzip dieselbe, weil die Seele das Prinzip, insofern Prinzip, nicht

<sup>286</sup> 1Kor 13,12.

<sup>287</sup> Glossa ordinaria zu Sir 17,9 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 761a).

<sup>288</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 260 (ed. Bd. IV/2, 370b; in dieser Ausgabe S. 224–227).

<sup>289</sup> Vgl. ebd., Nr. 250 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 353b; in dieser Ausgabe S. 166–169).

sui et principii, quia principium, in quantum principium, non [358] diligit anima nisi quia reflectit ipsum ad suum esse quod diligit et non e converso. Et sic Deum naturaliter non potest diligere plus se, quia natura non se extendit supra se.

3. Ad tertiam dicendum quod non valet haec ratio: 'volo Deo summum bonum, mihi non; ergo plus diligo Deum quam me'; sed bene sequitur: 'ergo maius bonum volo ei quam mihi', quia est ibi velle et est ibi bonum. Potest ergo hoc adverbium 'magis' determinare ipsum velle vel ipsum quod dico 'bonum'. Si feratur ad bonum, sic non sequitur ratio. Si ad hoc quod est 'velle', sic sequitur, quia intentio dilectionis venit ex parte voluntatis et non ex parte ipsius boni quod est volitum; per naturam autem magis volo mihi meum bonum, quod minus est, quam Deo suum bonum, quod maius est, sicut miles magis vult sibi suam terram parvam quam regi suum regnum magnum.

*a-b.* Ad rationes in contrarium dicendum quod non est in potestate nostra tamquam efficiente diligere Deum super nos et super omnia, est tamen istud in potestate nostra tamquam praeparante, faciendo quod in se est; similiter non est in potestate nostra quod intellectus et affectus expoliet se effective, tamen praeparative.

### MEMBRUM III.

#### **De iis per quae ordinat lex naturalis ad proximum.**

Consequenter quaeritur de iis per quae ordinat lex naturalis ad proximum. Et quantum ad praesens quaeritur de tribus quae ponuntur esse iuris naturalis, secundum Isidorum.

- Primo, de matrimonio, quod est coniunctio maris et feminae;
- secundo, de communi omnium possessione;
- tertio, de una omnium libertate.

### CAPUT I.

#### DE MATRIMONIO IN LEGE NATURALI.

Quantum ad primum quaeruntur haec:

- Primo, utrum matrimonium sit de lege naturali;
- secundo, de legitimitate personarum;
- tertio, utrum de lege naturali sit quod una unius;
- quarto, utrum inseparabilitas, quae est in matrimonio, sit de lege naturali.

[358] liebt, außer weil sie es auf sein Sein hin zurückwendet, das sie liebt, und nicht umgekehrt. Und daher kann sie Gott nicht von Natur aus mehr lieben als sich selbst, weil die Natur sich nicht über sich selbst hinausstreckt.

3. Dieses Argument gilt nicht: ‚Ich will für Gott das höchste Gute, nicht für mich; also liebe ich Gott mehr als mich‘; es folgt vielmehr: ‚deshalb will ich für ihn das größere Gute als für mich‘, weil es hier ein Wollen ist und dort ein Gut. Das Adverb ‚mehr‘ kann daher das Wollen bezeichnen oder das, was ich ‚Gutes‘ nenne. Wenn es sich auf das Gute bezieht, folgt dieses Argument nicht. Wenn auf das ‚Wollen‘, dann folgt es, weil die Absicht zu lieben vonseiten des Wollens kommt und nicht vonseiten des Guten selbst, welches das Gewollte ist; von Natur aus will ich aber mehr mein Gutes für mich, was weniger ist, als für Gott sein Gutes, was größer ist, so wie der Soldat mehr für sich sein kleines Stück Land will als für den König sein großes Reich.

a–b. Zu den Gegenargumenten ist zu sagen, dass es nicht in unserer Macht als bewirkender steht, Gott über uns und über alles zu lieben, und dennoch steht dies in unserer Macht als vorbereitender, indem sie tut, was in ihr steckt; ebenfalls steht es nicht in unserer Macht, dass der Intellekt und der Affekt sich tatsächlich ausbilden werden, aber auf vorbereitende Weise.

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

Im Folgenden wird nach dem gefragt, wodurch das Naturgesetz auf den Nächsten hinordnet. Und vorderhand wird nach den drei Dingen gefragt, von denen behauptet wird, dass sie zum Naturrecht gehören, nach Isidor:

1. die Ehe, das heißt die Verbindung von Mann und Frau;
2. der gemeinsame Besitz von allem;
3. die eine Freiheit aller.<sup>290</sup>

#### *Kapitel 1: Die Ehe im Naturgesetz*

Bezüglich des ersten wird Folgendes gefragt:

1. Stammt die Ehe vom Naturgesetz?
2. Nach der Legitimität der Personen;
3. Kommt vom Naturgesetz, dass ein Mann eine Frau haben soll?
4. Stammt die Untrennbarkeit, die in der Ehe liegt, vom Naturgesetz?

---

<sup>290</sup> Vgl. Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173).

[Nr. 253] ARTICULUS I.

*Utrum matrimonium sit de lege naturali.*

**Quantum ad primum sic obicitur:** 1. Nihil quod fit ex institutione est de lege naturali; matrimonium est huiusmodi; ergo etc. – Maior patet. Isidorus dicit quod «ius naturale ubique instinctu naturae, non aliqua constitutione habetur». Minor patet per Hugonem, *De sacramentis*, qui dicit: «Coniugium est societas, quam Deus ab initio inter masculum et feminam constituit, quando mulierem, de latere viri formatam, eidem sociavit».

2. Secunda ratio. Quaecumque sunt de lege naturae sunt eadem apud omnes; sed matrimonium non est huiusmodi; ergo non est de lege naturali. – Minor patet, quia matrimonium infidelium est dissolubile vel separabile, fidelium autem non; sed hoc facit differentiam essentialem, cum forma matrimonii sit coniunctio; coniunctioni autem opponitur separatio, et ita non est idem essentialiter apud omnes.

**Ad oppositum:** a. *Digesta, De iustitia et iure:* Ex lege naturali «descendit maris et feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus».

**Solutio:** Dicendum quod matrimonium potest dupliciter considerari: in quantum est res vel in quantum est signum. Considerando ergo rem matrimonii, quae est coniunctio maris et feminae, sic est de lege naturali; in quantum vero est signum, est ab institutione divina et non ex lege [359] naturali. Nec est inconueniens quod ab alio et alio sit matrimonium res et signum, sicut circulus ab alio homine potest habere quod sit circulus, ab alio quod sit signum: signum enim ordinem dicit. Coniunctio maris et feminae naturalis est, sed quod illa coniunctio significet ista, scilicet inseparabilitatem vel coniunctionem Christi et Ecclesiae et animae sanctae ad Deum, hoc habet a divina institutione. – Vel dicendum quod in omni sacramento sunt tria, scilicet similitudo, significatio, sanctificatio. Similitudinem ergo habet matrimonium ex prima conditione, significationem ex informatione, sanctificationem vero ex redemptione. Ex quo enim creatus est homo et femina, fuit naturale quod conjungerentur. Sed quod per hoc significaretur coniunctio animae ad Deum vel Christi ad Ecclesiam vel humanitatis et divinitatis in Christo, istud fuit ab institutione divina. Quod autem sit sanctificatio, hoc est gratia, in matrimonio sive in coniunctis per matrimonium, hoc est per passionem Christi, quae sanctificat omnia sacramenta, et per ipsam habent omnia sacramenta virtutem ad sanctificandum. Matrimonium ergo quantum ad similitudinem, dico quod est ex lege naturali et eius dictamine, nec hoc modo est

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

**Bezüglich des ersten wird dies eingewendet:** 1. Nichts, was aufgrund einer Einrichtung entsteht, stammt von dem Naturgesetz; die Ehe ist solcherart; also usw. – Der Obersatz ist klar. Isidor sagt: „Das Naturrecht wird überall durch den Naturtrieb, nicht durch einen Beschluss gehalten.“<sup>291</sup> – Der Untersatz ist klar durch Hugo in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*, der sagt: „Die Ehe ist eine Gemeinschaft, die Gott von Anbeginn an zwischen Mann und Frau eingerichtet hat, als er die Frau, die er aus der Seite des Mannes gebildet hatte, mit diesem vereinigte.“<sup>292</sup>

2. Was immer vom Naturgesetz stammt, ist dasselbe bei allen; die Ehe ist aber nicht solcherart; also stammt sie nicht vom Naturgesetz. – Der Untersatz ist klar, weil die Ehe bei den Ungläubigen auflösbar oder trennbar ist, bei den Gläubigen nicht; dies aber macht einen wesentlichen Unterschied aus, da die Form der Ehe die Verbindung ist; die Trennung aber ist der Verbindung entgegengesetzt, und daher ist sie nicht vom Wesen her dasselbe bei allen.

**Auf der Gegenseite:** a. Die *Digesten, Von der Gerechtigkeit und dem Recht*: Vom Naturgesetz „leitet sich die Verbindung von Mann und Frau ab, die wir Ehe nennen.“<sup>293</sup>

**Lösung:** Die Ehe kann auf zwei Arten betrachtet werden: insofern sie Sache ist oder insofern sie Zeichen ist. Bei Betrachtung der Sache der Ehe, die die Verbindung von Mann und Frau ist, ist sie vom Naturgesetz; insofern sie aber Zeichen ist, ist sie von einer göttlichen Einrichtung und nicht vom Naturgesetz. [359] Es ist auch nicht unangemessen, dass die Ehe als Sache und als Zeichen von je Unterschiedlichem ist, so wie der Kreis von dem einen Menschen als Kreis aufgefasst werden kann, von einem anderen als Zeichen: Das Zeichen nämlich sagt eine Ordnung aus. Die Verbindung von Mann und Frau ist natürlich, doch dass diese Verbindung jene Dinge bedeutet, nämlich Untrennbarkeit oder die Verbindung Christi mit der Kirche und der heiligen Seele mit Gott, das hat sie durch göttliche Einrichtung. – Oder es ist zu sagen, dass es in jedem Sakrament drei Dinge gibt, Ähnlichkeit, Bedeutung und Heiligung. Die Ähnlichkeit hat die Ehe aus ihrer ersten Gründung, die Bedeutung aus ihrer Gestaltung, die Heiligung aber aus der Erlösung. Denn nach dem Grunde, aus dem Mann und Frau geschaffen wurden, war es natürlich, dass sie sich verbinden würden. Aber dass dadurch die Verbindung der Seele mit Gott oder Christi mit der Kirche oder der Menschheit mit der Göttlichkeit in Christus bezeichnet wird, das kam aus der Einrichtung Gottes. Dass aber in der Ehe oder den durch die Ehe Verbundenen Heiligung, das heißt Gnade, ist, das ist durch die Passion Christi, die alle Sakramente heiligt, und durch sie haben alle Sakramente die Kraft zum Heiligen. Ich sage also, dass die Ehe bezüglich der Ähnlichkeit vom Naturgesetz und seiner Vorschrift kommt, und auf diese Weise kommt es nicht aus einer Einrichtung; bezüglich der

---

291 Ebd.

292 Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,11,5 (ed. Berndt, 430,3–6).

293 Justinian, *Digesta* 1,1,1,§ 3 (CICiv II, 92).

ex institutione; quantum vero ad significationem non, quia sic est ex institutione; nec quantum ad sanctificationem.

**[Ad obiecta]:** 1. Per hoc patet responsio ad primam rationem.

2. Ad secundam dicendum quod matrimonium, quantum ad rem et similitudinem, est idem apud omnes, quia coniunctio maris et feminae eadem est apud omnes; sed non quantum ad signum vel significationem. Aliud enim significat apud fideles et infideles, quia apud fideles significat inseparabilem unionem, quae est Dei ad humanam naturam et Christi ad Ecclesiam; et quia haec unio est inseparabilis, propter hoc matrimonium fidelium est inseparabile. Sed apud infideles non significat copulam inseparabilem, quia tunc non esset separabile.

[Nr. 254] ARTICULUS II.

*De legitimitate personarum.*

Secundo quaeritur de legitimitate personarum, **I.** utrum sit de dictatione legis naturalis, scilicet quod excipiatur a matrimonio pater et mater et huiusmodi quae excipiuntur.

**Ad quod sic:** *a.* Gen. 2, 23: *Dicit Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem.* A prima ergo conditione excluditur a matrimonio pater et mater; sed illud quod habet esse a prima conditione, habet esse per naturam; ergo per naturam excluditur pater et mater, cum lex ab origine ponatur in personis.

**Ad oppositum:** 1. Lex naturalis est eadem apud omnes; si ergo apud barbaros non excluditur pater et mater nec aliqua persona, ergo ex lege naturali non est exclusio sive legitimitas personarum.

2. Secunda ratio. In *Digestis*: «Videtur inter cetera animalia istius iuris peritia censi». Sed cetera animalia non discernunt inter personas, quin masculus coeat cum matre; ergo de lege naturali non est quod excipiatur pater et mater.

**II.** Similiter quaeritur utrum de lege naturali sit quod excipiatur frater et soror.

**Ad quod sic:** *a.* Omne quod est contra legem naturalem semper est et fuit culpabile; sed non semper fuit culpabilis coitus fratris cum sorore, sicut in principio; ergo non ex lege naturali est quod excipiatur frater et soror.

**Ad oppositum:** 1. Augustinus, *De adulterinis coniugiis*: «Adulterii malum vincit fornicationem, vincitur ab incestu». Ergo maius malum est incestus quam fornicationem.



Bedeutung aber nicht, weil es da aus einer Einrichtung ist; auch nicht bezüglich seiner Heiligung.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Dadurch ist die Antwort auf das erste Argument klar.

2. Die Ehe ist in Bezug auf die Sache und die Ähnlichkeit bei allen identisch, weil die Verbindung von Mann und Frau bei allen dieselbe ist; aber nicht in Bezug auf das Zeichen oder die Bedeutung. Etwas anderes bezeichnet sie nämlich bei den Gläubigen als bei den Ungläubigen, weil sie bei den Gläubigen eine untrennbare Einheit bedeutet, die Gottes mit der menschlichen Natur und Christi mit der Kirche; und weil diese Einheit untrennbar ist, deswegen ist die Ehe bei den Gläubigen untrennbar. Doch bei den Ungläubigen bedeutet sie kein untrennbares Band, weil sie dann nicht trennbar wäre.

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

Zweitens wird über die Legitimität der Personen gefragt:

**I.** Stammt es von der Vorschrift des Naturgesetzes, dass Vater und Mutter von der Ehe ausgenommen werden und dergleichen, die ausgenommen werden.

**Dazu so:** a. Gen 2,23: *Adam sagt: Dies ist nun Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; deswegen wird der Mann Vater und Mutter verlassen.* Von der ersten Gründung an werden also Vater und Mutter von der Ehe ausgeschlossen; doch das Sein, dass sie von der ersten Gründung an hat, hat sie von Natur aus; also werden von Natur aus Vater und Mutter ausgeschlossen, weil von Anfang an das Gesetz in die Personen gelegt wird.

**Auf der Gegenseite:** 1. Das Naturgesetz ist dasselbe bei allen; wenn also bei den Barbaren Vater und Mutter nicht ausgeschlossen werden noch irgendeine Person, dann kommt der Ausschluss beziehungsweise die Legitimität der Personen nicht aus dem Naturgesetz.

2. In den *Digesten*: „Die Kenntnis dieses Gesetzes scheint unter den übrigen Lebewesen für rechtens gehalten zu werden.“<sup>294</sup> Doch die übrigen Lebewesen unterscheiden nicht zwischen den Personen, sodass ein Männchen nicht mit seiner Mutter verkehrt; also stammt es nicht vom Naturgesetz, dass Vater und Mutter ausgenommen werden.

**II.** Ebenso wird gefragt: Ist es vom natürlichen Gesetz, dass Bruder und Schwester ausgenommen werden?

**Dazu so:** a. Alles, was gegen das natürliche Gesetz ist, ist und war immer schuldhaft; der Verkehr des Bruders mit der Schwester war aber nicht immer schuldhaft, wie zum Beispiel am Anfang; also stammt es nicht vom Naturgesetz, dass Bruder und Schwester ausgenommen werden.

**Auf der Gegenseite:** 1. Augustinus, [in der Schrift] *Von den ehebrecherischen Ehegatten*: „Die Sünde des Ehebruchs übersteigt die Unzucht und wird vom Inzest

---

<sup>294</sup> Justinian, *Digesta* 1,1,1,§ 3 (CICiv II, 92).

tio vel adulterium; si ergo adulterium est contra legem naturalem, ergo multo magis incestus; sed incestus est cum est coitus personae cognatae cum cognata vel fratris cum sorore, quoniam, ut ait Augustinus, incestus est lubricum carnis contra votum vel consanguinitatem vel affinitatem commissum. Ergo contra legem naturalem est coitus fratris cum sorore; ergo secundum legem naturalem excluduntur frater e soror a matrimonio.

**Solutio:** Dicendum, sicut dicit Hugo: «Duas personas [prima] institutio exceptit, scilicet patrem et matrem. Venit postea institutio secunda, quae [360] per Legem facta est, et exceptit quasdam personas alias sive ad decorem naturae sive ad pudicitiae augmentum, et tunc coepit ex prohibitione esse prohibitum quod ex natura fuerat concessum». Secundum hoc dicendum quod lex naturalis quoddam dictat quia debitum, quoddam vero quia decens et honestum. Lex ergo naturalis a matrimonio exceptit fratrem et sororem, non quia debitum, sed quia honestum et decens, maxime in natura multiplicata, quia lex etiam, licet hoc in statu naturae non multiplicatae concederet, non tamen in statu naturae multiplicatae. Excipit autem patrem et matrem tamquam debitum, et hoc est quia in generatione est duplex habitudo, scilicet habitudo principii generationis ad illud quod est de illo, et hic est ordo prioris ad posterius; item, est ibi ordo in latere inter marem et feminam, qui sunt comites generationis: nam, cum dico ‘pater et mater’, dico comites generationis. Si ergo coniungerentur pater et filia in generatione, esset comes generationis qui erat principium generationis, et ita confunderetur ordo generationis: iam enim comes generationis fieret principium generationis et e converso, et ita confunderetur ordo generationis. Quia ergo lex naturalis dictat quod omnia ordinate fiant, dictat quod debet servari iste ordo; ideo dictat natura quod debet excipi pater et mater a generatione, et ita a matrimonio. Sed, si frater coeat cum sorore, non ita est, immo comes generationis est cum comite, nec confunditur ordo, et ideo non excipit illud lex naturalis tamquam debitum, sed solum sicut decens et honestum; patrem et matrem tamquam debitum, quia usus generationis debet conformari ipsi ordini.

überstiegen.“<sup>295</sup> Also ist der Inzest eine schlimmere Sünde als die Unzucht oder der Ehebruch; wenn also der Ehebruch gegen das Naturgesetz ist, dann noch viel mehr der Inzest; Inzest ist aber der Verkehr einer verwandten Person mit einer Verwandten oder eines Bruders mit seiner Schwester, da, wie Augustinus sagt, der Inzest ein Ausrutscher des Fleisches ist, der gegen ein Gelübde, die Blutsverwandtschaft oder die verwandtschaftliche Nähe begangen wurde.<sup>296</sup> Also ist der Verkehr eines Bruders mit seiner Schwester gegen das Naturgesetz; also werden nach dem Naturgesetz Bruder und Schwester von der Ehe ausgeschlossen.

**Lösung:** Es ist zu sagen, wie Hugo sagt: „Zwei Personen hat die erste Einrichtung [der Ehe] ausgenommen, Vater und Mutter. Danach kam eine zweite Einrichtung, die [360] vom Gesetz vorgenommen wurde, und nahm einige weitere Personen aus, sei es für den Anstand der Natur, sei es zur Vergrößerung der Schamhaftigkeit, und da begann mit einem Verbot verboten zu sein, was von Natur aus erlaubt gewesen war.“<sup>297</sup> Demgemäß ist zu sagen, dass das Naturgesetz das eine vorschreibt, weil es eine Pflicht ist, etwas anderes aber, weil es sich schickt und anständig ist. Das Naturgesetz hat daher Bruder und Schwester von der Ehe ausgenommen, nicht weil es eine Pflicht, sondern weil es anständig und schicklich ist, vor allem in der vermehrten Natur, weil das Gesetz, selbst wenn es dies auch im Stand der nichtvermehrten Natur gestattete, so dennoch nicht im Stand der vermehrten Natur. Vater und Mutter nimmt es aber als Pflicht aus, und deshalb gibt es in der Fortpflanzung ein zweifaches Verhältnis, das Verhältnis des Ursprungs der Fortpflanzung zu dem, was von ihm stammt, und dabei gibt es eine Ordnung des Früheren vor dem Späteren; ebenso, es gibt dabei eine Ordnung an der Seite zwischen Mann und Frau, die Gefährten der Fortpflanzung sind: Denn wenn ich sage ‚Vater und Mutter‘, sage ich Gefährten der Fortpflanzung. Wenn also Vater und Tochter in der Fortpflanzung verbunden würden, gäbe es einen Gefährten der Fortpflanzung, der der Ursprung der Fortpflanzung war, und so würde die Fortpflanzungsordnung durcheinandergebracht werden: Nun würde nämlich der Gefährte der Fortpflanzung zum Ursprung der Fortpflanzung und umgekehrt, und so würde die Fortpflanzungsordnung durcheinandergebracht werden. Weil also das Naturgesetz vorschreibt, dass alles geordnet zu geschehen habe, schreibt es vor, dass diese Ordnung gewahrt werden müsse; daher schreibt die Natur vor, dass Vater und Mutter von der Fortpflanzung ausgenommen werden müssen, und so auch von der Ehe. Doch wenn der Bruder mit der Schwester verkehrt, ist es nicht so, sondern ein Gefährte der Fortpflanzung ist mit einer Gefährtin zusammen, und die Ordnung wird nicht durcheinandergebracht, und deshalb nimmt das Naturgesetz jenes nicht als eine Pflicht aus, sondern nur als schicklich und anständig; Vater und Mutter als Pflicht, weil der Umgang mit der Fortpflanzung mit dieser Ordnung in Übereinstimmung gebracht werden muss.

---

<sup>295</sup> Augustinus, *De bono coniugali* 8,8 (CSEL 41, 198).

<sup>296</sup> Vgl. *Summa Halensis* II–II Nr. 666 (ed. Bd. III, 644a).

<sup>297</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,11,4 (ed. Berndt, 428,1–9).

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primam ergo rationem qua obicitur de barbaris, qui non excipiunt personas aliquas nec patrem et matrem, dicendum quod non est hoc apud eos ex natura quod non excipiant, sed ex concupiscentia libidinosa, et similiter in aliis.

*a.* Quod autem dicitur: *Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea*, per hoc intelligitur virtus activa et passiva, quae concurrunt in generatione. In osse enim est robur, per quod significatur virtus activa; in carne, quae infirmior est, virtus passiva. Unde datur intelligi quod in generatione a fortiori contrahatur os, ab infirmiori, scilicet a muliere, caro. Per hoc autem quod sequitur: *Et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una*, intelligitur duplex unio vel copula quae est in matrimonio, scilicet unio quae est per consensum animorum, quae intelligitur per hoc: *Et adhaerebit uxori suae*, et unio quae est per copulam carnalem, quae intelligitur per hoc quod dicitur: *Et erunt duo in carne una*, in qua est coniunctio ad unam carnem producendam.

[Nr. 255] ARTICULUS III.

*Utrum de dictamine legis naturalis sit quod una sit unius.*

Tertio quaeritur utrum de dictamine legis naturalis sit quod una sit unius.

**Quod sic, videtur:** *a.* Gen. 4, 19 dicit Glossa de Lamech: «Primus contra naturam et morem» duas uxores accepit. Ergo habere plures est contra naturam; ergo de dictamine naturae est quod sit una unius.

*b.* Secunda ratio. Rom. 2, 14: *Cum gentes* etc., dicit Glossa: «Lex naturalis est nolle alii facere quod sibi non vult fieri». Sed constat quod vir nollet quod mulier divideret carnem suam cum pluribus; ergo vir tenetur ex lege non dividere suam; ergo et non habere plures uxores.

**Ad oppositum:** 1. Gen. 29, 28 de Iacob habetur quod habuit plures, et dicit Augustinus ibi quod non contra naturam nec contra legem nec contra morem fecit; et constat quod habuit plures; ergo quod una sit tantum unius non est de dictamine naturae.

2. Secunda ratio. Natura dictat quod multiplicanda est species; sed multiplicatio speciei melius fit per plures quam per unam; ergo non erit de dictamine naturae quod una tantum sit unius.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Argument, mit dem eingewendet wird, dass die Barbaren einige Personen und Vater und Mutter nicht ausnehmen, ist zu sagen, dass es bei ihnen nicht von Natur aus so ist, dass sie sie nicht ausnehmen, sondern aus begierlicher Leidenschaft, und ebenso ist es bei den anderen.

a. Dass gesagt wird: *Dies ist nun Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch*, dadurch wird die aktive und die passive Kraft erkannt, die bei der Fortpflanzung zusammenkommen. Im Knochen nämlich liegt die Kraft, mit der die aktive Kraft bezeichnet wird; im Fleisch, das schwächer ist, die passive Kraft. Dadurch wird zu verstehen gegeben, dass bei der Fortpflanzung vom Kräftigeren der Knochen eingebracht wird, vom Schwächeren, das heißt der Frau, das Fleisch. Damit aber, was folgt: *Und er wird seiner Frau anhangen, und sie werden zwei in einem Fleisch sein*, wird die doppelte Einheit oder das Band in der Ehe verstanden, nämlich die Einheit, die durch die Übereinstimmung der Seelen ist, die darin erkannt wird: *Und er wird seiner Frau anhangen*, und die Einheit, die durch das fleischliche Band ist, die darin erkannt wird, dass gesagt wird: *Und sie werden zwei in einem Fleisch sein*, worin die Vereinigung besteht, um ein Fleisch hervorzubringen.

*Artikel 3: Stammt es von der Vorschrift des Naturgesetzes, dass zu einem Mann eine Frau gehört?* [Nr. 255]<sup>298</sup>

Drittens wird gefragt, ob es von der Vorschrift des Naturgesetzes stammt, dass zu einem Mann eine Frau gehört.

**Dass es so ist, ist zu ersehen:** a. Zu Gen 4,19 sagt die Glosse über Lamech: „Als erster nahm er gegen die Natur und die Sitte“<sup>299</sup> zwei Frauen. Also ist, mehrere [Frauen] zu haben, gegen die Natur; also stammt es von der Vorschrift der Natur, dass zu einem Mann eine Frau gehören soll.

b. Röm 2,14: *Wenn Heiden* usw., die Glosse sagt: „Das Naturgesetz ist, einem anderen nicht tun zu wollen, von dem man selbst nicht will, dass es einem getan wird“<sup>300</sup>. Es steht aber fest, dass ein Mann nicht wollen würde, dass seine Frau ihr Fleisch mit mehreren teilt; also ist der Mann durch das Gesetz gehalten, seines nicht zu teilen; also auch, nicht mehrere Frauen zu haben.

**Auf der Gegenseite:** 1. Gen 29,28 heißt es über Jakob, dass er mehrere Frauen hatte, und Augustinus sagt dazu, dass er dies weder gegen die Natur noch gegen das Gesetz oder gegen die Sitte tat;<sup>301</sup> und es steht fest, dass er mehrere hatte; also stammt es nicht von der Vorschrift der Natur, dass ein Mann nur eine Frau haben solle.

2. Die Natur schreibt vor, dass eine Art sich vermehren soll; doch die Vermehrung einer Art funktioniert besser durch mehrere als durch eine Frau; also wird es nicht von der Vorschrift der Natur sein, dass ein Mann nur eine Frau haben soll.

<sup>298</sup> Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 616 (ed. Bd. III, 595a–596b).

<sup>299</sup> Glossa ordinaria zu Gen 4,19 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 33a)].

<sup>300</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 2,14 (PL 191, 1345).

<sup>301</sup> Vgl. Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XXII,47 (CSEL 25/1, 639).

3. Iuxta hoc quaeritur quare aliquando non licuit quod una mulier haberet plures viros sicut unus vir plures mulieres.

**Solutio:** Dicendum quod triplex est dictamen naturae, secundum quod natura tribus modis [361] movetur. In natura enim rationali aliquando movetur natura ut natura, aliquando natura ut ratio, aliquando ratio ut ratio. Et secundum hoc diversificatur dictamen naturae, quia secundum quod natura movetur ut natura, dictat masculinum coniungi feminae ad multiplicationem speciei. Secundum autem quod natura movet ut ratio, dictat quod unus cum una coniungi debet, vel secundum congruentiam status et temporis oportunitatem unus cum pluribus, eo dispensante qui est supra naturam, quia natura ut ratio confert et legit quod non est faciendum alteri quod sibi non vult fieri: unde natura ut ratio dictat unum debere coniungi cum una simpliciter vel cum pluribus, exigente statu et tempore, eo dispensante qui est supra naturam. Secundum autem quod ratio movet ut ratio, ulterius confert et dictat natura quod unus debet coniungi cum una inseparabiliter coniuncta. Et sic patet quomodo habere plures est contra dictamen naturae et quo modo non, quia, secundum quod natura movet ut natura, non est contra dictamen naturae habere plures; nec secundum quod natura movet ut ratio, eo modo quo dictum est, alio modo sic.

**[Ad objecta]:** 1. Ad primam rationem de Iacob, qua obicit quod hoc non sit de dictamine naturae: dicendum quod ideo dicitur Iacob non fecisse contra naturam, quia quod fecit, fecit causa prolis, et sic non fecit contra naturam, secundum quod natura movet ut natura. Contra vero praeceptum ideo dicitur quod non fecit quia ex dispensatione fecit, quia dispensatum fuit cum illo ab illo qui est supra praeceptum; quod autem fit auctoritate superioris non fit contra praeceptum, quia in praecepto intelligitur excludi auctoritas superioris. Contra mores dicitur non fecisse, quia non fecit contra consuetudinem, quae non esset approbanda: pluribus enim rationibus approbandum erat quod fecit. Primo, quia fecit ex dispensatione; secundo, quia ex causa honesta, scilicet ut multiplicaretur proles et numerus fidelium ad cultum Dei; tertio, quia moderate utebatur pluribus; quarto, approbanda erat consuetudo propter

3. Demgemäß wird gefragt, warum es einst nicht erlaubt war, dass eine Frau mehrere Männer hatte so wie ein Mann mehrere Frauen.

**Lösung:** Die Vorschrift der Natur ist eine dreifache, insofern die Natur auf drei Arten [361] bewegt wird.<sup>302</sup> In der vernunftbegabten Natur wird nämlich manchmal die Natur als Natur bewegt, manchmal die Natur als Vernunft, manchmal die Vernunft als Vernunft. Und demgemäß wird die Vorschrift der Natur unterschieden, weil, insofern die Natur als Natur bewegt wird, sie vorschreibt, dass das Männchen sich mit dem Weibchen verbindet zur Vermehrung ihrer Art. Insofern aber die Natur als Vernunft bewegt, schreibt sie vor, dass sich einer mit einer verbinden soll, oder in Hinsicht auf die Angemessenheit der Situation und des zeitlichen Anlasses einer mit mehreren, indem derjenige von der gesetzlichen Vorschrift entbindet, der über der Natur steht, weil die Natur als Vernunft zusammenträgt und auswählt, dass man einem anderen nicht tun soll, was man nicht will, dass einem selbst getan wird: Daher schreibt die Natur als Vernunft vor, dass ein Mann sich grundsätzlich mit einer Frau verbindet oder mit mehreren, wenn es die Situation und die Zeit erfordern, indem derjenige von der gesetzlichen Vorschrift entbindet, der über der Natur steht. Insofern aber die Vernunft als Vernunft bewegt, trägt die Natur darüber hinaus dazu bei und schreibt vor, dass ein Mann sich mit einer Frau verbinden soll, die untrennbar mit ihm verbunden ist. Und so ist offensichtlich, auf welche Weise es gegen die Vorschrift der Natur ist, mehrere Frauen zu haben, und auf welche Weise nicht, da, insofern die Natur als Natur bewegt, es nicht gegen die Vorschrift der Natur ist, mehrere Frauen zu haben; auch nicht insofern die Natur als Vernunft bewegt, auf die Weise, wie es gesagt wurde, auf die andere Weise schon.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Argument in Bezug auf Jakob, mit dem eingewendet wird, dass ‚dies nicht von der Vorschrift der Natur ist‘, ist zu sagen, dass deshalb von Jakob gesagt wird, dass er nicht gegen die Natur gehandelt habe, weil er, was er tat, um Nachkommenschaft willen getan hat, und deshalb hat er nicht gegen die Natur gehandelt, insofern die Natur als Natur bewegt. Dass das, was er tat, nicht gegen die Vorschrift war, wird deswegen gesagt, weil er es mit einer Entbindung von ihr tat, da er damit von dem entbunden wurde, der über der Vorschrift steht; was aber mit der Autorität des Höheren geschieht, geschieht nicht gegen die Vorschrift, weil in der Vorschrift erkannt wird, dass die Autorität des Höheren ausgeschlossen wird. Dass es nicht gegen die Sitten getan wurde, wird gesagt, weil er es nicht gegen die Gewohnheit tat, was nicht zu billigen wäre: Aus mehreren Gründen war es nämlich zu billigen, was er tat. Erstens, weil er es mit der Entbindung von der Vorschrift tat; zweitens weil er es aus einem anständigen Grund tat, nämlich um die Nachkommenschaft und die Zahl der Gläubigen zur Verehrung Gottes zu vermehren; drittens, weil er mit mehreren Frauen mit Mäßigung verkehrte; viertens war ihr Umgang um des Sakramentes

---

<sup>302</sup> Vgl. Philipp der Kanzler, Summa de bono – De bono gratie in homine II C 4, q. 8,11 (ed. Wicki, Bd. 2, 1027,88–92); Summa Halensis I Nr. 276 (ed. Bd. I, 382 Anm. 6).

sacramentum, quia omnia *contingebant illis in figuram* Unde in pluribus uxoribus Abrahae figurabatur differentia servientium Deo: alii enim serviunt pro mercede, qui significantur per filios Agar; alii pro hereditate, isti sunt Sarae filii. Similiter in duabus uxoribus Iacob liberis significatur duplex vita, activa in Lia, contemplativa in Rachele, et in qualibet sunt quidam mercenarii et quidam liberi. Patet ergo quare dicitur Iacob non fecisse contra naturam nec contra mores. Et de hoc etiam dicit Augustinus, *Super Genesim*: «Alia sunt peccata contra naturam, alia contra mores, alia contra praecepta». Sed Iacob hoc non fecit «contra naturam, quia non lasciviendi, sed gignendi causa mulieribus utebatur; nec contra mores, quia in illo tempore in illis terris hoc factitabatur; nec contra praeceptum, quia nulla lege prohibebatur».

2. Ad secundam dicendum quod natura dictat quod species multiplicetur, sed debito modo. Ius enim naturale in homine debet regulari ratione, ratio autem dictat quod una unius.

3. Ad tertiam dicendum quod nunquam dispensatum fuit cum muliere. Prima ratio est, quia una non potest fecundari a pluribus, sed unus bene potest fecundare plures, et ideo non esset utile ad multiplicationem. Item, melius potest servari pax, si unus dominetur pluribus quam si plures dominarentur uni. Item, *vir est caput mulieris*, ideo magis est dispensatum cum eo. Alia ratio est sacramentum, quia scilicet unus est sponsus Christus, licet plures sint Ecclesiae.

[Nr. 256] ARTICULUS IV.

*Utrum inseparabilitas matrimonii sit de lege naturali.*

Quarto quaeritur de inseparabilitate matrimonii.

1. Tria sunt bona matrimonii, scilicet fides, proles et sacramentum. Primum et secundum est de dictamine naturae, sed tertium non videtur esse de dictamine naturae, quia habet esse ex institutione: sacramentum enim habet esse ex institutione.



willen zu billigen, weil alles *ihnen geschah uns zum Beispiel*<sup>303</sup>. Daher wurde in den mehreren Frauen Abrahams die Verschiedenheit der Diener Gottes versinnbildlicht: Die einen dienen nämlich für Lohn, und diese werden durch die Kinder der Hagar bedeutet; die anderen für das Erbe, diese sind die Kinder der Sarah. Genauso wird in den zwei freien Frauen Jakobs das auf zweifache Weise mögliche Leben bedeutet, das aktive in Lea, das kontemplative in Rachel<sup>304</sup>, und in jedem gibt es einige Söldner und einige Freie. Es ist also offensichtlich, warum von Jakob gesagt wird, dass er nicht gegen die Natur gehandelt habe noch gegen die Sitten. Und darüber sagt auch Augustinus in der Schrift *Vom Wortlaut der Genesis*: „Die einen sind Sünden gegen die Natur, andere gegen die Sitten, andere gegen die Vorschriften.“<sup>305</sup> Doch Jakob tat dies nicht „gegen die Natur, weil er mit seinen Frauen nicht, um sich zu vergnügen, sondern zur Zeugung verkehrte; auch nicht gegen die Sitten, weil dies zu jener Zeit in jener Gegend normalerweise so gemacht wurde; und nicht gegen die Vorschrift, weil es von keinem Gesetz verboten wurde.“<sup>306</sup>

2. Die Natur schreibt vor, dass die Art sich vermehrt, aber auf geschuldete Art und Weise. Denn das Naturrecht muss im Menschen durch die Vernunft geregelt werden, die Vernunft aber schreibt vor, dass ein Mann eine Frau haben soll.

3. Die Entbindung vom Gesetz wurde niemals bei einer Frau ausgesprochen. Das erste Argument ist, dass eine Frau nicht von mehreren Männern geschwängert werden kann, aber ein Mann kann gut mehrere Frauen schwängern,<sup>307</sup> und deshalb wäre es nicht für die Vermehrung nützlich. Ebenso, der Frieden kann besser gewahrt werden, wenn ein Mann über mehrere Frauen herrscht, als wenn mehrere Frauen über einen Mann herrschen. Ebenso, der *Mann ist das Haupt der Frau*<sup>308</sup>, deshalb ist die Entbindung vom Gesetz eher bei ihm ausgesprochen. Ein zweites Argument ist das Sakrament, weil ja der Bräutigam Christus einer ist, wenn auch zur Kirche mehrere gehören.

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

Viertens wird nach der Untrennbarkeit der Ehe gefragt.

1. Es gibt drei Güter der Ehe, nämlich Treue, Nachkommenschaft und das Sakrament.<sup>309</sup> Das erste und das zweite sind von der Vorschrift der Natur, das dritte aber scheint nicht von der Vorschrift der Natur zu sein, da es sein Sein durch eine Einrichtung hat: Das Sakrament hat sein Sein nämlich durch eine Einrichtung.

**303** 1Kor 10,11.

**304** Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,52 (CSEL 25/1, 645 f); *Summa Halensis* II–II Nr. 669 zu 2 (ed. Bd. III, 647a).

**305** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,47 (CSEL 25/1, 639); ders., *De bono coniugali* 25,33 (CSEL 41, 228).

**306** Ebd.

**307** Vgl. ders., *De bono coniugali* 17, 20 (CSEL 41, 213).

**308** 1Kor 11,3.

**309** Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram* IX,7,12 (CSEL 28/1, 275).

2. Secunda ratio. Nullus actus naturalis est peccatum; sed coniunctio maris cum femina est |362| naturalis; ergo non est peccatum, dummodo sit soluta, quia tunc non est contra legem naturalem.

3. Tertia ratio. Actus comedendi non est peccatum quando fit pro salute individui; ergo eadem ratione actus generativae non erit peccatum, dummodo sit ad multiplicationem speciei sive salutem.

4. Quarta ratio. Mulier potest se dare ad omne tempus; ergo multo fortius potest se dare ad aliquod tempus solum.

**Ad oppositum:** *a.* Secundum legem naturae debes alii facere quod tibi vis fieri; sed nullus ratione ordinatus vult quod affectus uxoris separaretur a se; ergo tenetur secundum illud praeceptum ad adhaerendum uxori inseparabiliter secundum affectum, sicut vult se diligi inseparabiliter, non ad tempus.

**Solutio:** Dicendum quod ex lege naturali est ordo ad Deum et ad proximum. Lex enim naturalis dictat quod honorificetur Deus et semper; semper autem non potest nisi in prole. Unde lex naturalis dictat multiplicationem prolis ad cultum Dei, et hoc servato ordine generationis, ut principium generationis non fiat comes in generatione, quod esset, si pater contraheret cum filia, et ita excludit patrem ex debito; post naturam autem multiplicatam excludit alias personas propter honestatem. – Secundum autem quod ordinat ad proximum dictat non facere alii quod homo non vult fieri sibi, et per hoc dictat quod una sit unius, quia nullus vult quod uxor dividat se cum pluribus. Item, dictat etiam facere alii quod sibi vult fieri, et inde venit quod dictat inseparabilitatem: vult enim vir quod affectus uxoris inseparabiliter adhaereat sibi; propter quod debet idem uxori.

**[Ad objecta]:** 1. Ad primam rationem, qua ostenditur quod inseparabilitas est ex institutione, dicendum quod inseparabilitas, secundum quod est ex dictamine legis naturalis, non est signum nisi in potentia, quia ipsa res habet naturaliter ex similitudine ordinem et possibilitatem ad significandum; sed quod significet actu non habet nisi ex institutione. Ex natura ergo rei habet ut possit significare inseparabilem unionem Christi et Ecclesiae et divinae et humanae naturae in Christo; sed quod significet, hoc habet ex institutione.

2. Ad secundam dicendum quod est natura generis et est natura speciei, et secundum hoc est lex naturae generalis et specialis. Ex prima lege venit quod mascu-

2. Keine natürliche Handlung ist eine Sünde; die Verbindung von Mann und Frau aber ist [362] natürlich; also ist es keine Sünde, wenn sie aufgelöst ist, weil sie dann nicht gegen das Naturgesetz ist.

3. Die Handlung des Essens ist keine Sünde, wenn sie für die Gesundheit des Einzelnen getan wird; also wird auf dieselbe Weise die Zeugungshandlung keine Sünde sein, wenn sie zur Vermehrung der Art oder der Gesundheit dient.

4. Eine Frau kann sich zu jeder Zeit hingeben; also kann sie sich viel stärker nur zu einer Zeit hingeben.

**Auf der Gegenseite:** a. Nach dem Gesetz der Natur musst du dem anderen tun, was du willst, dass dir getan wird; doch keiner, der durch Vernunft geordnet ist, will, dass die Zuneigung seiner Frau von ihm getrennt wird; also ist er nach dieser Vorschrift gehalten, seiner Frau untrennbar in der Zuneigung anzuhängen, so wie er will, dass er untrennbar geliebt wird, nicht nur zu einer Zeit.

**Lösung:** Nach dem Naturgesetz gibt es eine Hinordnung zu Gott und zum Nächsten.<sup>310</sup> Das Naturgesetz schreibt nämlich vor, dass Gott immer geehrt werde; immer aber geht das nicht, außer in der Nachkommenschaft. Daher schreibt das Naturgesetz die Vermehrung der Nachkommenschaft zur Verehrung Gottes vor, und das unter Wahrung der Fortpflanzungsordnung, damit der Ursprung der Fortpflanzung nicht zum Gefährten in der Fortpflanzung wird, was so wäre, wenn der Vater eine Ehe mit der Tochter eingehen würde, und daher schließt es den Vater aus Pflichtgründen aus; nach der vermehrten Natur aber schließt es noch weitere Personen um des Anstands willen aus.<sup>311</sup> – Insofern es aber zum Nächsten hinordnet, schreibt es vor, dem anderen nicht zu tun, was der Mensch nicht will, dass ihm getan wird, und dadurch schreibt es vor, dass ein Mann eine Frau habe,<sup>312</sup> weil keiner will, dass seine Frau sich mit mehreren teile. Ebenso, es schreibt auch vor, dem anderen zu tun, was er will, dass ihm getan wird, und daher kommt es, dass es die Untrennbarkeit vorschreibt: der Mann will nämlich, dass ihm die Zuneigung seiner Frau untrennbar anhafte; deswegen schuldet er dasselbe seiner Frau.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Argument, mit dem gezeigt wird, dass die Untrennbarkeit aus einer Einrichtung ist, ist zu sagen, dass die Untrennbarkeit, insofern sie nach der Vorschrift des Naturgesetzes ist, kein Zeichen ist außer in der Potenz, weil die Sache selbst von Natur aus durch die Ähnlichkeit seine Ordnung und die Möglichkeit zur Bedeutung hat; doch was sie im Akt bedeutet, hat sie nur durch Einrichtung. Durch die Natur der Sache also hat sie, dass sie die unteilbare Einheit Christi mit der Kirche und der göttlichen mit der menschlichen Natur in Christus bedeuten kann; was sie aber bedeutet, das hat sie durch Einrichtung.

2. Es gibt eine Natur der Gattung und eine Natur der Art, und demgemäß ist das Gesetz der Natur allgemein und besonders. Aus dem ersten Gesetz kommt, dass das

<sup>310</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 250 (ed. Bd. IV/2, 353b; in dieser Ausgabe S. 166–169).

<sup>311</sup> Vgl. ebd., Nr. 254 (ed. Bd. IV/2, 359b–360b; in dieser Ausgabe S. 190 f).

<sup>312</sup> Vgl. ebd., Nr. 255 (ed. Bd. IV/2, 361a; in dieser Ausgabe S. 194 f).

lus cum femina; ex alia, quae est speciei, ut hominis ut est homo et rationalis, venit quod unus cum una. Contra primum est peccatum sodomiticum, contra secundum est habere plures simul sive bigamia.

3. Ad tertiam dicendum quod comedere ad sustentationem, singulis potest esse peccatum, si non servatur modus neque tempus neque materia conveniens. Ita ex ista parte in actu generativae requiritur debita materia, ut cum sua, sicut comedens non debet comedere furtivum.

4. Ad quartam dicendum quod non potest se dare ad tempus ordinate, quia istud est contra ius naturae dictantis quod faciendum est alteri quod sibi vult fieri.

[Nr. 257] CAPUT II.

UTRUM DE LEGE NATURALI SIT COMMUNIS OMNIUM POSSESSIO.

Hoc habito, quaeritur propter illud quod dicitur in definitione Isidori: «Communis omnium possessio», utrum de lege naturali sint omnia communia.

**Quod non, videtur, a.** quia ubicumque est acquisitio et restitutio alienorum, est propriarium; sed, sicut habetur in definitione Isidori, de lege naturali est «acquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur» et restitutio depositorum; ergo de lege naturali est ius propriarium; ergo non dictat omnia esse communia.

**b.** Secunda ratio. Contra legem naturalem est furtum, quod est contrectatio rei alienae invito domino; ergo de lege naturali est habere proprium.

**Ad oppositum:** 1. Augustinus, *Super Ioannem*: «Iure humano haec villa mea est, hic servus meus est. Tolle iura imperatoris, quis audet dicere: haec villa mea est, meus est iste servus, mea est ista domus?» Ergo quod aliquis posset dicere 'hoc est meum', hoc est de iure imperatoris; ergo habere proprium est solum de iure positivo.

[363] 2. Secunda ratio. Appropriare sibi alienum est contra ius naturale; ergo appropriare sibi quod est commune est contra ius naturale; ergo est peccatum.

**Solutio:** 1. Dicendum quod lex naturalis circa communionem et proprietatem dictat differenter: dictat enim aliquid quia debitum, aliquid quia bonum et aliquid quia aequum. Quia debitum, dictat quod in statu necessitatis sint omnia communia:

Männchen [sich] mit dem Weibchen [verbindet]; aus dem zweiten, das heißt dem der Art, nämlich des Menschen als Mensch und Vernunftbegabtem, kommt, dass ein Mann [sich] mit einer Frau [verbindet]. Gegen das erste verstößt die Sünde der Sodomie, gegen das zweite verstößt, mehrere Frauen zugleich zu haben beziehungsweise die Bigamie.

3. Essen zur Selbsterhaltung kann für Einzelne eine Sünde sein, wenn nicht das Maß gewahrt wird oder der Zeitpunkt oder die Materie nicht angemessen ist. Daher wird von dieser Seite im Fortpflanzungsakt die geschuldete Materie gefordert, [nämlich] dass [er ihn] mit seiner Ehefrau [vollziehe], so wie der Essende nichts Gestohlenes essen darf.

4. Sie [die Frau] kann sich nicht nur zu einer Zeit geordnet hingeben, weil dies gegen das Naturrecht ist, das vorschreibt, dass dem anderen getan werden muss, was er will, dass ihm selbst getan wird.

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

Nachdem dies geklärt ist, wird wegen dessen, was in der Definition Isidors gesagt wird: „gemeinsamer Besitz von allem“<sup>313</sup>, gefragt, ob nach dem Naturgesetz alles Gemeingut ist.

**Dass dem nicht so ist, ist zu ersehen:** a. Weil es überall Aneignung und Rückgabe von fremden Gütern gibt, gibt es Eigentum; doch, wie es in der Definition Isidors heißt, ist vom Naturgesetz „die Aneignung von allem, was am Himmel, auf der Erde und im Meer gefangen wird“<sup>314</sup>, und die Rückgabe von anvertrautem Gut; also ist das Eigentumsrecht vom Naturgesetz; also schreibt es nicht vor, dass alles Gemeingut ist.

b. Gegen das Naturgesetz ist der Diebstahl, das heißt das Anrühren fremden Besitzes gegen den Willen des Besitzers; also ist es vom Naturgesetz, Eigentum zu haben.

**Auf der Gegenseite:** 1. **Augustinus**, [in dem Traktat] *Über Johannes*: „Nach menschlichem Recht gehört dieses Landgut mir, gehört dieser Sklave mir. Schaff die Gesetze des Kaisers ab, wer würde dann noch wagen zu sagen: Dieses Landgut gehört mir, dieser Sklave, dieses Haus?“<sup>315</sup> Dass also jemand sagen könnte, ‚dies ist meins‘, das kommt vom Recht des Kaisers; also kommt Eigentum zu haben nur vom positiven Recht.

[363] 2. Sich fremdes Gut anzueignen, ist gegen das Naturrecht; also ist, sich anzueignen, was Gemeingut ist, gegen das Naturgesetz; also ist es eine Sünde.

**Lösung:** 1. Das Naturgesetz schreibt bezüglich der Gemeinschaft und des Besitzes auf unterschiedliche Weise vor: Es schreibt nämlich etwas vor, weil es verpflichtend ist, etwas, weil es gut, und etwas, weil es gerecht ist. Weil etwas verpflichtend ist,

<sup>313</sup> Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173).

<sup>314</sup> Ebd.

<sup>315</sup> Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* CXXIV 6,25 (CChr.SL 36, 66).

in statu enim isto sunt omnia communicanda, et hoc modo in praecepto est communicatio. Et hoc est dictamen respectu rerum ad sustentationem personarum; et inde sumitur: *Omnia, quae vultis ut faciant vobis homines* etc. Respectu vero personarum, quantum ad multiplicationem prolis, dictat quod uxor sit propria et secundum omne tempus, iuxta illud principium: quod tibi non vis fieri, alii ne feceris.— Aliter dictat circa communionem et proprietatem aliquid quia bonum, quia in statu naturae bene institutae dictabat omnia esse communia; in statu vero naturae corruptae dictat quod bonum est aliqua esse propria, alioquin boni egerent et non staret societas humana, quia mali raperent omnia; et ita secundum diversos status dictat bonum esse quod omnia sint communia et quod aliqua sint propria. – Dictat etiam circa proprietatem et communionem aliquid quia aequum, et secundum dictamen aequitatis dictat quaedam esse inappropriabilia ut aerem, mare, littora; dictat etiam quod ea quae sunt appropriabilia, si in nullius sint bonis, occupanti concedantur: quod enim sub nullius dominio est occupanti conceditur. Et hinc est acquisitio eorum quae terra marique capiuntur, ut captio avium et piscium, sicut dicunt leges humanae.

2. Ad illud quod obicitur quod ‘qui appropriat sibi commune peccat’, dicendum quod commune dupliciter dicitur. Uno modo dicitur commune, quod in nullius bonis est, et tale, si est appropriabile, occupanti conceditur, ut sunt aves et pisces, lapides pretiosi in littore maris. Alio modo dicitur commune quod est alicuius universitatis, ut platea aliqua vel campus communitalis; in talibus non licet appropriare sibi, quia hic fieret iniuria communitati, in primo autem nulli fit iniuria. Et per hoc patet solutio.

schreibt es vor, dass im Fall der Notwendigkeit alles Gemeingut sein soll: In diesem Falle nämlich ist alles miteinander zu teilen, und auf diese Weise gibt es ein Teilnehmen-Lassen in der Vorschrift. Und das ist die Vorschrift hinsichtlich der Dinge zur Selbsterhaltung der Personen; und daher wird herangezogen: *Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun*<sup>316</sup> usw. Hinsichtlich der Personen aber, was die Vermehrung der Nachkommenschaft angeht, schreibt es vor, dass die Ehefrau die eigene sein soll zu allen Zeiten, gemäß dem Prinzip: Was du nicht willst, dass man dir tue, das tue keinem anderen. – Auf andere Weise schreibt es bezüglich der Gemeinschaft und des Besitzes etwas vor, weil es gut ist, weil es im Stand der wohlgeordneten Natur vorschrieb, dass alles Gemeingut sei; im Stand der verderbten Natur aber schreibt es vor, dass es gut ist, dass etwas Eigentum ist, andernfalls würden die Guten Not leiden und die menschliche Gesellschaft nicht bestehen bleiben, weil die Schlechten alles fort-rauben würden; und daher schreibt es entsprechend den unterschiedlichen Ständen vor, dass es gut sei, dass alles Gemeingut sei und dass einiges Eigentum sei. – Es schreibt auch bezüglich des Besitzes und der Gemeinschaft etwas vor, weil es gerecht ist, und gemäß der Vorschrift der Gleichheit schreibt es vor, dass einiges unaneigenbar sei wie die Luft, das Meer, die Küsten;<sup>317</sup> es schreibt auch vor, dass das, was aneigenbar ist, demjenigen zugestanden werden soll, der es in Besitz nimmt, wenn es nicht zu jemandes Gütern gehört: was nämlich unter niemandes Herrschaft ist, wird demjenigen zugestanden, der es in Besitz nimmt. Und daher gibt es die Aneignung dessen, was auf der Erde und im Meer gefangen wird, so wie das Fangen von Vögeln und Fischen, wie die menschlichen Gesetze es sagen.<sup>318</sup>

2. Dazu, was eingewendet wird, dass ‚wer sich Gemeingut aneignet, sündigt‘, ist zu sagen, dass Gemeingut in zweifachem Sinne gesagt wird. Auf eine Weise wird Gemeingut genannt, was zu niemandes Gütern gehört, und so etwas wird, wenn es aneigenbar ist, demjenigen zugestanden, der es in Besitz nimmt, wie es die Vögel und Fische sind und die Edelsteine am Meeresstrand.<sup>319</sup> Auf eine andere Weise wird Gemeingut genannt, was von einer gewissen Allgemeinheit ist, wie eine Straße oder ein öffentlicher Platz;<sup>320</sup> bei diesen ist es nicht erlaubt, sie sich anzueignen, weil dabei der Gemeinde ein Unrecht zugefügt würde, beim ersten aber geschieht niemandem Unrecht. Und daher ist die Lösung offensichtlich.

---

**316** Mt 7,12.

**317** Vgl. Justinian, Institutiones, 2,1,1 (ed. Behrends u. a., 47).

**318** Vgl. ebd., 2,1,12 (ed. Behrends u. a., 49).

**319** Vgl. ebd., 2,1,15.18 (ed. Behrends u. a., 50 f).

**320** Vgl. ebd., 2,1,6 (ed. Behrends u. a., 48).

[Nr. 258] CAPUT III.

UTRUM DE LEGE NATURALI SIT OMNIUM UNA LIBERTAS.

Hoc habito, quia dicitur in praedicta definitione Isidori quod lex naturalis est qua «omnium est una libertas», quaeritur de dominio et servitute utrum sit de dictamine legis naturalis.

**Quod non, videtur**, 1. per illud Isidori, IV *Etymologiarum*: «Ius naturale est commune omnium nationum»; et subditur: «Communis omnium possessio et omnium una libertas». Ergo, si secundum naturam libertas est omnium, ergo servitus et dominium erunt contra naturam; ergo non erunt de lege naturae.

2. Secunda ratio. Augustinus, XIX *De civitate Dei*: «Rationalem hominem, factum ad imaginem suam, noluit nisi irrationalibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori». Ergo contra naturam est quod homo dominetur homini.

3. Tertia ratio. Gregorius: «Omnes homines natura aequales genuit, sed pro variis meritis Dei dispensatio iusta, sed occulta praeposuit». Ergo praelatio et subiectio habent esse ex dispensatione; sed quod est solum ex dispensatione non est de naturali lege; ergo dominium et servitus non sunt de naturali lege.

4. Quarta ratio. In libro *Institutionum, De iure naturali gentium et civili*: «Usu exigente et humanis necessitatibus, gentes humanae quaedam constituerunt sibi. Bella enim exorta sunt et captivitates subsecutae et servitutes, quae sunt iuri naturali contrariae». Ergo constat quod servitus non est de lege naturali.

5. Quinta ratio. In eodem: «Iure naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur; ex hoc iure gentium omnes pene contractus introducti [364] sunt, ut emptio, venditio, locatio, conductio, societas, depositum, mutuum et alii innumerabiles».

**Ad oppositum:** a. Rom. 13, 5: *Non solum propter iram, sed propter conscientiam*, et loquitur de subiectione exhibenda. Ergo subiectio hominis ad hominem est de iure naturali, quia conscientia dictat.

b. Secunda ratio. Augustinus, XIX *De civitate Dei*: «Poenalis servitus ea lege ordinatur quae naturalem iubet ordinem conservari, perturbari vetat, quia, si contra eam



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

Nachdem dies geklärt ist, wird, weil in der zuvor genannten Definition Isidors gesagt wird, dass das Naturgesetz das ist, wodurch „alle die eine Freiheit haben“<sup>321</sup>, gefragt, ob Herrschaft und Sklaverei von der Vorschrift des Naturgesetzes stammen.

**Dass dem nicht so ist, ist zu ersehen**, 1. durch jenen Ausspruch Isidors in Buch IV der *Etymologien*: „Das Naturrecht ist allen Völkern gemeinsam“; und er fügt an: „das gemeinsame Besitztum von allem und die eine Freiheit aller“. Wenn also nach der Natur die Freiheit allen gehört, dann werden Sklaverei und Herrschaft gegen die Natur sein; also werden sie nicht vom Naturgesetz sein.

2. Augustinus in Buch XIX *Vom Gottesstaat*: „Er wollte, dass der vernunftbegabte Mensch, nach seinem Bild gemacht, nur über Vernunftlose herrscht, nicht der Mensch über den Menschen, sondern der Mensch über das Vieh.“<sup>322</sup> Also ist es gegen die Natur, dass der Mensch über den Menschen herrscht.

3. Gregor: „Alle Menschen hat die Natur gleich hervorgebracht, doch für verschiedene Verdienste hat die gerechte, jedoch verborgene Dispensierung Gottes sie vorgezogen.“<sup>323</sup> Also haben das Vorgesetztsein und die Unterwerfung ein Sein aus der Entbindung von einem Gesetz; doch was nur aus der Entbindung von einem Gesetz ist, ist nicht vom Naturgesetz; also sind Herrschaft und Sklaverei nicht vom Naturgesetz.

4. In dem Buch der *Institutiones, Über das Naturrecht der Völker und das Zivilrecht*: „Aus dem dringenden Bedürfnis und den menschlichen Notwendigkeiten haben die Menschenvölker für sich selbst [Gesetze] beschlossen. Es entstanden nämlich Kriege und es folgten Gefangennahmen und Sklaverei, die dem Naturrecht entgegenstehen.“<sup>324</sup> Also gilt, dass die Sklaverei nicht vom Naturgesetz ist.

5. In demselben [Buch]: „Durch Naturrecht wurden von Anbeginn alle Menschen frei geboren; dann wurden nach dem Recht der Völker beinahe alle Verträge eingeführt, [364] wie das Kaufen, Verkaufen, Verpachten, Pachten, die Handelsgesellschaft, das anvertraute Gut, das Darlehen und unzählige andere.“<sup>325</sup>

**Auf der Gegenseite:** a. Röm 13,5: *Nicht nur wegen des Zorns, sondern um des Gewissens willen*, und er spricht davon, dass man Gehorsam leisten müsse. Also ist die Unterwerfung des Menschen unter den Menschen vom Naturrecht, weil das Gewissen sie vorschreibt.

b. Augustinus in Buch XIX *Vom Gottesstaat*: „Die Strafgefängenschaft wird von dem Gesetz geordnet, das befiehlt, die natürliche Ordnung zu wahren, und sie zu

<sup>321</sup> Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173). – Die Summa Halensis verweist irrtümlicherweise auf Buch IV.

<sup>322</sup> Augustinus, *De civitate dei* XIX,15 (CSEL 40/2, 399f; CChr.SL 48, 682).

<sup>323</sup> Gregor, *Moralia sive Expositio in Job* XXI,15,22 (CChr.SL 143A, 1081 f).

<sup>324</sup> Justinian, *Institutiones*, 1,2,2 (ed. Behrends u. a., 3).

<sup>325</sup> Ebd.

legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coercendum; ideo Apostolus servos monet esse subditos dominis suis».

c. Tertia ratio. In eodem: «Iustum est quod malis hominibus sit utilis servitus, cum scilicet improbis aufertur iniuriarum licentia, et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt».

Ex iis manifeste ostenditur quod servitus iusta sit et de lege naturali.

**Solutio:** 1–2. Dicendum quod est loqui de natura secundum statum ante peccatum et post. Ante peccatum non fuit servitus, sicut dicit Augustinus, XIX *De civitate Dei*: «Nullus in natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati»; per peccatum autem introducta est servitus sicut poena peccati, et ideo subicitur homo homini, quia fecit se servum peccati. Lex ergo naturalis dictat communem libertatem omnium secundum statum naturae institutae. – Sed secundum statum naturae corruptae dictat quod necessaria est servitus et dominium ad coercendum malos, sicut dicit Augustinus, in libro *De civitate Dei*, quod sicut Deus homini et animus corpori, ita ratio debet dominari et imperare libidini. Dictat enim ratio iustum esse ut rationabiliter viventes dominantur iis qui carnaliter vivunt. Unde Ierem. 3, 20 super illud: *Quo modo si contemnat mulier amatorem suum*, dicit Glossa: «Videns eam servire libidini suae et in se mutatam legem naturalem per quam quondam viro subiecta fuerat».

3. Ad illud Gregorii quod dicit quod ‘dispensatio divina istud ordinavit’, dicendum quod dispensatio aliquando dicitur iuris relaxatio, ut quod Iacob haberet plures uxores; hoc modo quod est ex dispensatione non est ex lege. Alio modo dicitur dispensatio iuris restitutio, sicut hic, ubi propter peccatum libertas aliquibus subtracta est, quod iustum est et secundum dictamen rationis: dictat enim lex naturalis quod subtrahenda est malis libertas, ut arceatur eorum malitia.

verwirren verbietet; denn wenn nicht gegen dieses Gesetz verstoßen worden wäre, gäbe es nichts, was mit der Strafgefängenschaft zu ahnden wäre; daher ermahnt der Apostel die Sklaven, ihren Herren untertan zu sein<sup>326</sup>.<sup>327</sup>

c. In demselben [Buch]: „Es ist gerecht, dass die Sklaverei für schlechte Menschen nützlich ist, nämlich wenn den Frevlern die Freiheit zu Verbrechen entzogen wird, und dass sie sich gezähmt besser verhalten werden, weil sie sich ungezähmt schlechter verhalten haben.“<sup>328</sup>

Durch diese Argumente wird klar gezeigt, dass die Sklaverei gerecht und vom Naturgesetz ist.

**Lösung:** 1–2. Es gibt ein Reden über die Natur in Hinsicht auf den Stand vor dem Sündenfall und danach. Vor der Sünde gab es keine Sklaverei, wie Augustinus in Buch XIX *Vom Gottesstaat* sagt: „Niemand ist in der Natur, in der vorher Gott den Menschen geschaffen hat, Sklave des Menschen oder der Sünde“<sup>329</sup>; durch die Sünde ist aber die Sklaverei als Strafe für die Sünde eingeführt worden, und deshalb wird der Mensch dem Menschen unterworfen, weil er sich zum Sklaven der Sünde gemacht hat. Das Naturgesetz schreibt also die allgemeine Freiheit aller in Hinsicht auf den Stand der eingerichteten Natur vor. – Doch in Hinsicht auf den Stand der verderbten Natur schreibt es vor, dass Sklaverei und Herrschaft notwendig sind, um die Bösen zu zügeln, wie Augustinus es in der Schrift *Vom Gottesstaat* sagt, dass, so wie Gott über den Menschen und der Geist über den Körper herrscht, so die Vernunft über die Begierde herrschen und befehlen muss.<sup>330</sup> Die Vernunft schreibt nämlich vor, dass es gerecht ist, dass die vernunftgemäß Lebenden über die herrschen, die dem Fleische nach leben. Daher sagt die Glosse zu Jer 3,20: *Aber wie wenn eine Frau ihren Liebhaber verschmäht*: „Sehend, dass sie ihrer Lust dient und das Gesetz der Natur in ihr verändert ist, durch das sie einst ihrem Manne unterworfen war“<sup>331</sup>.

3. Zu dem Satz Gregors, der sagt, dass ‚die göttliche Entbindung von einem Gesetz dies angeordnet hat‘, ist zu sagen, dass die Entbindung von einem Gesetz manchmal als Erleichterung des Rechtes bezeichnet wird, wie dass Jakob mehrere Frauen hatte; auf diese Weise ist, was durch die Entbindung von einem Gesetz geschieht, nicht vom Gesetz. Auf eine andere Weise wird die Entbindung von einem Gesetz als Wiederherstellung [des Rechts] bezeichnet, so wie an dieser Stelle, wo einigen wegen einer Sünde die Freiheit entzogen worden ist, was gerecht ist und entsprechend der Vorschrift der Vernunft: Das Naturgesetz schreibt nämlich vor, dass den Bösen die Freiheit zu entziehen ist, damit ihre Bösartigkeit gefesselt wird.

---

**326** Vgl. Eph 6,5.

**327** Augustinus, *De civitate dei* XIX,15 (CSEL 40/2, 401; CChr.SL 48, 682f).

**328** Ebd., XIX,21 (CSEL 40/2, 409; CChr.SL 48, 688).

**329** Ebd., XIX,15 (CSEL 40/2, 401; CChr.SL 48, 682f).

**330** Vgl. ebd., XIX,21 (CSEL 40/2, 409; CChr.SL 48, 688f).

**331** *Glossa ordinaria* zu Jer 3,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 106a).

4–5. Ad illud quod obicitur de auctoritate iuris, quae videtur dicere servitutes esse contrarias legi naturali, dicendum quod est duplex servitus. Una, quae procedit ex violentia dominantis, quando quis usurpat per potentiam sibi dominium, et talis est contra legem et de hac loquitur ibi. Alia est quae procedit ex merito peccantis, et istam dictat lex naturalis, sicut dictum est auctoritate Augustini, *De civitate Dei*: «Poenalis servitus ea lege ordinatur» etc.

a. Ad illud quod obicitur de Apostolo ad oppositum: *Non solum propter iram, sed propter conscientiam*, notandum quod duplex est servitus. Una est necessitatis, quae secuta est peccatum; alia est reverentiae et honoris erga superiores, et de hac intelligit Apostolus, cum dicit: *Sed propter conscientiam*; hoc enim dictat conscientia semper quod reverentia maioribus exhibenda est. Unde Tullius ponit de lege naturali observantiam, per quam, sicut idem dicit, «homines dignitate antecedentes cultu quodam et honore dignantur». Et per hoc patet solutio.

4–5. Dazu, was in Bezug auf die Autorität des Rechts eingewendet wird, welche zu sagen scheint, dass die Sklaverei dem Naturgesetz entgegensteht, ist zu sagen, dass Sklaverei eine zweifache Bedeutung hat. Es gibt eine, die aus der Gewalt eines Herrschenden hervorgeht, wenn jemand sich mit Gewalt eine Herrschaft aneignet, und eine solche ist gegen das Gesetz, und von ihr wird hier gesprochen. Die andere ist die, welche aus dem Verdienst eines Sünders hervorgeht, und diese schreibt das Naturgesetz vor, wie mit der Autorität des Augustinus [in der Schrift] *Vom Gottesstaat* gesagt worden ist: „Die Strafgefängenschaft wird von dem Gesetz angeordnet“<sup>332</sup> usw.

a. Dazu, was auf der Gegenseite in Bezug auf den Apostel eingewendet wird: *nicht nur wegen des Zorns, sondern um des Gewissens willen*<sup>333</sup>, ist zu bemerken, dass die Sklaverei eine zweifache ist. Die eine ist die der Notwendigkeit, die der Sünde gefolgt ist; die andere ist die des Respekts und der Ehrerbietung gegen die Oberen, und über sie denkt der Apostel nach, wenn er sagt: *sondern um des Gewissens willen*; dies nämlich schreibt das Gewissen stets vor, dass den Oberen Respekt entgegenzubringen ist. Daher unterstellt Cicero dem Naturgesetz einen Gehorsam, durch den, wie er selbst sagt, „die Menschen ihre Vorfahren mit Achtung durch einen Kult und Ehre würdigen“<sup>334</sup>. Und dadurch ist die Lösung offensichtlich.

---

**332** Augustinus, *De civitate dei* XIX,15 (CSEL 40/2, 401; CChr.SL 48, 682f).

**333** Röm 13,5.

**334** Cicero, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione* II,53,161 (ed. Ströbel, 148,19 f).

# |365| INQUISITIO TERTIA DE LEGE MOYSI

## TRACTATUS PRIMUS DE LEGE MOYSI IN GENERALI

Consequens est, adiuvante Dei gratia, inquirere de lege Moysi.

- Et primo, generaliter quantum ad Legis condiciones;
- secundo, in speciali, quantum ad Legis praecepta et sanctiones.
- Circa condiciones autem legis mosaicae inquirenda sunt haec:
  - Primo, de latione Legis;
  - secundo, de continentia Legis;
  - tertio, de impletione per Christum;
  - quarto, de onere observantiae legalis;
  - quinto, de iustificatione Legis.

## |366| QUAESTIO I. DE LATIONE LEGIS MOSAICAE.

Quantum ad Legis lationem inquirenda sunt haec:

- Primo, de utilitate lationis;
- secundo, de necessitate lationis;
- tertio, de tempore lationis;
- quarto, de personis quibus lata est;
- quinto, de latore Legis.

## [Nr. 259] CAPUT I. DE UTILITATE LATIONIS LEGIS.

**Quantum ad primum sic proceditur:** *a. Rom. 5, 20: Lex subintravit, ut abundaret delictum*, Glossa: «Naturale iustitiae ingenium, nisi habeat quod respiciat et veneretur, non facile proficit, sed aegrotat, et supervenientibus cedit peccatis». Et appellat

## |365| **DRITTE UNTERSUCHUNG: DAS GESETZ DES MOSE**

### **Erste Abhandlung: Das Gesetz des Mose im Allgemeinen**

Im Folgenden ist, mit Hilfe von Gottes Gnade, das Gesetz des Mose zu untersuchen:

1. im Allgemeinen hinsichtlich der Bedingungen des Gesetzes;
2. im Besonderen hinsichtlich der Gebote und Verbote des Gesetzes.

Bei den Bedingungen des mosaischen Gesetzes sollen diese [Aspekte] untersucht werden:

1. die Erlassung des Gesetzes;
2. der Inhalt des Gesetzes;
3. seine Erfüllung durch Christus;
4. die Last der Befolgung des Gesetzes;
5. die Rechtfertigung<sup>335</sup> durch das Gesetz.

### |366| **Erste Frage: Die Erlassung des mosaischen Gesetzes**

Hinsichtlich der Erlassung des Gesetzes sind diese [Aspekte] zu untersuchen:

1. die Nützlichkeit der Erlassung;
2. die Notwendigkeit der Erlassung;
3. der Zeitpunkt der Erlassung;
4. die Personen, für die es erlassen wurde;
5. der Erlasser des Gesetzes.

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

**Hinsichtlich des ersten wird so verfahren:** a. Röm 5,20: *Das Gesetz ist hinzugekommen, sodass<sup>336</sup> das Vergehen übergroß wurde*, die Glosse: „Wenn die natürliche Anlage zur Gerechtigkeit nichts hat, worauf sie achtet und was sie verehrt, erreicht sie nicht

---

**335** Wörtlich kann der lateinische Terminus ‚iustificatio‘ mit ‚Gerechtmachung‘ übersetzt werden, aber nicht nur aus sprachästhetischen, sondern auch theologiegeschichtlichen Gründen wird hier der Begriff ‚Rechtfertigung‘ bevorzugt, der – bei allen grundlegenden konfessionellen Differenzen gerade in der Rechtfertigungslehre – sowohl in der römisch-katholischen als auch der evangelischen Theologie verwendet wird.

**336** Die Summa Halensis führt an späterer Stelle aus, dass die Konjunktion ‚ut‘ hier nicht im Sinne einer (Ziel-) Ursache zu verstehen ist – und also mit ‚damit‘ zu übersetzen wäre –, sondern als Folge (vgl. Summa Halensis III Nr.562 zu 4 [ed. Bd. IV/2, 872; in dieser Ausgabe S. 2044–2047]).

illud ingenium idem quod legem naturalem sive vivacitatem discernendi, quae venit ex lege naturali, et vult dicere quod, nisi homo habeat principium quo respiciat in summum bonum et mercedem, non proficit, sed aegrotat. Sed per legem Moysi respicit homo Deum tamquam auctorem et veneratur tamquam retributorem, quia ad hoc ei data est; ergo lex Moysi fuit danda homini et ferenda.

*b.* Secunda ratio. I ad Tim. 1,8: *Scimus quia Lex bona est si quis ea legitime utatur*, scilicet ut per eam cognoscat morbum et quaerat medicum. Supposito ergo quod natura humana aegra est, obicitur sic: Omni aegrotanti necessaria sive utilis est cognitio morbi sui et quaesitio medici; sed lex Moysi hoc facit, quia facit cognoscere morbum, scilicet peccatum, et quaerere medicum, scilicet Deum. Unde Glossa, super illud Rom. 5, 20: *Lex subintravit* etc.: «Ad hoc data est Lex, ut homo, deficiens in praeceptis et factus praevaricator, liberatorem salvatoremque requireret». Ergo necessaria sive utilis est lex Moysi humanae naturae, quae aegra est; Lex igitur fuit ferenda.

**Ad oppositum:** 1. I ad Cor. 15, 56: *Virtus peccati Lex*, Glossa: «Lex prohibendo auget peccati cupiditatem». Sed nihil ad quod sequitur augmentum peccati est utile salutis; sed ad Legem consequitur augmentum peccati; ergo non fuit lex Moysi utilis salutis; ergo non fuit ferenda.

2. Si dicatur quod Lex non auget peccatum nisi per occasionem solum et non per causam – contra hoc opponitur: Magis expedit salutis animae quod tollatur causa et occasio peccati quam quod solum tollatur causa et occasio remaneat. Cum ergo Lex sit occasio peccati et augmenti eius, salubre esset animae quod tolleretur Lex neque daretur; non igitur erat ferenda.

3. Tertia ratio. Rom. 7, 8: *Occasione accepta, per mandatum peccatum operatum est in me omnem concupiscentiam*, Glossa: «Aucta est concupiscentia ex prohibitione Legis». Ergo Lex inflammavit concupiscentiam; ergo noxia fuit et non expediens ad salutem; ergo non debuit dari.



leicht etwas, sondern krank und gibt den über sie kommenden Sünden nach.<sup>337</sup> Und sie nennt diese Anlage identisch mit dem Naturgesetz oder der Kraft zu unterscheiden, die aus dem Naturgesetz kommt, und will sagen, dass, wenn der Mensch kein Prinzip hat, durch das er auf das höchste Gut und [den höchsten] Lohn achtet, er nichts gewinnt, sondern krank wird. Durch das Gesetz des Mose achtet der Mensch aber auf Gott als dessen Urheber und verehrt ihn als dessen Vergelter, weil es ihm zu diesem Zweck gegeben worden ist; also musste das Gesetz des Mose dem Menschen gegeben und erlassen werden.

b. 1Tim 1,8: *Wir wissen, dass das Gesetz gut ist, wenn jemand es im Sinne des Gesetzes anwendet*, das heißt, dass er mit seiner Hilfe seine Krankheit erkennt und nach einem Arzt verlangt. Angenommen also, dass die menschliche Natur krank ist, wird eingewendet: Für jeden Kranken ist es notwendig oder nützlich, seine Krankheit zu erkennen und nach einem Arzt zu verlangen; das Gesetz des Mose aber erfüllt dies, weil es die Krankheit, nämlich die Sünde, erkennen und nach dem Arzt, nämlich Gott, verlangen lässt. Daher die Glosse zu Röm 5,20: *Das Gesetz ist hinzugekommen* usw.: „Das Gesetz ist zu dem Zweck gegeben, dass der Mensch, der hinter den Geboten zurückblieb und zum treulosen Verwalter wurde, nach dem Befreier und Retter verlangte.“<sup>338</sup> Also ist das Gesetz des Mose notwendig oder nützlich für die menschliche Natur, die krank ist; also musste das Gesetz erlassen werden.

**Auf der Gegenseite:** 1. 1Kor 15,56: *Die Kraft der Sünde ist das Gesetz*, die Glosse: „Das Gesetz vergrößert durch das Verbot die Begierde nach der Sünde“<sup>339</sup>. Nichts jedoch, auf das die Vergrößerung einer Sünde folgt, ist für das Heil nützlich; doch auf das Gesetz folgt die Vergrößerung der Sünde; also war das Gesetz des Mose nicht für das Heil nützlich; also hätte es nicht erlassen werden dürfen.

2. Wenn gesagt wird, dass das Gesetz die Sünde nur aufgrund der Gelegenheit, nicht aufgrund einer Ursache vergrößert, wird dagegen eingewendet: Es nützt dem Seelenheil mehr, dass die Ursache und die Gelegenheit zur Sünde weggenommen werden, als dass nur die Ursache weggenommen wird und die Gelegenheit bleibt. Da also das Gesetz die Gelegenheit zur Sünde und ihrer Vergrößerung ist, wäre es für die Seele heilsam, dass das Gesetz weggenommen und gar nicht gegeben würde; also hätte es nicht erlassen werden dürfen.

3. Röm 7,8: *Als sie die Gelegenheit erhalten hatte, bewirkte die Sünde durch das Gebot in mir alle Begierde*, die Glosse: „Die Begierde ist von dem Verbot durch das Gesetz verursacht worden.“<sup>340</sup> Also hat das Gesetz die Begierde entflammt; also war es schädlich und nicht für das Heil förderlich; also hätte es nicht gegeben werden dürfen.

---

<sup>337</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos 5,20* (PL 191, 1399).

<sup>338</sup> Ebd. (PL 191, 1398).

<sup>339</sup> Ders., *Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios 15,56* (PL 191, 1693).

<sup>340</sup> *Glossa ordinaria zu Röm 7,8* (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 288a).

4. Quarta ratio. Nullum bonum ordinate datur quod nocet illi cui datur, sicut vinum, licet sit bonum, tamen non datur ordinate febricitanti, quia nocet illi. Si ergo Lex nocuit illis quibus dabatur, sicut patet per dictas auctoritates et per multas alias, patet quod non ordinate dabatur; sed non erat danda nisi ordinate; ergo non debuit dari. – Quod autem Lex noceret [367] illi cui dabatur, patet ex auctoritate Apostoli, Rom. 7, 13: *Peccatum per mandatum operatum est in me mortem ut fiat supra modum peccans peccatum.*

5. Quinta ratio. Omne obtenebrans animam plus nocet animae quam prosit; sed Lex obtenebrat animam; ergo plus nocet animae quam prosit; ergo non erat ferenda. – Minor patet per illud Matth. 4, 16: *Populus, qui sedebat in tenebris* etc., ibi dicit Chrysostomus: «Tenebrae erant maxime secundum Legem, quae non ad manifestandam Dei iustitiam data fuerat, sed ad puniendam duritiam cordis eorum, sicut ait Dominus: *Propter duritiam cordis vestri Moyses ista mandavit*, et non ad salvandos eos, sed excaecandos».

6. Sexta ratio. Augustinus, *Contra Faustum*: «Lex improbos praevaricationis reatu ligat, cum iubet quod non possunt implere». Sed praevaricationis reatus maxime nocet; ergo, cum Lex liget, relinquitur quod Lex maxime nocet; plus igitur obest saluti animae quam prosit; ergo non erat ferenda.

7. Septima ratio. Augustinus, in libro *De natura et gratia*: «Natura, qua homo ex Adam nascitur, indiget medico». Sed Lex non facit ad medicinam et curationem morbi, immo ad ipsam sequitur morbus et infirmitas; nocet ergo saluti animae; ergo non erat ferenda.

8. Octava ratio. Gal. 3, 19: *Lex propter transgressores posita est*, Glossa: «Id est, ut homo superbe de suis viribus fidens, acciperet praecepta, in quibus deficiens et factus praevaricator liberatorem salvatoremque requireret». Data est ergo Lex ut superbiorum cervix, quos faceret transgredi, humiliaretur, ut medicus optaretur. De intentione ergo Legis erat ut homo post aegritudinem medicum requireret et quod homo prius deficeret. Sed constat quod iste non est optimus modus adducendi ad

4. Kein Gut wird geordnet gegeben, das demjenigen schadet, dem es gegeben wird, so wie man den Wein, mag er auch gut sein, dennoch nicht geordnet dem Fiebernden gibt, weil er ihm schadet. Wenn also das Gesetz jenen geschadet hat, denen es gegeben wurde, so wie offenbar ist durch die genannten und viele andere Autoritäten, ist klar, dass es nicht geordnet gegeben wurde; es durfte aber nur geordnet gegeben werden; also hätte es nicht gegeben werden dürfen. – Dass aber das Gesetz [367] demjenigen, dem es gegeben wurde, geschadet habe, ist offensichtlich durch die Autorität des Apostels, Röm 7,13: *Die Sünde bewirkte durch das Gebot in mir den Tod, damit die Sünde über das Maß zur Sünde werde.*

5. Alles, was die Seele verdunkelt, schadet der Seele mehr, als es nützt; das Gesetz aber verdunkelt die Seele; also schadet es der Seele mehr, als es nützt; also hätte es nicht erlassen werden dürfen. – Der Untersatz ist klar durch Mt 4,16: *Das Volk, das im Finstern saß* usw., dazu sagt Chrysostomus: „Die Dunkelheit war besonders nach dem Gesetz, welches nicht gegeben worden war, um die Gerechtigkeit Gottes zu offenbaren, sondern um die Härte ihrer Herzen zu bestrafen, wie der Herr sagt: *Wegen der Härte eures Herzens hat Mose sie befohlen*<sup>341</sup>, und nicht, um jene zu retten, sondern um sie blind zu machen“<sup>342</sup>.

6. Augustinus, [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Das Gesetz bindet die Frevler durch die Anklage der Gesetzesübertretung, indem es befiehlt, was sie nicht erfüllen können.“<sup>343</sup> Doch die Anklage der Gesetzesübertretung schadet in höchstem Maße; da also das Gesetz bindet, folgt daraus, dass das Gesetz in höchstem Maße schadet; also schadet es dem Seelenheil mehr, als es nützt; also hätte es nicht erlassen werden dürfen.

7. Augustinus, [in der Schrift] *Von der Natur und der Gnade*: „Die Natur, mit der der Mensch aus Adam geboren wird, bedarf des Arztes.“<sup>344</sup> Doch das Gesetz trägt nicht zur Medizin und Heilung der Krankheit bei, sondern ihm selbst folgt Krankheit und Schwäche; also schadet es dem Seelenheil; also hätte es nicht erlassen werden dürfen.

8. Gal 3,19: *Das Gesetz ist um derjenigen willen aufgestellt worden, die es übertreten*, die Glosse: „Das heißt, damit der Mensch, der stolz auf seine Kräfte vertraut, die Gebote akzeptierte, hinter denen er zurückblieb, und, zum treulosen Verwalter gemacht, einen Befreier und Retter verlangte.“<sup>345</sup> Das Gesetz ist also gegeben worden, damit die Dreistigkeit der Stolzen, die es zum Übertreten brachte, erniedrigt wurde, damit ein Arzt gewünscht wurde. Es gehörte also zur Absicht des Gesetzes, dass der Mensch nach seiner Erkrankung einen Arzt verlangte und dass der Mensch früher irrte. Es steht aber fest, dass dies nicht der beste Weg ist, ihn zum Arzt hin-

---

<sup>341</sup> Mk 10,5.

<sup>342</sup> Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei*, hom. 6 (PG 56, 672).

<sup>343</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,7 (CSEL 25/1, 505).

<sup>344</sup> Ders., *De natura et gratia* 3,3 (CSEL 60, 235).

<sup>345</sup> *Glossa ordinaria* zu Gal 3,19 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 360b).

medicum, qui est scilicet per aegritudinem; ergo, si «optimi est optima adducere», non est autem adductio optimi, cum fit malum ut veniat bonum, ergo non fuit latio Legis bona, ut scilicet factus homo praevaricator quaereret bonum.

**Solutio:** Dicendum quod necessitas fuit dandi legem Moysi et utilitas propter tres leges quas distinguit Apostolus, quae sunt: lex naturae, lex concupiscentiae sive lex fomitis et lex Evangelii sive gratiae. Et secundum hoc lex Moysi decurrit secundum tres rationes divinae dispensationis. Datur enim in adiutorium legis naturae, et secundum hoc decurrit secundum misericordiam. Datur etiam in coercionem legis peccati vel fomitis, et secundum hoc decurrit secundum rationem iustitiae. Item, datur in signum et significationem legis gratiae et directionem ad ipsam, et secundum hoc decurrit secundum rationem sapientiae. De primo habetur super illud Rom. 5, 20: *Lex subintravit* etc., dicit Glossa: «Data erat Lex in adiutorium humanae naturae, ut, quia ipsi naturae quodam modo inserta sunt iustitiae semina, adderetur Lex, cuius auctoritate et magisterio ingenium naturale proficeret ad fructum iustitiae faciendum». Et haec est prima utilitas lationis legis. – Secunda autem eius utilitas est ad coercionem legis peccati vel fomitis, et de hac habetur Gal. 3, 19: *Lex propter transgressores* etc., Glossa: «Lex posita est propter transgressionem cohibendam, id est ut saltem timore cessarent homines transgredi, ut quandoque idem facerent voluntate». Data est ergo «ut populum Dei erudiret sub timore Dei, ut dignus fieret accipere promissionem, quae est Christus». – Tertia utilitas fuit ad figurandam legem gratiae vel Evangelii directionem ad ipsam. Unde Psalmus: *Lex Domini immaculata, convertens animas*, Glossa: «Convertens animas, id est sua distictione corrigens, ad Christi gratiam mittens». Et sic patet quod est ad coercenda peccata et ad directionem et figuratorem legis gratiae. Secundum hoc dicitur Rom. 5, 20: *Lex subintravit*, Glossa: «Erant in illo populo tria genera hominum, scilicet duri, insipientes et perfecti. Iis omnibus

zuführen, nämlich durch Krankheit; wenn es also „Sache des Besten ist, das Beste herbeizuführen“<sup>346</sup>, ist es aber keine Herbeiführung des Besten, wenn das Schlechte getan wird, damit das Gute kommt, also war die Erlassung des Gesetzes nicht gut, sodass der Mensch zum treulosen Verwalter wurde, um das Gute zu verlangen.

**Lösung:** Es gab die Notwendigkeit und Nützlichkeit, das Gesetz des Mose zu geben, wegen dreier Gesetze, die der Apostel unterscheidet: das Gesetz der Natur, das Gesetz der Begierde beziehungsweise des Zunders und das Gesetz des Evangeliums beziehungsweise der Gnade. Und demgemäß gibt das Gesetz des Mose Auskunft gemäß drei Gründen der göttlichen Anordnung. Es wird nämlich zur Unterstützung des Naturgesetzes gegeben, und demgemäß gibt es Auskunft hinsichtlich der Barmherzigkeit. Es wird auch als Strafrecht des Gesetzes der Sünde oder des Zunders gegeben, und demgemäß gibt es Auskunft hinsichtlich des Grundes der Gerechtigkeit. Ebenso, es wird gegeben zum Zeichen und zur Hindeutung auf das Gesetz der Gnade und zum Ausrichten auf es, und demgemäß gibt es Auskunft hinsichtlich des Grundes der Weisheit. Von dem Ersten heißt es in Röm 5,20: *Das Gesetz ist hinzugekommen* usw., die Glosse sagt: „Das Gesetz wurde zur Unterstützung der menschlichen Natur gegeben, damit, weil der Natur selbst auf eine Art die Samen der Gerechtigkeit eingestreut sind, das Gesetz hinzugefügt würde, von dessen Autorität und Unterweisung die natürliche Anlage Nutzen ziehen würde, um die Frucht der Gerechtigkeit zu bringen.“<sup>347</sup> Dies ist der erste Nutzen der Erlassung des Gesetzes. – Sein zweiter Nutzen ist das Strafrecht des Gesetzes der Sünde oder des Zunders, und darüber heißt es in Gal 3,19: *Das Gesetz ist um derjenigen willen, die es übertreten* usw., die Glosse: „Das Gesetz ist aufgestellt worden, um die Übertretung zu verhindern, das heißt, damit die Menschen wenigstens aufgrund der Angst davon absehen würden, es zu übertreten, und damit sie es bisweilen aus freiem Willen täten.“<sup>348</sup> Es wurde also gegeben, „damit das Volk Gottes unterrichtet wurde mit der Furcht vor Gott, damit es würdig wurde, die Verheißung zu empfangen, die Christus ist.“<sup>349</sup> – Sein dritter Nutzen war der, das Gesetz der Gnade oder des Evangeliums und die Ausrichtung auf dieses zu versinnbildlichen. Daher der Psalm: *Das Gesetz des Herrn ist makellos, es bekehrt die Herzen*<sup>350</sup>, die Glosse: „Es bekehrt die Herzen, das heißt, es bessert durch seine Strenge, es lässt zu Christi Gnade zu.“<sup>351</sup> Und daher ist offensichtlich, dass es dazu dient, die Sünden zu zügeln und auf das Gesetz der Gnade auszurichten und es zu versinnbildlichen. Dementsprechend heißt es in Röm 5,20: *Das Gesetz ist hinzugekommen*, die Glosse: „Es gab drei Arten von Menschen in diesem Volk, die Verhärteten, die Törichten und die Vollkommenen. Ihnen allen ist zwar das Gesetz gegeben

<sup>346</sup> Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 4,19 (PTS 33, 163,7–164,3).

<sup>347</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 5,20 (PL 191, 1399).

<sup>348</sup> Ders., *Collectanea in epistolam ad Galatas* 3,19 (PL 192, 127).

<sup>349</sup> *Glossa ordinaria zu Gal 3,19* (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 360b).

<sup>350</sup> Ps 19,8.

<sup>351</sup> *Glossa ordinaria zu Ps 18,8* (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 476b).

data est Lex, sed duris in flagellum, insipientibus in paedagogum data est, iustis in signum», scilicet futurae gratiae per Christum; et Gal. 3, 19: *Propter transgressores*, Glossa: «Data est Lex in signum futurorum, |368| ut futura figuris attestarentur». Et secundum hoc tria erant in Lege, scilicet moralia, quae erant ad dilucidandam legem naturae, et quantum ad hoc haec erat ad instruendum insipientes. Item, habuit Lex iudicialia, ad coercendum legem concupiscentiae vel fomitis, et quantum ad hoc erat duris in flagellum. Item, habuit figuralia sive caerimonialia ad significandam legem gratiae, quia figurae erant figurae futurorum, et quantum ad hoc fuit iustis in signum. Secundum hoc ergo patet intentio et utilitas Legis ferendae.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primam ergo rationem in contrarium dicendum quod illud intelligitur, non per causam, sed per occasionem. Unde Rom. 4, 15: *Lex iram operatur*, Glossa: «Ad hoc data est Lex, ut reos faceret delinquentes, non efficienti causa, sed non adiuvente gratia»; unde verbum illud dicitur per abnegationem quia videlicet Lex non dat gratiam, sed facit ostensionem peccati; et Rom. 7, 8: *Peccatum, accepta occasione, per mandatum operatum est in me* etc.

2. Ad secundam, qua obicitur quod ‘magis expedit ut tollatur causa et’ occasio’ etc., dicendum quod quaedam est occasio nullius boni inductiva; alia est quae est alicuius boni inductiva. In primis occasionibus peccati verum est quod tollenda est occasio et expedit eam non dare. Occasio autem quae est alicuius boni inductiva, si sit circa rem indifferentem, adhuc bene concedo quod tollenda est et vitanda; si autem sit circa rem necessariam ad salutem, dico quod non expedit quod tollatur. Unde, si aliquis det alii occasionem scandali propter veritatem vitae vel doctrinae, quia scilicet praedicat veritatem vitae et iustitiae, non propter hoc debet dimittere suam praedicationem; sed si de aliquo indifferenti daret aliis occasionem peccati et scandali, expedit quod dimitteret. Lex autem talis occasio est inductiva boni quod nullo modo dimittendum est, scilicet necessarii ad salutem, ut patet. Dicimus etiam quod Lex semper, quantum est de se, factiva est boni; unde Rom. 7, 12: *Lex sancta* et

worden, aber den Verhärteten ist es als Geißel, den Törichten als Erzieher und den Gerechten als Zeichen gegeben worden<sup>352</sup>, nämlich der künftigen Gnade durch Christus; und Gal 3,19: *Um derjenigen willen, die es übertreten*, die Glosse: „Das Gesetz ist zum Zeichen der zukünftigen Geschehnisse gegeben worden, [368] damit die zukünftigen Geschehnisse durch Sinnbilder bezeugt würden.“<sup>353</sup> Und demgemäß gab es drei Arten von Vorschriften im Gesetz: die sittlichen, die dazu dienten, das Naturgesetz zu erhellen, und damit diene es zur Unterweisung der Törichten. Ebenso hatte das Gesetz Rechtssatzungen, um das Gesetz der Begierde oder des Zunders zu zügeln, und damit diene es den Verhärteten als Peitsche. Auch hatte es sinnbildliche oder Kultvorschriften, um das Gesetz der Gnade anzuzeigen, denn die Sinnbilder waren Sinnbilder der zukünftigen Geschehnisse, und damit diene es den Gerechten zum Zeichen. Dadurch also ist die Absicht und der Nutzen, das Gesetz zu erlassen, klar.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Gegenargument ist zu sagen, dass jenes [das Gesetz] nicht im Sinne einer Ursache, sondern einer Gelegenheit verstanden wird. Daher Röm 4,15: *Das Gesetz bewirkt Zorn*, die Glosse: „Das Gesetz ist dazu gegeben worden, dass es die, die sich etwas zuschulden kommen lassen, anklagt, nicht durch die Wirkursache, sondern weil ihnen die Gnade nicht zu Hilfe kommt“<sup>354</sup>; daher wird diese Aussage durch eine Verneinung gesagt, weil das Gesetz offensichtlich keine Gnade gibt, sondern die Sünde offenbar macht; und Röm 7,8: *Als sie die Gelegenheit erhalten hatte, bewirkte die Sünde durch das Gebot in mir alle Begierde* usw.

2. Zu dem zweiten [Argument], mit dem eingewendet wird, dass ‚es mehr nützt, dass die Ursache und die Gelegenheit weggenommen werden‘ usw., ist zu sagen, dass es eine Gelegenheit gibt, die nichts Gutes veranlasst, und eine andere, die etwas Gutes veranlasst. Bei den ersten Gelegenheiten zur Sünde ist es richtig, dass die Gelegenheit weggenommen werden muss und es förderlich ist, sie nicht zu geben. Wenn die Gelegenheit, die etwas Gutes veranlasst, eine belanglose Sache betrifft, da gebe ich gerne zu, dass sie wegzunehmen und zu meiden ist; wenn sie aber eine heilsnotwendige Sache betrifft, sage ich, dass es nicht förderlich ist, dass sie weggenommen wird. Wenn daher jemand einem anderen wegen der Wahrheit über das Leben oder die Lehre eine Gelegenheit gibt, Anstoß zu nehmen, weil er zum Beispiel die Wahrheit über das Leben und die Gerechtigkeit predigt, muss er deswegen nicht seine Predigt aufgeben; aber wenn er anderen über irgendetwas Belangloses die Gelegenheit zur Sünde und zum Anstoß gibt, wäre es<sup>355</sup> förderlich, es aufzugeben.<sup>356</sup> Das Gesetz aber ist eine solche Gelegenheit, die das Gute veranlasst, welches niemals aufzugeben ist, da es heilsnotwendig ist, wie klar ist. Wir sagen sogar, dass das Gesetz immer, insofern es von sich aus ist, das Gute hervorbringt; daher Röm 7,12: *Das Gesetz ist heilig* und

<sup>352</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 5,20 (PL 191, 1400).

<sup>353</sup> Glossa ordinaria zu Gal 3,19 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 360b).

<sup>354</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 4,15 (PL 191, 1374).

<sup>355</sup> Aus inhaltlichen Gründen ist hier die Textvariante ‚necessarium‘ vorzuziehen.

<sup>356</sup> Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 865–868 (ed. Bd. III, 824a–829b).

bona, et mandatum sanctum et iustum et bonum. Quod ergo bonum est, mihi factum est mors? Absit! Et dicit Glossa: «Lex est ad vitam et iubet bona et mala prohibet et fecit peccatum cognoscere. Unde dicitur *sancta*, id est sane docens; *mandatum iustum*, id est iustificans peccatorem; *et bonum*, id est utile vitam acquirens». Sed quod non sequatur bonum, sed peccatum ex Lege, hoc non est ex Lege, sed ex faciente; unde dicit eadem Glossa post: «Non est ex ipsa Lege mors, sed ex vitio hominis, quia non Lex, sed fomes est efficiens causa mortis».

3. Ad tertiam patet solutio per praedicta, et maxime per litteram supra quam Glossa illa ponitur. Et hoc est quod dicit Glossa Rom. 7, 12 super illud: *Itaque Lex sancta* etc.: «Sicut medicina non est causa mortis, sed ostendit venena mortifera, licet iis mali homines abutantur ad mortem suam vel aliorum, sic Lex, quae venena peccatorum demonstrat et hominem libertate sua abutentem quasi freno cohibet et composito gressu incedere docet, non est causa efficiens peccati, sed potius vitium hominis, id est fomes».

4. Ad quartam rationem dicendum quod Lex de se nulli nocuit, quia iustis non obest, immo est eis in signum; similiter insipientibus non obest, sed est eis in paedagogum; similiter malis non nocet, quod patet per Glossam, super illud I ad Tim. 1, 9: *Iusto non est Lex posita*, quae dicit: «Ideo data est Lex ut vel reum puniret vel peccare volentem coerceret». Sic ergo valet malis, quia coercet eos ne peccent et reos punit: et haec fuit intentio Legis circa malos. Unde patet quod ordinate datur, quia datur secundum ordinem divinae iustitiae, quia semper datur vel ut perversus puniatur vel ut peccare volens coerceatur; et utrumque est bonum: nam et ipsa divina iustitia punit malos in suppliciis.

5. Ad quintam rationem dicendum, sicut dicit quaedam Glossa praedicta: data est Lex ad domandum superbum, ad flagellandum durum, ad instruendum insipientem, ad manifestationem et testimonium futurae gratiae iustis. Loquitur ergo Chrysostomus de ipsa Lege per comparationem ad duos; unde dicit: «Ad puniendam duritiam



gut, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut. Soll also, was gut ist, mir zum Tod geworden sein? Das sei fern! Und die Glosse sagt: „Das Gesetz dient dem Leben, befiehlt Gutes und verbietet Schlechtes und hat bewirkt, die Sünde zu erkennen. Daher wird es *heilig* genannt, das heißt gewiss lehrend; *gerechtes Gebot*, das heißt den Sünder rechtfertigend; und *gut*, das heißt nützlich, um das Leben zu erwerben.“<sup>357</sup> Aber dass nicht das Gute, sondern die Sünde aus dem Gesetz folgt, das kommt nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem, der sie tut; daher sagt dieselbe Glosse danach: „Der Tod ist nicht aus dem Gesetz selbst, sondern aus dem Laster des Menschen, weil nicht das Gesetz, sondern der Zunder die Wirkursache des Todes ist.“<sup>358</sup>

3. Zu dem dritten ist die Lösung durch das Obengesagte klar, und vor allem durch die Aussage, die die Glosse oben aufstellt. Das ist es, was die Glosse zu Röm 7,12: *Daher ist das Gesetz heilig* usw. sagt: „So wie die Medizin nicht die Ursache des Todes ist, sondern das todbringende Gift aufzeigt, wenn auch schlechte Menschen es zu ihrem eigenen oder dem Tod anderer missbrauchen, so ist auch das Gesetz, welches das Gift der Sünder aufzeigt und den Menschen, der seine Freiheit missbraucht, wie mit einem Zügel zurückhält und ihn lehrt, mit geordnetem Schritt einherzugehen, nicht die Wirkursache der Sünde, sondern vielmehr das Laster des Menschen, das heißt der Zunder.“<sup>359</sup>

4. Das Gesetz hat von sich aus niemandem geschadet, weil es den Gerechten nicht entgegensteht, sondern dient ihnen zum Zeichen; genauso steht es den Törrichten nicht entgegen, sondern dient ihnen als Erzieher; ebenso schadet es nicht den Bösen, was durch die Glosse zu 1Tim 1,9: *Das Gesetz ist nicht für den Gerechten aufgestellt*, klar ist, die sagt: „Deshalb ist das Gesetz gegeben worden, damit es entweder den Schuldigen bestrafe oder den, der sündigen wollte, zügelte.“<sup>360</sup> So also gilt es den Bösen, weil es sie zügelt, damit sie nicht sündigen, und die Schuldigen bestruft: und dies war die Bestimmung des Gesetzes gegenüber den Bösen. Daher ist klar, dass es geordnet gegeben wird, weil es gemäß der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit gegeben wird, weil es immer gegeben wird entweder, damit der Verdorbene bestraft wird, oder damit der, der sündigen will, gezügelt wird; und beides ist gut: denn auch die göttliche Gerechtigkeit selbst bestruft die Bösen mit Strafen.

5. Zu dem vierten Argument ist zu sagen, wie es eine vorgenannte Glosse sagt: Das Gesetz ist gegeben worden, um den Stolzen zu zähmen, den Verhärteten zu geißeln, den Törrichten zu unterweisen und zur Offenbarung und dem Zeugnis der zukünftigen Gnade für die Gerechten.<sup>361</sup> Chrysostomus spricht über dieses Gesetz im Vergleich zu den Verhärteten; daher sagt er: „Um die Härte ihres Herzens zu bestrafen, wie der

<sup>357</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 7,12 (PL 191, 1419).

<sup>358</sup> Ebd. (PL 191, 1420).

<sup>359</sup> Ebd.

<sup>360</sup> Glossa ordinaria zu 1Tim 1,9 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 405a).

<sup>361</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 5,20 (PL 191, 1400).

cordis eorum, sicut ait Dominus: [369] *Propter durtiam cordis vestri Moyses ista mandavit*. «Data enim fuit duris in flagellum» ut eos puniret infligendo poenas et subtrahendo delectabilia, et quantum ad hoc dedit Lex libellum repudii, quod est in Lege per permissionem, ut ipsos, duros scilicet et perversos, a malo subtraheret, quia proni erant ad interficiendas uxores, et ut eos flagellaret in hoc quod non licebat eis rehabeere uxores, postquam eis dederant libellum repudii. Similiter glutonibus infligebat poenam prohibendo delectabilia gulae, sicut hunc cibum vel illum. Item, superbis etiam data fuit ad domandam superbiam eorum qui ex arrogantia et praesumptione dicebant: «Non deest qui impleat, sed deest qui iubeat»; et istis data est multitudo caerimonialium, quae impossibile erat implere: hoc enim erat onus quod *patres portare non potuerunt*. Et sic fuerunt in Lege quatuor, scilicet moralia ad instruendum insipientes, sacramentalia ad significandum iustis gratiam futuram, iudicialia ad flagellandum malos, caerimonialia ad domandum superbos et praesumptuosos, et sic habentur quatuor, ut sub figuralibus accipiantur duo, scilicet caerimonialia et sacramentalia.

6–8. Ad alias rationes dicendum quod sicut est duplex ordo divinae providentiae, ita duplex ordo Legis. Est autem ordo providentiae duplex, scilicet principalis, in quo statuitur creatura; alius est non principalis, qui positus est ad hoc ut si homo «ab assignato ordine recesserit, in alium relabatur», ut, si recedat homo ab ordine misericordiae, statim est sub ordine iustitiae. Et hoc est quod dicit Boethius quod «ordo cuncta complectitur, ut, si quis ab assignato sibi ordine recesserit, statim in alium ordinem relabatur». Sic in Lege fuit ordo principalis, qui fuit ut homo ordinaretur ad Deum; et alius, quo ordinabat hominem ad poenam, quando a praedicto ordine recedebat: unde ut reprimeretur fomes peccati in homine et reduceretur homo ad gratiam; et iste fuit ordo misericordiae, quia instruebat insipientes et coercebat peccatores a suo malo. Ordo non principalis erat ordo iustitiae quo ordinabat hominem

Herr sagt: [369] *Wegen der Härte eures Herzens hat Mose sie befohlen*<sup>362</sup>.<sup>363</sup> „Es wurde den Harten nämlich als Geißel gegeben“<sup>364</sup>, damit es sie bestrafte, indem es ihnen Strafen zufügte und Freuden wegnahm, und deswegen gab das Gesetz den Scheidebrief, der im Gesetz durch Erlaubnis steht, damit diese Harten und Verworfenen vom Übel weggezogen würden, weil sie dazu geneigt waren, ihre Ehefrauen zu töten, und damit es sie darin geißelte, dass es ihnen nicht erlaubt war, ihre Frauen wiederzuhaben, nachdem sie ihnen den Scheidebrief ausgehändigt hatten. Ebenso fügte es den Völlern eine Strafe zu, indem es ihnen die Gaumenfreuden verbot, so wie diese oder jene Speise. Auch den Stolzen wurde es gegeben, um ihren Stolz zu zähmen, die aus Arroganz und Hochmut sagten: „Es fehlt nicht an jemandem, der es erfüllt, sondern es fehlt an jemandem, der es befiehlt“<sup>365</sup>; und ihnen ist die Menge an Kultvorschriften gegeben worden, die zu erfüllen unmöglich war: Dies nämlich war die Last, die *die Väter nicht tragen konnten*<sup>366</sup>. Und daher gab es im Gesetz vier [Arten von Vorschriften]: die sittlichen, um die Törichten zu unterweisen, die sakramentalen, um den Gerechten die zukünftige Gnade anzuzeigen, die richterlichen, um die Bösen zu geißeln, und die zeremonialen, um die Stolzen und Hochmütigen zu zügeln, und so erhält man vier, weil man unter den sinnbildlichen zwei erhält, die zeremonialen und die sakramentalen.

6.–8. Zu den anderen Argumente ist zu sagen, dass es, so wie es eine zweifache Ordnung der göttlichen Vorsehung gibt, es auch eine doppelte Ordnung des Gesetzes gibt. Die Ordnung der Vorsehung ist aber zweifach:<sup>367</sup> nämlich eine ursprüngliche, in der die Schöpfung gegründet ist; die andere ist nicht ursprünglich, sie ist dazu aufgestellt, dass, wenn der Mensch „von der ihm zugewiesenen Ordnung abgewichen ist, er in eine andere hineingleitet“<sup>368</sup>, sodass, wenn der Mensch von der Ordnung der Barmherzigkeit abweicht, er sofort in der Ordnung der Gerechtigkeit ist. Und dies ist es, was Boethius sagt, dass „die Ordnung alles umfasst, sodass, wenn jemand von der ihm zugewiesenen Ordnung abgewichen ist, er sofort in eine andere Ordnung hineingleitet.“<sup>369</sup> So gab es im Gesetz eine ursprüngliche Ordnung, die war, dass der Mensch auf Gott hingeordnet wurde; und eine andere, durch die er den Menschen auf die Strafe hinordnete, wenn er von der genannten Ordnung abwich: damit daher der Zunder der Sünde im Menschen im Keim erstickt würde und der Mensch zur Gnade zurückgeführt würde; und dies war die Ordnung der Barmherzigkeit, weil sie die Törichten unterwies und die Sünder von ihrem Bösen abhielt. Die nichtursprüngliche Ordnung war die Ordnung der Gerechtigkeit, durch die sie den Menschen auf die

---

**362** Mk 10,5.

**363** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 6 (PG 56, 672).

**364** *Glossa ordinaria* zu Gal 3,19 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 360b).

**365** Ebd. (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 361a).

**366** Apg 15,10.

**367** Vgl. *Summa Halensis* I Nr. 196 zu IV (ed. Bd. I, 287b).

**368** Boethius, *Philosophiae consolatio* IV,6,53 (CChr.SL 94, 83; CSEL 67, 101).

**369** Ebd.

ad flagella et aegritudinem, ut per hoc ipsum ad priorem ordinem revocaret, si ab ipso diverteretur: unde, si contingeret aliquem peccare, revocabat eum per flagella; et iste fuit optimus modus adducendi hominem ad salutem, ut scilicet malos flagellaret, ac per hoc revocaret, et volentes peccare a malo coerceret et insipientes instrueret. Lex ergo simpliciter erat in adiutorium, ad bonum instruendo et coerendo a malo; non principaliter ad hoc ut homo deficeret et fieret praevaricator, «sed ut, morbo praevaricatione crescente, medicus quaereretur», sicut dicit Glossa super illud Gal. 3, 22: *Conclusit omnia sub peccato etc.*

Et sic patet responsio ad istam quaestionem, quae infra magis declarabitur.

[Nr. 260] CAPUT II.

AN LEX MOYSI SIT NECESSARIA AD SALUTEM.

Secundo quaeritur an Lex sit necessaria ad salutem.

**Ad quod sic:** 1. Hugo de S. Victore, in libro *Sententiarum*, dicit quod in lege naturali fuerunt tria, scilicet praeceptio, et ista fuit de necessariis; prohibitio, et ista fuit de noxiis; et concessio, de indifferentibus. Sed nullum peccatum ita excaecat hominem quin cognoscat per naturale iudicium legis naturalis quid faciendum et quid vitandum. Unde Augustinus, in *Quaestionibus Veteris et Novi Testamenti*: «Quis nesciat quid bonae vitae conveniat aut ignorat quia quod sibi fieri non vult, alii non debeat fieri?» Ergo sine lege Moysi poterat homo cognoscere quid sibi esset necessarium ad salutem; non igitur erat necessaria saluti.

2. Secunda ratio. In nobis est ipsa virtus diiudicativa eorum quae sunt necessaria ad salutem, scilicet synderesis; similiter in nobis est [370] ipsa virtus appetitiva salutis. Ergo sine Lege poterat homo videre sive cognoscere et desiderare quod sibi erat necessarium ad salutem; ergo Lex non fuit ei necessaria.

3. Tertia ratio. Augustinus: «Ignorantia neminem sic excusat ut homo sempiterno igne non ardeat», et intelligitur istud de ignorantia eorum quae sunt necessaria ad salutem; sed ignorantia legis Moysi hominem excusat ut non ardeat aeterno igne,

Geißeln und die Krankheit hinordnete, damit sie ihn dadurch zur früheren Ordnung zurückrief, wenn er von ihr abwich: Wenn es daher geschah, dass jemand sündigte, rief sie ihn durch die Peitschen zurück; und dies war die beste Art, den Menschen zum Heil zu führen, dass es die Schlechten geißelte und dadurch zurückrief und die, die sündigen wollten, vom Übel zurückhielt und die Törichten unterwies. Also diente das Gesetz schlechthin zur Unterstützung, indem es zum Guten unterwies und vom Bösen abhielt; nicht hauptsächlich dazu, dass der Mensch irrte und ein treuloser Verwalter wurde, „sondern damit, wenn die Krankheit der Gesetzesübertretung zunahm, der Arzt verlangt würde“<sup>370</sup>, wie die Glosse sagt zu Gal 3,22: *[Die Schrift] hat alles unter die Sünde eingeschlossen* usw.

Und so ist die Antwort auf diese Frage klar, die unten weiter erläutert werden wird.<sup>371</sup>

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

Zweitens wird gefragt, ob das Gesetz heilsnotwendig ist.

**Dazu so:** 1. Hugo von St. Viktor sagt in den *Sentenzen*, dass es im Naturgesetz drei [Arten von Vorschriften] gab: die Unterweisung, diese handelte von den notwendigen Dingen; das Verbot, dies handelte von den schädlichen Dingen; und die Erlaubnis, von gleichgültigen Dingen.<sup>372</sup> Doch keine Sünde blendet den Menschen so, dass er nicht durch das natürliche Gericht des Naturgesetzes erkennt, was zu tun und was zu meiden ist. Daher Augustinus in den *Fragen zum Alten und Neuen Testament*: „Wer weiß nicht, was einem guten Leben zukommt, oder wem ist unbekannt, dass, was er nicht will, dass ihm getan wird, einem anderen nicht getan werden darf?“<sup>373</sup> Also konnte der Mensch ohne das Gesetz des Mose erkennen, was für ihn heilsnotwendig war; also war es nicht heilsnotwendig.

2. In uns ist die Entscheidungskraft über die Dinge, die heilsnotwendig sind, nämlich die Synderesis; ebenso ist in uns [370] die nach dem Heil begehrende Kraft. Also konnte der Mensch ohne das Gesetz sehen oder erkennen und begehren, was für ihn heilsnotwendig war; also war das Gesetz nicht für ihn notwendig.

3. Augustinus: „Die Unwissenheit entschuldigt niemanden so, dass der Mensch nicht im ewigen Feuer brennt“<sup>374</sup>, und dies wird in Bezug auf die Unwissenheit dessen verstanden, was heilsnotwendig ist; die Unwissenheit des mosaischen Gesetzes entschuldigt den Menschen aber, sodass er nicht im ewigen Feuer brennt, wie durch den heiligen Hiob und andere Heilige offensichtlich ist, die das Gesetz zur Zeit des

<sup>370</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 3,22 (PL 192, 131).

<sup>371</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 260 (ed. Bd. IV/2, 369a–370b; in dieser Ausgabe S. 224–227).

<sup>372</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,6,7 (ed. Berndt, 143,5).

<sup>373</sup> Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 4,1 (CSEL 50, 24).

<sup>374</sup> Augustinus, *De gratia et libero arbitrio* 3,5 (PL 44, 885).

sicut patet de beato Iob et aliis sanctis, qui ignoraverunt Legem tempore Legis nec erant de Iudaeis; ergo ipsa lex Moysi non erat necessaria ad salutem.

**Ad oppositum:** *a.* Ad salutem necessaria est cognitio credendorum et operatio agendorum; sed lex Moysi, quantum ad figuralia, facit cognitionem credendorum et ad ipsam pertinet; quantum vero ad praecepta moralia pertinet ad operationem agendorum et etiam eorum cognitionem; ergo est necessaria ad salutem.

**Solutio:** Dicendum quod lex Moysi includit legem naturalem per explicationem in moralibus, legem vero gratiae per figurationem in caerimonialibus. Et ideo debet dici necessaria saluti quantum ad moralia, quae sunt legis naturalis, utilis vero saluti quantum ad caerimonialia et figuralia ante lationem iis qui non erant de gente Iudaeorum; necessaria vero post lationem iis qui de gente Iudaeorum erant, quibus data est Lex.

Et ex hoc patet responsio ad obiecta.

[Nr. 261] CAPUT III.

DE TEMPORE LATIONIS LEGIS.

Tertio quaeritur de tempore lationis Legis.

I. Et primo quaeritur utrum ante peccatum debuit dari Lex.

**Ad quod sic:** 1. Summus medicus dat medicinam, non solum curativam, sed etiam praeservativam. Si ergo Lex est medicina ad peccandum, debuit eam dare summus medicus, qui est Deus, ante peccatum, ut praeservaret hominem a peccato.

II. Secundo quaeritur an statim debuit dari post peccatum.

**Ad quod sic:** 1. «Quamdiu est morbus, tempus est medicinae», sicut dicit Hugo de S. Victore, in *Sententiis*. Sed statim post peccatum fuit morbus; ergo statim debuit adhiberi medicina; sed Lex est medicina peccati; ergo statim debuit dari post peccatum. – Quod sit medicina, patet, quia in vulneribus hominis sauciati infunditur vinum et oleum, sicut habetur de Samaritano, qui, *miserordia motus* super eum, infudit *vinum et oleum* in vulneribus eius, et sanavit eum, Luc. 10, 33–34, et appellatur ibi medicina per vinum medicina per Legem.

Gesetzes nicht kannten und keine Juden waren;<sup>375</sup> also war das Gesetz des Mose nicht heilsnotwendig.

**Auf der Gegenseite:** a. Heilsnotwendig ist die Kenntnis dessen, was geglaubt werden muss, und das Tun dessen, was getan werden muss; doch das Gesetz des Mose bewirkt, was die sinnbildlichen Dinge angeht, die Erkenntnis dessen, was geglaubt werden muss, und bezieht sich darauf; was aber die Sittengebote angeht, bezieht es sich auf das Tun dessen, was getan werden muss, und auch auf dessen Erkenntnis; also ist es heilsnotwendig.

**Lösung:** Das Gesetz des Mose schließt das Naturgesetz durch die Darlegung in den Sittengeboten ein, das Gesetz der Gnade aber durch die Abbildung in den Kultvorschriften. Und deswegen muss es heilsnotwendig genannt werden hinsichtlich der Sittengebote, die zum Naturgesetz gehören, jedoch nützlich für das Heil hinsichtlich der zeremonialen und bildlichen Vorschriften vor der Überbringung für die, die nicht dem jüdischen Volk angehörten; nach der Überbringung aber notwendig für die, die zum jüdischen Volk gehörten, denen das Gesetz gegeben wurde.

Und dadurch ist die Antwort auf die Einwände klar.

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

Drittens wird gefragt nach dem Zeitpunkt der Erlassung des Gesetzes.

**I.** Und zuerst wird gefragt, ob das Gesetz vor der Sünde hätte gegeben werden müssen.

**Dazu so:** 1. Der höchste Arzt gibt ein Heilmittel, nicht nur ein heilendes, sondern auch ein vorbeugendes. Wenn also das Gesetz das Heilmittel für das Sündigen ist, hätte es der höchste Arzt, welcher Gott ist, vor der Sünde geben müssen, um den Menschen vor der Sünde zu bewahren.

**II.** Zweitens wird gefragt, ob es sofort nach dem Sündenfall hätte gegeben werden müssen.

**Dazu so:** 1. „Solange es eine Krankheit gibt, ist es Zeit für das Heilmittel“<sup>376</sup>, wie Hugo von St. Viktor in den *Sentenzen* sagt. Sofort nach dem Sündenfall gab es aber eine Krankheit; also hätte sofort das Heilmittel gegeben werden müssen; das Gesetz ist das Heilmittel für die Sünde; also hätte es sofort nach dem Sündenfall gegeben werden müssen. – Dass es das Heilmittel ist, ist klar, weil in die Wunden eines verwundeten Menschen Wein und Öl eingegossen wird, wie es vom Samariter heißt, der, *von Mitleid* für ihn *bewegt*, *Wein und Öl* in seine Wunden goss und ihn gesund pflegte, Lk 10,33–34, und dort wird das Heilmittel, das der Wein ist, das Heilmittel genannt, das das Gesetz ist.

<sup>375</sup> Vgl. ders., *De civitate dei* XVIII, 47 (CSEL 40/2, 346; CChr.SL 48, 645).

<sup>376</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,8,12 (ed. Berndt, 204,17).

2. Secunda ratio. *Per Legem est cognitio peccati*, Rom. 4; ergo statim debuit dari Lex postquam fuit peccatum factum, quoniam homini est necessaria sui peccati cognitio, et maxime quia tunc fuit hominis ratio obtenebrata; unde indignit adiutorio ad suum peccatum cognoscendum.

**III.** Tertio quaeritur utrum ante diluvium debuit dari Lex.

**Ad quod sic:** 1. Lex data fuit ad coercionem malitiae et peccati, sicut habetur Gal. 4: *Lex propter transgressionem posita est*, dicit Glossa: «Cohibendam». Sed ante diluvium fuit maxima inclinatio et maximus fluxus ad peccatum; ergo tunc fuit maxime necessaria coertio peccati, et ita tunc fuit maxime necessarium dedisse Legem. – Minor patet, scilicet quod maximus esset tunc fluxus ad peccatum, per Gen. 6, 12, ubi dicitur quod *omnis caro corruperat viam suam*, et tantum malum fecerant ut Deus faceret diluvium ad puniendum eos.

2. Secunda ratio. Augustinus, in *Quaestionibus Veteris et Novi Testamenti*, dicit: «Data est Lex, ut quae sciebantur auctoritatem habent» in faciendis, supple, et vitandis, «et quae latere coeperant manifestarentur». Lex ergo Moysi dat auctoritatem faciendorum et vitandorum; sed istud fuit semper necessarium etiam ab initio [371] ante peccatum; ergo debuit dari Lex ante diluvium.

3. Tertia ratio. Ante peccatum vixit homo sub aliqua lege, sicut habetur Eccli. 17, 9: *Addidit illis legem vitae* etc.; sed post peccatum fuit maxima Legis necessitas et maior quam ante, ut sciret homo quo modo deberet vivere; ergo post peccatum ante diluvium debuit dari lex Moysi, quae ad hoc datur.

**IV.** Quarto quaeritur an post diluvium ante tempus Abrahae debuit dari Lex.

**Ad quod sic:** 1. Isidorus: «Datae sunt leges ut earum metu humana coerceatur audacia». Sed tunc fuit maxima audacia et inordinata, quia tunc voluerunt filii Noe aedificare *turrim*, cuius cacumen pertingeret usque *ad caelum*, sicut habetur Gen. 11, 4; ergo tunc maxime debuit dari Lex.



2. Durch das Gesetz gibt es die Erkenntnis der Sünde, Röm 4<sup>377</sup>; also hätte sofort das Gesetz gegeben werden müssen, nachdem die Sünde geschehen ist, da die Erkenntnis seiner Sünde für den Menschen notwendig ist, und vor allem weil damals die Vernunft des Menschen verdunkelt war; daher bedurfte er der Hilfe, um seine Sünde zu erkennen.

**III.** Drittens wird gefragt, ob das Gesetz vor der Sintflut hätte gegeben werden müssen.

**Dazu so:** 1. Das Gesetz wurde gegeben zur Zügelung der Bosheit und der Sünde, so wie es in Gal 4<sup>378</sup> heißt: *Das Gesetz ist um der Übertretung willen aufgestellt worden*, die Glosse sagt: „um diese zu verhindern“<sup>379</sup>. Doch vor der Sintflut gab es eine sehr große Neigung und ein sehr großes Fließen zur Sünde; also war die Zügelung der Sünde damals besonders notwendig, und daher war es damals besonders notwendig, das Gesetz zu geben. – Der Untersatz ist klar, nämlich dass das Fließen zur Sünde damals sehr groß war, durch Gen 6,12, wo es heißt, dass *alles Fleisch seinen Weg verdorben hatte*, und sie hatten so viel Böses getan, dass Gott die Sintflut kommen ließ, um sie zu bestrafen.

2. Augustinus sagt in den *Fragen zum Alten und Neuen Testament*: „Das Gesetz wurde gegeben, damit das, was man wusste, Autorität erhielt“<sup>380</sup>, ergänze: bei dem, was zu tun und zu meiden ist, „und damit, was verborgen zu sein begann, offenbart würde.“ Das Gesetz des Mose gibt also die Autorität, was zu tun und zu meiden ist; dies war aber immer notwendig, auch von Anbeginn an |371| vor der Sünde; also hätte das Gesetz vor der Sintflut gegeben werden müssen.

3. Vor dem Sündenfall lebte der Mensch unter irgendeinem Gesetz, wie es in Sir 17,9 heißt: *Er hat ihnen das lebenspendende Gesetz gegeben* usw.; nach dem Sündenfall aber gab es eine sehr große Notwendigkeit für das Gesetz und eine größere als vorher, damit der Mensch wusste, auf welche Weise er leben musste; also hätte das Gesetz des Mose nach dem Sündenfall und vor der Sintflut gegeben werden müssen.

**IV.** Viertens wird gefragt, ob das Gesetz nach der Sintflut und vor der Zeit Abrahams hätte gegeben werden müssen.

**Dazu so:** 1. Isidor: „Die Gesetze sind gegeben worden, damit mit der Furcht vor ihnen die Dreistigkeit des Menschen gezügelt wird.“<sup>381</sup> Doch damals gab es eine sehr große, ungeordnete Dreistigkeit, weil die Söhne Noahs damals den *Turm* bauen wollten, dessen Spitze bis *zum Himmel* reichte, wie es in Gen 11,4 heißt; also hätte das Gesetz gerade damals gegeben werden müssen.

---

377 Röm 3,20.

378 Gal 3,19.

379 Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Galatas 3,19 (PL 192, 127).

380 Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 4,1 (CSEL 50, 25).

381 Isidor, Etymologiae II,10,5 u. V,20 (PL 82, 131.202; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 93.176).

V. Quinto quaeritur an in tempore Abrahae debuit dari Lex.

**Ad quod sic:** 1. Tunc fuit maxima necessitas Legis; ergo tunc fuit maxima convenientia ut daretur Lex; ergo tunc debuit dari. – Maior patet. Lex enim datur ad revocandum ab idololatria; sed tunc erat totus mundus repletus idololatria; ergo tunc fuit maxima necessitas Legis. – Minor patet per quamdam Glossam super Genesim, quae dicit quod per sex dies significantur sex aetates, et tertia dies, qua separatur terra ab aquis, significat separationem sive divisionem, quae facta fuit tempore Abrahae, populi Dei fidelis ab idololatriis, quorum error vanus et instabilis, quae separatio facta est per Abraham.

2. Item, videtur quod tunc fuit maxima convenientia dandi Legem, quia tunc populus, qui erat ad colendum Deum, erat discretus et divisus ab aliis, et in hoc acciperant signum sive pactum circumcisionis, et illis danda erat Lex.

3. Item, iam erat Abrahae facta revelatio de promissione illius qui significatus erat per Legem, scilicet de Christo, quando promisit Dominus Abrahae: *In semine tuo benedicentur omnes gentes*. Ergo maxime tunc erat conveniens dari Legem ut mitteret ad Christum.

**Solutio:** I. Dicendum quod non debuit lex Moysi dari ante peccatum, nec ulla utilitas esset, quia tunc non erat necessaria figura ad significandum, cum esset homo spirituali mente praeditus, nec prohibitio ad coercendum concupiscentiam, quae inordinata non erat. Dico tamen quod nunquam vixit homo sine aliqua lege. Unde etiam Aadae fuit addita lex aliqua, scilicet lex disciplinae, quando dixit ei: *De ligno scientiae boni et mali non comedas*. Unde Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Primum Lex formata in litteris dari non debuit, quia in natura ipsa inserta quodam modo est ipsa Creatoris notitia. Nam quis nesciat quid bonae vitae conveniat aut ignorat quia quod sibi fieri non vult, alii non debeat fieri?» Unde prius oportuit ut homo uteretur lege naturali, et, cum illa ei deficeret, sicut fecit Aadae, et lex

V. Fünftens wird gefragt, ob das Gesetz zur Zeit Abrahams hätte gegeben werden müssen.

**Dazu so:** 1. Damals gab es eine sehr große Notwendigkeit für das Gesetz; also gab es damals eine sehr große Angemessenheit, das Gesetz zu geben; also hätte es damals gegeben werden müssen. – Der Obersatz ist klar. Das Gesetz wird nämlich gegeben, um von der Götzenverehrung zurückzurufen; doch damals war die ganze Welt voll mit Götzenverehrung; also gab es damals eine sehr große Notwendigkeit für das Gesetz. – Der Untersatz ist klar durch eine Glosse zur Genesis, die sagt, dass mit den sechs Tagen die sechs Zeitalter bezeichnet werden, und dass der dritte Tag, an dem die Erde von den Wassern getrennt wird, die Trennung oder Teilung bedeutet, die zur Zeit Abrahams erfolgte, [die] des treuen Gottesvolks von den Götzenverehrern, deren Irrtum leer und haltlos war, und diese Trennung wurde von Abraham vorgenommen.<sup>382</sup>

2. Es scheint richtig zu sein, dass es damals eine sehr große Angemessenheit gab, das Gesetz zu geben, weil damals das Volk, das zur Verehrung Gottes bestimmt war, von den anderen getrennt und geschieden war, und dazu hatten sie das Zeichen oder den Bund der Beschneidung erhalten, und ihnen musste das Gesetz gegeben werden.

3. Abraham hatte bereits eine Offenbarung erhalten über die Verheißung dessen, der durch das Gesetz angezeigt war, nämlich Christus, als der Herr Abraham verhieß: *In deinen Nachkommen werden alle Völker gesegnet werden*<sup>383</sup>. Also war es damals besonders angemessen, das Gesetz zu geben, damit es zu Christus geleitete.

**Lösung: I.** Das Gesetz des Mose hätte nicht vor der Sünde gegeben werden müssen, und es hätte auch keinen Nutzen gehabt, weil damals ein Sinnbild zur Erklärung nicht notwendig war, weil der Mensch mit einem geistlichen Sinn ausgestattet war, und auch das Verbot, um die Begierde zu zügeln, [nicht notwendig war,] weil sie nicht ungeordnet war. Ich sage dennoch, dass der Mensch niemals ohne ein Gesetz gelebt hat. Daher wurde auch Adam ein Gesetz beigegeben, nämlich das Gesetz der Erziehung, als [Gott] zu ihm sagte: *Vom Baum der Kenntnis des Guten und Bösen darfst du nicht essen*<sup>384</sup>. Daher Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*<sup>385</sup>: „Zuerst musste das Gesetz, das in Buchstaben gegossen ist, nicht gegeben werden, weil in der Natur selbst auf eine bestimmte Art die Kenntnis des Schöpfers selbst eingepflanzt ist. Denn wer weiß nicht, was einem guten Leben zukommt, oder wem ist unbekannt, dass, was er nicht will, dass ihm getan wird, einem anderen nicht getan werden darf?“<sup>386</sup> Daher musste der Mensch vorher das Naturgesetz anwenden, und als es für ihn mangelhaft wurde, wie es für Adam passte, und das Gesetz der Erzie-

<sup>382</sup> Vgl. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* I,23,35.37 (CSEL 91, 104–106).

<sup>383</sup> Gen 22,18.

<sup>384</sup> Gen 2,17.

<sup>385</sup> Im Gesetzstraktat wird der Titel dieser pseudo-augustinischen Schrift an den meisten Stellen in dieser Reihenfolge genannt, während es eigentlich ‚Fragen zum Alten und Neuen Testament‘ heißt.

<sup>386</sup> Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 4,1 (CSEL 50, 24).

similiter disciplinae, quando peccavit, adderetur ei Lex, Gal. 3, 19, super illud: *Quid igitur Lex?* Glossa: Nota quod non ait 'data', sed 'ordinata', quasi ordinabiliter data, scilicet inter tempus naturalis legis, de qua convicti sunt quod iuvare non poterat, et tempus gratiae, ante quam gratiam convincendi erant de Lege».

**II–III.** Similiter nec post peccatum debuit statim dari, immo addita fuit Lex legi naturae ad ipsam ordinandam secundum diversas aetates, secundum quod est triplex inordinatio naturae, quia est inordinatio ipsius concupiscibilis, ipsius irascibilis, ipsius rationalis. Primo enim ante diluvium viguit inordinatio concupiscibilis maxime, et ad hanc restringendam et ordinandam fuit addita lex quaedam, in qua vixit homo ante diluvium, Gen. 3: *Sub te erit appetitus tuus*, scilicet ratione.

**IV.** Hac autem lege rupta, post diluvium fuit magna inordinatio irascibilis, scilicet quando filii Noe voluerunt aedificare turrim usque ad caelos, propter quod data est lex ad ordinandam irascibilem erga proximum, quae fuit: *Carnem cum sanguine non comedetis*. Et ratio fuit ad horrorem sanguinis et detestationem homicidii, ut horreret homo fundere sanguinem humanum.

**V. 1.** Postea vero secuta est inordinatio rationalis tempore Abrahae, quia omnes erant idololatrae. Contra hanc inordinationem data fuit [372] Abrahae lex circumcisionis in signum revocationis ipsius populi ad Deum adorandum, et in signum foederis inter populum fidelem et Deum, Gen. 17, 11: *Ut sit in signum foederis inter me et vos*. Prima inordinatio erat hominis ad se, secunda hominis ad proximum, tertia hominis ad Deum, quia propter idola cultum dimittebant divinum. Sic ergo fuit aliqua lex addita homini ante diluvium et post, in tempore Abrahae. Sed lex Moysi non debuit adhuc dari, immo, cum ipsa sit ius hominum viventium sub uno iure, prius necesse fuit quod esset populus unitus quam daretur Lex.

2. A tempore autem circumcisionis coepit esse populi unitas et discretio. Unde dicit Hugo quod «ex tunc coepit unitas populi Dei et unitas conversationis fidelis, quae primum significata est per sacramentum circumcisionis, postea significatur per sacramentum Baptismatis», et ideo ante non debuit dari Lex; immo lex circumcisio-

hung ebenfalls, als er sündigte, wurde ihm das Gesetz hinzugegeben, Gal 3,19: *Was also soll das Gesetz?*, dazu die Glosse: „Beachte, dass er nicht sagt ‚gegeben‘, sondern ‚geordnet‘, gleichsam geordnet gegeben, nämlich zwischen der Zeit des Naturgesetzes, von dem sie der Schuld überführt wurden, was nicht hatte helfen können, und der Zeit der Gnade, vor welcher sie das Gesetz überführen musste.“<sup>387</sup>

**II–III.** Es hätte nicht sofort nach dem Sündenfall gegeben werden müssen, sondern das Gesetz wurde dem Naturgesetz hinzugefügt, um es zu ordnen gemäß den verschiedenen Zeitaltern, insofern es eine dreifache Ungeordnetheit der Natur gibt, da ihre Ungeordnetheit begierlich, zornmütig und vernünftig ist. Zuerst nämlich war vor der Sintflut vor allem die begierliche Ungeordnetheit stark, und um sie einzuschränken und zu ordnen, wurde ein Gesetz hinzugegeben, in dem der Mensch vor der Sintflut lebte, Gen 3<sup>388</sup>: *Nach dir hat sie [die Sünde] Verlangen*<sup>389</sup>, nämlich durch die Vernunft.

**IV.** Nachdem dieses Gesetz aber zugrunde gegangen war, gab es nach der Sintflut eine große zornmütige Ungeordnetheit, nämlich als die Söhne Noahs den Turm bis zu den Himmeln bauen wollten, weswegen das Gesetz gegeben wurde, um das zornmütige Streben gegen den Nächsten zu ordnen, das lautete: *Fleisch mit Blut sollt ihr nicht essen*<sup>390</sup>. Und die Vernunft war auf die Abscheu vor Blut und die Verabscheuung von Mord ausgerichtet, damit der Mensch es verabscheute, menschliches Blut zu vergießen.

**V. 1.** Danach aber folgte die vernunftmäßige Ungeordnetheit zur Zeit Abrahams, weil alle Götzenverehrer waren. Gegen diese Ungeordnetheit wurde [372] Abraham das Gesetz der Beschneidung gegeben als Zeichen, das Volk zurückzurufen, damit es Gott anbetet, und als Zeichen des Bundes zwischen dem treuen Volk und Gott, Gen 17,11: *Damit es zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch werde*. Die erste Ungeordnetheit war die des Menschen auf sich selbst hin, die zweite die des Menschen auf den Nächsten hin, die dritte die des Menschen auf Gott hin, weil er für die Götzen die Verehrung Gottes aufgab. So also wurde dem Menschen ein Gesetz hinzugegeben vor der Sintflut und danach, zur Zeit Abrahams. Doch das Gesetz des Mose musste noch nicht gegeben werden, sondern es war, vorher nötig, dass das Volk geeint wurde, bevor das Gesetz gegeben wurde, da es gerade das Recht der Menschen ist, die unter einem Recht leben.

2. Von der Zeit der Beschneidung an aber begann die Einheit und Geschiedenheit des Volkes zu existieren. Daher sagt Hugo, dass „von da an die Einheit des Volkes Gottes und die Einheit der gläubigen Lebensführung begann, die zuerst durch das Sakrament der Beschneidung bezeichnet worden ist, später durch das Sakrament

<sup>387</sup> Glossa ordinaria zu Gal 3,19 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 360b).

<sup>388</sup> Gen 4,7.

<sup>389</sup> In der Vulgata heißt es an dieser Stelle „appetitus eius“, d. h. – mit Bezug auf die zuvor genannte Sünde – „ihr Verlangen“, während die Summa Halensis formuliert „dein Verlangen“.

<sup>390</sup> Gen 9,4.

nis fuit signum futurae gratiae, et ideo debuit praecedere. Praeterea, prius oportuit quod esset fundamentum Legis quam daretur Lex. Erant autem fundamentum Legis ista quatuor, scilicet fides unius Dei et fides incarnationis, probatio fidei et fidei firmitas. Prius enim quam daretur, oportuit esse attestationem fidei unius Dei, et haec praecessit in signo circumcisionis, quae posita est in signum foederis inter Deum et populum. Attestatio autem fidei incarnationis facta est quando facta est promissio Abrahae de Christo: *In semine tuo* etc. Sed quia non sufficit testimonium in ore unius, immo *in ore duorum vel trium stat omne verbum*, ideo prius facta est ista promissio etiam Isaac et Iacob et repetita cuilibet: *In semine tuo* etc. quam daretur Lex.

Sed nec statim debuit dari, immo prius oportuit quod esset fides probata. Probata autem fuit in Aegypto per adversitates, ut scilicet nulla adversitas posset eos avertere a fide, quibus danda erat Lex ducens in Deum, etiam incarnatum. Oportuit etiam quod esset firmata ne posset populus seduci aliqua fallacia. Firmata autem fuit in multis signis et mirabilibus quae eis Dominus fecit et ostendit in exitu de Aegypto et per desertum. Iis autem factis et impletis debuit dari ipsa lex Moysi, quae ducit in Christum; hoc autem fuit completum in quarta aetate.

[Nr. 262] CAPUT IV.

QUIBUS DEBIT DARI LEX.

Quarto quaeritur quibus debuit dari Lex.

**Ad quod sic:** 1. Act. 10, 34: *Non est personarum acceptor Deus*. Si ergo Iudaei leguntur non solum Deo accepti, sed multi alii, sicut multi gentiles, ut patet de sancto Iob, ergo ita debuit illis dari Lex sicut Iudaeis.

2. Secunda ratio. Sap. 6, 8: *Aequalis est ei cura de omnibus*. Cura autem Dei duplex est, scilicet generalis, qua providet omnibus; et cura specialis, quae est directio hominis per legem et disciplinam. Ergo, si aequalis est ei cura generalis de omnibus, eadem ratione debet ei esse aequalis cura specialis de omnibus hominibus nec debet

der Taufe<sup>391</sup>, und daher hätte das Gesetz nicht vorher gegeben werden müssen; sondern das Gesetz der Beschneidung war ein Zeichen der künftigen Gnade, und deshalb musste es vorausgehen. Außerdem war es nötig, dass es ein Fundament für das Gesetz gab, bevor das Gesetz gegeben wurde. Diese vier aber waren das Fundament des Gesetzes: der Glaube an den einen Gott, der Glaube an die Fleischwerdung, der Beweis des Glaubens und die Festigkeit des Glaubens. Bevor es nämlich gegeben wurde, musste es ein Zeugnis für den Glauben an den einen Gott geben, und dieses ging im Zeichen der Beschneidung voraus, welche zum Zeichen des Bundes zwischen Gott und dem Volk eingesetzt wurde. Das Zeugnis für den Glauben an die Fleischwerdung aber wurde erbracht, als an Abraham die Verheißung über Christus erging: *In deiner Nachkommenschaft*<sup>392</sup> usw. Aber weil das Zeugnis aus dem Munde eines Zeugen nicht ausreicht, sondern *jede Aussage durch den Mund von zwei oder drei Zeugen Festigkeit erhält*<sup>393</sup>, deshalb erging diese Verheißung vorher auch an Isaak und Jakob und wurde für jeden wiederholt: *In deiner Nachkommenschaft*<sup>394</sup> usw., bevor das Gesetz gegeben wurde.

Aber es musste nicht sofort gegeben werden, sondern vorher war es nötig, dass der Glaube geprüft wurde. Er wurde aber durch Widrigkeiten in Ägypten geprüft, dass keine Widrigkeit sie vom Glauben abbringen konnte, denen das Gesetz gegeben werden musste, das sie zu Gott führte, sogar den fleischgewordenen. Es war aber nötig, dass er gefestigt war, damit das Volk nicht von einer Täuschung verführt wurde. Er wurde aber in vielen Zeichen und Wundern gefestigt, die der Herr ihnen gab und im Auszug aus Ägypten und durch die Wüste zeigte. Als sie getan und erfüllt waren, musste das Gesetz des Mose gegeben werden, das zu Christus führt; dies aber wurde im vierten Zeitalter erfüllt.

#### *Kapitel 4: Wem muss das Gesetz gegeben werden? [Nr. 262]*

Viertens wird gefragt, wem das Gesetz gegeben werden musste.

**Dazu so:** 1. Apg 10,34: *Gott sieht nicht auf die Person*. Wenn man also liest, dass nicht nur die Juden, sondern viele andere, auch viele Heiden, von Gott angenommen wurden, wie in Bezug auf den heiligen Hiob offensichtlich, hätte also das Gesetz diesen ebenso wie den Juden gegeben werden müssen.

2. Weish 6,8: *Er sorgt sich in gleicher Weise um alle*. Die Sorge Gottes ist eine zweifache: eine allgemeine, mit der er für alle sorgt; und eine besondere, welche die Ausrichtung des Menschen durch das Gesetz und die Erziehung ist. Wenn er also die gleiche allgemeine Sorge für alle hegt, muss er auf die gleiche Weise eine besondere Sorge für alle Menschen hegen, und es darf kein Unterschied in Bezug auf die Men-

---

<sup>391</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,1 (ed. Berndt, 250,16–18).

<sup>392</sup> Gen 22,18.

<sup>393</sup> Dtn 19,15.

<sup>394</sup> Gen 26,4; 28,14.

esse differentia quoad homines sicut nec in prima cura quoad creaturas omnes; ergo debet dari Lex aequaliter omnibus hominibus.

3. Tertia ratio. Matth. 5, 45: *Solem suum facit oriri super bonos et malos*. Magis autem est Deo cura animarum quam corporum; ergo, si lucem corporalem solis ministrat aequaliter omnibus, ergo et lucem spiritualem debet ministrare aequaliter omnibus, quae est lux animarum: haec autem est Lex; unde Prov. 6, 23: *Mandatum lucerna est etc.*

4. Quarta ratio. Rom. 5, 20: *Subintravit*, Glossa ponit duplicem rationem quare illis solum debuit dari et non aliis. Una est, «quia ille populus solus, scilicet Iudaeorum, unum Deum colens dignus erat cui eloquia Dei crederentur; alia ratio est, «quia de illo populo erat Filius Dei nasciturus». – Contra primam rationem obicitur: quia in gentibus erant aliqui non colentes idola, sed unum Deum sicut in Iudaeis, ut beatus Iob et alii multi; ergo per istam rationem debuit illis dari Lex. – Contra secundam rationem, quia de patribus Abrahae nasciturus esset Dei Filius, sicut de Seth et aliis [373] praedecessoribus; per hanc rationem debuit illis dari Lex. Quare ergo huic populo data fuit et non aliis?

5. Item, dicitur in Eccli. 17, 14: quod *in unamquamque gentem praeposuit Deus rectorem*, scilicet angelum, quia de ipsis hoc intelligitur. Sicut ergo angelus, qui erat rector gentis hebraicae, ministravit eis Legem, ita videtur quod angeli, qui erant rectores aliarum gentium, deberent eis ministrare Legem, aut videtur culpa esse ipsis, eo quod non ministraverunt. – Item, Dan. 9, habetur quod Michael archangelus princeps est gentis Hebraeorum; unde Danieli, qui erat Hebraeus, dicitur ibi: *Michael, princeps vester*. Similiter legitur ibi quod alius erat angelus, qui erat princeps gentis Persarum, alius gentis Graecorum etc. Sicut ergo Michael ministravit legem Hebraeis, sic debuerunt alii angeli facere aliis populis, vel quare non?



schen bestehen, so wie auch in der ersten Sorge in Bezug auf alle Geschöpfe nicht; also muss das Gesetz gleichermaßen allen Menschen gegeben werden.

3. Mt 5,45: *Er lässt seine Sonne über den Guten und den Bösen aufgehen*. Gott hat aber mehr Sorge für die Seelen als für die Körper; wenn er also das körperhafte Licht der Sonne gleichermaßen für alle spendet, muss er auch das geistige Licht gleichermaßen für alle spenden, welches das Licht der Seelen ist: Dies aber ist das Gesetz; daher Spr 6,23: *Das Gebot ist eine Leuchte* usw.

4. Röm 5,20: Es [*Das Gesetz*] *ist hinzugekommen*, die Glosse nennt einen zweifachen Grund, warum es ihnen allein gegeben werden musste und niemand anderem. Der eine ist, „weil jenes Volk, nämlich das der Juden, allein mit seiner Verehrung des einen Gottes würdig war, dass ihm die Worte Gottes anvertraut wurden“; der andere Grund ist, „dass der Sohn Gottes von diesem Volk geboren werden sollte“<sup>395</sup>. – Gegen das erste Argument wird eingewendet: Weil unter den Heiden einige waren, die wie die Juden keine Götzen verehrten, sondern den einen Gott, wie der selige<sup>396</sup> Hiob und viele andere, also hätte ihnen aus diesem Grunde das Gesetz gegeben werden müssen. – Gegen das zweite Argument [wird eingewendet], dass der Gottessohn von den Vätern Abrahams geboren werden sollte, von Seth und anderen [373] Vorgängern; aus diesem Grunde hätte ihnen das Gesetz gegeben werden müssen. Warum also wurde es diesem Volk und keinem anderen gegeben?

5. In Sir 17,14 heißt es: *Jedem Volk hat Gott einen Leiter vorgesetzt*, nämlich einen Engel, weil das in Bezug auf sie selbst zu verstehen ist.<sup>397</sup> So wie also der Engel, der der Leiter des hebräischen Volkes war, ihnen das Gesetz darreichte, so scheint es, dass die Engel, die die Leiter anderer Völker waren, ihnen das Gesetz hätten darreichen müssen, oder es scheint ihre Schuld zu sein, dass sie es nicht dargereicht haben. – Ebenso heißt es in Dan 9, dass der Erzengel Michael der Anführer des hebräischen Volkes ist; daher wird dem Daniel, einem Hebräer, hier gesagt: *Michael, euer Anführer*<sup>398</sup>. Ebenso heißt es dort, dass es einen anderen Engel gab, der der Fürst der Perser war, ein anderer der Griechen usw.<sup>399</sup> Wie also Michael den Hebräern das Gesetz dargereicht hat, so hätten die anderen Engel es den anderen Völkern bereiten müssen, oder etwa nicht?

<sup>395</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 5,20 (PL 191, 1400).

<sup>396</sup> Die Summa Halensis verwendet hier wie auch generell im Folgenden den Begriff ‚beatus‘, der in einer Zeit, in der die Unterscheidung zwischen ‚Seligen‘ und ‚Heiligen‘ noch nicht kirchenrechtlich ausdifferenziert war (vgl. Dell’Oro, *Beatificazione e canonizzazione*, 19 ff), die besondere Befähigung zur Gottesschau zum Ausdruck brachte (vgl. Wicki, *Seligkeit*, 1734 f). Zu der scholastischen Lehre von der ‚Seligkeit‘ hat Johannes von La Rochelle einen wichtigen Beitrag geleistet (vgl. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, 58 f).

<sup>397</sup> Vgl. *Glossa ordinaria* zu Sir 17,14 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 761a).

<sup>398</sup> Dan 10,21.

<sup>399</sup> Vgl. Dan 10,13.20.

**Solutio:** 1. Dicendum, sicut dictum est de Glossa Rom. 5, 20, quod duplici de causa data est Lex Iudaeis et non aliis. Una est, «quia ille populus solus, unum Deum colens, dignus erat cui eloquia Dei crederentur, ceteris idola colentibus». Unde solus ille populus praeparabat se ad susceptionem Legis, et ex hoc erat dignitas in eo ad hoc, secundum quod dicitur Matth. 7, 6: *Nolite sanctum dare canibus neque margaritas proicere ante porcos*, et per *sanctum* intelligitur ibi Legis eloquium, per *margaritas* scientiae Prophetarum. Alia ratio est, ut discerneretur ille populus de quo erat Filius Dei nasciturus. Unde Hugo, in *Sententiis*: «Circumcisionis sacramentum semini Abrahae sanctificando et significando pariter datum est. Sanctificando, ut iustificaretur; significando, ut a ceteris gentibus discerneretur, quatenus singularis et discreta generatio maneret de qua Christus nasceretur». Quamvis ergo essent in aliis populis aliquae personae Deo acceptae, tamen nullus populus praeter istum erat Deo acceptus. Lex autem non datur personae, sed populo congregato et unito, viventi sub una consuetudine. Unde haec est ratio quare nec Abrahae nec Isaac nec Iacob nec etiam tempore Patriarcharum data est Lex, immo solum postquam multiplicati sunt. Et generaliter data est illi populo Lex, non alteri, quia non erat alius qui Deum coleret vel se praepararet. Et per hoc patet quod non fuit Dominus acceptor personarum in datione Legis, quia Lex non debet dari personae, sed populo unito in modo vivendi et praeparanti se ad divinam obeditionem.

2. Ad secundam rationem dicendum quod aequalis fuit Deo cura de omnibus in dando Legem quantum fuit ex parte ipsius; et aequaliter illam dedit quantum erat de se. Non tamen ex parte suscipientium fuit aequalitas, quia non omnes fiebant digni praeparando se, sed solus populus Iudaicus. Sicut enim est de gratia quod Deus non vult necessitate dare gratiam suam non volentibus eam habere – unde non vult homines de necessitate esse beatos – ita non vult homines de necessitate dirigi in salutem, sed voluntarie; et quia datur Lex ad directionem in salutem, ideo non debuit dari nisi volentibus dirigi; ii autem fuerunt soli qui se praeparabant. Ex hoc patet quod nulli populo conveniebat dari nisi isti. Sic tamen dedit eis Legem, ut alii de gentibus possent ad eam transire, si vellent; unde sic data fuit huic populo ut et cui-libet alii qui vellet esse sub Lege. Et hoc est quod dicit Augustinus, in *Quaestionibus*

**Lösung:** 1. Das Gesetz ist, wie es zu der Glosse zu Röm 5,20 gesagt worden ist, aus zwei Gründen den Juden und niemand anderem gegeben worden. Der eine ist, „weil jenes Volk mit seiner Verehrung des einen Gottes allein würdig war, dass ihm die Worte Gottes anvertraut wurden, während die übrigen Völker Götzen verehrten“<sup>400</sup>. Daher bereitete sich nur dieses Volk auf den Empfang des Gesetzes vor, und darin lag die Würdigkeit dazu, gemäß dem, was Mt 7,6 gesagt wird: *Gebt das Heilige nicht den Hunden, und werft keine Perlen vor die Schweine*, und mit dem *Heiligen* wird dort das Wort des Gesetzes verstanden, mit den *Perlen* das Wissen der Propheten. Der andere Grund ist, dass jenes Volk sich auszeichnen sollte, aus welchem der Gottessohn geboren werden sollte. Daher Hugo in den *Sentenzen*: „Das Sakrament der Beschneidung ist der Nachkommenschaft Abrahams gleichermaßen zur Heiligung und zur Bezeichnung gegeben worden – zur Heiligung, damit es gerechtfertigt würde; zur Bezeichnung, damit es sich von den übrigen Völkern unterschied, insofern es das einzige, unterschiedene Geschlecht war, aus dem Christus geboren werden sollte.“<sup>401</sup> Obgleich es also in den anderen Völkern einige Personen gab, die von Gott angenommen worden waren, gab es dennoch kein anderes Volk außer diesem, welches von Gott angenommen worden war. Das Gesetz aber wird nicht einer Person gegeben, sondern einem versammelten und geeinten Volk, das unter derselben Sitte lebt. Daher ist dies der Grund, warum das Gesetz weder Abraham noch Isaak noch Jakob noch überhaupt zur Zeit der Patriarchen gegeben wurde, sondern erst nachdem sie sich vermehrt hatten. Und das Gesetz ist jenem Volk allgemein gegeben worden, nicht einem anderen, weil es kein anderes gab, das Gott verehrte oder sich darauf vorbereitete. Und daher ist offensichtlich, dass der Herr ohne Rücksichtnahme der Personen das Gesetz gegeben hat, weil das Gesetz nicht einer Person gegeben werden muss, sondern einem Volk, das in der Lebensweise vereint ist und sich auf den Gehorsam gegenüber Gott vorbereitet.

2. Gott hatte die gleiche Sorge für alle im Geben des Gesetzes, insoweit es von ihm selbst kam; und er gab es gleichermaßen, insoweit es von ihm war. Nicht jedoch gab es eine Gleichheit aufseiten der Empfangenden, weil nicht alle würdig wurden, sich vorzubereiten, sondern nur das jüdische Volk. Wie es nämlich zur Gnade gehört, dass Gott nicht mit Zwang denen seine Gnade geben will, die sie nicht haben wollen – daher will er nicht, dass die Menschen aus Zwang glücklich sind –, so will er nicht, dass die Menschen mit Zwang zum Heil geführt werden, sondern freiwillig; und weil das Gesetz dazu gegeben wird, zum Heil zu führen, deshalb musste es nur denen gegeben werden, die geführt werden wollten; diese aber waren nur die, die sich vorbereiteten. Daher ist offensichtlich, dass es keinem Volk zukam, es zu bekommen, außer diesem. Er gab ihnen aber das Gesetz so, dass Personen aus anderen Völkern zu ihm übergehen konnten, wenn sie wollten; daher wurde es diesem Volk so gegeben, dass es auch jedem anderen gegeben wurde, der unter dem Gesetz stehen wollte. Und

---

400 S. Argument 4.

401 Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,2 (ed. Berndt, 253,7–10).

*Novi et Veteris Testamenti:* «Unde lex naturalis evanuit, oppressa consuetudine delinquendi, tunc oportuit [Legem] manifestari, ut in Iudaeis omnes audirent». Et sic Lex respiciebat omnes quantum ad hoc quod omnes poterant audire in Iudaeis et transire ad Legem, si vellent. Unde Exod. 20 dicitur quod ante lationem Legis quaerebatur a Iudaeis an vellent et consentirent vivere sub Lege.

3. Ad tertiam dicendum quod sicut lux corporalis non lucet oculo nisi disposito, ita lux spiritualis, quae est Lex, non datur nisi disposito; dispositus autem est homo per voluntatem ut velit homo sub Lege vivere.

4. Ad rationem quae est contra primam rationem Glossae patet solutio ex dictis. – Ad rationem quae est contra secundam dicendum quod Lex quantum ad figuralia erat ducens in Christum, et propter hoc, antequam fieret revelatio de Christo, non debuit dari. Non fuit autem facta Seth nec Noe nec? aliis patribus Abrahae, sed fuit facta primo Abrahae, cum dixit Dominus illi: *In semine tuo* etc., et deinde dixit istud idem Isaac, post Iacob, ut haberentur tres [374] testes de fide incarnationis. Sed tunc etiam non debuit dari, immo postquam populus esset multiplicatus et unitus, ut discretus esset populus cui dabatur et de quo erat Christus nasciturus.

5. Ad aliud quo ostendit quod culpa fuit angelorum quod non ministraverunt Legem iis quibus praeerant, dicendum, secundum B. Dionysium, in *Hierarchia angelica*, quod istud non fuit culpa angelorum, immo fuit culpa gentium, quibus dominantur angeli, qui non praeparaverunt se ad susceptionem Legis nec volebant se praeparare: unde noluerunt recipere illuminationem per Legem; et quia non datur nisi volentibus eam, ideo non fuit eis lata. Nec defuit hoc per angelos quin bene ministrassent, si illi se praeparassent; et propter hoc fuit culpa gentium, non angelorum: sumus enim arbitrio liberi recipere quod per angelos ministratur. Et hoc est quod dicit Dionysius «Si autem quis dicat quo modo Hebraeorum populus reductus est solus ad divinas illuminationes, respondendum quod non angelorum rectas dominationes accusari oportet de aliarum gentium errore, sed illos populos propriis motibus ex recta reductione ad Dominum decedentes amore proprio et superbia. Neque coactam habemus vitam, neque per providentiae potestatem divina lumina revelantur». Et

das ist es, was Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt: „Weil das Naturgesetz unterging, nachdem die Sitte der Schuld abgeschafft war, musste dann das Gesetz offenbart werden, damit unter den Juden alle gehorchten.“<sup>402</sup> Und daher betraf das Gesetz alle, insofern alle bei den Juden hören und dem Gesetz beitreten konnten, wenn sie wollten. Daher heißt es Ex 20, dass vor der Überlieferung des Gesetzes von den Juden erfragt wurde, ob sie wollten und zustimmten, unter dem Gesetz zu leben.<sup>403</sup>

3. Wie das körperhafte Licht nur für das Auge leuchtet, wenn dieses dazu befähigt ist, so wird das geistliche Licht, das Gesetz, nur den dazu Befähigten gegeben; der Mensch ist aber dazu befähigt durch seinen Willen, unter dem Gesetz zu leben.

4. Auf das Gegenargument zum ersten Argument der Glosse ist die Antwort aus dem Gesagten klar. – Zu dem Gegenargument zum zweiten ist zu sagen, dass das Gesetz hinsichtlich der sinnbildlichen Vorschriften zu Christus hinführte, und deswegen hätte es nicht, bevor die Offenbarung über Christus erfolgte, gegeben werden müssen. Sie erfolgte aber weder an Seth noch an Noah noch an die anderen Väter Abrahams, sondern sie erfolgte zuerst an Abraham, als der Herr zu ihm sagte: *In deiner Nachkommenschaft* usw., und dann sagte er dasselbe dem Isaak, danach Jakob, damit es drei Zeugen [374] zum Glauben an die Fleischwerdung gebe. Doch auch damals hätte es nicht gegeben werden müssen, sondern nachdem das Volk sich vermehrt und geeint hatte, damit es ein auserwähltes Volk war, dem es gegeben wurde und aus dem Christus geboren werden sollte.

5. Zu dem anderen [Argument], mit dem man zeigt, dass es die Schuld der Engel war, dass sie nicht das Gesetz denen darreichten, die sie leiteten, ist nach dem heiligen Dionysius in [dem Werk] *Über die himmlische Hierarchie* zu sagen, dass dies nicht die Schuld der Engel war, sondern die Schuld der Völker, über die die Engel herrschten, die sich nicht auf den Empfang des Gesetzes vorbereiteten und sich auch nicht vorbereiten wollten: Daher wollten sie nicht die Erleuchtung durch das Gesetz empfangen; und weil es nur denen gegeben wird, die es wollen, wurde es ihnen nicht gegeben. Dieses versäumten auch nicht die Engel, die es gerne dargereicht hätten, wenn jene sich vorbereitet hätten; und deswegen war es die Schuld der Völker, nicht der Engel: Wir sind nämlich in unserem Willen frei, zu empfangen, was durch die Engel dargereicht wird. Und das sagt Dionysius: „Wenn aber jemand fragte, auf welche Weise die Hebräer als einzige zu den göttlichen Erleuchtungen hinaufgeführt wurden, ist zu antworten, dass nicht die richtige Leitung durch die Engel für den Irrtum der anderen Völker verantwortlich gemacht werden darf, sondern die Völker, die dies aufgrund ihrer Eigenliebe und ihres Stolzes aus eigenem Antrieb heraus entschieden haben, trotz der rechten Hinaufführung zum Herrn. Wir haben weder ein durch Zwang bestimmtes Leben, noch werden durch die Kraft der Vorsehung göttli-

<sup>402</sup> Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 4,1 (CSEL 50, 24).

<sup>403</sup> Vgl. Ex 19,7f.

intendit per hoc dicere quod illa, quae sunt per potestatem providentiae, sunt necessitatis; quae autem per ordinem, non. Divina ergo illuminatio facta per Legem, quia non est per potestatem providentiae, sed per ordinem, non est necessitatis, et ideo non fuit lata nec ministrata nisi volentibus. Haec ergo est sua ratio quare aliis gentibus non ministrabant angeli Legem.

Sed tunc posset quaeri quare istis per angelum suum Michaelem rectorem fuit ministrata, non similiter aliis gentibus per suos angelos. Et respondet quod alii populi habuerunt angelos et etiam sanctos homines rectores, sicut fuit Melchisedech, tamen illi populi non se praeparaverunt ad Legem suscipiendam. Soli autem Hebraei conversi sunt ad Deum et se praeparaverunt, et ideo illis est ministrata. Et hoc est quod dicitur: «Non simpliciter Melchisedech theosophi amicum Dei tantum, sed et sacerdotem Dei vocant, ut habentibus prudentiam aperte significant quod non solum ad vere existentem Deum erat conversus, sed etiam aliis sicut hierarcha ducatum praebat. Et Pharaoni apud Aegyptios et Babyloniorum principi et gentibus illis Dei ministri duces statuti sunt; formatarum ab angelis visionum manifestationes sanctis viris Danieli et Ioseph ex Deo per angelos sunt revelatae. Ipsa Altissimi providentia omnes homines salutarie suscitativis manuductionibus distribuite, solo praeter omnes Israel ad veri luminis donationem et cognitionem converso: unde theologia dicit Deum possedissee Israel».

#### CAPUT V.

#### DE LEGIS LATORE.

Consequens est quaerere de Legis latore.

Et primo, contra Manichaeos ostendendum est quod lex Moysi sit lata a bono et a solo Deo;

secundo, quaeritur utrum sit lata ab eo per ministerium angelorum.

#### [Nr. 263] ARTICULUS I.

*An lex Moysi sit lata a bono et a solo Deo.*

Contra Manichaeos ergo, qui blasphemant Legem, dicentes eam latam ore impiissimo a principe tenebrarum, arguitur ex testimoniis Novi Testamenti, quod recipiunt, sic:

che Lichte offenbart.“<sup>404</sup> Und er will damit sagen, dass die Dinge, die durch die Kraft der Vorsehung sind, zum Zwang gehören; die aber durch die Ordnung sind, nicht. Die göttliche Erleuchtung geschah also durch das Gesetz, weil es nicht durch die Kraft der Vorsehung ist, sondern durch die Ordnung, nicht zum Zwang gehört und deshalb nur denen, die es wollten, erlassen und dargereicht wurde. Dies also ist sein Argument, warum die Engel das Gesetz nicht den anderen Völkern dargereicht haben.

Aber dann könnte gefragt werden, warum es diesen durch ihren Engel Michael, ihren Leiter, gegeben wurde, nicht ebenfalls den anderen Völkern durch ihre Engel. Und er antwortet, dass die anderen Völker Engel und auch heilige Männer als Leiter hatten, wie zum Beispiel Melchisedek, und dennoch diese Völker sich nicht auf den Empfang des Gesetzes vorbereiteten.<sup>405</sup> Nur die Hebräer aber bekehrten sich zu Gott und bereiteten sich vor, und deshalb wurde es ihnen dargereicht. Und so heißt es: „Die Theologen nennen Melchisedek nicht einfach nur Freund Gottes, sondern auch Priester Gottes, um denen, die im Besitz der Klugheit sind, klar anzuzeigen, dass er sich nicht nur zum wahrhaft seienden Gott bekehrt hatte, sondern auch als heiliger Herrscher anderen Führung dorthin bot. Und für den Pharao bei den Ägyptern, den Herrscher der Babylonier und ihre Völker wurden die Diener Gottes zu Führern eingesetzt; die Offenbarungen der Visionen, die von Engeln gebildet wurden, wurden den heiligen Männern Daniel und Joseph von Gott durch Engel enthüllt. Obwohl die Vorsehung des Höchsten allen Menschen [Engel] zugewiesen hat, damit diese sie mit heilbringender Handreichung nach oben ziehen, hatte sich außer allen anderen nur Israel zur Gabe und Erkenntnis des wahren Lichtes bekehrt: Deshalb sagt die Theologie, dass Gott Israel besessen hat.“<sup>406</sup>

### *Kapitel 5: Der Erlasser des Gesetzes*

Im Folgenden ist nach dem Erlasser des Gesetzes zu fragen.

Und es ist erstens gegen die Manichäer zu zeigen, dass das Gesetz des Mose vom guten und einzigen Gott erlassen wurde;

zweitens wird gefragt, ob es von ihm durch den Dienst der Engel erlassen wurde.

#### *Artikel 1: Ist das Gesetz des Mose vom guten und einzigen Gott erlassen worden?*

*[Nr. 263]*

Gegen die Manichäer also, die das Gesetz lästern, indem sie sagen, dass es mit höchst frevelhaftem Mund vom Fürsten der Finsternis erlassen wurde, wird mit dem Zeugnis des Neuen Testaments, das sie empfangen, so argumentiert:

<sup>404</sup> Ps.-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia 9,3 (PTS 36, 37,17–21; 38,1–5).

<sup>405</sup> Vgl. ebd. (PTS 36, 37,17–21; 38,1–5).

<sup>406</sup> Ebd., 9,3,4 (PTS 36, 38,16–20; 38,22–39,5; 39,12–39,15; 39,17).

a. Dicit Salvator, Matth. 15, 3: *Quare vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Deus enim dicit: honora patrem tuum etc.*

[375] b. Secunda ratio. Luc. 18, 18, iuveni quaerenti: *Quid faciendo, vitam aeternam possidebo?* respondit Dominus: *Mandata nosti: non occides, non moechaberis etc.* Lex igitur a bono Deo lata est.

c. Si dicatur quod quantum ad caerimonialia sit a malo Deo, non quantum ad moralia – contra: Matth. 8, 4 dixit Dominus leproso: *Vade, offer munus, quod praecepit Moyses in testimonium illis.* Sed constat quod illud munus erat caerimoniale; ergo ex hoc quod praecepit offerri, approbavit caerimonialia; sed nullo modo approbaret aut praeciperet fieri quod traditum esset a diabolo; ergo illa sunt a Deo.

d. Item, Ierem. 8: *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Iuda novum testamentum, non secundum testamentum quod feci patribus eorum etc.* Ergo idem est lator Legis et Evangelii, Novi et Veteris Testamenti.

e. Item, I ad Cor. 9, 9, adducit Apostolus illud: *Non alligabis os bovis triturantis,* et dicit istud dictum esse in Lege, et inducit ad ostendendum quod licitum erat ei accipere sumptus.

f. Item, Iac. 4, 12: *Unus est legislator, qui potest perdere et vivificare.* Ex iis patet Legem esse datam a bono Deo.

g. Item, Rom. 7, 12: *Lex sancta et mandatum sanctum et iustum et bonum.* Ergo est a bono et sancto; ergo a lege aeterna.

h. Item: *Volenti mihi facere bonum, invenio Legem, quoniam bona esi.* Ergo etc.

i. Item, I ad Tim. 1, 8: *Bona est Lex, si quis ea legitime utatur.*

k. Item, Matth. 5, 17: *Non veni Legem solvere, sed adimplere.* Sed nihil impletur a Deo nisi bonum.

l. Item, Dominus ex ore suo dixit eam Legem Dei, Matth. 5: *Dimittitis Legem Dei propter traditiones vestras.*

**Ad oppositum** sunt blasphemiae impiorum Manichaeorum sub specie ratiocinantium.

A. 1. Augustinus, in libro *De libero arbitrio*: «Iubet aeterna Lex avertere amorem a temporalibus, et emendatum ad aeterna convertere». Sed lex Moysi convertit animum



a. Der Heiland sagt in Mt 15,3: *Warum übertretet ihr das Gebot Gottes um eurer Überlieferung willen? Gott sagt nämlich: Ehre deinen Vater* usw.

[375] b. In Lk 18,18 antwortet der Herr auf den jungen Mann, der fragt: *Was muss ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?* so: *Kenne die Gebote: du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen*<sup>407</sup> usw. Das Gesetz ist also vom guten Gott erlassen worden.

c. Wenn es heißt, dass es hinsichtlich der Kultvorschriften von einem bösen Gott sei, nicht aber hinsichtlich der Sittengebote – dagegen: In Mt 8,4 sprach der Herr zum Aussätzigen: *Geh, bring das Opfer dar, das Mose ihnen als Beweis vorgeschrieben hat.* Es steht aber fest, dass dieses Opfer ein kultisches war; also hat er dadurch, dass er es darzubringen vorgeschrieben hat, die Kultvorschriften gebilligt; er würde aber keinesfalls billigen oder vorschreiben, etwas zu tun, was vom Teufel aufgetragen wäre; also sind sie von Gott.

d. Jer 8: *Siehe, die Tage kommen, spricht der Herr, da werde ich über dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen, nicht wie der Bund, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe*<sup>408</sup> usw. Also ist der Erlasser des Gesetzes und des Evangeliums, des Alten und Neuen Testaments derselbe.

e. 1Kor 9,9 führt der Apostel Folgendes an: *Du sollst den Ochsen beim Dreschen keinen Maulkorb anlegen*<sup>409</sup>, und er sagt, dass das im Gesetz stehe, und führt es an, um zu zeigen, dass es ihm erlaubt war, Aufwendungen anzunehmen.

f. Jak 4,12: *Einer ist der Gesetzgeber, der zugrunde richten und lebendig machen kann.* Und daher ist offensichtlich, dass das Gesetz vom guten Gott gegeben worden ist.

g. Röm 7,12: *Das Gesetz ist heilig und das Gebot ist heilig, gerecht und gut.* Also ist es vom Guten und Heiligen; also vom ewigen Gesetz.

h. Ebenso: *Ich finde für mich, der ich das Gute tun will, dass das Gesetz gut ist*<sup>410</sup>. Also usw.

i. 1Tim 1,8: *Das Gesetz ist gut, wenn jemand es im Sinne des Gesetzes anwendet.*

k. Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es vollständig zu erfüllen.* Aber nichts wird von Gott erfüllt, wenn es nicht gut ist.

l. Der Herr nannte es mit seinem Mund das Gesetz Gottes, Mt 5: *Ihr gebt das Gesetz Gottes auf um eurer Überlieferungen willen*<sup>411</sup>.

**Auf der Gegenseite** stehen die Lästerungen der gottlosen Manichäer unter dem Anschein der scharfsinnig Überlegenden.<sup>412</sup>

**A. 1.** Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen*: „Das ewige Gesetz befiehlt, die Liebe von den zeitlichen Dingen abzuziehen und sie vervollkommnet den ewigen

<sup>407</sup> Lk 8,20.

<sup>408</sup> Jer 31,31.

<sup>409</sup> Dtn 25,4.

<sup>410</sup> Röm 7,12.

<sup>411</sup> Mt 15,6.

<sup>412</sup> Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* IV-VI (CSEL 25/1, 268–392).

ad temporalia et avertit ab aeternis; ergo est contraria legi aeternae; ergo non derivatur ab ea.

Minor patet; nam lex Moysi convertit animum ad sua promissa, Isai. 1, 19: *Si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis*, ut terram, lac et mei et huiusmodi; unde ad Rom. 3: *Non per Legem hereditas Abrahae et semini eius*, quia promittit temporalem hereditatem et non aeternam; non convertit ergo animum ad aeterna, sed ad temporalia.

2. Secunda ratio. A summa ratione non egreditur praeceptum aliquod sine ratione; cum ergo in lege Moysi sint multa praecepta, scilicet caerimonialia, sine ratione, ergo non sunt a summa ratione, quae est lex aeterna. Sed constat quod sunt ab aliquo principio, et uno, ergo a malo principio, ut dicunt Manichaei. – Quod autem sint ibi multa sine ratione, patet, quia quod dicitur in Deuter.: *Lana et lino non vestieris*, et similiter: *Non coques hoedum in lacte matris* etc., ista nullam habent rationem.

3. Tertia ratio. Omne opus rectum, sicut in quo est intentio operatoris ordinata, est propter finem honorabilem vel utilem; sed omne opus divinae legis est rectum; ergo eius finis est honorabilis et utilis. Si ergo ponamus praecepta caerimonialia esse ab aeterno et bono, ergo eorum esset finis honorabilis vel utilis; sed hoc est falsum, quia ex hoc '*non coques hoedum*' etc. et '*non arabis in bove et asino*' non acquiritur aliqua bona dispositio in anima nec aliquod bonum in corpore secundum litteram nec aliqua utilitas; ergo etc. Si dicatur quod ratio est in caerimonialibus, sicut in istis '*non arabis in bove et asino* et *non vestieris in lana et lino*' et in aliis in quibus prohibentur commixtiones, quia lex Moysi prohibet omnem commixtionem propter commixtionem vitandam et horrendam quae est in peccato contra naturam, ne homines, qui tunc erant proni ad malum, de similibus ad similia transirent, ut ne crederent quod sicut fit commixtio aliquorum, fieret omnium; sed nihilominus sunt adhuc multa alia caerimonialia quorum non est ratio, sicut '*non coques hoedum*' etc. et quare tot hirci ad litteram offeruntur et non plures, et quare hoc modo et quare aries [376] et non

Dingen zuzuwenden.“<sup>413</sup> Aber das Gesetz des Mose wendet das Herz den zeitlichen Dingen zu und zieht es von den ewigen ab; also ist es dem ewigen Gesetz entgegengesetzt; also leitet es sich nicht von ihm ab. – Der Untersatz ist klar; denn das Gesetz des Mose wendet das Herz seinen Verheißungen zu, Jes 1,19: *Wenn ihr willig seid und auf mich hört, werdet ihr vom guten Land essen*, das heißt Milch und Honig und dergleichen; daher Röm 3<sup>414</sup>: *Nicht durch das Gesetz haben Abraham und seine Nachkommen das Erbe erhalten*, weil es das zeitliche und nicht das ewige Erbe verheißt; es wendet also das Herz nicht dem Ewigen zu, sondern dem Zeitlichen.

2. Von der höchsten Vernunft geht keine Vorschrift aus ohne Vernunft; wenn also im Gesetz des Mose viele Vorschriften, zum Beispiel die kultischen, ohne Vernunft sind, sind sie also nicht von der höchsten Vernunft, die das ewige Gesetz ist. Es steht aber fest, dass sie von irgendeinem Prinzip sind, und zwar nur einem, also vom bösen Prinzip, wie die Manichäer sagen. – Dass dort aber viele [Vorschriften] ohne Vernunft sind, ist klar, weil das, was in Deuteronomium gesagt wird: *Bekleide dich nicht mit Wolle und Leinen*<sup>415</sup>, und ähnlich: *Du sollst kein Zicklein in Muttermilch kochen*<sup>416</sup> usw., keine Vernunft haben.

3. Jedes rechte Werk, so wie das, in dem die Absicht des Wirkenden geordnet ist, ist um eines ehrwürdigen oder nützlichen Zieles willen; aber jedes Werk des göttlichen Gesetzes ist recht; also ist sein Ziel ehrwürdig und nützlich. Wenn wir also annehmen, dass die Kultvorschriften in Hinsicht auf das Ewige und Gute sind, dann wäre ihr Ziel ehrwürdig oder nützlich; dies aber ist falsch, weil aus ‚*du sollst kein Zicklein kochen*‘ usw. und ‚*du sollst nicht mit Ochse und Esel zusammen pflügen*‘<sup>417</sup>, wenn man sich an den Buchstaben hält, keine gute Disposition im Herzen noch etwas Gutes im Körper noch eine Nützlichkeit erlangt wird; also usw. Wenn es heißt, dass es eine Vernunft in den Kultvorschriften gibt, wie in ‚*du sollst nicht mit Ochse und Esel zusammen pflügen*‘ und ‚*Bekleide dich nicht mit Wolle und Leinen*‘ und in anderen, in denen eine Vermischung verboten wird, weil das Gesetz des Mose jede Vermischung verbietet, wegen der zu meidenden und zu verabscheuenden Vermischung, die in der Sünde gegen die Natur liegt, damit nicht die Menschen, die damals zum Bösen neigten, von Ähnlichem zu Ähnlichem übergingen, damit sie nicht glaubten, dass, so wie es die Vermischung von etwas gibt, es die Vermischung von allem geben könnte; aber nichtsdestotrotz gibt es noch viele andere Kultvorschriften, die keine Vernunft haben, so wie ‚*du sollst kein Zicklein kochen*‘ usw., und warum genau so viele Böcke dem Wortlaut nach geopfert werden und nicht mehr, und warum auf diese Weise und warum ein Widder [376] und nichts anderes, und anderes mehr. Daher folgt noch das-

---

<sup>413</sup> Ders., *De libero arbitrio* I,15,32 (CChr.SL 29, 232f; CSEL 74, 32f).

<sup>414</sup> Röm 4,13.

<sup>415</sup> Dtn 22,11.

<sup>416</sup> Dtn 14,21.

<sup>417</sup> Dtn 22,10.

aliud, et sic de aliis. Ergo adhuc idem quod prius sequitur: quod non derivetur lex Moysi per universalitatem ab aeterna.

4. Item, ad Hebr. 7, 18: *Reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem et inutilitatem*, et loquitur quantum ad caerimonialia; sed nihil infirmum et inutile est a lege aeterna, immo secundum quod conferens est et utile; ergo etc.

5. Item, Rom. 7: *Virtus peccati Lex*. Ergo Lex est effectivum peccati; sed nullum tale est a lege aeterna; ergo nec lex Moysi.

6. Sexta ratio. Ad Rom. 7: *Lex subintravit, ut abundaret delictum*. Ergo Lex est augmentativum peccati. Et hoc dicit Glossa super illud Rom. 4, 16: *Sed ei qui ex fide est Abrahae*, Glossa: «Lex auget peccatum». Sed nullum tale est a lege aeterna; ergo etc.

7. Item, Rom. 7, 5: *Passiones peccatorum, quae per Legem erant*. Ergo lex Moysi est causa illarum passionum; ergo etc. – Dicunt autem quidam quod haec omnia intelliguntur per occasionem et non per causam, scilicet quod Lex sit augmentativum peccati etc. – sed tunc obicitur, quoniam, si hoc esset verum, ergo idem esset posita Lege et remota; sed hoc est falsum, quia, Lege adveniente, peccatum factum est praevaricatio, quia *ubi non est lex, neque praevaricatio*, Rom. 4, 15; Lex ergo dicit causam peccati aliquam; ergo occasio non privat ibi omnino causalitatem.

8. Item, Rom. 7, 11: *Peccatum operatum est in me per mandatum omnem concupiscentiam*; et dicit post: *Ut fiat supra modum peccans peccatum per mandatum*. Ex quo habetur quod mandatum operatur ad peccatum et quod per ipsum magis intenditur fomes. Ergo Lex est causa peccati aliquo modo et non solum occasio; ergo etc.

9. Item, sic se habet Lex ad hominem post peccatum sicut vinum ad febricitantem, quoniam sicut vinum bonum est in se, tamen malum est aegro vel febricitanti, quia est dispositus ad hoc ut inflammetur a vino, ita *Lex in se sancta, et mandatum sanctum et bonum*, ut habetur ad Rom. 7, 12, tamen homo post peccatum dispositus est ad malum, ad hoc scilicet quod fomes intendatur per Legem. Sed datio vini aegrotanti

selbe, was vorher folgt: dass das Gesetz des Mose im Ganzen nicht vom ewigen abgeleitet ist.

4. Hebr 7,18: *Es erfolgt die Aufhebung des früheren Gebotes wegen seiner Wertlosigkeit und Nutzlosigkeit*, und er spricht in Bezug auf die Kultvorschriften; doch vom ewigen Gesetz kommt nichts Schwaches und Nutzloses, sondern Zutragliches und Nützliches; also usw.

5. Röm 7<sup>418</sup>: *Die Kraft der Sünde ist das Gesetz*. Also ist das Gesetz etwas die Sünde Hervorbringendes; aber so etwas ist nicht vom ewigen Gesetz; also auch nicht das Gesetz des Mose.

6. Röm 7<sup>419</sup>: *Das Gesetz ist hinzugekommen, sodass<sup>420</sup> das Vergehen übergroß wurde*. Also ist das Gesetz etwas die Sünde Vergrößerndes. Und das sagt die Glosse zu Röm 4,16: *sondern auch für den, der aus dem Glauben Abrahams ist*, die Glosse: „Das Gesetz vergrößert die Sünde“<sup>421</sup>. So etwas ist aber nicht vom ewigen Gesetz; also usw.

7. Röm 7,5: *Die Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz kamen*. Also ist das Gesetz des Mose die Ursache dieser Leidenschaften; also usw. – Einige sagen aber, dass dies alles im Hinblick auf die Gelegenheit zu verstehen ist und nicht im Hinblick auf die Ursache, dass das Gesetz Vergrößerer der Sünde sei usw. Doch darauf wird eingewendet, dass, wenn dies wahr wäre, es dann dasselbe wäre, ob das Gesetz aufgestellt oder weggenommen ist;<sup>422</sup> doch dies ist falsch, da mit der Ankunft des Gesetzes die Sünde zur Gesetzesübertretung wurde, weil *wo kein Gesetz ist, da auch keine Übertretung ist*, Röm 4,15; das Gesetz nennt also eine Ursache für die Sünde; also nimmt die Gelegenheit hier nicht jede Ursächlichkeit weg.

8. Röm 7,11<sup>423</sup>: *Die Sünde hat in mir durch das Gebot alle Begierde bewirkt*; und danach sagt er: *Damit die Sünde durch das Gebot über das Maß zur Sünde werde*. Daraus folgt, dass das Gebot auf die Sünde hinarbeitet und dass durch es der Zunder mehr angefeuert wird. Also ist das Gesetz auf irgendeine Art die Ursache der Sünde und nicht nur die Gelegenheit; also usw.

9. Das Gesetz verhält sich so zum Menschen nach dem Sündenfall wie der Wein zum Fiebernden, weil so, wie der Wein in sich gut, aber dennoch schlecht für den Kranken oder Fiebernden ist, weil er dazu disponiert ist, dass er vom Wein erregt wird, ebenso das *Gesetz in sich heilig ist und das Gebot heilig und gut*, wie es in Röm 7,12 heißt, aber der Mensch nach dem Sündenfall für das Böse disponiert ist, dazu nämlich, dass der Zunder durch das Gesetz angefeuert wird. Einem Kranken Wein zu geben, kann nicht zum Guten sein noch von einem guten Arzt kommen,

---

418 1Kor 15,56.

419 Röm 5,20.

420 S.o. S. 211 Anm. 336.

421 Glossa ordinaria zu Röm 4,16 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 282b).

422 Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 7,12 (PL 191, 1419 f).

423 Röm 7,13.

non potest esse ad bonum nec a bono medico, immo culpabilis esset; ergo similiter datio legis Moysi non potest esse ad bonum nec a bono principio; ergo etc.

10. Item, lex Moysi praecipit legem talionis, ut: *Oculum pro oculo, dentem pro dente*; lex aeterna sive evangelica prohibet; ergo, cum contrariae sint, non sunt ab eodem; sed haec est a bono principio; ergo illa a malo.

11. Item, lex Moysi dicit: *Odi inimicum*; lex evangelica iubet contrarium, scilicet: *Diligite inimicos vestros*; ergo, si haec est a bono, illa est a malo principio.

12. Item, Moyses concessit libellum repudii et iussit ipsum fieri; lex Evangelii prohibet ipsum; ergo etc.

**B. 1.** Item, Lex data ab optimo Deo dirigit per Spiritum; sed observantia Legis excludit Spiritum, sicut habetur Gal. 5, 18: *Si spiritu ducimini, non estis sub Lege*; ergo non est data ab optimo.

2. Item, a bono non est ministratio damnationis et mortis; sed dicitur, II Cor. 3, 6, quod *littera occidit*, et iterum dicitur ibi: *Si ministratio mortis fuit in gloria* etc., et appellat Legem ministrationem mortis; ergo Lex non est a bono Deo.

3. Item, Deus bonus non est auctor mendacii; sed auctor Legis est auctor mendacii, sicut habetur III Reg. 22, 20–22, ubi dicitur: *Quis decipiet Achab?* et respondit unus: *Ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius*, et postea sequitur: *Egredere et fac*. Ergo iussit illi mentiri et decipere; sed praecipere est esse auctorem; auctor igitur Legis est auctor mendacii; ergo non est Deus bonus.

4. Item, auctor Veteris Testamenti non fuit fidelis et aequus in suis mandatis, quia iussit rapinam filiis Israel in egressu de Aegypto; praecipit etiam dolum, id est quod simularent mutuuum, cum non intenderent reddere.

[377] 5. Item, Gal. 3, 10: *Quaecumque sunt sub operibus Legis, sub maledicto sunt*; sed opera maledicta non sunt ab optimo Deo etc.

6. Item, Matth. 5, 21: *Audistis quia dictum est antiquis*. Ex hoc videtur distinguere et dicere quod ab alio data fuerunt illa et ab alio dantur ista nova.

sondern wäre schuldhaft; also kann, das Gesetz des Mose zu geben, ebenfalls nicht zum Guten sein noch von einem guten Prinzip kommen; also usw.

10. Das Gesetz des Mose schreibt das Gesetz der Wiedervergeltung vor, wie: *Auge um Auge, Zahn um Zahn*<sup>424</sup>; das ewige Gesetz oder das evangelische verbietet dies; wenn sie also einander entgegengesetzt sind, sind sie nicht von demselben Prinzip; dieses ist aber von einem guten Prinzip; also ist jenes von einem schlechten.

11. Das Gesetz des Mose sagt: *Ich hasse meinen Feind*<sup>425</sup>; das evangelische Gesetz befiehlt das Gegenteil, nämlich: *Liebt eure Feinde*<sup>426</sup>; wenn dies also von einem guten [Prinzip] ist, ist jenes von einem bösen Prinzip.

12. Mose hat den Scheidebrief zugestanden und befohlen, ihn umzusetzen;<sup>427</sup> das Gesetz des Evangeliums verbietet ihn; also usw.

**B. 1.** Das Gesetz ist vom besten Gott gegeben und leitet durch den Geist; doch die Observanz des Gesetzes schließt den Geist aus, wie es in Gal 5,18 heißt: *Wenn ihr vom Geist geführt werdet, seid ihr nicht unter dem Gesetz*<sup>428</sup>; also ist es nicht vom besten [Gott] gegeben.

2. Vom guten [Gott] kommt nicht der Dienst, der zu Verdammung und Tod führt; doch in 2Kor 3,6<sup>429</sup> heißt es, dass *der Buchstabe tötet*, und weiter wird dort gesagt: *Wenn der Dienst, der zum Tod führte, in Herrlichkeit war* usw., und er nennt das Gesetz den Dienst, der zum Tod führt; also ist das Gesetz nicht vom guten Gott gegeben.

3. Der gute Gott ist nicht der Urheber der Lüge; doch der Urheber des Gesetzes ist der Urheber der Lüge, wie es in 1Kön 22,20–22 heißt: *Wer wird Achab täuschen?*, und einer antwortet: *Ich werde ein Lügengeist sein im Munde aller seiner Propheten*, und dann folgt: *Geh hinaus und tue es*. Also hat er jenem befohlen, zu lügen und zu täuschen; auftragen heißt aber Urheber sein; der Urheber des Gesetzes ist also der Urheber der Lüge; also ist es nicht der gute Gott.

4. Der Urheber des Alten Testaments war nicht treu und gerecht in seinen Geboten, weil er den Söhnen Israels beim Auszug aus Ägypten einen Raubzug auftrug;<sup>430</sup> er trug ihnen auch eine List auf, nämlich so zu tun, als würden sie sich etwas ausborgen, während sie nicht beabsichtigten zurückzukehren.<sup>431</sup>

[377] 5. Gal 3,10: *Was immer unter den Werken des Gesetzes steht, steht unter dem Fluch*; doch verfluchte Werke sind nicht vom besten Gott usw.

6. Mt 5,21: *Ihr habt gehört, dass den Alten gesagt worden ist*. Darin scheint er eine Unterscheidung zu treffen und zu sagen, dass jene [Vorschriften] von jemand anders gegeben worden sind als diese neuen.

424 Ex 21,24.

425 Lev 19,18.

426 Mt 5,44.

427 Vgl. Dtn 24,1.

428 Vgl. Glossa ordinaria zu Gal 5,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 366a).

429 2Kor 3,9.

430 Vgl. Ex 3,22.

431 Vgl. Ex 12,36.

7. Item, ab eodem mandante non procedunt mandata contraria; sed contraria sunt diligere inimicum, quod praecipitur a Deo et odire inimicum, quod praecipitur ab auctore Legis; ergo Lex non est a bono Deo.

8. Item, Deus non est sibi dissidens et contrarius; Exod. 4, auctor Legis iurat se daturum terram promissionis, alibi iurat se non daturum; ergo dissidet sibi ipsi; ergo non est bonus Deus.

9. Item, auctor Veteris Testamenti est auctor malorum, sicut habetur Amos 3, 6: *Si est malum in civitate quod non faciat Dominus.*

**Solutio:** Dicendum quod lex Moysi data est a bono Deo.

**[Ad objecta]: A.** 1. Ad primam rationem in contrarium dicendum, secundum Augustinum, *Contra adversarium Legis et Prophetarum*: «Unus est Deus, unus creator bonorum temporalium et aeternorum, ita unus Deus auctor duorum Testamentorum», scilicet Veteris et Novi, tamen in uno allicit propter aeterna, scilicet in Novo, in Veteri propter temporalia. Et ita, cum Novum Testamentum sive lex evangelica sit a lege aeterna, constat quod similiter et lex mosaica, quae dicitur Vetus Testamentum. – Ad id tamen quod obicit” quod ‘lex mosaica avertit animam ab aeternis et convertit ad temporalia’, dicendum quod est converti ad temporalia propter temporalia, ut ibi fiat status, et hoc modo lex mosaica non convertit ad temporalia. Item, est converti ad temporalia, non propter se, sed propter aeterna, et hoc modo lex Moysi convertit ad temporalia, scilicet ut per hoc alliciatur homo ad aeterna, scilicet ut ex dono moveat hominem et alliciat ad amorem dantis, scilicet Dei. Unde in Deuter. 10, 11–12: *Possideas terram quam iuravi tibi. Audi, Israel, quid petit Dominus a te nisi ut timeas Dominum et ambules in viis eius et diligas eum?*

2. Ad secundum dicendum quod in lege Moysi duplex est ratio praecepti, scilicet litteralis et spiritualis. In omnibus moralibus et iudicialibus est ratio litteralis manifesta, in caerimonialibus autem est homini spirituali ratio spiritualis manifesta. Sed litteralis ratio potest accipi in eis dupliciter: aut quantum ad generalitatem ipsorum aut quantum ad singularitatem, sicut quantum ad circumstantias. Primo modo potest



7. Von demselben Erlasser stammen nicht gegensätzliche Gebote; es ist aber gegensätzlich, seinen Feind zu lieben, was von Gott aufgetragen wird,<sup>432</sup> und seinen Feind zu hassen, was vom Urheber des Gesetzes aufgetragen wird;<sup>433</sup> also ist das Gesetz nicht vom guten Gott.

8. Gott widerspricht sich nicht selbst und ist nicht mit sich selbst uneins; in Ex 4<sup>434</sup> schwört der Urheber des Gesetzes, dass er das Land der Verheißung geben wird, anderswo schwört er, dass er es nicht geben wird;<sup>435</sup> also widerspricht er sich selbst; also ist er nicht der gute Gott.

9. Der Urheber des Alten Testaments ist der Urheber des Bösen, wie es in Am 3,6 heißt: *Wenn es etwas Böses in der Stadt gibt, das nicht der Herr tut.*

**Lösung:** Es ist zu sagen, dass das Gesetz des Mose vom guten Gott gegeben worden ist.

**[Zu den Einwänden]: A.** 1. Zum ersten Argument ist nach Augustinus [in der Schrift] *Gegen den Feind des Gesetzes und der Propheten* zu sagen: „Gott ist einzig, der eine Schöpfer der zeitlichen und ewigen Güter, und so ist der eine Gott der Urheber der zwei Testamente“<sup>436</sup>, nämlich des Alten und des Neuen; aber in dem einen, im Neuen, lockt er mit den ewigen, im Alten mit den zeitlichen Gütern. Und so, da das Neue Testament oder das evangelische Gesetz vom ewigen Gesetz ist, steht fest, dass es sich ebenso mit dem mosaischen Gesetz verhält, welches das Alte Testament genannt wird. – Zu dem, dass eingewendet wird, dass ‚das mosaische Gesetz das Herz von den ewigen Dingen abzieht und den zeitlichen zuwendet‘, ist zu sagen, dass es ein Zuwenden zu den zeitlichen Dingen gibt um der zeitlichen Dinge willen, sodass dabei eine Seinsweise entsteht, und auf diese Weise lenkt das mosaische Gesetz nicht auf die zeitlichen Dinge. Ebenso gibt es aber auch ein Zuwenden zu den zeitlichen Dingen nicht um ihrer selbst, sondern um der ewigen Dinge willen, und auf diese Weise lenkt das Gesetz des Mose auf die zeitlichen Dinge, und zwar damit dadurch der Mensch zu den ewigen Dingen angelockt wird, damit er den Menschen durch eine Gabe bewegt und dazu anlockt, den Geber zu lieben, also Gott. Daher in Dtn 10,11–12: *Du sollst das Land besitzen, das ich dir gelobt habe. Höre, Israel, was verlangt der Herr von dir, außer dass du den Herrn fürchtest und auf seinen Wegen wandelst und ihn liebst?*

2. Im Gesetz des Mose gibt es zwei Bedeutungen der Vorschriften, eine wörtliche und eine geistliche. In allen Sittengeboten und Rechtssatzungen ist die wörtliche Bedeutung offensichtlich, in den Kultvorschriften ist für den geistlichen Menschen die geistliche Bedeutung offenbar. Die wörtliche Bedeutung erhält man bei ihnen auf zwei Arten: entweder in Bezug auf ihre Allgemeinheit oder in Bezug auf ihre Einzigartigkeit, wie zum Beispiel in Bezug auf die Umstände. Auf die erste Art kann die

<sup>432</sup> Vgl. Mt 5,44.

<sup>433</sup> Vgl. Lev 19,18.

<sup>434</sup> Vgl. Ex 3,8; 13,11.

<sup>435</sup> Vgl. Dtn 3,27.

<sup>436</sup> Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum* I,17,35 (CChr.SL 49, 63 f).

in eis inveniri ratio litteralis, sicut in praecepto de prohibitione commixtionum, ut dictum est. Sed secundo modo non potest inveniri, ut quare aries sacrificatur, non aliud, quare in tali numero et non maiori nec minori; et tamen in iis circumstantiis latet ratio litteralis, licet nota sit aliqua spiritualis in unaquaque circumstantia: quaelibet enim circumstantia habet rationem spiritualem notam homini spirituali. Unde Matth. 5, 18: *Iota unum aut apex unus non transiet a Lege quin omnia fiant*. Ex quo patet quod in omnibus circumstantiis est ratio spiritualis. Tamen istud infra plenius determinabitur, Quaestione de ratione caerimonialium praeceptorum.

3. Ad tertium dicendum quod quorundam praeceptorum utilitas nobis nota est, sicut utilitas istius: *Non occides, non fornicaberis* etc.; quorundam autem utilitas non est nobis nota, sicut utilitas prohibitionis esus ligni de novo plantati. Et illa quorum utilitas scitur, vocat Rabbi Moyses Iudaeus iudicia, alia vocat caerimonialia generali nomine. Habemus tamen quod omnia vocantur praecepta generali nomine, Deuter. 4, 1: *Audi, Israel, praecepta et iudicia, quae ego doceo te: ut faciens ea vivas, et ingrediens terram possideas eam*. Ecce eorum utilitas. Et similiter Deuter. 32, 47: *Custodite et facite universa quae non in cassum sunt praecepta vobis*. Ergo patet quod ex ipsis habemus utilitatem, sed hoc vel occultam vel manifestam. Et per hoc solvitur ratio. – Sed tamen ulterius potest addi quod utilitas praecepti potest esse vel ex praecepto vel ex praecipiente, scilicet ex obedientia ipsius obtemperantis. In multis ergo caerimonialibus non est necesse dicere quod sit ibi utilitas ex parte praecepti, tamen est ibi ex parte praecipientis, scilicet utilitas obedientiae. [378] Unde Augustinus, *Super Genesim*, VIII, ubi loquitur de prohibitione quam Dominus fecit Adae, ad quid esset utilis, dicit: «Causam iussionis huius non longius disseramus, sed haec ipsa magna est utilitas hominis quod Deo servit; in iubendo Deus utiliter facit quidquid iubere voluerit». Habemus ergo in illis meritum et utilitatem obedientiae.

4. Ad quartum dicendum, quia quod dicitur ‘fit reprobatio prioris mandati propter suam infirmitatem’, hoc dicitur quantum ad statum Evangelii, respectu cuius erat infirmitas illa in caerimonialibus, quia inutile esset ea esse cum Evangelio. Lex enim

wörtliche Bedeutung in ihnen aufgefunden werden, so wie in der Vorschrift über das Verbot der Vermischung, wie oben gesagt.<sup>437</sup> Auf die zweite Art kann sie aber nicht aufgefunden werden, wie [bei der Frage,] warum ein Widder und nichts anderes geopfert wird, warum in dieser Anzahl und nicht in einer größeren oder kleineren; aber dennoch liegt in diesen Umständen eine wörtliche Bedeutung verborgen, wenn auch in jedem Umstand ein geistlicher offenbar ist: Jeder Umstand hat nämlich eine geistliche Bedeutung, die dem geistlichen Menschen offenbar ist. Daher Mt 5,18: *Kein Jota und kein Häkchen vom Gesetz wird vergehen, bis alles geschieht*. Daher ist offensichtlich, dass es in allen Umständen eine geistliche Bedeutung gibt. Dies wird unten näher erläutert werden, in der Frage zur Bedeutung der Kultvorschriften.<sup>438</sup>

3. Der Nutzen bestimmter Vorschriften ist uns bekannt, wie zum Beispiel der Nutzen dieser: *Du sollst nicht töten, du sollst nicht Unzucht treiben*<sup>439</sup> usw.; der Nutzen einiger ist uns aber nicht bekannt, wie zum Beispiel der Nutzen des Verbots, von einem neugepflanzten Baum zu essen. Die, deren Nutzen man kennt, nennt der Jude Maimonides ‚Urteile‘, die anderen benennt er mit dem allgemeinen Begriff ‚Kultvorschriften‘.<sup>440</sup> Wir finden es aber auch, dass alle Vorschriften mit einem allgemeinen Begriff benannt werden, in Dtn 4,1: *Höre, Israel, die Vorschriften und Urteile, die ich dich lehre: damit du, wenn du sie tust, lebst, und wenn du das Land betrittst, es in Besitz nimmst*. Hier haben wir ihren Nutzen. Und ebenso Dtn 32,47: *Befolgt und erfüllt alle Vorschriften, die nicht vergeblich für euch sind*. Also ist klar, dass wir einen Nutzen von ihnen haben, allerdings entweder verborgen oder offenbar. Und dadurch wird das Argument entkräftet. – Doch es kann noch hinzugefügt werden, dass der Nutzen einer Vorschrift entweder von der Vorschrift oder von dem Vorschreibenden kommen kann, das heißt vom Gehorsam des Gehorchenden. Bei vielen Kultvorschriften muss nicht gesagt werden, dass der Nutzen dabei vonseiten der Vorschrift kommt, doch gibt es dort auch einen vonseiten des Vorschreibenden, nämlich den Nutzen des Gehorsams. [378] Daher Augustinus in Buch VIII *Vom Wortlaut der Genesis*, wo er über das Verbot spricht, das der Herr dem Adam ausgesprochen hat, und dazu, wofür es nützlich wäre, sagt: „Den Grund dieses Befehls wollen wir nicht länger erörtern, sondern dies ist der große Nutzen für den Menschen, dass er Gott dient; im Befehlen handelt Gott zum Nutzen, was auch immer er befehlen will.“<sup>441</sup> Darin haben wir also das Verdienst und den Nutzen des Gehorsams.

4. Dass gesagt wird, *„Es geschieht eine Aufhebung des früheren Gebotes wegen seiner Wertlosigkeit und Nutzlosigkeit“*, wird in Bezug auf den Zustand des Evangeliums gesagt, mit Blick darauf, für wen diese Wertlosigkeit in den Kultvorschriften galt, da es nutzlos wäre, dass sie zusammen mit dem Evangelium bestünden. In

<sup>437</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 263 (ed. Bd. IV/2, 375b–376a; in dieser Ausgabe S. 246–249).

<sup>438</sup> Vgl. ebd., Nr. 509–511 (ed. Bd. IV/2, 750a–752b; in dieser Ausgabe S. 1600–1607).

<sup>439</sup> Ex 20,13f.

<sup>440</sup> Vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 26 (PhB 184 b/c, 167).

<sup>441</sup> Augustinus, De Genesi ad litteram VIII,13,30 (CSEL 28/1, 252).

quantum ad illa erat umbra et figura eorum quae in Evangelio implentur; et sicut figura est inutilis, adveniente figurato propter quod est, ita illa, adveniente Evangelio. Et propter hoc illud dicitur respectu Evangelii, non secundum se; unde ad Hebr. 7, 12: *Translato sacerdotio, necesse est ut Legis translatio fiat.*

5–7. Ad alias auctoritates dicendum quod est loqui de peccato sive de passionibus peccatorum aut quantum ad sui notionem aut quantum ad sui augmentum. Primo modo intelliguntur illae auctoritates causaliter, quia Lex ipsa fuit causa cognoscendi peccatum. Unde Rom. 7, 7: *Peccatum non cognovi nisi per Legem*, Glossa: «Per Legem passiones peccatorum, id est interiores concupiscentiae, fuerunt notae». Si autem loquamur de peccato quantum ad augmentum, sic omnes illae auctoritates intelliguntur ab Apostolo per occasionem, non per causam, sicut dictum est. Unde Rom. 7, 11: *Occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me* etc., et sic passiones peccatorum non sunt auctae per Legem tamquam per causam, sed per occasionem.

Quod ergo quaeritur: qui dicit esse per occasionem, privatne causam? dicendum quod differt dicere aliquid esse ex causa per se et ex causa per accidens et ex casu et ex occasione. Dicendo enim causam per se et per accidens dico principium absolutum; sed differt: si enim dicam ‘domifactor aedificat’, dico causam per se; dicendo autem ‘musicus aedificat’, dico causam per accidens. Sed dicendo casum et occasionem, dico principium comparatum. Nam casus et occasio sunt ex pluribus causis confluentibus et praeter intentionem; sed differenter, quia casus ex causis confluentibus est non contrariis, occasio ex contrariis. Si dicam ‘iste invenit thesaurum, quem alius reposuit’, dico ex casu, quia ibi sunt plures causae, scilicet quia iste reposuit et quia ille fodit, ideo invenit; et tamen quod ille reposuit et quod iste fodit erat praeter intentionem inveniendi thesaurum. Sed occasio est ex causis contrariis et contingentibus praeter intentionem, ut si dicam ‘aqua superiecta igni facit fervere ignem’, duae sunt hic causae respectu fervoris, scilicet calor, qui est causa per se fervoris, et aqua, quae frigida est, quae est causa contrarii, quia est ad frigidum, et ita praeter inten-

Bezug auf sie war das Gesetz nämlich ein Schatten und ein Sinnbild dessen, was im Evangelium erfüllt wird; und so wie ein Sinnbild nutzlos ist, wenn das Versinnbildlichte, um dessentwillen es [das Sinnbild] besteht, selbst erscheint, so waren es jene, als das Evangelium erschien.<sup>442</sup> Und deswegen wird dies mit Blick auf das Evangelium gesagt, nicht auf sich selbst; daher Hebr 7,12: *Nachdem das Priestertum übertragen wurde, ist nun die Übertragung des Gesetzes notwendig.*

5.–7. Zu den anderen Autoritäten ist zu sagen, dass es ein Sprechen über die Sünde oder die Leidenschaften der Sünder gibt in Bezug auf ihren Begriff oder in Bezug auf ihre Vergrößerung. Auf die erste Art versteht man diese Autoritäten im Sinne einer Ursache, da das Gesetz selbst die Ursache war, die Sünde zu erkennen. Daher Röm 7,7: *Ich habe die Sünde nur durch das Gesetz erkannt*, die Glosse: „Durch das Gesetz wurden die Leidenschaften der Sünder, das heißt die inneren Begierden, bekannt“<sup>443</sup>. Wenn wir aber über die Sünde sprechen in Bezug auf die Vergrößerung, dann werden alle diese Autoritäten vom Apostel mit Bezug auf die Gelegenheit verstanden, nicht auf die Ursache, wie gesagt worden ist.<sup>444</sup> Daher Röm 7,11: *Als sie die Gelegenheit erhalten hatte, bewirkte die Sünde durch das Gebot in mir alle Begierde* usw., und daher sind die Leidenschaften der Sünder nicht durch das Gesetz als Ursache, sondern als Gelegenheit vergrößert worden.

Dass gefragt wird: Wer ein Sein durch die Gelegenheit aussagt, nimmt der die Ursache fort?, darauf ist zu sagen, dass es ein Unterschied ist, zu sagen, dass etwas aus einer Ursache an sich ist, aus einer Ursache durch ein Akzidenz oder aus Zufall und einer Gelegenheit. Wenn ich nämlich eine Ursache an sich und durch ein Akzidenz aussage, sage ich ein absolutes Prinzip; das aber ist ein Unterschied: Wenn ich nämlich sage; ‚der Hausbauer baut‘, sage ich die Ursache an sich aus; wenn ich sage, ‚der Musiker baut‘, sage ich die Ursache durch ein Akzidenz aus. Wenn ich aber den Zufall und die Gelegenheit aussage, sage ich ein Prinzip in Bezug auf etwas aus. Denn der Zufall und die Gelegenheit kommen aus mehreren zusammenfließenden Ursachen und ohne Absichtlichkeit; doch unterschiedlich, weil der Zufall aus zusammenfließenden Ursachen ist, die einander nicht entgegengesetzt sind, die Gelegenheit aus welchen, die entgegengesetzt sind. Wenn ich sage, ‚dieser hat einen Schatz gefunden, den ein anderer vergraben hat‘, sage ich das gemäß dem Zufall, weil es dabei mehrere Gründe gibt, zum Beispiel dass der eine ihn vergraben hat, der andere ausgegraben und daher gefunden; dennoch war, dass jener ihn vergraben, dieser ihn ausgegraben hat, ohne die Absicht, einen Schatz zu finden. Doch die Gelegenheit kommt durch gegensätzliche und kontingente Ursachen ohne eine Absicht, so wie, wenn ich sage, ‚Wasser, das auf Feuer geschüttet wird, lässt das Feuer aufwallen‘, es hier zwei Ursachen in Bezug auf das Aufwallen gibt: die Hitze, die durch sich selbst Ursache des Aufwallens ist, und das Wasser, das kalt und die Ursache für das Gegenteil ist, weil es

<sup>442</sup> Ders., *Contra Faustum Manichaeum* XIX,8 (CSEL 25/1, 506).

<sup>443</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 7, 5 (PL 191, 1415).

<sup>444</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 263 (ed. Bd. IV/2, 376a; in dieser Ausgabe S. 248 f).

tionem ad hoc quod sit maior fervor; tamen confluentibus iis causis, quia calidum contrarium est frigidum et e converso, adveniente frigido comprimitur calor nec evaporat, et compressus ita postea magis fervet: aqua enim per se erat ad comprimendum calorem; quod ergo ex illa compressione magis postea fervet, hoc erat praeter intentionem, et ita occasionaliter. Similiter dicendum quod Lex erat ad bonum per se, sicut ad comprimendum fomitem et concupiscentias pravas et ad prohibendum illas; quia tamen semper nitimur in vetitum, quia per fomitem proni sumus ad malum, ex hoc occasionaliter et praeter intentionem Legis accidebat intensio fomitis.

8. Ad octavam rationem solutum est per hoc.

9. Ad nonam dicendum quod non est simile, quia Lex se habet ad aegrotum per peccatum per se ut medicina, vinum autem non sic se habet ad febricitantem; et sicut posset esse quod medicina, inveniens malam dispositionem, occideret, tamen hoc esset per occasionem et praeter intentionem, cum non ordinetur ad hoc, sic est ex parte ista. Lex enim erat ad bonum, scilicet ad cognitionem et detestationem peccati; quod autem cognito peccato fomes intendatur, huius principium per se erat corruptio carnis, sicut calor fervoris ignis, et non Lex, nisi per occasionem, sicut aqua istius fervoris non est principium, et sic, Lege subintrante, non crescit morbus sicut per causam, sed occasionaliter. Quod autem istud ulterius ordinetur ad bonum, scilicet quod homo per hoc humilietur cognoscendo suam infirmitatem et vilitatem, iste ordo ad [379] bonum fuit a lege aeterna, licet eius principium per se esset malum.

10. Ad decimam rationem qua obicitur de talione, dicendum quod quaedam sunt in lege mosaica secundum praeceptionem, quaedam secundum concessionem. Quae sunt in ea secundum praeceptionem bona sunt secundum rem vel secundum significantiam. Quae autem secundum concessionem, dicendum quod, licet eorum iusta sit concessio, tamen id quod conceditur non semper licitum est. Unde Augustinus dicit, in libro *De libero arbitrio*, quod lex temporalis iuste dat licentiam aliquorum, quae aeterna prohibet; unde dicit sic: «Satis video contra huiusmodi accusationem Legem esse munitam, quia in eo populo, quem regit, minoribus malefactis, ne maiora committerentur, licentiam dedit». Secundum hoc dicendum de lege talionis, secundum quod ponit ibi Augustinus, dicens: «Multo mitius est eum, qui alienae vitae insidiatur, quam eum, qui suam tuetur, occidi». Unde patet quod lex talionis non est

zum Kühlen dient und daher ohne die Absicht, dass das Aufwallen größer ist; doch durch das Zusammentreffen dieser Ursachen, da das Heiße das Gegenteil vom Kalten ist und umgekehrt, wird mit Auftreffen des Kalten die Hitze komprimiert und verdunstet nicht, und so komprimiert wallt sie danach mehr: das Wasser nämlich diene durch sich selbst dazu, die Hitze zu komprimieren; dass sie durch dieses Komprimiertwerden nachher mehr wallt, lag nicht in der Absicht und geschah deshalb gelegentlich. Ebenso diene das Gesetz dem Guten an sich, dazu, den Zunder und die verdorbenen Begierden zu komprimieren und sie fernzuhalten; da wir aber immer nach dem Verbotenen streben, da wir durch den Zunder zum Bösen geneigt sind, deshalb trat die Verstärkung des Zunders gelegentlich und ohne Absicht des Gesetzes ein.

8. Das achte Argument ist dadurch gelöst.

9. Es ist nicht das Gleiche, denn das Gesetz verhält sich zu dem durch die Sünde Erkrankten an sich wie ein Heilmittel, der Wein zu einem Fiebernden aber verhält sich nicht so; und so wie es sein könnte, dass ein Heilmittel, wenn es auf eine schlechte Disposition trifft, tötet, wäre das dennoch aufgrund der Gelegenheit und ohne Absicht, da es darauf nicht hingeeordnet ist, so ist es deswegen. Das Gesetz nämlich diene dem Guten, und zwar der Erkenntnis und Verabscheuung der Sünde; da aber, wenn die Sünde erkannt worden ist, der Zunder angeheizt wird, war sein Prinzip an sich die Verderbnis des Fleisches, so wie die Hitze vom Aufwallen des Feuers, und nicht das Gesetz, außer durch Gelegenheit, so wie das Wasser nicht das Prinzip des Aufwallens ist, und daher wächst, wenn das Gesetz dazukommt, nicht die Krankheit wie durch eine Ursache, sondern gelegentlich. Dass aber dies darüber hinaus dem Guten zugeordnet wird, nämlich dass der Mensch dadurch gedemütigt wird, indem er seine Schwäche und Nutzlosigkeit erkennt, diese Ordnung auf [379] das Gute hin kam vom ewigen Gesetz, wenn auch sein Prinzip an sich schlecht war.

10. Zu dem zehnten Einwand hinsichtlich der Wiedervergeltung ist zu sagen, dass einige [Vorschriften] im mosaischen Gesetz im Sinne eines Befehls sind, einige im Sinne einer Erlaubnis. Die darin im Sinne eines Befehls sind, sind gut im Hinblick auf die Sache oder im Hinblick auf die Bedeutung. Die aber im Sinne einer Erlaubnis sind, dazu ist zu sagen, dass, wenn auch ihre Erlaubnis gerecht ist, trotzdem das, was zugestanden wird, nicht immer erlaubt ist. Daher sagt Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen*, dass das zeitliche Gesetz gerechterweise die Erlaubnis zu einigem gibt, was das ewige verbietet; daher sagt er: „Ich sehe wohl, dass das Gesetz gegen derartige Anklage gewappnet ist, da in diesem Volk, das es leitet, die Erlaubnis gegeben wurde, kleinere Übel zu tun, damit größere nicht verübt würden.“<sup>445</sup> Dementsprechend ist über das Gesetz der Wiedervergeltung zu sagen, wie es Augustinus ausdrückt: „Es ist viel milder, dass der, der einem anderen nach dem Leben trachtet, getötet wird als der, der sein eigenes schützt.“<sup>446</sup> Daher ist klar, dass das Gesetz der Wiedervergeltung nicht dem ewigen Gesetz entgegengesetzt ist, denn es tut dies nicht aufgrund eines

<sup>445</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* I,5,11 (CChr.SL 29, 217; CSEL 74, 11 f).

<sup>446</sup> Ebd., I,5,12f (CChr.SL 29, 217 f; CSEL 74, 12 f).

contraria legi aeternae, quia non facit hoc per praeceptionem, sed per concessionem, ut scilicet maius malum vitetur, scilicet ne unus occidat alium. Sed ex hoc sequitur quod ipsa Lex sit imperfecta, secundum quod dicit Apostolus quod *Lex neminem ducit ad perfectum*, qui scilicet sequatur sensum litteralem.

12. Similiter est de libello repudii. Causa enim istius fuit pronitas hominum ad interficiendum uxores suas, cum displicebant eis: unde ad vitandum illud maius malum concessit Lex istud. Tamen ipsa praecepit et instituit quod non liceret repudiare quacumque ex causa, hoc est nisi esset causa expressa. Unde hoc instituit contra repudium, et sic concessit vel permisit ipsum; tamen magis praecepit contra ipsum quam cum ipso, scilicet restringendo ipsum.

11. Similiter quod dicit Lex '*diliges amicum tuum*' hoc dicit secundum praeceptionem; quod autem dicit '*odi inimicum*', hoc dicit secundum concessionem vel permissionem, quia propter pronitatem hominum ad malum permittebat eos odire, ne peius accideret. Tamen notandum quod est concedere per approbationem, et sic Lex non concessit ista, maxime in eo qui non erat iudex ordinatus; et est concedere per non-coactionem, et hoc modo concessit, quia scilicet non coercebat nec cogebat ad contrarium nec puniebat ex hoc. Et tamen non praecipiebat odire, immo potius contrarium, scilicet diligere inimicum praecipiebat; unde in Exodo praecipit quod homo sublevet asinum inimici sui; ergo multo magis quod sublevet personam cuius est asinus, et sic odium habetur ex permissione et non ex praecepto, immo magis eius contrarium, et ideo non est lex Moysi contraria legi aeternae.

**B.** Ad aliud dicendum quod Lex Nova et Vetus est data ab uno Deo, sicut dicit Iac. 4, 12: *Unus est legislator*. Ille enim qui locutus fuerat in Prophetis, *novissime locutus est in Nova Lege*, quae, sicut dicit Apostolus, Galat. 3, 19, *ordinata est per angelos in manu mediatoris*; unde Rom. 3, 1: *Quid ergo amplius Iudaeo?* et respondet: *Multum per omnem modum; primum quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei*.

1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod Lex excludit spiritum, dicendum quod esse sub Lege est dupliciter, scilicet necessitatis timore vel voluntate obedientiae. Qui ergo ducitur a spiritu non est sub Lege primo modo, id est non implet ex timore; sed secundo modo verum est quod aliquis est sub Lege et ducitur spiritu, sicut et Dominus *sub Lege factus* dicitur ab Apostolo.



Befehls, sondern einer Erlaubnis, um ein größeres Übel zu vermeiden, damit nämlich nicht einer den anderen tötet. Doch daraus folgt, dass das Gesetz selbst unvollkommen ist, insofern der Apostel sagt, dass *das Gesetz niemanden zur Vollkommenheit führt*<sup>447</sup>, der nämlich dem Buchstabensinn folgt.

12. Ebenso ist es mit dem Scheidebrief. Die Ursache dazu war die Neigung der Männer, ihre Frauen zu töten, wenn sie ihnen missfielen: Daher gewährte das Gesetz ihm, um dieses größere Übel zu verhindern. Dennoch schrieb es selbst vor und setzte ein, dass es nicht erlaubt war, sie aus irgendeinem Grund zu entlassen, das heißt, wenn der Grund nicht ausgesprochen wurde. Dies setzte es gegen die Scheidung ein, und so gewährte oder erlaubte es sie; aber es schrieb mehr gegen sie als mit ihr vor, indem es sie einschränkte.

11. Ebenso, dass das Gesetz ‚Liebe deinen Freund‘ im Sinne eines Befehls sagt; dass es aber sagt ‚Hasse deinen Feind‘, das sagt es im Sinne eines Zugeständnisses oder einer Erlaubnis, da es wegen der Neigung der Menschen zum Bösen erlaubte, dass sie hassten, damit nicht Schlimmeres geschähe. Dennoch ist zu bemerken, dass es einmal ein Erlauben durch Billigung gibt, und auf diese Weise hat das Gesetz dies nicht erlaubt, vor allem weil der Richter nicht geordnet war; und dass es ein Erlauben durch Nicht-Bestrafung gibt, und auf diese Weise hat es [dieses] erlaubt, weil es nicht zum Gegenteil zwang und nicht deswegen bestrafte. Und dennoch schrieb es nicht vor zu hassen, sondern schrieb eher das Gegenteil vor, nämlich den Feind zu lieben; daher schreibt es in Exodus vor, dass der Mensch dem Esel seines Feindes aufhelfen soll;<sup>448</sup> also noch viel mehr, dass er der Person, welcher der Esel gehört, aufhelfen soll, und daher gibt es den Hass durch eine Erlaubnis und nicht durch eine Vorschrift, sondern eher sein Gegenteil, und deshalb ist das Gesetz des Mose nicht dem ewigen Gesetz entgegengesetzt.

**B.** Das Neue und das Alte Gesetz sind von dem einen Gott gegeben worden, wie Jak 4,12 sagt: *Einer ist der Gesetzgeber*. Der nämlich, der in den Propheten gesprochen hatte, hat *neuerdings im Neuen Gesetz gesprochen*<sup>449</sup>, das, wie der Apostel in Gal 3,19 sagt, *durch die Engel in der Hand des Mittlers erlassen worden ist*; daher Röm 3,1: *Was haben die Juden mehr?*, und er antwortet: *Viel in jeder Hinsicht; zunächst, dass ihnen die Worte Gottes anvertraut wurden*.

1. Zu dem, dass ‚das Gesetz den Geist ausschließt‘, ist zu sagen, dass es auf zweifache Weise ein Sein unter dem Gesetz gibt, nämlich durch die Furcht vor Zwang oder durch den Willen zum Gehorsam. Wer also vom Geist geführt wird, ist nicht auf die erste Weise unter dem Gesetz, das heißt, er erfüllt es nicht aus Furcht; sondern es trifft auf die zweite Weise zu, dass jemand unter dem Gesetz ist und vom Geist geführt wird, wie auch der Herr vom Apostel *unter das Gesetz gestellt*<sup>450</sup> genannt wird.

---

447 Hebr 7,19.

448 Vgl. Ex 21,33.

449 Hebr 1,2.

450 Gal 4,4.

2. Ad aliud dicendum quod Lex in se bona est, tamen occasio est mortis, sicut dicit Apostolus, I Cor. 7, quod *scientia inflat*; quod non dicit ut ostendat quod mala est scientia, sed illud dicit quia scientia sine caritate occasio est superbiae. Similiter Lex dicitur *ministratio damnationis*, non ut ostendatur mala, sed ut ostendatur cuius est occasio illi qui non habet gratiam. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Semper bona est Lex, sicut sol semper bonus est, sive dolentibus oculis noceat sive sanos mulceat». Illud ergo non dicitur per efficientem causam, sed per occasionem.

3. Ad aliud dicendum quod quaedam attribuuntur Deo per operationem, quaedam per permissionem, sicut II Thessal. 2, 10 dicitur: *Mittet illis operatorem erroris, ut credant mendacio*. Et [380] constat quod illud intelligendum est secundum permissionem; similiter illud quod *dedit spiritum mendacii*; similiter ad Rom. 9, 18: *Quem vult indurat*, non dicitur illud per operationem, sed per permissionem.

4. Ad quartum dicendum quod in facto Israelitarum pluribus rationibus potest intelligi fuisse aequitas. Primo, quia intelligitur fuisse donatio gratuita, ibi enim dicitur: *Dedit Dominus populo suo gratiam coram Aegyptiis* etc. Item, certa scientia excludit dolum, quia sciebant eos recedere et voluerunt dare. Alia ratio est ius et potestas Domini ad dispensandum de rebus sicut vult ut transferat dominium cum voluerit. Item, secundum legem talionis, quia tenebantur illis Aegyptii pro labore, non fuit iniquitas, sed recompensatio laboris illorum in quo servierant illis.

5. Ad aliud dicendum quod est maledictum poenae, et hoc modo erant sub maledicto propter observantias gravantes; et est maledictum culpaе, et hoc modo non erant sub maledicto qui erant sub operibus Legis, in quantum erant opera Legis; sed quantum ad illos qui de operibus praesumebant, de se confidentes, verum est quod erant sub maledicto propter praesumptionem et superbiam, quia in operibus confidebant, et hoc non quia a Lege.

6. Ad aliud dicendum quod per illud verbum Matthaei non vult innuere alium esse auctorem illius Legis et Novae, sed vult innuere quod lex Moysi data est a Deo mediate, Nova vero immediate.

7. Ad aliud dicendum quod quaedam erant in Lege praecepta, ut illa quae pertinebant ad salutem et vitam; quaedam vero permissa, sicut quae data erant propter

2. Das Gesetz ist in sich gut, aber trotzdem ein Anlass zum Tod, wie der Apostel in 1Kor 7<sup>451</sup> sagt, dass *Wissen aufgeblasen macht*; das bedeutet nicht, dass es Wissen als schlecht aufzeigt, sondern es sagt, dass Wissen ohne Liebe ein Anlass zum Stolz ist. Ebenso wird das Gesetz *Dienst, der zur Verdammung führt* genannt, nicht um es als schlecht aufzuzeigen, sondern um zu zeigen, wozu es ein Anlass ist für denjenigen, der die Gnade nicht hat. Und das sagt Augustinus [in seiner Schrift] *Gegen Faustus*: „Das Gesetz ist stets gut, so wie die Sonne stets gut ist, ob sie nun den schmerzenden Augen schadet oder die gesunden liebkost“<sup>452</sup>. Das wird also nicht wegen der Wirkursache, sondern wegen des Anlasses gesagt.

3. Einige [Verhaltensweisen] werden Gott wegen des Wirkens zugeschrieben, einige wegen des Zulassens, wie es in 2Thess 2,10 heißt: *Er wird ihnen jemanden schicken, der den Irrtum bewirkt, und sie werden der Lüge glauben*. Und [380] es steht fest, dass dies im Sinne des Zulassens zu verstehen ist; ebenso, dass *er den Geist der Lüge gegeben hat*<sup>453</sup>; ebenso Röm 9,18: *Er verhärtet, wen er will*, das wird nicht wegen des Wirkens gesagt, sondern wegen des Zulassens.

4. In der Geschichte der Israeliten kann aus mehreren Gründen erkannt werden, dass es Gerechtigkeit gegeben hat. Erstens, weil erkannt wird, dass es eine unentgeltliche Schenkung gab, es heißt dort nämlich: *Der Herr gab seinem Volk Gnade vor den Ägyptern*<sup>454</sup> usw. Außerdem schließt sicheres Wissen eine List aus, denn sie wussten, dass sie zurückkehren und es zurückgeben wollten. Ein anderer Grund ist das Recht und die Macht des Herrn, über Dinge zu verfügen, wie er will, sodass er die Herrschaft woanders hin verlegt, wenn er will. Außerdem gab es gemäß dem Gesetz der Wiedervergeltung keine Ungerechtigkeit, da sie in Ägypten zur Arbeit für jene gehalten wurden, sondern eine Vergeltung ihrer Arbeit, mit der sie ihnen dienten.

5. Es gibt einen Fluch der Strafe, und auf diese Weise waren sie unter dem Fluch aufgrund der beschwerlichen Gesetzesbefolgungen; und es gibt einen Fluch der Schuld, und auf diese Weise waren die, die unter den Werken des Gesetzes waren, nicht in Bezug auf die Werke des Gesetzes unter dem Fluch; sondern in Bezug auf jene, die sich wegen ihrer Werke brüsteten, auf sich vertrauend, ist es richtig, dass sie wegen ihrer Anmaßung und ihrem Stolz unter dem Fluch waren, weil sie in ihre Werke vertrauten und nicht weil es von dem Gesetz war.

6. Durch dieses Wort aus Matthäus will er nicht andeuten, dass das Alte und das Neue Gesetz unterschiedliche Urheber hätten, sondern er will andeuten, dass das Gesetz des Mose von Gott mittelbar, das Neue aber unmittelbar gegeben wurde.

7. Einige [Vorschriften] im Gesetz waren Befehle, wie die, welche sich auf das Heil und das Leben bezogen; einige aber Zugeständnisse, wie die, welche gegeben worden

---

451 1Kor 8,1.

452 Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XV,8 (CSEL 25/1, 434).

453 1Kön 22,23.

454 Ex 12,36.

duritiam eorum, ut erat de libello repudii. Similiter dicendum de odio inimicorum, quod non erat praeceptum, sed permissum.

8. Ad aliud dicendum quod non promisit illis terram nisi sub conditione, scilicet si servarent mandata ipsius. Quod autem non servaverunt mandata non fuit ex parte illius, sed ipsorum.

9. Ad aliud dicendum quod est malum culpae et malum poenae; mali poenae Deus est auctor operando, mali culpae non, sed permittit illud.

Si obiciatur de illo verbo Ioan. 10, 8: *Quotquot venerunt ante me, fures sunt et latrones*; ergo Moyses fuit latro – ad hoc Augustinus: Omnes, qui ante Christum venerunt, fures fuerunt et latrones, quia missi non sunt; qui autem missi sunt, non ante ipsum, sed cum ipso venerunt.

[Nr. 264] ARTICULUS II.

*Utrum lex Moysi sit lata a Deo per ministerium angelorum.*

Supposito quod lex Moysi sit lata ab optimo Deo, quaeritur utrum sit ab ipso data vel lata immediate vel per ministerium angelorum.

**Ad quod sic:** a. Galat. 3, 19: *Lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen, cui promiserat, ordinata per angelos in manu mediatoris.* Ex quo patet quod Lex data sit ministerio angelorum.

b. Item, Act. 7, 53: *Accepistis Legem in dispositione angelorum, et non custodistis.*

c. Item, Act. 7, 38 dicitur de Moyse: *Hic est qui fuit in ecclesia, in solitudine cum angelo, qui loquebatur ei in monte Sina.* Recepit igitur Legem a Deo per angelum.

d. Item, ad Hebr. 2, 2 habetur: *Si enim, qui per angelos dictus est, sermo, factus est firmus*, Glossa: «Sermo Dei, qui per angelos dictus est ad Moysen et ad ceteros fratres, factus est firmus, id est verus, ut Lex per miracula» etc. Ex quo vult dicere quod Lex data sit Moysi per angelos.

e. Item, sumitur ratio a Dionysio, in *Hierarchia angelica*: «Est haec omnium causae et super omnia bonitatis proprium, ad communionem suam ea quae sunt vocare, ut unicuique eorum propria definitur proportione». Summa ergo bonitas ducit hominem

waren wegen ihrer Härte, wie es mit dem Scheidebrief war. Ebenso ist über den Feindhass zu sagen, dass er kein Befehl, sondern ein Zugeständnis war.

8. Er hat ihnen das Land nur unter einer Bedingung verheißen, nämlich wenn sie seine Gebote hielten. Dass sie aber die Gebote nicht hielten, kam nicht von seiner Seite, sondern von ihrer.

9. Es gibt das Übel der Schuld und das Übel der Strafe; Gott ist durch [sein] Handeln der Urheber des Übels der Strafe, nicht des Übels der Schuld, sondern dieses lässt er zu.

Wenn zu Joh 10,8: *Wie viele auch vor mir gekommen sind, sie waren Diebe und Räuber*, eingewendet wird: Also war Mose ein Räuber – dazu Augustinus: Alle, die vor Christus gekommen sind, waren Diebe und Räuber, weil sie nicht gesendet worden sind; die aber gesendet worden sind, sind nicht vor ihm gekommen, sondern sie sind mit ihm gekommen.<sup>455</sup>

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

[Nr. 264]

Unter der Annahme, dass das Gesetz des Mose vom besten Gott erlassen wurde, wird gefragt, ob es von ihm selbst gegeben wurde, unmittelbar erlassen wurde oder mit Hilfe der Engel.

**Dazu so:** a. Gal 3,19: *Das Gesetz ist wegen der Übertretungen aufgestellt worden, bis der Sprössling käme, dem die Verheißung galt, und es war durch Engel in der Hand des Mittlers erlassen.* Daher ist offensichtlich, dass das Gesetz mit Hilfe der Engel gegeben worden ist.

b. Apg 7,53: *Ihr habt das Gesetz durch die Anordnung von Engeln empfangen, es aber nicht gehalten.*

c. Apg 7,38 wird über Mose gesagt: *Dieser ist es, der in der Versammlung war, in der Wüste mit dem Engel, der mit ihm auf dem Berg Zion sprach.* Er hat also das Gesetz von Gott durch einen Engel empfangen.

d. Hebr 2,2 heißt es: *Wenn nämlich das Wort, das durch Engel gesprochen wurde, Geltung bekam*, die Glosse: „Das Wort Gottes, das durch Engel zu Mose und den übrigen Brüdern gesprochen wurde, *bekam Geltung*, das heißt, es wurde wahr, wie das Gesetz durch die Wunder“<sup>456</sup> usw. Damit will sie sagen, dass das Gesetz dem Mose durch Engel gegeben worden ist.

e. Das Argument wird von Dionysius in [dem Werk] *Über die himmlische Hierarchie* aufgenommen: „Das ist der Ursache für alles und der Ursache für die Güte, die über allem steht, eigen, alles, was ist, zur Gemeinschaft mit ihr zu rufen, damit einem jedem je nach Verhältnis sein Eigenes bestimmt wird“<sup>457</sup>. Die höchste Güte

<sup>455</sup> Vgl. Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus CXXIV 45,8 (CChr.SL 36, 391).

<sup>456</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Hebraeos 2,2 (PL 192, 414).

<sup>457</sup> Ps.-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia 4,1 (PTS 36, 20,11–13).

ad se et ad communionem suam secundum proportionem ipsius hominis propriam. Sed angelus est prior creatura [381] quam homo, inedia inter Deum et hominem; ergo ducitur homo in summam bonitatem mediante angelo. Si ergo Lex data est ad istam ductionem et directionem, relinquitur quod sit data homini per angelos.

*f.* Item, Dionysius, in eodem: «Supercaelestium substantiarum ornatus super ea quae tantum sunt et irrationabiliter viventia et ea, quae secundum nos sunt, rationalia, in hierarchicae traditionis participatione factae sunt». Si ergo hierarchica participatio est, sicut dicit B. Dionysius, ut secundae substantiae ordinentur per primas, quae sunt angeli, et Lex data est ad istam reductionem, relinquitur quod data fuit per angelos; recepit igitur Moyses Legem per angelos.

*g.* Idem Dionysius, ibidem: «Propterea ultra omnia cognominatione angelica digni facti sunt, eo quod primo in se ipsis educit divinam illuminationem, et per se in nos deferunt, quae supra nos sunt, manifestationes». Per eos igitur factae sunt Legis manifestationes in nobis.

*h.* Item, Dionysius, ibidem: «Video quia et divinum Christi humanitatis mysterium angeli docuerunt, sicut divinissimus Gabriel Zachariam mysteria docuit, Mariamque quo modo in ipsa foret divinae formationis mysterium». Sed dicit Bernardus: Quod alicui de sanctis fuit concessum, Virgini gloriosae non fuit negatum. Ergo quod fuit ei negatum, non fuit aliis concessum, qui erant inferiores quam ipsa. Si ergo docebatur Virgo per angelum mysterium divinae incarnationis, quod scilicet Deus de ipsa nasceretur, et non per Deum immediate, ergo et Moysi, qui fuit multo inferior quam ipsa, data et nuntiata fuit Lex per angelos et non a Deo immediate.

*i.* Item, Dionysius, in eodem, 13 cap.: «Ignis caliditas magis se ipsam distribuit ad magis susceptiva et ad similitudinem suam venientia. Ad contrarias vero substantias aut nullum aut obscurum suae operationis vestigium manifestat iis quae non sunt cognata, perfamiliariter ad ipsum se habentia accedit. Iuxta hanc igitur naturalis ordinationis rationem supernaturalis omnis boni ornatus et ordinatio congruae dilucidationis claritatem primo apparentem copiosissimis effusionibus in excellentissimis substantiis manifestat: et per eas, quae possunt, essentiae divinum participant

führt den Menschen also zu ihr und zur Gemeinschaft mit ihr gemäß dem Verhältnis, das dem Menschen eigen ist. Doch der Engel ist als Schöpfungswesen früher [381] als der Mensch, ein mittleres Wesen zwischen Gott und Mensch; also wird der Mensch zur höchsten Güte durch Vermittlung eines Engels geführt. Wenn also das Gesetz für diese Führung und Hinleitung gegeben wurde, folgt, dass es dem Menschen durch Engel gegeben worden ist.

f. Dionysius in demselben [Buch]: „Die Gliederungen der himmlischen Wesen sind durch die Teilhabe an der hierarchischen Überlieferung über den Dingen, die bloß existieren, den vernunftlosen Lebewesen und denen, die wie wir vernunftbegabt sind, geschaffen worden.“<sup>458</sup>. Wenn also die Hierarchie Teilhabe ist, wie der selige Dionysius sagt, damit die zweiten Substanzen durch die ersten, welche die Engel sind, geordnet werden, und das Gesetz zu dieser Rückführung gegeben worden ist,<sup>459</sup> folgt, dass es durch die Engel gegeben worden ist; Mose hat das Gesetz also durch Engel empfangen.

g. Dionysius ebendort: „Deswegen sind sie über allen der Benennung als ‚Engel‘ gewürdigt worden, weil sie zuerst in sich die göttliche Erleuchtung herausgeführt und mit sich die Offenbarungen zu uns herabgebracht haben, die uns übersteigen.“<sup>460</sup>. Durch sie erfolgten also die Offenbarungen des Gesetzes bei uns.

h. Dionysius ebendort: „Ich sehe, dass die Engel auch das göttliche Geheimnis der Menschlichkeit Christi gelehrt haben, wie der heiligste Gabriel den Zacharias die Geheimnisse gelehrt hat, und die Maria, auf welche Weise das Geheimnis der Gestaltwerdung Gottes in ihr geschehen würde“<sup>461</sup>. Bernhard sagt aber: Was einem der Heiligen gewährt wurde, wurde der glorreichen Jungfrau nicht verweigert.<sup>462</sup> Also wurde, was ihr verweigert wurde, anderen nicht gewährt, die geringer waren als sie. Wenn die Jungfrau also durch den Engel das Geheimnis der göttlichen Fleischwerdung gelehrt wurde, nämlich dass Gott von ihr geboren werden sollte, und nicht durch Gott unmittelbar, dann wurde auch dem Mose, der viel geringer war als sie, das Gesetz durch Engel und nicht von Gott unmittelbar gegeben und verkündet.

i. Dionysius in demselben [Buch], Kapitel 13: „Die Wärme des Feuers verbreitet sich eher über Dinge, die empfänglicher sind und zu einer Ähnlichkeit mit ihm kommen. Bei Substanzen gegensätzlicher Natur zeigt sie keine oder nur eine unmerkliche Spur ihrer Wirkung; bei den Dingen, die ihr nicht verwandt sind, nähert sie sich ganz vertraut denen, die es selbst haben. Analog zu diesem Aufbau der natürlichen Ordnung zeigt die übernatürliche Harmonie alles Guten und die Ordnung der damit übereinstimmenden Klarheit die Helligkeit, die zuerst mit dem reichlichsten Herausströmen in den erhabensten Substanzen erscheint: Und durch die, welche es vermö-

<sup>458</sup> Ebd., 4,2 (PTS 36, 20,1–3).

<sup>459</sup> Vgl. ebd. (PTS 36, 22,17–22).

<sup>460</sup> Ebd., 4,2 (PTS 36, 21,11–14).

<sup>461</sup> Ebd., 4,4 (PTS 36, 22,23–23,1; 23,3–5).

<sup>462</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistulae 174,5 (Opera, Bd. 7, 390,13–24).

radium». Sicut ergo ignis primo operatur in eo quod est sibi conforme et per illud accedit ad illud quod non est sibi cognatum, sic claritas summi boni copiosissima effusione et primo manifestat se superexcellētissimis substantiis, scilicet angelis, et per eas aliae magis remotae divinum divinae lucis participant radium. Rationalis ergo creatura, quae est homo, divinae claritatis illuminationem per angelos participat. Si ergo Lex data est ei ad eius illuminationem, ergo habet Legem a Deo per ministerium angelorum.

**Ad oppositum:** 1. «Mens, nulla interposita natura, a prima veritate formatur», sicut dicit Augustinus; sed ipsa formatur per mandata Legis a Deo, quia per hoc cognoscit et diligit Deum; ergo, nulla interposita natura, habet hoc a Deo; non ergo per angelos.

2. Item, Numer. 12, 8 habetur quod dicit Dominus de Moyse: *Ore ad os loquor ei, et palam, non per aenigmata et figuras*. Et in fine Deuter. habetur: *Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem Dominus nosset facie ad faciem in omnibus signis atque portentis, quae misit per eum*. Et Exod. 33, 11 habetur quod loquebatur Dominus cum Moyse facie ad faciem sicut loqui solet homo ad amicum suum. Immediate ergo percepit Legem ab eo.

3. Item, inter imaginem et illud cuius est imago nihil est medium, quia «imago est similitudo expressa»; sed secundum imaginem venit divina illuminatio in anima rationali, quae est imago Dei; ergo, nullo medio, illuminatur anima a Deo. Si ergo illuminatur per Legem datam a Deo, constat quod ipsam habere debuit immediate a Deo et non mediante aliquo. – Item, per totam Legem legitur quod locutus sit Dominus ad Moysen, non per angelum, sed per se, et maxime quando dedit ei Legem non legitur locutus fuisse ad eum per angelum, sed per se.

**Solutio:** Dicendum quod Lex data est a Deo per angelos, id est per ministerium angelorum, sicut patet per plures auctoritates. Unde Dionysius, in *Hierarchia angelica*: «Docet theologia Legem per angelos ad nos pervenire, tamquam legali ordine illud legaliter ponente, hoc [382] est per prima secunda in divinum reduci; et non solum in suppositis et subiectis animis, sed et in aequae potentibus ipsa Lex disseritur, hoc est per unamquamque hierarchiam, primas et medias et ultimas esse ordinationes et virtutes. Sic per angelicam naturam rationalis humana debuit accipere Legem



gen, haben die Substanzen am göttlichen Lichtstrahl teil.“<sup>463</sup> So wie also das Feuer zuerst in dem wirkt, was ihm gleichförmig ist, und sich durch dieses dem nähert, was ihm nicht ähnlich ist, so offenbart sich die Klarheit des höchsten Guten mit reichlichstem Herausströmen und zuerst den herausragendsten Substanzen, nämlich den Engeln, und durch sie haben andere entferntere am göttlichen Strahl des göttlichen Lichts teil. Die vernunftbegabte Schöpfung, der Mensch, hat also durch die Engel an der Erleuchtung durch die göttliche Klarheit teil. Wenn also das Gesetz ihm zu seiner Erleuchtung gegeben ist, dann hat er das Gesetz von Gott mit Hilfe der Engel.

**Auf der Gegenseite:** 1. „Der Geist wird, ohne Beteiligung der Natur, von der ersten Wahrheit gebildet“<sup>464</sup>, wie Augustinus sagt; er wird aber durch die Gebote des Gesetzes von Gott gebildet, weil er dadurch Gott erkennt und liebt; also erhält er dies ohne Beteiligung der Natur von Gott; also nicht durch die Engel.

2. Num 12,8 heißt es, dass der Herr über Mose sagt: *Von Angesicht zu Angesicht spreche ich mit ihm und offen, nicht in Rätseln und Bildern.* Und am Schluss von Deuteronomium heißt es: *Es stieg kein Prophet mehr in Israel auf wie Mose, den der Herr von Angesicht zu Angesicht in allen Zeichen und Wundern kannte, die er durch ihn geschickt hatte*<sup>465</sup>. Und Ex 33,11 heißt es, dass *der Herr mit Mose von Angesicht zu Angesicht sprach, so wie ein Mensch mit seinem Freund zu sprechen pflegt.* Er hat das Gesetz also unmittelbar von ihm empfangen.

3. Es gibt nichts in der Mitte zwischen einem Bild und dem, was es abbildet, weil „das Bild das ausgedrückte Gleichnis ist“<sup>466</sup>; gemäß einem Bild aber kam die göttliche Erleuchtung in die vernunftbegabte Seele, die das Bild Gottes ist; also wird die Seele ohne ein Mittel von Gott erleuchtet. Wenn sie also durch das Gesetz erleuchtet wird, das von Gott gegeben wurde, steht fest, dass sie es unmittelbar von Gott und nicht durch irgendjemandes Vermittlung erhalten haben musste. – Das ganze Gesetz hindurch liest man, dass der Herr nicht durch einen Engel, sondern selbst zu Mose gesprochen hat, und vor allem als er ihm das Gesetz gab, liest man nicht, dass er mit ihm durch einen Engel gesprochen habe, sondern selbst.

**Lösung:** Das Gesetz wurde von Gott durch die Engel gegeben, das heißt mit Hilfe der Engel, wie durch mehrere Autoritäten offensichtlich ist. Daher Dionysius in [dem Werk] *Über die himmlische Hierarchie*: „Die Theologie lehrt, dass das Gesetz durch Engel zu uns gelangt, so wie die Rechtsordnung es rechtmäßig aufstellt, das [382] heißt, dass durch die Vermittlung der ersten [Substanz] die zweite in das Göttliche zurückgeführt wird. Und dieses Gesetz wird nicht nur bei den unterworfenen und untergeordneten Geistern, sondern auch bei den gleichmächtigen bestimmt, das heißt, dass es bei jeder Hierarchie erste, mittlere und untere Ränge und Kräfte gibt. So musste durch Vermittlung der englischen [d. h. zu den Engeln gehörigen] Natur die

<sup>463</sup> Ps.-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia 4,4 (PTS 36, 45,7–11; 45,14–18).

<sup>464</sup> Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus 51,2 (CChr.SL 44A, 80).

<sup>465</sup> Dtn 34, 10.

<sup>466</sup> Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus 74 (CChr.SL 44A, 214).

et ad Deum reduci». Et hoc est quod etiam dicit ibidem, paulo supra «Sic quidem, ut theologia ait, ante Legem et post Legem patres nostros angeli ad divinum reducebant, et ad rectam veritatis viam ex errore et vita immunda reducentes aut occultas visiones aut divinas antepredictiones prophetice revelantes».

**[Ad objecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium dicendum quod ex hoc non sequitur quod aliquid sit medium in formatione mentis a Deo tamquam informans, sed solum tamquam adminiculans. Et sic ad formationem mentis per Legem requiritur angelicum ministerium, non tamquam informans, sed tamquam adminiculans. Et hoc dicimus iuxta illud Apostoli, 1 ad Cor. 3, 7: *Neque qui plantat neque qui rigat est aliquid, sed qui incrementum dat, Deus*. Quia sicut agricola non est ibi aliquid quo fiat incrementum, sic neque angelus, quo fiat formatio ut informans; sicut tamen se habet doctor ad discipulum, ita angelus ad illam formationem.

2. Ad secundum dicendum quod non per hoc negatur quin per angelum data sit Lex, sed per hoc vult ostendere quod excellentior revelatio sibi facta est. Nam triplex est visio, scilicet corporalis, imaginaria et intellectualis. Visio autem intellectualis triplex est. Quaedam est quae fit per speciem sive per similitudinem corporalem a sensibus acceptam, et haec dicitur visio per aenigmata. Alia autem dicitur visio intellectualis, quae fit per similitudinem imaginariam, et talis visio dicitur esse per figuras, quae repraesentantur intra, ut in imaginativa. Aliquando autem est visio intellectualis quae solum fit per speciem intelligibilem, et haec non est nec per aenigmata nec per figuras, et haec visio appellatur tertium caelum, de qua dicitur Paulus fuisse raptus *usque ad tertium caelum*. Prima visio seu revelatio facta fuit Moysi in rubo; secunda visio facta fuit Danieli, quia fiebant ei revelationes, non per similitudines repraesentatas sensui; sed revelatio seu visio tertia facta fuit Moysi in latione Legis, cui ministrabantur species intelligibiles per angelos, et ideo dicitur quod nec per aenigmata nec per figuras locutus est ei Dominus; non tamen per hoc negatur ministerium angelicum in ministrando ei species intelligibiles.

3. Ad tertiam dicendum quod sicut videmus in visu duplex medium, quod quoddam est ibi medium sicut lux; item, dicimus speculum repraesentans imaginem sive similitudines rerum esse medium ad videndum, et istud appellatur medium quod

menschliche vernunftbegabte [Schöpfung] das Gesetz annehmen und zu Gott zurückgeführt werden.“<sup>467</sup> Und das ist es, was er an dieser Stelle auch sagt, etwas weiter oben: „So nämlich, sagt die Theologie, führten vor und nach der Gesetzgebung Engel unsere Väter zum Göttlichen zurück, indem sie sie aus Irrtum und unreinem Leben auf den rechten Weg der Wahrheit zurückführten und verborgene Visionen oder göttliche Vorhersagen in prophetischer Weise offenbarten.“<sup>468</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Daraus folgt nicht, dass es bei der Formung des Geistes durch Gott ein Mittel als formendes gibt, sondern nur als unterstützendes. Und daher ist für die Formung des Geistes durch das Gesetz der Dienst der Engel erforderlich, nicht als formender, sondern als unterstützender. Und das sagen wir gemäß dem, was der Apostel in 1Kor 3,7 sagt: *Weder der, der pflanzt, noch der, der gießt, ist etwas, sondern der das Wachstum schenkt, Gott.* Denn wie der Bauer dabei nichts ist, wodurch Wachstum erfolgt, so ist auch der Engel nichts, wodurch die Formung als Formendes erfolgt; wie aber der Lehrer sich zum Schüler verhält, so der Engel zu jener Formung.

2. Dadurch wird nicht verneint, dass das Gesetz durch einen Engel gegeben wurde, sondern dadurch will er zeigen, dass ihm eine erhabeneren Offenbarung zuteil geworden ist. Denn es gibt drei Arten von Anschauungen: die körperliche, die der Einbildungskraft und die geistige Anschauung.<sup>469</sup> Die geistige Anschauung ist aber eine dreifache. Es gibt eine, die durch den Anblick oder ein körperliches Bild, das von den Sinnen aufgenommen wurde, vor sich geht, und diese wird rätselhafte Anschauung genannt. Eine andere heißt geistige Anschauung, die durch ein sinnlich vorgestelltes Bild geschieht, und eine solche Anschauung wird eine durch Sinnbilder genannt, die etwas innen abbilden, wie bei der bildlichen Vorstellung. Bisweilen aber gibt es eine geistige Anschauung, die nur durch ein geistiges Erkenntnisbild vor sich geht, und diese ist weder durch Rätsel noch durch Sinnbilder da, und diese Anschauung wird der dritte Himmel genannt, über den es heißt, dass Paulus *bis zum dritten Himmel*<sup>470</sup> fortgetragen worden sei. Die erste Art der Anschauung oder Offenbarung erfolgte an Mose im Dornbusch; die zweite Art der Anschauung erging an Daniel, denn an ihn ergingen Offenbarungen nicht durch Bilder, die im Sinn abgebildet wurden. Die dritte Offenbarung oder Anschauung jedoch erfolgte an Mose bei der Überlieferung des Gesetzes, dem durch Engel geistige Erkenntnisbilder gegeben wurden, und daher heißt es, dass der Herr zu ihm weder in Geheimnissen noch in Bildern gesprochen habe. Dennoch wird dadurch nicht bestritten, dass es einen Dienst der Engel gab, als ihm die geistigen Erkenntnisbilder gegeben wurden.

3. So wie wir beim Sehen ein zweifaches Mittel sehen, weil dort etwas Vermittelndes dabei ist wie das Licht; ebenso, so wie wir sagen, dass ein Spiegelbild, das ein Abbild oder Bild der Dinge darstellt, ein Mittel zum Sehen ist, und so wie das Mittel

<sup>467</sup> Ps.-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* 4,3 (PTS 36, 22,14–22).

<sup>468</sup> Ebd., 4,2 (PTS 36, 21,15–20).

<sup>469</sup> Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram* XII,7–12 (CSEL 28/1, 387–397).

<sup>470</sup> 2Kor 12,2.

est similitudo, quia repraesentat similitudines, per quas cognoscitur res pervisum: sic dicimus quod Deus se habet ad animam ut medium intelligendi, quod est sicut lux; angelus autem sicut speculum ministrans ei imaginem, unde intellectus per lucem cognoscat et accipiat aliquid. Inter animam igitur, quae est Dei imago, et Deum nihil est medium per modum lucis, est tamen aliquid medium per modum similitudinis vel speculi. Et hae sunt murenulae aureae, sicut dicit Augustinus, dispensativae similitudines, quae ministrantur per angelos. Unde Cant. 1, 10 dicunt sponsae: *Murenulas aureas faciemus tibi, vermiculatas argento*. – Vel aliter potest dici interimendo illud et dicendo quod in Lege Dominus locutus fuerit cum Moyse et dederit ei Legem per angelicum ministerium; unde Exod. 23, 20 habetur quod dixit Dominus ad Moysen: *Ecce ego mittam angelum meum, qui praecedet te et custodiet in via et introducet ad locum quem paravi; observa eum, et audi vocem eius*. Ex quo patet quod per ministerium habetur expresse in Lege a Domino Moysi esse Legem datam. Et in Exod. 3, 2 habetur quod *apparuit Dominus Moysi in flamma ignis de medio rubi* etc.; et ubi habetur ibi *Dominus*, in littera Septuaginta interpretum habetur *angelus*; unde dicunt: *Apparuit ei angelus*. Et B. Gregorius, concordans huic litterae, dicit ibidem in Glossa: «Angelus, qui Moysi apparuisse describitur, modo angelus, modo Dominus memoratur; angelus, quia exterius loquendo servit; [383] Dominus, quia interius praesidens efficaciam loquendi tribuit. Cum enim loquens ab interiore regitur, et per obsequium angelus et per inspirationem Dominus memoratur». Vult ergo Gregorius quod per obsequium angeli exterius, per divinam inspirationem interius data sit Lex Moysi.

Sed adhuc posset obici contra hoc per auctoritatem Augustini, in *Soliloquiis*, dicentis quod «sicut in sole tria advertimus: quod est, quod fulget, quod illuminat, sic in Deo tria advertere debemus: quod est, quod intelligit, quod cetera intelligere facit». Si ergo Deus facit cetera intelligere, ergo ipse est quo intellectus intelligit; est igitur immediatus apud intellectum sicut lux apud visum; nihil ergo est medium inter ipsum et animam. Ergo, si ab eo est data Lex, quae quidem est ad illuminandum animam, unde Prov. 6, 23: *Mandatum lucerna et Lex lux*, ergo est data animae immediate; non fuit ergo data Moysi per angelicum ministerium.

genannt wird, was ein Bild ist, weil es Bilder darstellt, durch die man ein Ding im Sehen erkennen kann: so sagen wir, dass Gott sich zur Seele verhält wie ein Erkenntnismittel, das wie das Licht ist; ein Engel aber wie ein Spiegel, der ihm das Abbild darbietet, sodass das Erkenntnisvermögen durch das Licht etwas erkennt und aufnimmt. Zwischen der Seele, die das Abbild Gottes ist, und Gott ist daher kein Mittel nach der Art des Lichts, doch es gibt etwas Vermittelndes nach Art eines Bildes oder eines Spiegels. Und dies sind die kleinen goldenen Halsketten, wie Augustinus sagt, die Bilder spenden, welche durch Engel verteilt werden.<sup>471</sup> Daher sagen die Bräute in Hld 1,10: *Goldene Halsketten werden wir dir machen, mit Silber umdreht*. – Oder es kann auch anders gesagt werden, wenn man dies wegwischt und sagt, dass im Gesetz der Herr mit Mose gesprochen habe und ihm das Gesetz gegeben habe mit Hilfe von Engeln; daher heißt es Ex 23,30, dass der Herr zu Mose gesagt hat: *Siehe, ich schicke dir meinen Engel, und er wird dir vorausgehen und dich auf dem Weg beschützen und dich zu dem Ort führen, den ich dir bereitet habe; achte auf ihn, und höre auf seine Stimme*. Daher ist offensichtlich, dass im Gesetz ausdrücklich steht, dass das Gesetz dem Mose vom Herrn mit Hilfe eines Engels gegeben worden ist. Und in Ex 3,2 heißt es, dass *der Herr dem Mose in der Flamme des Feuers aus der Mitte des Dornbuschs erschien* usw.; und wo hier *der Herr* steht, steht im übersetzten Text der Septuaginta *Engel*; daher sagen die Übersetzer: *Es erschien ihm ein Engel*. Und der selige Gregor sagt in Übereinstimmung mit diesem Text in der Glosse dazu: „Der Engel, von dem geschrieben steht, dass er dem Mose erschienen sei, findet bald als Engel, bald als der Herr Erwähnung; als Engel, weil er äußerlich mit seiner Rede dient; |383| als der Herr, weil er innerlich als Vorsteher der Rede Wirksamkeit verleiht. Indem nämlich der Redende vom Inneren geleitet wird, wird durch den Gehorsam der Engel und durch die Einhauchung der Herr erwähnt.“<sup>472</sup> Nach der Meinung Gregors ist das Gesetz dem Mose also durch den Gehorsam des Engels äußerlich, durch die göttliche Einhauchung innerlich gegeben worden.

Doch dagegen könnte mit einem Zitat des Augustinus in den *Selbstgesprächen* noch eingewendet werden, dass „so wie wir in der Sonne dreierlei wahrnehmen: dass sie ist, dass sie scheint und dass sie hell macht, so müssen wir dreierlei in Gott wahrnehmen: dass er ist, dass er erkennt, dass er bewirkt, das Übrige zu erkennen“<sup>473</sup>. Wenn also Gott bewirkt, das Übrige zu erkennen, so ist er selbst das, wodurch der Verstand erkennt; er ist also unmittelbar beim Verstand wie das Licht beim Sehen; also gibt es nichts Vermittelndes zwischen ihm und der Seele. Wenn das Gesetz also von ihm gegeben worden ist, das ja zur Erleuchtung der Seele da ist, wie Spr 6,23: *Das Gebot ist eine Leuchte und das Gesetz ein Licht*, dann ist es der Seele unmittelbar gegeben; es wurde also dem Mose nicht mit Hilfe der Engel gegeben.

<sup>471</sup> Vgl. Augustinus, *De trinitate* I,8,16 (CChr.SL 50, 49 f).

<sup>472</sup> *Glossa ordinaria* zu Ex 3,4 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 116a); vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio in Job*, Praefatio 1,3 (CChr.SL 143, 9).

<sup>473</sup> Augustinus, *Soliloquia* I,8,15 (CSEL 89, 24).

Ad hoc dicendum quod in illuminatione sive informatione mentis a Deo per Legem nihil est medium tamquam informans sive illuminans, sed solum sicut adminiculans, et hoc modo angelus est ibi medium, scilicet conferendo et adiuvando ad illuminationem. Et hoc dupliciter, scilicet auferendo impedimentum, sicut ille qui aperit fenestram ut illuminetur domus, et dicitur talis illuminare domum, quia scilicet removet impediens illuminationem; et etiam conferendo ad suscipiendum illuminationem, quia excitat et movet ad suscipiendum et etiam praesentat similitudinem ad videndum, sicut speculum praesentat oculo rei imaginem; nihilominus tamen erit Deus immediate se habens ad illuminationem mentis sicut lux ad oculum.

## QUAESTIO II.

### DE CONTINENTIA LEGIS MOSAICAE.

Postquam inquisitum est de latatione legis Moysi, restat nunc inquirere de continentia legis mosaicae. Et circa hoc plures sunt dubitationes.

Primo, quantum ad genera contentorum;  
secundo, quantum ad qualitatem contentorum.

Quantum ad primum quaeritur primo, utrum omnia quae sunt in Lege contineantur in uno genere;

secundo, an in duplici genere tantum;  
tertio, an in triplici genere tantum, ita quod non addatur quartum;  
quarto, de testimoniis in Lege, sub quo genere contineantur;  
quinto, de iustificationibus, sub quo genere contineantur;  
sexto, de permissis et consultis et comminationibus sub quo.

## [Nr. 265] CAPUT I.

### DE CONTINENTIA LEGIS QUANTUM AD GENERA CONTENTORUM.

**Quantum ad primum** quaeritur **I.** utrum omnia quae sunt in Lege possint reduci ad unum genus, ut ad genus moralium, ita quod omnia dicantur moralia.

**Ad quod sic:** 1. Omnis actus virtutis secundum se est moralis; sed omnis actus praeceptorum Legis, sive moralium sive caerimonialium sive iudicialium, est actus virtutis; ergo omnis actus omnis praecepti Legis est moralis; omnia ergo praecepta Legis, quaecumque sint illa, sunt moralia. – Minor probatur primo in iudicialibus, quia punire maleficum est actus virtutis iustitiae; sed iste est actus et intentio prae-

Dazu ist zu sagen, dass es in der Erleuchtung oder Formung des Geistes durch Gott mittels des Gesetzes nichts Vermittelndes als Formendes oder Erleuchtendes gibt, sondern nur als Unterstützendes, und auf diese Weise ist der Engel dabei ein Mittel, nämlich indem er zur Erleuchtung beiträgt und dabei unterstützt.<sup>474</sup> Und dies auf zweifache Weise, nämlich indem er ein Hindernis wegräumt, wie jemand, der ein Fenster öffnet, damit das Haus hell wird, und von so jemandem sagt man, er mache das Haus hell, da er etwas wegräumt, das die Helligkeit behindert; und indem er zur Erhaltung der Erleuchtung beiträgt, da er zur Erhaltung ermuntert und bewegt und auch ein Bild zum Sehen vorstellt, so wie ein Spiegel dem Auge ein Abbild des Gegenstandes vorstellt; doch um nichts weniger wird Gott sich unmittelbar zur Erleuchtung des Geistes verhalten wie das Licht zum Auge.

### **Zweite Frage: Der Inhalt des mosaischen Gesetzes**

Nachdem die Erlassung des mosaischen Gesetzes untersucht worden ist, bleibt nun der Inhalt des mosaischen Gesetzes zu untersuchen. Und dabei gibt es mehrere Zweifel:

1. hinsichtlich der Gattungen der Inhalte;
2. hinsichtlich der Beschaffenheit der Inhalte;

Zur ersten Teilfrage wird gefragt:

1. Gehört alles, was im Gesetz enthalten ist, zu derselben Gattung?
2. Oder [gehört es] nur zu zwei Gattungen?
3. Oder [gehört es] nur zu drei Gattungen, ohne dass eine vierte hinzukommt?
4. Zu welcher Gattung gehören die Zeugnisse im Gesetz?
5. Zu welcher Gattung gehören die Rechtfertigungen?
6. Zu welcher Gattung gehören die Erlaubnisse, Ratschläge und Androhungen?

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

##### **Hinsichtlich des Ersten wird gefragt:**

**I.** ob alles, was im Gesetz ist, auf eine Gattung zurückgeführt werden kann, wie zur Gattung der Sittengebote, sodass alle Vorschriften Sittengebote genannt werden können.

**Dazu so:** 1. Jede tugendhafte Handlung ist an sich sittlich; jede Handlung der Gesetzesvorschriften, ob der Sitten-, Kult- oder Rechtsvorschriften, ist eine tugendhafte Handlung; also ist jede Handlung jeder Gesetzesvorschrift sittlich; also sind alle Gesetzesvorschriften, welche auch immer, Sittengebote. – Der Untersatz wird zuerst in den Rechtssatzungen bestätigt, da eine Übeltat zu bestrafen eine tugendhafte Handlung der Gerechtigkeit ist; dies ist aber eine Handlung und Absicht einer Rechts-

---

**474** Vgl. Summa Halensis III Nr. 264 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 382b; in dieser Ausgabe S. 270–273).

cepti [384] iudicialis; ergo actus praecepti iudicialis moralis est; iudicialia ergo sunt in genere moralium.

2. Similiter istud patet de caerimonialibus, quia omne quod est necessarium ad salutem est in genere moralium; sed talia erant aliqua caerimonialia Legis, scilicet sacramentalia quantum ad statum; ergo caerimonialia erant moralia. – Minor patet per Augustinum, *Contra Faustum*, qui dicit quod essent praevaricatores nisi facerent. – Item, omnis actus latrae est moralis; sed actus sacrificiorum erant latrae, quia illis colebatur Deus et honorabatur ut Deus; ergo erant actus morales; igitur caerimonialia aliqua, scilicet sacramentalia, erant moralia.

3. Similiter istud patet de omnibus caerimonialibus, sicut de isto: *Non arabis in bove et asino; non coques hoedum in lacte matris; non vestieris lana et lino* etc., quorum non erat ratio manifesta, quia, sicut dicunt Iudaei expositores Legis ad litteram, omnia praecepta quorum non est ratio manifesta dabantur Iudaeis, ut revocarentur ab idololatria; erat ergo intentio talium caerimonialium esse longe ab idololatria; sed longe esse ab idololatria istud est morale, ut scilicet homo Deum colat et non alium; omnia igitur caerimonialia erant moralia. – Item, Levit. 17, 3–7: *Homo quilibet de domo Israel si occiderit bovem aut ovem sive capram in castris vel extra castra, et non obtulerit oblationem Domino ad ostium tabernaculi, sanguinis reus erit; quasi [si] sanguinem fuderit, sic peribit de medio populi sui. Ideo offerre debent sacerdoti filii Israel hostias suas: et nequaquam ultra immolabunt hostias suas daemonibus.* Ergo erant ad cultum et honorem Dei.

4. Item, caerimonialia Legis quantum ad litteram revocabant ab idololatria, quia ipsis et colebatur et honorabatur Deus ut Deus. – Item, quantum ad sensum spirituales ducebant in Christum; sed hoc est morale, scilicet colere Deum et ducere in Christum; ergo caerimonialia erant in genere moralium, et sic in uno genere.

**Ad oppositum:** a. Deuter. 4, 13–14: *Ostendit vobis pactum suum quod praecepit, ut faceretis: et decem verba, quae scripsit in duabus tabulis lapideis, mihi que mandavit in illo tempore, ut docerem vos caerimoniae et iudicia, quae facere deberetis.* Triplex ergo est genus praecepti in Lege, scilicet morale, quod pertinet ad Decalogum, quod signi-



satzung; [384] also ist eine Handlung einer Rechtssatzung sittlich; also gehören die Rechtssatzungen zur Gattung der Sittengebote.

2. Ebenso ist dies in Bezug auf die Kultvorschriften klar, da alles, was heilsnotwendig ist, zur Gattung der Sittengebote gehört; solcherart waren aber manche Kultvorschriften des Gesetzes, zum Beispiel die ihrer Verfassung nach sakramentalen; also waren die Kultvorschriften Sittengebote. – Der Untersatz ist durch Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* klar, der sagt, dass sie Gesetzesübertreter wären, wenn sie sie nicht ausführten.<sup>475</sup> – Ebenso ist jede Handlung der Gottesverehrung sittlich; die Opferhandlungen waren aber Akte der Gottesverehrung, da mit ihnen Gott verehrt und als Gott geehrt wurde; also waren sie sittliche Handlungen; also waren manche Kultvorschriften, wie zum Beispiel die sakramentalen, Sittengebote.

3. Ebenso ist dies bei allen Kultvorschriften klar, wie bei diesen: *Du sollst nicht mit Ochse und Esel zusammen pflügen; Du sollst kein Zicklein in Muttermilch kochen; Du sollst dich nicht mit Wolle und Leinen bekleiden*<sup>476</sup> usw., deren Sinn nicht offenbar war, weil, wie die jüdischen wörtlichen Ausleger des Gesetzes sagen, alle Vorschriften, deren Sinn nicht offensichtlich ist, den Juden gegeben wurden, um sie vom Götzendienst zurückzurufen;<sup>477</sup> also war die Absicht solcher Kultvorschriften, weit vom Götzendienst entfernt zu sein; doch weit vom Götzendienst entfernt zu sein, ist sittlich, damit nämlich der Mensch Gott verehrt und keinen anderen; also waren alle Kultvorschriften Sittengebote. – Ebenso Lev 17,3–7: *Wenn ein Mann aus dem Hause Israel einen Ochsen, ein Schaf oder eine Ziege im Lager oder außerhalb des Lagers getötet und dem Herrn kein Opfer am Eingang zum Bundeszelt dargebracht hat, soll er des Blutes schuldig sein. So als ob er Blut vergossen hat, so soll er aus der Mitte seines Volkes verschwinden. Deshalb müssen die Söhne Israels dem Priester ihre Opfertgaben darbringen: und keinesfalls sollen sie zudem ihre Opfertgaben den Dämonen darbringen.* Sie dienten also zur Verehrung und Ehre Gottes.

4. Die Kultvorschriften des Gesetzes riefen ihrem wörtlichen Sinn nach vom Götzendienst zurück, weil mit ihnen Gott verehrt und als Gott geehrt wurde. – Ihrem geistlichen Sinn nach führten sie zu Christus; dies ist aber sittlich, Gott zu verehren und zu Christus zu führen; also gehörten die Kultvorschriften zur Gattung der Sittengebote und daher zu einer Gattung.

**Auf der Gegenseite:** a. Dtn 4,13–14: *Er hat euch seinen Bund offenbart, den zu halten er euch vorgeschrieben hat: und die Zehn Worte, die er auf zwei Steintafeln geschrieben hat; und mir hat er damals aufgetragen, euch die heiligen Handlungen und Urteile zu lehren, die ihr halten sollt.* Es gibt also drei Arten von Gattungen bei den Vorschriften im Gesetz, nämlich das Sittengebot, das zum Dekalog gehört (der hier mit

475 Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* VI,9 (CSEL 25/1, 299–302).

476 Dtn 22,10; Ex 23,19; Dtn 22,11.

477 Vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 35 (PhB 184 b/c, 214).

ficatur ibi per *decem verba*, et caerimoniale atque iudiciale. Non sunt ergo omnia, quae continentur in Lege, in genere moralium.

*b.* Secunda ratio. In Lege sunt praecepta quorum ratio describitur in lege naturali, sicut praecepta Decalogi; in Lege etiam sunt praecepta quorum ratio non est descripta in lege naturae, sicut praecepta disciplinae, et haec sunt caerimonialia. Ergo in Lege sunt praecepta naturae et praecepta disciplinae sive praecepta moralia et caerimonialia ex opposito distincta; ergo non sunt omnia in genere moralium.

**II.** Secundo quaeritur utrum quae sunt in Lege contineantur in duplici genere tantum.

**Ad quod sic:** 1. Augustinus, *Contra Faustum*: «Sunt praecepta vitae agenda, sunt praecepta vitae significandae». Sed praecepta vitae agenda dicuntur moralia, quae scilicet docent quid agendum; praecepta vero vitae significandae dicuntur caerimonialia, quae sunt in signum et non distinguit plura genera praeceptorum; sunt igitur omnia praecepta Legis in duplici genere tantum.

2. Item, Psalmus: *A iudiciis tuis non declinavi*, Glossa: «Id est ab iis quae constituiti regulam vivendi». Sunt igitur iudicia regulae vivendi; sed moralia sunt huiusmodi; ergo idem sunt moralia Legis et iudicialia; omnia igitur in duplici genere continentur.

3. Item, quidam Expositor Legis Hebraeus dicit quod omne praeceptum, cuius utilitas nota est, dicitur iudicium, quorum vero utilitas ignota est dicuntur caerimoniae; sed tale est omne praeceptum, quod eius utilitas nota est vel ignota; ergo omne praeceptum vel est caerimoniale vel iudiciale; sunt ergo omnia solum in duplici genere.

4. Item, Deuter. 5, 1: *Audi, Israel, caerimoniae atque iudicia*. Reducit ergo ibi omnia quae continet Lex ad duo genera, scilicet ad caerimoniae et iudicia.

5. Item, Deuter, 18, 4: *Facietis iudicia mea et praecepta mea servabitis*. Ergo totum quod est [385] in Lege continetur sub iudiciis vel praeceptis; omnia igitur in duplici genere continentur.

6. Item, Deuter. 4, 45: *Scitis quod docuerim vos praecepta atque iudicia*. Comprehendit ergo omnia quae continentur in Lege sub praeceptis et iudiciis, et ita sub duplici genere.

den Zehn Worten gemeint ist), die Kultvorschrift und die Rechtssatzung. Also gehört nicht alles, was im Gesetz enthalten ist, zur Gattung der Sittengebote.

b. Im Gesetz gibt es Vorschriften, deren Sinn im Naturgesetz bestimmt wird, wie die Vorschriften des Dekalogs; im Gesetz gibt es auch Vorschriften, deren Sinn nicht im Naturgesetz bestimmt wird, so wie die Vorschriften der Erziehung, und dies sind Kultvorschriften. Also gibt es im Gesetz Vorschriften der Natur und Vorschriften der Erziehung beziehungsweise Sittengebote und Kultvorschriften, die sich dadurch unterscheiden, dass sie einander entgegengesetzt sind; also gehören nicht alle zur Gattung der Sittengebote.

**II.** Zweitens wird gefragt, ob das, was im Gesetz ist, nur zu zwei Gattungen gehört.

**Dazu so:** 1. Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Es gibt Vorschriften zur Lebensführung und es gibt Vorschriften zur Versinnbildlichung des Lebens“<sup>478</sup>. Die Vorschriften zur Lebensführung werden sittliche genannt, sie lehren nämlich, was zu tun ist; die Vorschriften aber zur Versinnbildlichung des Lebens werden Kultvorschriften genannt, sie dienen zum Zeichen; und er unterscheidet keine weiteren Gattungen von Vorschriften; also gehören alle Vorschriften des Gesetzes nur zu zwei Arten von Gattungen.

2. Der Psalm: *Ich bin von deinen Urteilen nicht abgewichen*<sup>479</sup>, die Glosse: „Das heißt, von denen, die du als Richtschnur für die Lebensführung aufgestellt hast“<sup>480</sup>. Es gibt also Urteile als Richtschnur für die Lebensführung; die Sittengebote sind aber solcherart; also sind die Sittengebote und die Rechtssatzungen des Gesetzes identisch; also gehören alle zu zwei Arten von Gattungen.

3. Ein jüdischer Gesetzesausleger sagt, dass jede Vorschrift, deren Nutzen bekannt ist, Urteil genannt wird, die, deren Nutzen aber nicht bekannt ist, Kultvorschrift genannt werden;<sup>481</sup> jede Vorschrift ist aber so, dass ihr Nutzen entweder bekannt oder unbekannt ist; also ist jede Vorschrift entweder eine Kultvorschrift oder eine Rechtssatzung; also gehören alle nur zu zwei Arten von Gattungen.

4. Dtn 5,1: *Höre, Israel, die Kultvorschriften und Urteile*. Er führt hier also alles, was das Gesetz enthält, auf zwei Gattungen zurück, auf die Kultvorschriften und die Urteile.

5. Dtn 18,4: *Ihr sollt meine Urteile ausführen und meine Vorschriften bewahren*. Also ist alles, was im [385] Gesetz ist, in den Urteilen oder Vorschriften enthalten; also ist alles in zwei Arten von Gattungen enthalten.

6. Dtn 4,45: *Ihr wisst, dass ich euch die Vorschriften und Urteile gelehrt habe*. Er fasst also alles, was im Gesetz enthalten ist, unter die Vorschriften und Urteile zusammen, und daher unter zwei Arten von Gattungen.

<sup>478</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* VI,2 (CSEL 25/1, 285).

<sup>479</sup> Ps 119,102.

<sup>480</sup> Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 118,102 (PL 191, 1095).

<sup>481</sup> Vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 26 (PhB 184 b/c, 168 f).

**Ad oppositum:** a. Deuter. 6, 1: *Haec sunt praecepta, caerimoniae atque iudicia*; et constat quod non poneret in tali numero nisi haec ad invicem distinguerentur. Si ergo iudicia sunt puniendorum, caerimoniae credendorum, constat quod praecepta solum erunt faciendorum. Est igitur triplex genus eorum quae continentur in Lege; non ergo solum in duplici genere continentur.

b. Item, Deuter. 4, 8: *Quae est alia gens sic inclita, quae habeat caerimoniae atque iudicia et universam Legem?* Comprehenduntur ergo ea quae in Lege sunt sub triplici differentia, non solum sub duplici.

**III.** Tertio quaeritur an omnia quae continet Lex solum comprehenduntur in triplici genere, ita quod non sint plura genera mandatorum in Lege quam tria.

**Ad quod sic:** a. Deuter. 8, 11: *Cave ne obliviscaris Domini Dei tui et negligas mandata eius atque iudicia et caerimoniae.* Ergo totum quod est in Lege comprehendit sub hoc triplici genere.

b. Item, Levit. 26, 45: *Haec sunt praecepta atque iudicia et leges, quas dedit Dominus inter se et inter filios Israel.* Ex quo patet quod tota Lex continetur in triplici genere solum.

**Ad oppositum:** 1. Ostenditur quod oportet addere quartum genus. Deuter. 11, 1 habetur: *Ama Dominum Deum tuum, et observa praecepta eius, caerimoniae, iudicia atque mandata omni tempore.* Per *praecepta* tangit unum genus, per *caerimoniae* aliud, per *iudicia* aliud; ergo per *mandata* tangit similiter quartum genus.

2. Item, in Lege erant caerimonialia non-sacramentalia et in Lege erant [caerimonialia] sacramentalia; item, in Lege erant moralia et iudicialia, Exod. 21, 1: *Haec sunt iudicia, quae propones eis.* Caerimonialia sacramentalia erant quae conferebant, sicut circumcisio; caerimonialia non-sacramentalia, ut: *Non coques hoedum in lacte matris* etc. Huiusmodi ergo caerimonialia erant sub duplici differentia; et erant alia duo genera; ergo erant quatuor genera, ad quae reducebantur ea quae continebantur in Lege.

3. Posset autem dici quod mandata non faciunt genus differens a praeceptis. Sed ostenditur quod immo, quia dicit Hieronymus quod «in praeceptis est iustitia, in mandatis caritas seu amor». Ergo in alio et alio genere sunt mandata et praecepta; faciunt ergo differentia genera.

4. Si dicatur quod hoc non sequitur, quia mandata stant pro praeceptis dignioribus pertinentibus ad amorem, sicut sunt: *Diliges Dominum Deum tuum* etc., et: *Diliges*

**Auf der Gegenseite:** a. Dtn 6,1: *Dies sind die Vorschriften, Kultvorschriften und Urteile*; und es steht fest, dass er dies nicht in solcher Anzahl nennen würde, wenn sie sich nicht voneinander unterscheiden würden. Wenn also die Urteile sich auf das beziehen, was bestraft werden muss, die Kultvorschriften auf das, was geglaubt werden muss, dann steht fest, dass die Vorschriften sich nur auf das beziehen, was getan werden muss. Die Gattung dessen, was im Gesetz enthalten ist, ist also eine dreifache; es ist also nicht nur in zwei Arten von Gattungen enthalten.

b. Dtn 4,8: *Welches andere so bekannte Volk gäbe es, das diese Kultvorschriften, Urteile und das gesamte Gesetz hätte?* Das, was im Gesetz enthalten ist, wird also unter eine dreifache Einteilung zusammengefasst, nicht nur unter eine zweifache.

III. Drittens wird gefragt, ob alles, was das Gesetz enthält, nur in drei Arten von Gattungen zusammengefasst wird, sodass es nicht mehr als drei Gattungen von Geboten im Gesetz gibt.<sup>482</sup>

**Dazu so:** a. Dtn 8,1: *Nimm dich in Acht, dass du nicht den Herrn, deinen Gott, vergisst und seine Gebote, Urteile und Kultvorschriften vernachlässigst.* Also wird alles, was im Gesetz enthalten ist, unter drei Arten von Gattungen zusammengefasst.

b. Lev 26,45: *Dies sind die Vorschriften, Urteile und Gesetze, die der Herr zwischen sich und die Söhne Israels gegeben hat.* Daher ist offensichtlich, dass das gesamte Gesetz nur in drei Arten von Gattungen enthalten ist.

**Auf der Gegenseite:** 1. Es wird gezeigt, dass eine vierte Gattung hinzugefügt werden muss. In Dtn 11,1 heißt es: *Liebe den Herrn, deinen Gott, und bewahre seine Vorschriften, Kultvorschriften, Urteile und Gebote zu jeder Zeit.* Mit *Vorschriften* nennt er die eine Gattung, mit *Kultvorschriften* eine weitere, mit *Urteilen* eine weitere; also nennt er mit *Geboten* ebenfalls eine vierte Gattung.

2. Im Gesetz gab es nichtsakramentale und sakramentale Kultvorschriften; im Gesetz gab es auch Sittengebote und Rechtssatzungen, Ex 21,1: *Dies sind die Urteile, die du ihnen vorsetzen sollst.* Die sakramentalen Kultvorschriften waren die, die sie mitbrachten, wie die Beschneidung; die nichtsakramentalen Kultvorschriften solche wie: *Du sollst kein Zicklein in Muttermilch kochen*<sup>483</sup> usw. Es gab also zwei verschiedene Arten solcher Kultvorschriften; und es gab zwei weitere Gattungen; also gab es vier Gattungen, auf die sich zurückführen ließ, was im Gesetz enthalten war.

3. Es könnte aber gesagt werden, dass die Gebote keine von den Vorschriften unterschiedliche Gattung ausmachen. Doch es wird gezeigt, dass sie es doch tun, weil Hieronymus sagt, dass „es in den Vorschriften Gerechtigkeit gibt, in den Geboten Liebe oder Zuwendung“.<sup>484</sup> Also befinden sich die Gebote und Vorschriften in jeweils anderen Gattungen; also machen sie unterschiedliche Gattungen aus.

4. Wenn gesagt wird, dass dies nicht folgt, weil die Gebote für die würdigeren Vorschriften stehen, die sich auf die Liebe beziehen, wie diese: *Du sollst den Herrn,*

<sup>482</sup> Im Codex Assisiensis 138, fol. 225c, fehlt diese Einleitung zum dritten Unterpunkt.

<sup>483</sup> Ex 23,19.

<sup>484</sup> Hieronymus, Commentarius in evangelium secundum Marcum, praefatio (PL 30, 590).

*proximum tuum* etc. – contra: praeceptum est eius qui iubet aliquid per se, mandatum eius qui iubet aliquid per alium; sed multo dignius est praecipere per se quam per alium; ergo dignius est praeceptum quam mandatum; ergo genus differens.

5. Praeterea, aliquando invenimus Legem condvidentem contra alia, aliquando mandata, aliquando omnia sibi invicem condvidentia, quod non esset nisi facerent differentiam sive diversum genus; et quaeritur etiam ratio horum.

**IV.** Quarto quaeritur de testimoniis, quomodo se habent ad praedicta genera, utrum contineantur in illis vel contineant illa Deuter. 6, 17: *Custodi praecepta, testimonia atque caerimonias*. Quaeritur ergo utrum testimonia sint idem genus cum illis an differens.

**Ad quod sic:** 1. Hieronymus dicit quod «in praeceptis est iustitia, in mandatis caritas, in testimoniis fides». Igitur in testimoniis continentur credenda et non in aliis; testimonia ergo faciunt genus differens et sunt aliqua praeter illa.

2. Si dicatur quod sunt reducibilia, quaeritur ad quae. Nam in Psalmo, super illud: *Testimonium Domini fidele*, dicit Glossa: «Quia quod omnibus fidelibus promittit, implebitur». Igitur testimonia sunt promissiones; sed promissiones non sunt in genere aliorum, sed faciunt genus differens ab istis; ergo et testimonia; non sunt ergo reducibilia ad aliquod illorum.

3. Item, in Psalmo: *Lex tua veritas*, Glossa: «Vera per omnia, quia per eam est cognitio [386] peccati et perhibet testimonia iustitiae Dei». Testimonia igitur sunt comminationes; sed comminationes continentur sub testimoniis, quia quod est ad perhibendum testimonium continetur sub testimonio; sed comminationes sunt ad perhibendum testimonium iustitiae Dei; ergo continentur sub testimoniis; sed comminationes differunt ab aliis nec in aliquo genere eorum continentur nec ad aliquod reducuntur; ergo similiter nec testimonia, sed faciunt genus differens ab omnibus illis.

*deinen Gott lieben*<sup>485</sup> usw., und: *Du sollst deinen Nächsten lieben*<sup>486</sup> usw. – dagegen: Vorschrift heißt es, wenn jemand etwas um seiner selbst willen befiehlt, Gebot, wenn jemand etwas um eines anderen willen befiehlt; doch um seiner selbst willen vorzuschreiben ist viel würdiger, als um eines anderen willen; also ist eine Vorschrift würdiger als ein Gebot; also handelt es sich um eine andere Gattung.

5. Außerdem finden wir bisweilen, dass das Gesetz Unterscheidungen gegen andere vornimmt, bisweilen Gebote unterscheidend, bisweilen alles gegeneinander unterscheidend, was nicht der Fall wäre, wenn sie keinen Unterschied aufweisen oder verschiedene Gattungen bilden würden; und es wird auch nach dem Grund dafür gefragt.

**IV.** Viertens wird danach gefragt, wie die Zeugnisse sich zu den genannten Gattungen verhalten, ob sie in ihnen enthalten sind oder diese enthalten. Dtn 6,17: *Bewahre die Vorschriften, Zeugnisse und Kultvorschriften*. Es wird also gefragt, ob die Zeugnisse zur selben Gattung gehören wie jene oder zu einer anderen.

**Dazu so:** 1. Hieronymus sagt, dass „es in den Vorschriften Gerechtigkeit gibt, in den Geboten Liebe, in den Zeugnissen Glaube“<sup>487</sup>. Also ist in den Zeugnissen enthalten, was geglaubt werden muss, und nicht in den anderen; die Zeugnisse bilden also eine unterschiedliche Gattung und stellen etwas Eigenes dar.

2. Wenn gesagt wird, dass sie rückführbar sind, wird gefragt, worauf. Denn im Psalm: *Das Zeugnis des Herrn ist glaubwürdig*<sup>488</sup>, dazu sagt die Glosse: „Weil erfüllt werden wird, was er allen Gläubigen verspricht“<sup>489</sup>. Also sind die Zeugnisse Verheißungen; doch Verheißungen gehören nicht zur Gattung der anderen, sondern machen eine Gattung aus, die sich von ihnen unterscheidet; also auch die Zeugnisse; also sind sie nicht rückführbar auf eine Gattung der anderen.

3. Im Psalm: *Dein Gesetz ist Wahrheit*<sup>490</sup>, die Glosse: „Wahr durch alles, weil durch es die Erkenntnis [386] der Sünde geschieht und es Zeugnisse für die Gerechtigkeit Gottes anführt.“<sup>491</sup> Die Zeugnisse sind also Androhungen; Androhungen sind aber in den Zeugnissen enthalten, weil das, was zur Anführung eines Zeugnisses dient, in dem Zeugnis enthalten ist; doch die Androhungen dienen dazu, ein Zeugnis für die Gerechtigkeit Gottes anzuführen; also sind sie in den Zeugnissen enthalten; doch Androhungen unterscheiden sich von anderen und sind weder in einer ihrer Gattungen enthalten, noch kann man sie auf eine Gattung zurückführen; also ebenso auch nicht die Zeugnisse, sondern sie bilden eine Gattung, die sich von allen anderen unterscheidet.

---

485 Dtn 6,5; Mt 22,37.

486 Lev 19,18; Mt 5,43.

487 Hieronymus, Commentarius in evangelium secundum Marcum, praefatio (PL 30, 590).

488 Ps 19,8.

489 Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 18,7 (PL 191, 210).

490 Ps 119,142.

491 Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 118,142 (PL 191, 1115).

**Ad oppositum:** *a.* Psalmus: *Testimonium posuit in Iacob*, Glossa: «Testimonium dicitur Vetus Lex, quia Novum Testamentum habet testimonium a Lege et Prophetis. Unde et tabernaculum testimonii dicebatur illud quod tot mystica figurabat. Testimonium ergo dicitur Vetus Testamentum, in quantum probat et testatur, Lex, in quantum iubet. Idem ergo significatur per legem et testimonium, sed alia et alia ratione. Ita idem intelligitur per Iacob et Israel, scilicet populus Iudaicus». Ex iis patet quod testimonium dicitur Lex, eo quod figurat; ergo testimonia sunt ipsa figuralia nec faciunt aliud genus ab illis.

*b.* Item, ibidem dicitur quod «Lex bene utentibus testimonium est, quo fugiant peccata; et male utentibus, quo convincantur puniendi et peccatores, sicut Christus credentibus est *lapis in caput anguli*, I Petri 2, 7, non credentibus est *lapis offensionis*», Isai. 8, 14. Ex quo patet quod testimonia sunt ipsa iudicialia, quia iudicialia erant ad fugiendum peccata; comprehendunt ergo in se ipsa testimonia.

*c.* Item, Augustinus, *Contra Faustum*: «Scriptura illa tunc erat praeceptum, nunc testimonium»; et loquitur de legalibus; ergo testimonia sunt caerimonialia.

*d.* Item, Psalmus: *Testimonia mea haec quae docebo eos*, Glossa: «Testimonia praecepta vitae». Ergo testimonia sunt ipsa moralia, quia moralia sunt praecepta vitae.

**V.** Quinto quaeritur de iustificationibus Legis an contineant omnia praedicta vel ad aliquod eorum reducantur.

**Ad quod sic:** *a.* Psalmus: *In aeternum non obliviscar iustificationes tuas*, Glossa: «Id est Legem». Ergo iustificationes omnia sicut Lex comprehendunt.

*b.* Item, Psalmus: *Legem pone mihi, Domine, viam iustificationum tuarum*, Glossa: «Lex eundi sit mihi via iustificationum tuarum». Reputat ergo iustificationes et Legem idem; ergo continet omnia sicut Lex.



**Auf der Gegenseite:** a. Der Psalm: *Er hat ein Zeugnis in Jakob aufgestellt*<sup>492</sup>, die Glosse: „Zeugnis wird das Alte Gesetz genannt, weil das Neue Testament ein Zeugnis durch das Gesetz und die Propheten hat. Daher wurde auch das, was so viele Geheimnisse vorbildete, das Bundeszelt des Zeugnisses genannt. Zeugnis wird also das Alte Testament genannt, insofern es beweist und bezeugt, Gesetz, insofern es befiehlt. Es wird also mit ‚Gesetz‘ und ‚Zeugnis‘ dasselbe bezeichnet, aber in jeweils unterschiedlichem Sinn. So wird dasselbe unter ‚Jakob‘ und ‚Israel‘ verstanden, nämlich das jüdische Volk“<sup>493</sup>. Daher ist offensichtlich, dass das Gesetz ‚Zeugnis‘ genannt wird, weil es versinnbildlicht; also sind die Zeugnisse selbst sinnbildlich und bilden keine von den anderen unterschiedliche Gattung.

b. Es heißt dort auch, dass „das Gesetz für die, die es in rechtem Sinne gebrauchen, ein Zeugnis ist, durch das sie den Sünden entgehen können; und für die, die es schlecht gebrauchen, eines, durch das sie überführt werden als welche, die eine Strafe verdienen und Sünder sind, so wie Christus für die Gläubigen *der Eckstein* ist, 1Petr 2,7, für die Ungläubigen *ein Stein des Anstoßes*“<sup>494</sup>, Jes 8,14. Daher ist offensichtlich, dass die Zeugnisse selbst Rechtsatzungen sind, weil diese dazu dienen, den Sünden zu entgehen; sie schließen also in sich die Zeugnisse mit ein.

c. Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Jene Schrift war damals eine Vorschrift, nun ist sie ein Zeugnis“<sup>495</sup>; und er spricht von den Gesetzen des Alten Bundes; also sind Zeugnisse Kultvorschriften.

d. Der Psalm: *Diese meine Zeugnisse, die ich sie lehren werde*<sup>496</sup>, die Glosse: „Die Zeugnisse sind Vorschriften für das Leben“<sup>497</sup>. Also sind Zeugnisse selbst Sittengebote, weil die Sittengebote Vorschriften für das Leben sind.

V. Fünftens wird gefragt, ob die Anordnungen des Gesetzes alle zuvor genannten Gattungen enthalten oder auf eine von ihnen zurückgeführt werden können.

**Dazu so:** a. Der Psalm: *In Ewigkeit werde ich deine Verordnungen nicht vergessen*<sup>498</sup>, die Glosse: „Das heißt das Gesetz“<sup>499</sup>. Also umfassen die Verordnungen alles, so wie das Gesetz.

b. Der Psalm: *Lege mir das Gesetz auf, Herr, den Weg deiner Gesetze*<sup>500</sup>, die Glosse: „Das Gesetz des Gehens sei mir der Weg deiner Verordnungen“<sup>501</sup>. Sie zählt also die Verordnungen und das Gesetz als dasselbe; also enthalten sie alles wie das Gesetz.

---

492 Ps 78,5.

493 Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 77,5 (PL 191, 725).

494 Ebd. (PL 191, 726).

495 Augustinus, Contra Faustum Manichaeum VI,9 (CSEL 25/1, 300 f).

496 Ps 132,12.

497 Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 131,12 (PL 191, 1179).

498 Ps 119,93.

499 Glossa interlinearis zu Ps 118,93 [Ps 119, 93] (ed. Textus biblie, Bd. 3, 268v).

500 Ps 119,33.

501 Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 118,33 (PL 191, 1061).

**Ad oppositum:** 1. Videtur quod iustificationes reducantur ad genus moralium. Psalmus: *Ut custodiant iustificationes eius*, Glossa: «Iustificationes sunt ubi est evidens et absoluta praeceptio, ut diliges Deum et proximum». Ergo iustificationes sunt ipsa moralia sive in genere moralium, et sic patet quod reducuntur ad moralia.

2. Sed contra videtur quod reducuntur ad iudicialia. Psalmus: *Utinam dirigantur viae meae*, Glossa: «Iustificationes prisco populo fuerunt, ut famulus sex annis serviret et pater reverenter haberetur et filius disciplinaretur». Sed istud est iudicialium; ergo iustificationes sunt in genere iudicialium.

3. Sed contra videtur quod iustificationes sint caerimonialia. Psalmus: *Doce me iustificationes tuas*, Glossa: «Id est, secundum spiritualem intellectum, figurativas observantias fac advertere». Iustificationes ergo sunt caerimonialia.

4. Sed contra omnia ista Psalmus: *Iustificationes tuas doce me*, Glossa: «Quibus tu iustos facis, non homo». Iustificationes ergo sunt opera Dei et non sunt opera hominis, quae homini praecipiantur implere; ergo non reducuntur ad aliqua praedictorum.

**VI.** Sexto quaeritur, cum in Lege sint quaedam consulta sive consilia, permissiones, ut repudium, et comminationes, an faciant differentia genera a praedictis, an sub aliquibus eorum comprehendantur. Consilia enim sunt ut leges votorum etc.; ii autem actus sunt differentes a praedictis; ergo faciunt genera differentia ab illis.

**Solutio:** Dicendum quod Lex dicitur multipliciter. Dicitur enim Lex generalissime, dicitur [387] Lex generaliter, dicitur specialiter, dicitur particulariter.

Generalissime dicitur Lex Scriptura sive doctrina totius Veteris Testamenti, sive sit doctrina operandorum, ad quam pertinent libri Moysi; sive sit doctrina credendorum, ad quam pertinent prophetiae, in quibus continentur revelationes credendorum; sive doctrina orationum, ad quam pertinet doctrina Psalmorum. Et hoc modo accipitur

**Auf der Gegenseite:** 1. Es scheint, dass die Verordnungen auf die Gattung der Sittengesetze zurückgeführt werden können. Der Psalm: *Damit sie seine Satzungen halten*<sup>502</sup>, die Glosse: „Verordnungen sind, wo es eine offensichtliche und absolute Vorschrift gibt, so wie ‚Du sollst Gott und deinen Nächsten lieben‘“<sup>503</sup>. Also sind die Verordnungen selbst sittlich oder in der Gattung der Sittengebote, und daher ist offensichtlich, dass sie auf die Sittengebote zurückgeführt werden.

2. Andererseits scheint es, dass sie auf die Rechtssatzungen zurückgeführt werden. Der Psalm: *Wenn meine Wege doch geleitet würden*<sup>504</sup>, die Glosse: „Die Verordnungen waren für das alte Volk, dass ein Diener sechs Jahre diente und der Vater ehrfurchtsvoll behandelt wurde und der Sohn gezüchtigt wurde“<sup>505</sup>. Doch dies gehört zu den Rechtssatzungen; also gehören die Verordnungen zur Gattung der Rechtssatzungen.

3. Andererseits scheint es, dass die Verordnungen Kultvorschriften sind. Der Psalm: *Lehre mich deine Verordnungen*<sup>506</sup>, die Glosse: „Das heißt, bewirke, die sinnbildlichen Befolgungen mit dem geistlichen Erkenntnisvermögen wahrzunehmen“<sup>507</sup>. Die Verordnungen sind also Kultvorschriften.

4. Doch gegen all dieses der Psalm: *Lehre mich deine Verordnungen*<sup>508</sup>, die Glosse: „Mit denen du Gerechte machst, nicht der Mensch“<sup>509</sup>. Verordnungen sind also Werke Gottes, und sie sind keine Werke des Menschen, sodass sie dem Menschen zur Erfüllung auferlegt wären; also lassen sie sich nicht auf irgendwelche der zuvor genannten zurückführen.

**VI.** Sechstens wird gefragt, da es im Gesetz einige Empfehlungen oder Ratschläge, Erlaubnisse, wie die Ehescheidung, und Androhungen gibt, ob sie andere Gattungen bilden als die zuvor genannten oder ob sie unter einigen von ihnen zusammengefasst werden können. Ratschläge sind nämlich wie Gesetze von Gelübden usw.; diese Handlungen sind aber anders als die zuvor genannten; also bilden sie andere Gattungen als diese.

**Lösung:** Das Gesetz wird auf mehrfache Weise ausgesagt. Es wird als Gesetz sehr allgemein, [387] allgemein, speziell und partikular ausgesagt.

Sehr allgemein wird das Gesetz als die Schrift oder die Lehre des ganzen Alten Testaments ausgesagt, sei es die Lehre dessen, was zu tun ist, zu der die Bücher Mose gehören; sei es die Lehre dessen, was zu glauben ist, zu der die Prophetenbücher gehören, in denen die Offenbarungen dessen, was zu glauben ist, stehen; sei es die Lehre der Gebete, zu der die Lehre der Psalmen gehört. Und auf diese Weise

---

502 Ps 105,45.

503 Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 104,44 (PL 191, 957).

504 Ps 119,5.

505 Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 118,5 (PL 191, 1048).

506 Ps 119,26.

507 Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 118,26 (PL 191, 1058).

508 Ps 119,124.

509 Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 118,124 (PL 191, 1106),

Lex, Ioan. 10, 34: *Nonne in Lege vestra dictum est: Ego dixi dii estis?* etc. Constat enim quod istud dicitur in Psalmo; vult ergo dicere quod doctrina Psalmorum continetur in Lege. Sic ergo Lex continet libros Moysi et omnes Prophetas et Psalmos.

Secundo modo dicitur Lex generaliter, et sic solum sumitur pro doctrina operandorum, et sic dividitur contra Psalmos et Prophetas et ad hanc coarctatur Lex, Luc. ultimo, 44: *Haec sunt verba quae locutus sum vobis, cum adhuc essem vobiscum, quoniam oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi et Prophetis et Psalmis de me.* Ecce hic condidit Legem contra Prophetas et Psalmos, et sic Lex continet doctrinam praeceptorum, ad quam pertinent libri Moysi, et doctrinam exemplorum, ad quam pertinent libri historiales, et doctrinam admonitionum, ad quam pertinent libri Salomonis.

Tertio modo dicitur Lex specialiter, et sic sumitur pro doctrina praeceptorum et eorum quae pertinent ad observantiam, et sic solum continet Lex libros Moysi. Et hoc modo sumitur Lex, Rom. 5, 20: *Lex subintravit, ut abundaret delictum.*

Quarto modo dicitur Lex particulariter, et sic aliquando sumitur pro praeceptis Decalogi, secundum quod habetur Rom. 13, 8: *Qui diligit proximum Legem implevit;* et Matth. 22, 44: *In iis duobus mandatis tota Lex pendet.* Aliquando sumitur pro praeceptis caerimonialibus, et sic sumitur ad Hebr. 10, 1: *Umbram habens Lex futurorum;* et I ad Tim. 1, 9: *Iusto non est Lex posita.* Aliquando sumitur Lex pro praeceptis iudicialibus, et sic sumitur Rom. 4, 15: *Lex iram operatur,* Glossa: «Id est poenam». Ad hoc enim data est ut reos faceret temporali poena: *Oculum pro oculo, dentem pro dente* etc. Et etiam potest dici quod sumitur aliquando Lex singulariter, Exod. 12, 43: *Haec est lex Phase.*

Accipiendo ergo continentiam Legis generalissime, sic continet doctrinam operandorum et credendorum et doctrinam orationum; generaliter, sic continet doctrinam operandorum; sed specialiter, sic continet doctrinam praeceptorum.

Sed adhuc distinguendum est quod Lex, sic specialiter sumpta, quaedam continet quae sunt ipsius, quaedam quae sunt ad Legem. Continentur ergo quaedam in Lege quae sunt ad Legem, et sic continet Lex admonitiones, arguitiones, comminationes et promissiones: haec enim ad Legem dicuntur esse, quia movent ad observantiam Legis. Si autem coarctatur Lex ad id quod est Legis, distinguendum est, quia quaedam

wird ‚Gesetz‘ verstanden, Joh 10,34: *Ist in eurem Gesetz nicht gesagt worden: Ich habe gesagt, ihr seid Götter?* usw. Es steht nämlich fest, dass dies im Psalm gesagt wird,<sup>510</sup> er will also sagen, dass die Lehre der Psalmen im Gesetz enthalten ist. Daher enthält das Gesetz also die Bücher Mose und alle Propheten und die Psalmen.

Auf die zweite Weise wird das Gesetz allgemein ausgesagt, und so wird es nur für die Lehre dessen, was zu tun ist, genommen, und so wird es gegen die Psalmen und Propheten abgegrenzt, und darauf beschränkt sich ‚Gesetz‘, Lk im letzten [Kapitel], [Vers] 44: *Dies sind die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, als ich noch bei euch war, da sich alles erfüllen muss, was im Gesetz des Mose, den Propheten und Psalmen über mich geschrieben steht.* Hier also grenzt er das Gesetz gegen die Propheten und Psalmen ab, und so enthält das Gesetz die Lehre der Vorschriften, zu der die Bücher Mose gehören, und die Lehre der Vorbilder, zu der die Geschichtsbücher gehören, und die Lehre der Mahnungen, zu der die Bücher Salomos gehören.

Auf die dritte Weise wird das Gesetz speziell ausgesagt, und so wird es für die Lehre der Vorschriften benutzt und dessen, was zu ihrer Beachtung gehört, und so enthält das Gesetz nur die Bücher Mose. Und auf diese Weise wird ‚Gesetz‘ in Röm 5,20 benutzt: *Das Gesetz ist hinzugekommen, sodass<sup>511</sup> das Vergehen übergroß wurde.*

Auf die vierte Weise wird das Gesetz partikular ausgesagt, und so wird es bisweilen für die Vorschriften des Dekalogs benutzt, wie es auch in Röm 13,8 heißt: *Wer seinen Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt;* und Mt 22,44: *An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz.* Bisweilen wird es für die Kultvorschriften benutzt, und so wird es in Hebr 10,1 benutzt: *Das Gesetz enthält nur einen Schatten des Zukünftigen;* und 1Tim 1,9: *Das Gesetz ist nicht für den Gerechten aufgestellt worden.* Bisweilen wird ‚Gesetz‘ für die Rechtssatzungen benutzt, und so wird es in Röm 4,15 benutzt: *Das Gesetz bewirkt Zorn,* die Glosse: „Das heißt Strafe“<sup>512</sup>. Es ist nämlich dazu gegeben worden, dass es der zeitlichen Strafe schuldig macht: *Auge um Auge, Zahn um Zahn*<sup>513</sup> usw. Und es kann auch gesagt werden, dass ‚Gesetz‘ bisweilen singular benutzt wird, Ex 12,43: *Dies ist das Gesetz des Passah.* Wenn man also den Inhalt des Gesetzes sehr allgemein auffasst, enthält es die Lehre dessen, was zu tun und zu glauben ist, und die Lehre der Gebete; im allgemeinen Sinne enthält es die Lehre dessen, was zu tun ist; im besonderen Sinne enthält es die Lehre der Vorschriften.

Es ist aber noch zu unterscheiden, dass das Gesetz, so besonders aufgefasst, einiges enthält, was zu ihm gehört, einiges, was auf das Gesetz ausgerichtet ist. Es ist also einiges im Gesetz enthalten, was auf das Gesetz ausgerichtet ist, und so enthält das Gesetz Mahnungen, Beweisführungen, Androhungen und Verheißungen: Diese werden nämlich auf das Gesetz ausgerichtet genannt, weil sie zur Beachtung des Gesetzes bewegen. Wenn das Gesetz aber auf das eingegrenzt wird, was zum Gesetz

<sup>510</sup> Vgl. Ps 82,6.

<sup>511</sup> S.o. S. 211 Anm. 336.

<sup>512</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 4,15 (PL 191, 1374).

<sup>513</sup> Ex 21,24.

sunt ipsius Legis per se, et haec in triplici differentia: haec enim sunt moralia Legis et iudicialia et caerimonialia. Quaedam autem continet Lex, quia sunt ipsius Legis per accidens, et hoc modo continet consulta et permissa: nam consultum respicit maius bonum ut fiat, unde respicit melius fieri; permissum autem, ne deterius fiat et vitetur maius malum; Lex autem principaliter respicit praeceptionem et prohibitionem. Sed, quia circa ista contingit fieri melius et deterius, habet Lex consulta ad melius ut fiat, et permissa ne peius fiat. Sic ergo principaliter continet illa tria genera praeceptorum, scilicet moralia, iudicialia, et caerimonialia. Nam, sicut dicit Augustinus, est praeceptum «vitae significandae», et ista sunt caerimonialia; et est praeceptum «vitae agenda», et istud est duplex, quia duplex est ratio agendi, scilicet honestum, quod sua dignitate trahit ad se et allicit, et talia sunt moralia; alia ratio agendi est expediens, ut scilicet removeatur impediens observantiam Legis, et talia sunt iudicialia.

**[Ad objecta]: I.** 1–4. Ad rationes ergo quibus ostenditur quod omnia continentur sub genere moralium, dicendum quod bonum tripliciter est, scilicet bonum secundum se, bonum in genere, bonum ex circumstantia. Bonum ex circumstantia dicitur quodlibet indifferens, dummodo informetur aliqua bona circumstantia, ut loqui, de se est indifferens, tamen loqui propter Deum, bonum est ratione circumstantiae additae. Bonum autem in genere duplex est, scilicet quia aut est in genere honesti aut expedientis; bonum ergo in genere, quod est honestum, principaliter respicit morale, bonum expediens iudiciale, bonum vero |388| ex circumstantia caerimoniale. Similiter morale tripliciter potest dici. Si ergo extendatur morale secundum quod extenditur bonum, ut dicatur morale ex circumstantia sicut bonum, sic caerimonialia possunt dici moralia et eorum institutio revocatio ab idololatria ad cultum Dei: sunt enim in signum gratiae. Si autem dicatur morale in genere boni expedientis, hoc modo iudicialia possunt dici moralia, proprie tamen morale respicit bonum in ratione honesti.

**II.** Ad secundum, quo quaeritur ‘an omnia quae sunt Legis in duplici genere continentur, scilicet caerimonialium et iudicialium’, dicendum quod iudicium sumitur

gehört, ist zu unterscheiden, dass einiges zum Gesetz an sich gehört, und zwar in dreifacher Unterscheidung: Dies sind nämlich die Sittengebote des Gesetzes, die Rechtssatzungen und die Kultvorschriften. Einiges aber enthält das Gesetz, weil es zum Gesetz selbst als Akzidenz gehört, und auf diese Weise enthält es Ratschläge und Erlaubnisse: Denn ein Rat sorgt dafür, dass das höhere Gut getan wird, und daher sorgt er dafür, dass das Bessere getan wird; eine Erlaubnis aber, dass etwas Schlechteres nicht getan wird und ein größeres Übel vermieden wird; das Gesetz aber betrifft hauptsächlich die Vorschrift und das Verbot. Doch weil es dabei geschieht, dass Besseres und Schlechteres getan wird, hat das Gesetz Ratschläge, damit das Bessere getan wird, und Erlaubnisse, damit das Schlechtere nicht getan wird. Es enthält also hauptsächlich diese drei Gattungen von Vorschriften, nämlich die Sittengebote, Rechtssatzungen und Kultvorschriften. Denn wie Augustinus sagt, gibt es eine Vorschrift „der Versinnbildlichung des Lebens“<sup>514</sup>, und dies sind Kultvorschriften; und es gibt eine Vorschrift „der Lebensführung“<sup>515</sup>, und diese ist eine doppelte, weil der Beweggrund des Handelns ein zweifacher ist, nämlich das Anständige, was durch seine Würdigkeit zu sich zieht und lockt, und solcherart sind die Sittengebote; der andere Beweggrund des Handelns ist das Förderliche, dass ein Hindernis für die Beachtung des Gesetzes entfernt wird, und solcherart sind die Rechtssatzungen.

**[Zu den Einwänden]: I.** 1–4. Zu den Argumenten, mit denen gezeigt wird, dass alles in der Gattung der Sittengebote zusammengefasst ist, ist zu sagen, dass es ein Gut in dreifachem Sinne gibt, nämlich ein an sich Gutes, ein allgemein Gutes und ein aus einem Umstand heraus Gutes. Ein aus einem Umstand heraus Gutes wird jedes Indifferente genannt, wenn es nur durch irgendeinen guten Umstand geformt wird, wie das Sprechen, das von sich aus indifferent ist, während das Sprechen um Gottes willen im Hinblick auf den hinzugekommenen Umstand ein Gut ist. Das allgemein Gute ist ein zweifaches, weil es entweder in der Gattung des Ehrbaren oder des Förderlichen ist; das allgemein Gute, welches das Ehrbare ist, betrifft hauptsächlich das Sittengebot, das förderliche Gute die Rechtssatzung, aber das Gute [388] aus einem Umstand heraus die Kultvorschrift. Ebenso kann das Sittengebot auf dreifache Weise ausgesagt werden. Wenn also das Sittengebot weit gefasst wird, insofern das Gute weit gefasst wird, sodass das Sittengebot so wie das Gute aus einem Umstand heraus ausgesagt wird, dann können die Kultvorschriften Sittengebote genannt werden und ihre Einrichtung das Zurückrufen vom Götzendienst zur Verehrung Gottes: Sie dienen nämlich zum Zeichen der Gnade. Wenn aber das Sittengebot in der Gattung des förderlich Guten ausgesagt wird, können auf diese Weise die Rechtssatzungen Sittengebote genannt werden, im eigentlichen Sinne aber betrifft das Sittengebot das Gute in Hinsicht auf das Ehrbare.

**II.** Zu dem zweiten, womit gefragt wird, „ob alles, was zum Gesetz gehört, in zwei Gattungen enthalten ist, nämlich der der Kultvorschriften und der der Rechtssatzun-

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

515 Ebd.

ex ratione discernendi. Est autem discretio multiplex: est discretio boni et mali et est discretio veri et falsi et est discretio quae est in retributione poenae et praemii. Uno ergo modo dicuntur iudicialia in discretione veri et falsi, et hoc modo sumitur iudicium in Glossa, super illud Psalmi: *Indica iudicium meum*, Glossa: «Id est discretionem fidei meae». Sic ergo dicitur iudicium, quo discernimus veritatem credendorum ab errore. – Secundo modo iudicium dicitur in electione boni et mali sive discretione, et sic sumitur iudicium in Psalmo: *Iudicia eius in conspectu meo*, Glossa: «Id est praemia iustorum, poenas impiorum, flagella corrigendorum, tentationes probandorum semper attendo et perseveranti contemplatione considero». Communissime ergo iudicium acceptum se extendit ad credenda et operanda, et sic comprehendit et moralia et alia. Sed communiter dicitur prout est in discretione, quae est in electione boni et mali, et sic se extendit ad operanda, et hoc modo comprehendit in se moralia. Sed proprie et specialiter dicitur iudicium in discretione quae est in retributione poenae et praemii, et sic non continet moralia, et sic dividuntur contra moralia caerimonialia.

**III.** Ad tertium quaesitum utrum omnia quae sunt in Lege continentur in triplici genere, vel oporteat addere quartum genus, scilicet mandata, dicendum quod patet solutio ex manifestatione quo modo moralia et iudicialia secundum continentiam se habent ad alia.

**[Ad oblecta]:** 1. Et quod obicitur quod oportet addere quartum genus, scilicet mandata, dicendum quod intentio mandati duplex est. Dicitur enim mandatum communiter, et sic comprehendit omne quod iubetur; aliter proprie dicitur stricte secundum intentionem nominis, ut dicatur mandatum quod per alium iubetur et quod non ex necessitate. Secundum ergo hanc intentionem ‘quod per alium iubetur’ stringitur mandatum ad iudicialia et caerimonialia, quae non iussit Dominus per se, sed per Moysen, per quem data sunt: Dominus enim per se promulgavit moralia, sed per Moysen caerimonialia et iudicialia. Secundum vero hanc intentionem ‘non ex



gen', ist zu sagen, dass das Urteil nach der Art und Weise der Unterscheidung aufgefasst wird. Die Unterscheidung ist aber eine vielfache: Es gibt die Unterscheidung von Gut und Böse, die Unterscheidung von Wahr und Falsch sowie die Unterscheidung, die in der Vergeltung durch Strafe und Lohn liegt. Auf eine Weise also werden die Rechtssatzungen in der Unterscheidung von Wahr und Falsch ausgesagt, und auf diese Weise wird ‚Urteil‘ in der Glosse aufgefasst, zu dem Psalm: *Sprich das Urteil für mich aus*<sup>516</sup>, die Glosse: „Das heißt die Unterscheidung meines Glaubens.“<sup>517</sup> So also wird das Urteil ausgesagt, durch welches wir die Wahrheit des zu Glaubenden vom Irrtum unterscheiden. – Auf die zweite Weise wird das Urteil in der Wahl des Guten und Bösen oder der Unterscheidung ausgesagt, und so wird ‚Urteil‘ in dem Psalm aufgefasst: *Seine Urteile stehen mir vor Augen*<sup>518</sup>, die Glosse: „Das heißt die Belohnungen für die Gerechten, die Strafen für die Ruchlosen, die Geißeln für die Besserungswürdigen, die Versuchungen für die zu Prüfenden fasse ich immer ins Auge und bedenke sie in ständiger Betrachtung.“<sup>519</sup> In seiner allgemeinsten Auffassung erstreckt sich also ‚Urteil‘ auf das zu Glaubende und zu Tuende, und so umfasst es sowohl die Sittengebote als auch andere. Doch im allgemeinen Sinne wird es ausgesagt, insofern es in der Unterscheidung ist, die in der Wahl von Gut und Böse besteht, und so erstreckt es sich auf das zu Tuende, und auf diese Weise umfasst es die Sittengebote. Doch im eigentlichen und besonderen Sinne wird ‚Urteil‘ ausgesagt in der Unterscheidung, die in der Vergeltung durch Strafe und Lohn liegt, und so enthält es nicht die Sittengebote, und so werden die Kultvorschriften gegen die Sittengebote abgegrenzt.

**III.** Zu der dritten Frage, ob alles, was im Gesetz ist, in drei Arten von Gattungen enthalten ist oder ob man eine vierte Gattung hinzufügen muss, nämlich die Gebote, ist zu sagen, dass die Antwort aus der Offenbarung, auf welche Weise die Sittengebote und die Rechtssatzungen sich entsprechend ihrem Inhalt zu den anderen verhalten, offensichtlich ist.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass man eine vierte Gattung hinzufügen müsse, die Gebote, ist zu sagen, dass die Absicht eines Gebotes eine doppelte ist. ‚Gebot‘ wird nämlich allgemein ausgesagt, und so umfasst es alles, was befohlen wird; anders wird es im eigentlichen Sinne, streng gemäß der Absicht des Wortes ausgesagt, sodass ‚Gebot‘ genannt wird, was durch einen anderen und nicht aus Notwendigkeit befohlen wird. Gemäß dieser Absicht also, ‚was durch einen anderen befohlen wird‘, wird das Gebot auf die Rechtssatzungen und Kultvorschriften beschränkt, die der Herr nicht durch sich selbst befohlen hat, sondern durch Mose, durch den sie gegeben worden sind: Der Herr hat nämlich an sich die Sittengebote öffentlich gemacht, aber durch Mose die Kultvorschriften und Rechtssatzungen. Gemäß dieser Absicht aber, ‚nicht aus Notwendigkeit‘, erstreckt sich das Gebot auf das, was zur

---

516 Ps 119,154.

517 Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 118,154 (PL 191, 1123).

518 Ps 18,23.

519 Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 17,22 (PL 191, 196).

necessitate' pertinet mandatum ad ea quae pertinent ad amorem et eis appropriatur, et sic uno modo dividitur contra praeceptum, secundum scilicet quod praeceptum est ex timore et importat necessitatem.

3–5. Ad ea ergo quae obiciuntur, dicendum quod sicut in genere veri est verum primo notum et secundo notum, sic in ratione boni operandi est primo notum, sicut dilectio sive mandatum de dilectione; et est ibi quod est secundo notum, sicut Decalogus, quod refertur et dependet a dilectione, et in hoc genere primo notum respicit mandatum: *Diliges Dominum Deum tuum et proximum*; secundo vero notum respicit praeceptum. Et per hoc patet responsio, quia non ponitur aliud genus per mandatum et per praeceptum, sed ponitur alia differentia in genere moris, scilicet primo notum et secundo notum.

2. Ad aliud dicendum quod caerimoniale dicitur communiter, et hoc modo idem est et tantum comprehendit quantum figurale, sive sit sacramentale sive non-sacramentale. Est enim figurale credendi, et istud est sacramentale; et est figurale faciendi, et istud est caerimoniale, stricte sumendo caerimoniale, et sic stricte acceptum dividitur contra sacramentale: nam in sacramentalibus proprie figuratur vita cum remedio morbi, in caerimonialibus vero figuratur vita cum ipsa sanitate vel virtute.

**IV.** Ad illud quod quaeritur quarto de testimoniis, quo modo se habent ad alia, dicendum quod testimonium dicitur quidquid fit in attestationem. Dicitur autem testimonium sicut attestatio dicitur: nam dicitur testimonium veritatis sive sapientiae, et istud est in credendis, et hoc modo sumit Hieronymus testimonia, cum dicit: «In [389] testimoniis fides». – Est iterum testimonium divinae iustitiae, et sic dicuntur testimonia comminationes. – Item, est testimonium divinae misericordiae, et sic dicuntur testimonia promissiones. – Item, est testimonium maiestatis, et sic dicuntur testimonia esse praecepta: unde in praeceptis est testimonium maiestatis. Sed hoc tripliciter, quia dicitur esse testimonium ut signum, et sic caerimonialia dicuntur testimonia. Item, dicitur esse testimonium per modum rei; et hoc dupliciter, quia quaedam est res quae facit testimonium respectu sui ipsius, ut lux, et hoc modo praecepta moralia dicuntur testimonia, quia in se ipsis habent testimonium quod facienda sunt vel dimittenda; quaedam autem est res quae facit testimonium respectu alterius, et sic iudi-

Liebe gehört, und wird dem zugeeignet, und so grenzt es sich auf eine Art gegen die Vorschrift ab, insofern nämlich die Vorschrift aus der Furcht ist und die Notwendigkeit hinzufügt.

3–5. So wie es in der Gattung des Wahren ein Wahres gibt, das zuerst bekannt ist, und eines, das als zweites bekannt ist, so gibt es im Begriff des zu tuenden Guten ein zuerst Bekanntes, wie die Liebe oder das Gebot über die Liebe; und es gibt hierin ein als zweites Bekanntes, wie den Dekalog, was auf die Liebe zurückgeht und von ihr abhängt, und in dieser Gattung betrifft das zuerst Bekannte das Gebot: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, und deinen Nächsten lieben*<sup>520</sup>; das als zweites Bekannte betrifft die Vorschrift. Und dadurch ist die Antwort offensichtlich, weil durch Gebot und Vorschrift keine zwei Gattungen aufgestellt werden, sondern eine andere Verschiedenheit in der Gattung der Sitte aufgestellt wird, nämlich das zuerst Bekannte und das als zweites Bekannte.

2. Die Kultvorschrift wird allgemein ausgesagt, und auf diese Weise ist sie identisch mit der sinnbildlichen und umfasst soviel wie diese, ob sie sakramental oder nichtsakramental ist. Es gibt nämlich eine sinnbildliche Vorschrift des zu Glaubenden, und diese ist eine sakramentale; und es gibt eine sinnbildliche Vorschrift des zu Tuenden und diese ist eine zeremonielle, eine Kultvorschrift im strengen Sinne aufgefasst, und so streng aufgefasst grenzt sie sich gegen die sakramentale ab: denn in den sakramentalen wird im eigentlichen Sinne das Leben mit dem Heilmittel für die Krankheit versinnbildlicht, in den Kultvorschriften wird aber das Leben mit der Gesundheit selbst oder der Kraft versinnbildlicht.

**IV.** Zu jenem, was über die Zeugnisse gefragt wird, wie sie sich zu anderen verhalten, ist zu sagen, dass Zeugnis genannt wird, was zur Bezeugung abgegeben wird. Es wird aber Zeugnis ausgesagt, wie Bezeugung ausgesagt wird: Denn es wird Zeugnis der Wahrheit oder Weisheit genannt, und dies ist unter dem zu Glaubenden, und auf diese Weise versteht Hieronymus ‚Zeugnisse‘, wenn er sagt: „In [389] den Zeugnissen liegt Glaubwürdigkeit“<sup>521</sup>. – Des Weiteren gibt es ein Zeugnis der göttlichen Gerechtigkeit, und so werden die Zeugnisse Androhungen genannt. – Des Weiteren gibt es ein Zeugnis der göttlichen Barmherzigkeit, und so werden die Zeugnisse Verheißungen genannt. – Des Weiteren gibt es ein Zeugnis der Majestät, und so werden die Zeugnisse Vorschriften genannt: daher liegt in den Vorschriften das Zeugnis für die Majestät. Dies in dreifachem Sinne: Denn es heißt, dass es ein Zeugnis als Zeichen ist, und so werden die Kultvorschriften Zeugnisse genannt. Ebenso heißt es, dass es ein Zeugnis ist nach der Art der Sache; und dies auf zweifache Weise, weil manche Sache eine ist, die ein Zeugnis ablegt in Hinblick auf sich selbst, wie das Licht, und auf diese Weise werden die Sittengebote Zeugnisse genannt, weil sie in sich selbst ein Zeugnis besitzen, was zu tun und aufzugeben ist; manche Sache ist eine, die ein Zeugnis ablegt in Hinblick auf etwas anderes, und so werden die Rechtssatzungen

<sup>520</sup> Dtn 6,5; Lev 19,18; Mt 22,37; 5,43.

<sup>521</sup> Hieronymus, Commentarius in evangelium secundum Marcum, praefatio (PL 30, 590).

cialia dicuntur testimonia, quia ex poena illa quam infligebant erat signum poenae futurae malorum, ut scilicet per illa sciretur quod Deus puniat malos, et ita veritas ista attestatur alteri veritati.

V. Ad illud quod quinto quaeritur de iustificationibus, dicendum quod iustificatio uno modo dicitur actus Dei, et hoc modo non est effectus Legis, sed divinae gratiae. Alio modo dicitur iustificatio actus hominis, et hoc tripliciter, quia aut consideratur iustificatio secundum esse iustitiae, hoc est per comparisonem ad illud in quo est iustitia, et sic iustificatio dicitur illud in quo est iustitia, et sic moralia dicuntur iustificationes, quia per illa est conservatio iustitiae; aut iustificatio dicitur executio iustitiae, et sic iudicialia dicuntur iustificationes; aut dicitur iustificatio ut signum iustitiae, et sic caerimonialia dicuntur iustificationes, quia sunt signa iustitiae sive gratiae futurae ante Christi incarnationem. Et ex iis patet responsio ad omnia obiecta.

## CAPUT II.

### DE CONTINENTIA LEGIS QUANTUM AD QUALITATEM CONTENTORUM.

Consequenter quaeritur de continentia legis Moysi quantum ad qualitatem contentorum, propter illud verbum Apostoli, Rom. 7, 12: *Itaque Lex quidem sancta et mandatum sanctum et iustum et bonum.*

Circa quod quaeritur sic:

- Primo, utrum omne quod continetur in Lege sit sanctum;
- secundo, utrum omne quod continetur in Lege sit bonum;
- tertio, utrum omne quod continetur in Lege sit iustum.

### [Nr. 266] ARTICULUS I.

*Utrum omne quod continetur in Lege sit sanctum.*

**Quantum ad primum sic proceditur:** 1. Augustinus dicit quod «illicitum est quod lege illa prohibetur qua naturalis ordo servatur». Sed repudium prohibetur lege qua naturalis ordo servatur; ergo repudium est illicitum; sed omne sanctum est licitum; non ergo omne quod in Lege continetur sanctum est. – Minor patet, scilicet quod repudium prohibetur illa lege qua naturalis ordo servatur, hoc est lege naturali, quoniam de naturali lege est matrimonium in individuum vitae consuetudinem, contra quam est repudium; ergo prohibetur lege naturali.

Zeugnisse genannt, weil in jener Strafe, die sie verhängten, ein Zeichen für die künftige Bestrafung der Übeltaten lag, sodass man durch diese wissen konnte, dass Gott die Bösen bestraft, und so diese Wahrheit eine andere Wahrheit bezeugte.

V. Zu jenem, was in Bezug auf die Rechtfertigungen gefragt wird, ist zu sagen, dass Rechtfertigung auf eine Art eine Handlung Gottes genannt wird, und auf diese Weise ist sie keine Wirkung des Gesetzes, sondern der göttlichen Gnade. Auf eine andere Weise wird Rechtfertigung eine Handlung des Menschen genannt, und dies in dreifachem Sinn. Denn entweder betrachtet man die Rechtfertigung im Hinblick auf das Sein der Gerechtigkeit, das heißt durch die Beziehung zu dem, in dem die Gerechtigkeit ist, und so wird Gerechtigkeit das genannt, in dem Gerechtigkeit ist, und so werden die Sittengebote Rechtfertigungen genannt, weil es durch sie die Bewahrung der Gerechtigkeit gibt. Oder Rechtfertigung wird die Ausführung der Gerechtigkeit genannt, und so werden die Rechtssatzungen Rechtfertigungen genannt. Oder Rechtfertigung wird als Zeichen der Gerechtigkeit ausgesagt, und so werden die Kultvorschriften Rechtfertigungen genannt, weil sie vor Christi Fleischwerdung Zeichen der Gerechtigkeit oder der künftigen Gnade sind. Und dadurch ist die Antwort auf alle Einwände offensichtlich.

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

Im Folgenden wird nach dem Inhalt des Gesetzes des Mose gefragt hinsichtlich der Beschaffenheit der Inhalte, wegen jenes Wortes des Apostels, Röm 7,12: *Daher ist das Gesetz heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut.*

In dem Zusammenhang wird gefragt:

1. Ist alles, was im Gesetz enthalten ist, heilig?
2. Ist alles, was im Gesetz enthalten ist, gut?
3. Ist alles, was im Gesetz enthalten ist, gerecht?

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

**In Hinsicht auf das Erste wird so vorgegangen:** 1. Augustinus sagt, dass „unerlaubt ist, was durch das Gesetz verboten wird, mit welchem die natürliche Ordnung gewahrt wird“<sup>522</sup>. Doch die Ehescheidung wird durch das Gesetz verboten, mit welchem die natürliche Ordnung gewahrt wird; also ist die Ehescheidung unerlaubt; doch alles Heilige ist erlaubt; also ist nicht alles, was im Gesetz enthalten ist, heilig. – Der Untersatz ist klar, dass die Ehescheidung durch das Gesetz verboten wird, mit welchem die natürliche Ordnung gewahrt wird, das heißt durch das Naturgesetz, da ja die Ehe zum Zwecke des untrennbaren Zusammenlebens vom Naturgesetz stammt, die Ehescheidung aber dagegen ist: also wird sie vom Naturgesetz verboten.

---

522 Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,28 (CSEL 25/1, 622).

2. Si dicatur quod repudium erat solum in Lege sicut permissum, ne scilicet peius fieret, et ideo licitum – contra: non debent fieri *mala ut veniant bona*; ergo nec similiter mala debent permitti ne veniant peiora; ergo nullo modo est licitum repudium, ut scilicet vitetur deterius malum; ergo nec sanctum; non ergo omne mandatum Legis sanctum.

3. Item, omne quod est contrarium legi caritatis est illicitum; sed habere odio inimicum est contrarium legi caritatis; ergo est illicitum. Si ergo odio habere inimicum, istud continetur in Lege, sicut patet per verbum Salvatoris in Evangelio, ergo aliquod mandatum illicitum continetur in Lege, et ita non sanctum. – Minor patet, scilicet quod sit contrarium legi caritatis; [390] unde etiam in lege Evangelii, quae est lex caritatis, praecipitur: *Diligite inimicos vestros* etc.

4. Item, II Cor. 3, 7: *Quod si ministratio mortis litteris deformata fuit in gloria*, Glossa: «Quia Lex secundum litteram multa inhonesta praecipiebat». Sed omne sanctum honestum; ergo multa mandata continebat Lex non sancta.

5. Item, Augustinus: «Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei». Sed tale est expeditio talionis, quia *mihi vindictam* etc., Rom. 12, 19, *non vindicantes vos*; ergo expeditio talionis est peccatum; ergo non sancta; sed Lex continet expeditionem talionis, sicut patet: *Oculum pro oculo* etc. Ergo continet aliqua non sancta.

**Ad oppositum:** a. Rom. 7, 12: *Lex quidem sancta*; et in Psalmo: *Lex Domini immaculata* etc. Omnia igitur quae continet Lex sancta sunt et immaculata, quia aliter ipsa non posset dici sancta.

**Solutio:** Ad hoc intelligendum, iuxta Apostolum notandum est quod Lex continet mandata sancta, iusta et bona. Cum enim sit triplex genus mandati in Lege, scilicet caerimoniale, iudiciale, morale, et triplex qualitas, respondens singulariter illis tribus, ut dicatur *mandatum sanctum* quantum ad caerimonialia, *iustum* quantum ad iudicialia, *bonum* quantum ad moralia: unde per hoc vult ipse Apostolus notare quasi

2. Wenn gesagt wird, dass die Ehescheidung nur als Zugeständnis im Gesetz stand, damit nichts Schlimmeres passierte, und deswegen erlaubt ist – dagegen: es darf nicht *Böses* getan werden, *damit Gutes entsteht*<sup>523</sup>; also darf nicht ebenso Böses erlaubt werden, damit Schlimmeres nicht entsteht; also ist die Ehescheidung keinesfalls erlaubt, um das schlimmere Übel zu vermeiden; also auch nicht heilig; also ist nicht jedes Gebot des Gesetzes heilig.

3. Alles, was dem Gesetz der Liebe widerspricht, ist unerlaubt; doch einen Feind zu hassen, widerspricht dem Gesetz der Liebe; also ist es unerlaubt. Wenn also einen Feind zu hassen im Gesetz enthalten ist, wie durch das Wort des Erlösers im Evangelium klar ist,<sup>524</sup> ist also ein unerlaubtes Gebot im Gesetz enthalten und daher ein nicht heiliges. – Der Untersatz ist klar, nämlich dass es dem Gesetz der Liebe widerspricht; [390] daher wird auch im Gesetz des Evangeliums, welches das Gesetz der Liebe ist, vorgeschrieben: *Liebt eure Feinde*<sup>525</sup> usw.

4. 2Kor 3,7: *Wenn schon der Dienst, der zum Tod führt, der durch Buchstaben entsteht war, in Herrlichkeit war*, die Glosse: „Weil das Gesetz dem Buchstaben nach viel Unehrenhaftes vorschrieb“<sup>526</sup>. Alles Heilige ist aber ehrenhaft; also enthielt das Gesetz viele Gebote, die nicht heilig waren.

5. Augustinus: „Die Sünde ist etwas, was gegen das Gesetz Gottes gesagt, getan oder begehrt wurde“<sup>527</sup>. Doch solcherart ist das Verlangen nach der Wiedervergeltung, denn: *Mein ist die Rache* usw., Röm 12,19, *Rächt euch nicht selbst*; also ist das Verlangen nach der Wiedervergeltung eine Sünde; also ist es nicht heilig; doch das Gesetz enthält das Verlangen nach der Wiedervergeltung, wie offenbar ist: *Auge um Auge*<sup>528</sup> usw. Also enthält es einige nicht heilige Vorschriften.

**Auf der Gegenseite:** a. Röm 7,12: *Das Gesetz ist nämlich heilig*; und im Psalm: *Das Gesetz des Herrn ist makellos*<sup>529</sup> usw. Alles also, was das Gesetz enthält, ist heilig und makellos, weil anders es selbst nicht heilig genannt werden könnte.

**Lösung:** Um das zu verstehen, ist nach dem Apostel zu bemerken, dass das Gesetz heilige, gerechte und gute Gebote enthält.<sup>530</sup> Da es nämlich drei Gattungen von Geboten im Gesetz gibt, die Kultvorschriften, die Rechtssatzungen und die Sittengebote,<sup>531</sup> gibt es auch drei Beschaffenheiten, in jeweiliger Entsprechung zu diesen dreien, sodass *heiliges Gebot* hinsichtlich der Kultvorschriften gesagt werden kann, *gerechtes* hinsichtlich der Rechtssatzungen und *gutes* hinsichtlich der Sittengebote: Daher will der Apostel dadurch gleichsam eigene Einteilungen der Gebote

523 Röm 3,8.

524 Mt 5,44.

525 Mt 5,44.

526 Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistolam II ad Corinthios 3,7 (PL 192, 25).

527 Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XXII,27 (CSEL 25/1, 621).

528 Ex 21,24.

529 Ps 19,8.

530 Vgl. Röm 7,12.

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

proprias dispositiones mandatorum secundum sua genera; ratio tamen boni currit per singula. Proprie dicitur *sanctum* respectu caerimonialium: ad hoc enim fuerunt caerimonialia ut parati essent ad cultum divinum, et hoc respicit *sanctum*; iudicialia vero erant ad puniendum malos, et hoc respicit *iustum*; moralia vero conferebant bonitatem secundum ramos caritatis, qui sunt dilectio Dei et proximi, et ideo proprie dicitur *bonum* respectu moralium; unde manifeste continent moralia in se ipsis bonitatem.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Ad illud quod obicitur de libello repudii, dicendum quod in Lege quaedam sunt ut iussa, quaedam ut permissa, quaedam ut consulta. Repudium ergo continebatur in Lege ut permissum et non ut iussum; unde Lex ipsa non fuit propter repudium, sed propter libellum, quia praecepit dari libellum, sed non praecepit repudium, sed solum permisit. Nam ibi erant tria: unum quod erat in praecepto, scilicet ipse libellus; aliud quod erat in permissione, scilicet repudium, ne scilicet peius fieret; tertium erat ibi in poenam, scilicet quod repudiatam postea non haberent, Deuter. 22. Et sic praeceptum Legis non fuit repudium, sed libellus: praecepit enim libellum contra divortium, ut scilicet mora disciplinae apponeretur quantum ad divortium, ne scilicet separarentur, sed retraherentur per scribentes libellum ab hoc malo desiderio et per illos disciplinarentur. Et haec fuit intentio Legis quare praecepit prius scribi libellum quam repudiarent, quem non poterant scribere nisi Magistri et Doctores. Et ex hoc aperte fuit iustitia, quia intendebat quod recurrerent ad Magistros et Doctores ut illi facerent ne repudiarent. Et ideo praecepit quod, si appeterent divortium, quod non repudiarent nisi prius facto libello, et ut in illa mora ipsi ab illa mala voluntate cessarent. Et sic patet propter quid fuit formatio libelli ante repudium. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Illud de uxore non dimittenda, quod Dominus praecepit cum antiquis dictum sit: *Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii*, si diligenter intueamur, videbimus non esse contrarium. Utique nolebat uxorem dimitti a viro qui hanc interposuit moram ut in dissidium animus praeceps et libelli conscriptione refractus absisteret, sed quid mali esset uxorem dimittere, cogitaret. Praesertim quia, ut perhibent, apud Hebraeos scribere



entsprechend ihrer Gattung feststellen; das Wesen des Guten zieht sich aber durch alle durch. Im eigentlichen Sinne wird *heilig* in Bezug auf die Kultvorschriften gesagt: dazu nämlich dienten die Kultvorschriften, dass die Gläubigen für den Gottesdienst bereitet waren, und das bezieht sich auf *heilig*; die Rechtssatzungen aber dienten der Bestrafung der Bösen, und das bezieht sich auf *gerecht*; die Sittengebote aber trugen zur Güte bei entsprechend den Kreuzesbalken der Liebe, die die Liebe zu Gott und zum Nächsten sind, und daher wird *gut* im eigentlichen Sinne in Bezug auf die Sittengebote gesagt; daher enthalten die Sittengebote offensichtlich Güte in sich.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Zu dem, was über den Scheidebrief eingewendet wird, ist zu sagen, dass einige Vorschriften im Gesetz wie Befehle, einige wie Erlaubnisse und einige wie Ratschläge sind. Die Ehescheidung war im Gesetz als Erlaubnis und nicht als Befehl enthalten; daher gab es dieses Gesetz nicht um der Scheidung, sondern um des Scheidebriefs willen. Denn es schrieb vor, den Scheidebrief zu geben, aber es schrieb nicht die Scheidung vor, sondern erlaubte diese nur. Denn es gab dabei dreierlei: eins, das in der Vorschrift lag, nämlich der Brief selbst; ein anderes, das in der Erlaubnis lag, nämlich die Scheidung, damit nichts Schlimmeres geschähe; das dritte dabei war zur Strafe, nämlich dass sie danach die entlassene Frau nicht mehr zurückhaben konnten, Dtn 22.<sup>532</sup> Und daher war die Vorschrift des Gesetzes nicht die Scheidung, sondern der Scheidebrief: Es schrieb nämlich den Brief als Gegenmittel gegen die Scheidung vor, damit hinsichtlich der Scheidung ein Aufschub zum Zwecke der Disziplinierung beigegeben würde, damit sie sich nämlich nicht trennten, sondern von diesem schlechten Verlangen durch die, die den Brief schrieben, abgehalten und durch sie gemäßregelt würden. Und dies war die Absicht des Gesetzes, warum es vorschrieb, dass erst der Scheidebrief geschrieben werden musste, bevor sie sich scheiden ließen, und diesen konnten nur Lehrer und Schriftgelehrte schreiben. Und dadurch war es offensichtlich Gerechtigkeit, weil es beabsichtigte, dass sie zu den Lehrern und Schriftgelehrten liefen, damit diese erreichten, dass sie sich nicht scheiden ließen. Und daher trug es auf, dass, wenn sie die Scheidung wünschten, sie sich nicht scheiden lassen konnten, wenn sie nicht vorher den Scheidebrief hatten erstellen lassen, damit sie während dieses Aufschubs von ihrem bösen Wollen abrückten. Und so ist klar, weswegen die Erstellung des Briefes vor der Scheidung stand. Das sagt auch Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Wenn wir es uns sorgfältig anschauen, werden wir sehen, dass das, was der Herr aufgetragen hat: dass eine Ehefrau nicht entlassen werden darf, während den Alten gesagt wurde: *Wer seine Ehefrau entlässt, soll ihr einen Scheidebrief aushändigen*<sup>533</sup>, einander nicht widerspricht. Derjenige, der dieses Hindernis aufgestellt hat, wollte durchaus nicht, dass eine Ehefrau von ihrem Mann entlassen wird, und er hat es aufgestellt, damit das Herz, das überstürzt zur Trennung bereit war, durch die Abfassung des Briefes aufgehalten davon Abstand nahm und stattdessen darüber nachdachte, was für ein

---

532 Vgl. Dtn 24,4.

533 Mt 5,31.

litteras hebraeas nulli fas erat nisi solum Scribis». Et dicit in eodem: «Libellum vir bonus prudensque non scriberet nisi in animo nimis adverso atque perverso consilium concordiae non valeret». Sic ergo patet quod permisit solum repudium, ne fieret peius, et non praecepit; et sicut lex aeterna non accusatur nec dicitur iniusta, quia permittit mala fieri, ut eliciat de illis bonum et ne fiant peiora, tamen mala non facit, sic et lex Moysi non erat iniusta, quia permittebat fieri mala, ut vitarentur peiora, scilicet homicidium. Nec ideo potest dici quod faciat mala ut veniant bona, quia non faciebat hoc, sed solum permittebat: licet enim non possint fieri mala ut veniant bona vel vitentur peiora, tamen possunt permitti.

[391] 3. Ad illud quod obicitur de odio inimicorum, dicendum quod de intentione Legis non fuit quod haberetur odio inimicus, supple quantum ad suam personam, immo magis intendebat quod diligeretur et praecipiebat. Unde in Exodo 23, 5 praecepit Lex: *Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo*. Ecce, si Lex ista praecipit de re inimici tui, quanto magis praecipit de inimico tuo ut ei succurras in necessitate. Propter hoc dicendum quod in eo qui est inimicus duo sunt, scilicet natura et vitium. Naturam ergo inimici tui non debes habere odio, sed potius diligere, sed vitium in illo debes odire. Unde Lex non permisit odium inimici quoad naturam, sed quoad vitium, ut scilicet non odires illum, sed vitium in illo. Tamen propter pravum intellectum Iudaeorum corrigit Dominus hoc mandatum in Evangelio et non quia Lex in hoc male intenderet. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Unusquisque iniquus homo, in quantum iniquus est, odio habendus est; in quantum autem homo est, diligendus est. Audito igitur et non intellectu quod antiquis dictum erat odietis inimicum vestrum ferebantur homines in hominis odium, cum deberent non odisse nisi vitium; hos corrigit Dominus, dicendo: *Diligite inimicos vestros*. Praecipiendo igitur ut diligamus inimicos, cogit nos intelligere

Übel es bedeutete, die Frau zu entlassen. Zumal da, wie man erzählt, bei den Hebräern die hebräischen Buchstaben zu schreiben keinem erlaubt war außer allein den Schriftgelehrten<sup>534</sup>. Und er sagt in demselben [Buch]: „Den Brief würde kein guter und vernünftiger Mann verfassen, außer wenn der Rat zur Eintracht in einem Herzen, das sehr feindselig und verdorben ist, nichts nützt“<sup>535</sup>. Daher ist also offensichtlich, dass es die Scheidung nur erlaubt hat, damit nichts Schlimmeres passiert, und sie nicht vorgeschrieben hat; und so wie das ewige Gesetz nicht angeklagt oder ungerecht genannt wird, weil es erlaubt, dass Schlechtes getan wird, um Gutes von ihnen zutage zu fördern und damit nichts Schlimmeres getan wird, es aber nichts Schlechtes veranlasst, so war auch das Gesetz des Mose nicht ungerecht, weil es erlaubte, dass Böses getan wurde, um Schlimmeres zu verhüten, nämlich Mord. Und ebenso kann auch nicht gesagt werden, dass es Böses veranlasse, damit Gutes herauskäme, weil es dies nicht veranlasste, sondern lediglich erlaubte: Wenn nämlich auch nichts Böses veranlasst werden kann, damit Gutes herauskommt oder Schlimmeres verhütet wird, so kann es dennoch erlaubt werden.

[391] 3. Zu dem, was über den Hass gegen die Feinde eingewendet wird, ist zu sagen, dass es das nach der Absicht des Gesetzes nicht gab, dass der Feind gehasst wurde, ergänze: hinsichtlich seiner Person, sondern es beabsichtigte eher und schrieb vor, dass er geliebt wurde. Daher schrieb das Gesetz in Ex 23,5 vor: *Wenn du den Esel einer Person, die dich hasst, unter seiner Last darniederliegen siehst, sollst du nicht daran vorbeigehen, sondern ihm mit der Last aufhelfen*. Siehe, wenn also das Gesetz dies zum Besitz deines Feindes vorschreibt, um wieviel mehr schreibt es in Bezug auf deinen Feind vor, dass du ihm in einer Notlage zur Hilfe kommen sollst. Deswegen ist zu sagen, dass es bei jemandem, der dein Feind ist, zweierlei gibt, nämlich das Wesen und das Laster. Das Wesen deines Feindes darfst du nicht hassen, sondern vielmehr lieben, doch das Laster in ihm musst du hassen. Daher hat das Gesetz nicht den Hass gegen den Feind hinsichtlich seines Wesens, sondern hinsichtlich seines Lasters erlaubt, so nämlich, dass du nicht ihn, sondern das Laster in ihm hassen sollst. Doch wegen der verkehrten Erkenntnis der Juden verbessert der Herr dieses Gebot im Evangelium, und nicht weil das Gesetz darin schlechte Absichten hätte. Und das sagt Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Ein jeder ungerechte Mensch ist zu hassen, insofern er ungerecht ist; insofern er aber Mensch ist, ist er zu lieben. Weil also gehört und nicht verstanden worden ist, was den Alten gesagt worden war: ‚Ihr sollt euren Feind hassen‘, wurden die Menschen zum Hass gegen den Menschen bewegt, während sie nur das Laster hätten hassen sollen; diese verbessert der Herr, wenn er sagt: *Liebt eure Feinde*<sup>536</sup>. Indem er uns also aufträgt, unsere Feinde zu

---

534 Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,26 (CSEL 25/1, 527).

535 Ebd. (CSEL 25/1, 528).

536 Mt 5,44.

quoniam possemus unum eundemque hominem et odisse propter culpam et diligere propter naturam».

4. Ad aliud, quo ostendit quod 'Lex multa inhonesta praecipiebat', dicendum quod inhonestum dicitur tripliciter, scilicet negative, privative, contrarie. Lex ergo nihil praecipiebat inhonestum privative nec contrarie; sed bene praecipiebat aliquod inhonestum negative, quia praecipiebat aliqua quae de se non erant honesta, sed ex circumstantia erant honesta, quia semper ex aliqua causa fiebant iusta et bona. Aut enim semper ad litteram erat causa honesta aut significatio honestatis.

5. Ad quintum solvit Augustinus, *Contra Faustum*, dicens: «Illud quod dictum est antiquis: *Dentem pro dente, oculum pro oculo*, quo modo contrarium habet quod dicit Dominus: *Ego autem dico vobis: Non resistere malo, sed si quis te percusserit in maxillam* etc. Quis enim tandem facile contentus est tantum rependere vindictae quantum accepit iniuriae? Huic igitur immoderatae ac per hoc iniustae ultioni Lex, iustum modum figens lege, poenam talionis instituit, hoc est ut qualemcumque quisque intulit iniuriam, tale supplicium pendat». Et post dicit: «Cum peccet qui per immoderationem iniuste vult vindicari, non peccet autem qui, modum adhibens, iuste vindicari vult, remotior est a peccato iniustae vindictae qui non vult omnino vindicari. Peccat enim qui exigit ultra debitum; non peccat autem qui exigit debitum». Istud tamen, quia dubitabile videtur, relinquimus infra disputationi.

[Nr. 267] ARTICULUS II.

*Utrum omne quod continetur in Lege sit bonum*

Circa secundum sic proceditur et quaeritur utrum omne mandatum Legis sit bonum.

**Ad quod sic:** 1. Ezech. 20, 25: *Dedi eis praecepta non bona et iustificationes non bonas, in quibus non vivent.*

2. Item, omne quod non est conferens sive quod est carens utilitate caret ratione boni; sed mandata caerimonialia erant huiusmodi quod carebant utilitate nec confe-

hassen, zwingt er uns zu erkennen, dass wir ein und denselben Menschen um seiner Schuld willen hassen und um seines Wesens willen lieben können.<sup>537</sup>

4. Zu dem, womit er zeigt, dass ‚das Gesetz viel Ehrloses vorschrieb‘, ist zu sagen, dass das Ehrlose auf dreifache Weise ausgesagt wird, nämlich verneinend, absprechend oder konträr. Das Gesetz schrieb also nichts Unehrenhaftes absprechend oder konträr vor; jedoch wohl schrieb es etwas Unehrenhaftes verneinend vor, da es einiges vorschrieb, was nicht von sich aus ehrenhaft war, sondern aus einem Umstand heraus, da es stets aus einem Grund heraus gerecht und gut wurde. Denn es gab immer entweder dem Buchstaben nach einen ehrenhaften Grund oder eine Bedeutung der Ehrenhaftigkeit.

5. Den fünften [Einwand] beantwortet Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Das, was den Alten gesagt worden ist: *Zahn um Zahn, Auge um Auge*<sup>538</sup>, enthält auf gewisse Weise das Gegenteil von dem, was der Herr sagt: Ich aber sage euch: *Leistet dem Bösen keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die Wange schlägt*<sup>539</sup> usw. Denn wer ist am Ende leicht damit zufrieden, so viel an Rache zu vergelten, wie er Unrecht erfahren hat? Für diese maßlose und dadurch ungerechte Rache hat das Gesetz, indem es ein gerechtes Maß durch ein Gesetz festsetzte, die Strafe der Wiedervergeltung eingerichtet, damit, welches Unrecht er auch zugefügt hat, jeder die dem entsprechende Strafe abbüßt.“<sup>540</sup> Und danach sagt er: „Obwohl sündigt, wer sich mit Maßlosigkeit ungerecht rächen will, sündigt aber nicht, wer sich mit Maßen gerecht rächen will; noch entfernter von der Sünde der ungerechten Rache ist der, der sich überhaupt nicht rächen will. Es sündigt nämlich, wer über die Schuld hinaus Forderungen stellt; es sündigt aber nicht, wer die Schuld einfordert“<sup>541</sup>. Weil dies aber zweifelhaft zu sein scheint, stellen wir es weiter unten zur Diskussion.<sup>542</sup>

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

Bezüglich des Zweiten wird so vorgegangen und gefragt, ob jedes Gebot des Gesetzes gut ist.

**Dazu so:** 1. Ez 20,25: *Ich habe ihnen Vorschriften gegeben, die nicht gut waren, und Verordnungen, die nicht gut waren, sodass sie nicht mit ihnen leben konnten.*

2. Alles, was keinen Beitrag leistet oder keinen Nutzen hat, hat nicht das Wesen des Guten; doch die Kultvorschriften waren solcherart, dass sie keinen Nutzen hatten und nichts beitrugen; daher Hebr 6<sup>543</sup>: *Es findet die Verwerfung des früheren Gebots*

<sup>537</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,24 (CSEL 25/1, 523 f).

<sup>538</sup> Ex 21,24.

<sup>539</sup> Mt 5,39.

<sup>540</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,25 (CSEL 25/1, 525).

<sup>541</sup> Ebd. (CSEL 25/1, 526).

<sup>542</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 268 zu 4 (ed. Bd. IV/2, 393a; in dieser Ausgabe S. 314 f).

<sup>543</sup> Hebr 7,18.

rebant aliquid; unde Hebr. 6: *Reprobatio fit prioris mandati propter suam inutilitatem*, et loquitur de caerimonialibus; ergo caerimonialia sunt non bona.

3. Item, omne quod non confert aliquam commoditatem est non bonum; sed talia sunt aliqua caerimonialia, ut: *Non coques haedum in lacte matris; lana et lino non indueris; non arabis in bove et asino* etc. Ergo ista mandata sunt non bona; non ergo bonum est omne mandatum Legis.

[392] **Ad oppositum:** a. I ad Tim. 1, 8: *Bona est Lex, si quis ea legitime utatur*. Sed non diceretur bona nisi ea quae continet essent bona.

b. Item, Deuter. 31: *Non incassum praecepta sunt vobis*, et loquitur de universis quae scripta sunt in Lege; ergo omnia habent utilitatem; ergo omnia sunt bona.

**Solutio:** 1. Dicendum quod omne mandatum quod continetur in Lege est bonum. Sed distinguendum est, quia est bonum simpliciter, et istud est bonum ex genere, et ita de se; et est bonum quod dicitur congruum, et istud est bonum ex circumstantia. Quando ergo dicitur: *Dedi eis praecepta non bona*, verum est quod, prout dicitur non bona de se sive ex genere, aliqua erant non bona, tamen ex circumstantia omnia erant bona. Unde omnia praecepta caerimoniae dicuntur bona de congruo, hoc est ex circumstantia, scilicet quantum ad rationem institutionis, quia semper ex aliqua bona causa instituebantur. Et hoc modo loquitur Apostolus, quod *bona est Lex, si quis ea legitime utatur*. Non tamen erant omnia caerimonialia bona de se sive ex genere, et hoc modo intelligitur illud verbum Ezechielis. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Populus enim ille, qui in corde suo lapideo multa praecepta magis congrua quam bona acceperat, quibus tamen figurarentur et prophetarentur futura».

2. Ad secundum dicendum quod loquitur ibi Apostolus non simpliciter, sed quantum ad statum Novae Legis sive Evangelii, quia Legis praecepta erant in significationem novae gratiae sive legis Evangelii, quae cum venerit, sunt illa reprobanda, non simpliciter, sed respectu istorum, quia figurabant ista quae iam contigerant. Nota tamen quod in illis praeceptis duo attendenda sunt, scilicet significatio et observantia. Vult ergo quod, adveniente lege Evangelii, illa essent reprobanda, supple-

statt wegen seiner Unnützlich, und er spricht von den Kultvorschriften; also sind die Kultvorschriften nicht gut.

3. Alles, was nicht irgendeine Zweckmäßigkeit beiträgt, ist nicht gut; doch solcherart sind manche Kultvorschriften, wie: *Du sollst kein Zicklein in Muttermilch kochen; Du sollst dich nicht mit Wolle und Leinen bekleiden; Du sollst nicht mit Ochse und Esel zusammen pflügen*<sup>544</sup> usw. Also sind diese Gebote nicht gut; also ist nicht jedes Gebot des Gesetzes gut.

[392] **Auf der Gegenseite:** a. 1Tim 1,8: *Das Gesetz ist gut, wenn jemand es im Sinne des Gesetzes anwendet.* Es würde aber nicht gut genannt werden, wenn nicht das, was es enthält, gut wäre.

b. Dtn 31<sup>545</sup>: *Die Vorschriften sind nicht vergeblich für euch,* und er spricht über alle, die im Gesetz aufgeschrieben sind; also haben alle einen Nutzen; also sind alle gut.

**Lösung:** 1. Jedes Gebot, das im Gesetz enthalten ist, ist gut. Doch es ist dabei zu unterscheiden, dass es ein Gutes schlechthin gibt, und dieses ist ein allgemein und daher an sich Gutes; und es gibt ein Gutes, das angemessen genannt wird, und dies ist ein aus einem Umstand heraus Gutes. Wenn also gesagt wird: *Ich habe ihnen Vorschriften gegeben, die nicht gut waren,* stimmt es, dass, insofern ‚an sich oder allgemein nicht gut‘ gesagt wird, einige nicht gut waren, aber dennoch waren alle aus einem Umstand heraus gut.<sup>546</sup> Daher werden alle Kultvorschriften der Angemessenheit nach gut genannt, das heißt aus einem Umstand heraus, nämlich in Bezug auf den Beweggrund der Einrichtung, weil sie stets aus einem guten Grund heraus eingerichtet wurden. Und auf diese Weise sagt der Apostel, dass *das Gesetz gut ist, wenn jemand es im Sinne des Gesetzes anwendet.* Dennoch waren nicht alle Kultvorschriften an sich oder allgemein gut, und auf diese Weise ist das Wort des Ezechiel zu verstehen. Und das sagt auch Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus:* „Jenes Volk nämlich, das in seinem versteinerten Herzen viele Vorschriften angenommen hatte, die mehr angemessen als gut waren, mit denen aber die zukünftigen Dinge versinnbildlicht und prophezeit wurden“<sup>547</sup>.

2. Der Apostel spricht hier nicht schlechthin, sondern in Bezug auf den Status des Neuen Gesetzes oder Evangeliums, da die Vorschriften des Gesetzes zur Hindeutung auf die neue Gnade oder das Gesetz des Evangeliums dienten, und da dieses angekommen ist, müssen sie verworfen werden, nicht schlechthin, sondern in Bezug auf diese, weil sie das versinnbildlichten, was inzwischen eingetreten war. Bemerke aber, dass in diesen Vorschriften zwei Dinge zu beachten sind, die Bedeutung und die Befolgung. Er will also, dass mit der Ankunft des Gesetzes des Evangeliums jene verworfen werden müssten, ergänze, was ihre Befolgung betrifft, und von keinem Nutzen mehr

<sup>544</sup> Ex 23,19; Dtn 22,11; Dtn 22,10.

<sup>545</sup> Dtn 32,47.

<sup>546</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 265 zu 1–4 (ed. Bd. IV/2, 387b–388a; in dieser Ausgabe S. 290 f).

<sup>547</sup> Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XVIII,4 (CSEL 25/1, 493).

quantum ad observantiam, et nullius utilitatis, nec amplius deberent observari. Non tamen quantum ad significationem vult quod sint reprobanda, sed quantum ad hoc sunt utilia; sed quantum ad observantiam est inutilitas eorum respectu status Evangelii. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Cessationem sabbatorum quidem supervacuum ducimus ad observandum, ex quo spes revelata est nostrae quietis aeternae, non tamen ad legendum et intelligendum». Sacrificia Veteris Testamenti «figurae nostrae fuerunt, et omnia talia multis et variis modis unum sacrificium, cuius nunc memoriam celebramus, significaverunt; unde, isto revelato et suo tempore oblato, illa de agendi celebritate sublata sunt, sed in significandi auctoritate manserunt».

3. Ad tertium dicendum quod omnia caerimonialia erant propter aliquam utilitatem. Unde illorum caerimonialium quorum non erat ratio manifesta, erat etiam utilitas, primo scilicet revocatio ab idololatria. Ipsi enim miseri Iudaei in venerationem idolorum habebant quosdam ritus, quos Dominus per caerimonialia praecepta damnavit, sicut mixturas faciebant in venerationem elementorum quae miscentur, quae quidem elementa ipsi adorabant; contra quod datum est eis mandatum de mixturis ne facerent eas, ut: *Non vestieris lana et lino* etc.; et similiter primos fructus arborum dabant idolis tamquam diis naturae etc. Contra quae omnia ut ab ipsis revocarentur ad cultum Dei, data sunt eis praecepta caerimonialia; unde Levit. 17, 7: *Nequaquam amplius offerent hostias suas daemioniis*. Alia fuit utilitas ipsorum caerimonialium, quia erant in signum futurae gratiae quoad perfectos. Et sic solvendum est ad illam rationem per interemptionem.

[Nr. 268] ARTICULUS III.

*Utrum omne quod continetur in Lege sit iustum.*

Tertio quaeritur an omne mandatum iustum sit, an contineat aliquod non iustum.

**Ad quod sic:** 1. Augustinus, *Contra Faustum*: «Bestialis natura non peccat, quia nihil [393] facit contra legem aeternam». Sed iniustum est ut non peccans puniatur pro peccato; ergo iniustum est quod animalia, quae non peccaverunt, puniantur pro peccato hominum; sed tales erant leges sacrificiorum, quod quidem animalia non peccantia puniebant pro peccato hominum et interficiebant; ergo erant iniustae. Et hoc etiam est illud quod dictum fuit ab aliquibus.



seien und nicht weiter befolgt werden müssten. Er will aber nicht, was ihre Bedeutung betrifft, dass sie verworfen werden müssten, sondern dass sie in Bezug darauf nützlich seien; doch was ihre Befolgung betrifft, ist ihnen in Bezug auf den Status des Evangeliums Nutzlosigkeit zu eigen. Und das sagt auch Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Die Sabbatruhe erachte ich der Einhaltung für unnötig, einer Einhaltung, durch die uns die Hoffnung auf unsere ewige Ruhe offenbart worden ist; nicht aber halte ich es für unnötig, darüber zu lesen und sie zu verstehen.“<sup>548</sup> Die Opfer des Alten Testaments „waren Sinnbilder für uns, und alle diese versinnbildlichten auf viele unterschiedliche Weisen das eine Opfer, dessen Gedächtnis wir nun feiern. Nachdem dies offenbart und zu seiner Zeit gezeigt worden ist, sind sie in ihrer feierlichen Ausübung abgeschafft worden, doch mit der Autorität des Hindeutens bleiben sie bestehen.“<sup>549</sup>

3. Alle Kultvorschriften waren um eines Nutzens willen. Daher gab es auch einen Nutzen jener Kultvorschriften, deren Sinn nicht offensichtlich war, zunächst nämlich die Zurückrufung vom Götzendienst. Die unseligen Juden hatten nämlich selbst einige Riten zur Götzenverehrung, die der Herr durch die Kultvorschriften verdammt. Zum Beispiel nahmen sie Vermischungen zur Verehrung der Elemente vor, die sie mischten und die sie dann als Elemente selbst anbeteten; dagegen wurde ihnen das Gebot gegeben, keine Vermischungen vorzunehmen, wie: *Du sollst dich nicht mit Wolle und Leinen bekleiden* usw.; und ebenso gaben sie die ersten Baumfrüchte den Götzen, als wenn es Naturgötter wären usw.<sup>550</sup> Dagegen wurden ihnen die Kultvorschriften gegeben, damit sie von all diesem zur Verehrung Gottes zurückgerufen würden; daher Lev 17,7: *Damit sie nicht weiterhin ihre Opfertgaben den Dämonen darböten*. Ein anderer Nutzen der Kultvorschriften war, dass sie zum Zeichen der zukünftigen Gnade dienten für die Vollkommenen. Und daher ist dieses Argument mit der Aufgabe [der Befolgung dieser Vorschriften] zu klären.

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

Drittens wird gefragt, ob jedes Gebot gerecht ist oder das Gesetz eins enthält, das nicht gerecht ist.

**Dazu so:** 1. Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Das tierische Wesen sündigt nicht, weil es nichts [393] gegen das ewige Gesetz tut.“<sup>551</sup> Es ist aber ungerecht, dass etwas, was nicht sündigt, für eine Sünde bestraft wird; daher ist es ungerecht, dass die Tiere, die nicht gesündigt haben, für die Sünde der Menschen bestraft werden. Solcherart aber waren die Opfergesetze, denn sie bestrafte Tiere, die nicht sündigten, für die Sünde der Menschen und töteten sie; also waren sie ungerecht. Und das ist auch von einigen [Gelehrten] gesagt worden.

<sup>548</sup> Ebd., VI,4 (CSEL 25/1, 288).

<sup>549</sup> Ebd., VI,5 (CSEL 25/1, 290 f).

<sup>550</sup> Vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 37 (PhB 184 b/c, 231 f).

<sup>551</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,28 (CSEL 25/1, 623).

2. Item, de iustitia est ut qui peccat puniatur; ergo, cum solus homo peccet et non animalia, de iustitia est quod solus homo puniatur et non animalia, et sic leges sacrificiorum erant iniustae.

3. Item, istud ostenditur de iudicialibus, quia iustitia est ut pro mensura culpae sit mensura poenae; unde Deuter. 25, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Ubi igitur maior culpa, debet sequi maior poena; sed in Lege non est inflictio poenarum secundum quantitatem culparum; ergo leges iudicialium, quae poenas inferunt, sunt iniustae. – Minor patet, quia Exod. 22, 1–7 habetur quod pro uno bove furato quinque boves restituantur, et pro una ove quatuor; pro furata vero pecunia, *si inveniatur fur, duplum reddet*. Ita dicit Lex. Plus ergo punitur fur bovis et ovis quam fur pecuniae, et tamen maior est culpa in furto pecuniae quam in furto bovis vel ovis, quia maioris posset esse utilitatis pecunia possessori suo quam bos vel ovis; ergo non infligitur poena secundum quantitatem culpae; non est igitur aequitas in poena.

4. Item, istud patet in lege talionis, quia de iustitia est ut non solum puniatur, sed etiam quod fiat restitutio laeso; sed in lege talionis non fiebat restitutio laeso: unde non reddebatur ei oculus, sed solum puniebatur peccans; unde: *Oculum pro oculo* etc.; in lege vero furti fuit facta restitutio, et tamen maioris erat utilitatis oculus quam aliqua res temporalis. Si ergo Lex non determinavit aliquam restitutionem ibi, relinquitur quod fuit iniusta; non ergo iusta sunt omnia quae continentur in Lege, et maxime quantum ad legem talionis.

5. Item, de iustitia est ut maiori bono reddatur maius praemium: unde non est aequum iudicium ut aequale praemium reddatur maiori et minori bono; sed Lex facit hoc; ergo Lex non est iusta; non ergo omne quod est in Lege est iustum. – Minor patet, quoniam Deuter. 22, 6 dicitur: *Si ambulaveris per viam et inveneris nidum et matrem pullis desuper incubantem, non tenebis eam cum filiis, sed abire patieris*. Et post subditur promissio, ut scilicet *bene sit tibi et longo vivas tempore*. Sed idem praemium promittitur honoranti patrem et matrem, Exod. 20, 12, quod tamen quasi in infinitum maius est bonum; ergo mandatum istud non est iustum; non sunt ergo iusta omnia quae continentur in Lege.

2. Es gehört zur Gerechtigkeit, dass, wer sündigt, bestraft wird; da also nur der Mensch sündigt und nicht die Tiere, gehört es zur Gerechtigkeit, dass allein der Mensch bestraft wird und nicht die Tiere, und daher waren die Opfergesetze ungerecht.

3. Das zeigt sich auch bei den Rechtssatzungen, denn Gerechtigkeit bedeutet, dass das Strafmaß sich nach dem Schuldmaß berechnet; daher Dtn 25,2: *Nach dem Ausmaß der Sünde soll sich auch das Maß der Schläge berechnen*. Wo also die Schuld größer ist, muss eine größere Strafe folgen; doch im Gesetz entspricht die Auferlegung von Strafe nicht der Größe der Schuld; also sind die Gesetze der Rechtssatzungen, welche Strafen verhängen, ungerecht. – Der Untersatz ist klar, weil es in Ex 22,1–7 heißt, dass für einen gestohlenen Ochsen fünf Ochsen erstattet werden sollen und für ein Schaf vier; für gestohlenen Geld aber *soll der Dieb, wenn er gefasst wird, das Doppelte zurückzahlen*. So sagt es das Gesetz. Ein Ochsen- und Schafdieb wird also härter bestraft als ein Gelddieb, obwohl die Schuld beim Gelddiebstahl größer ist als beim Diebstahl eines Ochsen oder Schafs, weil Geld für seinen Besitzer womöglich von größerem Nutzen sein kann als ein Ochse oder Schaf; also wird die Strafe nicht entsprechend der Größe der Schuld verhängt; also herrscht bei der Strafe keine Gerechtigkeit.

4. Dies wird aus dem Gesetz der Wiedervergeltung offensichtlich, denn es gehört zur Gerechtigkeit, dass nicht nur bestraft, sondern auch dem Geschädigten eine Entschädigung gegeben wird. Im Gesetz der Wiedervergeltung wurde dem Geschädigten aber keine Entschädigung gegeben: denn es wurde ihm nicht das Auge vergolten, sondern nur der bestraft, der sich an ihm vergangen hatte; denn: *Auge um Auge*<sup>552</sup> usw.; im Gesetz über den Diebstahl wurde aber eine Entschädigung gezahlt, obwohl doch ein Auge von größerem Nutzen war als irgendein zeitlicher Besitz. Wenn also das Gesetz hierfür keine Entschädigung festsetzte, folgt daraus, dass es ungerecht war; also ist nicht alles, was im Gesetz enthalten ist, gerecht, und vor allem nicht, was das Gesetz der Wiedervergeltung betrifft.

5. Es gehört zur Gerechtigkeit, dass für ein größeres Gut eine größere Vergeltung geleistet wird; daher ist es kein gerechtes Urteil, dass die gleiche Vergeltung für ein größeres und ein kleineres Gut geleistet wird. Dies aber veranlasst das Gesetz; also ist das Gesetz nicht gerecht; also ist nicht alles, was im Gesetz steht, gerecht. – Der Untersatz ist klar, da es in Dtn 22,6 heißt: *Wenn du unterwegs bist und ein Nest findest und die Mutter, die auf den Küken sitzt, sollst du sie nicht mit den Jungen zusammen herausnehmen, sondern sie wegfliegen lassen*. Und danach wird die Verheißung angefügt, nämlich *damit es dir gutgeht und du lange lebst*<sup>553</sup>. Doch die gleiche Vergeltung wird demjenigen verheißten, der Vater und Mutter ehrt, Ex 20,12, obwohl dies doch ein beinahe unendlich größeres Gut ist; also ist dieses Gebot nicht gerecht; also ist nicht alles, was im Gesetz enthalten ist, gerecht.

---

552 Ex 21,24.

553 Dtn 22,7.

**Solutio:** Dicendum quod omnia contenta in Lege sunt iusta, sicut dictum est, nec est aliquod iniustum contentum in Lege.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Et quod obicitur de animalibus, dicendum quod non puniuntur pro peccato, sed patiuntur pro homine, et hoc propter utilitatem hominis. Et multiplex causa est quare patiuntur: nam esse animalis et suum vivere et suum mori est pro homine. Unde sicut pro utilitate hominis et sustentatione quoad corpus conveniens est quod interficiantur animalia, ita quantum ad spiritualem utilitatem, quae est ipsius animae, est istud conveniens. Haec autem utilitas fuit ut per mortem animalium, quae nihil commiserant, ostenderetur quod peccans dignus erat morte aeterna. Unde ostendit eis Deus per mortem animalium quantus erat reatus peccati in Deum et per hoc peccans significaret se dignum morte aeterna. – Alia utilitas fuit ut imprimeretur in eis districtio et rigor iustitiae divinae et ostenderetur eis. Nam maximus erat rigor iustitiae et videbatur quod Dominus volebat animalia non peccantia punire, ut in hoc legerent distractionem divinae iustitiae et rigorem quantum ad ipsos qui peccabant. – Tertia utilitas fuit revocatio ab idololatria, quia ipsi faciebant sibi idola sub figuris animalium et illa colebant et adorabant, et propter hoc, ut revocarentur a cultu idolorum ad cultum Dei, praecepit eis Dominus immolare animalia, et talia qualia ipsi non consueti erant adorare, ut esset alter ritus et separarentur a pristino. – Quarta utilitas erat immolationis animalium propter significantiam hostiae quam obtulit Salvator pro peccatis omnium. Unde dicit quaedam Glossa super Leviticum in principio, quod omnes legales hostiae Christi hostiam praefigurabant.

3. Ad tertium dicendum quod multis de causis infertur maior poena. Aliquando enim [394] maioritas poenae infertur propter maioritatem damni, sicut patet quod Lex plus punit illum qui furatur bovem quam qui furatur ovem, quia pro uno bove debent quinque restitui, pro una ove quatuor, et hoc quia magis damnificatur homo in amissione bovis quam ovis, quia utilior est bos. – Similiter aliquando infert Lex maiorem poenam ratione maioris inclinationis, et sic maiorem infert poenam furanti bovem et ovem quam furanti pecuniam, quia ipsa in custodia recluditur, et ideo, quia facilius committitur furtum ovis vel bovis quam pecuniae, maior est inclinatio ad furandum bovem vel ovem quam pecuniam, et ideo plus punit, ut ab hac inclinatione retrahat et coerceat. – Item, infert aliquando maiorem poenam ratione maioris facilitatis et con-

**Lösung:** Alles, was im Gesetz enthalten ist, ist gerecht, wie gesagt worden ist,<sup>554</sup> und es ist gar nichts ungerecht von dem, was im Gesetz enthalten ist.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Die Tiere werden nicht für eine Sünde bestraft, sondern leiden anstelle des Menschen, und zwar zum Nutzen des Menschen. Die Gründe, warum sie leiden, sind vielfach: Denn das Sein des Tiers, sein Leben und sein Sterben sind für den Menschen. Denn so, wie es zum Nutzen des Menschen und zur Erhaltung seines Leibes zuträglich ist, dass Tiere getötet werden, so ist dies auch hinsichtlich seines geistlichen Nutzens, welcher der seiner Seele selbst ist, zuträglich. Hier lag der Nutzen darin, dass durch den Tod der Tiere, die nichts begangen hatten, zu verstehen gegeben wurde, dass der Sünder des ewigen Todes würdig war. Daher gab ihnen Gott durch den Tod der Tiere zu verstehen, wie groß die Schuld der Sünde gegen Gott war, und dadurch sollte der Sünder versinnbildlichen, dass er des ewigen Todes würdig war. – Ein anderer Nutzen lag darin, dass den Menschen die Schärfe und Strenge der göttlichen Gerechtigkeit eingeprägt und vor Augen gehalten wurde. Denn die Strenge der Gerechtigkeit war sehr groß, und es schien, dass der Herr die Tiere, die nicht sündigten, bestrafen wollte, damit sie daraus die Schärfe der göttlichen Gerechtigkeit und die Strenge herauslesen konnten hinsichtlich derjenigen, die sündigten. – Ein dritter Nutzen war die Zurückrufung vom Götzendienst. Denn sie machten sich Götzen unter der Gestalt von Tieren, verehrten diese und beteten sie an, und um sie von der Verehrung der Götzen zur Verehrung Gottes zurückzurufen, trug ihnen der Herr auf, Tiere zu opfern, auch solche, wie sie sie nicht anzubeten gewohnt gewesen waren, damit ein anderer Ritus entstand und sie vom alten abgetrennt wurden. – Ein vierter Nutzen der Opferung von Tieren bestand in der Hindeutung auf das Opfer, das der Heiland für die Sünden aller dargebracht hat. Deshalb sagt eine Glosse zum Anfangskapitel des [Buches] Levitikus, dass alle Opfer des Gesetzes das Opfer Christi vorhergedeutet haben.<sup>555</sup>

3. Eine größere Strafe wird aus vielen Gründen verhängt. Bisweilen nämlich [394] wird ein größeres Strafmaß wegen der Größe des Schadens verhängt, wie dadurch offensichtlich ist, dass das Gesetz den mehr bestraft, der ein Rind stiehlt, als den, der ein Schaf stiehlt; denn für ein Rind müssen fünf erstattet werden, für ein Schaf vier, denn durch den Verlust eines Rindes wird jemand mehr geschädigt als durch den eines Schafs, da das Rind nützlicher ist. – Ebenso verhängt das Gesetz bisweilen eine größere Strafe aus Gründen der größeren Neigung, und so verhängt es für den, der Rind und Schaf stiehlt, eine größere Strafe als für den, der Geld stiehlt, weil dieses an einem sicheren Ort weggeschlossen wird, und da deshalb der Diebstahl von Schaf oder Rind leichter als der von Geld zu verüben ist, ist die Neigung zum Diebstahl eines Rindes oder Schafs größer als zu dem von Geld. Daher bestraft es diesen mehr, um von dieser Neigung wegzuziehen und abzuhalten. – Bisweilen verhängt es eine größere

<sup>554</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 266 (ed. Bd. IV/2, 390a; in dieser Ausgabe S. 298–301).

<sup>555</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu Leviticus, Praefatio (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 209a); Isidor, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum* 1 (PL 83, 321).

suetudinis, et ideo plus punit Lex furem quam raptorem: punit enim furem in duplo, sed raptorem in quinto solum. Unde non oportet quod reddat nisi quintam partem eius quod rapuit et illud quod rapuit; fur autem ad minus reddet duplam partem supra id quod rapuit. Unde Levit. 6, 2–4: *Anima, quae peccaverit et, contempto Domino, negaverit depositum proximo suo vel vi aliquid extorserit, reddet omnia quae per fraudem voluit obtinere integra, et quintam insuper partem addet domino cui damnum intulerat*. Ratio autem huius est maior consuetudo et facilitas: maior enim coertio magis est necessaria ubi est maior consuetudo; maior est autem consuetudo et pronitas ad furandum quam ad rapiendum, quia fur locum habet furandi in civitate et extra: unde in omni loco furatur; raptor non, immo solum extra portam civitatis. Et ideo maior est coertio per poenam ad declinandum a furto quam a rapina. Et haec est intentio Legis, hoc autem iustum est simpliciter.

4. Ad quartum dicendum quod poena Legis aliquando est secundum aequitatem, aliquando secundum distractionem. In poena talionis est aequitas et non distractio, quia non punitur peccans in amplius quam commisit; unde: *Oculum pro oculo, dentem pro dente* etc. Et ratio est: in illis enim peccatis quae fiunt movente concupiscentia punit Lex secundum distractionem; in illis autem quae fiunt movente ira punit secundum aequitatem, et hoc est quia motus concupiscentiae pronior est et prior quam motus irae. Unde Damascenus: «Ira est audax vindex concupiscentiae laesae». Propter quod patet quod motus concupiscentiae praecedat motum irae et pronior est; unde tota corruptio et totus fluxus malitiae est ex parte concupiscentiae. Et propter hoc peccata quae sunt movente concupiscentia punit secundum distractionem et determinat in illis restitutionem, sicut patet in furto, sed non sic est de ira. Et propter hoc Lex talionis, quae punit peccata talia quae fiunt movente ira, punit secundum aequitatem, non secundum distractionem. Unde non determinat restitutionem aliquam, sed solum poenam infert aequalem peccanti.

5. Ad quintum dicendum quod praemium maius aliquando attenditur ratione maioris boni, aliquando ratione maioris mali vitandi. Ratio ergo praecepti de dimissione matris super pullos incubantis, fuit vitatio maximi mali, videlicet idololatriae consuetudo, quia ipsi Iudaei idololatrae faciebant coniecturationes suas et auguria in cantu talium avium sive garritu et similiter in aliquibus membris, sicut in extis. Ut ergo

Strafe aus Gründen der stärkeren Veranlagung und Gewohnheit, und deshalb bestraft das Gesetz den Dieb mehr als den Räuber: Denn es bestraft den Dieb mit der doppelten Vergeltung, doch den Räuber nur mit einem Fünftel. Daher reicht es, dass er nur den fünften Teil seiner Beute und die Beute selbst zurückzahlt; der Dieb aber soll mindestens den doppelten Teil zusätzlich zu seiner Beute zurückzahlen. Daher Lev 6,2–4: *Eine Person, die gesündigt und in Verachtung des Herrn seinem Nächsten sein hinterlegtes Eigentum verweigert oder etwas gewaltsam weggenommen hat, soll alles, was er sich durch Betrug aneignen wollte, dem Besitzer, dem er den Schaden zugefügt hatte, vollständig zurück- und dazu den fünften Teil dazugeben.* Der Grund hierfür liegt in der größeren Gewohnheit und Anlage: denn eine größere Maßregelung ist notwendiger, wo es eine stärkere Gewohnheit gibt; die Gewohnheit und Neigung zum Diebstahl ist aber stärker als die zum Raub, da der Dieb in der Stadt und außerhalb einen Ort zum Stehlen hat. Deswegen stiehlt er überall, der Räuber aber nicht, sondern nur außerhalb des Stadttors. Und deswegen ist die Maßregelung durch eine Strafe größer, wenn sie vom Diebstahl abbringen soll, als vom Raub. Dies ist die Absicht des Gesetzes, und dies ist schlechthin gerecht.

4. Die Bestrafung durch das Gesetz ist manchmal gemäß der Gerechtigkeit, manchmal gemäß der Strenge. In der Strafe der Wiedervergeltung liegt Gerechtigkeit und nicht Strenge, denn der Übeltäter wird nicht über das hinaus bestraft, was er begangen hat, daher: *Auge um Auge, Zahn um Zahn* usw. Der Grundsatz ist: In den Vergehen, die von Begierde angestachelt begangen werden, bestraft das Gesetz gemäß der Strenge, in denen aber, die angestachelt von Zorn begangen werden, bestraft es gemäß der Gerechtigkeit, und zwar deshalb, weil der Antrieb durch Begierde handlungsbereiter und früher ist als der Antrieb durch Zorn. Deshalb der Damaszener: „Der Zorn ist ein unbeherrschter Rächer verletzter Begierde.“<sup>556</sup> Daher ist offensichtlich, dass der Antrieb durch Begierde dem Antrieb durch Zorn vorausgeht und handlungsbereiter ist; deshalb stammen alle Verderbtheit und alles Daherströmen von Bosheit vonseiten der Begierde. Und deswegen bestraft das Gesetz die Vergehen, die von Begierde angestachelt begangen werden, gemäß der Strenge und setzt bei ihnen eine Wiedergutmachung fest, wie es beim Diebstahl deutlich wird. Doch verhält es sich anders beim Zorn, und deshalb bestraft das Gesetz der Wiedervergeltung, das solche Vergehen bestraft, die von Zorn angestachelt begangen werden, gemäß der Gerechtigkeit, nicht gemäß der Strenge. Daher setzt es keine Wiedergutmachung fest, sondern verhängt nur eine gerechte Strafe für den Übeltäter.

5. Bisweilen wird eine größere Vergeltung ins Auge gefasst aus Gründen des größeren Gutes, bisweilen um ein größeres Übel zu vermeiden. So lag der Beweggrund für die Vorschrift, die Vogelmutter, die auf ihren Küken sitzt, wegfliegen zu lassen, darin, das größte Übel zu vermeiden, nämlich den gewohnten Götzendienst, weil die götzenverehrenden Juden ihre Wahrsagungen und Deutungen von Wahrzeichen aus dem Gesang oder Zwitschern solcher Vögel und aus Organen, wie zum Beispiel

---

556 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,16 (PTS 12, 82).

dimitteretur consuetudo ista et intenti essent ad cultum Dei, promittebatur aequale praemium pietatis quae erat in dimissione matris incubantis super pullos, et pietatis quae erat in honorando patrem, et ratio fuit maximum malum vitandum, sicut dictum est. – Aliter dicendum, scilicet quod retributiones promissae non semper fiebant secundum aequitatem correspondentem meritis observantiae mandatorum, sed quandoque secundum beneplacitum promittentis, considerata congruitate aliqua, tantum promittebatur minus merenti quantum magis sive idem. Unde sicut complacuit divinae voluntati promittere longaevitatem liberis propter sustentationem eorum in esse a quibus habebant esse, similiter complacuit divinae voluntati promittere longaevitatem permittentibus matrem pullorum vivere, ut adhuc pullificaret sive pullos multiplicaret ad sustentationem vitae proximorum. Praeterea, multa erant motiva ad honorandum parentes, scilicet natura sive inclinatio naturae, debitum, affectio pietatis et huiusmodi, quorum nullum erat motivum ad permittendum matrem pullorum vivere, propter quod conveniebat ut maioris fieret promissio ex ista parte quam ex illa, maioris, dico, habito respectu ad aliud mandatum.

[395] QUAESTIO III.

**DE IMPLETIONE LEGIS MOYSI PER CHRISTUM.**

Consequenter quaeritur de lege Moysi quantum ad impletionem per Christum, propter illud verbum quod dicitur Matth. 5, 17: *Non veni solvere Legem* etc.

Primo, an Christus Legem implevit et quo modo implevit;  
secundo quaeritur an implevit omnia.

[Nr. 269] CAPUT I.

**AN CHRISTUS LEGEM IMPLEVIT ET QUO MODO.**

**Quantum ad primum I.** sic obicitur: 1. Omnis agens contra ea quae Legis sunt, est solvens Legem; Christus est agens contra ea quae Legis sunt; ergo est solvens Legem. – Minor patet, Matth. 8, 3 habetur quod *extendens manum, tetigit leprosum*; sed hoc erat prohibitum in Lege; ergo fecit contra Legem; et ita solvit eam; sed nullus talis est implens Legem; ergo Christus non implevit Legem.

2. Si ad primam propositionem dicatur quod vera est de iis qui sunt subiecti Legi, sed Christus non erat subiectus Legi – tunc obicitur: Christus ante baptismum invenitur Legem implevisse et fecisse ea quae erant Legis; sed post baptismum non



Eingeweiden, vornahmen. Damit sie diese Gewohnheit nun aufgeben und zur Verehrung Gottes hingewendet wurden, wurde ihnen eine gerechte Vergeltung verheißen für ihre Frömmigkeit, welche im Fliegenlassen der Vogelmutter, die auf ihren Küken saß, bestand und in der Ehrung des Vaters. Der Beweggrund war, wie gesagt, der, das größte Übel zu vermeiden. – Zu dem anderen Punkt, dass die versprochenen Vergeltungen nicht immer so geleistet wurden, dass sie gemäß der Gerechtigkeit waren, die den Verdiensten der Befolgung der Gebote entsprach, sondern manchmal gemäß des Wohlwollens desjenigen, der sie versprach, ist zu sagen, dass unter Berücksichtigung einer gewissen Angemessenheit dem, der sich weniger erwarb, soviel verheißen wurde wie dem, der sich mehr oder gleichviel erwarb. Denn so wie es dem göttlichen Willen gefiel, den Kindern ein langes Leben zu verheißen, um die im Sein zu erhalten, von denen sie selbst ihr Sein hatten, gefiel es dem göttlichen Willen ebenso, denen ein langes Leben zu verheißen, welche die Mutter der Vogelküken leben ließen, damit sie zur Erhaltung des Lebens von Nachkommen noch einmal brüten und ihre Küken vermehren konnte. Außerdem gab es viele Motive, die Eltern zu ehren, nämlich die Natur oder natürliche Zuneigung, die Pflicht, das Gefühl von zärtlichem Respekt und Ähnlichem, aber keines von ihnen war ein Motiv, die Kükenmutter leben zu lassen, weswegen es seinen Sinn hatte, dass dafür etwas Größeres versprochen wurde als für jenes, größer, meine ich, im Verhältnis zu dem anderen Gebot [der Elternliebe].

### [395] Dritte Frage: Die Erfüllung des mosaischen Gesetzes durch Christus

Sodann wird gefragt, wie sich das Gesetz des Mose zur Erfüllung durch Christus verhält, angesichts jenes Wortes, das in Mt 5,17 gesprochen wird: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben* usw.

1. Hat Christus das Gesetz erfüllt, und auf welche Weise?
2. Hat er alles erfüllt?

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

**I. Hinsichtlich des Ersten wird eingewendet:** 1. Jeder, der gegen das, was zum Gesetz gehört, handelt, hebt das Gesetz auf; Christus handelt gegen das, was zum Gesetz gehört; also hebt er das Gesetz auf. – Der Untersatz ist klar, in Mt 8,3 heißt es: *Er streckte die Hand aus und berührte den Aussätzigen*; dies war aber im Gesetz verboten;<sup>557</sup> also handelte er gegen das Gesetz; und hob es so auf; doch so jemand erfüllt das Gesetz nicht; also hat Christus nicht das Gesetz erfüllt.

2. Wenn zu dem Obersatz gesagt wird, dass er richtig ist in Bezug auf diejenigen, die dem Gesetz unterworfen sind, Christus aber dem Gesetz nicht unterworfen war – dann wird eingewendet: Von Christus liest man, dass er vor seiner Taufe das Gesetz

---

557 Vgl. Lev 13.

fecit ea quae erant Legis generaliter, immo aliqua sic, aliqua non, secundum quod ei placebat; ergo post baptismum faciebat aliqua contra Legem; ergo ipsam solvebat; sed tamen tunc non erat Legi subiectus; ergo non oportet ad hoc quod aliquis solvat Legem quod sit Legi subiectus.

3. Item, Matth. 8, 4: *Vade, ostende te sacerdotibus*, Glossa: «Mittit ad sacerdotes ne Legem solvere videretur». Vult ergo dicere Glossa quod, nisi misisset ad sacerdotes, quod solvisset Legem; sed mitti ad sacerdotes, hoc erat figurale, et solvisset Legem nisi hoc fecisset; ergo similiter solvit Legem in tangendo leprosum, quia prohibitum erat in Lege et figurale; sed nullus talis implet Legem; ergo Christus non implevit Legem.

4. Item, dominus legis faciens contra legem dicitur solvere legem, aliter tamen quam subditus legi faciens contra eam, quia primus dicitur solvere irreprehensibiliter, alius autem reprehensibiliter; sed Christus, qui est dominus Legis, invenitur fecisse contra Legem; ergo solvit Legem, licet tamen irreprehensibiliter; sed nullus solvens Legem, sive reprehensibiliter sive irreprehensibiliter, implet Legem, immo est contrarius Legi; ergo Christus non implevit Legem.

5. Item, dicitur in Lege: *Reddes Domino iuramenta tua*; hoc est praeceptum morale iudiciale; sed Christus praecepit contrarium huius, Matth. 5, 34, cum dixit: *Ego autem dico vobis: non iurare omnino*; ergo solvit Legem quantum ad moralia, et non implevit.

6. Item, ad Hebr. 7, 12: *Translato sacerdotio, necesse ut Legis translatio fiat*. Sed translatum est sacerdotium per Christum; ergo Legis translatio fit per Christum; sed ubi est Legis translatio, est Legis mutatio, et ubi est Legis mutatio, non est Legis impletio; ergo per Christum non est impleta Lex.

7. Item, II Cor. 3, 11: *Si quod evacuatur per gloriam est, multo magis quod manet in gloria est*. Et appellat illud *quod evacuatur* Legem Moysi, illud *quod manet*, Legem Evangelii. Ex hoc sic obicitur: Nihil quod evacuatur et non manet in quantum huiusmodi, impletum est; sed lex Moysi per Christum et gloriam eius evacuatur et non manet, sicut habetur ibi; ergo per Christum non impletur.

erfüllt und das, was zum Gesetz gehörte, getan habe; doch nach der Taufe tat er nicht mehr grundsätzlich, was zum Gesetz gehörte, sondern einiges schon, einiges nicht, wie es ihm gefiel; also tat er nach seiner Taufe einiges gegen das Gesetz; also hob er es auf; allerdings war er damals nicht dem Gesetz unterworfen; also muss jemand, der das Gesetz aufhebt, ihm nicht unterworfen sein.

3. Mt 8,4: *Geh, zeige dich den Priestern*, die Glosse: „Er schickt ihn zu den Priestern, damit es nicht so aussehen könnte, als hebe er das Gesetz auf“<sup>558</sup>. Die Glosse will also sagen, dass, wenn er ihn nicht zu den Priestern geschickt hätte, er das Gesetz aufgehoben hätte. Jedoch, zu den Priestern geschickt zu werden, das war sinnbildlich, und er hätte das Gesetz aufgehoben, wenn er dies nicht getan hätte; also hat er ebenfalls das Gesetz aufgehoben, indem er den Aussätzigen berührte, da es im Gesetz verboten und sinnbildlich war; doch so jemand erfüllt das Gesetz nicht; also hat Christus nicht das Gesetz erfüllt.

4. Wenn der Herr des Gesetzes gegen das Gesetz handelt, wird von ihm zwar gesagt, dass er das Gesetz aufhebt, aber auf eine andere Weise, als von jemandem, der dem Gesetz unterworfen ist und gegen es handelt, denn vom ersten wird gesagt, dass er es aufhebt und dies nicht zu tadeln ist, vom zweiten aber, dass es zu tadeln ist. Von Christus, der der Herr des Gesetzes ist, liest man nun, dass er gegen das Gesetz gehandelt habe; also hat er das Gesetz aufgehoben, wenn auch ohne dass es zu tadeln ist. Niemand aber, der das Gesetz aufhebt, ob dies nun zu tadeln ist oder nicht, erfüllt das Gesetz, er ist vielmehr dem Gesetz entgegengesetzt; also hat Christus nicht das Gesetz erfüllt.

5. Es heißt im Gesetz: *Du sollst dem Herrn deine Gelübde erfüllen*<sup>559</sup>; dies ist ein Sittengebot [und] eine Rechtssatzung; doch Christus hat das Gegenteil dessen vorge-schrieben, Mt 5,34, wenn er gesagt hat: *Ich aber sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören*; also hat er das Gesetz in Bezug auf die Sittengebote aufgehoben und nicht erfüllt.

6. Hebr 7,12: *Nachdem das Priestertum übertragen worden ist, muss auch die Übertragung des Gesetzes erfolgen*. Das Priestertum aber wurde durch Christus übertragen; also erfolgt auch die Übertragung des Gesetzes durch Christus; wo es aber eine Übertragung des Gesetzes gibt, gibt es eine Veränderung des Gesetzes, und wo es eine Veränderung des Gesetzes gibt, gibt es keine Erfüllung des Gesetzes; also ist das Gesetz nicht durch Christus erfüllt worden.

7. 2Kor 3,11: *Wenn schon das, was vergeht, in Herrlichkeit ist, ist das, was bleibt, noch viel mehr in Herrlichkeit*. Und er nennt das, *was vergeht*, das Gesetz des Mose, das, *was bleibt*, das Gesetz des Evangeliums. Infolgedessen wird angewendet: Nichts, was in Bezug auf solche Dinge vergeht und nicht bleibt, ist erfüllt worden; sondern das Gesetz des Mose vergeht und bleibt nicht durch Christus und seine Herrlichkeit, wie es an dieser Stelle heißt; also wird es durch Christus nicht erfüllt.

---

<sup>558</sup> Glosa ordinaria zu Mt 8,4 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 32a).

<sup>559</sup> Dtn 23,22.

8. Item, Rom. 13, 8: *Qui diligit proximum, Legem implevit etc. Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur*, Glossa: «Id est [396] continetur et impletur». Ex quo obicitur sic: Nihil quod impletum est indiget impletionem; sed mandata Legis habent mandatum de dilectione proximi, in quo implentur; ergo non indigent impletionem illa; ergo non implentur per Christum.

9. Item, 1 ad Tim. 1, 5: *Finis praecepti caritas*, Glossa: «Impletio et consummatio Legis est caritas; et haec gemina est, scilicet Dei et proximi. Totam enim magnitudinem et amplitudinem divinorum eloquiorum secunda possidet caritas, qua Deum proximumque diligimus, quae radix est omnium bonorum». Si ergo per mandatum de caritate impletur Lex, non ergo per Christum impletur Lex.

**Ad oppositum:** a. Omnis qui addit rei quod ei deest et figurae exhibet quod figurat implet rem et ipsum signum sive figuram; sed in Lege erant «praecepta vitae agenda», scilicet moralia, «et praecepta vitae significanda», scilicet figuralia, sicut dicit Augustinus, *Contra Faustum*; et mandatis vitae agenda addidit quod deerat, sicut patet Matth. 5; mandatis vitae significanda, scilicet figuralibus, exhibuit quod figurabant. Unde super illud Matth. 5, 17: *Nolite putare quod veni solvere Legem*, Glossa: «Adimplet Christus, dum praemissis ad inchoationem vitae agenda superaddit plura ad perfectionem moralium praeceptorum, et quae figuris tegebantur et futura figurabant in se perficit et in Ecclesia, sine quo figurae essent vacuae et sine effectu». Generaliter ergo Christus Legem implevit.

**Solutio:** Dicendum quod Christus implevit Legem, sicut ipsemet testatur ex ore suo, Matth. 5, 17, cum dicit: *Non veni Legem solvere, sed adimplere*. Differenter tamen eam adimplevit, quia sicut in Lege sunt tria, scilicet iudicialia moralia, figuralia, sic fuit modus implendi generaliter Legem a Christo.

Figuralia enim implevit, sed hoc tripliciter, scilicet per terminationem, per exhibitionem, per manifestationem, secundum tria quae sunt considerata in figuralibus,

8. Röm 13,8: *Wer seinen Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt* usw. *Wenn es ein anderes Gebot gibt, wird es in diesem Wort wiederholt*, die Glosse: „Das heißt, [396] es ist enthalten und wird erfüllt.“<sup>560</sup> Infolgedessen wird eingewendet: Nichts, was erfüllt ist, bedarf der Erfüllung; doch die Gebote des Gesetzes haben das Gebot der Nächstenliebe, in welchem sie erfüllt werden; also bedürfen sie nicht dieser Erfüllung; also werden sie nicht durch Christus erfüllt.

9. 1Tim 1,5: *Das Ziel des Gebots ist die Liebe*, die Glosse: „Die Erfüllung und Vollendung des Gesetzes ist die Liebe; und diese ist eine doppelte, die zu Gott und die zum Nächsten. Die sichere Liebe besitzt nämlich die ganze Größe und Weite der göttlichen Worte, mit ihr lieben wir Gott und den Nächsten, sie ist die Wurzel von allem Guten.“<sup>561</sup> Wenn also das Gesetz durch das Gebot der Liebe erfüllt wird, wird es demnach nicht durch Christus erfüllt.

**Auf der Gegenseite:** a. Jeder, der einer Sache hinzufügt, was ihr fehlt, und bei einem Sinnbild verwirklicht, was es versinnbildlicht, erfüllt die Sache und das Zeichen oder Sinnbild. Im Gesetz aber gab es „Vorschriften der Lebensführung“<sup>562</sup>, die Sittengebote, und „Vorschriften der Versinnbildlichung des Lebens“<sup>563</sup>, das sind sinnbildliche, wie Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* sagt. Und Christus fügte den Geboten der Lebensführung das Fehlende hinzu, wie aus Mt 5 offensichtlich ist; bei den Geboten der Versinnbildlichung des Lebens, den sinnbildlichen, verwirklichte er, was sie versinnbildlichten. Daher zu Mt 5,17: *Glaubt nicht, dass ich gekommen bin, um das Gesetz aufzuheben*, die Glosse: „Christus erfüllt es bis zur Vollendung, indem er den vorausgeschickten Sätzen zum Beginn der Lebensführung noch mehr zur Vollendung der Sittengebote hinzufügte, und die Vorschriften, die mit Sinnbildern verdeckt waren und Zukünftiges versinnbildlichten, hat er in sich und der Kirche vollendet, ein Vorgang, ohne den die Bilder leer und wirkungslos wären.“<sup>564</sup> Christus hat das Gesetz also grundsätzlich erfüllt.

**Lösung:** Christus hat das Gesetz erfüllt, so wie er es mit seiner eigenen Rede bezeugt, Mt 5,17, wenn er sagt: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern vollständig zu erfüllen*. Er hat es allerdings auf unterschiedliche Art erfüllt, denn so wie es im Gesetz dreierlei gibt, nämlich Rechtssatzungen, Sittengebote und sinnbildliche Vorschriften, so gab es eine Weise der grundsätzlichen Gesetzeserfüllung durch Christus.

Denn er hat die sinnbildlichen Vorschriften erfüllt, aber dies auf dreifache Weise, nämlich durch Beendigung, Ausübung und Offenbarung, entsprechend den drei Dingen, die bei den sinnbildlichen Vorschriften zu betrachten sind, nämlich

<sup>560</sup> Glossa interlinearis zu Röm 13,8 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 28v).

<sup>561</sup> Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistolam I ad Timotheum 1,5 (PL 192, 328).

<sup>562</sup> Augustinus, Contra Faustum Manichaeum VI,2 (CSEL 25/1, 285).

<sup>563</sup> Ebd.

<sup>564</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,17 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 19b).

scilicet observantia, significantia, figura. Implevit ergo figuralia per terminationem quantum ad observantiam, secundum quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «De praeceptis et sacramentis Veteris Testamenti saepe ac multa iam diximus, ut intelligeretur aliud ibi fuisse quod per gratiam Novi Testamenti faciendo donaretur implendum; aliud, quod per veritatem patefactam removendo demonstraretur impletum». – Item, implevit figuralia per manifestationem quantum ad significantiam, secundum quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: Aliud erat quo haec oportebat per figuratas prophetias pronuntiari, et aliud est quo haec iam oportet per manifestam veritatem redditamque adimpleri. – Item, implevit figuralia per exhibitionem quoad figuram, scilicet exhibendo illud quod figurabant. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: Impletur Lex vel cum fiunt quae ibi praecepta sunt vel cum exhibentur quae ibi prophetata sunt.

Item, alius est modus implendi, quo implevit ipsa moralia, et iste est per perfectam boni operationem. Sed ad perfectam boni operationem tria requiruntur, scilicet boni cognitio boni executio et post casum relevatio. Et sic implevit moralia quantum ad perfectam boni cognitionem, quantum ad executionem et quantum ad relevationem post casum. Quantum autem ad perfectam boni cognitionem tripliciter implevit, quia ad hoc quod sit perfecta boni cognitio, oportet quod sit mali cognitio perfecte et quod sit boni cognitio perfecte; item, oportet quod sit melioris cognitio. Et secundum hoc est perfectio moralium in Evangelio. Implet enim ea quantum ad perfectam mali cognitionem, cum dicit: *Dictum est antiquis: Non occides*; et: *Ego dico vobis: Non irascaris*, et sic de aliis prohibitionibus mali quas addit prohibitionibus Legis. Similiter et quantum ad perfectam boni cognitionem, cum dicit: *Diligite inimicos vestros*. Item, implet ea quantum ad cognitionem melioris, sicut cum ipse addit consilia, ut: *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*. Sic ergo implevit ea quantum ad cognitionem. Et hunc modum implendi tangit Augustinus, *Contra Faustum*: «Quia non intelligebant Iudaei homicidium nisi preemptionem corporis humani, per quam vita privaretur, aperuit Dominus omnem iniquum

die Befolgung, die Bedeutung und das Sinnbild. Er hat also die sinnbildlichen Vorschriften durch die Beendigung hinsichtlich ihrer Befolgung erfüllt, entsprechend dem, was Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* sagt: „Über die Vorschriften und Sakramente des Alten Testaments habe ich schon viel und oft gesprochen, damit man versteht, dass es dabei etwas gab, das gegeben wurde, um es durch die Gnade des Neuen Testaments im Tun zu erfüllen; etwas anderes, das sich als erfüllt erwies, indem es durch die offenbarte Wahrheit abgeschafft wurde.“<sup>565</sup> – Er hat die sinnbildlichen Vorschriften auch durch die Offenbarung hinsichtlich ihrer Bedeutung erfüllt, entsprechend dem, was Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* sagt: Es gab etwas, wodurch dies mit vorabgebildeten Prophezeiungen verkündigt werden musste, und etwas anderes, wodurch dies nun durch die offenbare und erfüllte Wahrheit bis zur Vollendung erfüllt werden muss.<sup>566</sup> – Er hat die sinnbildlichen Vorschriften auch erfüllt durch die Ausübung des Sinnbildes, indem er das vollführte, was sie vorausbildeten. Das sagt auch Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: Das Gesetz wird erfüllt, indem getan wird, was darin vorgeschrieben ist, oder indem verwirklicht wird, was darin prophezeit ist.<sup>567</sup>

Anders ist die Art der Erfüllung, durch die er die Sittengebote erfüllt hat; und sie geschieht durch das vollendete Tun des Guten. Für das vollendete Tun des Guten braucht es dreierlei, nämlich die Erkenntnis des Guten, die Ausführung des Guten und die Wiederaufrichtung nach dem Fall. Und so hat er die Sittengebote erfüllt in Hinsicht auf die vollendete Erkenntnis des Guten, seine Ausführung und die Wiederaufrichtung nach dem Fall. Hinsichtlich der vollendeten Erkenntnis des Guten aber hat er sie auf dreifache Weise erfüllt, denn dazu, dass es die vollendete Erkenntnis des Guten gibt, braucht es die vollendete Erkenntnis des Bösen und des Guten und die Erkenntnis des Besseren. Und demgemäß ist die Vollendung der Sittengebote im Evangelium. Er erfüllt sie nämlich in Bezug auf die vollendete Erkenntnis des Bösen, wenn er sagt: *Den Alten ist gesagt worden: Du sollst nicht töten*<sup>568</sup>; und: *Ich sage euch: Du sollst nicht zornig sein*<sup>569</sup>, und so auch zu anderen Verboten des Bösen, die er den Verboten des Gesetzes hinzufügt. Ebenso auch in Bezug auf die vollendete Erkenntnis des Guten, wenn er sagt: *Liebt eure Feinde*<sup>570</sup>. Auch erfüllt er sie in Bezug auf die Erkenntnis des Besseren, so wenn er selbst Ratschläge hinzufügt, wie: *Wenn du vollkommen sein willst, geh und verkauf alles, was du hast, und gib den Erlös den Armen*<sup>571</sup>. So hat er diese Vorschriften also in Bezug auf die Erkenntnis erfüllt. Und diese Art des Erfüllens erwähnt Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Da die Juden unter Mord nur die Vernichtung des menschlichen Körpers verstanden, durch die er des

565 Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,6 (CSEL 25/1, 596).

566 Vgl. ebd., XIX,18.30 (CSEL 25/1, 516 f.533 f).

567 Vgl. ebd., XIX,8–10.30 (CSEL 25/1, 505–509.533 f).

568 Mt 5,21 f.

569 Mt 5,21 f.

570 Mt 5,44.

571 Mt 19,21.

motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari. Unde et Ioannes [397] dicit: *Qui odit fratrem suum homicida est*. Et quoniam putabant tantummodo corporalem cum femina illicitam commixtionem vocari moechiam, demonstravit Magister etiam talem concupiscentiam nihil aliud esse». Fuit ergo iste modus implendi in hoc quod Dominus manifestavit quid bonum et quid malum et quid melius. Super Matth. 5, 17, Glossa Chrysostomi: Mandatum Christi non est contrarium Legi, sed latius in se Legem continens; qui non irascitur, non occidit, sed non e converso: licentia irascendi causa est homicidii; tolle iram, et non fit homicidium». – Secundus modus implendi moralia fuit dando gratiam ad perfectam boni executionem, quod non datur per Legem. Et hoc tangit Augustinus, *Contra Faustum*: «Lex praevaricationis reatu superbos devinxit augendo peccatum, cum iubet quod adimplere non possunt; ipsius Legis impletur iustitia per gratiam Spiritus in eis qui discunt a Christo mites esse atque humiles corde». – Tertius modus implendi moralia fuit in relevando post casum, quod non faciebat Lex. Et hunc modum ponit Augustinus, *Contra Faustum*, dicens: «Quia sub gratia positus in hac mortali vita difficile est omni modo implere quod in Lege scriptum est: *Non concupisces*, ille per carnis suae sacrificium sacerdos effectus impetrat nobis indulgentiam, etiam hic adimplens Legem, ut quod per nostram infirmitatem minus possumus, per illius perfectionem recuperetur, cuius capitis membra effecti sumus». Unde vult quod ipse nobis impetrat indulgentiam post casum ut relevemur postquam transgressi sumus, quod non poterat Lex facere, immo damnabat tales.

Ulterius ipse implevit iudicialia, ut scilicet facerent declinare a malo, non tamen perfecte hoc faciebant, quia triplex est malum, scilicet malum secundum se, et hoc est malum quoad omnes, et tale fuit repudium sive illicita separatio maris et feminae contra ordinem matrimonii. Est etiam malum ex concomitantia et hoc est malum quoad plures et frequenter, et tale fuit talio. Licet enim possit aliquando accipi iuste aliqua vindicta vel talio, est tamen malum in pluribus et frequenter, quia vix potest



Lebens beraubt wurde, legte der Herr dar, dass jede ungerechte Regung zum Schaden des Bruders unter die Kategorie des Mordes zu rechnen ist. Daher sagt auch Johannes: |397| *Wer seinen Bruder hasst, ist ein Mörder*<sup>572</sup>. Und da sie glaubten, dass nur die unerlaubte körperliche Vereinigung mit einer Frau Ehebruch zu nennen sei, legte der Meister ihnen dar, dass auch schon die Begierde danach nichts anderes ist<sup>573</sup>. Dies war also eine Weise der Erfüllung, die darin lag, dass der Herr offenbarte, was gut, was schlecht und was besser ist. Zu Mt 5,17 [sagt] die Glosse des Chrysostomus: „Das Gebot Christi widerspricht nicht dem Gesetz, sondern enthält das Gesetz in einem weiteren Rahmen in sich; wer nicht zornig ist, tötet nicht, nicht aber umgekehrt: Die Erlaubnis, zornig zu sein, ist die Ursache für Mord; nimm den Zorn hinweg, und es gibt keinen Mord mehr.“<sup>574</sup> – Die zweite Weise, die Sittengebote zu erfüllen, lag darin, die Gnade zur vollendeten Ausführung des Guten zu geben, weil sie nicht durch das Gesetz gegeben wird. Und dies erwähnt Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Das Gesetz fesselt die Stolzen durch die Anklage der Gesetzesübertretung, indem es ihre Sünde vergrößert, wenn es befiehlt, was sie nicht vollständig erfüllen können; die Gerechtigkeit des Gesetzes selbst wird mit der Gnade des Geistes in denen erfüllt, die von Christus gelernt haben, sanft und von Herzen demütig zu sein.“<sup>575</sup> – Die dritte Weise, die Sittengebote zu erfüllen, bestand darin, nach dem Fall wiederaufzurichten, was das Gesetz nicht leistete. Diese Weise beschreibt Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* mit den Worten: „Weil es für die, die unter der Gnade stehen, in diesem sterblichen Leben schwierig ist, in jedem Falle zu erfüllen, was im Gesetz geschrieben steht: *Du sollst nicht begehren*<sup>576</sup>, erwirkt der, der durch das Opfer seines Fleisches zum Priester wurde, für uns Gnade, auch hiermit das Gesetz vollständig erfüllend, damit das, was wir durch unsere Schwäche weniger gut vermögen, durch seine Vollkommenheit wiedererlangt werde, durch ihn, zu dessen Haupt wir die Glieder geworden sind.“<sup>577</sup> Daher will er, dass er [Christus] selbst uns die Gnade nach dem Fall erwirbt, damit wir wieder aufgerichtet werden, nachdem wir das Gesetz übertreten haben, was das Gesetz nicht leisten konnte, vielmehr solche Personen verdammt.

Weiterhin hat Christus die Rechtssatzungen erfüllt, denn obwohl sie bewirkten, sich vom Bösen abzuwenden, bewirkten sie dies jedoch nicht vollkommen. Denn das Böse ist auf dreifache Art, nämlich das Böse an sich, dies ist das Böse, das alle betrifft, und solcherart war die Ehescheidung oder unerlaubte Trennung von Mann und Frau gegen die Ordnung der Ehe. Und es gibt ein Böses als Begleiterscheinung, und dies ist ein Böses, das mehrere betrifft und häufig vorkommt, und solcherart war die Wiedervergeltung. Denn wenn bisweilen auch eine Rache oder Wiedervergeltung

---

572 1Joh 3,15.

573 Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,23 (CSEL 25/1, 521 f).

574 Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei*, homilia 11 [zu Mt 5,21 f] (PG 56, 689).

575 Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,7 (CSEL 25/1, 505).

576 Ex 20,17.

577 Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,7 (CSEL 25/1, 505).

fieri sine libidine vindictae. Est etiam malum ex occasione, et hoc est malum raro et in paucioribus; tale fuit iurare. Iurare enim, licet in se bonum sit et non simpliciter malum, tamen aliquando praebat occasionem mali, scilicet periurii, scilicet cum fiebat frequenter, tamen erat ad declinandum malum; unde Hebr. 7: *Omnis controversiae finis est iuramentum*. Sed non perfecte declinabant ista iudicialia a malo, facta autem est perfecta declinatio per Christum. Unde contra iudiciale de iuramento dicit: *Non iurabis omnino*; contra repudium dixit: *Quicumque dimiserit uxorem sine causa, facit eam moechari*; contra talionem dixit: *Dico vobis, non resistere malo*; et hoc fecit ut perfecte nos faceret declinare a malo. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Quia peierare grave peccatum est, [non] iurare autem, sicut verum iurare, nullum peccatum est, sed longius remotus est a falso iurando qui nec iurare consuevit quam qui verum iurare – nam iurare proclive est ad periurium – maluit Dominus nos non iurantes non recedere a vero quam verum iurantes propinquare periurio». Similiter dicit de talione: «Sicut in iurando etiam qui verum iurat propinquat periurio, unde etiam longe abest qui omnino non iurat; et quamvis non peccet qui verum iurat remotior tamen a peccato est qui non iurat – unde admonitio non iurandi conservatio est a peccato periurii – ita, cum peccet qui per immoderationem iniuste vult vindicari, non peccet autem qui moderatione adhibita iuste vindicari vult; remotior tamen est a peccato iniustae vindictae qui non vult omnino vindicari». Et sic, cum Lex istud concederet propter declinationem a malo, Christus implet per perfectam declinationem, cum iubet omnino non iurare nec resistere malo. – Similiter de repudio dicit Augustinus: «Illud de uxore non dimittenda, quod Dominus praecipit, Matth. 5, 31: *Cum antiquis dictum sit: Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii*, si dili-

als gerecht aufgefasst werden kann, so ist sie doch bei mehreren und häufig etwas Böses, da sie kaum ohne die Begierde nach Rache ausgeführt werden kann. Und es gibt ein Böses bei Gelegenheit, und dies ist etwas Böses, das selten und nur bei recht wenigen vorkommt: Solcherart war das Schwören. Denn wenn Schwören auch an sich gut und nichts schlechthin Böses ist, so bot es doch manchmal die Gelegenheit zum Bösen, zum Beispiel zum Meineid oder wenn es häufig geschah, dennoch geschah es zur Abwendung von Bösem. Daher Hebr 7<sup>578</sup>: *Das Ende jeden Widerspruchs ist der Eid*. Doch diese Rechtssatzungen wandten nicht vollkommen vom Bösen ab, die vollkommene Abwendung wurde aber von Christus hergestellt. Deshalb sagt er gegen die Rechtssatzung über den Eid: *Man soll überhaupt nicht schwören*<sup>579</sup>; gegen die Ehescheidung sagte er: *Wer seine Frau ohne Grund entlässt, macht sie zu einer Ehebrecherin*<sup>580</sup>; gegen die Wiedervergeltung sagte er: *Ich sage euch, leistet dem Bösen keinen Widerstand*<sup>581</sup>; und dies hat er getan, um dafür zu sorgen, dass wir uns vollkommen vom Bösen abwenden können. Das sagt auch Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Da falsch zu schwören eine schwere Sünde ist, nicht zu schwören aber, ebenso wie wahr zu schwören, keine Sünde ist, derjenige aber, der gewohnt ist, keine Schwüre zu leisten, weiter vom falschen Schwören entfernt ist als der, der wahr zu schwören gewohnt ist – denn bereitwillig zu schwören geht in die Richtung eines Meineids –, wollte der Herr, dass wir uns lieber, indem wir nicht schwören, nicht von der Wahrheit wegbewegen, als dass wir uns, indem wir die Wahrheit schwören, dem Meineid nähern.“<sup>582</sup> Ebenso sagt er über die Wiedervergeltung: „So wie beim Schwören auch der, der wahr schwört, sich dem Meineid nähert, der aber weit davon entfernt ist, welcher überhaupt nicht schwört – und selbst wenn der, der wahr schwört, nicht sündigt, so ist doch der weiter von der Sünde entfernt, der nicht schwört; daher ist die Ermahnung, nicht zu schwören, eine Bewahrung vor der Sünde des Meineids –, so ist dennoch, obwohl sündigt, wer sich mit Maßlosigkeit ungerecht rächen will, aber nicht sündigt, wer sich mit Maßen gerecht rächen will, derjenige weiter von der Sünde der ungerechten Rache entfernt, der sich überhaupt nicht rächen will.“<sup>583</sup> Und obwohl das Gesetz dies zum Zwecke der Abwendung vom Bösen gestattete, erfüllt Christus es daher mit der vollendeten Abwendung, indem er befiehlt, überhaupt nicht zu schwören und dem Bösen keinen Widerstand zu leisten. – Ebenso sagt Augustinus über die Ehescheidung: „Wenn wir es uns sorgfältig anschauen, werden wir sehen, dass das, was der Herr in Mt 5,13 aufgetragen hat: dass eine Ehefrau nicht entlassen werden darf, während den Alten gesagt wurde: *Wer seine Ehefrau entlässt, soll ihr einen Scheidebrief aushändigen*, einander nicht widerspricht. Derjenige, der

---

578 Hebr 6,16.

579 Mt 5,34.

580 Mt 5,32.

581 Mt 5,39.

582 Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,23 (CSEL 25/1, 522).

583 Ebd., XIX,25 (CSEL 25/1, 526).

genter intueamur, videbimus non esse contrarium. Utique nolebat uxorem dimitti a viro qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus praeceps et libelli conscriptione refractus absisteret et quid mali esset uxorem [398] dimittere cogitaret, praesertim quia, ut perhibent, apud Hebraeos scribere litteras hebraeas nulli fas erat, nisi solis Scribis, cum et excellentiorem profiterentur sapientiam, et si [qui] eorum essent aequitate ac pietate praediti, et non tantum profiterentur, immo etiam sectarentur. Ad hos igitur, quos oportet prudentes esse Legis interpretes et iustos dissidii dissuasores, Lex mittere voluit eum quem iussit libellum repudii dare, si dimisisset uxorem». Hoc autem implevit Salvator, cum iussit uxorem omnino non dimittere.

**[Ad obiecta]:** 1–4. Ad rationes ergo in contrarium, et primo ad primum dicendum quod solutio figuralium est dupliciter: vel quantum ad figuram vel quantum ad veritatem figurae. Quantum ergo ad figuram aliqua solvit et fecit contrarium figurae, sed non quantum ad interiorem figurae veritatem. Et hoc est quod dicit Glossa super illud Matth. 5, 17: *Nolite putare quia veni Legem solvere, sed adimplere*: «Christus Legem implevit, quia exteriores Legis figuras solvens implevit veritatem interiorem». Et sic patet quo modo solvit et implevit figuralia, quia implevit quoad veritatem interiorem exhibendo eam.

5. Ad illud quod obicitur de iurare, quod est et morale et iudiciale, ‘quod Dominus fecit contrarium’, dicendum, sicut dictum est, reddere iuramentum in Lege erat ad declinationem mali, sed illud quod Dominus addidit fuit ad maiorem declinationem, scilicet: *Omnino non iurare*; qui enim non iurat longius est a periurio quam si etiam verum iuret. Et propter hoc maluit Dominus nos non iurantes non recedere a vero quam verum iurantes propinquare periurio. Et sic eadem fuit intentio Christi et Legis, cum dicit: *Reddes Domino iuramenta tua*, scilicet longe fieri a periurio.

6. Ad illud quod obicit ‘*translato sacerdotio*’ etc., dicendum quod per sacerdotium Christi non est mutatio moralium, sed completio. Sed de figuralibus loquendum est dupliciter: vel quantum ad observantiam vel quantum ad auctoritatem significandi.

dieses Hindernis aufgestellt hat, wollte durchaus nicht, dass eine Ehefrau von ihrem Mann entlassen wird, und er hat es aufgestellt, damit das Herz, das überstürzt zur Trennung bereit war, zum einen, durch die Abfassung des Briefes aufgehalten, davon Abstand nahm und zum anderen darüber nachdachte, was für ein Übel es bedeutete, die Frau [398] zu entlassen, zumal da, wie man erzählt, bei den Hebräern keinem erlaubt war, die hebräischen Buchstaben zu schreiben, außer allein den Schriftgelehrten. Denn sie versprachen eine vorzüglichere Weisheit, und wenn von ihnen welche mit Gerechtigkeit und Frömmigkeit begabt waren, versprachen diese sie nicht nur, sondern strebten auch eifrig danach. Zu ihnen also, die kluge Ausleger des Gesetzes und gerechte Redner gegen eine Trennung sein mussten, wollte das Gesetz den schicken, dem es befahl, einen Scheidebrief auszuhändigen, wenn er seine Frau entlassen hätte.<sup>584</sup> Dies aber erfüllte der Heiland, indem er befahl, eine Ehefrau überhaupt nicht zu entlassen.

**[Zu den Einwänden]:** 1–4. Zu dem ersten Gegeneinwand ist zu sagen, dass die Erklärung der sinnbildlichen Vorschriften auf zweifache Weise geschieht: entweder in Hinsicht auf das Bild oder in Hinsicht auf die Wahrheit hinter dem Bild. Hinsichtlich des Sinnbildes hat er einige aufgelöst und sie ins Gegenteil ihres Sinnbildes verkehrt, aber nicht hinsichtlich der inneren Wahrheit des Sinnbildes. Und das sagt auch die Glosse zu Mt 5,17: *Glaubt nicht, dass ich gekommen bin, um das Gesetz aufzuheben, sondern vollständig zu erfüllen*: „Christus hat das Gesetz erfüllt, denn er hat, indem er die äußeren Sinnbilder des Gesetzes aufgelöst hat, die innere Wahrheit erfüllt.“<sup>585</sup> Und so ist klar, auf welche Weise er die sinnbildlichen Vorschriften aufgelöst und erfüllt hat, da er sie in Bezug auf die innere Wahrheit erfüllt hat, indem er diese verwirklicht hat.

5. Zu dem Einwand in Bezug auf das Schwören, das sowohl ein Sittengebot als auch eine Rechtssatzung ist, ‚die der Herr ins Gegenteil verkehrt hat‘, ist zu sagen, dass, wie gesagt worden ist, ein Gelübde zu erfüllen im Gesetz stand, um das Böse abzuwenden, doch dass das, was der Herr hinzugefügt hat, zur größeren Abwendung diene, nämlich: *überhaupt nicht schwören*; wer nämlich nicht schwört, ist weiter weg vom Meineid, als wenn er, und wenn es auch wahr ist, schwört. Und deswegen wollte der Herr lieber, dass wir nicht schwören und uns nicht von der Wahrheit entfernen, als dass wir wahr schwören und uns dem Meineid nähern. Und so war die Absicht Christi und die des Gesetzes dieselbe, wenn es sagt: *Erfülle dem Herrn deine Gelübde*<sup>586</sup>, das heißt weit vom Meineid entfernt zu werden.

6. Zu dem Einwand ‚*nachdem das Priestertum übertragen worden ist*‘ usw. ist zu sagen, dass durch das Priestertum Christi keine Veränderung der Sittengebote geschieht, sondern ihre Vollendung. Über die sinnbildlichen Vorschriften ist aber in zweifachem Sinne zu sprechen: entweder in Hinsicht auf ihre Befolgung oder in

<sup>584</sup> Ebd., XIX,26 (CSEL 25/1, 527 f).

<sup>585</sup> Glosa ordinaria zu Mt 5,17 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 19b).

<sup>586</sup> Dtn 23,22.

Quantum ad observantiam est mutatio eorum, translato sacerdotio, sed non quantum ad auctoritatem significandi, immo adhuc habent eam ut possit adhuc homo legere in ipsis; sed quod prius significabant ut futurum, modo significant ut praeteritum, et sic remanet significantia non mutata. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Cessationem sabbatorum supervacua ducimus ad observandum ex quo spes revelata est nostrae quietis aeternae; non tamen ad legendum et intelligendum». Sacrificia Veteris Testamenti «figurae nostrae fuerunt, et omnia talia multis et variis modis unum sacrificium, cuius nunc memoriam celebramus, figuraverunt. Unde, isto revelato et suo tempore oblato, illa de agendi celebritate sublata sunt, sed in significandi auctoritate manserunt».

7. Ad septimum patet solutio, quoniam evacuatur quantum ad observantiam, sed non quantum ad auctoritatem significandi.

8–9. Ad octavam et nonam rationem dicendum quod aliter erat praeceptum de dilectione Dei et proximi in Lege et in Evangelio, quia secundum formam Legis praeceptum caritatis erat cum promissione boni temporalis incitantis ad amorem Dei et proximi et promoventis, et ideo erat ibi mandatum de dilectione imperfecta, scilicet tracta per bonum temporale, et ideo indigebat adhuc impleri. Sed illud quod additum est a Christo implevit hoc; unde in Evangelio in praecepto de dilectione Dei non allicitur homo ad caritatem per bona temporalia, sed solum allicitur aeternis; unde praecepto isti addit Dominus in Evangelio *totis viribus* Luc. 10, 27. Tunc enim totis viribus diligitur Deus, quando est plena abdicatio boni temporalis et remanet sola spes boni aeterni, et haec est perfecta dilectio. Et sic solum bonis aeternis trahitur homo ad amorem Dei in Evangelio, et ideo est ibi praeceptum de dilectione perfecta. Et in hac est perfecta instauratio aliorum, non secundum quod datum est secundum formam Legis. Et sic per Christum impletum est mandatum de caritate, quod datum erat secundum formam Legis. Hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Temporalium rerum promissiones Testamento Veteri contineri et ideo Testamentum Vetus appellari nemo vestrum ambigit; quod aeternae vitae promissio regnumque caelorum ad Novum [pertinet] Testamentum».

Hinsicht auf das Gewicht ihres Andeutens. Im Hinblick auf ihre Befolgung erfolgt bei ihnen eine Veränderung, nachdem das Priestertum übertragen worden ist, aber nicht im Hinblick auf das Gewicht ihres Andeutens, vielmehr besitzen sie dieses weiterhin, damit der Mensch weiterhin in ihnen lesen kann; jedoch was sie früher als Zukünftiges angedeutet haben, zeigen sie nun als Vergangenes auf, und so bleibt ihre Bedeutung unverändert. Das sagt auch Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Die Sabbatruhe erachte ich der Einhaltung für unnötig, einer Einhaltung, durch die uns die Hoffnung auf unsere ewige Ruhe offenbart worden ist; nicht aber [halte ich es für unnötig], darüber zu lesen und sie zu verstehen.“<sup>587</sup> Die Opfer des Alten Testaments „waren Sinnbilder für uns, und alle diese versinnbildlichten auf viele unterschiedliche Weisen das eine Opfer, dessen Gedächtnis wir heute feiern. Daher sind sie, nachdem dies offenbart und zu seiner Zeit gezeigt worden war, in ihrer feierlichen Ausübung abgeschafft worden, doch mit dem Gewicht ihres Andeutens bleiben sie bestehen.“<sup>588</sup>

7. Die Antwort ist klar, da sie hinsichtlich ihrer Befolgung vergehen, nicht aber hinsichtlich des Gewichts ihres Andeutens.

8–9. Die Vorschrift über die Liebe zu Gott und dem Nächsten war im Gesetz und im Evangelium unterschiedlich, denn nach der Form des Gesetzes ging die Vorschrift über die Liebe mit der Verheißung von zeitlichem Gut einher, das zur Liebe Gottes und des Nächsten antrieb und anregte, und deshalb war dies hier ein Gebot der unvollendeten, weil durch ein zeitliches Gut veranlassten Liebe, und daher bedurfte es noch der Erfüllung. Doch was von Christus hinzugefügt wurde, hat es erfüllt, denn im Evangelium wird der Mensch bei der Vorschrift über die Liebe zu Gott nicht mit zeitlichen Gütern zur Liebe gelockt, sondern er wird nur mit ewigen Gütern gelockt; deshalb fügt der Herr im Evangelium dieser Vorschrift ‚*mit all deinen Kräften*‘ hinzu, Lk 10,27. Dann nämlich wird Gott mit allen Kräften geliebt, wenn da eine volle Entsagung von zeitlichem Gut ist und nur die Hoffnung auf ein ewiges Gut bleibt, und dies ist die vollkommene Liebe. Somit wird der Mensch im Evangelium nur durch ewige Güter zur Liebe Gottes veranlasst, und daher ist dies eine Vorschrift über die vollkommene Liebe. Und darin liegt die vollkommene Wiederholung von anderen [Vorschriften], aber nicht im Hinblick darauf, was entsprechend der Form des Gesetzes gegeben worden ist. Und so ist durch Christus das Gebot über die Liebe erfüllt worden, das gemäß der Form des Gesetzes gegeben worden war. Das sagt auch Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Niemand von euch bestreitet, dass im Alten Testament Verheißungen für zeitliche Dinge enthalten sind und das Testament deshalb alt heißt, da die Verheißung des ewigen Lebens und das Himmelreich zum Neuen Testament [gehören]“<sup>589</sup>.

<sup>587</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* VI,4 (CSEL 25/1, 288).

<sup>588</sup> Ebd., VI,5 (CSEL 25/1, 290 f).

<sup>589</sup> Ebd., IV,2 (CSEL 25/1, 268 f).

[399] **II.** Ad secundum quod quaeritur de modo implendi, dicendum quod omnes illi modi possunt ibi assignari. Quaedam enim per executionem implevit, sed non omnia, immo solum expedientia; quaedam per additionem, ut moralia; per exhibitionem quantum ad figuralia quantum ad veritatem interiorem exhibendo eam; per terminationem quantum ad observantiam eorum; per declarationem quantum ad omnia.

Rationes in contrarium, quantum non patet solutio, solvantur inferius, maxime quantum ad illud quod obicit de circumcissione et de non concupiscere, quod etiam prohibentur in Lege sicut in Evangelio Christi.

[Nr. 270] CAPUT II.

**QUORUM IMPLETIO FACTA SIT PER CHRISTUM.**

Consequenter quaeritur quorum est impletio facta per Christum, an generaliter omnium vel non.

**Ad quod sic:** a. Matth. 5, 17: *Non veni solvere Legem etc.*, Glossa: «Significantia per impletionem consummantur». Ex quo patet quod consummata sunt ibi omnia quae Legis sunt. Et similiter Matth. 7, 28 in fine: *Cum consummasset Iesus sermones hos*, Glossa: «Nihil imperfectionis habet hic sermo». Ergo in Sermone de monte consummavit Iesus omnia quae erant in Lege.

**Ad oppositum:** 1. Non fecit ibi mentionem de caerimonialibus; ergo non implevit illa; ergo non omnia ibi consummantur.

2. Item, caerimonialia transeunt quantum ad observantiam; ergo ibi non implentur.

3. Similiter de iudicialibus constat quod non implevit ibi omnia, quia de multis iudicialibus non fit ibi mentio, sed solum de tribus, scilicet de talione et de repudio et de iuramento prout est iudiciale, prout scilicet est ad terminandum causas et controversias.

4. Similiter de moralibus patet quod non implentur ibi universaliter a Domino, quia praecepta primae tabulae non ponuntur ibi; sed illa erant praecipua praecepta, quia ordinabant ad Deum, praecepta secundae ad proximum; ergo dimisit praecipua ad implendum.

5. Similiter istud videtur de praeceptis secundae tabulae, quia nunquam fit ibi mentio de isto mandato '*honora patrem*', quod est secundae tabulae; ergo non implentur ibi; non ergo universaliter implentur ibi moralia.



[399] II. Zur Art der Erfüllung ist zu sagen, dass alle diese Weisen hier zugeschrieben werden können. Denn einige Vorschriften hat er durch ihre Ausführung erfüllt, aber nicht alle, sondern nur die förderlichen; einige durch Hinzufügung, wie die Sittengebote; durch Ausführung in Bezug auf die sinnbildlichen, was ihre innere Wahrheit betraf, indem er sie ausführte; durch ihre Beendigung, was ihre Befolgung betraf; durch Verkündigung in Bezug auf alle.

Die Gegenargumente werden, soweit ihre Antwort nicht klar ist, weiter unten beantwortet,<sup>590</sup> vor allem das, was über die Beschneidung und das Nicht-Begehren eingewendet wird, was ebenso im Gesetz wie im Evangelium Christi verboten wird.

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

Dann wird gefragt, welche Vorschriften durch Christus erfüllt worden sind, ob es allgemein alle sind oder nicht.

**Dazu so:** a. Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben* usw., die Glosse: „Sein Bedeutungsinhalt wird mit ihrer Erfüllung vollendet.“<sup>591</sup> Daher ist offensichtlich, dass dabei alle Vorschriften, die zum Gesetz gehören, vollendet worden sind. Und ebenso Mt 7,28 am Ende: *Als Jesus diese Rede vollendet hatte*, die Glosse: „Diese Rede hat keine Unvollkommenheit.“<sup>592</sup> Also hat Jesus in der Bergpredigt alles, was im Gesetz war, vollendet.

**Auf der Gegenseite:** 1. Er erwähnte dabei die Kultvorschriften nicht; also hat er sie nicht erfüllt; also hat er nicht alles darin vollendet.

2. Die Kultvorschriften verschwinden, was ihre Befolgung angeht; also werden sie dabei nicht erfüllt.

3. Ebenso steht in Bezug auf die Rechtssatzungen fest, dass er nicht alle erfüllt hat, da viele Rechtssatzungen dabei nicht erwähnt werden, sondern nur drei, nämlich die Wiedervergeltung, die Ehescheidung und der Eid, insofern er eine Rechtssatzung ist, das heißt insofern er zur Beendigung von Rechtsfällen und Streitigkeiten dient.

4. Ebenso ist in Bezug auf die Sittengebote klar, dass sie dabei nicht insgesamt vom Herrn erfüllt werden, weil dabei nicht die Vorschriften der ersten Tafel zur Sprache kommen; dies waren aber die Hauptvorschriften, da sie auf Gott hinordnen, die Vorschriften der zweiten Tafel [jedoch] auf den Nächsten; also hat er darauf verzichtet, die Hauptvorschriften zu erfüllen.

5. Genauso scheint es sich mit den Vorschriften der zweiten Tafel zu verhalten, da hier das Gebot ‚*Ehre deinen Vater*‘<sup>593</sup> niemals Erwähnung findet, welches zur zweiten Tafel gehört; also wird es hier nicht erfüllt; also werden hier nicht alle Sittengebote insgesamt erfüllt.

<sup>590</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 270 (ed. Bd. IV/2, 399a–401b; in dieser Ausgabe S. 332–343).

<sup>591</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 19b).

<sup>592</sup> Glossa interlinearis zu Mt 7,28 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 29v).

<sup>593</sup> Ex 20,12.

6. Item, quantum ad mandatum de concupiscentia istud patet, quia in Lege dicitur: *Non concupisces*; nec plus addit Evangelium; ergo non impletur ibi. – Si dicatur quod in Lege loquitur solum de concupiscentia progressiva in actum exteriorem, Evangelium autem cum hoc prohibet concupiscentiam interiorem – contra: Rom. 7, 7: *Concupiscentiam nesciebam nisi Lex diceret: non concupisces*; sed falsum videretur quod dicit Apostolus, nisi Lex prohiberet concupiscentiam interiorem, quia loquitur de interiori.

7. Item, in Lege prohibetur concupiscentia mulieris et rerum, in Sermone autem Domini solum concupiscentia mulieris.

8. Item, super illud: *Concupiscentiam nesciebam, nisi Lex diceret* etc. dicit Glossa: «Bona est Lex, quae, dum hoc prohibet, omnia mala prohibet». Ergo in Lege prohibitionis concupiscentiae omnia mala prohibentur; ergo nihil addit Evangelium.

9. Item, ibi dicit Glossa quod ex concupiscentia omnia mala veniunt; ergo prohibendo concupiscentiam prohibet Lex causam omnium malorum; ergo prohibentur et abscinduntur in Lege omnia mala in sua causa; ergo Lex est in sua plenitudine; non ergo implentur moralia per Evangelium Christi, maxime quantum ad hoc mandatum: *Non concupisces*; Christus ergo non implevit omnia.

**Solutio:** Dicendum, secundum quod dicit Augustinus, *Contra Faustum: Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, et sumptum est de Ioan. 1, 17. |400| Secundum hoc ergo dicendum quod Lex impletur dupliciter a Christo: per modum gratiae et per modum veritatis. Unde dicit: «De praeceptis et sacramentis Veteris Testamenti saepe ac multa iam diximus, ut intelligeretur aliquid ibi fuisse quod per gratiam Novi Testamenti faciendo donaretur implendum; aliud, quod per veritatem patefactam removendo demonstraretur impletum».

Per modum autem gratiae, dupliciter: uno modo, eo quod datur gratia executionis; alio modo, eo quod datur gratia relevationis post casum. Haec enim duplex gratia necessaria est operanti ad hoc quod exequatur opus suum, et maxime secunda eo

6. Ebenso ist dies bei dem Gebot über die Begierde klar, denn es heißt im Gesetz: *Du sollst nicht begehren*<sup>594</sup>; und das Evangelium fügt dem nichts mehr hinzu; also wird es hier nicht erfüllt. – Wenn gesagt wird, dass beim Gesetz nur die Begierde zur Sprache kommt, die in einem äußeren Akt nach außen tritt, das Evangelium aber damit auch die innere Begierde verbietet – dagegen: Röm 7,7: *Ich wüsste von der Begierde nichts, wenn nicht das Gesetz sagen würde: du sollst nicht begehren*; was der Apostel sagt, schiene aber falsch, wenn das Gesetz nicht die innere Begierde verböte, da er von seinem Inneren spricht.

7. Im Gesetz wird die Begierde nach einer Frau und nach Besitz verboten,<sup>595</sup> in der Rede des Herrn aber nur die Begierde nach einer Frau.

8. Zu dem: *Ich wüsste von der Begierde nichts, wenn nicht das Gesetz sagen würde*<sup>596</sup> usw. sagt die Glosse: „Das Gesetz ist gut, das, indem es dies verbietet, alles Böse verbietet“<sup>597</sup>. Also wird in dem Gesetz, das die Begierde verbietet, alles Böse verboten; also fügt das Evangelium dem nichts hinzu.

9. Die Glosse sagt hierzu, dass alles Böse aus der Begierde kommt;<sup>598</sup> also verbietet das Gesetz, indem es die Begierde verbietet, die Ursache allen Übels; also werden im Gesetz alle Übel verboten und in ihrer Ursache ausgerissen; also befindet sich das Gesetz in seiner Fülle; also werden die Sittengebote nicht durch das Evangelium Christi erfüllt, vor allem hinsichtlich des Gebots: *Du sollst nicht begehren*; also hat Christus nicht alles erfüllt.

**Lösung:** In Übereinstimmung mit dem, was Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* sagt, muss gesagt werden: *Das Gesetz ist durch Mose gegeben, Gnade und Wahrheit sind durch Jesus Christus bewirkt worden*, und das ist aus Joh 1,17 geschöpft. |400| Demgemäß ist also zu sagen, dass das Gesetz auf zweifache Weise von Christus erfüllt wird: nach Weise der Gnade und nach Weise der Wahrheit. Daher sagt er [Augustinus]: „Über die Vorschriften und Sakramente des Alten Testaments habe ich schon viel und oft gesprochen, damit man verstehe, dass es dabei etwas gab, das gegeben wurde, um es durch die Gnade des Neuen Testaments im Tun zu erfüllen; etwas anderes, das sich als erfüllt erwies, indem es durch die offenbarte Wahrheit abgeschafft wurde.“<sup>599</sup>

Nach Art der Gnade aber [wird das Gesetz] auf zweifache Weise [erfüllt]: auf die eine Art, indem die Gnade gegeben wird, es auszuführen; auf die andere Art, indem die Gnade gegeben wird, nach dem Fall wieder aufgerichtet zu werden. Denn diese doppelte Gnade ist notwendig dafür, dass der Handelnde sein Werk ausführen kann, und vor allem die zweite, da es nun einmal vorkommt, dass man aus Schwäche fällt.

---

<sup>594</sup> Ex 20,17.

<sup>595</sup> Vgl. Dtn 5,21; 7,25; Ex 20,17.

<sup>596</sup> Röm 7,7.

<sup>597</sup> Glossa ordinaria zu Röm 7,7 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 288a).

<sup>598</sup> Vgl. ebd.

<sup>599</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,6 (CSEL 25/1, 596).

quod contingit cadere propter infirmitatem. Christus vero implet Legem, quia praecipit et dat gratiam exequendi sive implendi; Lex autem solum praecipit, sed non dat gratiam ad implendum. Unde Augustinus, *Contra Faustum*: «Lex superbos praevaricationis reatu devinxit augendo peccatum, cum iubet quod adimplere non possunt; ipsius Legis impletur iustitia per gratiam Spiritus in eis qui discunt a Christo mites esse atque humiles corde». – Alio modo implevit conferendo gratiam relevantem, et sic dicit ibi Augustinus: «Quia sub gratia positus in hac mortali vita difficile est omnimodo implere quod in Lege scriptum est: *'non concupisces'* ille per carnis suae sacrificium sacerdos effectus nobis impetrat indulgentiam, hic adimplens Legem, ut quod per nostram infirmitatem minus possumus, per illius perfectionem recuperetur».

Per modum autem veritatis est impletio multipliciter, ut repetamus breviter praedicta, quia valde utilis est materia, scilicet quantum ad figuralia, moralia, iudicialia. Quantum ad figuralia est triplex modus qui dictus est, scilicet per terminationem quantum ad observantiam, et ex hoc dicitur impletio quod cessat ista et succedit alia melior observantia; implentur etiam per manifestationem quoad significantia per exhibitionem quoad figuram. – Similiter impletio moralium tripliciter, ut visum est plenius, maxime quoad cognitionem triplicem, quia in perfecta boni operatione oportet quod concurrat perfecta notitia mali. Hoc non dedit Lex, immo quando dixit *'non occides'* solum de actu exteriori dedit notitiam; sed Christus dicendo *'non irascaris'*, addidit notitiam mali actus interioris. Similiter datur in Evangelio perfecta notitia boni, cum dicitur *'diligite inimicos vestros'*, et non in Lege. Ulterius, in Lege est consummatio, scilicet perfecta notitia melioris, quod est consilio, Matth. 19, 21: *Si vis perfectus esse, vade et vende* etc. Similiter, ut dictum est, quantum ad moralia, quae erant in declinatione mali, est triplex impletio.

Christus aber erfüllt das Gesetz, da er die Gnade zur Ausführung beziehungsweise Erfüllung vorschreibt und gibt; das Gesetz aber schreibt nur vor, aber gibt keine Gnade zur Erfüllung. Daher Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Das Gesetz fesselt die Stolzen durch die Anklage der Gesetzesübertretung, indem es ihre Sünde vergrößert, wenn es befiehlt, was sie nicht vollständig erfüllen können; die Gerechtigkeit des Gesetzes selbst wird mit der Gnade des Geistes in denen erfüllt, die von Christus lernen, sanft und von Herzen demütig zu sein.“<sup>600</sup> – Auf eine andere Weise hat er es erfüllt, indem er die Gnade, die wieder aufrichtet, verliehen hat, und so sagt Augustinus dazu: „Weil es für die, die unter der Gnade stehen, in diesem sterblichen Leben schwierig ist, in jedem Falle zu erfüllen, was im Gesetz geschrieben steht: ‚*Du sollst nicht begehren*‘, erwirkt der, der durch das Opfer seines Fleisches zum Priester wurde, für uns Gnade, darin das Gesetz vollständig erfüllend, damit das, was wir durch unsere Schwäche weniger gut vermögen, durch seine Vollkommenheit wiedererlangt werde.“<sup>601</sup>

Nach Art der Wahrheit ist die Erfüllung aber auf vielfache Weise, um bereits Gesagtes kurz zu wiederholen, da der Gegenstand sehr nützlich ist, nämlich in Bezug auf die sinnbildlichen Vorschriften, die Rechtssatzungen und die Sittengebote. In Bezug auf die sinnbildlichen Vorschriften gibt es eine dreifache Weise, die schon genannt wurde,<sup>602</sup> nämlich durch ihre Beendigung, was ihre Befolgung angeht, und daher wird Erfüllung genannt, dass die Befolgung zu existieren aufhört und eine andere, bessere Befolgung nachfolgt; und sie werden auch durch ihre Offenbarung erfüllt, was ihren Bedeutungsinhalt angeht, und durch ihre Ausführung, was ihr Sinnbild angeht. – Ebenso ist die Erfüllung der Sittengebote eine dreifache, wie schon genauer gesehen worden ist,<sup>603</sup> vor allem was ihre dreifache Erkenntnis angeht, denn mit dem vollendeten Tun des Guten muss die vollendete Erkenntnis des Bösen einhergehen. Dies hat das Gesetz nicht gegeben, sondern als es sagte: ‚*du sollst nicht töten*‘<sup>604</sup>, hat es nur Kenntnis über die äußere Handlung vermittelt; doch wenn Christus sagte: ‚*du sollst nicht zornig sein*‘<sup>605</sup>, fügte er die Kenntnis der bösen inneren Handlung hinzu. Ebenso wird im Evangelium die vollkommene Kenntnis des Guten vermittelt, wenn gesagt wird: ‚*liebt eure Feinde*‘<sup>606</sup>, und nicht im Gesetz. Außerdem gibt es im Evangelium die Vollendung, das heißt die vollkommene Kenntnis des Besseren, die in dem Ratschlag in Mt 19,21 liegt: *Wenn du vollkommen sein willst, geh und verkaufe* usw. Ebenso gibt es, wie gesagt,<sup>607</sup> hinsichtlich der Sittengebote, die zur Abwendung des Bösen dienen, eine dreifache Erfüllung.

**600** Ebd., XIX,7 (CSEL 25/1, 505).

**601** Ebd.

**602** Vgl. Summa Halensis III Nr. 269 (ed. Bd. IV/2, 396a–b; in dieser Ausgabe S. 320–323).

**603** Vgl. ebd., Nr. 269 (ed. Bd. IV/2, 396b–397a; in dieser Ausgabe S. 323–327).

**604** Ex 20,13.

**605** Mt 5,22.

**606** Mt 5,44.

**607** Vgl. Summa Halensis III Nr. 269 (ed. Bd. IV/2, 396b–397a; in dieser Ausgabe S. 323–327).

Quod ergo quaeritur 'utrum omnia implentur per Christum', dicendum, sicut dicit Glossa super illud Matth. 5, 17: *Non veni Legem solvere* etc.: «Christus est Legis et Prophetarum virtus, per quam omnia implentur». Omnia ergo implentur per Christum et in Sermone generali de monte.

**[Ad obiecta]:** 1–3. Ad illud ergo quod obicitur in contrarium, dicendum quod sunt moralia primae tabulae et secundae. Moralia primae tabulae ordinant animam ad Deum; moralia autem secundae tabulae ad proximum. Secundum hoc ergo dicendum quod omnia caerimonialia dependebant a mandatis primae tabulae, quia omnia erant data ad divinum cultum et ut homo revocaretur ab idololatria, sicut dictum est, et ideo ordinabant ad Deum et reducebantur ad moralia primae tabulae, et ideo implentur caerimonialia in illis sicut in causa. – Iudicialia vero, quia erant ad conservandam pacem ad proximum, dependebant a moralibus secundae tabulae, quae erant ad proximum, et ideo implentur in illis. Et ita non oportuit fieri mentionem caerimonialium et iudicialium per illum modum quo dabantur in Lege in impletione Legis, Matth. 5, 17, quia impletio illorum fuit in causa, et sic patet ubi illa impleta sunt.

4. Ad illud quod obicitur quod non fit ibi mentio de mandatis primae tabulae, dicendum quod anima habet in se partem, qua ordinatur ad superiora, sicut ad Deum, et qua ordinatur ad inferiora, sicut ad proximum, et secundum hunc duplicem ordinem duplex tabula est. Et [401] dicuntur mandata primae tabulae quae pertinent ad ordinem animae ad Deum; mandata secundae quae pertinent ad ordinem animae ad proximum. Et secundum hoc habet anima duplicem impletionem et est impletio istorum mandatorum. In illa ergo parte '*attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus*' etc. est impletio omnium quae pertinent ad ordinem animae ad Deum, et sic est ibi impletio moralium primae tabulae. – Et quod obicitur quod non fit ibi mentio de illis, dicendum quod conversio animae in Deum est dupliciter, scilicet sicut in suum principium et sicut in suum finem, et haec secunda est conversio perfecta. Intentio ergo Legis, quantum ad mandata primae tabulae, erat ut converteretur anima in Deum tamquam in suum principium; unde intendebat Lex ut per exhibitum beneficium recogitaret anima Creatorem suum et adoraret. Sed ulterius per Legem Christi est conversio animae in Deum tamquam in suum finem, et haec est conversio

Zu dem, dass gefragt wird, ‚ob alles durch Christus erfüllt wird‘, ist zu sagen, wie die Glosse zu Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben* usw., sagt: „Christus ist die Kraft des Gesetzes und der Propheten, durch die alles erfüllt wird“<sup>608</sup>. Also wird alles durch Christus und in der allgemein gültigen Bergpredigt erfüllt.

**[Zu den Einwänden]:** 1–3. Es gibt Sittengebote der ersten und der zweiten Tafel. Die Sittengebote der ersten Tafel ordnen die Seele auf Gott, die der zweiten Tafel auf den Nächsten hin. Dementsprechend ist also zu sagen, dass alle Kultvorschriften von den Geboten der ersten Tafel abhängen, weil sie alle zur Verehrung Gottes gegeben worden waren und um den Menschen vom Götzendienst zurückzurufen, wie schon gesagt,<sup>609</sup> und deshalb ordneten sie auf Gott hin und führten sich auf die Sittengebote der ersten Tafel zurück, und deshalb werden die Kultvorschriften in ihnen als ihrer Ursache erfüllt. – Die Rechtssatzungen aber, die dazu dienten, den Frieden mit dem Nächsten zu wahren, waren von den Sittengebote der zweiten Tafel abhängig, die auf den Nächsten ausgerichtet waren, und daher werden sie in ihnen erfüllt. Aufgrund der Art und Weise, wie sie im Gesetz gegeben wurden, war es deshalb nicht nötig, die Kultvorschriften und die Rechtssatzungen bei der Erfüllung des Gesetzes noch zu erwähnen, Mt 5,17, weil ihre Erfüllung in ihrer Ursache bestand, und daher ist klar, wo sie erfüllt worden sind.

4. Zu dem Einwand, dass die Gebote der ersten Tafel dabei nicht erwähnt werden, ist zu sagen, dass die Seele in sich einen Teil enthält, mit dem sie auf Höheres hingeordnet wird, zum Beispiel auf Gott, und einen, mit dem sie auf Niedrigeres hingeordnet wird, zum Beispiel auf den Nächsten, und entsprechend dieser doppelten Hinordnung ist die Tafel eine Doppeltafel. Und [401] von den Geboten der ersten Tafel heißt es, dass sie auf die Hinordnung der Seele zu Gott abzielen; von den Geboten der zweiten Tafel, dass sie auf die Hinordnung der Seele zum Nächsten abzielen. Und entsprechend dazu hat die Seele eine doppelte Erfüllung und verhält sich die Erfüllung dieser Gebote. In dieser Hinsicht also: *„gebt acht, dass ihre eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen zur Schau stellt“*<sup>610</sup> usw., liegt die Erfüllung von allem, was zur Hinordnung der Seele auf Gott abzielt, und daher findet dabei die Erfüllung der Sittengebote der ersten Tafel statt. – Zu dem Einwand, dass die Gebote der ersten Tafel dabei nicht erwähnt werden, ist zu sagen, dass die Bekehrung der Seele zu Gott in zweierlei Weise stattfindet, nämlich zu Gott als ihrem Ursprung und als ihrem Ziel, und die zweite ist die vollendete Bekehrung. Die Absicht des Gesetzes hinsichtlich der Gebote der ersten Tafel war also, die Seele zu Gott als ihrem Ursprung zu bekehren; daher hatte das Gesetz das Ziel, dass die Seele sich angesichts einer ausgeführten Wohltat wieder ihres Schöpfers erinnerte und ihn anbetete. Doch darüber hinaus gibt es durch das Gesetz Christi die Bekehrung der Seele zu Gott als ihrem Ziel, und dies ist die vollkom-

<sup>608</sup> Glossa interlinearis zu Mt 5,17 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 19v).

<sup>609</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 265 I zu 1–4; 267 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 388a.392b; in dieser Ausgabe S. 290 f.308 f).

<sup>610</sup> Mt 6,1.

perfecta. Haec est qua non revertitur in ipsum ut in principium propter beneficium acceptum, immo tota intentio fertur in ipsum sicut in finem. Et sic mandata primae tabulae implentur per Evangelium, quia per ipsum fit perfecta animae in Deum conversio, per illa autem non. – Quare autem non fit ibi mentio de ipsis, patet, quia mandatis primae tabulae per Evangelium non fit aliqua additio formaliter, quae quidem sit sicut formae ad materiam, sed est additio sicut finis, hoc est ex parte ordinis ad finem, sed non fit illis additio sicut ad materiam; unde illis nihil additur: finis enim extra est et non intra, et propter hoc non est necesse fieri mentionem de ipsis propter istam additionem. Sed mandatis secundae tabulae, de quibus fit ibi mentio, est additio sicut formae ad materiam, quando scilicet ei quod est *non occidere* addit ‘*non irasci*’. Affectus enim est sicut forma ad actum. Et ideo oportet de illis fieri mentionem ad sui impletionem, non autem de istis.

5–7. Ad aliud dicendum quod mandata secundae tabulae implentur: per illa enim est ordo ad proximum. Sed hoc dupliciter, scilicet secundum beneficentiam, cum dicitur: ‘*honora patrem*’; et secundum innocentiam, cum dicitur ‘*non occides*’. Secundum autem beneficentiam erat ordo imperfectus in Lege, quia erat solum in parte, scilicet ad proximum, quia non praecipiebat honorem nisi patri; sed per Evangelium est ordo iste perfectus, quia praecipit beneficentiam non solum patri, sed et fratri et amico et etiam inimico; unde dicit Lex Evangelii: *Qui petit a te, da ei*: et etiam dicit: *Orate pro persequentibus vos*. – Similiter ordo secundum innocentiam ad proximum per Legem erat imperfectus, quia ibi erat solum prohibitus actus nocendi in verbo, in opere, in voluntate. In opere, cum dicit: *Non occides*; quia vero ulterius est actus nocendi in affectu, prohibet Christus illum, cum dicit: *Non irascaris* etc., et sic implet quantum ad hoc quod erat diminutum. Item, Lex prohibet actum nocendi in verbo, cum dicit: *Non falsum testimonium dices*; quantum ad hoc Christus implet, cum dicit: *Sit sermo vester: est, est; non, non*. Similiter in expetitione vindictae, quae est in



mene Bekehrung. Durch sie kehrt sie nicht zu ihm als ihrem Ursprung zurück, weil sie eine Wohltat empfangen hat, sondern vielmehr bewegt sich ihr ganzes Streben zu ihm als ihrem Ziel hin. Und so werden die Gebote der ersten Tafel durch das Evangelium erfüllt, denn durch das Evangelium geschieht die vollkommene Bekehrung der Seele zu Gott, durch jene [Gebote der ersten Tafel] aber nicht. – Warum sie aber dabei nicht erwähnt werden, ist klar, weil die Gebote der ersten Tafel keine Hinzufügung durch das Evangelium erfahren, was ihre Form betrifft, das heißt eine, die so wie die Hinzufügung der Form zur Materie wäre, sondern es findet eine Hinzufügung nach Art eines Ziels statt, das heißt entsprechend der Hinordnung zum Ziel, doch findet bei ihnen keine Hinzufügung nach Art der Hinzufügung zur Materie statt; daher wird ihnen nichts hinzugefügt, denn das Ziel ist außen und nicht innen,<sup>611</sup> und deswegen ist es unnötig, sie um dieser Hinzufügung willen zu erwähnen. Doch die Gebote der zweiten Tafel, die dort erwähnt werden, erfahren eine Hinzufügung wie die der Form zur Materie, wenn Christus nämlich dem ‚*du sollst nicht töten*‘ hinzufügt: ‚*du sollst nicht zornig sein*‘. Die Gefühlsregung ist nämlich wie die Form für die Handlung. Und daher müssen jene zu ihrer Erfüllung erwähnt werden, diese aber nicht.

5–7. Die Gebote der zweiten Tafel werden erfüllt: Durch sie geschieht nämlich die Hinordnung auf den Nächsten. Aber das [geschieht] in zweifachem Sinne, nämlich in Hinsicht auf das Wohltun, wenn gesagt wird: ‚*ehre deinen Vater*‘, und in Hinsicht auf die Unbescholtenheit, wenn gesagt wird: ‚*du sollst nicht töten*‘. In Hinsicht auf das Wohltun war die Hinordnung im Gesetz unvollkommen, weil sie nur in einem Teil war, nämlich zum Nächsten hin, weil es nur den Vater zu ehren vorschrieb; doch durch das Evangelium ist diese Ordnung vollkommen, weil es das Wohltun nicht nur gegenüber dem Vater, sondern auch dem Bruder, Freund und sogar dem Feind vorschreibt; daher sagt das Gesetz des Evangeliums: *Wenn jemand etwas von dir erbitet, so gib es ihm*<sup>612</sup>, und es sagt auch: *Betet für eure Verfolger*<sup>613</sup>. – Ebenso war die Ordnung in Hinsicht auf die Unbescholtenheit dem Nächsten gegenüber durch das Gesetz unvollkommen, weil es dabei nur eine verbotene Handlung zum Schaden im Wort, im Werk und im Wollen gab. Im Werk, wenn es sagt: *Du sollst nicht töten*; da es aber darüber hinaus eine Handlung zum Schaden im Affekt gibt, verbietet Christus diese, wenn er sagt: *Du sollst nicht zornig sein* usw., und so erfüllt er das, was vorher nur in verminderter Form vorlag. Ebenso verbietet das Gesetz eine Handlung zum Schaden im Wort, wenn es sagt: *Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen*<sup>614</sup>; darin erfüllt es Christus, wenn er sagt: *Eure Rede sei: ja, ja, nein, nein*<sup>615</sup>. Ebenso im Verlangen nach Rache, die in der Wiedervergeltung liegt, er fügt hinzu: *Leistet dem Bösen*

<sup>611</sup> Vgl. Aristoteles, *De generatione animalium* II,6; 742a 16-b 17 (ed. Peck, 210,11–212,37; *Opera omnia*, Bd. 3, 360; Aristoteles Latinus XVII 2.v, 66,23–68,3).

<sup>612</sup> Mt 5,42.

<sup>613</sup> Mt 5,44.

<sup>614</sup> Ex 20,16.

<sup>615</sup> Mt 5,37.

talione, addit: *Non resistere malo*. Similiter Lex prohibet actum nocendi in voluntate, cum dicit: *Non concupisces rem proximi tui*; Christus autem implet ulterius, cum docet hominem erogare sua: non enim concupiscit aliena qui erogat sua.

8–9. Ad illud quod obicitur quod bona est Lex, quae, dum concupiscentiam prohibet etc., dicendum quod verum est quodam modo in causa. Sed notandum quod aliud est de virtute Legis et forma Legis. Attendendo enim virtutem Legis, Lex prohibet concupiscentiam, non solum exteriorem, sed etiam interiorem, quia puniendo exteriorem reprobabat interiorem. Sed attendendo formam Legis, secundum quod punit poena temporali, dicendum quod non: non enim punit concupiscentiam interiorem. Et ratio huius est quia lex Moysi nunquam punit nisi sub testimonio et maxime plurium. Unde Num. 35, 30 dicitur: *Homicida sub testibus punietur; ad unius testimonium nullus condemnabitur*. Nullus autem potest ferre testimonium de concupiscentia interiori, et ideo secundum formam Legis, qua punit, non prohibebat eam, sed solum exteriorem progressivam: prohibebat enim manum, non animum, quia puniebat manum, non animum. Si ergo consideretur illud quod cadebat in forma Legis, non prohibetur interior motus, sed solum exterius progrediens.

[402] QUAESTIO IV.

#### **DE ONERE OBSERVANTIAE LEGIS MOSAICAE.**

Consequenter inquirendum est de observantia Legis quantum ad onus, et hoc est quaerere quid magis oneret, an Lex an Evangelium.

Primo, ex parte oneris;

secundo ex parte ferentis.

CAPUT I.

#### **DE ONERE LEGIS EX PARTE IPSIUS ONERIS.**

Quantum ad primum duo quaeruntur:

Primo, an observantia Legis magis oneret quantum ad difficultatem praeceptorum;

secundo, an magis oneret quantum ad numerum praeceptorum.

keinen Widerstand<sup>616</sup>. Ebenso verbietet das Gesetz eine Handlung zum Schaden im Willen, wenn es sagt: *Du sollst nicht den Besitz deines Nächsten begehren*<sup>617</sup>; Christus erfüllt es aber darüber hinaus, indem er lehrt, dass der Mensch seinen Besitz ausgeben soll:<sup>618</sup> Es begehrt nämlich nicht fremden Besitz, wer seinen ausgibt.

8–9. Zu dem Einwand, dass ‚das Gesetz gut ist, das, indem es die Begierde verbietet‘ usw., ist zu sagen, dass das auf gewisse Weise bei der Ursache richtig ist. Doch ist zu bemerken, dass es sich mit der Kraft des Gesetzes und der Form des Gesetzes verschieden verhält. Bei Betrachtung der Kraft des Gesetzes nämlich verbietet das Gesetz die Begierde, nicht nur die äußere, sondern auch die innere, da es, indem es die äußere bestraft, die innere verwirft. Doch bei Betrachtung der Form des Gesetzes, gemäß der es die zeitliche Strafe verhängt, ist zu sagen, dass es nicht so ist: Es bestraft nämlich nicht die innere Begierde. Der Grund dafür ist, dass das Gesetz des Mose niemals bestraft außer unter der Heranziehung eines Zeugnisses, besonders von mehreren. Daher heißt es Num 35,30: *Mord soll unter Heranziehung von Zeugen bestraft werden; auf das Zeugnis von nur einem hin soll niemand bestraft werden*. Niemand aber kann ein Zeugnis beibringen über die innere Begierde, und deshalb verbot das Gesetz diese nicht, gemäß seiner Form, mit der es bestraft, sondern nur die äußere, die hervortritt: es verbot nämlich die Hand, nicht die Gesinnung, denn es bestrafte die Hand und nicht die Gesinnung. Wenn man also betrachten wollte, was unter die Form des Gesetzes fiel, so wird nicht der innere Antrieb, sondern nur das nach außen Hervortretende verboten.

#### |402| Vierte Frage: Die Last der Befolgung des mosaischen Gesetzes

Sodann ist im Zusammenhang mit der Befolgung des Gesetzes danach zu fragen, welche Beschwerne diese darstellt, und das heißt danach zu fragen, was eine größere Beschwerne darstellt, das Gesetz oder das Evangelium

1. vonseiten der Beschwerne;
2. vonseiten dessen, der sie trägt.

#### *Kapitel 1: Die Beschwerne des Gesetzes vonseiten dieser Beschwerne*

Hinsichtlich des Ersten werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Stellt die Befolgung des Gesetzes eine größere Last in Hinsicht auf die Schwierigkeit der Vorschriften dar
2. oder stellt sie eine größere Last in Hinsicht auf die Menge der Vorschriften dar?

<sup>616</sup> Mt 5,39.

<sup>617</sup> Ex 20,17.

<sup>618</sup> Vgl. Mt 19,21.

[Nr. 271] ARTICULUS I.

*An observantia Legis magis oneret quantum ad difficultatem praeceptorum.*

Quantum ad primum quaeritur an observantia Legis magis oneret quantum ad difficultatem praeceptorum quam observantia Evangelii vel e converso.

**Ad quod sic:** 1. Omnis observantia quae est difficilior ad exequendum magis onerat; sed observantia praeceptorum Evangelii difficilior est ad implendum quam observantia praeceptorum Legis; ergo onus Evangelii maius est et gravius quantum ad difficultatem praeceptorum quam onus Legis. – Minor patet. Ioannes Chrysostomus, super illud Matth. 5, 19: *Qui solverit unum de mandatis istis minimis, dicit: «Mandata Moysi in actu quidem facilia sunt, et ideo in remuneratione modica sunt, in transgressione vero magna. Mandata autem Christi in actu quidem difficilia sunt, et ideo in remuneratione magna, in transgressione vero parva sunt».* Sunt ergo difficiliora mandata Christi sive Evangelii quam mandata Legis.

2. Item, I Ioan. 3, 16: *In hoc cognovimus caritatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit; et nos debemus pro fratribus animas ponere.* Hoc autem difficillimum est; sed ad hoc non tenemur ex Lege, sed ex Evangelio; ergo magis onerat Evangelium quantum ad difficultatem praeceptorum quam Lex.

3. Item, quantum ad animam poenitentem istud patet, quia in Lege animae poenitenti determinatur unum, quod est commune cum anima poenitente tempore gratiae, scilicet *sacrificium Deo spiritus contribulatus* etc. Ultra hoc pro satisfactione determinatur in Lege satisfactio in carne aliena, scilicet in carne animalis, quod eam sacrificet Domino, sicut patet per totum Leviticum; sed in Evangelio determinatur satisfactio in carne propria, ut propriam carnem mortificet et sacrificet Domino, et non alienam; sed hoc est gravius et difficilius quam mortificare carnem alienam; ergo difficilior est observantia legis Evangelii quam Legis, et ita onus gravius. – Quod autem praecipiat ita secundum Evangelium, patet, Rom. 6, 13: *Sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem;* et Rom. 12, 1: *Obsecro vos, fratres, ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem* etc.

4. Item, talis est comparatio existentium tempore Legis ad existentes tempore gratiae vel [403] Evangelii qualis est comparatio parvulorum ad adultos, Gal. 3: *Cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes* etc. Sed parvulis non sunt

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

Zunächst wird gefragt, ob, was die Schwierigkeit der Vorschriften betrifft, die Befolgung des Gesetzes mehr belastet als die Befolgung der Evangeliums oder umgekehrt.

**Dazu so:** 1. Jede Befolgung, die schwieriger zu vollziehen ist, belastet mehr. Die Befolgung der Vorschriften des Evangeliums ist aber schwieriger zu erfüllen als die Befolgung der Vorschriften des Gesetzes; also ist die Last des Evangeliums größer und schwerer, was die Schwierigkeit seiner Vorschriften betrifft, als die Last des Gesetzes. – Der Untersatz ist klar, Johannes Chrysostomus sagt zu Mt 5,19: *Wer eines von diesen kleinsten Geboten aufhebt*: „Die Gebote des Mose sind zwar im Tun einfach, und deshalb sind sie im Lohn bescheiden, in der Übertretung sind sie jedoch groß. Die Gebote Christi sind zwar im Tun schwierig und deswegen im Lohn groß, in der Übertretung sind sie jedoch klein.“<sup>619</sup> Also sind die Gebote Christi oder des Evangeliums schwieriger als die Gebote des Gesetzes.

2. 1Joh 3,16: *Darin haben wir die Liebe Gottes erkannt, dass er sein Leben für uns hingegeben hat; und wir müssen unser Leben für unsere Freunde hingeben.* Dies ist tatsächlich sehr schwierig; wir sind aber nicht nach dem Gesetz, sondern nach dem Evangelium zu dieser Tat angehalten; also belastet das Evangelium, was die Schwierigkeit seiner Vorschriften angeht, mehr als das Gesetz.

3. Dies ist auch hinsichtlich einer reuigen Seele offensichtlich, denn im Gesetz ist für eine reuige Seele ein Opfer festgesetzt, das sie gemeinsam mit einer reuigen Seele zur Zeit der Gnade hat, nämlich *das Opfer für Gott ist ein geängsteter Geist*<sup>620</sup> usw. Darüber hinaus wird im Gesetz als Genugtuung die Genugtuung im fremden Fleisch, nämlich von Tieren, festgesetzt, denn sie soll dieses dem Herrn opfern, wie durch das ganze [Buch] Levitikus klar ist; jedoch im Evangelium wird die Genugtuung im eigenen Fleisch festgesetzt, sodass sie ihr eigenes Fleisch töten und dem Herrn opfern soll und nicht fremdes; doch dies ist mühevoller und schwieriger als das Fleisch anderer zu töten; also ist die Befolgung des Gesetzes des Evangeliums schwieriger als die des Gesetzes und daher ihre Last schwerer. – Dass dies aber nach dem Evangelium vorgeschrieben wird, ist offensichtlich, Röm 6,13: *So wie ihr eure Glieder dargeboten habt, um dem Schmutz und der Ungerechtigkeit zum Zwecke der Ungerechtigkeit zu dienen, so bietet eure Glieder nun dar, um der Gerechtigkeit zum Zwecke der Heiligung zu dienen*; und Röm 12,1: *Ich flehe euch an, Brüder, bietet eure Leiber als lebendiges Opfer dar* usw.

4. Das Verhältnis derer, die zur Zeit des Gesetzes gelebt haben, zu denen, die zur Zeit der Gnade oder [403] des Evangeliums leben, ist so wie das Verhältnis von Kindern zu Erwachsenen, Gal 3: *Als wir wie Kinder waren, dienten wir den Elementen der Welt*<sup>621</sup> usw. Doch schwere Lasten bürdet man nicht Kindern auf, sondern

<sup>619</sup> Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei*, homilia10 (PG 56, 688).

<sup>620</sup> Ps 51,19.

<sup>621</sup> Gal 4,3.

onera gravia imponenda, immo adultis; ergo summa sapientia, quae omnia cum discretionem facit, non imposuit gravius onus, immo levius, existentibus sub Lege quam existentibus sub Evangelio; ergo difficilius est onus Evangelii quam Legis.

**Ad oppositum:** a. Matth. 11, 30: *iugum meum suave est et onus meum leve*; et loquitur de onere Evangelii per comparisonem ad Legem. Ergo vult dicere Salvator in Evangelio quod levius sit onus Evangelii et suavius quam onus Legis.

b. Item, eodem cap., dicit: *Venite ad me omnes qui laboratis*, scilicet per Legem, quia ibi loquitur per comparisonem Evangelii ad Legem.

c. Item, Act. 15, 10 dicit B. Petrus: *Quid tentatis imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos neque patres nostri portare potuimus?* Ergo ita difficile est onus Legis quod nullus potest portare nec potuit; ergo difficilius est quam onus Evangelii.

**Solutio:** Dicendum quod duobus modis est difficultas oneris: aut quantum ad actum aut quantum ad affectum. Quantum ad actum duobus modis est, quia vel respectu multitudinis praeceptorum vel respectu perfectionis praeceptorum. Primo modo simpliciter difficilius et onerosius est observantia Legis quam Evangelii. Unde quantum ad hoc dicit B. Petrus, Act. 15, 10, quod hoc iugum *neque nos neque patres nostri portare potuimus*. Secundo modo maior est difficultas et onerositas in actu in Evangelio quam in Lege, secundum quod habetur Matth. 7, 14: *Arcta est via quae ducit ad vitam*, hoc est secundum Evangelium; et dicitur 'arcta' respectu Legis, quia magis habet de difficultate in perfectione mandatorum quam Lex, sicut patet de istis: relinquere omnia propter Christum, mortificare carnem, quae non praecipuntur secundum Legem; ista perfectiora sunt quam aliquid quod sit in Lege. – Si autem loquamur de difficultate quantum ad affectum, dicimus quod duplex est affectus, scilicet timentis et amantis. Psalmus: *Suscitavit testimonium in Iacob*, Glossa: «Initium est Vetus Testamentum, quia ibi est timor, qui est initium sapientiae; finis vero est Novum Testamentum, quia hic est Christus, qui est finis *ad iustitiam omni credenti*, qui dat Spiritum, quo caritas diffunditur *in cordibus nostris*; et Philipp. 3, 6: *Secundum iustitiam quae in Lege est*, Glossa: «Quae timore, non amore servire facit». Secundum

Erwachsenen; also hat die höchste Weisheit, die alles mit Unterscheidungsvermögen ins Werk setzt, denen, die unter dem Gesetz lebten, nicht eine schwerere Last aufgebürdet als denen, die unter dem Evangelium leben, sondern eine leichtere; also ist die Last des Evangeliums beschwerlicher als die des Gesetzes.

**Auf der Gegenseite:** a. Mt 11,30: *Mein Joch ist süß und meine Last leicht*; und er spricht von der Last des Evangeliums im Verhältnis zum Gesetz. Also will der Heiland im Evangelium sagen, dass die Last des Evangeliums leichter und süßer sei als die Last des Gesetzes.

b. In demselben Kapitel sagt er: *Kommt zu mir, alle, die ihr mühselig seid*<sup>622</sup>, nämlich durch das Gesetz, weil er hier bezüglich des Verhältnisses vom Evangelium zum Gesetz spricht.

c. Apg 15,10 sagt der selige Petrus: *Was versucht ihr, ein Joch auf die Schultern der Jünger zu legen, das weder wir noch unsere Väter tragen konnten?* Also ist die Last des Gesetzes so beschwerlich, dass niemand sie tragen kann und konnte; also ist sie beschwerlicher als die Last des Evangeliums.

**Lösung:** Die Beschwerlichkeit der Last ist auf zwei Arten: hinsichtlich des Tuns oder hinsichtlich des Affekts. Hinsichtlich des Tuns ist sie auf zwei Arten: in Bezug auf die Menge der Vorschriften oder in Bezug auf die Vollkommenheit der Vorschriften. Auf die erste Art ist die Befolgung des Gesetzes schlechthin schwieriger und beschwerlicher als die des Evangeliums. Deshalb sagt dazu der selige Petrus in Apg 15,10, dass *dieses Joch weder wir noch unsere Väter tragen konnten*. Auf die zweite Art ist die Schwierigkeit und Beschwerlichkeit im Tun im Evangelium größer als im Gesetz, wozu es in Mt 7,14 heißt: *Schmal ist der Weg, der zum Leben führt*, das heißt dem Evangelium nach; und er sagt ‚schmal‘ in Bezug auf das Gesetz, denn das Evangelium bietet eine größere Schwierigkeit bei der Vollendung der Gebote als das Gesetz, wie durch die folgenden Gebote offensichtlich ist: alles wegen Christus zurücklassen, sein Fleisch töten, welche nach dem Gesetz nicht vorgeschrieben wurden; diese sind vollkommener als irgendetwas, was im Gesetz steht. – Wenn wir aber über die Schwierigkeit in Hinsicht auf den Affekt sprechen, sagen wir, dass der Affekt ein zweifacher ist, nämlich [der Affekt] desjenigen, der sich fürchtet, und [der Affekt] desjenigen, der liebt. Der Psalm: *Er hat ein Zeugnis gegen Jakob veranlasst*<sup>623</sup>, die Glosse: „Der Anfang ist das Alte Testament, weil darin Furcht ist, die der Beginn der Weisheit ist; das Ende ist das Neue Testament, weil darin Christus ist, der das Ende ist *zur Gerechtigkeit für jeden Glaubenden*<sup>624</sup>, der den Geist gibt, durch den die Liebe *in unsere Herzen*<sup>625</sup> ausgegossen ist.“<sup>626</sup> Und Phil 3,6: *gemäß der Gerechtigkeit, wie sie im Gesetz liegt*, die Glosse: „Die durch Furcht, nicht durch Liebe zum Dienen

<sup>622</sup> Mt 11,28.

<sup>623</sup> Ps 78,5.

<sup>624</sup> Röm 10,4.

<sup>625</sup> Röm 5,5.

<sup>626</sup> Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 77,5 (PL 191, 725).

hoc ergo dicendum quod in Lege est affectus timentis, in Evangelio autem est affectus amantis. Et hoc patet de ratione et forma utriusque legis, quia dispositio generata ex comprehensione Veteris Legis est generativa timoris; illa vero, quae generatur ex comprehensione Novae Legis, generativa amoris. Affectus autem timoris habet difficultatem in operandis, non autem affectus amantis, immo nihil gravat ipsum. Propter hoc, loquendo de difficultate oneris quantum ad affectum, maior est difficultas et onus in observantia Legis quam Evangelii.

Sed si quaeratur quid simpliciter magis oneret, dicendum quod duplex est onus, scilicet onus onerans et onus adminiculans sive adiuvens portantem. Primum onus est observantia Legis; secundum est observantia Evangelii, quia est onus levans portantem, et hoc per gratiam quam conferunt sacramenta Evangelii et mandata, quae dantur ut fiant ex amore, et sic habent unde adiuvent portantem; quod tamen non est in moralibus Legis, quia ex timore implentur neque conferunt gratiam adiuvantem in quantum huiusmodi. Et ponit B. Bernardus, in quadam epistola sua, loquens de hoc, exemplum de quadriga, dicens: «Quadriga, admota iumento, sarcinam, quae ab ipso moveri non poterat, auget quidem, sed portabiliorem facit; onus oneri additur et minus onerat. Sic et oneri gravissimo Legis accedens quadriga Evangelii, auxit perfectionem, difficultatem diminuit. Volens per hoc dicere quod sicut est de quadriga addita iumento, cum qua melius et maius onus portatur, et tamen onus additur oneri, sic est de Evangelio, quia, licet maius sit onus addito Evangelio, quia onus additur oneri, tamen simpliciter minus onerat. Unde augmentum perfectionis, quod est in Evangelio, facit ad minuitionem oneris.

Et sic patet solutio ad illud quod quaerebatur de onere quantum ad difficultatem praeceptorum. Licet enim difficiliora sint simpliciter praecepta Evangelii et maius onus Evangelii in se quam Legis, simpliciter tamen minus onerat.



veranlasst.“<sup>627</sup> Demgemäß ist also zu sagen, dass sich im Gesetz der Affekt eines, der sich fürchtet, findet, im Evangelium aber [der Affekt] eines Liebenden. Und dies ist klar durch das Wesen und die Form der beiden Gesetze, denn die Gemütsverfassung, die durch das Begreifen des Alten Gesetzes erzeugt wird, erzeugt Angst; die aber, die durch das Begreifen des Neuen Gesetzes erzeugt wird, erzeugt Liebe. Der Affekt der Furcht aber besitzt Schwierigkeit in dem, was getan werden soll, nicht aber der Affekt des Liebenden; vielmehr wird dieser durch nichts beschwert. Wenn man daher über die Beschwerlichkeit der Last spricht, was den Affekt betrifft, dann sind die Schwierigkeit und die Last in der Befolgung des Gesetzes größer als die in der Befolgung des Evangeliums.

Doch wenn gefragt wird, was schlechthin mehr belastet, ist zu sagen, dass es zwei Arten von Lasten gibt, nämlich eine, die belastet, und eine, die den Tragenden unterstützt oder ihm hilft. Zur ersten Art der Last gehört die Befolgung des Gesetzes, zur zweiten die Befolgung des Evangeliums, da sie eine Last ist, die den Tragenden erleichtert, und zwar durch die Gnade, welche die Sakramente und Gebote des Evangeliums verleihen, die gegeben werden, um aus Liebe getan zu werden, und sie haben somit etwas, womit sie dem Tragenden helfen; dies gibt es aber nicht in den Sittengeboten des Gesetzes, denn diese werden aus Furcht erfüllt und verleihen keine Gnade, die in der Hinsicht hilft. Der selige Bernhard bringt in einem seiner Briefe im Zusammenhang damit das Beispiel über den Vierspänner: „Ein Vierspänner, der von Zugvieh bewegt wird, vergrößert zwar die Last, welche von dem Vieh nicht bewegt werden konnte, macht sie aber auch leichter tragbar; der Last wird eine weitere hinzugefügt, und sie belastet weniger. So hat auch der Vierspänner des Evangeliums, der zur sehr schweren Last des Gesetzes hinzutrat, die Vollkommenheit erhöht, die Schwierigkeit aber vermindert.“<sup>628</sup> Damit will er sagen, dass, so wie es sich mit dem Vierspänner verhält, der dem Zugtier hinzugefügt wird, wodurch eine bessere und größere Last getragen werden kann, obwohl der Last eine weitere hinzugefügt wird, es sich so auch mit dem Evangelium verhält, denn auch wenn durch das Hinzukommen des Evangeliums die Last größer ist, weil der Last eine weitere hinzugefügt wird, so belastet sie dennoch schlechthin weniger. Daher trägt die Vergrößerung der Vollkommenheit, die das Evangelium bedeutet, zur Verminderung der Last bei.

Und daher ist die Antwort der Frage zur Last, was die Schwierigkeit der Vorschriften betrifft, klar. Denn mögen die Vorschriften des Evangeliums auch schlechthin schwieriger und die Last des Evangeliums an sich größer als die des Gesetzes sein, so belastet sie dennoch schlechthin weniger.

<sup>627</sup> Glossa interlinearis zu Phil 3,6 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 101v).

<sup>628</sup> Bernhard von Clairvaux, Epistulae 72,2 (Opera, Bd. 7, 176,24–27).

[404] [Nr. 272] ARTICULUS II.

*An plus oneret Evangelium quam Lex quantum ad multiplicatam praeceptorum.*

Consequenter quaeritur an plus oneret Evangelium quam Lex quantum ad multiplicatam praeceptorum.

**Ad quod sic:** 1. Act. 15, 10, dicit Petrus de onere Legis, quod hoc est onus *quod neque nos neque patres nostri portare potuimus*, et vult dicere hoc, ut videtur, propter multiplicatam praeceptorum. Ergo gravior est observantia Legis quantum ad multitudinem praeceptorum quam Evangelii.

2. Item, Augustinus, in libro *De vera religione*, dicit quod multae caerimoniae et observantiae impositae sunt Iudaeis propter eorum dissolutionem, ut per eas dissolutiones eorum opprimantur et non possint vacare malis, si semper intenti sint ad bonum. Sed ita non est in Evangelio; gravior ergo est observantia Legis quam Evangelii quantum ad multitudinem praeceptorum.

**Ad oppositum:** a. Matth. 5, 17: *Non veni solvere Legem, sed adimplere*, Glossa: «Adimplet Christus, dum praemissis ad inchoationem addit plura ad perfectionem». Ergo plura sunt mandata Christi quam Legis; ergo plus onerat Evangelium quantum ad multitudinem praeceptorum.

**Solutio:** Dicendum quod quantum ad sacramentalia et caerimonialia Legis maior est numerus praeceptorum in Lege, nec ista habent etiam in se rationem iuvandi portantem sicut habent ea quae sunt in Evangelio, sed gravandi et onerandi. – Sed quantum ad moralia dico quod maior est numerus in Evangelio quantum ad praecepta; et quantum ad hoc dicit Glossa Matth. 5, 17 quod superaddit plura ad perfectionem. Non tamen propter hoc sequitur quod magis oneret Evangelium quam Lex, licet sit maius onus quoad moralia, quia praestant adiutorium portanti.

**[Ad oblecta]:** 1–2. Quod ergo obicitur quod sit maior multitudo praeceptorum in Lege, dicendum quod illa auctoritas Actuum loquitur quantum ad caerimonialia; quantum autem ad moralia, etsi sit maior multitudo praeceptorum in Evangelio, non tamen tantum onerat, immo sublevat. Est enim onus ad comprimendum, sicut illud quod fertur per timorem, et tale est onus Legis; et est onus ad levandum, sicut quod fertur et sustinetur ex amore, sicut videmus de pennis avium quod addunt onus et tamen levant avem in suo volatu. Sic est onus Evangelii. Et hoc exemplum ponit B. Bernardus: «Occurrit mihi de pennis avium quod ei utcumque coaptem. Quodam sin-

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

Sodann wird gefragt, ob das Evangelium eine größere Last als das Gesetz in Hinsicht auf die Vielzahl der Vorschriften darstellt.

**Dazu so:** 1. Ap 15,10 sagt Petrus über die Last des Gesetzes, dass die Last darin liegt, *dass weder wir noch unsere Väter es tragen konnten* usw., und er will damit offenbar sagen: wegen der Vielzahl der Vorschriften. Also ist die Befolgung des Gesetzes schwerer in Bezug auf die Menge der Vorschriften als die des Evangeliums.

2. Augustinus sagt in der Schrift *Von der wahren Religion*, dass viele Kulthandlungen und Befolgungen den Juden wegen ihrer Schwäche auferlegt worden sind, um dadurch ihre Schwächen zu vereiteln und damit sie dem Bösen keinen Platz bieten könnten, wenn sie immer auf das Gute hin ausgerichtet wären.<sup>629</sup> Doch ist es so nicht im Evangelium: Also ist die Befolgung des Gesetzes schwerer als die des Evangeliums, was die Menge der Vorschriften angeht.

**Auf der Gegenseite:** a. Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern bis zur Vollendung zu erfüllen*, die Glosse: „Christus erfüllt es bis zur Vollendung, insofern er den vorausgeschickten Sätzen zum Beginn noch mehr zur Vollendung hinzugibt.“<sup>630</sup> Also gibt es mehr Gebote Christi als des Gesetzes; also belastet das Evangelium mehr in Hinsicht auf die Menge der Vorschriften.

**Lösung:** Im Hinblick auf die Sakramentalien und Kultvorschriften des Gesetzes ist die Anzahl der Vorschriften im Gesetz größer, doch haben sie nicht auch das Wesen, dem Tragenden zu helfen, in sich, wie es die im Evangelium haben, sondern das Wesen, ihn zu belasten und zu beschweren. – Im Hinblick auf die Sittengebote aber sage ich, dass die Anzahl im Evangelium größer ist, was die Vorschriften angeht; und in Bezug darauf sagt die Glosse zu Mt 5,17, dass Christus zur Vollendung mehr Vorschriften hinzufügt. Doch folgt deswegen nicht, dass das Evangelium eine größere Last darstellt als das Gesetz, sei die Last in Bezug auf die Sittengebote auch größer, denn sie stellen dem Tragenden eine Hilfe zu Seite.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Zu dem Einwand, dass die Menge der Vorschriften im Gesetz größer sei, ist zu sagen, dass jenes Zitat aus der Apostelgeschichte in Bezug auf die Kultvorschriften spricht; mag aber die Menge der Vorschriften hinsichtlich der Sittengebote im Evangelium auch größer sein, so belastet sie dennoch nicht so sehr, sondern stellt eine Erleichterung dar. Es gibt nämlich eine Last, die drückt, wie die, die aus Angst getragen wird, und eine solche ist die Last des Gesetzes; und es gibt eine Last, die erleichtert, wie die, die aus Liebe getragen und gehalten wird, wie wir es an den Federn der Vögel sehen, denn sie kommen als Last hinzu und heben dennoch den Vogel bei seinem Flug hoch. So ist auch die Last des Evangeliums. Und dieses Beispiel bringt der selige Bernhard: „Es kommt mir das Beispiel von den Federn der Vögel in den Sinn, was ich dem, so gut es geht, anpassen will. Auf eine einzigartige

<sup>629</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* 17,33 (CChr.SL 32, 207 f; CSEL 77/2, 23 f).

<sup>630</sup> *Glossa ordinaria* zu Mt 5,17 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 19b).

gulari modo corpulentio rem reddunt substantiam et agiliorem. Mirum opus naturae! Unde grossessit materia, inde sarcina levigatur, et quantum crescit in massa, tantum decrescit in in pondere». Sic ergo est de praeceptis additis per Evangelium, quia, licet maior sit numerus, tamen alleviant; unde quantum crescit in observantiis moralibus, tantum decrescit in pondere.

[Nr. 273] CAPUT II.

DE ONERE LEGIS EX PARTE FERENTIS.

Consequenter quaeritur de onere Legis ex parte ferentis, quis scilicet magis oneratur, an ferens Legem an Evangelium.

**Et ostenditur** quod non magis oneratur unus quam alius, immo quod se habent ut excedentia et excessa, quia dicunt Augustinus et Origenes quod in Novo Testamento sunt pertinentes ad Vetus et e converso, quia in Veteri Lege quicumque servabant Legem ex amore erant pertinentes ad Novum, qui autem in Nova Lege servant Evangelium, non ex amore, sed [405] ex coactione et timore, sunt pertinentes ad Vetus.

Ex hoc obicitur: 1. quando debilior est sustinens, plus oneratur a parvo onere quam fortis a magno; similiter, quando facit homo illud quod facit ex coactione et timore, magis oneratur quam qui facit ex amore. Ergo, cum in Lege sint quidam fortes, quidam debiles, et similiter in Evangelio; similiter, cum utrobique sint sustinentes pondus ex amore et timore, ergo sunt quidam in Lege quos non gravat pondus Legis et quidam quos gravat; similiter quidam sunt in Evangelio quos gravat pondus Evangelii, quidam quos non. Ergo non magis gravatur ferens Legem quam ferens Evangelium nec e converso, immo se habent ut excedentia et excessa, quia utrobique quidam gravantur, quidam non.

2. Item, in Lege erant quaedam caerimoniae quae pertinent ad cultum divinum, sicut sacramentalia, quaedam ad abstinentiam ciborum etc. De primis caerimonialibus fuit opinio quorundam Iudaeorum quod haec erant perfectiora quam mandatum de dilectione, et propter hoc, Matth. 11, quaerunt Iudaei a Domino: *Magister, quod est mandatum magnum in Lege?* Alii autem dicebant quod mandata de dilectione erant maiora et perfectiora illis. Ratio autem primorum fuit, quia qui servit in effectu plus exhibet quam qui solum servit in affectu. Ergo maior est observantia et difficilior

Weise machen sie die Körpermasse beliebter und zugleich beweglicher. Oh Wunder der Natur! Wo die Masse zugenommen hat, da wird die Last leichter, und je mehr sie an Masse zunimmt, umso mehr nimmt sie an Gewicht ab.“<sup>631</sup> So also verhält es sich auch mit den Vorschriften, die durch das Evangelium hinzukamen, denn obwohl ihre Anzahl größer ist, stellen sie dennoch eine Erleichterung dar; je mehr die Last also bei den sittlichen Befolgungen steigt, desto mehr sinkt sie im Gewicht.

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

Sodann wird über die Last des Gesetzes vonseiten des Tragenden gefragt, wer mehr belastet wird, der das Gesetz oder der das Evangelium trägt.

**Und es wird gezeigt**, dass der eine nicht mehr belastet wird als der andere, sondern dass sie sich zueinander verhalten wie Dinge, die in ein anderes übergehen, und Dinge, zu denen übergegangen wurde, denn Augustinus und Origenes sagen, dass es im Neuen Testament Personen gibt, die zum Alten gehören und umgekehrt, da im Alten Gesetz alle, die das Gesetz aus Liebe bewahrten, zum Neuen gehörten, die aber im Neuen Gesetz das Evangelium nicht aus Liebe, sondern [405] aus Zwang und Furcht bewahren, zum Alten gehören.<sup>632</sup>

Daher wird eingewendet: 1. Wenn der Tragende schwächer ist, wird er von einer kleinen Last mehr belastet als der Starke von einer großen; ebenso wird ein Mensch, wenn er das, was er tut, aus Zwang und Furcht tut, mehr belastet, als wer es aus Liebe tut. Da es also im Gesetz Starke und Schwache gibt und ebenso im Evangelium, und da es ebenso hier wie dort Personen gibt, welche die Last aus Liebe tragen und aus Furcht, gibt es folglich im Gesetz einige, welche die Last des Gesetzes nicht belastet, und einige, die es belastet; ebenso gibt es einige im Evangelium, welche die Last des Evangeliumes belastet, und einige, die es nicht belastet. Also wird der, der das Gesetz trägt, nicht mehr belastet als der, der das Evangelium trägt noch umgekehrt, sondern vielmehr verhalten sie sich zueinander wie Dinge, die in ein anderes übergehen, und Dinge, zu denen übergegangen wurde, da hier wie dort einige belastet werden, einige nicht.

2. Es gab im Gesetz einige Kulthandlungen, die zur Gottesverehrung gehören, wie die Sakramentalien, oder einige, welche die Enthaltung von Speisen beinhalteten, u. a. Die Meinung einiger Juden zu den ersten Kultvorschriften lautete, dass diese vollkommener waren als das Liebesgebot, und deswegen fragen die Juden in Mt 11<sup>633</sup> den Herrn: *Meister, welches ist das große Gebot im Gesetz?* Andere aber sagten, dass die Liebesgebote größer und vollkommener waren als jene. Der Grund der ersten Kultvorschriften aber war, dass, wer so dient, dass er etwas bewirkt, mehr umsetzt, als wer

<sup>631</sup> Bernhard von Clairvaux, *Epistulae* 72,2 (Opera, Bd. 7, 176,19–22).

<sup>632</sup> Vgl. Augustinus, *De spiritu et littera* 24,41 (CSEL 60, 194 f); ders., *Contra Adimantum* 17,2 (CSEL 25/1, 165–167); Origenes, *In Numeros homiliae* IX,4,1f (SC 415, 238–240).

<sup>633</sup> Mt 22,36.

illorum caerimonialium quam mandati de dilectione, sed Dominus illud determinat ibidem. – Sed ponatur quod aliquis exhibeat observantiam illorum caerimonialium, sed non ex amore, immo ex timore et coactus: constat quod illi est grave et onerosum, alii autem, qui exhiberet ex amore, non esset onerosa illa observantia nec difficilis. Ergo similiter in Lege et Evangelio illis, qui observant ea ex timore, difficile et onerosum; illis autem, qui observant ex amore, non est onerosum. Ergo se habent ferens Evangelium et Legem ut excedentia et excessa, quia ferenti Evangelium ex timore gravius onus imponitur quam ferenti Legem ex amore et e converso.

3. Item, dicit Apostolus: *lusto non est Lex posita*, I ad Tim. 1, 9. Et hoc dicitur quia spontanee implet et ex amore quae sunt Legis, non ex timore; sed propter hoc iniustus est posita, quia ex necessitate implet Legem et ex coactione. Primis non erat difficile onus Legis, secundis erat difficile. Similiter in Evangelio ita est quod quidam implet Evangelium ex caritate et amore, et illis non est onus Evangelii difficile; quidam ex necessitate et timore sive coactione, et illis est difficile. Ergo se habent Lex et Evangelium ut excedentia et excessa quantum ad ferentem onus utriusque.

4. Item, duplex est homo: interior et exterior; sed quantum ad hominem exteriorem gravior est observantia Legis, quantum ad hominem interiorem gravior est observantia Evangelii; ergo unum non excedit alterum quantum ad ferentes, sed se habent ut excedentia et excessa. – Minor patet, quoniam vita hominis exterioris sustentatur per cibos. Videmus autem in Lege esse plura caerimonialia de subtractione ciborum et abstinentia ab illis; in Evangelio autem nihil tale subtractum est nec aliqua abstinentia imposita a cibo; ergo quantum ad exteriorem hominem gravior est Lex quam Evangelium. Similiter, quantum ad hominem interiorem gravior est observantia Evangelii, quia Evangelium cohibet voluntatem sive animum, Lex autem non, sed manum. Ergo Evangelium plus cohibet hominem interiorem quam Lex, quia Lex non aufert voluntatem mali principaliter, sed facultatem; Evangelium e converso, quia omnino aufert voluntatem; ergo gravius est Evangelium quantum ad istum, gravior est Lex quantum ad illum. Non ergo plus est simpliciter de onere in Lege

nur in seinem Affekt dient. Also ist die Befolgung dieser Kultvorschriften größer und beschwerlicher als die Befolgung des Liebesgebotes, aber der Herr bestimmt jenes [Liebesgebot] ebendort. – Gesetz aber den Fall, jemand setzt die Befolgung dieser Kultvorschriften um, jedoch nicht aus Liebe, sondern aus Furcht und gezwungenermaßen: Es steht fest, dass es für ihn schwer und drückend ist, für jemand anders aber, der es aus Liebe umsetzen würde, wäre diese Befolgung nicht beschwerlich und schwierig. Also ist es im Gesetz und dem Evangelium gleichermaßen für diejenigen, die diese [Gebote] aus Furcht befolgen, schwierig und beschwerlich; für die aber, die sie aus Liebe befolgen, ist es nicht beschwerlich. Also verhalten sich der, der das Evangelium trägt, und der, der das Gesetz trägt, zueinander wie Dinge, die in ein anderes übergehen, und Dinge, zu denen übergegangen wurde, weil dem, der das Evangelium aus Furcht trägt, eine schwerere Last aufgebürdet wird, als dem, der das Gesetz aus Liebe trägt, und umgekehrt.

3. Der Apostel sagt: *Das Gesetz ist nicht für den Gerechten aufgestellt*, 1Tim 1,9. Und dies wird gesagt, weil er [der Gerechte] das, was zum Gesetz gehört, freiwillig und aus Liebe erfüllt, nicht aus Furcht; doch deswegen ist es für die Ungerechten aufgestellt worden, weil sie das Gesetz aus Notwendigkeit und Zwang erfüllen. Für die Ersteren war die Last des Gesetzes nicht beschwerlich, für die Zweiten war es beschwerlich. Ebenso ist es im Evangelium so, dass einige das Evangelium aus Liebe und Nächstenliebe erfüllen, und für sie ist die Last des Evangeliums nicht beschwerlich; einige aus Notwendigkeit und Furcht oder Zwang, und für sie ist es beschwerlich. Also verhalten sich das Gesetz und das Evangelium zueinander wie Dinge, die in ein anderes übergehen, und Dinge, zu denen übergegangen wurde, in Hinsicht auf die, die jeweils die Lasten dieser beiden tragen.

4. Der Mensch existiert in zweifacher Hinsicht: als der innere und der äußere; in Hinsicht auf den äußeren Menschen ist die Befolgung des Gesetzes schwerer, in Hinsicht auf den inneren Menschen ist die Befolgung des Evangeliums schwerer. Also übersteigt das eine nicht das andere in Hinsicht auf die Tragenden, sondern diese verhalten sich zueinander wie Dinge, die in ein anderes übergehen, und Dinge, zu denen übergegangen wurde. – Der Untersatz ist klar, weil das Leben des äußeren Menschen durch Nahrung unterhalten wird. Wir sehen aber, dass es im Gesetz mehrere Kultvorschriften über Nahrungsentzug und Enthaltbarkeit von Speisen gibt; im Evangelium gibt es aber nichts, was solcherart entzogen wurde, noch irgendeine Enthaltbarkeit von Speisen, die auferlegt wurde; also ist das Gesetz, was den äußeren Menschen betrifft, schwerer als das Evangelium. Ebenso ist die Befolgung des Evangeliums, was den inneren Menschen betrifft, schwerer, weil das Evangelium den Willen oder die Gesinnung zügelt, das Gesetz aber nicht [diese], sondern die Hand. Also zügelt das Evangelium den inneren Menschen mehr als das Gesetz, weil das Gesetz nicht grundsätzlich den Willen zum Bösen wegnimmt, sondern die Möglichkeit dazu; umgekehrt das Evangelium, da es den Willen gänzlich wegnimmt; also ist das Evangelium schwerer in Bezug auf dieses, das Gesetz in Bezug auf jenes. Also gibt es keine schlechthin größere Last im Gesetz als im Evangelium oder umgekehrt, was die Tra-

quam in Evangelio nec e converso quoad ferentes, immo se habent ut excedentia et excessa.

**Solutio:** Ad hoc dicendum est quod simpliciter magis oneratur ferens Legem et stans sub Lege quam ferens Evangelium, omnibus etiam paribus in ipsis. Unde, etsi pares haberent caritates, magis tamen oneraretur adhuc ferens Legem, quia onus Evangelii de se praestat dispositionem ad portandum, quia totum quod est in Evangelio est ad modum pennae et flammae, quia totum est inflammativum amoris et calefactivum, et ideo de se sublevat portantem. Sic non est de onere Legis, quia non dat gratiam nec tantam dispositionem ad sui portatorem, immo ipsum est onus comprimens portantem et non levans. Et hoc est quod dicit B. Bernardus: «Libet admirari quam leve sit onus Veritatis: nam vere leve est quod portantem non gravat, [406] sed levat. Quid levius onere, quod non solum non onerat, sed portat illum cui portandum imponitur? Hoc onus uterum potuit gravidare virgineum, gravare non potuit; hoc onus, quibus se praebeuit sustentandum, senis Simeonis brachia sustentabat». Ipsa enim Virgo spe et amore concepit illum, et ideo uterum suum gravidavit et non gravavit; similiter Simeon ipsum amoris brachio sustentabat, et ideo ipsum non onerabat.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod primo obicitur, dicendum quod, licet in Lege essent aliqui pertinentes ad Novum Testamentum, sicut dictum est, tamen erant magis onerati quam ferentes Evangelium, ut patet ex rationibus tactis. Et hoc etiam patet ex verbo Augustini, *Contra Faustum*: «Alia sunt instituta virtute magna, utilitate meliora, actu fortiora, numero pauciora». Et sic non se habent ut excedentia et excessa quantum ad ferentes, immo de se simpliciter plus onerat ferentem onus Legis quam onus Evangelii.

2–4. Et per hoc solvuntur rationes.



genden angeht, sondern vielmehr verhalten sie sich zueinander wie Dinge, die in ein anderes übergehen, und Dinge, zu denen übergegangen wurde.

**Lösung:** Der das Gesetz trägt und ihm untersteht, wird schlechthin mehr belastet als wer das Evangelium trägt, selbst wenn alle in diesen gleich wären. Selbst wenn sie also auch die gleiche Liebe zu Gott hätten, so würden sie dennoch mehr belastet, solange sie noch das Gesetz trügen, denn die Last des Evangeliums verleiht von sich aus die Disposition dazu, es zu tragen, weil alles, was im Evangelium ist, nach Art von Feder und Flamme ist, denn alles entflammt und erwärmt die Liebe, und deshalb erleichtert es von sich aus den Tragenden. So aber ist es nicht mit der Last des Gesetzes, denn es schenkt dem, der es trägt, keine Gnade und solche Disposition, sondern stellt vielmehr selbst die Last dar, die den Tragenden niederdrückt und nicht erleichtert. Und dies sagt auch der selige Bernhard: „Man kann ruhig bewundern, wie leicht die Last der Wahrheit ist: Denn es ist wahrhaft leicht, was den Tragenden nicht beschwert, [406] sondern erleichtert. Was ist leichter als eine Last, die nicht nur nicht belastet, sondern den trägt, dem sie zu tragen aufgebürdet wird? Diese Last konnte den jungfräulichen Schoß schwängern, aber nicht belasten; diese Last hielt die Arme des greisen Simeon, denen sie sich dargereicht hatte, um von ihm gehalten zu werden“<sup>634</sup>. Die Jungfrau selbst hat ihn in Hoffnung und Liebe empfangen, und deshalb hat er ihren Schoß geschwängert und nicht beschwert; ebenso hielt Simeon ihn mit dem Arm der Liebe, und deswegen belastete er ihn nicht.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Mag es im Gesetz einige Leute gegeben haben, die zum Neuen Testament gehörten, wie gesagt worden ist,<sup>635</sup> so waren sie dennoch mehr belastet als die, die das Evangelium tragen, wie aus den erwähnten Argumenten offensichtlich ist. Und es ist auch aus einem Wort des Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* offensichtlich: „Die anderen Einrichtungen sind von großer Tugend, von besserem Nutzen, kraftvoller in der Ausführung und weniger an Zahl.“<sup>636</sup> Und daher verhalten sie sich in Bezug auf die Tragenden nicht zueinander wie Dinge, die in ein anderes übergehen, und Dinge, zu denen übergegangen wurde, sondern die Last des Gesetzes beschwert den Tragenden von sich aus schlechthin mehr als die Last des Evangeliums.

2–4. Und dadurch werden diese Argumente beantwortet.

<sup>634</sup> Bernhard von Clairvaux, *Epistulae* 72,2 (Opera, Bd. 7, 176,13–17).

<sup>635</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 273 (ed. Bd. IV/2, 404a–405b; in dieser Ausgabe S. 352–357).

<sup>636</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,13 (CSEL 25/1, 510 f).

## QUAESTIO V.

## DE IUSTIFICATIONE PER LEGEM.

Consequenter quaeritur de fructu observantiae Legis. Circa quod plura quaeruntur:

- Primo, generaliter, an Lex iustificet;
- secundo, quo modo moralia iustificent;
- tertio, quo modo iudicialia iustificent;
- quarto, quo modo caerimonialia iustificent;
- quinto, quo modo sacramentalia iustificent.

[Nr. 274] CAPUT I.

AN LEX GENERALITER SUMPTA IUSTIFICET.

**Circa primum sic arguo:** I. 1. Matth. 19, 17: *Si vis ad vitam ingredi*, Glossa Bedae: «Iustitia Legis suo tempore custodita non solum conferebat bona temporalia, sed aeterna». Sed iustitia conferens bona aeterna est per quam est iustificatio vera; ergo Lex iustificabat vere.

2. Item, Ezech. 20, 25: *Dedi eis praecepta mea et iudicia mea ostendi eis, quae faciens homo vivet in eis*. Sed vita vera non est nisi per gratiam; ergo per praecepta Legis et iudicia est iustificatio per gratiam.

3. Item, in Canone Missae dicitur: «Placeat tibi Domine, hoc sacrificium, sicut tibi placuit sacrificium Abel». Sed hoc petitur ad iustificationem, ut per sacrificium iustificemur; ergo sacrificium Abel iustificabat.

**Contra:** a. Ad Rom. 3, 20: *Ex operibus Legis non iustificabitur omnis caro coram illo*, Glossa: «Opera Legis dicuntur quae cum Lege instituta et terminata sunt, ut erant caerimonialia et figurativa, quae nunquam valuerunt conscientiam mundare, etiam si cum caritate et devotione fierent».

b. Item, quaeritur ibidem in Glossa: «Numquid Moyses et David et alii boni in Lege non fuerunt iustificati ex Lege?» Et est ibi responsio quod «fuerunt quidem iusti,

### Fünfte Frage: Die Rechtfertigung<sup>637</sup> durch das Gesetz

Im Folgenden wird nach der Frucht der Befolgung des Gesetzes gefragt. Im Zusammenhang damit werden mehrere Einzelfragen gestellt:

1. allgemein, ob das Gesetz rechtfertigt;
2. auf welche Weise die Sittengebote rechtfertigen;
3. auf welche Weise die Rechtssatzungen rechtfertigen;
4. auf welche Weise die Kultvorschriften rechtfertigen;
5. auf welche Weise die Sakramentalien rechtfertigen.

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

**Zunächst argumentiere ich so: I.** 1. Mt 19,17: *Wenn du ins Leben eingehen willst, die Glosse Bedas: „Die Gerechtigkeit des Gesetzes, die zur Zeit des Gesetzes beachtet wurde, verlieh nicht nur zeitliche, sondern ewige Güter.“*<sup>638</sup> Doch die Gerechtigkeit, die ewige Güter verleiht, ist die, durch welche es wahre Rechtfertigung gibt; also rechtfertigt das Gesetz wahrhaft.

2. Ez 20,25<sup>639</sup>: *Ich habe ihnen meine Vorschriften gegeben und meine Urteile gezeigt, damit der Mensch, wenn er sie tut, mit ihnen lebt.* Das wahre Leben ist aber nur durch Gnade; also geschieht die Rechtfertigung durch die Vorschriften und Urteile des Gesetzes durch Gnade.

3. Im Messkanon heißt es: „Möge dir, Herr, dieses Opfer gefallen, wie dir das Opfer Abels gefallen hat.“<sup>640</sup> Dies aber strebt nach Rechtfertigung, damit wir durch das Opfer gerechtfertigt werden; also rechtfertigte das Opfer Abels.

**Dagegen:** a. Röm 3,20: *Durch die Werke des Gesetzes wird nicht alles Fleisch vor ihm gerechtfertigt werden,* die Glosse: „Werke des Gesetzes werden die genannt, die mit dem Gesetz eingerichtet und abgeschafft wurden, wie die Kult- und die sinnbildlichen Vorschriften, die niemals dazu getaugt haben, das Gewissen reinzumachen, auch wenn sie mit Gottesliebe und Frömmigkeit ausgeführt wurden.“<sup>641</sup>

b. Ebendort in der Glosse wird auch gefragt: „Sind denn Mose, David und die anderen Rechtschaffenen im Gesetz nicht durch das Gesetz gerechtfertigt geworden?“<sup>642</sup> Und die Antwort darauf lautet an dieser Stelle, dass „sie zwar gerechtfertigt wurden, doch nicht aus den Werken des Gesetzes, sondern so, wie wir jetzt

<sup>637</sup> S. o. S. 211 Anm. 335 [326].

<sup>638</sup> Glosa ordinaria zu Mt 19,17 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 62b); vgl. Alexander von Hales, Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘, q.20,1 (BFS 19, 360,2–4).

<sup>639</sup> Ez 20,11 – Alexander von Hales hat demgegenüber in seinen Quaestiones zunächst auf Ez 20,25 verwiesen und diesen Bibelvers als ein Contra-Argument verwendet, bevor er dann an späterer Stelle auch auf Ez 20,11 Bezug nimmt (vgl. Alexander von Hales, Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘, q.20,1 [BFS 19, 360,11f.363,15–26]).

<sup>640</sup> Hochgebet im römischen Messkanon.

<sup>641</sup> Glosa ordinaria zu Röm 3,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 280b).

<sup>642</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 3,20 (PL 191, 1359).

sed non ex operibus Legis, immo sicut nos modo salvamur per fidem Christi, sic et illi salvabantur. Et quare non ex operibus Legis? Quia Lex non venit peccata tollere, sed ostendere et punire». [407] c. Item, ibidem, in Glossa: «Lex non iustificat apud Deum, sed fides»; de Lege autem loquimur secundum caerimonialia, non secundum moralia, quae utique iustificat et in Evangelio consummantur. – Contra: Iustificari est de non iusto iustum fieri; sed hoc ex nullo alio fit quam ex gratia Dei; gratia autem Dei non est ex praecedentibus meritis sive aliquibus operibus, Rom. 10: *Si gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non esset gratia*. Ergo nec quantum ad moralia nec quantum ad caerimonialia iustificat Lex.

d. Item, ad Rom. 10, 5: *Iustitiam, quae ex Lege est*, Glossa: «Qui operibus Legis iustificatur temporalem habet mercedem, non autem apud Deum».

e. Item, Augustinus, *De spiritu et littera*, exponens illud Apostoli, ad Rom. 3, 24: *Iustificati gratis per gratiam ipsius*; ibi arguit Augustinus: «Non itaque iustificati per Legem, non iustificati per propriam voluntatem, sed *iustificati gratis per gratiam ipsius*».

f. Item, Apostolus, in eodem: *Nunc autem sine Lege iustitia Dei manifestata est, testificata a Lege et Prophetis. Iustitia autem Dei est per fidem Iesu Christi*. Ex quo relinquitur quod Lex non iustificat.

**[Solutio]:** 1. Ad hoc est communis responsio quod opus dicitur aliquando quod est operatum, aliquando ipsa operatio. Dicunt ergo quod operata non iustificabant, sed ipsa operatio iustificabat, dummodo fieret ex obedientia caritatis, et ita intelligitur illa Glossa Rom. 3, 20 quod non iustificabant, «etiam si cum caritate et devotione fierent». – Item, distinguunt iustificari quoad plenam iustitiam vel non plenam. Quoad plenam iustitiam non iustificabant, quia non evolarent ad gloriam per illa,

durch den Glauben an Christus gerettet werden, so wurden auch sie gerettet. Und warum nicht durch die Werke des Gesetzes? Weil das Gesetz nicht gekommen ist, um die Sünden aufzuheben, sondern um sie aufzuzeigen und zu bestrafen.“<sup>643</sup>

[407] c. Ebendort in der Glosse: „Nicht das Gesetz rechtfertigt bei Gott, sondern der Glaube“<sup>644</sup>; über das Gesetz sprechen wir aber im Hinblick auf die Kultvorschriften, nicht im Hinblick auf die Sittengebote, die auf jeden Fall rechtfertigen und im Evangelium zur Vollendung gebracht werden. – Dagegen: Rechtfertigt zu werden heißt, dass aus einem nicht Gerechten ein Gerechter wird; doch dies geschieht durch nichts anderes als durch die Gnade Gottes; die Gnade Gottes aber kommt nicht durch vorausgehende Verdienste oder irgendwelche Werke, Röm 10: *Wenn aus Gnade, dann nicht mehr durch Werke, andernfalls wäre die Gnade keine Gnade mehr*<sup>645</sup>. Also rechtfertigt das Gesetz weder im Hinblick auf die Sittengebote noch auf die Kultvorschriften.

d. Zu Röm 10,5: *Die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz ist*, die Glosse: „Wer durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt wird, hat einen Lohn, der zeitlich ist, nicht aber einen bei Gott.“<sup>646</sup>

e. Augustinus legt [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben* den Satz des Apostels in Röm 3,24 aus: *Unverdient sind sie durch seine Gnade gerecht geworden*; dazu argumentiert Augustinus: „Nicht also durch das Gesetz gerechtfertigt worden, nicht durch das eigene Wollen gerechtfertigt worden, sondern *unverdient durch seine Gnade gerechtfertigt worden*.“<sup>647</sup>

f. Der Apostel in demselben [Kapitel]: *Nun aber ist die Gerechtigkeit Gottes ohne Gesetz offenbar geworden, vom Gesetz und den Propheten bezeugt. Die Gerechtigkeit Gottes kommt aber durch den Glauben an Jesus Christus*<sup>648</sup>. Daraus folgt, dass das Gesetz nicht rechtfertigt.

**[Lösung]:** 1. Darauf lautet die allgemein vertretene Antwort, dass mit ‚Werk‘ bisweilen das bezeichnet wird, was ausgeführt worden ist, bisweilen die Ausführung selbst.<sup>649</sup> Es ist also zu sagen, dass nicht die ausgeführten Werke rechtfertigten, sondern die Ausführung selbst rechtfertigte, sofern sie aus dem Gehorsam der Liebe geschah, und so ist diese Glosse zu Röm 3,20 zu verstehen, dass die Werke nicht rechtfertigten, „auch wenn sie mit Liebe und Frömmigkeit ausgeführt wurden“. – Man muss unterscheiden zwischen ‚gerechtfertigt werden‘ hinsichtlich der vollen Gerechtigkeit oder der nicht vollen. Hinsichtlich der vollen Gerechtigkeit rechtfertigten die Vorschriften nicht, denn sie konnten sich durch sie nicht zur Herrlichkeit aufschwin-

643 Ebd.

644 Ebd.

645 Röm 11,6.

646 Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos 10,5* (PL 191, 1474); vgl. Alexander von Hales, *Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘*, q.20,1 (BFS 19, 360,5–8).

647 Augustinus, *De spiritu et littera* 9,15 (CSEL 60, 168).

648 Röm 3,21 f.

649 Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea IV*, tr.2 c.1 (SpicBon 19, 16,42f).

impediente reatu originalis. Sed tamen quoad non plenam iustitiam iustificabant, quia observata in caritate faciebant dignum vita aeterna, non statini, sed de futuro, soluto reatu originalis per Christum. Et hoc modo intelligunt auctoritatem Bedae, quod iustitia Legis conferebat aeterna. Unde Glossa ad Rom. 3, 26 super illud: *Iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi*: «Omnia erant eis dimissa per fidem et poenitentiam, sed omnimodae remissionis effectum consecuti non fuerant. Est enim duplex remissionis effectus, scilicet carere poena et frui gloria. Alterum habuerunt ante Christi mortem, quia poenam actualem non sentiebant; alterum vero non, quia Deum non videbant, sed per Christi mortem data est eis gloria divinae visionis».

2. Ad illud vero Ezechielis respondent, quia praecepta et iudicia Legis aut sunt intellecta et observata carnaliter aut spiritualiter. Si spiritualiter, vita spiritualis est in illis quae est in gratia; si carnaliter, tunc non est vita spiritualis in illis, sed temporalis, et ideo non dicit simpliciter *vivet*, sed *vivet in illis*. Unde ad Gal. 3, 12, super illud: *Sed qui fecerit ea, vivet*, Glossa: «Non apud Deum habebit inde praemium, habebit tamen mercedem, ne morte moriatur».

3. Ad illud vero Canonis, dicunt quod intelligendum est de operatione Abel et de operatione sacerdotis Novae Legis, in quantum est de devotione caritatis; et fit comparatio quoad genus: placeat, fiat acceptum, sicut placuit, non tamen quod plus non placeat.

c. Ad illud vero quod obicitur de moralibus iam patebit.

**II.** Sed adhuc obicitur. 1. Nam dicitur: *Si data esset Lex quae posset vivificare, esset ex Lege iustitia; sed conclusit Scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus*. Ex hoc relinquitur quod non est ex Lege iustificatio.

2. Item, Augustinus, *De spiritu et littera*, assumens illud Rom. 3, 21: *Nunc autem sine Lege manifestata est iustitia Dei*: «Non dicit iustitia hominis, sed *iustitia Dei*, non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium. Lex iubendo et

gen, da sie noch von der Urschuld gehindert wurden. Doch rechtfertigten sie trotzdem hinsichtlich der nicht vollen Gerechtigkeit, denn wenn sie in Gottesliebe befolgt wurden, machten sie des ewigen Lebens würdig, nicht sogleich, sondern in der Zukunft, nachdem die Urschuld durch Christus beseitigt wurde. Und auf diese Weise ist das Zitat Bedas zu verstehen, dass die Gerechtigkeit des Gesetzes ewige Güter verlieh. Daher die Glosse zu Röm 3,26: *Er rechtfertigt den, der aus dem Glauben an Jesus Christus ist*: „Ihnen war alles durch den Glauben und die Buße erlassen worden, doch hatten sie nicht die Wirkung jeder Art von Nachlass erlangt. Es gibt nämlich zwei Arten von Wirkung des Nachlasses: keine Strafe zu erhalten und die Herrlichkeit zu genießen. Die eine Wirkung erhielten sie vor Christi Tod, weil sie die tatsächliche Strafe nicht fühlten; die andere aber nicht, weil sie Gott nicht sahen. Jedoch ist ihnen durch Christi Tod die Herrlichkeit der göttlichen Anschauung gegeben worden.“<sup>650</sup>

2. Auf den Satz des Ezechiel ist zu antworten, dass die Vorschriften und Urteile des Gesetzes entweder fleischlich oder geistlich erkannt und befolgt wurden. Wenn geistig, ist das geistliche Leben in ihnen, das in Gnade ist; wenn fleischlich, dann ist das geistliche Leben nicht in ihnen, sondern das zeitliche, und deshalb sagt er nicht einfach *lebt*, sondern *in ihnen lebt*.<sup>651</sup> Daher Gal 3,12: *Wer sie aber tut, wird leben*, die Glosse: „Er wird keine Belohnung dafür bei Gott haben, er wird aber den Lohn davon haben, dass er nicht stirbt.“<sup>652</sup>

3. Zu dem Satz des Kanons aber ist zu sagen, dass er zu verstehen ist aus der Tätigkeit Abels und der Tätigkeit des Priesters des Neuen Gesetzes, insofern sie aus der Hingabe der Gottesliebe ist; und es wird eine Beziehung hinsichtlich dieser Kategorie hergestellt: Es möge gefallen, es möge angenommen werden, wie es gefallen hat, nicht aber, dass dies nicht mehr gefallen möge.

c. In Bezug auf das aber, was zu den Sittengeboten eingewendet wird, wird die Antwort nun offensichtlich sein.<sup>653</sup>

**II.** Doch es wird noch weiteres eingewendet. 1. Es heißt nämlich: *Wenn ein Gesetz gegeben worden wäre, das lebendig machen könnte, käme die Gerechtigkeit aus dem Gesetz; doch hat die Schrift alles unter die Sünde zusammengefasst, damit denen, die glauben, die Verheißung aus dem Glauben an Jesus Christus gegeben wurde*<sup>654</sup>. Daraus folgt, dass die Rechtfertigung nicht aus dem Gesetz kommt.

2. Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*, wo er Röm 3,21 aufnimmt: *Nun aber ist die Gerechtigkeit Gottes ohne Gesetz offenbar geworden*: „Er sagt nicht die Gerechtigkeit des Menschen, sondern *die Gerechtigkeit Gottes*, nicht die, durch welche Gott gerecht ist, sondern durch die er sich mit dem Menschen beklei-

<sup>650</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 3,26 (PL 191, 1363).

<sup>651</sup> Vgl. Alexander von Hales, *Quaestiones disputatae, antequam esset frater*, q.20,1 (BFS 19, 363,15–24).

<sup>652</sup> *Glossa ordinaria* zu Gal 3,12 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 360a).

<sup>653</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 275 (ed. Bd. IV/2, 409a–410a; in dieser Ausgabe S. 372f).

<sup>654</sup> Gal 3,21f.

minando et neminem iustificando indicat in dono Dei iustificari hominem per adiutorium Spiritus».

3. Item, Augustinus, *De spiritu et littera*: «Quid est aliud iustificari quam iustum fieri ab illo qui iustificat impium, ut ex impio fiat |408| iustus?» Si ergo de impio facere pium solius Dei est, non erit ex Lege vel ex Legis observantia.

4. Item, si distinguatur quod est iustificatio, quam Deus facit infundendo gratiam, qua fiat de impio pius, Psalmus: *Iustificationes tuas doce me*, «quibus tu iustos facis, non homo»; et est iustificatio, quam homo facit exercitio virtutum et observatione praeceptorum, Psalmus: *Ut custodiant iustificationes eius et Legem eius requirant*; primo modo Lex nec Legis observantia iustificat, sed secundo modo – obicitur: Si iustificatio est iustitiae sive gratiae infusio, qua ratione Lex non iustificat, eadem nec Evangelium iustificabit. Nam, sicut dicit Augustinus, iuxta Apostolum, ad Rom. «iniustus per gratiam iustificatur gratis, id est nullis suis praecedentibus meritis, *alioquin gratia iam non est gratia*. Cum ergo ex operibus Evangelii non fit iustificatio, qua fit de impio pius, ergo non debet dici iustificare sicut nec Lex.

5. Item, si iustificatio dicitur observatio praeceptorum iustitiae sive exercitium virtutum – contra, ad Rom. 2, 13 dicitur: *Non auditores Legis iustificabuntur, sed factores*; constans est quod de iustificatione, quae est infusio iustitiae sive gratiae, non potest intelligi, ut dicit Augustinus, *De spiritu et littera*, «quia iustificationem opera non praecedunt. Unde sic intelligendum est: Factores Legis iustificabuntur, ut sciamus non aliter esse eos factores Legis nisi iustificentur, non ut iustificatio factoribus accedat, sed ut iustificatio factores praecedat. Sic ergo dictum est ‘*iustificabuntur*’ ac si diceretur ‘iusti habebuntur vel iusti deputabuntur’, sicut de quodam dictum est



det, wenn er den Ruchlosen gerecht macht. Das Gesetz zeigt, indem es befiehlt und droht und niemanden rechtfertigt, an, dass der Mensch in der Gabe Gottes mit Hilfe des Geistes gerechtfertigt wird.<sup>655</sup>

3. Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*: „Was ist ‚gerechtfertigt werden‘ anderes als ein Gerechter zu werden durch den, der den Gottlosen rechtfertigt, sodass aus einem Gottlosen [408] ein Gerechter wird?“<sup>656</sup> Wenn es also allein Gottes Aufgabe ist, aus einem Ruchlosen einen Frommen zu machen, wird dies nicht aus dem Gesetz oder der Befolgung des Gesetzes kommen.

4. Wenn unterschieden wird, dass es eine Rechtfertigung gibt, welche Gott vollzieht, indem er Gnade ausgießt, durch welche aus einem Ruchlosen ein Frommer wird, der Psalm: *Lehre mich deine Gesetze*<sup>657</sup>, „mit denen du Gerechte schaffst, nicht der Mensch“<sup>658</sup>; und dass es eine Rechtfertigung gibt, die der Mensch vollzieht durch Tugendübung und die Befolgung der Vorschriften, der Psalm: *Damit sie seine Sätze befolgen und nach seinem Gesetz verlangen*<sup>659</sup>; auf die erste Weise macht das Gesetz gerecht, nicht aber seine Befolgung, diese aber auf die zweite Weise – so wird eingewendet: Wenn Rechtfertigung das Eingießen von Gerechtigkeit oder Gnade ist, auf welche Weise das Gesetz nicht rechtfertigt, so wird auf dieselbe Weise auch das Evangelium nicht rechtfertigen. Denn wie Augustinus gemäß dem Apostel im Römerbrief sagt: „Der Ungerechte wird unverdient aus Gnade gerechtfertigt, das heißt ohne vorhergehende Verdienste seinerseits, *andernfalls wäre die Gnade keine Gnade mehr*“<sup>660</sup>.<sup>661</sup> Wenn also durch die Werke des Evangeliums keine Rechtfertigung erfolgt, durch welche aus einem Ruchlosen ein Frommer wird, dann darf folglich nicht von ihm gesagt werden, dass es rechtfertigt, so wie auch nicht vom Gesetz.

5. Wenn die Befolgung der Vorschriften der Gerechtigkeit oder die Tugendübung Rechtfertigung genannt wird – dagegen heißt es in Röm 2,13: *Nicht die das Gesetz anhören, werden gerechtfertigt werden, sondern die es tun*; so steht fest, dass man dies von der Rechtfertigung, die eine Eingießung von Gerechtigkeit oder Gnade ist, nicht so verstehen kann, wie Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben* sagt, „weil die Werke nicht der Rechtfertigung vorausgehen. Daher muss man es so verstehen: Die das Gesetz vollführen, werden gerechtfertigt werden, sodass wir wissen, dass sie nicht anders das Gesetz vollführen, als wenn sie gerechtfertigt werden, nicht dass die Rechtfertigung zu denen, die es vollführen, hinzutritt, sondern dass die Rechtfertigung denen, die es vollführen, vorhergeht. *„Sie werden gerechtfertigt werden“*, ist also so gesagt worden, als wenn gesagt würde: ‚Man wird sie für gerecht halten‘ oder ‚Sie werden als gerecht angesehen werden‘, so wie von dem einen gesagt worden ist:

<sup>655</sup> Augustinus, *De spiritu et littera* 9,15 (CSEL 60, 167).

<sup>656</sup> Ebd., 26,45 (CSEL 60, 199).

<sup>657</sup> Ps 119,124.

<sup>658</sup> Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 118, 124 (PL 191, 1106).

<sup>659</sup> Ps 105,45.

<sup>660</sup> Röm 11,6.

<sup>661</sup> Augustinus, *De spiritu et littera* 10,16 (CSEL 60, 168).

'*ille volens se iustificare*', id est quod iustus haberetur vel deputaretur». Ergo iustificatio quae ex Lege est non est aliud quam iustitiae deputatio. Aut ergo secundum falsam opinionem, et tunc nulla erit; aut secundum veritatem, et tunc nulla alia iustificatio erit in Evangelio quam in Lege.

6. Item, si diceretur quod Lex non dicitur iustificare sicut Evangelium, propter hoc quod dicit Augustinus, *De spiritu et littera*, exponens illud Apostoli: *Priusquam veniret fides, sub Lege custodiebamur, conclusi in eadem fidem, quae postea revelata est*: «Lex data est, ut gratia quaereretur; gratia data est, ut Lex impleretur; vitio prudentiae carnis non implebatur Lex, quod vitium per Legem erat demonstrandum, per gratiam sanandum». Quia ergo Lex vitium demonstrat, non sanat, ideo non iustificat. Sed simili ratione Evangelii praecepta vitium demonstrant, non sanant, cum prohibetur irasci et videre mulierem ad concupiscendum eam.

**Solutio:** Iustificatio dicitur quatuor modis. Primo dicitur iustificatio gratiae iustum facientis infusio, et hoc modo dicitur Rom. 3, 24: *Iusti ficati gratis per gratiam ipsius*. – Secundo modo dicitur iustificatio iustitiae sive praeceptorum debita executio, Iob 27, 6: *Iustificationem meam quam coepi non deseram*. Et iis duobus modis negat Apostolus simpliciter ex Lege secundum se esse iustificationem. Unde Augustinus, *De spiritu et littera*: «Sine spiritu gratiae doctrina Legis est littera occidens, quia reos potius praevaricationis tenet quam iustificet impios». Et item, idem, in eodem: «Gratia datur, non quia Legem implemus, sed ut Legem implere possimus». – Tertio iustificatio dicitur significatio iustitiae, Psalmus: *In aeternum non obliviscar iustificationes tuas* etc., Glossa: «Id est Legem». Et hoc modo Lex iustificat, id est gratiam, qua per Christum iustificamur, demonstrat. Unde Augustinus, *De spiritu et littera*: «Nunc

,er, der sich rechtfertigen wollte'<sup>662</sup>, das heißt, für gerecht gehalten oder als gerecht angesehen werden.<sup>663</sup> Also ist die Rechtfertigung, die aus dem Gesetz kommt, nichts anderes als eine Bestimmung von Gerechtigkeit; entweder also entsprechend einer falschen Meinung, und dann wird es keine Rechtfertigung geben, oder der Wahrheit entsprechend, und dann wird es im Evangelium keine andere Rechtfertigung geben als im Gesetz.

6. Wenn gesagt würde, dass es vom Gesetz nicht heißt, dass es so wie das Evangelium rechtfertigt, aufgrund dessen, was Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben* sagt, wo er den Satz des Apostels auslegt: *Ehe der Glaube kam, waren wir unter dem Gesetz festgehalten, eingeschlossen, bis der Glaube kam, der später offenbart worden ist*<sup>664</sup>: „Das Gesetz ist gegeben worden, damit die Gnade gesucht werde; die Gnade ist gegeben worden, damit das Gesetz erfüllt werde. Mit dem Laster der Weisheit des Fleisches wurde das Gesetz nicht erfüllt, ein Laster, das durch das Gesetz aufgezeigt und durch die Gnade geheilt werden sollte.“<sup>665</sup> Weil also das Gesetz das Laster aufzeigt, nicht heilt, deshalb rechtfertigt es nicht. Doch auf ähnliche Art zeigen die Vorschriften des Evangeliums ein Laster auf, heilen es aber nicht, wenn verboten wird, zornig zu sein und eine Frau anzuschauen, um sie zu begehren.<sup>666</sup>

**Lösung:** Die Rechtfertigung wird auf vier Arten ausgesagt. Auf die erste wird Rechtfertigung die Eingießung von Gnade, die rechtfertigt, genannt, und auf diese Weise wird sie in Röm 3,24 ausgesagt: *Unverdient sind sie durch seine Gnade gerechtfertigt worden*. – Auf die zweite Weise wird Rechtfertigung die pflichtmäßige Ausführung der Gerechtigkeit oder der Vorschriften genannt, Ijob 27,6: *Meine Rechtfertigung, die ich begonnen habe, werde ich nicht aufgeben*. Und auf diese beiden Arten verneint der Apostel, dass es durch das Gesetz an sich schlechthin eine Rechtfertigung gibt. Daher Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*: „Ohne den Geist der Gnade ist die Lehre des Gesetzes ein Buchstabe, der tötet. Denn sie hält vielmehr die, die sich der Übertretung schuldig gemacht haben, gefangen, als dass sie die Frevler gerecht machte.“<sup>667</sup> Und derselbe in demselben [Buch]: „Die Gnade wird gegeben, nicht weil wir das Gesetz erfüllen, sondern damit wir das Gesetz erfüllen können.“<sup>668</sup> – Auf die dritte Weise wird Rechtfertigung die Bezeichnung der Gerechtigkeit genannt, der Psalm: *In Ewigkeit will ich deine Befehle nicht vergessen*<sup>669</sup> usw., die Glosse: „Das heißt das Gesetz.“<sup>670</sup> Und auf diese Weise macht das Gesetz gerecht, das heißt, zeigt die Gnade auf, durch die wir vermittels Christus gerechtfertigt werden. Daher Augustinus

---

662 Lk 10,29.

663 Augustinus, *De spiritu et littera* 26,45 (CSEL 60, 199).

664 Gal 3,23.

665 Augustinus, *De spiritu et littera* 19,34 (CSEL 60, 187).

666 Vgl. Mt 5,22,28.

667 Augustinus, *De spiritu et littera* 12,20 (CSEL 60, 173).

668 Ebd., 10,16 (CSEL 60, 168).

669 Ps 119,93. – Die Vulgata verwendet hier den Begriff ‚iustificationes‘ (s. o. S. 211 Anm. 335).

670 Glosa interlinearis zu Ps 118,93 [Ps 119,93] (ed. *Textus biblie*, Bd. 3, 268v).

*autem sine Lege iustitia Dei manifestata et testificata a Lege*, Rom. 3, 21. Iustitia Dei non sine Lege manifestata. Quomodo enim per Legem testificata, si sine Lege manifestata? Sed iustitia Dei sine Lege est, quam Deus per spiritum gratiae credenti confert sine adiutorio Legis». – Quarto modo iustificatio dicitur ductio ad iustitiam, Psalmus: *Viam iustificationum tuarum*, Glossa: «Lex eundi sit mihi via iustificationum». Augustinus, *De spiritu et littera*, exponens illud Apostoli: *Bona est Lex, si quis ea legitime utatur*, dicit: «Iniustus, ut iustus fiat, legitime [409] Lege uti debet, quo tamquam paedagogo ducatur ad Christum». Lex ergo iustificat significando iustitiam quantum ad intellectum, ducendo ad iustitiam quantum ad affectum; non autem iustificat faciendo iustam personam, quae iniusta est, vel eliciendo opus iustum, quod gratiae est, hoc est non facit ex se iustum hominem vel iustum opus hominis.

**[Ad obiecta]:** 1–3. Et per hoc patet responsio ad tria primo obiecta.

4–6. Ad alia vero quae obiciuntur quod observantia Evangelii non debet dici potius iustificare quam Lex, dicendum quod Evangelium habet praecepta et sacramenta. In sacramentis habet significationem gratiae et causalitatem, quia sacramenta Novae Legis efficiunt quod figurant, sacramenta vero Veteris Legis solum habent significantiam; et ideo Evangelium iustificare dicitur, non Lex, quia habet observantiam, qua homo iustus fiat de iniusto. – Item, in praeceptis habet disponendo, quamvis non causando, ordinare animam ad executionem iusti operis, et hoc illuminando rationalem intellectum et ordinando affectum, moderando irascibilem, alliciendo concupiscibilem, in quibus omnibus deficit Lex. Lex ergo evangelica illuminat intellectum ad cognitionem gratiae. Unde Augustinus, exponens illud II ad Cor. 3, 14: *Adhuc velamen in lectione Veteris Testamenti manet*, dicit: «Donec transeat ad Christum et auferatur velamen, id est, transeat ad gratiam et intelligatur ab ipso nobis esse iustifica-

[in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*: „Nun aber ist die Gerechtigkeit Gottes ohne das Gesetz offenbart und durch das Gesetz bezeugt worden, Röm 3,21. Die Gerechtigkeit Gottes ist aber nicht ohne das Gesetz offenbart worden. Denn wie wäre sie durch das Gesetz bezeugt worden, wenn sie ohne das Gesetz offenbart worden wäre? Doch die Gerechtigkeit Gottes ist ohne das Gesetz, welche Gott durch den Geist der Gnade dem, der glaubt, ohne die Hilfe des Gesetzes verleiht.“<sup>671</sup> – Auf die vierte Weise wird Rechtfertigung die Hinführung zur Gerechtigkeit genannt, der Psalm: *Den Weg deiner Gesetze*<sup>672</sup>, die Glosse: „Gesetz beim Gehen sei mir der Weg der Gesetze.“<sup>673</sup> Augustinus sagt [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*, wo er den Satz des Apostels auslegt: *Das Gesetz ist gut, wenn jemand es im Sinne des Gesetzes anwendet*<sup>674</sup>: „Der Ungerechte muss das Gesetz, um gerecht zu werden, im Sinne des Gesetzes [409] anwenden, um von ihm wie von einem Erzieher zu Christus geführt zu werden.“<sup>675</sup> Also rechtfertigt das Gesetz, indem es die Gerechtigkeit hinsichtlich des Verstandes bezeichnet und hinsichtlich des Affektes zur Gerechtigkeit hinführt;<sup>676</sup> nicht aber rechtfertigt es, indem es eine Person rechtfertigt, die ungerecht ist, oder ein gerechtes Werk hervorlockt, was Aufgabe der Gnade ist, das heißt, es rechtfertigt nicht aus sich heraus einen Menschen oder das Werk eines Menschen.

**[Zu den Einwänden]:** 1–3. Und dadurch ist die Antwort auf die drei ersten Einwände offensichtlich.

4–6. Zu den anderen Einwänden, dass von der Befolgung des Evangeliums nicht gesagt werden darf, dass sie eher als das Gesetz rechtfertigt, ist zu sagen, dass das Evangelium Vorschriften enthält und Sakramente. In den Sakramenten enthält es die Bezeichnung der Gnade und ihre Ursächlichkeit, weil die Sakramente des Neuen Gesetzes bewirken, was sie versinnbildlichen, die Sakramente des Alten Gesetzes aber lediglich eine Bedeutung besitzen; und daher heißt es vom Evangelium und nicht vom Gesetz, dass es rechtfertigt, weil es eine Befolgung beinhaltet, durch die der Mensch vom Ungerechten zum Gerechten werden kann. – Weiter enthält es in den Vorschriften, dass die Seele auf die Ausführung eines gerechten Werkes hingeeordnet wird, indem es dazu vorbereitet, wenn es dies auch nicht verursacht, und indem es den vernunftbegabten Verstand erleuchtet und den Affekt ordnet, indem es das zornmütige Streben mäßigt, das begierliche verlockt. An diesem allen lässt es das Gesetz fehlen. Das evangelische Gesetz erleuchtet also den Verstand zur Erkenntnis der Gnade. Daher sagt Augustinus bei seiner Auslegung von 2Kor 3,14: *Noch bleibt ein Schleier bei der Lektüre des Alten Testaments*: „Bis man zu Christus übergeht und der Schleier fortgenommen wird, das heißt, man zur Gnade übergeht und erkennt,

<sup>671</sup> Augustinus, *De spiritu et littera* 9,15 (CSEL 60, 167).

<sup>672</sup> Ps 119,33. – Die Vulgata verwendet hier den Begriff ‚iustificationes‘ (s. o. S. 211 Anm. 335).

<sup>673</sup> *Glossa ordinaria* zu Ps 118,33 [Ps 119,33] (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 610a).

<sup>674</sup> 1Tim 1,8.

<sup>675</sup> Augustinus, *De spiritu et littera* 10,16 (CSEL 60, 168).

<sup>676</sup> Vgl. Alexander von Hales, *Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘*, q.20,1 (BFS 19, 361,4–363,14).

tionem, qua faciamus quod iubet». Et item, Augustinus, in eodem *De spiritu et littera*: «Haec gratia in Veteri Testamento velata latitabat, quae in Christi Evangelio revelata est dispensatione temporum ordinatissima, sicut novit Deus cuncta disponere». – Item, ordinat affectum. Unde Augustinus, *De spiritu et littera*, exponens illud II ad Cor. 3, 3: *Epistola estis Christi ministrata a nobis, scripta non atramento, sed spiritu Dei vivi*: «Ecce quemadmodum ostendit [quia] illud quod est Legis extra hominem scribitur, ut eum extrinsecus terrificet; hoc in ipso homine, ut eum interius vivificet». Et in eodem: «Cum adest vivificans Spiritus, hoc ipsum facit intus diligi, quod foris Lex faciebat timeri». «Differentia Legis et Evangelii, ut dicit idem Augustinus, *Contra Adamantium*, timor et amor». – Item, moderatur irascibilem ut non confidat in virtute sua, sed in Dei gratia. Nam, sicut dicit Augustinus, *De spiritu et littera*, «lege operum: fac quod iubeo; lege fidei: da quod iubes». Item, idem, in eodem: «Quod operum Lex minando imperat, hoc fidei lux credendo impetrat. Illa dicit: *Non concupisces*; ista dicit: *Cum scirem quod non possum esse continens nisi Deus det; et hoc ipsum erat sapientia scire cuius esset hoc donum, adii Dominum, et deprecatus sum*, Sap. 7». Item, in eodem: «Per legem factorum dicit Deus: *Non concupisces*; per legem fidei: *Sine me nihil potestis facere*». – Item, alliciendo concupiscibilem per promissionem, ordinat in iustitiam Lex Nova, non Vetus. Unde Augustinus, *De spiritu et littera*, assumens illud Ierem. 32: *Post dies illos dabo leges meas in visceribus eorum, et in cordibus eorum scribam eas; non docebit unusquisque fratrem suum etc. quia cognoscent a maiore*

dass unsere Rechtfertigung von ihm kommt und wir durch sie tun können, was er befiehlt.<sup>677</sup> Und ebenso Augustinus in demselben [Buch] *Vom Geist und Buchstaben*: „Diese Gnade lag im Alten Testament unter einem Schleier verborgen und wurde im Evangelium Christi offenbart, entsprechend einer wohlgeordneten Abfolge in der Geschichte, so wie Gott alles einzurichten weiß.“<sup>678</sup> – Weiterhin ordnet es den Affekt. Daher Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*, in seiner Auslegung von 2Kor 3,3: *Ihr seid ein Brief Christi, von mir angefertigt, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes*: „Siehe, auf diese Weise zeigt er, dass das, was zum Gesetz gehört, außerhalb des Menschen geschrieben wird, damit es ihn von außen erschreckt, dies im Menschen selbst [geschrieben wird], damit es ihn innen lebendig macht.“<sup>679</sup> Und in demselben [Buch]: „Wenn der lebendigmachende Geist da ist, bewirkt er, dass dasselbe innen geliebt wird, was außen gefürchtet wurde, wie es das Gesetz bewirkte.“<sup>680</sup> „Der Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Evangelium [ist]“, wie Augustinus [in der Schrift] *Gegen Adamantius* sagt, „Furcht und Liebe.“<sup>681</sup> – Ebenso mäßigt das zornmütige Streben, damit er nicht in seine eigene Kraft vertraut, sondern in Gottes Gnade. Denn, wie Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben* sagt, „im Gesetz der Werke: Tue, was ich befehle; im Gesetz des Glaubens: Gib, was du befehlst.“<sup>682</sup> Ebenso derselbe in demselben [Buch]: „Was das Gesetz der Werke unter Drohen befiehlt, das erreicht das Licht des Glaubens durch Glauben. Jenes sagt: *Du sollst nicht begehren*<sup>683</sup>; dieses sagt: *Da ich wusste, dass ich nicht enthaltsam sein kann, wenn Gott es nicht gibt (und auch das war Weisheit, zu wissen, von wem diese Gabe käme), trat ich vor den Herrn und flehte zu ihm*, Weish 7<sup>684</sup>.“<sup>685</sup> In demselben [Buch]: „Durch das Gesetz der Werke spricht Gott: *Du sollst nicht begehren*; durch das Gesetz des Glaubens: *Ohne mich könnt ihr nichts tun*<sup>686</sup>.“<sup>687</sup> – Indem es das begierliche Streben durch eine Verheißung verlockt, ordnet das Neue Gesetz, nicht das Alte, auf die Gerechtigkeit hin. Daher Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*, wo er den Satz von Jer 32<sup>688</sup> aufnimmt: *Nach diesen Tagen werde ich meine Gesetze in ihr Innerstes geben, und in ihre Herzen werde ich sie schreiben; keiner wird mehr seinen Bruder belehren usw., denn sie werden erkennen, vom Größten bis zum Kleinsten*; dazu Augustinus: „So wie das Gesetz, das auf

---

677 Augustinus, *De spiritu et littera* 17,30 (CSEL 60, 183).

678 Ebd., 15,27 (CSEL 60, 181).

679 Ebd., 17,30 (CSEL 60, 183 f.).

680 Ebd., 19,32 (CSEL 60, 185 f.).

681 Ders., *Contra Adamantum* 17,2 (CSEL 25/1, 166 f.).

682 Ders., *De spiritu et littera* 13,22 (CSEL 60, 175).

683 Ex 20,17.

684 Weish 8,21.

685 Augustinus, *De spiritu et littera* 13,22 (CSEL 60, 175).

686 Joh 15,5.

687 Augustinus, *De spiritu et littera* 25,42 (CSEL 60, 196).

688 Jer 31,33 f.

*usque ad minorem*; super quod Augustinus: «Sicut Lex scripta in tabulis lapideis, mercesque eius terra illa promissionis, quam carnalis domus Israel ab Aegypto liberata accepit, pertinet ad Testamentum Vetus, ita lex fidei scripta in cordibus mercesque eius species contemplationis, quam spiritualis domus Israel ab hoc mundo liberata percipiet, pertinet ad Testamentum Novum».

Ex iis igitur patet quare Lex non dicitur iustificare sicut Evangelium.

[Nr. 275] CAPUT II.

DE IUSTIFICATIONE LEGIS IN SPECIALI.

Consequenter quaeritur in speciali **I.** de moralibus Legis utrum iustificent.

Et cum iustificatio dicatur duobus modis, uno modo infusio iustitiae, ut de non iusto homo fiat [410] iustus, secundum quod dicitur ad Rom. 3, 20: *Ex operibus Legis non iustificabitur omnis caro*, in hoc sensu planum est quod moralia Legis non iustificent. Alio vero modo dicitur iustificatio observantia iustitiae, sicut dicitur in Psalmo: *Ut custodiant iustificationes eius*, et in hoc sensu est quaestio utrum moralia iustificent, hoc est dicere utrum conferant ad observantiam iustitiae, ex qua meritum vitae aeternae.

**Ad quod** 1. Matth. 19, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, et exponit de moralibus: *Non homicidium facies, non adulterabis* etc. Ergo secundum hoc moralia iustificent, prout dicitur iustitia in exercitio virtutum.

**Contra:** a. II Cor. 3, 6: *Littera occidit, spiritus autem vivificat*. Et dicit Augustinus, in libro *De spiritu et littera*, quod «non aliam vult Apostolus intelligi litteram quam Decalogum in illis duabus tabulis scriptum». Si ergo Decalogus est littera occidens, ergo non iustificat.

b. Item, si dicatur quod illud Apostoli intelligatur de figuralibus praeceptis '*littera occidit*', improbat istud Augustinus per illud ad Rom. 7, 7: *Concupiscentiam nesciebam esse peccatum nisi Lex diceret: Non concupisces*; et post ait: *Occasione accepta, peccatum per mandatum seduxit me*; et per illud *occidit*. Ecce quod haec littera occidit; nam nihil figurate dicitur, cum dicitur: '*non concupisces*', sed secundum litteram solum.



die Steintafeln geschrieben war, und sein Lohn, jenes Land der Verheißung, welches das fleischliche Haus Israel erhielt, als es aus Ägypten befreit war, zum Alten Bund gehören, so gehören das Gesetz des Glaubens, das in die Herzen geschrieben ist, und sein Lohn, die Gottesschau, welche das geistliche Haus Israel erhalten wird, wenn es von dieser Welt befreit ist, zum Neuen Testament.“<sup>689</sup>

Dadurch ist also offensichtlich, warum vom Gesetz nicht so wie vom Evangelium gesagt wird, dass es rechtfertigt.

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

Sodann wird im Besonderen gefragt

**I.** in Bezug auf die Sittengebote des Gesetzes, ob sie rechtfertigen.

Und da Rechtfertigung auf zwei Arten ausgesagt wird, auf eine Art als Eingießung von Gerechtigkeit, sodass aus einem nicht gerechten Menschen [410] ein gerechter wird, entsprechend dem, was in Röm 3,20 gesagt wird: *Durch die Werke des Gesetzes wird nicht alles Fleisch gerecht werden*, so ist in dem Sinne klar, dass die Sittengebote des Gesetzes nicht rechtfertigen. Auf die andere Art aber wird Rechtfertigung ausgesagt als die Befolgung von Gerechtigkeit, so wie es im Psalm heißt: *Damit sie seine Satzungen befolgen*<sup>690</sup>, und in diesem Sinne ist die Frage gemeint, ob die Sittengebote rechtfertigen, das heißt, ob sie zur Befolgung der Gerechtigkeit beitragen, aus der das Verdienst des ewigen Lebens kommt.

**Dazu** 1. Mt 19,17: *Wenn du ins Leben eingehen willst, halte die Gebote*, und er legt zu den Sittengeboten dar: *Begehe keinen Mord, begehe keinen Ehebruch* usw. Also rechtfertigen demgemäß die Sittengebote, insofern Gerechtigkeit in der Tugendübung ausgesagt wird.

**Dagegen:** a. 2Kor 3,6: *Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig*. Und Augustinus sagt in dem Buch *Vom Geist und Buchstaben*, dass „der Apostel nichts anderes unter ‚Buchstabe‘ verstanden wissen will als den Dekalog, wie er auf jenen zwei Tafeln geschrieben stand.“<sup>691</sup> Wenn also der Dekalog ein Buchstabe ist, der tötet, dann rechtfertigt er folglich nicht.

b. Wenn gesagt wird, dass dieser Satz des Apostels, *‚Der Buchstabe tötet‘*, auf die sinnbildlichen Vorschriften bezogen zu verstehen ist, so widerlegt dies Augustinus durch Röm 7,7: *Ich wüsste nicht, dass die Begierde eine Sünde ist, wenn nicht das Gesetz sagen würde: Du sollst nicht begehren*; und danach sagt er: *Als sie die Gelegenheit erhalten hatte, verführte die Sünde mich durch das Gebot*; und dadurch tötet es.<sup>692</sup> Siehe also, dass dieser Buchstabe tötet, denn es wird nicht sinnbildlich ausgesagt, wenn gesagt wird: *‚Du sollst nicht begehren‘*, sondern allein im wörtlichen Sinn. Und es steht fest, dass unter den Geboten des Dekalogs vor allem das *‚Du sollst*

<sup>689</sup> Augustinus, De spiritu et littera 24,41 (CSEL 60, 194).

<sup>690</sup> Ps 105,45. – Die Vulgata verwendet hier den Begriff ‚iustificationes‘.

<sup>691</sup> Augustinus, De spiritu et littera 14,24 (CSEL 60, 177).

<sup>692</sup> Vgl. ebd. (CSEL 60, 177 f).

Et constat quod istud est inter mandata Decalogi maxime pertinens ad mores: ‘*non concupisces*’; ergo de moralibus intelligitur ‘*littera occidit*’; non ergo iustificat.

c. Item, si dicatur, quemadmodum dicit Augustinus, *De spiritu et littera*, quod «littera Decalogi prohibens peccatum non vivificat hominem, sed potius occidit, augendo concupiscentiam et iniquitatem praevaricatione cumulando, nisi liberet gratia [per legem fidei] quae est in Christum, cum diffunditur caritas in cordibus nostris»; ex quo videtur dici illa ratione ‘Decalogus occidit’, quia sine gratia occasio est mortis peccati – obicitur: ergo praecepta Evangelica moralia simili ratione dicentur occidere, quia possunt fieri sine gratia, eo modo quo praecepta Legis vel homini non habenti gratiam sunt occasio mortis sicut et illa.

**II.** Item, quaeritur de iudicialibus quo modo se habeant ad iustificationem.

Nam 1. Eccli. 1, 28 dicitur: Si quis *sine timore est, non poterit iustificari*. Ergo, cum iudicialia sint ad hoc ut coercerent homines per timorem a malo, necessaria erant ad iustificationem.

2. Item, Augustinus, *De spiritu et littera*, exponens illud Apostoli, I ad Tim. 1, 8: *Bona est Lex, si quis ea legitime utatur*: «Quis legitime utitur Lege nisi iustus? At ei non est *Lex posita*, sed iniusto. An et iniustus ut iustificetur, id est ut iustus fiat, legitime Lege uti debet, qua tamquam paedagogo perducatur ad gratiam?» Et hoc concedit Augustinus. Si ergo iudicialia ad hoc sunt ut iniustus compellatur ad iustitiam observandam, ergo sunt velut paedagogus quo perducatur ad gratiam; necessaria igitur erant iustificationi, qua homo fit de iniusto iustus.

**Contra:** a. Augustinus, *De spiritu et littera*, exponens illud II ad Cor. 3, 7: *Si ministratio damnationis in gloria est, multo magis abundat ministerium iustitiae in gloria*: «Ministrationem damnationis dicit Legem», maxime quantum ad iudicialia, quae inferebant mortem iniustis; «ministrationem vero iustitiae dicit Novum Testamentum, cum per donum Spiritus operamur iustitiam». Ex hoc ergo relinquitur quod,

nicht begehren' zu den Sitten gehört; also ist ‚Der Buchstabe tötet‘ auf die Sittengebote bezogen zu verstehen; also rechtfertigt er [der Dekalog] nicht.

c. Wenn gesagt wird, wie Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben* sagt, dass „der Buchstabe des Dekalogs, der die Sünde verbietet, den Menschen nicht lebendig macht, sondern ihn vielmehr tötet, indem er die Begierde steigert und aufgrund der Gesetzesübertretung die Ungerechtigkeit vergrößert, wenn nicht die Gnade [durch das Gesetz des Glaubens] befreit, die auf Christus hin ist, indem die Liebe in unsere Herzen ausgegossen wird“<sup>693</sup>; daher scheint ‚Der Dekalog tötet‘ in dem Sinne gesagt zu werden, dass er ohne Gnade ein Anlass zur Todsünde ist, – so wird eingewendet: Dann wird von den Sittengeboten des Evangeliums im gleichen Sinne gesagt werden, dass sie töten, denn sie können ohne Gnade ausgeführt werden, auf die gleiche Weise, wie die Vorschriften des Gesetzes für einen Menschen, der keine Gnade hat, sogar Anlass zum Tod sind, so wie jene auch.

**II.** Ebenso wird in Bezug auf die Rechtssatzungen gefragt, wie sie sich zur Rechtfertigung verhalten.

1. Denn in Sir 1,28 heißt es: Wenn jemand *ohne Furcht ist, wird er nicht gerecht werden können*. Da also die Rechtssatzungen dazu dienen, die Menschen durch Furcht vom Bösen abzuhalten, waren sie zur Rechtfertigung notwendig.

2. Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*, wo er den Satz des Apostels in 1Tim 1,8 auslegt: *Das Gesetz ist gut, wenn jemand es im Sinne des Gesetzes anwendet*: „Wer wendet das Gesetz im Sinne des Gesetzes an, wenn nicht der Gerechte? Doch *ist das Gesetz nicht* für ihn *aufgestellt*“<sup>694</sup>, sondern für den Ungerechten. Oder muss auch der Ungerechte, um gerechtfertigt zu werden, das heißt, damit er ein Gerechter wird, das Gesetz im Sinne des Gesetzes anwenden, um von ihm wie von einem Erzieher zur Gnade geführt zu werden?“<sup>695</sup> Und dies gesteht Augustinus zu. Wenn also die Rechtssatzungen dazu dienen, den Ungerechten dazu zu zwingen, die Gerechtigkeit zu befolgen, dann sind sie wie ein Erzieher, von dem er zur Gnade geführt wird; also waren sie notwendig für die Rechtfertigung, durch welche aus einem ungerechten Menschen ein gerechter wird.

**Dagegen:** a. Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*, wo er 2Kor 3,7 auslegt: *Wenn der Dienst, der zur Verdammung führt, in Herrlichkeit ist, ist der Dienst, der zur Gerechtigkeit führt, viel reicher in Herrlichkeit*: „„Dienst, der zur Verdammung führt‘, nennt er das Gesetz“, vor allem hinsichtlich der Rechtssatzungen, die den Tod über die Ungerechten verhängen; „„Dienst, der zur Gerechtigkeit führt‘, aber nennt er das Neue Testament, da wir durch die Gabe des Geistes die Gerechtigkeit ausführen können.“<sup>696</sup> Daher bleibt also übrig, dass, wenn die Rechtssatzungen der Dienst,

<sup>693</sup> Ebd., 14,25 (CSEL 60, 179).

<sup>694</sup> 1Tim 1,9.

<sup>695</sup> Augustinus, De spiritu et littera 18,31 (CSEL 60, 184).

<sup>696</sup> Ebd., 10,16 (CSEL 60, 168).

cum iudicialia sint ministratio mortis, quod non iustificat eo modo quo dicitur iustitia in exercitio virtutum.

*b.* Item, Augustinus, in eodem: In Veteri Testamento «Lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrentur»; in Novo vero «intrinsicus data est, qua iustificarentur». Si ergo in iudicialibus Legis maxime terror est Legis, terrent, non iustificat.

**III.** Item, quaeritur de caerimonialibus quo modo se habeant ad iustificationem, secundum quod iustificatio dicitur in exercitio virtutum.

**Ad quod sic:** 1. Quod magis est meritorium magis iustificat; sed quod magis est ex obedientia magis est meritorium; magis autem ex obedientia est cum praecipitur aliquid fieri et fit; et nullam habet rationem quae debeat fieri nisi solam imperantis voluntatem, quam cum [411] praecipitur aliquid et fit et habet in se rationem quare debeat fieri. Cum ergo praecepta caerimonialia sint huiusmodi, maxime iustificabunt, quia magis ex obedientia et magis meritoria. *Non indueris enim veste lino lanaque contexta, non arabis in bove et asino*, nullam habent de se rationem quare debeant fieri.

**IV.** Item, simili modo obicitur de sacramentalibus, quia dicit Hugo de S. Victore: Sacramenta Veteris Legis eundem habent effectum quem sacramenta Novae Legis. Si ergo sacramenta Novae Legis iustificat, et sacramentalia Veteris Legis iustificabunt etiam iustificatione qua de iniusto fit homo iustus.

**Contra:** *a.* Augustinus, super illud ad Hebr. 9, 9: *Munera et hostiae, quae offeruntur* etc.: «Opera Legis, quae in Lege instituta sunt et terminata, nunquam valebant conscientiam mundare, licet cum caritate fierent». Ergo non iustificabant.

*b.* Item, Augustinus, *De spiritu et littera*: «Circumcisio et sabbatum et aliae dierum observationes et quarumdam escarum caerimoniae et multiplex sacrificiorum sacrorumque ritus vetustati carnali iugoque servili congruebant». Ergo non iustificabant.

Item, quaeritur generaliter quo modo se habeant ad iustificationem moralia legis, caerimonialia et iudicialia.

der zum Tod führt, sind, sie nicht auf die gleiche Weise rechtfertigen, wie es von der Gerechtigkeit gesagt wird, die in der Tugendübung besteht.

b. Augustinus in demselben [Buch]: Im Alten Testament „ist das Gesetz äußerlich aufgestellt worden, um damit die Ungerechten zu erschrecken“; im Neuen aber „ist es innerlich gegeben worden, um sie damit zu rechtfertigen.“<sup>697</sup> Wenn also in den Rechtssatzungen des Gesetzes vor allem der Schrecken des Gesetzes liegt, erschrecken sie und rechtfertigen nicht.

**III.** Ebenso wird in Bezug auf die Kultvorschriften gefragt, wie sie sich zur Rechtfertigung verhalten, insofern es von der Rechtfertigung heißt, dass sie in der Tugendübung besteht.

**Dazu so:** 1. Was verdienstvoller ist, rechtfertigt mehr; was aber mehr aus dem Gehorsam ist, ist verdienstvoller; mehr aus dem Gehorsam ist aber, wenn etwas zu tun vorgeschrieben wird und getan wird und es keinen Grund hat, warum es getan werden müsste, außer allein den Willen des Befehlenden, wie wenn |411| etwas vorgeschrieben wird und getan wird und in sich den Grund hat, warum es getan werden müsse. Da also die Kultvorschriften solcherart sind, werden sie in höchstem Maße rechtfertigen, denn sie sind mehr aus dem Gehorsam und verdienstvoller. Denn *du sollst kein Gewand aus Leinen und Wolle gewebt anziehen, du sollst nicht mit Ochse und Esel zusammen pflügen*<sup>698</sup>, haben von sich aus keinen Grund, warum sie getan werden müssten.

**IV.** Ebenso wird in gleicher Weise bei den Sakramentalien angewendet, dass Hugo von St. Viktor sagt: Die Sakramente des Alten Gesetzes haben dieselbe Wirkung wie die Sakramente des Neuen Gesetzes. Wenn also die Sakramente des Neuen Gesetzes rechtfertigen, dann werden auch die Sakramentalien des Alten Gesetzes rechtfertigen, ebenfalls mit der Rechtfertigung, mit der aus einem ungerechten Menschen ein gerechter wird.<sup>699</sup>

**Dagegen:** a. Augustinus über Hebr 9,9: *Gaben und Opfer, die dargebracht werden* usw.: „Die Werke des Gesetzes, die im Gesetz eingerichtet und abgeschafft wurden, taugten niemals dazu, das Gewissen reinzumachen, auch wenn sie mit Gottesliebe ausgeführt wurden.“<sup>700</sup> Also rechtfertigten sie nicht.

b. Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*: „Die Beschneidung, der Sabbat, die Einhaltung anderer Tage, die Kulthandlungen zu bestimmten Speisen, die vielfältigen Riten von Opfern und heiligen Gegenständen passten zum fleischlichen Alten Bund und seinem Sklavenjoch.“<sup>701</sup> Also rechtfertigten sie nicht.

Es wird ferner im Allgemeinen gefragt, wie sich die Sittengebote, die Kultvorschriften und die Rechtssatzungen des Gesetzes zur Rechtfertigung verhalten.

<sup>697</sup> Ebd., 17,29 (CSEL 60, 182).

<sup>698</sup> Dtn 22,10f.

<sup>699</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,8,12 (ed. Berndt, 204,9–21).

<sup>700</sup> *Glossa ordinaria* zu Röm 3,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 280b).

<sup>701</sup> Augustinus, *De spiritu et littera* 21,36 (CSEL 60, 189).

**Solutio:** Dicendum, sicut dictum est, quod, cum iustificatio dicatur duobus modis, uno modo infusio iustitiae, qua de iniusto fit iustus; alio modo observantia iustitiae, ex qua est meritum vitae aeternae, moralia Legis ordinant ad iustificationem quae est in observantia iustitiae, et hoc per cognitionem eius quod faciendum est et vitandum est; non tamen simpliciter, quia, etsi ostendant quod faciendum est, non ostendunt gratiam, sine qua adiuvante non potest recte fieri quod faciendum est, et in hoc deficit a moralibus Evangelii. Unde dicit Augustinus, *De spiritu et littera*, quia Lex «mandatum bonum habet in littera demonstrante, non in spiritu adiuvante». Nam, sicut idem dicit, in Lege «dicit Deus: Fac quod iubeo»; in Evangelio autem «dicitur Deo: Da quod iubes».

Iudicialia vero ordinant ad iustificationem quae est infusio iustitiae, quemadmodum timor servilis ordinat ad infusionem gratiae et caritatis; non tamen simpliciter, quia adveniente caritate expellitur, sed ipsa caritas, ad quam ordinat Evangelium, manet. Et hoc est quod dicit Augustinus, *De spiritu et littera*: «Illud evacuatur, hoc manet, quoniam terrenus paedagogus aufertur, cum timori successerit caritas: *ubi enim spiritus Domini, ibi libertas*».

Caerimonialia vero ordinant ad iustificationem quae est in observantia, et hoc per significationem sive figurationem, quia illa caerimonialia, quae non sunt sacramentalia, figurae erant faciendorum, ut abstinencia a carne suilla significabat continentiam ab immunditia et huiusmodi. Unde dicit Augustinus: quod «sub figura adumbratae significationis data sunt».

Sacramentalia vero ordinant ad iustificationem quae est infusio iustitiae, et hoc per praefigurationem gratiae Christi, ex qua est nobis iustificatio. Unde quoad hoc dicit Augustinus: «Gratia in Testamento Veteri velata latitabat, quae in Christi Evangelio revelata est». Item, Augustinus, de iustificatione ad quam ordinant caerimonialia, in eodem: «Velamen positum est in lectione Veteris Testamenti, donec ad Christum transeat, et auferatur velamen, id est transeat ad gratiam, et intelligatur nobis ab

**Lösung:** Da Rechtfertigung, wie gesagt worden ist, auf zwei Arten ausgesagt wird, zum einen als Eingießung von Gerechtigkeit, durch die aus einem Ungerechten ein Gerechter wird, zum andern als Befolgung der Gerechtigkeit, aus der das Verdienst des ewigen Lebens kommt, ordnen die Sittengebote des Gesetzes auf die Rechtfertigung hin, welche in der Befolgung der Gerechtigkeit besteht, und zwar durch die Erkenntnis dessen, was zu tun und zu meiden ist;<sup>702</sup> nicht aber schlechthin, denn wenn sie auch aufzeigen, was zu tun ist, zeigen sie keine Gnade auf, ohne deren Hilfe nicht richtig getan werden kann, was getan werden muss, und darin bleibt es [das Gesetz] hinter den Sittengeboten des Evangeliums zurück. Daher sagt Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*, dass das Gesetz „das gute Gebot in dem aufzeigenden Buchstaben, nicht im unterstützenden Geist hat.“<sup>703</sup> Denn, wie er sagt, im Gesetz „sagt Gott: Tue, was ich befehle“; im Evangelium aber „wird zu Gott gesagt: Gib, was du befehlst“<sup>704</sup>.

Die Rechtssatzungen aber ordnen auf die Rechtfertigung hin, welche in der Eingießung der Gerechtigkeit besteht, so wie die sklavische Furcht auf die Eingießung von Gnade und Liebe hinordnet; nicht aber schlechthin, weil sie [die Furcht] durch die Ankunft der Liebe vertrieben wird, aber die Liebe selbst, auf die das Evangelium hinordnet, bleibt. Und dies sagt auch Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*: „Jenes vergeht, dieses bleibt, weil der Schrecken einjagende Erzieher weggenommen wird, während der Furcht die Liebe nachgefolgt ist: *Denn wo der Geist des Herrn ist, dort ist Freiheit*<sup>705</sup>.“<sup>706</sup>

Die Kultvorschriften aber ordnen auf die Rechtfertigung hin, welche in der Befolgung besteht, und zwar durch Bezeichnung oder Versinnbildlichung, denn jene Kultvorschriften, welche keine Sakramentalien sind, waren Sinnbilder dessen, was getan werden muss, so wie zum Beispiel die Enthaltung von Schweinefleisch die Enthaltung von Unreinheit bedeutete und dergleichen. Daher sagt Augustinus, dass „sie unter dem Bild einer undeutlichen Bezeichnung gegeben worden sind“<sup>707</sup>.

Die Sakramentalien aber ordnen auf die Rechtfertigung hin, welche in der Eingießung von Gerechtigkeit besteht, und zwar durch die Hindeutung auf die Gnade Christi, aus der uns die Rechtfertigung erwächst. Daher sagt Augustinus in diesem Zusammenhang: „Die Gnade lag im Alten Testament unter einem Schleier verborgen, welche im Evangelium Christi offenbart worden ist.“<sup>708</sup> Ebenso Augustinus in demselben [Buch] über die Rechtfertigung, zu der die Kultvorschriften hinordnen: „Ein Schleier liegt auf der Lektüre des Alten Testaments, bis man zu Christus übergeht und der Schleier fortgenommen wird, das heißt, man zur Gnade übergeht und erkennt,

**702** Vgl. Summa Halensis III Nr. 274 (ed. Bd. IV/2, 408b–409a; in dieser Ausgabe S. 366–391).

**703** Augustinus, *De spiritu et littera* 14,26 (CSEL 60, 180).

**704** Ebd., 13,22 (CSEL 60, 175).

**705** 2Kor 3,17.

**706** Augustinus, *De spiritu et littera* 18,33 (CSEL 60, 184).

**707** Ebd., 21,36 (CSEL 60, 189).

**708** Ebd., 15,27 (CSEL 60, 181).

ipso esse iustificationem, qua faciamus quod iubet». Ex iis ergo manifestum est quo modo se habeant ad iustificationem legalia, sive in iudicialibus sive in moralibus sive in sacramentalibus.

**[Ad obiecta]: I. a–c.** Ad illud ergo quod primo quaeritur de moralibus, et quod dicitur quod occidunt, dicendum, sicut supra, Quaestione de latone legis, quod illud dicitur non per causam, sed per occasionem, nec ratione praecepti, sed illius cui datur praeceptum. Unde Augustinus, *De spiritu et littera*: «Apparet litterae vetustatem reos potius facere cognitione peccati quam liberare a peccato. Unde alibi scriptum est: *Qui apponit scientiam, apponit et dolorem*, non [412] quia ipsa Lex malum est, sed quia mandatum bonum habet in littera demonstrante, non in spiritu adiuvante. Quod mandatum, si fit timore poenae, non amore iustitiae, serviliter fit, non liberaliter, et ideo nec fit. Non enim est fructus bonus qui de caritate non surgit».

**I.** Ad illud vero quod obicitur de praecepto Evangelico, dicendum quod non est simile. Nam sic datur ad sciendum quid faciendum est, ut significetur gratia petenda ad exequendum quod faciendum est. Unde post praecepta data, Matth. 5 et 6 et 7, dicitur: *Petite, pulsate, quaerite*.

**II.** Ad illud vero quod quaeritur de iudicialibus iam patet responsio. Nam sicut timor servilis, quo timetur poena, se habet ad iustificationem, sic iudicialia, quae principaliter sunt ad arcendum timore.

**III.** Ad illud vero quod obicitur de caerimonialibus, dicendum quod, quantum ad illos qui ex obedientia implebant, iustificabant, prout dicitur iustificatio in exercitio virtutis, sed non ratione operati, quod de se inutile est, sed ratione voluntatis operantis ex obedientia, et ita ipsa obeditio iustificabat, non ipsum operatum.

1. Quod tamen obicit quod magis iustificat, quia magis ex obedientia fiunt quam moralia quia non est ratio quare fiant nisi voluntas operantis: dicendum quod ex obedientia magis fit meritorie quod fit ex obedientia cum amore maiori; ex amore autem magis habent fieri moralia, quia in se habent incentivum amoris, scilicet ratio-



dass unsere Rechtfertigung von ihm kommt und wir durch sie tun können, was er befiehlt.“<sup>709</sup> Dadurch ist also offenbar, wie sich die Vorschriften des Gesetzes zur Rechtfertigung verhalten, ob bei den Rechtssatzungen, den Sittengeboten oder den Kultvorschriften.

**[Zu den Einwänden]: I. a–c.** Zu der ersten Frage zu den Sittengeboten und die Behauptung, dass sie töten, ist also wie oben in der Frage über die Erlassung des Gesetzes zu sagen, dass das nicht im Hinblick auf die Ursache, sondern auf den Anlass gesagt wird, und nicht in Bezug auf die Vorschrift, sondern auf den, dem die Vorschrift gegeben wird.<sup>710</sup> Daher Augustinus [in der Schrift] *Vom Geist und Buchstaben*: „Es scheint, dass das alte Wesen des Buchstabens durch die Erkenntnis der Sünde eher schuldig macht, als von der Sünde zu befreien. Daher steht anderswo geschrieben: *Wer Wissen bringt, bringt auch Schmerz mit*“<sup>711</sup>, nicht [412] weil das Gesetz selbst ein Übel ist, sondern weil es das gute Gebot im aufzeigenden Buchstaben hat, nicht im unterstützenden Geist. Wenn dieses Gebot aus Furcht vor Strafe ausgeführt wird, nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit, wird es sklavenhaft ausgeführt, nicht frei, und deshalb wird es auch nicht ausgeführt. Es gibt nämlich keine gute Frucht, die nicht aus der Liebe hervorkommt.“<sup>712</sup>

1. Zu dem Einwand in Bezug auf die Vorschrift des Evangeliums ist zu sagen, dass das nicht das Gleiche ist. Denn es wird so gegeben, um zu wissen, was zu tun ist, damit die Gnade bezeichnet wird, die man erbitten muss, um auszuführen, was zu tun ist. Daher wird in Mt 5, 6 und 7, nachdem die Vorschriften gegeben worden sind, gesagt: Bittet, bittelt, erfleht.

**II.** Auf die Frage zu den Rechtssatzungen ist die Antwort schon klar. Denn wie die sklavische Furcht, durch die man Strafe fürchtet, sich zur Rechtfertigung verhält, so die Rechtssatzungen, die hauptsächlich dazu dienen, durch Furcht einzudämmen.

**III.** Zu dem Einwand in Bezug auf die Kultvorschriften ist zu sagen, dass sie, was diejenigen betrifft, die sie aus Gehorsam erfüllten, rechtfertigten, insofern Rechtfertigung als in der Tugendübung bestehend ausgesagt wird, aber nicht in Bezug auf das Getane, das an sich unnütz ist, sondern in Bezug auf den Willen dessen, der aus Gehorsam handelt, und so rechtfertigte der Gehorsam selbst, nicht das Getane.<sup>713</sup>

1. Zu dem Einwand, dass sie [die Kultvorschriften] gerechter machen, weil sie mehr aus Gehorsam getan werden als die Sittengebote, da es keinen Grund gibt, warum sie getan werden sollten, außer dem Willen des Handelnden: Es ist zu sagen, dass dasjenige aus Gehorsam verdienstvoller getan wird, was aus Gehorsam mit größerer Liebe getan wird; aus Liebe aber haben die Sittengebote mehr, um getan zu werden, weil sie den Funken der Liebe in sich haben, nämlich das Wesen des Guten, das die Kultvor-

<sup>709</sup> Ebd., 17,30 (CSEL 60, 183).

<sup>710</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 259 zu 1–2 (ed. Bd. IV/2, 368a–b; in dieser Ausgabe S. 218–221).

<sup>711</sup> Koh 1,18.

<sup>712</sup> Augustinus, De spiritu et littera 14,26 (CSEL 60, 180).

<sup>713</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 275 (ed. Bd. IV/2, 411b; in dieser Ausgabe S. 378 f).

nem boni, quod non habent caerimonialia. Patet ergo quod 'ex obedientia' non astruit iustificationem, nisi sit cum amore obedientia.

**IV.** Ad illud quod obicit de sacramentalibus, dicendum quod eundem effectum intelliguntur habere sacramenta Novae Legis et Veteris quantum ad significationem gratiae, sed non quantum ad causalitatem gratiae, quia sacramenta Veteris Legis significant gratiam, non causant; sacramenta Novae Legis significant et et causant, sicut patebit cum de sacramentis agetur.

1. Ad obiecta in contrarium patet responsio ex praedictis.

## |413| TRACTATUS SECUNDUS DE LEGE MOYSI IN SPECIALI

### SECTIO I. – De praeceptis moralibus Decalogi.

Expedita inquisitione de lege Moysi quantum ad eius condiciones, consequenter, cum adiutorio Christi, inquisitio versabitur circa Legis praecepta et sanctiones. Sicut autem declaratum est supra, Quaestione de continentia Legis, secundum B. Augustinum, *Contra Faustum*, prima distinctio mandatorum est talis: quia est praeceptum vitae agendaet et praeceptum vitae significandae. Praeceptum vitae significandae est praeceptum caerimoniale et sacramentale; praeceptum vero vitae agendaet dupliciter est, quia aut est de honesto aut de expediendi: de honesto et immutabiliter bono est praeceptum morale; de expediendi et bono secundum statum concupiscentiae frenandae iudiciale.

Tripartita igitur erit inquisitio de praeceptis legis Moysi.

Prima de moralibus;

secunda de iudicialibus;

tertia de caerimonialibus.

schriften nicht haben. Es ist also klar, dass [die Bestimmung] ‚aus Gehorsam‘ nicht die Rechtfertigung unterstützt, wenn der Gehorsam nicht mit Liebe verbunden ist.

**IV.** Zu dem Einwand in Bezug auf die Sakramentalien ist zu sagen, dass zu verstehen ist, dass die Sakramente des Neuen und des Alten Gesetzes dieselbe Wirkung haben, was die Bezeichnung der Gnade betrifft, jedoch nicht, was die Ursächlichkeit der Gnade betrifft, denn die Sakramente des Alten Gesetzes zeigen die Gnade auf, verursachen sie aber nicht; die Sakramente des Neuen Gesetzes zeigen sie auf und verursachen sie auch; so wie deutlich werden wird, wenn es um die Sakramente gehen wird.<sup>714</sup>

1. Auf die Gegeneinwände ist die Antwort aus dem Gesagten klar.

## |413| Zweite Abhandlung: Das Gesetz des Mose im Besonderen

### Erste Abteilung: Die Sittengebote<sup>715</sup> des Dekalogs

Nachdem die Untersuchung über das Gesetz des Mose hinsichtlich seiner Bedingungen dargelegt worden ist, wird im Folgenden, mit der Hilfe Christi, die Untersuchung über die Vorschriften und Bestimmungen des Gesetzes durchgeführt werden. Wie aber oben in der Frage zum Inhalt des Gesetzes erklärt worden ist,<sup>716</sup> darin dem heiligen Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* folgend, ist die erste Einteilung der Gebote diese: Es gibt eine Vorschrift der Lebensführung und eine Vorschrift der Versinnbildlichung des Lebens. Die Vorschrift der Versinnbildlichung des Lebens ist eine Kultvorschrift und ein sakramentale; die Vorschrift der Lebensführung aber ist eine doppelte, denn sie handelt entweder vom Schicklichen oder vom Nützlichen: die vom Schicklichen und unwandelbar Guten handelt, ist ein Sittengebot; die vom Nützlichen und dem Guten, welches entsprechend dem Zustand der zu zügelnden Begierde ist, handelt, ist eine Rechtssatzung.<sup>717</sup>

Daher wird die Untersuchung über die Vorschriften des mosaischen Gesetzes dreigeteilt sein:

1. die Sittengebote;
2. die Rechtssatzungen;
3. die Kultvorschriften.

<sup>714</sup> Eine Sakramentenlehre wurde im Rahmen der Summa Halensis nicht mehr verfasst.

<sup>715</sup> Die häufige Verwendung von ‚praecepta moralia‘ statt nur ‚moralia‘ – wie zuvor – deutet auf einen neuen Kompilator hin.

<sup>716</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 265 (ed. Bd. IV/2, 387b; in dieser Ausgabe S. 288–291).

<sup>717</sup> Vgl. Augustinus *Contra Faustum Manichaeum* VI,2 (CSEL 25/1, 285 f).

## QUAESTIO I.

## DE PRAECEPTIS MORALIBUS IN GENERALI.

## TITULUS I.

## DE RADICE PRAECEPTORUM MORALIUM.

Circa moralia praecepta erit inquisitio duplex:

In generali de radice sive origine praeceptorum;

in speciali de distinctione et numero praeceptorum.

Quantum ad originem sive radicem quaeritur primo an radix vel origo moralium praeceptorum sit natura vel disciplina vel gratia;

secundo, an sit in cognitione vel affectione;

tertio, si in affectione, an in affectione timoris an amoris;

quarto, an sit eadem radix moralium praeceptorum quae est virtutum.

[414] [Nr. 276] CAPUT I.

AN RADIX PRAECEPTORUM MORALIUM SIT NATURA VEL DISCIPLINA VEL GRATIA.

**Ad primum obicitur sic:** 1. Omne quod est inscriptum naturaliter in corde hominis radicatur in lege naturali; sed praecepta moralia Legis sunt huiusmodi; ergo radicantur immediate in lege naturali. – Minor patet, Rom. 2, 14–15: *Cum gentes etc. ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis*; sed opus Legis est praeceptum Legis; ergo praecepta Legis moralia naturaliter scripta sunt in corde hominis.

2. Item, super illud idem: *Opus Legis scriptum etc.*, Glossa: «Id est, firmiter impressum rationi eorum, dum illa opera laudant quae Lex iubet, illa damnant quae Lex prohibet». Ergo habent naturaliter scripta praecepta Legis moralia, sive affirmativa sive negativa, in cordibus suis, et ita radicantur immediate in lege naturali.

3. Item, Psalm.: *Suscitavit testimonium in Iacob*, Glossa: «Id est legem, in Adam quasi mortuam et sepultam, in populo Iudaeorum, informando scriptis, quod mentibus abolitum erat excaecatis». Sed lex mortua et consopita in Adam fuit lex naturalis; si ergo lex Moysi data non facit nisi dictare eam et rescribere in corde hominis, ergo praecepta Legis moralia sunt in lege naturali.

4. Si dicatur quod hoc potest esse verum de moralibus operandorum, sed non de moralibus credendorum: ad hoc enim non attingit natura de se – contra: Rom. 2, 14:

## Erste Frage: Die Sittengebote im Allgemeinen

### Erste Abteilung: Die Wurzel der Sittengebote

Die Untersuchung über die Sittengebote wird zweiteilig sein:

Allgemein über die Wurzel oder den Ursprung der Vorschriften;  
speziell über die Unterscheidung und Anzahl der Vorschriften.

Zum Ursprung oder der Wurzel wird gefragt:

1. Ist die Wurzel oder der Ursprung der Sittengebote die Natur, die Erziehung oder die Gnade?
2. Liegt sie in der Erkenntnis oder dem Gefühl?
3. Wenn [sie] im Gefühl [liegt], ob im Gefühl der Furcht oder der Liebe?
4. Haben die Sittengebote dieselbe Wurzel wie die Tugenden?

[414] Kapitel 1: *Ist die Wurzel der Sittengebote die Natur, die Zucht oder die Gnade?*  
[Nr. 276]

**Zum Ersten wird dies eingewendet:** 1. Alles, was von Natur aus dem Menschen ins Herz eingeschrieben ist, gründet im Naturgesetz; die Sittengebote des Gesetzes sind aber solcherart; also gründen sie unmittelbar im Naturgesetz. – Der Untersatz ist klar, Röm 2,14–15: *Wenn Heiden usw., zeigen sie, dass das Werk des Gesetzes ihnen in die Herzen geschrieben ist; das Werk des Gesetzes ist aber die Vorschrift des Gesetzes; also sind die Sittengebote des Gesetzes von Natur aus dem Menschen ins Herz geschrieben.*

2. Zu demselben: *Das Werk des Gesetzes ist geschrieben* usw. [sagt] die Glosse: „Das heißt, fest ihrer Vernunft eingedrückt, während sie die Werke loben, welche das Gesetz befiehlt, und jene verdammen, welche das Gesetz verbietet.“<sup>718</sup> Also haben sie die schriftlich verfassten Sittengebote des Gesetzes, die bejahenden und die verneinenden, von Natur aus in ihren Herzen, und daher gründen sie unmittelbar im Naturgesetz.

3. Der Psalm: *Er hat ein Zeugnis in Jakob erweckt*<sup>719</sup>, die Glosse: „Das ist das Gesetz, das für Adam gleichsam tot und begraben gewesen war, im jüdischen Volk, indem er mit Schriften formte, was durch ihren verblendeten Sinn für ungültig erklärt worden war.“<sup>720</sup> Das tote und eingeschlaferte Gesetz in Adam war aber das Naturgesetz; wenn also das Gesetz, das dem Mose gegeben worden ist, nichts tut, außer das Naturgesetz vorzuschreiben und es erneut dem Menschen ins Herz zu schreiben, dann liegen die Sittengebote des Gesetzes im Naturgesetz.

4. Wenn gesagt wird, dass dies stimmen kann bei den Sittengeboten in Bezug auf das, was getan werden muss, nicht jedoch bei den Sittengeboten in Bezug auf

<sup>718</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 2,14 f (PL 191, 1346).

<sup>719</sup> Ps 78,5.

<sup>720</sup> Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 77,5 (PL 191, 726).

*Cum gentes, quae Legem non habent, ea quae Legis sunt faciunt etc.*, Glossa: «Scilicet credere in Christum et in Deum, e quamvis huiusmodi legem non habeant scriptam, *ipsi sibi sunt lex*». Ergo sine Lege scripta naturaliter habet homo dictamen et cognitionem credendorum sicut et operandorum, cum credere in Christum istud maxime ad credenda pertineat.

**Ad oppositum:** *a.* Nihil additum animae per disciplinam vel acquisitionem est naturaliter inscriptum in corde hominis; sed moralia Legis sunt huiusmodi; ergo non sunt naturaliter scripta in corde; ergo non radicanter in lege naturali immediate. – Minor patet, Eccli. 17,9: *Addidit illis disciplinam et legem vitae etc.*, Glossa: «Id est, Legem litterae, quam ad correctionem legis naturalis scribi voluit». Lex autem litterae haec est lex Moysi; ergo lex Moysi est addita ad correctionem legis naturalis, maxime quantum ad moralia; ergo moralia legis Moysi radicanter immediate in aliquo habitu disciplinae vel gratiae addito, et non in ipsa natura sive in lege naturae.

*b.* Item, Rom. 5, 13: *Peccatum non imputabatur, cum Lex non esset*. Ergo habenti Legem aliquid addebatur quod prius non habebat, ex quo ei imputabatur peccatum, quod non prius; ergo non radicanter immediate in lege naturali, immo in aliquo habitu addito animae.

*c.* Item, Rom. 4, 15: *Ubi non est Lex, nec praevaricatio*, Glossa: «Nota quod non ait ‘*ubi non est Lex*, non est iniquitas’, sed ait ‘*non est praevaricatio*’. Omnis enim Legem praeteriens est iniquus, sed non omnis iniquus Legem praeterit. Qui Legem non acceperunt iniqui dici possunt, praevaricatores dici non possunt». Ex quo patet quod praevaricator non est nisi qui facit contra Legem scriptam vel additam; sed praevaricator dicitur qui facit contra legem Moysi, ut dicit; ergo lex Moysi se habet per additionem ipsi legi naturae.

*d.* Item, in anima, eo quod imago est summi veri et summi boni, indita est naturaliter et impressa forma veri et forma boni. Forma autem veri sic est ei indita quod potest iudicare de omni vero generaliter et quod nata est ad hoc. Ad hoc quod iudicet de vero in speciali, oportet quod adveniat ei et addatur forma veri in particulari, sicut

das, was geglaubt werden muss, denn dies betrifft nicht die Natur an sich – dagegen: Röm 2,14: *Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, das tun, was im Gesetz steht* usw., die Glosse: „Nämlich an Christus und Gott glauben, und obwohl sie kein solcherart geschriebenes Gesetz haben, *sind sie sich selbst Gesetz*.“<sup>721</sup> Also hat der Mensch ohne ein geschriebenes Gesetz von Natur aus eine Vorschrift und eine Kenntnis darüber, was geglaubt ebenso wie was getan werden muss, da an Christus zu glauben in höchstem Maße zu dem gehört, was geglaubt werden muss.

**Auf der Gegenseite:** a. Nichts von dem, was der Seele durch Belehrung oder Erwerbung hinzugekommen ist, ist dem Menschen von Natur aus ins Herz geschrieben; die Sittengebote des Gesetzes sind aber solcherart; also sind sie nicht von Natur aus ins Herz geschrieben; also gründen sie nicht unmittelbar im Naturgesetz. – Der Untersatz ist klar, Sir 17,9: *Er hat ihnen Weisheit und das Gesetz des Lebens gegeben* usw., die Glosse: „Das heißt, das Gesetz des Buchstabens, welches er zur Verbesserung des Naturgesetzes aufgeschrieben haben wollte.“<sup>722</sup> Das Gesetz des Buchstabens aber ist das Gesetz des Mose; also ist das Gesetz des Mose zur Verbesserung des Naturgesetzes hinzugegeben worden, vor allem in Hinsicht auf die Sittengebote; also gründen die Sittengebote des mosaischen Gesetzes unmittelbar in einem Habitus, welcher der Erziehung oder der Gnade hinzugegeben worden ist, und nicht in der Natur selbst oder im Gesetz der Natur.

b. Röm 5,13: *Die Sünde wurde nicht angerechnet, da es kein Gesetz gab*. Also wurde dem, der das Gesetz hatte, etwas hinzugegeben, was er vorher nicht hatte, wodurch ihm die Sünde angerechnet wurde, was vorher nicht der Fall war; also gründen sie nicht unmittelbar im Naturgesetz, sondern in einem Habitus, welcher der Seele hinzugegeben worden ist.

c. Röm 4,15: *Wo es kein Gesetz gibt, gibt es auch keine Übertretung*, die Glosse: „Beachte, dass er nicht sagt: ‚*Wo es kein Gesetz gibt, gibt es keine Ungerechtigkeit*‘, sondern sagt: ‚*da gibt es keine Übertretung*‘. Jeder nämlich, der das Gesetz übertritt, ist ungerecht, aber nicht jeder Ungerechte übertritt das Gesetz. Die das Gesetz nicht angenommen haben, können ungerecht genannt werden, Übertreter können sie nicht genannt werden.“<sup>723</sup> Daher ist offensichtlich, dass ein Gesetzesübertreter nur derjenige ist, der gegen das geschriebene oder hinzugegebene Gesetz handelt; Übertreter wird aber genannt, wer gegen das mosaische Gesetz handelt, wie sie sagt; also verhält sich das mosaische Gesetz als eine Hinzufügung zum Naturgesetz.

d. In der Seele sind dadurch, dass sie das Bild der höchsten Wahrheit und des höchsten Gutes ist, von Natur aus die Formen des Wahren und des Guten beigegeben und eingedrückt. Die Form des Wahren aber ist ihr so beigegeben, dass sie über alles Wahre allgemein urteilen kann und dass sie von Geburt an dazu befähigt ist. Um über das Wahre im Besonderen zu urteilen, muss ihr die Form des Wahren im

721 Ders., *Collectanea in epistolam ad Romanos* 2,14 f (PL 191, 1346).

722 *Glossa ordinaria* zu Sir 17,9 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 761a).

723 Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 4,15 (PL 191, 1374).

habitus aliquis scientiae, ut scientia geometriae, per quam iudicet de quantitate continua, et ut scientia arithmeticae, per quam iudicet de vero particulari, sicut de quantitate discreta, quae est numerus, et sic de aliis. Ergo similiter ex parte boni non est ei indita nisi forma boni in universali, et ad hoc quod iudicet |415| de particulari bono oportet quod hoc sit per formam vel habitum particularem boni sibi additum. Si ergo per legem naturalem est cognitio boni in universali, per legem autem Moysi et per eius moralia est cognitio boni in particulari, ergo lex Moysi se habet per additionem ad legem naturae.

**Solutio:** Dicendum quod morale tripliciter est, scilicet secundum legem triplicem. Est enim morale secundum legem naturae; est morale secundum legem humanam, quae est lex rationis, et est morale secundum legem divinam. Morale secundum legem naturae est quod inditum est ipsi animae rationali a sua creatione. Morale secundum legem humanam est secundum dictamen rationis inditum animae, quia haec est lex rationis, ut dicit Isidorus, loquens de lege humana, quod «lex erit quidquid ratione constiterit». Morale autem secundum legem divinam ponit ultra hoc dictamen alicuius gratiae et etiam divinae. Secundum hoc ergo lex Moysi, quae est divina, non dicit solum morale secundum naturam nec morale secundum legem humanam vel dictamen rationis, immo ultra dicit morale divinum. Propter hoc ergo, cum quaeritur an moralia legis Moysi radicantur in lege naturae, dicendum quod non immediate. Cum enim sit bonum in genere, bonum ex circumstantia, bonum gratuitum, in lege naturae est dictamen boni in genere: unde dictat quod bonum faciendum est; sed in lege humana est dictamen ex circumstantia; in lege autem Moysi est dictamen boni gratuiti, et generaliter in lege divina, sive sit lex Moysi sive lex Evangelii, quia haec et illa confirmantur ex mediis supra naturam, quia utraque signis et miraculis supra naturam confirmatur, ut patet in Exodo de lege Moysi et Matth. 8, de lege Evangelii. Unde Marci ultimo, 20: *Sermonem confirmante sequentibus signis.*

Notandum ergo quod morale legis naturalis dicit quid faciendum, quoniam bonum morale legis humanae dictat quo modo sit faciendum: et ecce additio aliqua. Sed morale legis divinae dictat cuius intuitu est faciendum, sed hoc dupliciter,



Besonderen hinzukommen und hinzugegeben werden, wie zum Beispiel der Habitus zu einer Wissenschaft, wie die Wissenschaft der Geometrie, mit der man über die in sich zusammenhängende Größe urteilt, und die Wissenschaft der Arithmetik, mit der man über die einzelne Wahrheit wie die geteilte Größe, also die Zahl, und anderes urteilt. Also ist ihr vonseiten des Guten nichts beigegeben außer der Form des Guten im Allgemeinen, und damit sie [415] über das einzelne Gute urteilen kann, muss dies durch die Form des Guten oder den einzelnen Habitus zum Guten erfolgen, der ihr beigegeben worden ist. Wenn also durch das Naturgesetz die Erkenntnis des Guten im Allgemeinen erfolgt, durch das Gesetz des Mose aber und durch seine Sittengebote die Erkenntnis des Guten im Einzelnen, verhält sich also das mosaische Gesetz wie eine Hinzufügung zum Naturgesetz.

**Lösung:** Das Sittengebot ist auf dreifache Weise, nämlich entsprechend dem dreifachen Gesetz. Es gibt nämlich ein Sittengebot nach dem Naturgesetz, es gibt eines nach dem menschlichen Gesetz, dem Gesetz der Vernunft, und es gibt eines nach dem göttlichen Gesetz. Das Sittengebot nach dem Naturgesetz ist das, welches der vernunftbegabten Seele selbst seit ihrer Schöpfung beigegeben ist. Das Sittengebot nach dem menschlichen Gesetz ist entsprechend der Vorschrift durch die Vernunft der Seele beigegeben, weil dies das Gesetz der Vernunft ist, wie Isidor sagt, als er über das menschliche Gesetz spricht: „Gesetz wird sein, was immer durch die Vernunft besteht.“<sup>724</sup> Das Sittengebot nach dem göttlichen Gesetz aber stellt darüber hinaus die Vorschrift irgendeiner Gnade, auch der göttlichen, auf. Demgemäß also nennt das mosaische Gesetz, welches göttlich ist, nicht nur ein Sittengebot nach der Natur oder nach dem menschlichen Gesetz beziehungsweise eine Vorschrift der Vernunft, sondern darüber hinaus nennt es das göttliche Sittengebot. Wenn also gefragt wird, ob die Sittengebote des mosaischen Gesetzes im Naturgesetz gründen, ist deshalb zu sagen, nicht unmittelbar. Da es nämlich das Gute im Allgemeinen gibt, das Gute aus einem Umstand heraus und das unverdiente Gute, ist im Naturgesetz die Vorschrift des Guten im Allgemeinen: Daher schreibt es vor, was Gutes zu tun ist; im menschlichen Gesetz ist die Vorschrift aber aus einem Umstand heraus, im mosaischen Gesetz und allgemein im göttlichen Gesetz aber, sei es das Gesetz des Mose oder das Gesetz des Evangeliums, ist die Vorschrift des unverdienten Guten enthalten, denn diese beiden werden mit übernatürlichen Mitteln bekräftigt, weil jeweils beide mit übernatürlichen Zeichen und Wundern bekräftigt werden, wie im Exodus beim Gesetz des Mose<sup>725</sup> und in Mt 8 beim Gesetz des Evangeliums deutlich wird. Daher im letzten [Kapitel] von Markus, [Vers] 20: *Indem er [der Herr] die Predigt durch die Zeichen, die ihr folgten, bekräftigte.*

Es ist also zu bemerken, dass das Sittengebot des natürlichen Gesetzes sagt, was zu tun ist, weil das moralisch Gute des menschlichen Gesetzes vorschreibt, wie es zu tun ist: Dies ist also eine Hinzufügung. Das Sittengebot des göttlichen Gesetzes

<sup>724</sup> Isidor, *Etymologiae* V,3,4 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173).

<sup>725</sup> Ex 19.

quoniam morale legis Moysi dictat cuius reverentia faciendum sit bonum, quoniam reverentia Dei; morale autem legis Evangelii cuius amore sit faciendum. Et sic lex naturalis et humana non dictant illud quod dictat lex Moysi, et sic per additionem se habet ad illas. Unde Rom. 5, 20: *Lex subintravit, ut abundaret delictum*, Glossa: «Data erat Lex in adiutorium humanae naturae, ut quia ipsi naturae quodam modo inserta sunt iustitiae semina, adderetur Lex, cuius auctoritate et magisterio ingenium naturale proficeret ad fructum obedientiae faciendum. Sicut enim nativitas interit nisi nutrimenta habeat, quibus fota adolescat, ita et naturale iustitiae ingenium, nisi habeat aliquod quod respiciat et veneretur, non facile proficit, sed aegrotat, et supervenientibus cedit peccatis». Lex ergo data est, non ut solum habeat homo dictamen quid faciendum et quo modo, sed ut ulterius cuius intuitu et reverentia sit faciendum. Unde quando praecipitur aliquid in moralibus, dicit prius: *Ego Dominus*, quasi dicat: respice in me, ut intuitu mei et reverentia facias, quia ego Dominus.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad rationes ergo quae ostendunt quod immediate radicentur in lege naturali, solvendum. Et primo ad primam est dicendum quod scribi dupliciter est vel in suo universali vel in ratione propria. Descriptio ergo moralium Legis est in lege naturae sicut in ratione universali, et non in ratione propria; in ratione autem propria describuntur in lege Moysi. Unde sicut conclusiones describuntur in primis principiis in ratione universali solum et non in ratione propria, sic ista in lege naturali, et propter hoc addunt quantum ad rationem propriam, qua dicuntur moralia Legis.

2–3. Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium.

4. Ad illud quod obicitur de credendis, dicendum quod sicut cognitio operandorum necessariorum ad salutem est in lege naturae in universali ratione et non in particulari, sic cognitio credendorum per insinuationem in universali est in lege naturae, sed non in ratione propria. Unde sicut potest lege naturali venire ratio naturalis ad cognoscendum quod Creator unus est et quod ipse remunerator est, sic etiam quod reparator est naturae humanae lapsae per peccatum; et sicut ipsa insinuat de fide

schreibt aber vor, in Ansehung wessen es zu tun ist, dies jedoch auf zweifache Weise, da das Sittengebot des mosaischen Gesetzes vorschreibt, in Ehrfurcht vor wem das Gute zu tun ist, nämlich der Ehrfurcht vor Gott, das Sittengebot des Gesetzes des Evangeliums aber, in Liebe zu wem es zu tun ist. Und so schreiben das natürliche und das menschliche Gesetz nicht das vor, was das mosaische Gesetz vorschreibt, und so verhält es sich zu diesen als eine Hinzufügung. Daher Röm 5,20: *Das Gesetz ist hinzugekommen, sodass<sup>726</sup> das Vergehen übergroß wurde*, die Glosse: „Das Gesetz war zur Hilfe für die menschliche Natur gegeben worden, damit, weil die Samen der Gerechtigkeit dieser Natur auf gewisse Weise eingepflanzt worden sind, das Gesetz hinzugegeben würde, durch dessen Autorität und Belehrung die natürliche Veranlagung dahin gelangen würde, die Frucht des Gehorsams zu bringen. So wie nämlich ein neugeborenes Kind stirbt, wenn es keine Nahrung erhält, durch die gepflegt es erstarkt, so kommt auch die natürliche Veranlagung zur Gerechtigkeit nicht leicht vorwärts, wenn sie nicht etwas erhält, was sie berücksichtigt und verehrt, sondern wird krank und verfällt unter den sie überkommenden Sünden.“<sup>727</sup> Also ist das Gesetz nicht nur gegeben worden, damit der Mensch die Vorschrift hat, was zu tun ist und auf welche Weise, sondern darüber hinaus, in Ansehung wessen und in Ehrfurcht vor wem es zu tun ist. Wenn daher etwas in den Sittengeboten vorgeschrieben wird, sagt er zunächst: *Ich bin der Herr<sup>728</sup>*, als wolle er sagen: Berücksichtige mich, damit du in Ansehung meiner und in Ehrfurcht vor mir handelst, weil ich der Herr bin.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu den Argumenten derer, die zeigen sollen, dass die Sittengebote unmittelbar im Naturgesetz gründen, ist zuerst zu sagen, dass es ‚beschrieben werden‘ in zweifachem Sinne gibt: in seinem allgemeinen und im eigentlichen Sinn. Das Beschreiben der Sittengebote des Gesetzes im Naturgesetz ist im allgemeinen und nicht im eigentlichen Sinn; im eigentlichen Sinne aber werden sie im mosaischen Gesetz beschrieben. Denn so wie Schlussfolgerungen ganz zu Beginn nur im allgemeinen und nicht im eigentlichen Sinne beschrieben werden, so die Sittengebote im Naturgesetz, und deswegen fügen sie beim eigentlichen Sinn etwas hinzu, wodurch sie Sittengebote des Gesetzes genannt werden.

2–3. Und dadurch ist die Antwort auf den zweiten und den dritten [Einwand] klar.

4. So wie die Erkenntnis dessen, was heilsnotwendigerweise getan werden muss, im Naturgesetz im allgemeinen und nicht im einzelnen Sinne ist, so ist die Erkenntnis dessen, was geglaubt werden muss, im Naturgesetz durch Einpflanzung im allgemeinen, aber nicht im eigentlichen Sinne. So wie daher die natürliche Vernunft durch das Naturgesetz zu der Erkenntnis kommen kann, dass es einen einzigen Schöpfer gibt und dieser der Vergelter ist, so auch dazu, dass er der Wiederhersteller der menschlichen Natur ist, welche durch die Sünde gefallen ist. Und so wie sie die Erkenntnis über den Glauben des Wiederherstellers der menschlichen Natur einpflanzt, so

<sup>726</sup> S.o. S. 211 Anm. 336.

<sup>727</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 5,20 (PL 191, 1399).

<sup>728</sup> Lev 18–19.

reparatoris humanae naturae, sic ultra insinuat modum reparationis, tamen in universali. Unde Glossa illa non vult dicere quod insinuet Christum vel Verbum carnem factum tamquam reparatorem, nisi quasi sub ratione universali et non propria.

[416] [Nr. 277] CAPUT II.

AN RADIX MORALIUM PRAECEPTORUM SIT IN COGNITIONE VEL AFFECTIONE.

Consequenter quaeritur an radix moralium praeceptorum sit in cognitione an in affectione.

**Ad quod sic:** 1. Omne quod generat cognitionem in anima est in parte animae cognitiva; sed moralia Legis generant cognitionem in parte animae cognitiva, quoniam faciunt cognitionem de faciendis vel vitandis; ergo sunt in parte animae cognitiva, et sic radicantur in anima secundum dispositionem cognitionis. – Minor patet, Rom. 3, 20: *Per Legem cognitio peccati*, Glossa: «Per Legem cognita sunt peccata, quae ignorabantur esse peccata, et quaedam graviora per Legem cognita sunt quam ante putarentur, et communiter omnia non impune futura apud Deum per Legem cognita sunt». Ergo Lex facit cognitionem de vitandis et per contrarium de faciendis.

2. Item, Rom. 7, 7: *Peccatum non cognovi nisi per Legem*, Glossa: «Ostendit Legem non esse peccatum, sed indicem peccati, non ut peccatum insereretur vel extirparetur, sed tantum ut demonstraretur».

**Ad oppositum:** a. Lex non solum disponit animam ut cognoscat quid sit faciendum, sed ut etiam afficiatur circa faciendum, et hoc maxime per moralia. Unde Gal. 3, 19: *Lex propter transgressiones posita est*, Glossa: «Ut saltem timore cessarent homines transgredi». Ergo Lex disponebat animam ut non solum esset in ea cognitio de faciendo, immo etiam affectio timoris circa ipsum bonum faciendum et malum vitandum.

b. Item, II Cor. 3, 6: *Littera occidit, spiritus vivificat*, Glossa: «Cum adest vivificans spiritus, hoc ipsum intus conscriptum facit diligi quod foris scriptum Lex faciebat

pflanzt sie zudem die Art und Weise der Wiederherstellung ein, aber im allgemeinen Sinn. Daher will diese Glosse nicht sagen, dass die natürliche Vernunft Christus oder das fleischgewordene Wort in seiner Funktion als Wiederhersteller einpflanze, außer sozusagen im allgemeinen Sinn und nicht im eigentlichen.<sup>729</sup>

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

Sodann wird gefragt, ob die Wurzel der Sittengebote in der Erkenntnis oder in der Gemütsstimmung liegt.

**Dazu so:** 1. Alles, was Erkenntnis in der Seele erzeugt, ist im erkennenden Teil der Seele; die Sittengebote des Gesetzes erzeugen aber Erkenntnis im erkennenden Teil der Seele, da sie die Erkenntnis hervorbringen über das, was zu tun und zu meiden ist; also sind sie im erkennenden Teil der Seele und wurzeln so entsprechend der Anlage der Erkenntnis in der Seele. – Der Untersatz ist klar, Röm 3,20: *Durch das Gesetz kommt es zur Erkenntnis der Sünde*, die Glosse: „Durch das Gesetz sind die Sünden erkannt worden, von denen nicht bekannt war, dass sie Sünden sind, und einige sind durch das Gesetz als schwerwiegender erkannt worden, als man sie vorher eingeschätzt hätte, und insgesamt sind durch das Gesetz alle erkannt worden, die später bei Gott nicht ohne Strafe bleiben.“<sup>730</sup> Also erzeugt das Gesetz die Erkenntnis über das zu Meidende und, auf konträre Weise, über das zu Tuende.

2. Röm 7,7: *Ich habe die Sünde nur durch das Gesetz erkannt*, die Glosse: „Er legt dar, dass das Gesetz keine Sünde ist, sondern die Sünde aufzeigt, nicht um die Sünde hineinzubringen oder auszurotten, sondern allein um sie aufzuzeigen.“<sup>731</sup>

**Auf der Gegenseite:** a. Das Gesetz bereitet nicht nur die Seele vor, damit sie erkennt, was zu tun ist, sondern auch damit sie seelisch ergriffen wird von dem, was zu tun ist, und dies vor allem durch die Sittengebote. Daher Gal 3,19: *Das Gesetz ist wegen der Übertretungen aufgestellt worden*, die Glosse: „Damit die Menschen wenigstens aus Furcht davon abließen, es zu übertreten.“<sup>732</sup> Also bereitete das Gesetz die Seele vor, damit in ihr nicht nur die Erkenntnis darüber sei, was zu tun ist, sondern auch die Gemütsstimmung der Furcht gegenüber dem Guten, das getan werden muss, und dem Bösen, das gemieden werden muss.

b. 2Kor 3,6: *Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig*, die Glosse: „Wenn der lebendigmachende Geist da ist, bewirkt er, dass das, was innerlich aufgeschrieben ist, geliebt wird, von dem das Gesetz, als es außen aufgeschrieben war, bewirkte, dass es gefürchtet wurde.“<sup>733</sup> Also wurzelt das Gesetz in einem Teil der Seele entspre-

<sup>729</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 251 (ed. Bd. IV/2, 354a; in dieser Ausgabe S. 170 f).

<sup>730</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 3,20 (PL 191, 1359).

<sup>731</sup> Ebd., 7,7 (PL 191, 1416).

<sup>732</sup> Ders., Collectanea in epistolam ad Galatas 3,19 (PL 192, 127).

<sup>733</sup> Ders., Commentaria in epistolas Pauli: in epistolam II ad Corinthios 3,6 (PL 192, 24).

timeri». Ergo Lex radicatur in parte animae secundum dispositionem affectionis quae est timor et non secundum cognitionem tantum.

c. Item, duplex est cognitio de re: est enim cognitio de re quia est et est cognitio de re quia bona est vel honesta vel debita. Prima est solum discretiva, secunda electiva. Prima non generat affectionem, secunda autem proprie respicit affectionem et generat, quia ipsa est de re cum sua utilitate vel actu, quo cognito, statim anima afficitur circa rem vel per timorem vel amorem. Sed cognitio, quae est per Legem et per eius moralia, non solum est discretiva sive de re quia est, immo etiam est electiva et de re cum suo actu. Unde Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Lex a lectione dicta est, ut de multis quid eligas scias».

**Solutio:** Dicendum quod in praeceptis moralibus Legis est discretio boni quod faciendum est et est etiam ibi executio faciendi; unde est ibi regula dictans faciendum et est etiam ibi debitum executionis. Et secundum hoc habemus duas etymologias huius nominis 'lex': lex enim dicitur a legendo, quia in ipsa est dictamen faciendi; dicitur etiam lex a ligando, quia in ipsa est debitum ad executionem, sicut supra dictum est. Respicendo ergo dictamen, dicendum quod radicantur moralia Legis in anima secundum dispositionem cognitionis; et cum duplex sit cognitio, scilicet discretiva et electiva, dictamen illud non solum attenditur secundum puram discretionem faciendorum, sed etiam secundum electionem faciendorum; unde dictat quid eligendum sit ad faciendum, sicut patet per auctoritatem Augustini supra dictam. Quantum autem ad debitum executionis faciendorum, radicantur moralia Legis in anima secundum dispositionem affectionis, quia executio sive opus respicit affectionem.

Aliter etiam potest dici ad istam quaestionem quod in Lege est tria considerare, quae sunt lectio, electio, ligatio; et correspondent ista tria tribus quae sunt in libero arbitrio, scilicet [417] facultas, voluntas, ratio. Ex parte facultatis est in libero arbitrio libertas et flexibilitas, et ideo ex ista parte est arctatio sive ligatio per legem; unde ligat ipsam facultatem, quia ex illa parte debet esse arctatio ex qua est libertas et

chend der Disposition der Gemütsstimmung der Furcht und nicht nur entsprechend der Erkenntnis.

c. Es gibt zwei Arten von Erkenntnis über eine Sache: die Erkenntnis über eine Sache, weil sie ist, und die Erkenntnis über eine Sache, weil sie gut ist oder ehrbar oder eine Pflicht. Die erste ist nur unterscheidend, die zweite auswählend. Die erste Erkenntnis erzeugt keine Gemütsstimmung, die zweite aber betrifft im eigentlichen Sinne die Gemütsstimmung und erzeugt sie, weil es sich um die Erkenntnis über eine Sache mit ihrer Nützlichkeit oder ihrer Tätigkeit handelt und mit dieser Erkenntnis die Seele sofort um dieser Sache willen von Furcht oder Liebe ergriffen wird. Doch die Erkenntnis, welche durch das Gesetz und seine Sittengebote erfolgt, ist nicht nur unterscheidend beziehungsweise erfolgt nicht nur darüber, dass eine Sache existiert, sondern sie ist auch auswählend und erfolgt über die Sache zusammen mit ihrer Tätigkeit. Daher Augustinus in den *Fragen zum Alten und Neuen Testament*: „Das Gesetz heißt so von ‚Auswahl‘, damit man weiß, was von dem vielen man auswählen soll.“<sup>734</sup>

**Lösung:** In den Sittengeboten des Gesetzes liegt die Einteilung des Guten, das zu tun ist, und es liegt darin auch die Ausführung dessen, was zu tun ist; daher gibt es darin eine Richtschnur, die vorschreibt, was zu tun ist, und es gibt darin auch die Pflicht zu seiner Ausführung. Und demgemäß haben wir zwei Etymologien des Wortes ‚Gesetz‘: Es heißt nämlich ‚Gesetz‘ von ‚Lesen‘, weil die Vorschrift dessen, was zu tun ist, in ihm liegt; und es heißt ‚Gesetz‘ von ‚Binden‘, weil die Pflicht zur Ausführung in ihm liegt, wie eben gesagt wurde. Was also diese Vorschrift angeht, ist zu sagen, dass die Sittengebote des Gesetzes in der Seele wurzeln gemäß der Disposition der Erkenntnis; und da es zwei Arten von Erkenntnis gibt, die unterscheidende und die auswählende, wird diese Vorschrift nicht nur betrachtet unter dem Aspekt der reinen Einteilung dessen, was zu tun ist, sondern auch unter dem Aspekt der Auswahl dessen, was zu tun ist.<sup>735</sup> Daher schreibt es vor, was man auswählen muss, um es zu tun, wie klar ist durch die oben zitierte Autorität des Augustinus. Hinsichtlich aber der Pflicht zur Ausführung dessen, was zu tun ist, wurzeln die Sittengebote des Gesetzes in der Seele gemäß der Disposition der Gemütsstimmung, weil die Ausführung oder das Werk die Gemütsstimmung betrifft.

Anders kann man zu dieser Frage auch sagen, dass es im Gesetz drei Dinge zu betrachten gibt, die Lesung, die Auswahl und die Bindung; und diese drei entsprechen den dreien, die im freien Willen sind: nämlich [417] die Möglichkeit, der Wille und die Vernunft.<sup>736</sup> Aufseiten der Möglichkeit gibt es im freien Willen Freiheit und Flexibilität, und deshalb gibt es auf dieser Seite die Beschränkung oder Bindung durch das Gesetz; daher bindet es die Möglichkeit selbst, weil die Beschränkung auf

<sup>734</sup> Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* II,15 (CSEL 50, 435 f).

<sup>735</sup> Vgl. Isidor, *Etymologiae* II,10,1; V,3,2 (PL 82, 130.199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 92.173); *Summa Halensis* III Nr. 224 (ed. Bd. IV/2, 315a–b; in dieser Ausgabe S. 36–39).

<sup>736</sup> Vgl. *Summa Halensis* I–II Nr. 392 (ed. Bd. II, 471a–b); III Nr. 243 (ed. Bd. IV/2, 342b; in dieser Ausgabe S. 128 f).

flexibilitas. Secundum quod lex dicitur a lectione, respicit rationem, cuius est legere; secundum vero electionem respicit voluntatem, quia voluntas eligit, et sic lex respicit totum liberum arbitrium. Per hoc patet quod non solum radicatur in cognitione, sed etiam in affectione.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium dicendum quod moralia generant cognitionem in anima, quia instruunt quid faciendum est, et etiam cum hoc generant affectionem.

2. Et quod obicitur in secunda ratione quod per Legem tantum fit demonstratio, dicendum quod per hoc quod est ‘tantum’ non excluditur affectio, sed gratia. Unde vult dicere Glossa quod in Lege sit cognitio boni faciendi et mali vitandi sine adiutorio gratiae ad exequendum ex amore.

[Nr. 278] CAPUT III.

AN RADIX MORALIUM PRAECEPTORUM SIT IN AFFECTIONE TIMORIS VEL AMORIS.

Consequenter quaeritur an radix moralium praeceptorum sit in affectione timoris vel amoris

**Ad quod sic:** 1. Philip. 3, 6: *lustitia quae ex Lege est*, Glossa: «Quae timore, non amore servire facit». Ergo Lex de se movet affectum secundum dispositionem timoris et non amoris, et sic moralia Legis radicanter in affectione timoris et non amoris.

2. Item, Augustinus, *Contra Adamantium*: «Brevis Legis et Evangelii differentia, timor et amor». Ergo radicatur Lex et eius mandata in timore et non in amore.

**Ad oppositum:** a. In homilia super illud Ioan. 15, 12: *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem*, dicit Gregorius: «Quidquid praecipitur, in sola caritate solidatur». Omnes ergo actus praecepti moralis radicanter in anima secundum affectum amoris sive caritatis et non timoris.

b. Item, ibidem, dicit Gregorius quod «praecepta dominica multa sunt et unum: multa per diversitatem operis, unum in radice» caritatis. Ergo ipsa caritas est radix omnium praeceptorum; moralia ergo radicanter in anima secundum dispositionem affectionis amoris sive caritatis.

c. Item, Matth. 22, 37–40: *Diliges Dominum Deum tuum etc. In his duobus mandatis tota Lex pendet*. Ergo omnia praecepta Legis radicanter in dilectione sive in caritate.



der Seite sein muss, auf der die Freiheit und die Flexibilität sind. Insofern das Gesetz seinen Namen von ‚Lesung‘ hat, betrifft es die Vernunft, zu der das Lesen gehört; insofern aber von ‚Auswahl‘, betrifft es den Willen, weil der Wille auswählt, und so betrifft das Gesetz den ganzen freien Willen. Damit ist klar, dass es nicht nur in der Erkenntnis wurzelt, sondern auch in der Gemütsstimmung.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Die Sittengebote erzeugen die Erkenntnis in der Seele, weil sie diese mit den Kenntnissen darüber, was getan werden muss, ausrüsten, und sie erzeugen damit auch eine Gemütsstimmung.

2. Zu dem, dass durch das Gesetz nur die Aufzeigung erfolgt, ist zu sagen, dass mit dem ‚nur‘ nicht die Gemütsstimmung ausgeschlossen wird, sondern die Gnade. Daher will die Glosse sagen, dass es im Gesetz die Erkenntnis des Guten, das getan werden muss, und des Schlechten, das gemieden werden muss, ohne die Hilfe der Gnade gibt, [die nötig wäre] um es aus Liebe auszuführen.

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

Sodann wird gefragt, ob die Wurzel der Sittengebote in der Gemütsstimmung der Furcht oder der Liebe liegt.

**Dazu so:** 1. Phil 3,6: *Die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt*, die Glosse: „Die durch Furcht, nicht durch Liebe zum Dienen veranlasst.“<sup>737</sup> Also bewegt das Gesetz von sich aus den Affekt gemäß der Disposition der Furcht und nicht der Liebe, und daher wurzeln die Sittengebote des Gesetzes in der Gemütsstimmung der Furcht und nicht der Liebe.

2. Augustinus [in der Schrift] *Gegen Adamantius*: „Kurz gesagt, der Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Evangelium lautet: Furcht und Liebe.“<sup>738</sup> Also wurzeln das Gesetz und seine Gebote in der Furcht und nicht in der Liebe.

**Auf der Gegenseite:** a. In seiner Predigt zu Joh 15,12: *Dies ist mein Gebot: Liebt einander* sagt Gregor: „Was immer vorgeschrieben wird, gründet sich allein in der Liebe.“<sup>739</sup> Also wurzeln alle Handlungen eines Sittengebotes in der Seele gemäß dem Affekt der Liebe oder Gottesliebe und nicht der Furcht.

b. Ebendort sagt Gregor, dass „die Vorschriften des Herrn viele sind und eine: viele durch die Vielfältigkeit der Tätigkeit, eine in der Wurzel“<sup>740</sup> der Gottesliebe. Also ist die Gottesliebe selbst die Wurzel aller Vorschriften; also wurzeln die Sittengebote in der Seele gemäß der Disposition der Gemütsstimmung der Liebe oder Gottesliebe.

c. Mt 22,37–40: *Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben* usw. *An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz*. Also wurzeln alle Vorschriften des Gesetzes in der Liebe oder Gottesliebe.

<sup>737</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Philippenses* 3,6 (PL 192, 244).

<sup>738</sup> Augustinus, *Contra Adimantum* 17,2 (CSEL 25/1, 166 f).

<sup>739</sup> Gregor, *Homiliae in evangelia* (II,)27,1 (CChr.SL 141, 229).

<sup>740</sup> Ebd. (CChr.SL 141, 230).

**Solutio:** Dicendum quod duobus modis est ponere radicem in praeceptis morali-  
bus Legis, scilicet quoad inchoationem et quoad consummationem. Ponendo radicem  
eorum quoad inchoationem, secundum hoc radix eorum in anima est secundum  
affectionem timoris, sicut habetur Eccli. 1, 16: *Initium sapientiae timor Domini*, et post  
dicitur: *Radix sapientiae timere Deum; timor Domini expellit peccatum*. – Si autem  
ponatur radicatio eorum quoad consummationem, tunc respicit executionem, et sic  
est radicatio eorum in anima secundum dispositionem amoris, qui est caritas. Unde  
Augustinus, *Contra Faustum*, exponens illud verbum Ezech.: *Auferam a vobis cor lapi-  
deum, et dabo vobis cor carneum*, dicit: «Auferam ab eis cor lapideum, et dabo eis cor  
carneum, quia in comparatione lapidis, qui sine sensu est, caro sentit; per lapidis  
insensualitatem significatum est cor non intelligens et per carnis sensualitatem signi-  
ficatum est cor intelligens. Tantum noli esse sub Lege, ut illam timore impleas, sed  
sub gratia, ut sit *plenitudo Legis caritas*». Quantum ergo ad impletionem et consum-  
mationem est radicatio moralium penes amorem. – Et per hoc patet verificatio ratio-  
num.

|418| CAPUT IV.

DE RADICE VIRTUTUM ET PRAECEPTORUM MORALIUM IN COMPARATIONE.

Consequenter quaeritur utrum sit eadem radix et virtutum et praeceptorum mora-  
lium; et iuxta hoc secunda quaeretur de ordine horum ad invicem.

[Nr. 279] ARTICULUS I.

*Utrum eadem sit radix virtutum et praeceptorum moralium.*

Quantum ad primum obicitur sic: 1. Augustinus, in libro *De civitate Dei*, definit virtu-  
tem dicens: «Virtus est ordo amoris».

2. Et similiter, in *Ecclesiasticis dogmatibus*, definit omnes virtutes per amorem, et  
sumit ibi amorem generaliter, convenientem cuilibet vi animae respectu sui obiecti,  
sicut bonum dicitur generaliter. Radix ergo omnium virtutum est amor rectus, qui  
est caritatis; sed iste est radix omnium praeceptorum, quia «quidquid praecipitur in

**Lösung:** Die Wurzel in den Sittengeboten des Gesetzes ist auf zwei Arten zu bestimmen, nämlich hinsichtlich des Beginns und hinsichtlich der Vollendung. Wenn man ihre Wurzel hinsichtlich des Beginns bestimmt, ist ihre Wurzel dementsprechend in der Seele gemäß der Gemütsstimmung der Furcht, wie es in Sir 1,16 heißt: *Der Anfang der Weisheit ist die Furcht vor dem Herrn*, und danach wird gesagt: *Die Wurzel der Weisheit ist Gott zu fürchten; die Furcht vor dem Herrn vertreibt die Sünde.*<sup>741</sup> – Wenn man aber ihre Wurzel hinsichtlich der Vollendung bestimmt, dann betrifft sie die Ausführung, und so ist ihre Wurzel in der Seele hinsichtlich der Disposition der Liebe, welche die Gottesliebe ist. Daher sagt Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*, wo er jenes Wort Ezechiels auslegt: *Ich werde euer Herz aus Stein von euch nehmen und euch ein Herz aus Fleisch geben*<sup>742</sup>: „Ich werde das Herz aus Stein von ihnen nehmen und ihnen ein Herz aus Fleisch geben, weil im Vergleich zu dem Stein, der ohne Gefühl ist, das Fleisch fühlt; mit der Gefühllosigkeit des Steins wird das Herz bezeichnet, welches nicht erkennt, und mit dem sinnlichen Empfindungsvermögen des Fleisches wird das Herz bezeichnet, welches erkennt. Stehe bloß nicht unter dem Gesetz, sodass du es aus Furcht erfüllst, sondern unter der Gnade, sodass *die Fülle des Gesetzes* in der Liebe liegt.“<sup>743</sup> Was also die Erfüllung und Vollendung betrifft, so liegt die Wurzel der Sittengebote bei der Liebe.<sup>744</sup> – Und dadurch ist die Verifikation der Argumente offensichtlich.

#### |418| Kapitel 4: Die Wurzel der Tugenden und der Sittengebote im Vergleich

Sodann wird gefragt, ob die Wurzel der Tugenden und der Sittengebote dieselbe ist; und dazu wird zweitens gefragt werden, wie sie zueinander hingedordnet sind.

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

**Zum ersten Artikel wird dies eingewendet:** 1. Augustinus bestimmt in der Schrift *Vom Gottesstaat* die Tugend so: „Tugend ist die Geordnetheit der Liebe.“<sup>745</sup>

2. Und ebenso bestimmt er in [der Schrift] *Von den kirchlichen Dogmen* alle Tugenden durch die Liebe und fasst dort die Liebe im allgemeinen Sinne auf, wenn sie mit jeder beliebigen Kraft der Seele hinsichtlich ihres Objektes übereinstimmt, so wie das Gute allgemein ausgesagt wird.<sup>746</sup> Die Wurzel aller Tugenden ist also die richtige Liebe, die zur Gottesliebe gehört; doch diese ist die Wurzel aller Vorschriften, denn

741 Sir 1,25–27.

742 Ez 11,19.

743 Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XV,4 (CSEL 25/1, 421f).

744 Vgl. Röm 13,10.

745 Augustinus, *De civitate dei* XV,22 (CSEL 40/2, 109; CChr.SL 48, 488).

746 Diese Ausführungen lassen sich in dem angegebenen Werk des Ps.-Augustinus nicht nachweisen.

sola caritate» radicatur, ut dicit Gregorius; ergo eadem est radix omnium virtutum et praeceptorum moralium.

3. Item, praecepta moralia non sunt nisi de actibus virtutum, sicut prohibitiones de contrariis actuum virtutum; sed actus virtutum radicanur in ipsis habitibus virtutum; ergo et praecepta radicanur in ipsis habitibus; et huiusmodi habitus sunt virtutes sive habitus virtutum; in eodem ergo radicanur virtutes et praecepta.

4. Item, una est radix omnium vitiorum, quae opponuntur virtutibus sive actibus virtutum et praeceptis; ergo similiter una radix virtutum et praeceptorum, quia aliter ex opposita parte non posset stare eadem radix. – Minor patet, quoniam libido concupiscentiae est radix omnium malorum et vitiorum, Rom. 7, 7: *Concupiscentiam nesciebam esse peccatum nisi Lex diceret: Non concupisces*; Glossa: «Hoc elegit Apostolus quod est generale peccatorum, scilicet concupiscentiam, unde omnia mala venerunt bona est ergo Lex, quae, dum hoc prohibet, omnia mala prohibet».

5. Item, omnis actus debitus, in quantum huiusmodi, est actus iustitiae; sed omne praeceptum morale est de actu debito; ergo omnis actus praecepti, in quantum huiusmodi, est opus iustitiae; ergo omnia praecepta exeunt a radice iustitiae; sed eadem est radix virtutis et iustitiae, quia iustitia est virtus; ergo eadem est radix virtutum et praeceptorum.

6. Item, omnis actus debitus ex imperio est actus obedientiae; sed omne praeceptum est actus debitus et ex imperio; praecepta ergo non sunt aliud quam sit virtus; ergo etc.

**Ad oppositum:** *a.* Non est eadem differentia praeceptorum moralium quae est differentia virtutum, nec secundum eam est, quia praecepta moralia distinguuntur in Decalogum; haec autem distinctio et hic ordo non procedit secundum ordinem et distinctionem virtutum; principium ergo distinctionis et ordinis est differens utrobique, et sic non est radix eadem.

*b.* Item, virtutes et praecepta directiva sunt; sed directio, facta per virtutes, solvitur et amittitur quando fit contrarium virtuti; directio autem praeceptorum non solvitur nec corrumpitur, licet fiant contraria: directio enim per virtutes refertur ad voluntatem sive actum voluntatis, directio autem per praecepta respicit rationem sive actum rationis; ergo hoc separabile et istud inseparabile; non est ergo eadem radix istorum.

„was immer vorgeschrieben wird, wurzelt allein in der Liebe“<sup>747</sup>, wie Gregor sagt; also haben alle Tugenden und Sittengebote dieselbe Wurzel.

3. Die Sittengebote gehören nur zu den tugendhaften Handlungen, so wie die Verbote zu den Gegenteilen der tugendhaften Handlungen gehören. Die tugendhaften Handlungen aber wurzeln in den Habitus der Tugenden selbst; also wurzeln auch die Vorschriften in den Habitus selbst; und solcherart Habitus sind die Tugenden oder die Habitus der Tugenden; also haben Tugenden und Vorschriften dieselbe Wurzel.

4. Alle Laster haben eine einzige Wurzel, welche den Tugenden oder tugendhaften Handlungen und den Vorschriften entgegengesetzt werden; also gibt es ebenso eine Wurzel der Tugenden und Vorschriften, weil anders bei dem entgegengesetzten Teil nicht dieselbe Wurzel bestehen könnte. – Der Untersatz ist klar, weil die Begierde der Begehrlichkeit die Wurzel allen Übels und aller Laster ist, Röm 7,7: *Ich wüsste nicht, dass die Begierde eine Sünde ist, wenn nicht das Gesetz sagen würde: Du sollst nicht begehren*, die Glosse: „Diese Sünde hat der Apostel ausgewählt, weil sie die allgemeine Sünde der Sünder ist, nämlich die Begierde, von der alle Übel gekommen sind; gut ist also das Gesetz, das, indem es dieses verbietet, alle Übel verbietet.“<sup>748</sup>

5. Jede Pflichthandlung ist, insofern sie solcherart ist, eine Handlung der Gerechtigkeit; jedes Sittengebot gehört aber zu einer Pflichthandlung; also ist jede Handlung einer Vorschrift, insofern sie so ist, eine Handlung der Gerechtigkeit; also gehen alle Vorschriften von der Wurzel der Gerechtigkeit aus; doch die Wurzel der Tugend und der Gerechtigkeit ist dieselbe, weil die Gerechtigkeit eine Tugend ist; also haben die Tugenden und die Vorschriften dieselbe Wurzel.

6. Jede Pflichthandlung durch einen Befehl ist eine Handlung des Gehorsams; jede Vorschrift ist aber eine Pflichthandlung und durch einen Befehl; also sind die Vorschriften nichts anderes als das, was die Tugend ist; also usw.

**Auf der Gegenseite:** a. Die Einteilung der Sittengebote ist nicht die gleiche wie die der Tugenden, noch entspricht sie dieser, denn die Sittengebote unterscheiden sich im Dekalog; diese Unterscheidung und Ordnung aber verfährt nicht nach der Ordnung und Unterscheidung der Tugenden; also ist das Prinzip der Unterscheidung und Ordnung jeweils unterschiedlich, und daher haben sie nicht dieselbe Wurzel.

b. Die Tugenden und Vorschriften sind lenkend. Die Lenkung, die durch die Tugenden erfolgt, löst sich aber auf und geht verloren, wenn das Gegenteil der Tugend getan wird; die Lenkung durch die Vorschriften löst sich jedoch nicht auf, noch wird sie zerstört, selbst wenn das Gegenteil getan wird: Die Lenkung wird nämlich durch die Tugenden auf den Willen oder die Willenshandlung übertragen, die Lenkung durch die Vorschriften aber betrifft die Vernunft oder die Vernunfttätigkeit; also ist das eine abtrennbar und das andere nicht abtrennbar; also haben sie nicht dieselbe Wurzel.

<sup>747</sup> Gregor, *Homiliae in evangelia* II, 27,1 (CChr.SL 141, 5–411).

<sup>748</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 7,7 (PL 191, 1416).

c. Item, actus praeceptorum semper respicit tentionem; virtute autem posita vel amota non magis vel minus manet haec tentio, immo praecedit virtutes; est ergo alia radix praeceptorum et virtutum.

d. Item, aliquid fit quia debitum, aliquid vero quia voluntarium. Actus virtutis, in quantum huiusmodi, voluntarius est, quia «virtus est [419] habitus voluntarius»; voluntas autem respicit bonum in ratione boni; virtus ergo radicatur in ratione boni quia bonum; praeceptum autem est actus debitus, quia praeceptum sub debito est, et ita respicit bonum ut debitum, in quantum huiusmodi; ergo praecepta radicanur in ratione boni quia debitum; ergo non est eadem radix.

e. Si dicatur quod virtus respicit debitum actus sicut praeceptum, ut iustitia: unde debitum actus movet virtutem iustitiae, et sic illud non facit differentiam radices – contra: aliud est debitum actus, aliud executio debiti actus; debitum actus semper est ex lege, et hoc semper ponit praeceptum; virtus autem de se non ponit debitum actus, sed executionem sive habilitatem ad executionem debiti actus. Sicut ergo dicimus ex alio et alio debitum actus et executionem debiti actus, ita ex alia et alia radice dicemus procedere praecepta et virtutem iustitiae.

f. Item, videbitur alicui, cum liberum arbitrium sit «facultas rationis et voluntatis», ex illa parte qua est facultas voluntatis, ponitur ordo virtutis, quia virtus est habitus voluntarius: unde ordo ille est ordo voluntatis; sed ex illa parte qua est facultas rationis, ex qua venit iudicium, ponitur ordo secundum legem et praecepta, quia lex dicitur eo quod facit legere quid faciendum sit, quod proprie pertinet ad rationem; est ergo ponere radicem praeceptorum in anima sive in libero arbitrio ex illa parte qua est facultas rationis, et radicem virtutum ex illa parte qua est facultas voluntatis, ut dicatur lex et praecepta directiva rationis, virtus autem voluntatis; ergo alia et alia radix.

g. Item, voluntas est libera et absoluta; sed ratio non ita, immo bene alicui necessitati subdita; si ergo lex indicit quamdam necessitatem, ergo non potest esse directivum ex parte voluntatis, in qua est omnino libertas; est ergo solum directiva rationis;

c. Die Tätigkeit der Vorschriften betrifft stets die Bemühung; nachdem die Tugend aber hinzugefügt oder entfernt worden ist, bleibt diese Bemühung nicht mehr oder weniger, vielmehr geht es den Tugenden voraus; also haben die Vorschriften und die Tugenden eine andere Wurzel.

d. Das eine wird getan, weil es eine Pflicht ist, das andere aber, weil es freiwillig ist. Die Tätigkeit der Tugend ist, wenn sie solcherart ist, freiwillig, denn „die Tugend ist [419] ein freiwilliger Habitus.“<sup>749</sup> Der Wille betrifft aber das Gute hinsichtlich des Guten; also wurzelt die Tugend in dem Beweggrund des Guten, weil [es] gut [ist]; die Vorschrift aber ist eine Pflichttätigkeit, denn die Vorschrift steht unter der Pflicht, und so bezieht sie sich auf das Gute als Pflicht, insofern sie so ist; also wurzeln die Vorschriften in dem Beweggrund des Guten, weil [es] eine Pflicht [ist]; also ist ihre Wurzel nicht dieselbe.

e. Wenn gesagt wird, dass die Tugend ebenso wie die Vorschrift die Handlungspflicht betrifft, wie die Gerechtigkeit: daher bewegt die Handlungspflicht die Tugend der Gerechtigkeit und dies macht daher keinen Unterschied in der Wurzel – dagegen: die Handlungspflicht und die Ausführung der Handlungspflicht sind verschiedene Dinge; die Handlungspflicht kommt immer aus dem Gesetz, und dadurch stellt sie immer eine Vorschrift auf. Die Tugend aber stellt von sich aus keine Handlungspflicht auf, sondern ihre Ausführung oder die Fähigkeit zur Ausführung der Handlungspflicht. So wie wir also sagen, dass die Handlungspflicht und die Ausführung der Handlungspflicht aus verschiedenen Dingen kommen, so werden wir auch sagen, dass die Vorschriften und die Tugend der Gerechtigkeit aus verschiedenen Wurzeln hervorgehen.

f. Es wird jemandem so scheinen, dass der freie Wille „die Befähigung der Vernunft und des Willens“ ist;<sup>750</sup> in dem Teil, wo die Befähigung des Willens ist, wird die Ordnung der Tugend angesetzt, weil die Tugend eine freiwillige Eigenschaft ist: Daher ist diese Ordnung eine des Willens. In dem Teil aber, wo die Befähigung der Vernunft ist, aus welcher das Urteil kommt, wird die Ordnung nach dem Gesetz und den Vorschriften angesetzt, denn das Gesetz heißt deshalb so, weil es bewirkt, dass man lesen kann, was man tun muss, und das gehört im eigentlichen Sinne zur Vernunft; die Wurzel der Vorschriften muss also in der Seele oder im freien Willen in dem Teil angesetzt werden, wo die Befähigung der Vernunft ist, und die Wurzel der Tugenden in dem Teil, wo die Befähigung des Willens ist, sodass man sagen kann, dass das Gesetz und die Vorschriften die Vernunft leiten, die Tugend aber den Willen; also haben sie verschiedene Wurzeln.

g. Der Wille ist frei und absolut; die Vernunft aber ist nicht so, sondern sehr wohl der Notwendigkeit unterworfen; wenn also das Gesetz eine Notwendigkeit anzeigt, dann kann es nicht im Teil des Willens leitend sein, in dem gänzlich Freiheit ist; es

---

749 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II,6; 1106b 36 (ed. Bywater, 32; Opera omnia, Bd. 2, 19; Aristoteles latinus XXVI 1–3, 171,7404,1).

750 Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 2 (ed. Bd. IV/2, 10 Anm. 1).

sed virtus est directiva voluntatis, ut dictum est, quia est habitus voluntarius, non imponens necessitatem; ergo non est eadem radix horum.

**Solutio:** Dicendum quod non est eadem radix virtutum et praeceptorum. Radicatio enim virtutum semper est secundum formam boni ut boni, radicatio autem praeceptorum secundum formam boni ut debiti; et inde differens est ordo istorum et differens radicatio.

Ad quod notandum est quod est appetitus vel voluntas omnino absoluta quantum ad necessitatem debiti et quantum ad necessitatem actus, et haec est divina voluntas: unde nulli debet, sicut dicit Anselmus, nec est ei necessitas ad actum. Item, est appetitus coarctatus necessitate debiti et actus, et iste appetitus est irrationalis, qui est in creaturis irrationabilibus, sicut in igne et elementis aliis, quia in qualibet creatura est quoddam debitum quod debet de sui natura, quia a Deo creata; similiter in ipsa est necessitas ad actum, quia non est domina sui actus, sed necessitate facit. Item, est appetitus vel voluntas coarctata necessitate debiti, sed non necessitate actus, et haec est voluntas creaturae rationalis; absoluta enim est a necessitate actus, quia in sua libertate est facere vel non facere; sed non absolvitur a necessitate debiti, immo tenetur ex debito, eo quod est subdita Deo ad conformandam voluntatem suam voluntati divinae. In prima voluntate bene ponitur virtus, sed non lex; unde voluntas divina nulli legi est subdita, plena autem est omni thesauro virtutum. In appetitu vero irrationali est lex, sed non virtus, cum totum sit ibi debitum. In voluntate autem vel appetitu rationali lex est et virtus, ita quod ex parte illa qua est absoluta habet regulam directivam sui ne erret, et haec est virtus; ex illa vero parte qua est sub necessitate debiti sub lege est, quae ipsam dirigit instruendo et dictando quid debet sive ad quid tenetur. Secundum hoc ponitur iustitia generaliter triplex, scilicet iustitia voluntaria omnino et non debita, et haec est in voluntate divina; ponitur etiam iustitia debita et non voluntaria, et haec est in appetitu irrationali; et est iustitia debita et voluntaria, et haec est in appetitu sive voluntate rationali; et ex illa parte qua erit iustitia debita erit lex; ex illa vero parte qua est iustitia voluntaria est virtus, et loquor de iustitia gene-



ist also nur leitend für die Vernunft; die Tugend ist aber leitend für den Willen, wie gesagt worden ist, da sie eine freiwillige Eigenschaft ist und keine Notwendigkeit auferlegt; also haben sie nicht dieselbe Wurzel.

**Lösung:** Die Tugenden und die Vorschriften haben nicht dieselbe Wurzel. Denn die Verwurzelung der Tugenden ist immer entsprechend der Form des Guten als Gutem, die Verwurzelung der Vorschriften aber entsprechend der Form des Guten als Pflicht; und daher ist ihre Ordnung verschieden und ist ihre Wurzel verschieden.

Dazu ist zu bemerken, dass es ein Streben oder einen Willen gibt, der völlig absolut ist in Bezug auf die Notwendigkeit der Pflicht und die Notwendigkeit zum Handeln, und dies ist der göttliche Wille: Er schuldet daher niemandem etwas, wie Anselm sagt, noch gibt es für ihn eine Notwendigkeit zum Handeln.<sup>751</sup> Weiter gibt es ein Streben, das von der Notwendigkeit zur Pflicht und zum Handeln beschränkt ist, und dieses Streben ist das vernunftlose, welches in den vernunftlosen Schöpfungswesen ist, wie im Feuer und den anderen Elementen, denn in jedem Schöpfungswesen gibt es eine gewisse Pflicht, die es von seiner Natur aus schuldet, weil es von Gott geschaffen ist; ebenso gibt es in ihm die Notwendigkeit zum Handeln, weil es nicht Herr seiner Handlung ist, sondern aus Notwendigkeit handelt. Ebenso gibt es ein Streben oder einen Willen, der von der Notwendigkeit zur Pflicht, aber nicht von der Notwendigkeit zum Handeln beschränkt ist, und dies ist der Wille der vernunftbegabten Schöpfung; sie ist nämlich von der Notwendigkeit zum Handeln losgelöst, weil es in ihrer Freiheit liegt, zu handeln oder nicht zu handeln; doch wird sie nicht von der Notwendigkeit zur Pflicht losgelöst, sondern aus der Pflicht heraus dazu angehalten, ihren Willen dem göttlichen Willen anzupassen, da sie Gott untergeben ist. Im ersten Willen wird sehr wohl die Tugend angelegt, nicht aber das Gesetz; daher ist der göttliche Wille keinem Gesetz untergeben, ist aber mit dem ganzen Schatz der Tugenden erfüllt. Im vernunftlosen Streben aber ist das Gesetz, doch keine Tugend, da alles in ihm Pflicht ist. Im vernunftbegabten Willen oder Streben aber ist das Gesetz und die Tugend, sodass der Wille aus diesem Teil, wo er als absoluter ist, eine ihn leitende Richtschnur hat, damit er nicht irregeht, und diese ist die Tugend; aus dem Teil aber, wo er unter der Notwendigkeit der Pflicht steht, steht er unter dem Gesetz, das ihn leitet, indem es ihn mit Kenntnissen ausrüstet und ihm vorschreibt, was er schuldet oder wozu er verpflichtet ist. Demgemäß werden allgemein drei Arten von Gerechtigkeit angenommen, nämlich die gänzlich freiwillige und nicht geschuldete Gerechtigkeit, diese ist im göttlichen Willen; die geschuldete und nicht freiwillige Gerechtigkeit, diese ist im vernunftlosen Streben; und die geschuldete und freiwillige Gerechtigkeit, diese ist im vernunftbegabten Streben oder Willen. Und aus dem Teil, wo die geschuldete Gerechtigkeit sein wird, wird das Gesetz sein; aus dem Teil aber, wo die freiwillige Gerechtigkeit ist, ist die Tugend, und ich spreche über die allgemeine Gerechtigkeit in Bezug auf Gesetz und Tugenden. Und daher ist klar, dass die

---

<sup>751</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* II, 5 u. 18 (*Opera omnia*, Bd. I/2, 99,23–100,29.122,22–126,19).

rali ad legem et virtutes. Et sic patet quod non ex eadem parte erit sumere radicem virtutum et moralium legis.

**[Ad objecta]:** 1. Ad primam ergo rationem in contrarium dicendum quod, licet eiusdem boni sit virtus et praeceptum, alia tamen est forma considerationis, et inde diversitas radicis. Alia enim est forma boni ut boni et boni ut debiti. Ex illa parte qua est forma sive ratio boni ut [420] boni sumitur radicatio virtutis; ex illa autem qua boni ut debiti sumitur radicatio praeceptorum legis. Et sicut rectus amor, qui est boni ut boni et boni ut debiti, sub alia est et alia ratione et forma boni, sic alia et alia radix.

2. Ad secundam rationem solutum est per hoc.

3. Ad tertiam rationem dicendum quod differenter est directio actus per virtutes et praecepta, quia directio actus ex debito est ipsorum praeceptorum, directio autem actus ex rectitudine voluntaria est per virtutes, et sic sub alia et alia ratione sunt directiva illorum actuum praecepta et virtutes.

4. Ad quartam rationem dicendum quod non sequitur. Videmus enim quod idem opponitur gratiae et naturae, scilicet peccatum, spoliando scilicet gratuita et naturalia vulnerando, et tamen alia est rectitudo huius et illius: unum enim malum sufficit ad destruendum plura bona coordinata, non tamen illorum una est perfectio nec potest esse sive rectitudo.

5. Ad quintum dicendum quod actus debitus aliter est praeceptorum et virtutis iustitiae. Iustitia enim, in qua virtus est, non respicit nisi executionem debiti actus; praeceptum vero facit debitum actus: unde hoc quod est secundum essentiam lex in anima non est nisi debitum actus faciendi. Executio ergo debiti actus est a iustitia, in quantum virtus est; debitum vero actus a lege. Et sicut ab alio et alio est quod sit debitum et quod sit executio debiti actus, ut visum est, sic ab alia radice praecepta et iustitia virtus.

6. Ad sextum quod obicitur de obedientia, similiter dicendum quod obedientia uno modo est lex sive ipsius legis, alio modo est virtus: debitum enim obedientiae est lex, ipsa veroabilitas ad bonum exequendum per obedientiam virtus est. Unde secundum quod est legis, respicit debitum, et sic ab eadem radice; secundum autem quod virtus, respicit executionem debiti, et ideo ab alia radice est.

Sed obicitur: penes voluntatem est imperium ad omnes actus, penes vero rationem est consilium ad omnes actus; sed lex est principium directivum in actum per

Wurzel der Tugenden und der Sittengebote des Gesetzes nicht aus demselben Teil zu nehmen sein wird.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Wenn auch die Tugend und die Vorschrift zu demselben Guten gehören, ist doch die Form der Betrachtung anders, und daher gibt es eine Verschiedenheit der Wurzel. Die Form des Guten als Gutem und des Guten als Pflicht sind nämlich verschieden. Aus dem Teil, wo die Form oder das Wesen des Guten [420] als Gutem ist, wird die Wurzel der Tugend angenommen; aus dem, wo die Form des Guten als Pflicht ist, wird die Verwurzelung der Vorschriften des Gesetzes angenommen. Und so wie die richtige Liebe, die zum Guten als Gutem und zum Guten als Pflicht gehört, unter zwei verschiedenen Wesen und Formen des Guten steht, so hat sie auch zwei verschiedene Wurzeln.

2. Das zweite Argument ist damit gelöst.

3. Die Leitung der Handlung durch die Tugenden und die Vorschriften ist unterschiedlich, denn die Leitung der Handlung aus Pflicht gehört zu den Vorschriften selbst, die Leitung der Handlung aus freiwilliger Rechtbeschaffenheit aber kommt von den Tugenden, und daher sind, je nach Sachverhalt, entweder die Vorschriften oder die Tugenden die Leiter dieser Handlungen.

4. Dies folgt nicht daraus. Wir sehen nämlich, dass der Gnade und der Natur dasselbe entgegengesetzt ist, nämlich die Sünde, die das Unverdiente raubt und das verletzt, was einem Wesen von Natur aus zu eigen ist, und dennoch ist die Rechtbeschaffenheit von Natur und Gnade jeweils unterschiedlich: Denn ein Übel reicht zwar aus, um mehrere zusammengeordnete Güter zu zerstören, dennoch gibt es nicht eine einzige Vollkommenheit oder Rechtbeschaffenheit von ihnen, noch kann es sie geben.

5. Die Pflichthandlung der Vorschriften ist anders als die der Tugend der Gerechtigkeit. Denn die Gerechtigkeit, in der eine Tugend liegt, betrifft nichts außer der Ausführung der Pflichthandlung; die Vorschrift aber stellt die Pflicht zu handeln auf: Daher ist das, was seinem Wesen nach in der Seele Gesetz ist, nichts anderes als die Pflicht, eine Handlung auszuführen. Also kommt die Ausführung einer Pflichthandlung von der Gerechtigkeit, insofern diese eine Tugend ist; die Pflicht zu handeln aber ist vom Gesetz. Und so wie von jeweils etwas anderem stammt, was eine Pflicht und die Ausführung einer Pflichthandlung ist, wie man gesehen hat, so stammen die Vorschriften und die Gerechtigkeit als Tugend von jeweils anderen Wurzeln.

6. Zu dem Einwand in Bezug auf den Gehorsam ist ebenfalls zu sagen, dass der Gehorsam auf eine Art ein Gesetz ist oder zum Gesetz gehört, auf eine andere Art eine Tugend ist: Die Pflicht zum Gehorsam ist nämlich ein Gesetz, die Fähigkeit, das Gute mit Gehorsam auszuführen, ist eine Tugend. Daher betrifft er, insofern er zum Gesetz gehört, die Pflicht und kommt daher von derselben Wurzel wie dieses; insofern er aber eine Tugend ist, betrifft er die Ausführung der Pflicht, und deshalb kommt er von einer anderen Wurzel.

Es wird aber eingewendet: Beim Willen liegt der Befehl zu allen Handlungen, bei der Vernunft aber liegt der Ratschlag zu allen Handlungen; das Gesetz jedoch ist der Ursprung, der durch den Befehl zur Handlung lenkt; also wurzelt die Lenkung durch

imperium; ergo directio legis radicatur ex illa parte qua et imperium, non ex qua consilium. Lex igitur est ex parte voluntatis et non rationis; ergo ex eadem parte radicantur lex et virtus. – Ad istud dicendum, sicut solutum est, quod lex respicit voluntatem et non solum rationem; et similiter virtus, tamen aliter et aliter quia lex eam respicit quantum ad hoc quod tenetur vel coarctatur ad debitum actus; virtus vero in quantum a debito est absoluta, quae ad hoc est ut dirigat animam in actum exequendum, ad cuius executionem non coarctatur si non vult.

*a–g.* Similiter ad alias rationes, quae ostendunt quod lex respicit rationem, virtus vero voluntatem, licet concludant verum, dico tamen quod penes hoc non est distinctio radices in istis; immo, quia lex primo et per se respicit facultatem, deinde vero rationem et voluntatem, ex illa parte qua est tentio debiti radicatur, virtus autem non, ut dictum est.

[Nr. 280] ARTICULUS II.

*De ordine praeceptorum moralium et virtutum.*

Iuxta hoc secundo quaeritur de ordine praeceptorum et virtutum, quod horum est prius.

Nam communes actus sunt virtutum et praeceptorum; aut ergo, quia sunt praeceptorum, sunt virtutum vel e converso. Sed constat quod, quia sunt virtutum, sunt praeceptorum: constat enim quod moralia sive actus moralium non sunt in praecepto nisi quia bona; ergo quia virtuosa, quia virtus respicit bonum sub ratione boni; illi autem actus boni sunt, et quia boni sunt, sunt in praecepto; ergo virtus naturaliter prius quam praeceptum.

**Ad oppositum:** 1. Ante virtutes est debitum actus virtutis et tentio ad ipsum; sed debitum actus et tentio ad ipsum est per praecepta; ergo ante virtutes naturaliter sunt praecepta.

**Solutio:** Dicendum quod lex sive praecepta legis naturaliter sunt priora virtutibus. Et hoc patet sic: bonum enim summum movet ut [421] principium et ut finis; in quantum enim bonum est principium sive conditio principii, est diffusivum sui ipsius, et ex hac parte venit debitum in creatura, scilicet quod ipsa tenetur ad bonum. Quia enim creatura a bono, ideo debet bonum ut conformetur suo principio, sicut dictum est, et ex hac parte venit lex tamquam directiva creaturae et dictans ei bonum debitum. Ex illa autem parte qua bonum movet ut finis et quod creatura est ad ipsum

das Gesetz in dem Teil, in dem auch der Befehl wurzelt, nicht in dem der Ratschlag gründet. Also ist das Gesetz aus dem Teil des Willens und nicht dem Teil der Vernunft; also wurzeln das Gesetz und die Tugend in demselben Teil. – Dazu ist zu sagen, wie bereits gelöst wurde, dass das Gesetz den Willen und nicht nur die Vernunft betrifft, und so ist es auch mit der Tugend, aber jeweils anders, denn das Gesetz betrifft die Vernunft in Bezug darauf, dass sie zur Handlungspflicht verpflichtet oder gedrängt wird; die Tugend aber ist absolut, insofern sie aus der Pflicht kommt, und sie dient dazu, dass sie die Seele zur Ausführung der Handlung leitet, zu deren Ausführung sie nicht gedrängt wird, wenn sie nicht will.

a–g. Ebenso zu den anderen Argumenten, die zeigen, dass das Gesetz die Vernunft betrifft, die Tugend aber den Willen, selbst wenn sie die Wahrheit einschließen, sage ich dennoch, dass es dabei keine Verschiedenheit der Wurzel gibt; sondern weil das Gesetz zuerst und an sich die Befähigung betrifft und erst dann die Vernunft und den Willen, wurzelt es in diesem Teil, wo die Bemühung der Pflicht ist, die Tugend aber, wie gesagt, nicht.

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

Zweitens wird dazu nach der Ordnung der Vorschriften und Tugenden gefragt und welche von diesen früher sind.

Denn Tugenden und Vorschriften haben gemeinsame Handlungen, oder diese gehören, da sie zu den Vorschriften gehören, zu den Tugenden und umgekehrt. Doch es steht fest, dass, weil sie zu den Tugenden gehören, sie zu den Vorschriften gehören: Es steht nämlich fest, dass die Sittengebote oder Handlungen der Sittengebote nur in der Vorschrift bestehen, wenn sie gut sind; also weil sie tugendhaft sind, denn die Tugend betrifft das Gute unter dem Wesen des Guten; jene Handlungen aber sind gut, und weil sie gut sind, bestehen sie in der Vorschrift; also ist die Tugend von Natur aus früher als die Vorschrift.

**Auf der Gegenseite:** 1. Vor den Tugenden steht die Pflicht zur Tugendhandlung und das Streben danach; doch die Pflicht zur Handlung und das Streben danach kommt durch die Vorschriften; also kommen vor den Tugenden von Natur aus die Vorschriften.

**Lösung:** Das Gesetz oder die Vorschriften des Gesetzes sind von Natur aus früher als die Tugenden. Und das wird so deutlich: Das höchste Gut bewegt als |421| Ursprung und als Ziel; insofern nämlich das Gute der Ursprung oder die Gründung des Ursprungs ist, verbreitet es sich selbst, und von da kommt die Pflicht in der Schöpfung, dass sie also zum Guten verpflichtet ist. Denn da die Schöpfung vom Guten ist, deshalb schuldet sie das Gute, dass sie sich ihrem Ursprung gleichformt, wie gesagt wurde, und von da kommt das Gesetz, das die Schöpfung gleichsam lenkt und ihr das geschuldete Gute aufträgt.<sup>752</sup> Aus dem Teil jedoch, wo das Gute als Ziel bewegt,

---

<sup>752</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 279 (ed. Bd. IV/2, 419a–b; in dieser Ausgabe S. 404–407).

ut ad finem, provenit virtus tamquam directiva ipsius animae, quia virtus dirigit in finem. Quia ergo prior est comparatio animae ad bonum in ratione qua est ipsius principium quam ut finis naturaliter, ideo prior est ordo praeceptorum sive secundum praecepta in anima quam ordo secundum virtutes.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad rationem in contrarium dicendum quod, in quantum sunt bona debita, sunt ipsorum praeceptorum; in quantum vero bona voluntaria, sunt ipsarum virtutum. Sed prior est naturaliter conditio boni debiti quam boni voluntarii, quia prius accipit creatura naturaliter – unde ipsa est debetrix Deo tamquam principio – quam moveatur voluntarie in ipsum ut in finem.

## TITULUS II.

### DE NUMERO ET DISTINCTIONE PRAECEPTORUM DECALOGI.

Viso de radice moralium Decalogi, consequenter inquirendum est de distinctione praeceptorum Decalogi. Et circa hoc plura incidunt dubitabilia.

#### MEMBRUM I.

##### De numero praeceptorum Decalogi.

Primum est an distinctio mandatorum Decalogi fuerit in natura bene instituta quod fuerint ibi illa decem verba;

secundum est, secundum quam rationem accipitur

distinctio Decalogi, scilicet quae sit ratio numeri;

tertium est de sufficientia numeri, an plura debent esse vel pauciora;

quartum, de differentia assignationis numeri.

#### [Nr. 281] CAPUT I.

##### AN DISTINCTIO MANDATORUM DECALOGI FUERIT IN NATURA BENE INSTITUTA.

Quantum ad primum ergo quaeritur an distinctio mandatorum Decalogi fuerit in natura bene instituta vel solum sit secundum naturam corruptam.

**Ad quod sic:** *a.* Ad quodcumque faciendum vel vitandum in bonis et malis secundum se tenetur homo peccator, etiam tenebatur ante peccatum, quia in natura bene instituta erat in maiori debito boni faciendi et mali vitandi quam in natura corrupta. Si

und weil die Schöpfung auf das Gute als ihr Ziel ausgerichtet ist, kommt die Tugend gleichsam als Lenkerin der Seele selbst, da die Tugend auf das Ziel hinlenkt.<sup>753</sup> Da von Natur aus also das Verhältnis der Seele zum Guten in der Weise, wie es ihr Ursprung ist, früher ist als in der Weise, wie es ihr Ziel ist, deshalb ist die Ordnung der Vorschriften oder die Ordnung gemäß den Vorschriften in der Seele früher als die Ordnung gemäß der Tugenden.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Insofern die Güter geschuldet sind, gehören sie zu den Vorschriften; insofern sie aber freiwillig sind, gehören sie zu den Tugenden. Die Gründung des geschuldeten Guten ist aber von Natur aus früher als die des freiwilligen Guten, da die Schöpfung es von Natur aus früher aufnimmt – denn sie ist selbst Gott als ihrem Ursprung verpflichtet –, als dass sie sich freiwillig zu ihm als ihrem Ziel hinbewegt.

## Zweiter Abschnitt: Die Anzahl und die Einteilung der Gebote des Dekalogs

Nachdem die Wurzel der Sittengebote des Dekalogs betrachtet worden ist, ist im Folgenden die Einteilung der Gebote des Dekalogs zu untersuchen. Und dabei fallen mehrere bedenkenswerte Dinge an.

### *Erstes Glied: Die Anzahl der Gebote des Dekalogs*

1. Gab es auch schon in der gut eingerichteten Natur die Einteilung der Gebote des Dekalogs, das heißt waren es auch da schon die Zehn Worte?

2. Gemäß welcher Begründung erhält man die Einteilung des Dekalogs, das heißt, wie ist die Begründung der Anzahl?

3. Reicht diese Anzahl aus, oder müssen es mehr oder weniger sein?

4. Die Verschiedenheit in der Bestimmung der Anzahl.

### *Kapitel 1: Gab es auch schon in der gut eingerichteten Natur die Unterscheidung der Gebote des Dekalogs? [Nr. 281]*

**Hinsichtlich des ersten** also wird gefragt, ob es die Unterscheidung der Gebote des Dekalogs auch schon in der gut eingerichteten Natur gegeben hat, oder ob diese nur für die verderbte Natur gilt.

**Dazu so:** a. Der Mensch als Sünder ist zu allem, was bei den guten und bösen Dingen getan oder gemieden werden muss, an und für sich verpflichtet, und er war es auch vor der Sünde, denn in der gut eingerichteten Natur stand er in noch größerer Verpflichtung, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, als in der verderbten Natur.

<sup>753</sup> Vgl. Aristoteles, *Magna moralia* I,18; 1189b 33–1190a 29 (ed. Tredennick/Armstrong, 506–508; *Opera omnia*, Bd. 2, 144 f).

ergo omnia praecepta Decalogi sunt vel ad bonum faciendum, quod est bonum de se, vel ad malum vitandum, quod est malum de se, ergo ante peccatum tenebatur homo ad omnia facienda quae in Decalogo praecipuntur et ad omnia vitanda quae ibi prohibentur. Ergo in natura bene instituta erat distinctio Decalogi quae et modo.

*b.* Item, homo in statu innocentiae sive naturae bene institutae tenebatur vitare quodlibet malum; item, ipse erat spirituali mente praeditus, ut dicunt Sancti: unde tunc habebat maiorem cognitionem de bono faciendo et malo vitando quam in statu naturae corruptae. Si ergo maior [422] erat cognitio, et eadem tentio maior, eo quod plus cognoscebat; praeceptum autem nihil aliud dicit nisi cognitionem boni faciendi et mali vitandi et tentioem ad illa; ergo magis erat distinctio Decalogi in natura bene instituta quam corrupta.

**Contra:** 1. Ante peccatum non tenebatur homo refrenare concupiscentiam, quia non erat; sed, postquam natura corrupta est, tenetur, quia tunc regnavit concupiscentia; unde Gen. 4, 7: *Sub te erit appetitus* tuus. Ergo non erat tunc istud praeceptum ‘*non concupisces*’, aut, si esset aliquo modo, aliter tamen quam modo; ergo non fuit haec distinctio mandatorum secundum naturam bene institutam.

2. Item, secundum statum illum omnia erant communia nec erat aliqua inclinatio ad appropriationem; ergo vana esset et cassa tunc prohibitio furti, quia furtum est contrectatio rei alienae sive alii appropriatae. – Item, virtutes in via sunt ad dirigendos actus, in quibus consistit perfectio vitae activae; quia vero in patria cessabunt illi actus, ideo cessabunt virtutes in quantum regulae ad illos actus; sed in statu ante peccatum non erant huiusmodi actus mali quorum est prohibitio in Decalogo nec inclinationes ad malum; ergo similiter nec regulae sive praecepta ad illos actus et inclinationes cavendas; ergo non erant ista praecepta Decalogi secundum statum naturae ante peccatum ‘*non concupisces, non occides*’ etc. Non ergo erat tunc distinctio mandatorum Decalogi.

Iuxta hoc quaeritur quae sunt quae poterant regere vel conservare vitam hominis ante peccatum.

3. Item, sicut homo post peccatum est in debito quoad Deum, sic etiam est in debito quoad proximum, et secundum hoc distinguuntur duae tabulae; similiter ante peccatum erat in hoc duplici debito. Quaeritur ergo an essent plura tunc mandata



Wenn also alle Vorschriften des Dekalogs dazu dienen, das Gute zu tun, das von sich aus gut ist, und das Böse zu meiden, das von sich aus böse ist, dann war der Mensch vor der Sünde dazu verpflichtet, alles zu tun, was im Dekalog vorgeschrieben wird, und alles zu meiden, was darin verboten wird. Also gab es in der gut eingerichteten Natur schon die Einteilung des Dekalogs, wie sie heute ist.

b. Der Mensch im Stande der Unschuld oder der gut eingerichteten Natur war verpflichtet, jedes Übel zu meiden. Er war auch mit einem übernatürlichen Sinn ausgestattet, wie die Heiligen sagen: Daher hatte er damals eine größere Erkenntnis über das Gute, das getan werden muss, und das Böse, das gemieden werden muss, als im Stande der verderbten Natur.<sup>754</sup> Wenn also |422| die Erkenntnis größer war, war auch die Verpflichtung dadurch größer, dass er mehr erkannte; die Vorschrift aber teilt nichts anderes mit als die Erkenntnis des Guten, das getan werden, und des Bösen, das gemieden werden muss, und die Verpflichtung dazu; also war die Einteilung des Dekalogs in der gut eingerichteten Natur größer als in der verderbten.

**Dagegen:** 1. Vor der Sünde war der Mensch nicht verpflichtet, seine Begierde zu zügeln, da es keine gab; doch nachdem die Natur verdorben worden war, ist er dazu verpflichtet, da damals die Begierde herrschte; daher Gen 4,7: *Du sollst deiner Begierde Herr werden*. Also gab es damals nicht die Vorschrift *„Du sollst nicht begehren“*, oder, wenn es sie auf irgendeine Weise gab, dann aber anders als heute; also gab es diese Einteilung der Gebote in der gut eingerichteten Natur noch nicht.

2. In diesem Stande war alles gemeinsamer Besitz und es gab keine Neigung, sich etwas anzueignen; also war damals das Verbot zu stehlen sinnlos und unnützlich, denn Diebstahl bedeutet, Besitz anzutasten, der fremd ist oder den sich jemand anders angeeignet hat. – Die Tugenden dienen auf dem Weg [des Lebens] dazu, die Handlungen zu leiten, in denen die Vollendung des aktiven Lebens besteht; da aber im himmlischen Vaterland diese Handlungen aufhören werden, werden daher auch die Tugenden zu existieren aufhören, insofern sie die Richtschnur zu diesen Handlungen sind. Im Stande vor der Sünde gab es aber solche bösen Handlungen nicht, die im Dekalog verboten werden, noch die Neigung zum Bösen; also ebensowenig Richtschnuren oder Vorschriften, um sich vor diesen Handlungen und Neigungen in Acht zu nehmen; also waren die Vorschriften des Dekalogs *„Du sollst nicht begehren, du sollst nicht töten“* usw. nicht dem Stand der Natur vor der Sünde gemäß. Also gab es damals nicht die Einteilung der Gebote des Dekalogs.

Dazu wird gefragt, was es gibt, das das Leben des Menschen vor der Sünde leiten oder bewahren konnte.

3. So wie der Mensch nach der Sünde Gott gegenüber in der Pflicht steht, so steht er auch in der Pflicht gegenüber seinem Nächsten, und dementsprechend teilen sie sich in zwei Tafeln ein; ebenso stand er vor der Sünde in dieser zweifachen Pflicht. Es

---

<sup>754</sup> Vgl. Augustinus, Soliloquia I,8,15 (CSEL 89, 23f); ders., De libero arbitrio II,13,36 (CChr.SL 29, 261f; CSEL 74,72f); ders., De Genesi ad litteram VI,13,23 (CSEL 28/1, 187f); Johannes von Damaskus, Expositio fidei II,11 (PTS 12, 72f).

particularia quoad Deum quam modo, an plura quoad proximum an pauciora quam modo ordinantia ad proximum secundum debitum, an plura utrobique an pauciora. Plura enim, ut videtur ex dictis, videntur modo esse ordinantia ad proximum quam tunc.

4. Si dicatur quod distinctio mandatorum non est secundum naturam ante peccatum, sed secundum naturam corruptam, istud non videtur esse verum, scilicet quod sit secundum naturam corruptam, quoniam natura corrupta prona est in malum; unde Gen. 9: *Proni sunt sensus hominis et cogitatio in malum ab adolescentia sua*. Si ergo distinctio praeceptorum Decalogi respicit naturam corruptam, ergo debet esse distinctio ipsorum per distinctionem vitiorum. Sed non est ita, quia si acciperetur distinctio vitiorum sicut accipitur I Ioan. 2, 16, scilicet per illa tria: *Omne quod est in mundo etc.*, ergo Decalogus non haberet nisi tria mandata; et si acciperetur secundum capitalia vitia, illa non sunt nisi septem, ut dicit Gregorius; ergo non essent nisi septem mandata in Decalogo, quorum utrumque falsum est; ergo non est ipsorum distinctio secundum naturam corruptam.

**Solutio:** Dicendum, secundum quod habetur Eccli. 17, 1, 9–12: *Deus creavit hominem de terra etc.; addidit illis disciplinam et legem vitae, iustitiam suam et iudicia sua ostendit illis; et magnalia honoris eius vidit oculus eorum et honorem vocis audierunt aures illorum. Et dixit illis: Attendite ab omni iniquo; et mandavit unicuique de proximo*. Nota igitur tria per quae ostenduntur et designantur tria praecepta ordinantia ad Deum, quae sunt in prima tabula. In hoc enim quod dicit '*magnalia honoris eius vidit oculus eorum*' tangitur et ostenditur magnificentia maiestatis, ad quod est primum praeceptum, quod est de adoratione et magnificentia divinae maiestatis, Exod. 20, 3: *Non habebis deos alienos etc.* – In hoc autem quod dicit '*et honorem vocis audierunt aures illorum*' ostenditur honorificentia ipsius veritatis sive sapientiae Filii: vox enim Dei est ipsa sapientia Dei, et sic istud pertinet ad notitiam et reverentiam sapientiae et veritatis, ad quod datum est secundum mandatum ordinans ad Deum, scilicet: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. – In hoc autem quod dicitur '*attendite ab omni iniquo*' ostenditur detestatio malitiae et iniquitatis, ut ipsi essent fixi in amore bonitatis et reverentia, ad quod est tertium mandatum primae tabulae de sanctificatione sabbati, quia mandatum illud specialiter datum est ad honorem divinae bonitatis, ut homo vacet Deo et quiescat in ipso. Et sic dedit Deus homini post creatio-

wird also gefragt, ob es damals gegenüber Gott mehr Einzelgebote gab als heute, oder ob es gegenüber dem Nächsten mehr oder weniger gab als heute, die auf den Nächsten hinsichtlich der Pflicht hinordneten, oder auf beiden Seiten mehr oder weniger. Es scheint nämlich, wie aus dem Gesagten offensichtlich wird, dass es heute mehr gibt, die auf den Nächsten hinordnen, als damals.

4. Wenn gesagt wird, dass die Einteilung der Gebote nicht gemäß der Natur, wie sie vor der Sünde war, sondern gemäß der verderbten Natur erfolgt, so scheint dies nicht zu stimmen, nämlich dass sie gemäß der verderbten Natur erfolgt, denn die verderbte Natur ist zum Bösen geneigt, daher Gen 9<sup>755</sup>: *Die Sinne und das Trachten des Menschen sind auf das Böse gerichtet von seiner Jugend an*. Wenn also die Einteilung der Vorschriften des Dekalogs die verderbte Natur betrifft, dann muss ihre Einteilung aufgrund der Einteilung der Laster erfolgen. So ist es aber nicht, denn wenn die Einteilung der Laster aufgefasst würde, wie sie in 1Joh 2,16 aufgefasst wird, nämlich durch diese drei: *Alles, was in der Welt ist* usw., dann hätte der Dekalog nur drei Gebote; und wenn sie entsprechend den Hauptlastern aufgefasst würde, diese sind nur sieben, wie Gregor sagt;<sup>756</sup> also gäbe es nur sieben Gebote im Dekalog, was beides falsch ist; also gibt es bei ihnen keine Einteilung gemäß der verderbten Natur.

**Lösung:** Sir 17,1.9–12: *Gott hat den Menschen aus Erde geschaffen* usw.; *er hat ihnen Weisheit und das lebenspendende Gesetz gegeben, seine Gerechtigkeit und seine Urteile hat er ihnen gezeigt; und ihr Auge hat große Dinge gesehen, die seine Ehre bezeugen, und ihre Ohren haben die Ehre seines Wortes gehört. Und er sagte zu ihnen: Nehmt euch vor jeder Ungerechtigkeit in Acht; und er hat einem jeden das Verhalten seinem Nächsten gegenüber vorgeschrieben*. Beachte nun dreierlei, wodurch drei Vorschriften aufgezeigt und bezeichnet werden, die auf Gott hinordnen und die auf der ersten Tafel stehen. In dem Satz *„Ihr Auge hat große Dinge gesehen“* wird die Erhabenheit seiner Herrlichkeit angesprochen und aufgezeigt, wofür die erste Vorschrift da ist, die über die Anbetung und Erhabenheit der göttlichen Herrlichkeit ist, Ex 20,3: *Du sollst keine fremden Götter haben* usw. – In dem Satz *„und ihre Ohren haben die Ehre seines Wortes gehört“* wird die Ehre der Wahrheit selbst oder der Weisheit des Sohnes aufgezeigt: Die Stimme Gottes ist nämlich die Weisheit Gottes selbst, und daher gehört dies zu der Kenntnis und der Ehrerbietung vor der Weisheit und der Wahrheit, wofür das zweite auf Gott hinordnende Gebot gegeben wurde: *Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnützlich gebrauchen*.<sup>757</sup> – In dem Satz *„Nehmt euch vor jeder Ungerechtigkeit in Acht“* wird die Verfluchung der Bösartigkeit und Ungerechtigkeit aufgezeigt, damit sie in der Liebe zur Güte und in der Ehrerbietung gefestigt waren, wofür das dritte Gebot der ersten Tafel über die Heiligung des Sabbats da ist, da dieses Gebot in besonderem Sinne zur Ehre der göttlichen Güte gegeben worden ist, damit der Mensch sich Gott widmet und in ihm Ruhe findet. Und daher hat Gott dem Menschen nach der

755 Gen 8,21.

756 Vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio in Job XXXI*,45,87 (CChr.SL 143B, 1610).

757 Ex 20,7.

nem ante peccatum tria mandata sibi indita ex conditione ordinantia ad Deum; unum autem dedit ad proximum, scilicet mandatum de dilectione proximi, quod intelligitur per hoc quod dicitur: *'unicuique mandavit de proximo suo'*.

[423] Secundum hoc ergo dicendum quod Lex, quantum ad praecepta ordinantia in Deum in primo statu et in isto non mutatur quantum ad primam rationem mandatorum vel praeceptorum, immo illa tria erant quae modo sunt, sed mutatur quantum ad ordinem ad proximum, quia modo sunt plura mandata ordinantia ad proximum, tunc autem unum solum. Et ratio huius est, quoniam idem debitum debet homo Deo ante peccatum et post; non autem sic est quoad proximum, et hoc est quoniam ex parte Dei non est facta mutatio, immo, cum ipse sit bonum immutabile, si aliquid debetur ei ante peccatum, eadem ratione et post; nec debet mutari sicut nec ipse illud debitum, et ideo non est mutatio quoad ordinantia ad Deum in ratione prima debiti. Sed, cum proximus sit mutatus per peccatum, quia factus est pronus ad malum, ideo mutata sunt mandata ad proximum, ita quod tunc erat unum solum, modo sunt plura; et hoc est quia proximus ante peccatum non erat indigenus: unde non indigebat pater filio nec e converso; nec etiam pronus erat ad malum; erat etiam secundum quemdam modum immortalis; erant etiam omnia communia: unde non mandavit quod unus succurreret alii, ut filius patri; nec quod servaret se ab occisione, sed solum quod esset dilectio ad proximum. Modo autem propter istas pronitates ad malum et corruptiones per peccatum, mandantur plura ordinantia ad proximum, scilicet prohibitio furti, quia modo est appropriatio et non ante peccatum; et prohibitio occisionis, quia modo est mortalis et modo est inordinatio voluntatis et inclinatio ad malum per peccatum, quod tamen ante non erat, et ideo plura mandantur ad proximum.

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud quod obicitur quod debet esse eadem distinctio quoad proximum, quia ad quaecumque tenetur homo post peccatum, et ante, in bonis, dico, faciendis et malis vitandis, dicendum quod Decalogus, ut dictum est supra, est secundum legem naturae et de dictamine ipsius naturae. Sed quiddam dictatur ibi absolute, quiddam autem sub conditione. Natura enim homini dictat absolute quod unus non noceat alteri, et propter hoc dicit *'unicuique mandavit de proximo suo'*, sed non hoc modo vel illo erat mandare. Similiter natura dictat absolute omnia esse com-

Schöpfung und vor der Sünde drei Gebote gegeben, die ihm von Anfang an auferlegt wurden, um ihn auf Gott hinzuordnen; eines aber gab er, das auf den Nächsten hinordnet, nämlich das Gebot über die Liebe zum Nächsten, das in dem Satz erkannt wird: ‚*Er hat einem jeden das Verhalten seinem Nächsten gegenüber vorgeschrieben*‘.

[423] Demgemäß ist zu sagen, dass das Gesetz hinsichtlich der Vorschriften, die auf Gott hinordnen, im ersten Stande und in dem jetzigen sich nicht verändert in Bezug auf die erste Begründung der Gebote oder Vorschriften, vielmehr waren es damals ebenso drei wie heute, sondern sich verändert in Bezug auf die Hinordnung zum Nächsten, weil es jetzt mehr Gebote gibt, die auf den Nächsten hinordnen, damals aber nur eines. Und der Grund dafür ist, dass der Mensch Gott dieselbe Pflicht vor und nach der Sünde schuldet; nicht aber ist es so in Bezug auf den Nächsten, und zwar weil vonseiten Gottes keine Veränderung geschehen ist, sondern wenn ihm etwas vor der Sünde geschuldet wird, dann, da er ein unwandelbares Gut ist, aus demselben Grunde auch danach. Und dieser Grund darf sich ebensowenig ändern wie dieses Geschuldete, und deshalb gibt es keine Veränderung hinsichtlich der Vorschriften, die auf Gott hinordnen, in der ersten Begründung der Pflicht. Da aber der Nächste sich durch die Sünde verändert hat, weil er dem Bösen zugeneigt gemacht wurde, haben sich deshalb auch die Gebote verändert, die zum Nächsten hinordnen, sodass es damals nur eins gab, heute mehr. Und dies ist so, weil der Nächste vor der Sünde nicht bedürftig war: Daher brauchte der Vater nicht den Sohn und umgekehrt; er war auch nicht dem Bösen zugeneigt; er war auch auf eine bestimmte Art und Weise unsterblich; es war auch alles gemeinsames Gut:<sup>758</sup> Daher ordnete es nicht an, dass einer den anderen unterstützen müsse, wie zum Beispiel der Sohn den Vater; und auch nicht, dass man sich vor Mord hüten solle, sondern nur dass es Liebe zum Nächsten geben solle. Heute aber werden wegen dieser Neigungen zum Bösen und zu Verdorbenheiten durch die Sünde mehrere Vorschriften angeordnet, die auf den Nächsten hinordnen, zum Beispiel das Verbot des Stehlens, denn heute gibt es die Aneignung von Besitz, und vor der Sünde gab es sie nicht; und das Verbot zu töten, denn heute ist der Nächste sterblich und heute gibt es die Ungeordnetheit des Willens und die Geneigtheit zum Bösen durch die Sünde, was es aber vorher nicht gab, und deshalb werden mehrere Vorschriften, die das Verhalten zum Nächsten regeln, angeordnet.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass es dieselbe Einteilung hinsichtlich des Nächsten geben muss, da der Mensch nach der Sünde und davor zu allem gehalten ist, nämlich, das Gute, sage ich, zu tun und das Böse zu meiden, ist zu sagen, dass der Dekalog, wie oben gesagt wurde, gemäß dem Naturgesetz ist und von der Vorschrift der Natur selbst. Doch einiges wird darin schlechthin angeordnet, einiges aber bedingt.<sup>759</sup> Die Natur nämlich schreibt dem Menschen schlechthin vor, dass einer dem anderen nicht schaden solle, und deswegen sagt er: ‚*er hat einem jeden das Verhalten zu seinem Nächsten vorgeschrieben*‘, aber das bedeutete nicht,

<sup>758</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 257 (ed. Bd. IV/2, 363a; in dieser Ausgabe S. 200–203).

<sup>759</sup> Vgl. ebd., III Nr. 276 (ed. Bd. IV/2, 415a–b; in dieser Ausgabe S. 388–391).

munia, aliqua vero esse propria, istud dictat sub conditione, scilicet status naturae corruptae; unde dictat quod in natura corrupta sit appropriatio, et super hoc dictamen fundantur ista praecepta: *'non furtum facies'* et alia quae sunt ad servandam ordinationem circa hoc. Quia ergo variatur dictamen naturae in natura bene instituta et in natura corrupta, ideo variatur et praeceptum. Vera est ergo illa propositio: *'Ad quaecumque'* etc., sub conditione scilicet status naturae corruptae.

2. Per hoc idem patet solutio ad secundam rationem ad idem.

3. Ad illud quod post quaeritur *'an sint plura vel pauciora quoad Deum et proximum'*, dicendum quod ex parte proximi plurificatur Decalogus et mutatur, et hoc propter pronitatem naturae ad malum post peccatum et propter miseriam et indigentiam nostram; ex parte Dei non sunt plura nec pauciora, cum ipse sit immutabilis et debitum ordinationis hominis ad ipsum immutabile.

4. Ad illud quod obicitur quod *'distinctio mandatorum debet esse secundum distinctionem vitiorum'*, dicendum quod non, immo alia et alia ratione multiplicantur praecepta et vitia. Peccatum enim accipit multiplicationem ex causis quibus est aversio a Deo et conversio ad bonum commutabile, et secundum hoc est illa distinctio trium radicum peccati, I Ioan. 2, 16, per quas anima avertitur a Deo et convertitur ad bonum commutabile. Et secundum triplex bonum commutabile est illa distinctio: anima enim, aversa a Deo et conversa ad bonum commutabile, aut convertitur ad bonum commutabile exterius, et hoc est bonum temporale, et iuxta hoc sumitur *concupiscentia oculorum*; aut convertitur ad bonum commutabile inferius, quod est delectatio carnis, et iuxta hoc sumitur *concupiscentia carnis*; aut convertitur ad bonum commutabile interius, quod est amor propriae excellentiae et elationis, et ab hoc sumitur tertia radix, quae est *superbia vitae*. Similiter distinctio capitalium vitiorum sumitur penes aversionem animae a Deo et conversionem ad bonum commutabile, et hoc vel per inordinationem factam in vi vegetabili, et secundum hoc sumuntur duo capitalia vitia, scilicet gula et luxuria; sed differenter, quia gula sumitur secundum inordinationem vis nutritivae, luxuria vero secundum [424] inordinationem generativae. Secundum autem inordinationem factam in sensitiva, per huiusmodi aversionem et conversionem sumuntur alia duo, scilicet ira et avaritia; secundum autem inordinationem factam in rationabili sumuntur tria alia, scilicet superbia, invidia,

auf diese oder jene Weise anzuordnen. Ebenso schreibt die Natur schlechthin vor, dass alles gemeinsamer Besitz ist, aber dass einiges Eigentum ist, schreibt sie unter einer Bedingung vor, nämlich des Standes der verderbten Natur; daher schreibt sie vor, dass es in der verderbten Natur die Aneignung von Eigentum gibt, und auf dieser Forderung gründen die Vorschriften: ‚*du sollst nicht stehlen*‘ und andere, die dazu dienen, in diesem Bereich die Ordnung aufrechtzuerhalten. Da also die Forderung der Natur in der gut eingerichteten Natur und in der verderbten Natur unterschiedlich ist, deshalb ist auch die Vorschrift unterschiedlich. Also ist der Satz richtig: ‚der Mensch ist nach der Sünde und davor zu allem gehalten‘ usw., nämlich unter der Bedingung des Standes der verderbten Natur.

2. Dadurch ist die Antwort auf das zweite Argument, das sich auf dasselbe bezieht, klar.

3. Zu dem, was anschließend gefragt wird, ‚ob es mehr oder weniger Vorschriften hinsichtlich Gottes und des Nächsten gibt‘, ist zu sagen, dass der Dekalog sich hinsichtlich des Teils, der sich mit dem Nächsten befasst, vermehrt und verändert, und zwar aufgrund der Neigung der Natur zum Bösen, nach der Sünde, und aufgrund unseres Elends und unserer Bedürftigkeit; hinsichtlich des Teils, der sich mit Gott befasst, sind es nicht mehr oder weniger, da er selbst unwandelbar ist und die Pflicht der Hinordnung des Menschen auf ihn unwandelbar ist.

4. Auf den Einwand, dass ‚die Einteilung der Gebote entsprechend der Einteilung der Laster sein muss‘, ist zu antworten, dass das nicht so ist, vielmehr vermehren sich die Vorschriften und die Laster auf jeweils andere Weise. Die Sünde erfährt nämlich eine Vermehrung aus Gründen, durch die es eine Abwendung von Gott gibt und eine Hinwendung zu wandelbarem Gut, und demgemäß verhält sich die Einteilung der drei Wurzeln der Sünde, 1Joh 2,16, durch welche sich die Seele von Gott ab- und zu wandelbarem Gut hinwendet. Und gemäß dem dreifachen wandelbaren Gut ist diese Einteilung: Denn die Seele, die sich von Gott abgewendet und dem wandelbaren Gut zugewendet hat, wendet sich entweder dem äußeren wandelbaren Gut zu, und dies ist das zeitliche Gut, und demgemäß wird *Begierde der Augen* aufgefasst; oder sie wendet sich dem niedrigeren wandelbaren Gut zu, dem fleischlichen Genuss, und demgemäß wird *Begierde des Fleisches* aufgefasst; oder sie wendet sich dem inneren wandelbaren Gut zu, der Liebe zur eigenen Erhabenheit und Erhebung, und damit wird die dritte Wurzel aufgefasst, die *Hoffart des Lebens*. Ebenso wird die Einteilung der Hauptlaster bei der Abwendung der Seele von Gott und der Hinwendung zu wandelbarem Gut aufgefasst, und zwar durch die Ungeordnetheit, die in der lebenspendenden Kraft erzeugt wird, und demgemäß werden zwei Hauptlaster aufgefasst, nämlich die Unmäßigkeit und die Wollust; doch auf unterschiedliche Art, denn die Unmäßigkeit wird gemäß der Ungeordnetheit der ernährenden Kraft aufgefasst, die Wollust aber gemäß [424] der Ungeordnetheit der erzeugenden Kraft. Gemäß der Ungeordnetheit im sinnlichen Seelenteil werden durch eine derartige Abwendung und Zuwendung zwei andere aufgefasst, nämlich der Zorn und die Habgier; gemäß der Ungeordnetheit im vernunftmäßigen Seelenteil werden drei andere aufgefasst,

acidia, quorum distinctio alibi patebit. Distinctio autem praeceptorum Decalogi non decurrit penes has vias, immo penes rationem boni ut debiti, ut videbitur, et ideo non est distinctio praeceptorum secundum distinctionem vitiorum sive radicalium sive capitalium.

[Nr. 282] CAPUT II.

SECUNDUM QUAM RATIONEM ACCIPITUR DISTINCTIO PRAECEPTORUM DECALOGI.

Postea quaeritur secundum quam rationem accipitur distinctio praeceptorum Decalogi. Et circa hoc plura incidunt dubitabilia:

Utrum accipiatur secundum fidem, an secundum caritatem, an secundum timorem, an secundum beneficentiam et innocentiam, an secundum affirmationem et negationem, an secundum iustitiam.

I. Quaeritur ergo utrum secundum fidem accipiatur distinctio Decalogi.

**Ad quod sic:** 1. I ad Tim. 1, 5: *Finis praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*. Ergo consummatio caritatis in praecepti est ex fide; ergo ex fide est ratio distinctionis in praeceptis Decalogi.

2. Item, ex hoc quod homo credit quod Deus est Trinitas, debet honorem Patri et Filio et Spiritui Sancto; sed per hoc distinguuntur praecepta primae tabulae, quoniam primum per ordinationem ad Patrem, cui unitas, secundum per ordinationem ad Filium, tertium ordinat ad Spiritum Sanctum, et hoc secundum honorificentiam et reverentiam.

3. Item, ex hoc quod credo quod creavit hominem ad imaginem et similitudinem suam, debeo proximo meo honorem et teneor ei in illis quae praecipuntur in secunda tabula, quae ordinat' ad proximum. Ergo ex fide sive penes fidem sumitur ratio distinctionis Decalogi, maxime in prima tabula, quia fides distinguit inter personas. Similiter etiam ex fide sumitur ratio debendi, quae obligat in praeceptis ad proximum. Ex hoc enim quod proximus est ad imaginem, debeo ipsum honorare, debeo etiam ei benefacere et non nocere.

**Ad oppositum:** a. Tullius dicit, in *Rhetorica*, quod «religio est quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, cultum caerimoniamque affert». Ex religione ergo est distinctio in praeceptis de cultu divino; sed religio est de iure naturali,



nämlich Stolz, Neid und Trägheit, deren Einteilung anderswo verdeutlicht werden wird.<sup>760</sup> Die Einteilung der Vorschriften des Dekalogs aber erfolgt nicht aufseiten dieser Verfahren, sondern aufseiten der Begründung des Guten als Geschuldetem, wie man sehen wird,<sup>761</sup> und deshalb gibt es keine Einteilung der Vorschriften gemäß der Einteilung der Laster, sei es der Wurzellaster oder der Hauptlaster.

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

Danach wird gefragt, gemäß welcher Begründung man die Einteilung der Vorschriften des Dekalogs erhält. Und dabei fallen mehrere bedenkenswerte Dinge an:

Erhält man sie gemäß dem Glauben, gemäß der Liebe, der Furcht, der Wohltat und Uneigennützigkeit, der Bejahung und Verneinung oder gemäß der Gerechtigkeit?

**I.** Es wird also gefragt, ob man die Einteilung des Dekalogs gemäß dem Glauben erhält.

**Dazu so:** 1. 1Tim 1,5: *Das Ziel der Vorschrift ist Liebe aus reinem Herzen, ein gutes Gewissen und ungeheuchelter Glaube.* Also kommt die Vollendung der Liebe in den Vorschriften aus dem Glauben; also liegt die Begründung der Einteilung in den Vorschriften des Dekalogs im Glauben.

2. Dadurch, dass der Mensch glaubt, dass Gott die Dreieinigkeit ist, schuldet er dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist Ehre; die Vorschriften der ersten Tafel unterscheiden sich aber dadurch, dass die erste gemäß der Hinordnung auf den Vater ist, zu dem die Einheit gehört, die zweite gemäß der Hinordnung auf den Sohn, und die dritte auf den Heiligen Geist hinordnet, und zwar gemäß der Ehrerbietung und Verehrung.

3. Dadurch, dass ich glaube, dass er den Menschen nach seinem Ebenbild und Gleichnis geschaffen hat, schulde ich meinem Nächsten Ehre und bin ihm gegenüber in dem verpflichtet, was auf der zweiten Tafel vorgeschrieben wird und auf den Nächsten hinordnet. Also erhält man die Begründung der Einteilung des Dekalogs aus dem Glauben oder vonseiten des Glaubens, vor allem auf der ersten Tafel, denn der Glaube unterscheidet zwischen den Personen. Ebenso erhält man auch die Begründung der Verpflichtung, welche in den Vorschriften auf den Nächsten hin verpflichtet, aus dem Glauben. Dadurch nämlich, dass der Nächste nach seinem Ebenbilde ist, muss ich ihn ehren, muss ich ihm auch Gutes tun und darf ihm nicht schaden.

**Auf der Gegenseite:** a. Cicero sagt in der *Rhetorik*: „Die Religion ist es, die die Verehrung und Ehrfurcht vor einem höheren Wesen, das sie göttlich nennen, beibringt.“<sup>762</sup> Also kommt die Einteilung in den Vorschriften, die sich auf den heiligen Kult beziehen, aus der Religion; die Religion ist aber vom Naturrecht, wie in Ciceros

<sup>760</sup> Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 498 (ed. Bd. III, 484a–489b); im Codex Assisiensis 138, fol. 229b, fehlt dieser Hinweis.

<sup>761</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 282 (ed. Bd. IV/2, 426a–b; in dieser Ausgabe S. 426–429).

<sup>762</sup> Cicero, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione* II,53,161 (ed. Ströbel, 148,11–13).

sicut patet ibidem; ergo ex iure naturali est distinctio in praeceptis Decalogi quae sunt ad cultum Dei; non ergo ex fide.

*b.* Item, si penes fidem sumeretur haec distinctio, ergo tria praecepta primae tabulae, in quibus praecipitur honor exhibendus Trinitati, essent unum praeceptum; hoc autem falsum; ergo, cum sint tria, penes fidem non accipitur horum distinctio. – Maior patet, quoniam fides dictat quod idem honor attribuendus sit Patri, Filio et Spiritui Sancto, et ideo dicitur Ioan. 5, 23: *Qui non honorificat Filium non honorificat Patrem*. Ergo est honor communis dictatus per fidem toti Trinitati; ergo non est horum distinctio per fidem, cum idem honor ipsis personis per fidem praecipitur; distinctus autem est honor et appropriatus in illis tribus praeceptis.

**II.** Secundo quaeritur an secundum caritatem debeat accipi distinctio mandatorum Decalogi.

**Ad quod sic:** *a.* Dicit Augustinus et Isidorus quod in dilectione Dei et proximi pendet tota Lex. Unde super Exod. 20, dicit Glossa Isidori: «Dat Deus Moysi legem innocentiae nostrae et agnitionis suae, quae in decem verbis consistit, scripta in tabulis lapideis digito Dei; tria pertinent ad cognitionem et dilectionem Trinitatis, septem ad dilectionem proximi, quibus humana societas non laeditur». Ergo distinguuntur duae tabulae Decalogi secundum quod duplex [425] distinguitur dilectio, Dei scilicet et proximi. Et vult etiam quod prima tabula distinguatur secundum amorem et reverentiam Trinitatis; ergo penes caritatem sumitur haec distinctio.

**Ad oppositum** obicitur sic: 1. Si penes caritatem vel dilectionem sumitur haec distinctio, cum non sit nisi duplex dilectio et duplex mandatum de dilectione, ergo non essent nisi duo mandata Decalogi.

2. Item, Augustinus, in VIII libro *De Trinitate*: «Qui proximum diligit, consequens est ut Deum praecipue diligat». Et hoc dicit quia proximus est imago Dei; unde ratio diligendi proximum provenit ex Deo; eadem ergo est ratio diligendi Deum et proximum; ergo mandatum de dilectione Dei et mandatum de dilectione proximi unum mandatum sunt; si ergo penes ista esset distinctio Decalogi, ergo totus Decalogus esset unum mandatum.

3. Item, cum una sit dilectio Dei et proximi, ergo unum mandatum.

Schrift klar ist; also kommt die Einteilung in den Vorschriften des Dekalogs, die sich auf den Gotteskult beziehen, aus dem Naturrecht; also nicht aus dem Glauben.

b. Wenn man diese Einteilung aufseiten des Glaubens erhielte, also die drei Vorschriften der ersten Tafel, in denen vorgeschrieben wird, dass der Dreieinigkeit Ehre zu erweisen ist, gäbe es eine einzige Vorschrift; dies aber ist falsch; da es also drei sind, erhält man ihre Einteilung nicht vonseiten des Glaubens. – Der Obersatz ist klar, da der Glaube vorschreibt, dass die gleiche Ehre dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist erwiesen werden muss, und deshalb heißt es Joh 5,23: *Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht*. Also gilt die Ehre, die vom Glauben aufgetragen ist, der ganzen Dreieinigkeit gemeinsam; also erfolgt ihre Einteilung nicht durch den Glauben, da die gleiche Ehre den Personen gegenüber vom Glauben aufgetragen wird; die Ehre ist aber in diesen drei Vorschriften unterschieden und jeder Person einzeln zugeschrieben.<sup>763</sup>

**II.** Zweitens wird gefragt, ob die Einteilung der Gebote des Dekalogs gemäß der Liebe erhalten werden muss.

**Dazu so:** a. Augustinus und Isidor sagen, dass an der Liebe zu Gott und dem Nächsten das ganze Gesetz hängt.<sup>764</sup> Daher sagt die Glosse Isidors zu Ex 20: „Gott gibt dem Mose das Gesetz unserer Unschuld und unserer Kenntnis von ihm, das in den Zehn Worten besteht, die mit dem Finger Gottes auf Steintafeln geschrieben worden sind; drei erstrecken sich auf die Erkenntnis und Liebe zur Dreieinigkeit, sieben auf die Liebe zum Nächsten, mit deren Hilfe die menschliche Gesellschaft unversehrt bleibt.“<sup>765</sup> Also unterscheiden sich die zwei Tafeln des Dekalogs, insofern [425] die Liebe sich in zwei Arten unterteilt, nämlich die Liebe zu Gott und die zum Nächsten. Und er will auch, dass die erste Tafel sich gemäß der Liebe und Verehrung der Dreieinigkeit unterscheidet; also erhält man diese Einteilung vonseiten der Liebe.

**Auf der Gegenseite** wird so eingewendet: 1. Wenn man diese Einteilung vonseiten der Gottesliebe oder der Liebe erhält, während es nur zwei Arten von Liebe und zwei Arten von Geboten zur Liebe gibt, dann gäbe es nur zwei Gebote des Dekalogs.

2. Augustinus in Buch VIII *Über die Dreieinigkeit*: „Derjenige, der seinen Nächsten liebt, liebt vor allem Gott.“<sup>766</sup> Und er sagt dies, weil der Nächste das Ebenbild Gottes ist; daher kommt der Grund dafür, den Nächsten zu lieben, aus Gott; also ist der Grund, Gott und den Nächsten zu lieben, der gleiche; also sind das Gebot zur Gottesliebe und das Gebot zur Nächstenliebe ein einziges Gebot; wenn es also vonseiten dieser eine Einteilung des Dekalogs gäbe, dann wäre der ganze Dekalog ein einziges Gebot.

3. Weil die Liebe zu Gott und dem Nächsten eine einzige ist, gibt es also nur ein einziges Gebot.

<sup>763</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 281 (ed. Bd. IV/2, 422b–423a; in dieser Ausgabe S. 414–417).

<sup>764</sup> Vgl. Augustinus, De trinitate VIII,7,10 (CChr.SL 50, 284 f).

<sup>765</sup> Isidor, Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum 29,1 (PL 83, 301).

<sup>766</sup> Augustinus, De trinitate VIII,7,10 (CChr.SL 50, 285).

III. Tertio quaeritur an secundum timorem debeat accipi distinctio mandatorum.

**Ad quod sic:** 1. Rom. 8, 15: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*, volens per hoc distinguere inter Legem et Evangelium penes timorem et amorem, quia in Lege erat timor, in Evangelio amor. Timor ergo movebat in Lege; ergo secundum motus qui sunt ex timore accipitur distinctio mandatorum Decalogi.

**Ad oppositum sic:** a. Timor non cohibet nisi manum et non animum sive voluntatem; ergo secundum hoc Decalogus non prohiberet nisi manum et non voluntatem; ergo secundum hoc istud praeceptum '*non concupisces*' non esset praeceptum Decalogi.

b. Praeterea, timor non movet nisi ad declinationem a malo; ergo in Decalogo non essent praecepta faciendi bonum.

IV. Quarto quaeritur utrum secundum beneficentiam et innocentiam sumatur distinctio praeceptorum Decalogi.

**Ad quod sic:** a. Hoc praeceptum '*honora patrem*' est praeceptum beneficentiae, alia autem ad innocentiam pertinent, maxime de illis quae erant ad proximum; ergo penes beneficentiam et innocentiam sumitur distinctio horum.

**Ad oppositum:** 1. Eadem est virtus oppositorum: unius sicut faciendi, alterius sicut vitandi; ergo et eadem lex; ergo illo praecepto quo prohibetur moechia, praecipitur castimonia, et illo, quo praecipitur honor et beneficentia patris, prohibetur inhonoratio et maleficientia erga ipsum; eodem ergo mandato praecipitur beneficentia et innocentia; non est ergo penes haec distinctio.

V. Quinto quaeritur utrum secundum affirmationem et negationem, hoc est iussionem et prohibitionem, sumatur haec distinctio.

**Ad quod sic:** 1. Cuilibet affirmationi opponitur sua negatio et e converso; ergo cuilibet praecepto affirmativo erit prohibitio opposita et e converso; si ergo hoc facit distinctionem, erunt viginti mandata in Decalogo et non solum decem, quod est falsum.

VI. Sexto quaeritur utrum accipiatur haec distinctio penes iustitiam.

**Ad quod sic:** a. Iustitia movet ad debitum: unde debitum est de intentione iustitiae; praecepta autem penes debitum distinguuntur; si ergo ex iustitia venit, ex iustitia venit distinctio mandatorum.

**III.** Drittens wird gefragt, ob die Einteilung der Gebote gemäß der Furcht angenommen werden muss.

**Dazu so:** 1. Röm 8,15: *Ihr habt nicht wiederum in Furcht den Geist der Sklaverei angenommen, sondern ihr habt den Geist angenommen, durch den ihr an Kindes Statt angenommen werdet*, und er will damit unterscheiden zwischen dem Gesetz und dem Evangelium vonseiten der Furcht und der Liebe, denn im Gesetz war Furcht, im Evangelium Liebe. Im Gesetz bewegte also die Furcht; also erhält man die Einteilung der Gebote des Dekalogs gemäß der Bewegungen, die aus der Furcht sind.<sup>767</sup>

**Auf der Gegenseite:** a. Die Furcht zügelt nur die Hand und nicht den Geist oder den Willen; also würde demgemäß der Dekalog nur die Hand zügeln und nicht den Willen; also wäre demgemäß die Vorschrift *„Du sollst nicht begehren“* keine Vorschrift des Dekalogs.

b. Außerdem bewegt die Furcht nur zur Abneigung gegen das Böse; also gäbe es im Dekalog keine Vorschriften, das Gute zu tun.

**IV.** Viertens wird gefragt, ob man die Einteilung der Vorschriften des Dekalogs gemäß der Wohltätigkeit und der Unbescholtenheit erhält.

**Dazu so:** a. Die Vorschrift *„Ehre deinen Vater“* ist eine Vorschrift der Wohltätigkeit. Die anderen aber gehören zur Unbescholtenheit, vor allem die, die sich auf den Nächsten bezogen; also erhält man ihre Einteilung vonseiten der Wohltätigkeit und Unbescholtenheit.

**Auf der Gegenseite:** 1. Bei Gegensätzen ist die Tugend die gleiche, zum Beispiel wenn das eine das zu Tuende ist, das andere das zu Meidende; also ist auch das Gesetz das gleiche; also wird durch die Vorschrift, mit der Ehebruch verboten wird, Keuschheit vorgeschrieben, durch die [Vorschrift], mit der Ehre und Wohltätigkeit gegenüber dem Vater vorgeschrieben wird, die Unehrenhaftigkeit und Verbrechen gegen ihn verboten; also wird mit derselben Vorschrift Wohltätigkeit und Unbescholtenheit vorgeschrieben; also gibt es keine Einteilung bei ihnen.

**V.** Fünftens wird gefragt, ob man diese Einteilung gemäß der Bejahung und Verneinung, das heißt Befehl und Verbot, erhält.

**Dazu so:** 1. Jeder Bejahung wird eine Verneinung entgegengesetzt und umgekehrt;<sup>768</sup> also wird jeder bejahenden Vorschrift ein Verbot entgegengesetzt sein und umgekehrt; wenn dies also die Einteilung herstellt, werden es im Dekalog zwanzig Gebote sein und nicht nur zehn, was nicht stimmt.

**VI.** Sechstens wird gefragt, ob man diese Einteilung vonseiten der Gerechtigkeit erhält.

**Dazu so:** a. Die Gerechtigkeit bewegt zur Pflicht; daher kommt die Pflicht von der Absicht der Gerechtigkeit; die Vorschriften aber unterscheiden sich vonseiten der Pflicht; wenn diese also aus der Gerechtigkeit kommt, kommt die Einteilung der Gebote aus der Gerechtigkeit.

<sup>767</sup> Vgl. ders., *Contra Adimantum* 17,2 (CSEL 25/1, 166 f).

<sup>768</sup> Vgl. Aristoteles, *De interpretatione* 6; 17a 26–33 (ed. Minio-Paluello, 52; *Opera omnia*, Bd. 1, 26).

**Contra:** 1. Si intentio iustitiae reperta in praeceptis, scilicet quia facit debitum, facit distinctionem praeceptorum, ergo similiter, cum intentio prudentiae reperitur in mandatis, scilicet electio, et sit in intentione praeceptorum Decalogi, ergo penes prudentiam sumetur distinctio Decalogi; et si non, ergo nec secundum iustitiam. – Minor patet, scilicet quod electio sit de intentione Legis, quoniam Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, dicit: «Lex a lectione dicta est, ut de multis quid eligas scias».

2. Item, haec iustitia aut dicitur iustitia generalis aut specialis. Si iustitia generalis, sed eius actus est declinare a malo et facere bonum; ergo sic esset distinctio Decalogi quod quaedam mandata solum facerent declinare a malo, quaedam solum ordinarent ad bonum, quod falsum est, immo utrumque faciunt praecepta Decalogi; ergo non secundum iustitiam generalem sumitur distinctio. Item, nec secundum iustitiam specialem, [426] quoniam iustitia specialis sive particularis solum ordinat ad proximum; ergo non secundum eam accipitur distinctio Decalogi.

**Solutio:** Dicendum quod secundum formam boni ut debiti penes animam, secundum scilicet quod ipsa est debitorum boni, venit Lex et praecepta moralia, quia Lex nihil aliud dicit nisi debitum boni actus. Secundum vero formam boni ut boni penes animam est radix virtutum: unde ex virtute est actus bonus, ex Lege autem fit debitorum. Et sic secundum intentionem boni ut debiti est accipere distinctionem praeceptorum moralium.

Nota igitur quod est debitum Deo et est debitum imagini Dei, quae est proximus: eo enim quod est ad imaginem, debemus ei beneficentiam et innocentiam. Debitum vero Deo respiciunt mandata ordinantia ad Deum, debitum vero imagini respiciunt mandata ordinantia ad proximum. Secundum ergo multiplicationem debiti ad Deum est multiplicatio praeceptorum ordinantium ad Deum. Haec autem intentio debiti tripliciter est. Creatura enim, eo quod est effectus, debet se Deo, quia effectus debet se totum suae causae; causa autem, quae Deus est, in triplici habitudine causae se habet: est enim ut principium sive ut causa efficiens, item se habet ut causa formalis exemplaris, item se habet ut causa finalis. Efficiens causa est ipse Deus sive principium ratione potentiae; causa formalis sive exemplaris ratione veritatis; causa vero finalis in ratione bonitatis. Sic ergo est debitum, quo debet se creatura Deo sicut principio

**Dagegen:** 1. Wenn die Absicht der Gerechtigkeit, die sich in den Vorschriften findet, weil sie die Pflicht erzeugt, die Einteilung der Vorschriften herstellt, dann wird man ebenso die Einteilung des Dekalogs vonseiten der Klugheit erhalten, denn die Absicht der Klugheit, das heißt die Auswahl, findet sich in den Geboten, und sie liegt in der Absicht der Vorschriften des Dekalogs; und wenn man sie nicht vonseiten der Klugheit erhält, dann auch nicht gemäß der Gerechtigkeit. – Der Untersatz ist klar, nämlich dass die Auswahl von der Absicht des Gesetzes kommt, da Augustinus in den *Fragen zum Alten und Neuen Testament* sagt: „Das Gesetz heißt so von ‚Wahl‘, damit man weiß, was man von dem vielen auswählen soll.“<sup>769</sup>

2. Diese Gerechtigkeit wird entweder allgemeine oder besondere Gerechtigkeit heißen. Wenn allgemeine Gerechtigkeit, ist aber ihre Tätigkeit, vom Bösen abzuwenden und das Gute zu tun; also wäre dann die Einteilung des Dekalogs, dass einige Gebote nur erreichten, dass man sich vom Übel abwendet, einige nur zum Guten hinordneten, was falsch ist, sondern die Vorschriften des Dekalogs tun beides; also erhält man die Einteilung nicht gemäß der allgemeinen Gerechtigkeit. Ebenso nicht gemäß der besonderen Gerechtigkeit, [426] da die besondere oder teilweise Gerechtigkeit nur zum Nächsten hinordnet; also erhält man die Einteilung des Dekalogs nicht gemäß ihr.

**Lösung:** Das Gesetz und die Sittengebote kommen aufseiten der Seele gemäß der Form des Guten als Geschuldetem hervor, nämlich entsprechend dem, dass sie zum Guten verpflichtet ist, da das Gesetz nichts anderes aussagt als die Verpflichtung zur guten Handlung. Gemäß der Form des Guten als Gutem aber liegt aufseiten der Seele die Wurzel der Tugenden: Daher ist die gute Handlung aus der Tugend, aus dem Gesetz aber erfolgt die geschuldete Handlung. Und deshalb heißt dies, die Einteilung der Sittengebote gemäß der Absicht des Guten als Geschuldetem vorzunehmen.

Beachte nun, dass es eine Pflicht gegenüber Gott und eine Pflicht gegenüber dem Ebenbild Gottes, das heißt dem Nächsten, gibt: Dadurch nämlich, dass er nach seinem Ebenbild ist, schulden wir ihm Wohltätigkeit und Unbescholtenheit. Auf das Gott Geschuldete aber beziehen sich die Gebote, die auf Gott hinordnen, auf das seinem Ebenbild Geschuldete beziehen sich die Gebote, die auf den Nächsten hinordnen. Der Vervielfachung der Vorschriften, die auf Gott hinordnen, entspricht also der Vervielfachung des Gott Geschuldeten. Diese Absicht des Geschuldeten ist aber auf drei Arten. Denn die Schöpfung, insofern sie Wirkung ist, schuldet sich [d. h. sein Dasein] Gott, weil die Wirkung sich [d. h. ihr Dasein] ganz ihrer Ursache schuldet; die Ursache aber, die Gott ist, verhält sich in dreifacher Gestalt der Ursache: Sie ist nämlich wie der Ursprung oder wie die Wirkursache, weiter verhält sie sich wie die vorbildliche Formalursache, weiter verhält sie sich wie die Zweckursache. Die Wirkursache ist Gott selbst oder der Ursprung im Hinblick auf die Möglichkeit; die Formalursache oder die vorbildliche Ursache im Hinblick auf die Wahrheit; die Zweckursache im Hinblick auf

---

<sup>769</sup> Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* II,15 (CSEL 50, 435 f); vgl. Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* III,20 (CChr.SL 33, 185 f; CSEL 28/2, 247–252).

vel causae efficienti; et debitum, quo debet se ei sicut causae formali vel exemplari; et debitum quo debet se Deo in quantum est causa finalis. Et secundum triplex debitum sunt tria mandata primae tabulae ordinantia ad Deum. Primum ostendit debitum Deo sicut principio et causae efficienti, quia illud mandatum est de latria vel adoratione divinae maiestatis et unitatis et cognitione eiusdem, et hoc est illud mandatum '*non habebis deos alienos*'. – Penes vero debitum, quo debet se homo Deo sicut veritati vel causae exemplari, sumitur secundum mandatum, scilicet '*non assumes nomen Dei tui in vanum*'; nomen illud dicitur ipsa veritas, quam non debemus affirmare aliquo modo in testimonium nostrae locutionis sine causa. – In tertio praecepto ostenditur debitum Deo sicut causae finali, quod debitum est quantum ad appetitum et intentionem bonitatis, et hoc est praeceptum de sabbato, quod propter hoc est ut anima convertatur ad ipsam bonitatem et in ipsa quiescat. Sic igitur, quia est triplex ratio debendi quoad Deum, ideo tria sunt mandata ordinantia ad Deum.

Est etiam alia ratio distinguendi ista mandata ordinantia in Deum, quia conversio animae in Deum est triplex, scilicet corde, ore et opere. In primo ergo mandato ostenditur honor et reverentia secundum actum cordis, cum dicitur '*non habebis deos alienos*' etc.; in secundo, secundum actum oris; in tertio ostenditur honor et reverentia in actu exterioris operis, cum determinatur quies in sabbato, ut vacet anima Deo: haec enim est intentio sabbati.

Item, secundum appropriationem sumitur alia distinctio, quia per primum mandatum ostenditur unitas in Deo, quae appropriatur Patri; per secundum ostenditur veritas, quae appropriatur Filio; per tertium bonitas, quae appropriatur Spiritui Sancto, quia tertium praeceptum est de quiete sabbati, quies autem ipsius animae est in ipsa summa bonitate.

Item, alia distinctio sumitur respiciendo divinam latriam, et haec distinctio quasi secundum allegoriam sumitur ab Hugone de S. Victore, in libro *De sacramentis*. Deus enim est reverendus tripliciter: est enim reverendus in sua natura, est etiam reverendus in humana natura et est reverendus in propria conscientia. Primum mandatum, quod est de adoratione, respicit quod reverendus sit Deus in propria natura. Secundum mandatum respicit quod reverendus sit in humana natura assumpta; unde sensus est, secundum Glossam: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, id est «non



die Güte. Daher gibt es also eine Pflicht, durch die sich die Schöpfung Gott als ihrem Ursprung oder ihrer Wirkursache schuldet; und eine Pflicht, durch die sie sich ihm als ihrer Formal- oder vorbildlichen Ursache schuldet; und eine Pflicht, durch die sie sich Gott schuldet, insofern er ihre Zweckursache ist. Und entsprechend der dreifachen Pflicht gibt es drei Gebote der ersten Tafel, die auf Gott hinordnen. Das erste zeigt die Pflicht gegenüber Gott als dem Ursprung und der Wirkursache auf, denn dieses Gebot dient zur wahren Gottesverehrung oder Anbetung der göttlichen Hoheit und Einheit und zu ihrer Kenntnis, und dies ist das Gebot: ‚*Du sollst keine fremden Götter haben*‘. – Vonseiten der Pflicht aber, durch die der Mensch sich [d. h. sein Dasein] Gott als der Wahrheit oder seiner vorbildlichen Ursache schuldet, wird das zweite Gebot herangezogen, nämlich: ‚*Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnützlich gebrauchen*‘; dieser Name wird die Wahrheit selbst genannt, die wir auf keinen Fall grundlos zum Zeugnis unserer Rede beteuern dürfen. – In der dritten Vorschrift wird die Pflicht gegenüber Gott als seiner Zweckursache aufgezeigt, eine Pflicht, die in Bezug auf das Streben und die Absicht der Güte ist, und dies ist die Vorschrift zum Sabbat, die es dazu gibt, dass die Seele sich zur Güte selbst bekehrt und in ihr Ruhe findet. Da also die Art der Verpflichtung gegenüber Gott eine dreifache ist, deshalb gibt es drei Gebote, die auf Gott hinordnen.

Es gibt auch eine andere Unterscheidung, die Gebote, die auf Gott hinordnen, einzuteilen, denn die Bekehrung der Seele zu Gott geschieht auf drei Arten, nämlich mit dem Herzen, mit dem Mund und mit dem Werk. Im ersten Gebot wird also die Ehre und Ehrerbietung gemäß der Tätigkeit des Herzens aufgezeigt, indem es heißt: ‚*Du sollst keine fremden Götter haben*‘ usw.; im zweiten Gebot gemäß der Tätigkeit des Mundes; im dritten wird die Ehre und Ehrerbietung in der Tätigkeit des äußeren Werkes aufgezeigt, indem die Sabbatruhe bestimmt wird, damit die Seele für Gott frei ist: Dies nämlich ist die Absicht des Sabbats.

Weiter erhält man eine andere Einteilung gemäß der Zuschreibung von Eigenschaften an die göttlichen Personen, denn durch das erste Gebot wird die Einheit in Gott aufgezeigt, die dem Vater zugeschrieben wird; durch das zweite wird die Wahrheit aufgezeigt, die dem Sohn zugeschrieben wird; durch das dritte die Güte, die dem Heiligen Geist zugeschrieben wird, da das dritte Gebot zur Sabbatruhe ist, die Ruhe der Seele aber in der höchsten Güte selbst liegt.

Weiter erhält man eine andere Einteilung im Hinblick auf die Tugend der Gottesverehrung, und diese Einteilung erhält man praktisch gemäß einer Allegorie des Hugo von St. Viktor in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*. Gott ist nämlich auf drei Arten zu verehren: Er ist nämlich in seiner Natur zu verehren, er ist auch in der menschlichen Natur zu verehren, und er ist im eigenen Bewusstsein zu verehren.<sup>770</sup> Das erste Gebot über die Anbetung befasst sich damit, dass Gott in seiner eigenen Natur zu verehren ist. Das zweite Gebot befasst sich damit, dass er in der menschlichen Natur, die er angenommen hat, zu verehren ist; daher kommt nach der Glosse der Sinn: *Du*

770 Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,6 (ed. Berndt, 255,6–256,7).

credas Christum purum hominem». Item, reverendus est in propria conscientia, et ad hoc est tertium mandatum de sabbato. Et hoc est quod dicit Hugo: «*Audi Israel*, hic nota obedientiam; *Deus tuus*, hic nota gratiam; *Deus unus est*, hic doctrinam, quasi dicat: obedientiam exhibe, gratiam intellige, veritatem agnosce. *Ipsum adorabis*, hoc pertinet ad fidem; *et ei soli servies*, hoc pertinet ad operationem». Et subdit: «Deum adorare est totam mentem ad devotionem ei substernere et ipsum principium et finem omnis boni credere». Et sic vult quod primum ostendit Deum reverendum in natura propria, secundum in [427] humana natura. Unde dicit: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. «In vanum, ut dicit Hugo, assumere nomen Dei est Filium Dei, visibilem per humanitatem factum, creaturam aestimare. In vanum quoque nomen Dei assumunt qui Filium Dei, ad se missum et pro sua salute incarnatum, contemnunt. Quid est ergo dicere ‘*non assumes nomen Dei tui in vanum*’? Id est: sicut veneraris et adoras, propter hoc quod ab eo factus es; sic adora et venerare, propter hoc quod ab eo redemptus es, in quo admonemur ut intelligamus eum non solum adorandum in sua deitate, sed etiam in humanitate qua nos redemit. Tertium praeceptum est illud: *Observa sabbatum*. Sabbatum hominis, quod ei exterius servandum praecipitur, sacramentum est interioris, ubi mens sancta per bonam conscientiam a servitute peccati quiescens, in gaudio Spiritus Sancti iucundatur».

Secundum autem rationem debiti ad proximum sumitur distinctio mandatorum ordinantium ad proximum. Nota igitur quod in natura hominis sive proximi, qui factus est ad Dei imaginem, est duplex ratio debiti secundum duo in quibus est expressio divini esse in homine, quia sicut in divino esse est natura et ordo naturae – natura est ipsa divina essentia, ordo naturae est secundum quod una persona oritur ab alia – sic in homine est natura et ordo naturae, secundum quem unus homo oritur ab alio; sed in angelis non est ita: nam unus ex alio non oritur; et sic in homine divinum esse exprimitur, et quantum ad esse essenziale vel naturale et quantum ad esse personale.

*sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen*, das heißt: „Du sollst nicht glauben, dass Christus reiner Mensch war.“<sup>771</sup> Dann ist er im eigenen Bewusstsein zu verehren, und dazu ist das dritte Gebot zum Sabbat. Und das sagt Hugo: „*Höre Israel*, beachte hier den Gehorsam; *dein Gott*, beachte hier die Gnade; *ist ein einziger Gott*, hier die Lehre, als wolle er sagen: Erweise Gehorsam, begreife die Gnade, erkenne die Wahrheit. *Ihn sollst du anbeten*, das bezieht sich auf den Glauben; *und ihm allein sollst du dienen*, das bezieht sich auf das Werk.“<sup>772</sup> Und er fügt hinzu: „Gott anbeten heißt, den ganzen Verstand zum Zwecke der Hingabe an ihn zu unterwerfen und zu glauben, dass er der Ursprung und das Ziel von allem Guten ist.“<sup>773</sup> Und daher will er, dass das erste [Gebot] aufzeigt, dass Gott in seiner eigenen Natur zu verehren ist, das zweite, [dass er] in [427] der menschlichen Natur [zu verehren ist]. Daher sagt er: *Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen*. „Unnütz“, wie Hugo sagt, „den Namen Gottes gebrauchen heißt, den Sohn Gottes, der mithilfe seiner Menschlichkeit sichtbar gemacht wurde, als Schöpfungswesen zu betrachten. Den Namen Gottes unnütz gebrauchen auch die, die den Sohn Gottes, der zu ihnen gesendet und für ihr Heil Fleisch geworden ist, verachten. Was heißt also zu sagen: *„Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen“*? Das heißt: So wie du ihn verehrt und anbetest um dessentwillen, was du durch ihn geworden bist; so bete ihn an und verehere ihn um dessentwillen, dass du von ihm gerettet bist, wodurch wir dazu ermahnt werden, zu erkennen, dass er nicht allein in seiner Göttlichkeit anzubeten ist, sondern auch in seiner Menschlichkeit, mit der er uns gerettet hat. Die dritte Vorschrift lautet: Halte den Sabbat. Der Sabbat des Menschen, der ihm äußerlich zu bewahren vorgeschrieben wird, ist ein Sakrament des Inneren, wo der Geist, durch ein reines Gewissen geheiligt, von der Sklaverei der Sünde ausruht und sich an der Freude des Heiligen Geistes erfreut.“<sup>774</sup>

Die Einteilung der Gebote, die auf den Nächsten hinordnen, erhält man gemäß der Begründung der Pflicht in Bezug auf den Nächsten. Beachte nun, dass es in der Natur des Menschen oder des Nächsten, der nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist, zwei Arten der Pflicht gibt, die den zwei Arten entsprechen, in denen der Ausdruck des göttlichen Seins im Menschen ist, denn so, wie es im göttlichen Sein die Natur und eine natürliche Ordnung gibt – wobei die Natur selbst ein göttliches Wesen ist und die Ordnung der Natur dem entspricht, dass eine Person von der anderen abstammt –, so gibt es im Menschen eine Natur und eine natürliche Ordnung, gemäß der ein Mensch vom anderen abstammt. Unter den Engeln aber ist es nicht so: Denn es stammt nicht einer vom anderen ab; und daher drückt sich im Menschen das göttliche Sein aus, mit Blick auf das wesentliche oder natürliche Sein und mit Blick auf das personale Sein.

771 Glossa interlinearis zu Ex 20,7 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 164r).

772 Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,6 (ed. Berndt, 255,8–10.18 f).

773 Ebd. (ed. Berndt, 256,5 f).

774 Ebd. (ed. Berndt, 257,4 f.12–14.18–20).

Est igitur debitum ad proximum duplex. Unum ratione originis vel principii, et quantum ad hoc est filius debitor patri, quia scilicet ab ipso oritur, et penes hoc debitum sumitur primum mandatum ordinans ad proximum, quod est '*honora patrem*'; ex hoc enim quod filius a patre est, debet patri et non pater filio. Et hoc dicit magister Hugo de S. Victore, in libro *De sacramentis*: «Primum praeceptum secundae tabulae ad patrem pertinet hominem sicut primum primae ad Patrem Deum. Utrobique paternitas praeponitur, utrobique principii dignitas honoratur». – Est aliud debitum ad proximum ratione naturae, et penes istius multiplicationem sumuntur alia mandata. Debitum autem istud dupliciter est, quia debitum istud vel est ex parte debitoris vel ex parte eius cui debet. Ex parte debitoris respicitur actus triplex, scilicet actus interior, qui est actus cordis, et actus exterior, scilicet actus operis exterioris, et actus medius, et hic est actus oris, scilicet loqui, quia loqui consistit ex interiori intentione et exteriori prolatione: loqui enim est cum intentione proferre. Propter hoc est debitum triplex ex parte debentis, quia est debitum ex parte actus cordis, et ex parte istius debiti sumuntur duo mandata, scilicet '*non concupisces uxorem proximi tui*' etc., '*non desiderabis domum eius*'. Est etiam debitum ex parte oris, quod est loqui, et penes illud sumitur unum mandatum, scilicet '*non falsum testimonium dices*'. Est etiam debitum ex parte actus exterioris, et penes istud sumuntur alia, scilicet '*non occides, non furtum facies, non moechaberis*'. Et distinguuntur ista penes naturam cui debemus. Debitum enim ex parte naturae, cui debemus, sic procedit, quia circa naturam est esse et bene esse. Ad esse est coniunctio animae cum corpore, et contra hoc est mors et occisio, et quantum ad hoc debet homo proximo conservationem esse, et penes istud debitum sumitur hoc mandatum '*non occides*', quod scilicet prohibet mortem vel occisionem sive destructionem naturae in proximo, et sic in illo praecepto est expressio debiti quantum ad esse naturae, ut salvetur in proximo. – Secundum autem quod debitum respicit bene esse naturae in proximo, sunt alia duo: nam bene esse duo respicit, scilicet multiplicationem et sustentationem. Multiplicatio naturae est per ordinatam et debitam coniunctionem viri et mulieris, sustentatio vero est per victum. Penes ergo debitum quantum ad bene esse, quod respicit multiplicationem naturae per debitam et ordinatam coniunctionem viri et mulieris, sumitur illud praeceptum '*non moechaberis*', quia hoc praeceptum prohibet inordinationem, quae est

Es gibt also eine zweifache Pflicht gegenüber dem Nächsten. Eine ist in Hinsicht auf den Ursprung oder den Beginn, und in Bezug darauf ist der Sohn dem Vater verpflichtet, weil er von ihm abstammt, und vonseiten dieser Pflicht wird das erste Gebot genommen, das auf den Nächsten hinordnet, das heißt: *„Ehre deinen Vater“*; dadurch nämlich, dass der Sohn vom Vater ist, ist er dem Vater verpflichtet und nicht der Vater dem Sohn. Und das sagt der Magister Hugo von St. Viktor in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*: „Die erste Vorschrift der zweiten Tafel erstreckt sich auf den menschlichen Vater wie die erste der ersten Tafel auf den göttlichen Vater. Auf beiden Seiten wird die Vaterschaft an die Spitze gesetzt, auf beiden Seiten wird die Würde des Ursprungs geehrt.“<sup>775</sup> – Und es gibt eine andere Pflicht gegenüber dem Nächsten in Hinsicht auf die Natur, und aufseiten von deren Vermehrung werden die anderen Gebote genommen. Diese Pflicht ist aber auf zwei Arten, weil sie entweder aufseiten des Schuldners ist oder aufseiten dessen, dem er verpflichtet ist. Vonseiten des Schuldners ist eine dreifache Tätigkeit betroffen, nämlich eine innere Tätigkeit, die die Tätigkeit des Herzens ist, und eine äußere Tätigkeit, die Tätigkeit des äußeren Werkes, und eine dazwischenliegende Tätigkeit, und dies ist die Tätigkeit des Mundes, nämlich zu sprechen, weil Sprechen aus einer inneren Absicht und einem äußeren Vortrag besteht: Sprechen heißt nämlich, etwas mit einer Absicht vorzubringen. Deswegen ist die Pflicht eine dreifache vonseiten des Schuldners, weil es eine Pflicht vonseiten der Tätigkeit des Herzens gibt, und vonseiten dieser werden die zwei Gebote genommen: *„Du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren“* usw. und *„Du sollst nicht sein Haus begehren“*. Es gibt auch eine Pflicht vonseiten des Mundes, das ist zu sprechen, und vonseiten dessen wird ein einziges Gebot genommen: *„Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen“*. Es gibt auch eine Pflicht vonseiten der äußeren Tätigkeit, und vonseiten dessen werden andere genommen: *„Du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht ehebrechen“*. Und diese unterscheiden sich vonseiten der Natur, der wir verpflichtet sind. Denn die Pflicht vonseiten der Natur, der wir verpflichtet sind, geht davon aus, dass es bei der Natur ein Sein und ein Gutsein gibt. Zum Sein gehört die Verbindung der Seele mit dem Körper, und dagegen stehen Mord und Totschlag, und in Bezug darauf ist der Mensch dazu verpflichtet, der Bewahrung seines Nächsten zu dienen, und vonseiten dieser Pflicht wird das Gebot: *„Du sollst nicht töten“* genommen, das nämlich Mord, Totschlag oder die Zerstörung der Natur im Nächsten verbietet, und so wird in dieser Vorschrift die Pflicht in Bezug auf das Sein der Natur ausgedrückt, sie im Nächsten zu bewahren. – Insofern aber die Pflicht das Gutsein der Natur im Nächsten betrifft, gibt es zwei andere Vorschriften: Denn das Gutsein betrifft zweierlei, nämlich die Vermehrung und die Erhaltung. Die Vermehrung der Natur erfolgt durch die geordnete und gebührende Vereinigung von Mann und Frau, die Erhaltung aber durch die Nahrung. Vonseiten der Pflicht in Bezug auf das Gutsein also, das die Vermehrung der Natur durch die gebührende und geordnete Vereinigung von Mann und Frau betrifft, wird die Vorschrift *„Du sollst*

---

775 Ebd. (ed. Berndt, 258,20–22).

contra huiusmodi multiplicationem. Penes autem debitum quantum ad bene esse quoad sustentationem naturae sumitur istud praeceptum ‘*non furaberis*’, quod prohibet contrectationem rei alienae. Nam ipsa anima misera per peccatum cecidit in duplicem miseriam, mortis scilicet et defectus sive indigentiae. Quia cecidit in miseriam mortis, ex hoc habet quod non potest salvari in se ipsa, sed requirit in alio salvari per coniunctionem viri et mulieris. Quia vero cecidit in defectum et [428] indigentiam, ex hac parte venit appropriatio temporalium, quibus ipsa indiget ad sui sustentationem, alioquin ipsa deficeret; et inordinationem contra huiusmodi appropriationem prohibet in hoc mandato ‘*non furtum facies*’.

Quia ergo in genere non est accipere debitum nisi aut ad Deum aut ad proximum, et ad Deum tribus modis, ad proximum aut ratione originis aut ratione naturae, et hoc aut quantum ad esse aut quantum ad bene esse, ex parte debitoris vel cui debet, ideo tot sunt praecepta in universo. Et se habent istae distinctiones ex parte debitoris et ex parte eius cui debet ita quod una includit aliam et est sicut causa alterius, et ideo una accipitur per subdivisionem unius membri alterius. Quia vero natura post lapsum in duplicem cecidit miseriam, scilicet corruptionis et vitae, ideo habet pronitatem in nobis ut salvet se in alio, et ad hoc est motus concupiscentiae, nec sumus domini istius motus. Et quia cecidit in miseriam vitae, oportuit quod haberet domum et terras et alia temporalia, per quae sustentaretur. Et quia in has duas miserias cecidit homo, ideo mirabilis est inclinatio ipsius concupiscentiae, ut se salvet in alio et ad habenda temporalia, per quae sustentetur; et ideo geminatur mandatum contra appetitum vis generativae, per quam salvat se in alio, et contra appetitum temporalium, ita quod prohibetur voluntas et actus in utroque, scilicet ‘*non concupisces uxorem proximi tui*’, hic voluntas; ‘*non moechaberis*’, hic actus generativae; ‘*non desiderabis domum*’ etc., hic prohibetur voluntas vel appetitus temporalium in voluntate solum; ‘*non furtum facies*’ hic prohibetur actus illius pronitatis, scilicet rapacitas, ut dicit Glossa in Exodum 20, 15

I. Ad illud ergo quod quaeritur ‘an penes fidem accipitur distinctio mandatorum’, dicendum quod nec penes fidem nec penes alia accipitur, sed solum penes rationem

*nicht ehebrechen*‘ genommen, denn diese Vorschrift verbietet die Ungeordnetheit, die einer solchen Vermehrung entgegensteht. Vonseiten der Pflicht in Bezug auf das Gutsein, das sich auf die Erhaltung der Natur bezieht, wird die Vorschrift *„Du sollst nicht stehlen“* genommen, welche das Antasten von fremdem Gut verbietet. Denn die elende Seele selbst ist durch die Sünde in ein doppeltes Elend gefallen, das des Todes und das des Mangels oder der Bedürftigkeit. Weil sie in das Elend des Todes geraten ist, hat sie davon die Folge, dass sie nicht in sich selbst gerettet werden kann, sondern es für sie erforderlich ist, in einem anderen gerettet zu werden durch die Vereinigung von Mann und Frau. Weil sie aber in Mangel und [428] Bedürftigkeit geraten ist, folgt daraus die Aneignung von zeitlichen Gütern, deren sie selbst zu ihrer Erhaltung bedarf, da sie andernfalls sterben würde; und die Ungeordnetheit gegen solcherart Aneignung verbietet es in dem Gebot *„Du sollst nicht stehlen“*.

Weil im Allgemeinen also nur eine Pflicht gegenüber Gott oder gegenüber dem Nächsten anzunehmen ist, und gegenüber Gott auf dreifache Weise, gegenüber dem Nächsten hinsichtlich des Ursprungs oder der Natur, und dabei in Bezug auf das Sein oder auf das Gutsein, vonseiten des Schuldners oder dessen, dem man etwas schuldet, deshalb sind es also insgesamt so viele Vorschriften. Und diese Einteilungen verhalten sich vonseiten des Schuldners und vonseiten dessen, dem er etwas schuldet, so, dass eine die andere einschließt und wie die Ursache für die andere ist, und deshalb erhält man die eine durch die Unterteilung der einen als eines Gliedes der anderen. Weil aber die Natur nach dem Sündenfall in ein zweifaches Elend gefallen ist, nämlich in das Elend der Verdorbenheit und das des Lebens, deshalb hat sie in uns die Neigung, sich in einem anderen zu retten, und dazu führt die Bewegung der Begierde, und wir sind nicht Herren über diese Bewegung. Und weil sie ins Elend des Lebens geraten ist, musste sie ein Haus, Land und andere zeitliche Güter haben, um ihren Unterhalt sicherzustellen. Und daher, dass der Mensch in dieses zweifache Elend gefallen ist, kommt seine wunderliche Neigung zur Begierde, sich in einem anderen zu retten und zeitliche Güter für seinen Unterhalt zu besitzen; und deshalb wird das Gebot verdoppelt, in eins gegen die Begierde der erzeugenden Kraft, mit welcher er sich in einem anderen rettet, und eins gegen die Begierde nach zeitlichen Gütern, sodass der Wille und die Tätigkeit in beidem verboten werden, nämlich: *„Du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren“*, hier ist der Wille; *„Du sollst nicht ehebrechen“*, hier ist die erzeugende Kraft; *„Du sollst nicht das Haus begehren“* usw., hier wird der Wille oder das Streben nach zeitlichen Gütern nur im Willen verboten; *„Du sollst nicht stehlen“*, hier wird die Tätigkeit jener Neigung verboten, die Raubsucht, wie die Glosse zu Ex 20,15 sagt.<sup>776</sup>

I. Zu der Frage, ob man die Einteilung der Gebote vonseiten des Glaubens erhält, ist zu sagen, dass man sie weder vonseiten des Glaubens noch einer anderen [Tugend] erhält, sondern allein vonseiten der Begründung der Pflicht, wie man gesehen hat. Und man erhält sie nicht gemäß irgendeiner Begründung oder einer Unterteilung der

---

776 Vgl. Glossa interlinearis zu Ex 20,15 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 165v).

debiti, ut visum est. Nec secundum aliquam rationem vel differentiam virtutis accipitur, quia ex alia ratione est intentio et differentia virtutum et praeceptorum.

1–3. Ad rationes vero quibus ostenditur quod penes fidem accipiatur haec distinctio, dicendum quod in praeceptis duo attendenda sunt, scilicet distinctio et executio. Distinctio consequitur differentiam debiti actus Deo vel proximo, et ideo penes rationem debiti accipitur. Ad executionem autem ipsorum requiritur fides, prudentia, timor, caritas, iustitia. Sed differenter, quia fides et prudentia movent ad executionem ipsorum ex parte cognitivae practicae; differenter tamen, quia fides movet ad impletionem praeceptorum ratione finis, scilicet ostendendo finem; prudentia vero, quae est virtus politica, respicit ducentia ad illum finem, scilicet circumstantias actuum. Ex parte autem affectivae movent alia, sed differenter, quoniam timor movet [in] inchoatione, Sap. 1: *Initium sapientiae timor Domini*; iustitia vero movet sicut in progressu vel executione; caritas vero movet in consummatione, quia ista tria attenduntur in impletionem mandatorum, scilicet inchoatio, progressus vel executio, consummatio, et sic ex istis non dependent mandata quantum ad distinctionem, sed quantum ad impletionem, scilicet quantum ad inchoationem, progressum et consummationem, et sic virtus non efficit distinctionem mandatorum, sed impletionem. – Quod ergo obicitur quod ex fide est distinctio personarum et honoris Trinitatis, dicendum quod cum hoc est ratio debiti, quae huiusmodi distinctionem facit, et non fides, nisi ex consequenti. Unde ratio honoris ut debiti respectu maiestatis in Patre, veritatis in Filio, bonitatis in Spiritu Sancto facit huiusmodi distinctionem per se.

II. 1. Ad illud quod obicitur de caritate, dicendum quod caritas movet ad praecepta quantum ad consummationem, non quantum ad distinctionem.

2–3. Ad illud quod obicitur quod non sit nisi unum praeceptum caritatis, quia una dilectio est ratio alterius, dicendum quod virtus respicit formam boni ut boni; et quia forma boni eadem est in dilectione Dei et proximi, ideo una est virtus caritas quae respicit dilectionem Dei et proximi; non tamen unum praeceptum, quia praeceptum respicit rationem debiti; debitum autem unum non est, sed duplex, quia alio est amor debitus Deo et proximo debitus; et licet unus sit ratio alterius, tamen ex alia ratione debet homo amorem Deo et proximo, quia Deo debet amorem sicut causae, proximo



Tugend, weil Absicht und Unterteilung der Tugenden und der Vorschriften aus einer anderen Unterscheidung kommen.

1–3. Zu den Argumenten aber, mit denen gezeigt wird, dass man diese Einteilung vonseiten des Glaubens erhält, ist zu sagen, dass bei den Vorschriften zweierlei zu beachten ist, nämlich die Einteilung und die Ausführung. Die Einteilung folgt aus der Unterteilung der Gott oder dem Nächsten geschuldeten Handlung, und deshalb erhält man sie vonseiten der Begründung der Pflicht. Zu der Ausführung jener [Vorschriften] aber erfordert es Glauben, Klugheit, Furcht, Liebe und Gerechtigkeit. Aber dies auf eine Weise, weil Glaube und Klugheit vonseiten des erkennend-tätigen Seelenteils zu ihrer Ausführung bewegen; auf eine andere Weise, weil der Glaube zur Erfüllung der Vorschriften im Hinblick auf das Ziel bewegt, nämlich indem er das Ziel aufzeigt; die Klugheit aber, die eine politische Tugend ist, betrifft die Dinge, die zu diesem Ziel hinführen, nämlich die Umstände der Handlungen. Die anderen [Faktoren] aber bewegen vonseiten des begehrenden Seelenteils, aber auf unterschiedliche Weise, denn die Furcht bewegt am Beginn, Weish 1<sup>777</sup>: *Der Anfang der Weisheit ist die Furcht vor dem Herrn*; die Gerechtigkeit bewegt gleichsam im Fortschreiten oder der Ausführung; die Liebe bewegt in der Vollendung. Denn diese drei sind bei der Erfüllung der Gebote zu beachten, nämlich Beginn, Voranschreiten oder Ausführung und Vollendung, und daher hängen die Gebote von ihnen nicht hinsichtlich der Einteilung, sondern hinsichtlich der Erfüllung ab, nämlich in Bezug auf den Beginn, den Fortschritt und die Vollendung, und daher bewirkt die Tugend nicht die Einteilung der Gebote, sondern ihre Erfüllung. – Zu dem, dass also eingewendet wird, dass die Einteilung der Personen und der Ehre der Dreieinigkeit aus dem Glauben kommt, ist zu sagen, dass es dabei die Begründung der Pflicht ist, die eine derartige Einteilung vornimmt, und nicht der Glaube, außer als Folge. Daher nimmt die Begründung der Ehre als Pflicht in Bezug auf die Hoheit im Vater, die Wahrheit im Sohn und die Güte im Heiligen Geist eine solche Einteilung von sich aus vor.

**II. 1.** Zu dem Einwand in Bezug auf die Liebe ist zu sagen, dass die Liebe zu den Vorschriften hinsichtlich der Vollendung bewegt, nicht hinsichtlich der Einteilung.

2–3. Zu dem Einwand, dass es nur eine Vorschrift zur Liebe gibt, weil die eine Art der Liebe der Grund für die andere ist, ist zu sagen, dass die Tugend die Form des Guten als Gutem betrifft; und weil die Form des Guten dieselbe ist in der Liebe zu Gott und zum Nächsten, ist die Liebe, die die Liebe zu Gott und die zum Nächsten betrifft, eine einzige Tugend, nicht aber eine einzige Vorschrift, denn die Vorschrift betrifft die Art der Pflicht, die Pflicht aber ist nicht nur eine, sondern zwei, weil die Gott geschuldete Liebe und die dem Nächsten geschuldete Liebe auf unterschiedliche Art sind. Und wenn auch eine der Grund für die andere ist, so schuldet der Mensch dennoch Gott und dem Nächsten aus verschiedenen Gründen Liebe, weil er Gott als seiner Ursache Liebe schuldet, dem Nächsten aber als dessen Wirkung, als die er zu

vero sicut effectui facto ad imaginem; quia ergo debitum duplex, ideo praeceptum duplex.

[429] **III.** 1. Ad illud quod obicitur de timore, dicendum quod timor non movet ad praecepta nisi quantum ad impletionem, et hoc in inchoatione.

**IV.** Ad illud quod quaeritur ‘an penes beneficentiam et innocentiam sumatur’, dicendum quod non in quantum huiusmodi, sed in quantum beneficentia et innocentia cadunt sub debito vel contrario.

1. Ad quod obicitur quod ‘illo quo praecipitur honor et beneficentia patris prohibetur inhonoratio et imbeneficentia erga ipsum dicendum quod hoc verum est, sed ex hoc non sequitur quod non distinguuntur praecepta secundum innocentiam et beneficentiam, quia praecepta beneficentiae et innocentiae non dantur respectu eiusdem. Praeceptum enim de innocentia, quae est in prohibitione furti, non est respectu eius praecise respectu cuius est praeceptum de beneficentia honoris parentum.

**VI.** Ad illud quod quaeritur ‘an penes iustitiam sumatur haec distinctio’, dicendum quod iustitia et est lex et est virtus, nec est eadem ratio ipsius secundum quod est lex et secundum quod virtus. Iustitia enim, secundum quod est lex, dicit debitum actus; iustitia autem, secundum quod virtus, dicit executionem debiti actus. Et sic debitum non consequitur iustitiam virtutem, sed secundum quod est lex, et ideo non penes iustitiam virtutem sumitur distinctio praeceptorum. Et propter hoc non valet ulterius oppositio quod penes prudentiam debet accipi, quia fundatur super hoc quod distinctio horum accipiatur penes iustitiam virtutem. Et sic patet solutio.

[Nr. 283] CAPUT III.

DE SUFFICIENTIA NUMERI PRAECEPTORUM.

Consequenter quaeritur de sufficientia numeri Decalogi, an scilicet in pluribus vel paucioribus debeat poni.

**Ad quod sic:** 1. I Ioan. 2, 16: *Omne quod est in mundo aut est concupiscentia carnis aut concupiscentia oculorum aut superbia vitae.* Sicut autem contingit peccare duabus primis concupiscentiis, ita et tertia; sicut ergo in praeceptis Decalogi prohibetur concupiscentia carnis, cum dicitur ‘*non concupisces uxorem proximi tui*’, et concupiscentia oculorum, cum dicitur ‘*non desiderabis domum proximi tui*’, et sic penes ista sumuntur duo mandata, sic penes tertiam, scilicet superbiam vitae, debet accipi aliquod mandatum, in quo prohiberetur concupiscentia honoris vel excellentiae, quae est ex superbia vitae, et sic deberent esse plura quam sint. – Si dicatur quod debet prohiberi concupiscentia sequens infectionem originalis culpae: unde ratione infectionis est

seinem Ebenbild gemacht wurde; weil also die Pflicht eine zweifache ist, ist die Vorschrift eine zweifache.

[429] **III.** Zu dem Einwand in Bezug auf die Furcht ist zu sagen, dass die Furcht nur zu den Vorschriften in Bezug auf ihre Erfüllung bewegt, und zwar am Anfang.

**IV.** Zu der Frage, ‚ob sich die Einteilung vonseiten der Wohltätigkeit und Unbescholtenheit ergibt‘, ist zu sagen: nicht insoweit sie solcherart sind, sondern insoweit die Wohltätigkeit und die Unbescholtenheit unter die Pflicht oder ihr Gegenteil fallen.

1. Zu dem Einwand: ‚Durch das, womit Ehre und Wohltätigkeit gegenüber dem Vater vorgeschrieben werden, wird Unehrenhaftigkeit und mangelnde Wohltätigkeit ihm gegenüber verboten‘, ist zu sagen, dass das wahr ist, aber daraus folgt nicht, dass die Vorschriften sich nicht gemäß Unbescholtenheit und Wohltätigkeit einteilen, denn die Vorschriften zur Wohltätigkeit und Unbescholtenheit werden nicht im Hinblick darauf gegeben. Die Vorschrift zur Unbescholtenheit nämlich, die im Verbot zu stehen besteht, besteht nicht im Hinblick darauf, genauer im Hinblick darauf, wozu die Vorschrift zur Wohltätigkeit gegenüber der Ehre der Eltern gehört.

**VI.** Zu der Frage, ‚ob sich diese Einteilung vonseiten der Gerechtigkeit ergibt‘, ist zu sagen, dass die Gerechtigkeit sowohl Gesetz als auch Tugend ist, dass es aber nicht jeweils die gleiche Begründung ist, nach dem sie Gesetz und nach dem sie Tugend ist. Denn insofern sie Gesetz ist, sagt die Gerechtigkeit die Pflicht zu handeln aus; insofern sie aber Tugend ist, sagt die Gerechtigkeit die Ausführung der Pflichthandlung aus. Und daher folgt die Pflicht nicht aus der Gerechtigkeit als Tugend, sondern insofern sie Gesetz ist, und daher ergibt sich die Einteilung der Vorschriften nicht vonseiten der Gerechtigkeit als Tugend. Und daher ist die gegenteilige Behauptung nicht mehr stichhaltig, dass sie sich vonseiten der Klugheit ergeben muss, denn sie ist darauf gegründet, dass sich ihre Einteilung vonseiten der Gerechtigkeit als Tugend ergibt. Und daher ist die Lösung klar.

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

Sodann wird zur Anzahl des Dekalogs gefragt, ob sie ausreicht oder in mehr oder weniger Vorschriften festgelegt werden muss.

**Dazu so:** 1. 1Joh 2,16: *Alles, was in der Welt ist, ist Begierde des Fleisches, Begierde der Augen oder Hoffart des Lebens.* So wie es vorkommt, dass mit den beiden erstgenannten Begierden gesündigt wird, so auch mit der dritten; so wie also in den Vorschriften des Dekalogs die Begierde des Fleisches verboten wird, indem es heißt: ‚*Du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren*‘, und die Begierde der Augen, indem es heißt: ‚*Du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren*‘, und sich also vonseiten dieser Begierde zwei Gebote ergeben, so muss sich vonseiten des dritten, dem Hochmut des Lebens, ein Gebot ergeben, mit dem die Begierde nach Ehre oder einer hohen Stellung verboten wird, welche aus dem Hochmut des Lebens kommt, und daher müssten es mehr sein, als es sind. – Wenn gesagt wird, dass die Begierde, die der Befleckung mit der Urschuld folgt, verboten werden muss, und es daher mit

quod prohiberetur concupiscentia – tunc obicitur: infectio non est, sicut dicunt, nisi in parte vegetabili, secundum quam transfunditur peccatum originale; unde solum est infectio secundum concupiscentiam generativae; haec ergo sola sequitur illam infectionem et non concupiscentia domus vel possessionis alicuius; ipsa ergo sola debet prohiberi, quod est falsum; ergo non valet illa ratio.

2. Item, sicut ex parte ipsius vis concupiscibilis est peccare secundum actum et affectum, ita ex parte irascibilis; sicut ergo prohibetur actus et affectus ex parte ipsius concupiscibilis, ita ex parte irascibilis; actus autem irascibilis est occidere, et iste prohibetur, affectus autem est ira; ergo in Decalogo debet ira prohiberi; si ergo non prohibetur, ergo est insufficientia in Decalogo.

3. Item, circa occisionem est factum et intentio «facti; factum autem bene potest fieri, scilicet quando fit intentione iustitiae, sicut est in iudice; male autem fit ab eo qui occidit intentione vindictae, sicut est homicida, et sic actus occisionis bene potest fieri et male, et circa ipsum contingit peccare et non peccare. Circa vero intentionem semper est peccatum; unde intentio occisionis sive affectus semper est peccatum, quia, cum dico intentionem occidendi, pono quod intentio solum terminetur ad occidere; hoc autem solum est in illo qui occidit ex libidine. Si ergo actus potest esse bonus et malus, intentio vero semper est mala, ergo magis debet prohiberi affectus vel intentio occisionis quam actus; et si non prohibetur, ergo est insufficientia praceptorum.

4. Item, Lex facit differentiam inter voluntarium homicidam et noluntarium, quia noluntario concedit remedium, scilicet civitates refugii, [430] sicut patet Numer. 35, 6–14; et tamen utrobique erat actus occidendi; ergo magis aestimatur secundum Legem affectus occidendi quam actus; ergo magis debet prohiberi voluntas quam actus, aut est insufficientia.

5. Item, sicut circa moechiam contingit peccare actu et affectu, sic etiam circa quodlibet mandatum; ergo circa quodlibet mandatum debet esse prohibitio de actu et de affectu sicut circa hoc.

6. Item, sicut contingit peccare per inordinationem ad Deum et per inordinationem ad proximum, ita etiam per inordinationem ad se ipsum, sicut quando aliquis peccat per mollitiem carnis, ille deturpat se ipsum. Sed Decalogus tantum duas primas inordinationes prohibet; non ergo est sufficiens, cum tertia debeat prohiberi sicut aliae.

7. Item, detrahere proximo grave peccatum est, et tamen non prohibetur in aliquo mandato, quia detrahere non est occidere, non est mentiri: unde non prohibetur in

Hinsicht auf die Befleckung ist, dass die Begierde verboten würde – dann wird eingewendet: Die genannte Befleckung gibt es nur im lebenspendenden Seelenteil, mit welchem die Erbsünde übertragen wird; daher gibt es nur die Befleckung gemäß der Begierde zu zeugen; also folgt nur diese der Befleckung und nicht die Begierde nach jemandes Haus oder Besitz; nur diese muss also verboten werden, was falsch ist; also ist dieses Argument nicht stichhaltig.

2. So wie es vonseiten des Vermögens des begierlichen Strebens kommt, hinsichtlich der Handlung und des Affektes zu sündigen, so auch vonseiten des Vermögens des zornmütigen Strebens; so wie also Handlung und Affekt vonseiten des Vermögens des begierlichen Strebens verboten werden, so auch vonseiten des zornmütigen Strebens. Die Handlung des Vermögens des zornmütigen Strebens ist es zu töten, und diese wird verboten, ihr Affekt ist der Zorn; also muss im Dekalog der Zorn verboten werden; wenn er also nicht verboten wird, so reicht die Zahl im Dekalog nicht aus.

3. Beim Töten gibt es die Tat und die Tatabsicht. Die Tat kann im Sinne des Guten geschehen, zum Beispiel wenn sie in der Absicht der Gerechtigkeit getan wird, wie es beim Richter der Fall ist; im Sinne des Bösen aber wird sie von jemandem verübt, der in der Absicht der Rache tötet, so wie es beim Mörder der Fall ist, und so kann die Handlung des Tötens im Sinne des Guten und im Sinne des Bösen verübt werden, und dabei kommt es vor, dass gesündigt wird und nicht gesündigt wird. Bei der Absicht ist es immer eine Sünde; daher ist die Absicht oder der Affekt zu töten immer eine Sünde. Denn wenn ich sage: die Absicht zu töten, unterstelle ich, dass die Absicht allein auf das Töten hinzielt; das aber gibt es nur bei dem, der aus Verlangen tötet. Wenn also die Tat gut und böse sein kann, die Absicht aber immer schlecht ist, dann muss der Affekt oder die Absicht zu töten eher verboten werden als die Tat; und wenn sie [die Absicht] nicht verboten wird, so reicht die Zahl der Vorschriften nicht aus.

4. Das Gesetz macht einen Unterschied zwischen dem willentlichen Mörder und dem unfreiwilligen, denn dem unfreiwilligen gesteht es ein Heilmittel zu, nämlich die Asylstädte, [430] wie aus Num 35,6–14 hervorgeht; und dennoch gab es auf beiden Seiten eine Tötungshandlung; also wird dem Gesetz nach der Affekt zu töten als schlimmer eingeschätzt als die Tötungshandlung; also muss der Wille eher als die Handlung verboten werden, oder die Zahl reicht nicht aus.

5. So wie es beim Ehebruch vorkommt, dass in der Handlung und im Affekt gesündigt wird, so auch bei jedem anderen Gebot; also muss es bei jedem Gebot ein Verbot in Bezug auf die Handlung und in Bezug auf den Affekt geben, so wie bei diesem.

6. So wie es vorkommt, dass man aufgrund von Ungeordnetheit auf Gott hin und aufgrund von Ungeordnetheit auf den Nächsten hin sündigt, so auch aufgrund von Ungeordnetheit auf sich selbst hin, so wie, wenn jemand aufgrund der Lüsternheit des Fleisches sündigt, er sich selbst besudelt. Der Dekalog aber verbietet nur die zwei ersten Ungeordnetheiten; also ist er ungenügend, da die dritte so wie die anderen verboten werden muss.

7. Den Nächsten herabzusetzen, ist eine schwere Sünde, und dennoch wird sie in keinem Gebot verboten, denn herabsetzen ist nicht töten und nicht lügen: daher wird

istis; ergo debet esse aliquod mandatum de prohibitione huius, vel erit insufficientia in Decalogo.

8. Item, quidam actus est malus de se vel secundum se, quidam autem solum malus ex radice, quae est intentio, sicut est ieiunium hypocritarum; quoquo autem modo sit actus malus, semper est radix peior actu; haec autem radix est affectus sive intentio; ergo debuit prohiberi circa quemlibet actum.

**Ad oppositum** ostenditur quod deberent esse pauciora: *a.* In actu enim continetur voluntas: actus enim non est bonus vel malus nisi quia voluntarius; unde dicit Damascenus quod actus involuntarii non sunt digni remuneratione nec supplicio: unde nec laudabiles nec vituperabiles. Si ergo praeceptum et prohibitio non sunt de actu nisi quia voluntarius, prohibendo actum prohibet voluntatem; ergo superfluit prohibitio voluntatis sive affectionis in Decalogo, et sic ‘*non concupisces*’ non debet esse mandatum Decalogi.

*b.* Item, voluntas est causa actus, quia actus ex voluntate procedit; sed, prohibita causa, prohibetur effectus; ergo, prohibita voluntate, prohibetur actus; ergo superfluum mandata quae sunt de prohibitione actuum.

*c.* Item, Matth. 5, 28: *Si videris mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus es in corde tuo.* Numquid similiter qui videt equum ad concupiscendum eum furatus est eum? Constat enim quod non. Ergo videmus quod quaedam concupiscentia facit actum, quaedam non, sicut velle moechari facit moechiam; prohibita ergo concupiscentia moechandi, cum dicitur ‘*non concupisces uxorem*’ etc., superfluit prohibitio de actu moechandi, et ita ‘*non moechaberis*’ hoc non debet esse mandatum Decalogi.

*d.* Item, Rom. 7, 7: *Concupiscentiam nesciebam nisi Lex diceret: Non concupisces,* Glossa: «Bona est Lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet». Ergo, prohibita concupiscentia generali, prohibentur omnia mala; dicendo ergo ‘*non concupisces*’ prohibentur omnes mali actus, et ita superfluum mandata alia.

**Solutio:** Ad evidentiam maiorem istius quaestionis intelligendum est quod lex Decalogi triplicem habet comparisonem, scilicet ad triplicem legem, scilicet ad legem naturae, ad legem gratiae et ad legem fomitis. Ad legem naturae comparatur, sicut habetur Rom. 2, 14: *Cum gentes, quae Legem non habent, naturaliter ea quae Legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt Lex, quia ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis.* Ecce comparatio ad legem naturae, quae est scripta in corde hominis. – Quod similiter

es in ihnen nicht verboten; also muss es ein Gebot zu seinem Verbot geben, oder die Zahl im Dekalog wird nicht ausreichen.

8. Manche Handlung ist an sich oder von sich aus böse, manche ist aber nur von der Wurzel, der Absicht, her böse, wie das Fasten der Heuchler; auf welche Weise auch immer eine Handlung böse ist, die Wurzel ist stets böser als die Handlung; diese Wurzel aber ist der Affekt oder die Absicht; also hätte sie bei jeder Handlung verboten werden müssen.

**Auf der Gegenseite** wird gezeigt, dass es weniger Gebote sein müssten: a. In der Handlung ist nämlich der Wille enthalten: Eine Handlung ist aber nur gut oder böse, wenn sie freiwillig ist; daher sagt der Damaszener, dass die unfreiwilligen Handlungen nicht der Belohnung noch der Bestrafung würdig sind: daher sind sie auch nicht lobenswert oder tadelnswert.<sup>778</sup> Wenn es also nur eine Vorschrift und ein Verbot zu einer Handlung gibt, wenn sie freiwillig ist, verbietet es mit dem Verbot der Handlung den Willen. Also gibt es im Dekalog ein überflüssiges Verbot des Willens oder des Affektes, und daher darf ‚*Du sollst nicht begehren*‘ kein Gebot des Dekalogs sein.

b. Der Wille ist die Ursache für die Handlung, da die Handlung aus dem Willen hervorgeht. Wenn man aber die Ursache verbietet, verbietet man die Wirkung; also verbietet man die Handlung, wenn man den Willen verbietet; also gibt es überflüssige Gebote zum Verbot von Handlungen.

c. Mt 5,28: *Wenn du eine Frau anschaust, um sie zu begehren, hast du in deinem Herzen schon Ehebruch begangen.* Hat etwa der, der ein Pferd anschaut, um es zu begehren, es ebenfalls gestohlen? Es steht nämlich fest, dass das nicht so ist. Also sehen wir, dass die eine Begierde eine Handlung begeht, die andere nicht, so wie Ehebruch begehen zu wollen Ehebruch begeht; also ist die Begierde, die Ehe zu brechen, verboten, indem gesagt wird ‚*Du sollst keine Ehefrau begehren*‘ usw., das Verbot über die Handlung des Ehebrechens ist überflüssig, und daher muss ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘ kein Gebot des Dekalogs sein.

d. Röm 7,7: *Ich wüsste von der Begierde nichts, wenn nicht das Gesetz sagen würde: Du sollst nicht begehren*, die Glosse: „Das Gesetz ist gut, das, indem es die Begierde verbietet, alles Böse verbietet.“<sup>779</sup> Also wird, wenn die Begierde allgemein verboten ist, alles Böse verboten; indem gesagt wird: ‚*Du sollst nicht begehren*‘, werden also alle bösen Handlungen verboten, und daher sind alle anderen Gebote überflüssig.

**Lösung:** Um größere Klarheit bei dieser Frage zu erlangen, muss man verstehen, dass das Gesetz des Dekalogs eine dreifache Beziehung hat, nämlich zu den drei Arten des Gesetzes: zum Naturgesetz, dem Gesetz der Gnade und dem Gesetz des Zunders. Zum Naturgesetz steht es in Beziehung, wie es in Röm 2,14 heißt: *Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz steht, sind sie sich selbst Gesetz, weil sie zeigen, dass das Werk des Gesetzes ihnen in die Herzen geschrieben ist.* Hier zeigt sich die Beziehung zum Naturgesetz, das dem Menschen ins Herz geschrie-

<sup>778</sup> Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,26 (PTS 12, 97 f).

<sup>779</sup> *Glossa ordinaria* zu Röm 7,7 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 288a).

comparetur ad legem gratiae, habetur per Glossam super illud Psalmi: *Lex Domini immaculata convertens animas*, Glossa: «Sua districtione corrigens et ad Christi gratiam mittens». Ecce quod habet comparisonem ad legem gratiae: aliter enim ad gratiam non mitteret. – Ad legem autem fomitis reprimendam comparatur, secundum quod habetur II Cor. 3, 6: *Littera occidit, spiritus autem vivificat*, Glossa: «Non dicitur littera occidens eo quod Lex mala sit, sed quia prohibens peccatum non iustificat hominem». Et sic prohibendo peccatum comparatur ad legem fomitis. Et Rom. 5, 20: *Ubi abundavit delictum* etc., Glossa: «Frenatus est concupiscentiae fluvius».

Sed nota differentiam harum comparisonum, quia comparatur ad legem naturae manifestandam, ut scilicet quae erant occulta per tenebras peccati manifestarentur. Unde Augustinus, in [431] *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Data est Lex ut quae sciebantur auctoritatem haberent, et quae latere coeperant manifestarentur». Ad legem autem gratiae comparatur testificando, quia est in signum gratiae. Ad legem autem fomitis vel peccati comparatur coercendo. Et iuxta istas tres comparationes sumuntur tria quae attenduntur in Decalogo, scilicet numerus, ordo, modus. Secundum primam comparisonem sumitur numerus, secundum secundam ordo, secundum tertiam modus tradendi. Numerus ergo Decalogi est ex lege naturae respiciente statum naturae corruptae. Et secundum hoc est duplex dictamen legis naturalis, ut dictum est: dictat enim duplex debitum, ad Deum scilicet et ad proximum, qui est imago Dei. Dictamen naturae debiti ad Deum necessarium est triplici ratione, quia comparatur creatura ad Deum tamquam ad suum principium sive causam efficientem, formalem, finalem. Et ideo, cum quilibet effectus debeat se suae causae, est debitum creaturae ad Deum ratione causae efficientis, secundum ratione causae formalis exemplaris, tertium ratione finalis. Primum est ratione unitatis principii, secundum ratione veritatis, tertium ratione bonitatis, et secundum hoc triplex dictamen naturae accipitur triplex mandatum ordinans ad Deum. Primum, quod est de cultu et adora-



ben ist. – Dass es ebenso zum Gesetz der Gnade in Beziehung steht, weiß man durch die Glosse zum Psalm: *Das Gesetz des Herrn ist makellos, es bekehrt die Herzen*<sup>780</sup>, die Glosse: „Es bessert durch seine Strenge und lässt zu Christi Gnade zu.“<sup>781</sup> Hier zeigt sich also, dass es zum Gesetz der Gnade in Beziehung steht: Anders würde es nämlich nicht zur Gnade zulassen. – Zum Gesetz des Zunders, das im Keim erstickt werden muss, steht es in Beziehung nach dem, wie es in 2Kor 3,6 heißt: *Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig*, die Glosse: „Der Buchstabe wird nicht tötend genannt, weil das Gesetz böse ist, sondern weil es, indem es die Sünde verbietet, den Menschen nicht rechtfertigt.“<sup>782</sup> Und daher steht es, indem es die Sünde verbietet, zum Gesetz des Zunders in Beziehung. Und Röm 5,20: *Wo das Vergehen übergroß wurde* usw., die Glosse: „Der Fluss der Begierde ist gezügelt worden.“<sup>783</sup>

Beachte aber den Unterschied dieser Beziehungen. Denn es steht zum Naturgesetz, das geoffenbart werden muss, in Beziehung, damit das, was durch die Finsternis der Sünde verborgen war, offenbar wurde. Daher Augustinus in [431] den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Das Gesetz wurde gegeben, damit das, was man wusste, Autorität erhielt, und damit offenbar wurde, was verborgen zu sein begann.“<sup>784</sup> Zum Gesetz der Gnade steht es in Beziehung, indem es Zeugnis ablegt, da es im Zeichen der Gnade steht. Zum Gesetz des Zunders oder der Sünde steht es in Beziehung, indem es zügelt. Und gemäß diesen drei Beziehungen ergibt sich dreierlei, das im Dekalog von Relevanz ist, nämlich Anzahl, Ordnung und Modus. Nach der ersten Beziehung ergibt sich die Anzahl, nach der zweiten die Ordnung und nach der dritten der Ausagemodus. Die Anzahl [der Gebote] des Dekalogs kommt also aus dem Naturgesetz im Hinblick auf den Stand der verderbten Natur. Und demgemäß gibt es eine zweifache Vorschrift des Naturgesetzes, wie gesagt wurde: denn es schreibt eine zweifache Pflicht vor, nämlich gegenüber Gott und gegenüber dem Nächsten, der das Ebenbild Gottes ist.<sup>785</sup> Die Vorschrift der Natur in Bezug auf die Pflicht gegenüber Gott ist auf dreifache Weise zwingend, denn die Schöpfung steht zu Gott in Beziehung als zu seinem Ursprung oder seiner Wirkursache, seiner Formal- und seiner Zweckursache. Und deshalb, weil jede Wirkung sich ihrer Ursache schuldet, gibt es eine Verpflichtung der Schöpfung gegenüber Gott unter dem Aspekt, dass er ihre Wirkursache ist, eine zweite unter dem Aspekt, dass er ihre vorbildliche Formalursache ist, und eine dritte unter dem Aspekt, dass er ihre Zweckursache ist. Die erste Verpflichtung ist hinsichtlich der Einheit des Ursprungs, die zweite hinsichtlich der Wahrheit und die dritte hinsichtlich der Güte, und gemäß dieser dreifachen Vorschrift der Natur ergeben sich drei Gebote, die auf Gott hinordnen. Das erste, welches zur Verehrung

---

**780** Ps 19,8.

**781** Glossa ordinaria zu Ps 18,8 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 476b).

**782** Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli*: in epistolam II ad Corinthios 3,6 (PL 192, 24).

**783** Ders., *Collectanea in epistolam ad Romanos* 7,7 (PL 191, 1417).

**784** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 4,1 (CSEL 50, 25).

**785** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 282 (ed. Bd. IV/2, 426a; in dieser Ausgabe S. 426–429).

tionem, respicit unitatem principii, quia debitum cultus vel honoris respicit ipsam unitatem sive principium. Secundum, de reverentia veritatis, quia debitum reverentiae respicit veritatem. Debitum autem vacationis vel sanctificationis respicit bonitatem, et penes illud sumitur tertium mandatum de sabbato, ut dictum est prius. – Dictat etiam natura debitum ad ipsam imaginem Dei, quae est proximus; imago autem non habet debitum nisi ab exemplari; aut ergo in imagine, quae est proximus, erit debitum ratione unitatis sive principii vel ratione veritatis vel bonitatis, cuius est imago, quia homo imago est Trinitatis, et iuxta ista debita sumuntur mandata ordinantia ad proximum. Debitum ratione principii est debitum honoris, et penes istud sumitur primum mandatum ordinans ad proximum, scilicet *‘honora patrem’* etc.: pater enim est principium filii, et ideo patri est istud debitum honoris principii. Penes vero debitum, quod debetur proximo ratione veritatis, sumitur ratio illius mandati *‘non falsum testimonium dices’*: reverenda enim est veritas quantum ad proximum, cum sit imago veritatis, quae est Filius. Penes vero debitum sanctificationis et amoris bonitatis sumuntur illa tria mandata, scilicet *‘non occides’* etc.: debitum enim ratione bonitatis obligat me non solum ad sanctificandum et amandum bonitatem in exemplari, immo etiam in imagine. Et istud debitum bonitatis ad proximum triplex est, quia est bonum quod respicit personam, et bonum quod respicit speciem, et bonum quod respicit sustentationem. Bonum, quod respicit personam, est vita proximi, et penes debitum illius boni sumitur illud mandatum *‘non occides’*. Bonum, quod respicit speciem, est bonum multiplicationis speciei, et ad hoc concurrunt ordinata coniunctio viri et mulieris, et ratione debiti ordinis illius boni, quod est in propagatione speciei, sumitur hoc mandatum *‘non moechaberis’*. Bonum vero sustentationis, quod venit ex defectu naturae, respicit appropriationem: unde ratio huius est appropriatio rerum necessariorum ad sustentandum naturam, et penes debitum illius boni servandi sumitur hoc mandatum *‘non furtum facies’*. Unde sicut debitum Deo est ratio principii, veritatis, bonitatis, sic triplex istud debitum imagini, et circa hoc sumuntur ista mandata.

Quia vero natura corrupta facta est prona ad malum, sunt autem quaedam mala quae videntur licita ratione alicuius necessitatis, quaedam secundum se sunt mala, et prona est ad utraque, ideo Lex, respiciens naturam corruptam, non solum manifestavit mala secundum se, sed etiam mala occulta, quae videntur licita, quae quidem

und Anbetung ist, betrifft die Einheit des Ursprungs, denn die Pflicht der Verehrung oder Ehre betrifft diese Einheit oder den Ursprung. Das zweite ist zur Anerkennung der Wahrheit, denn die Pflicht der Verehrung betrifft die Wahrheit. Die Pflicht zum Freisein für Gott oder zur Heiligung betrifft die Güte, und von daher ergibt sich das dritte Gebot zum Sabbat, wie schon gesagt wurde. – Die Natur schreibt nämlich die Pflicht gegenüber dem Ebenbild Gottes vor, welches der Nächste ist; das Ebenbild hat aber seine Pflicht nur von der vorbildlichen Ursache; oder es wird im Ebenbild, dem Nächsten, eine Pflicht hinsichtlich der Einheit beziehungsweise des Ursprungs oder hinsichtlich der Wahrheit beziehungsweise der Güte geben, zu der das Ebenbild gehört, denn der Mensch ist das Ebenbild der Dreieinigkeit, und gemäß dieser Pflichten ergeben sich die Gebote, die auf den Nächsten hinordnen. Die Pflicht hinsichtlich des Ursprungs ist eine Pflicht zur Ehre, und von daher ergibt sich das erste Gebot, das auf den Nächsten hinordnet, nämlich ‚Ehre deinen Vater‘ usw.: Der Vater ist nämlich der Ursprung des Sohnes, und deswegen gebührt dem Vater diese Pflicht der Ehrung des Ursprungs. Vonseiten der Pflicht aber, die dem Nächsten hinsichtlich der Wahrheit gebührt, ergibt sich der Beweggrund des Gebotes ‚Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen‘: Die Wahrheit muss nämlich in Bezug auf den Nächsten verehrt werden, da er das Ebenbild der Wahrheit ist, welcher der Sohn ist. Vonseiten der Pflicht zur Heiligung und Liebe zur Güte ergeben sich drei Gebote, nämlich ‚Du sollst nicht töten‘ usw.: Denn die Pflicht hinsichtlich der Güte verpflichtet mich nicht nur dazu, die Güte in der vorbildlichen Ursache zu heiligen und zu lieben, sondern auch im Ebenbild. Und diese Pflicht zur Güte gegenüber dem Nächsten ist eine dreifache, denn es gibt ein Gut, das sich auf die Person bezieht, ein Gut, das sich auf die Art bezieht, und ein Gut, das sich auf die Erhaltung bezieht. Das Gut, das sich auf die Person bezieht, ist das Leben des Nächsten, und vonseiten der Verpflichtung zu diesem Gut ergibt sich jenes Gebot ‚Du sollst nicht töten‘. Das Gut, das sich auf die Art bezieht, ist das Gut der Vermehrung der Art, und damit einher geht die geordnete Vereinigung von Mann und Frau, und in Bezug auf diese Pflicht der Ordnung dieses Gutes, das in der Fortpflanzung der Art besteht, ergibt sich das Gebot ‚Du sollst nicht ehebrechen‘. Das Gut der Erhaltung, das aus dem Mangel der Natur kommt, bezieht sich auf die Appropriation: Daher ist dessen Beweggrund die Appropriation der Dinge, die für die Erhaltung der Natur notwendig sind, und vonseiten der Pflicht, dieses Gut zu erhalten, ergibt sich das Gebot ‚Du sollst nicht stehlen‘.<sup>786</sup> So wie also die Pflicht gegenüber Gott der Beweggrund des Ursprungs, der Wahrheit und der Güte ist, so ist die Pflicht gegenüber seinem Ebenbild eine dreifache, und daraus ergeben sich diese Gebote.<sup>787</sup>

Da aber die verderbte Natur eine Neigung zum Bösen erhalten hat, es jedoch einige Übel gibt, die in Bezug auf eine bestimmte Notwendigkeit erlaubt zu sein scheinen, einige an sich böse sind, und weil sie beiden zugeneigt ist, deshalb hat das Gesetz, das die verderbte Natur betrifft, nicht nur die an sich bösen Übel offenbart,

<sup>786</sup> Vgl. ebd., Nr. 282 (ed. Bd. IV/2, 427a–428a; in dieser Ausgabe S. 432–435).

<sup>787</sup> Vgl. ebd.

sunt decipientia sub specie necessitatis, et ideo expressit de illis et prohibuit ea. Haec autem sunt concupiscentia uxoris alienae et concupiscentia possessionis alienae. Mirabiliter enim fit concupiscentia prona ad istas concupiscentias propter duplicem miseriam, in quam cecidit per peccatum, scilicet propter miseriam et propter corruptionem sive mortem. Quia enim cecidit in corruptionem, valde appetit salvari in alio per generationem; quia vero cecidit in defectum vitae et languorem, ideo appetit valde ut sustentet se, et ideo fit duplex prohibitio voluntatis, scilicet circa appetitum multiplicationis speciei, qui est appetitus generativae, et circa appetitum rei alienae propter sustentationem. Actus autem [432] istarum concupiscentiarum prohibentur tamquam mala secundum se et manifesta in duobus praeceptis. Et sic ex lege naturae, respiciente naturam corruptam, est sufficientia numeri in Decalogo.

**[Ad obiecta]:** Ad rationes ergo dicendum quod tot sufficiunt secundum naturae dictamen nec est aliquod genus debiti quod non contineatur hic.

1. Sed quod obicit quod ‘hic debet prohiberi concupiscentia honoris vel excellentiae sive superbia vitae’, dicendum quod in omni actu prohibetur vel praecipitur sua voluntas. De illis tamen concupiscentiis erat necessaria prohibitio expressa quae poterant decipere sub specie necessitatis: hae autem erant duae, scilicet concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum; sed non ita est de superbia vitae, et ideo non fuit necesse quod expresse prohiberetur.

2. Ad illud quod obicitur de ira, dicendum, sicut dicit Damascenus: «Ira est audax vindex laesae concupiscentiae», et sic ira est motus sequens concupiscentiam, quia, si prohibetur homo a concupiscentia, statim irascitur; et ideo in concupiscentia prohibetur ira, quia ratio irascendi est a concupiscentia. Quia ergo hic prohibetur concupiscentia, ideo et ira in hoc prohibetur et insinuat. Ratio vero prohibitionis expressae concupiscentiae est occultatio mali sub specie necessitatis.

3–4. Ad illud de occisione, dicendum quod in ipso actu occidendi prohibetur ipsa intentio vel voluntas. Unde, cum dicitur ‘*non occides*’ non solum prohibetur iniuste occidere, sed etiam voluntas iniuste occidendi, quae semper est mala. Unde proprie non potest dici quod iudex habet intentionem occidendi, immo intentionem conservandi iustitiam et conservandi rempublicam.

6. Ad illud quod obicitur ‘quare non prohibetur inordinatio hominis ad se ipsum’, dicendum quod in ordine hominis ad Deum et ad proximum intelligitur ‘ad se ipsum’.

sondern auch die verborgenen Übel, die erlaubt zu sein scheinen, die allerdings unter dem Anschein der Notwendigkeit täuschen, und daher hat es sich zu ihnen geäußert und und sie verboten. Dies sind die Begierde nach einer fremden Ehefrau und die Begierde nach fremdem Besitz. Auf wunderliche Weise nämlich erhält die Begierde eine Neigung zu diesen Begierden, wegen des doppelten Elends, in das der Mensch durch die Sünde gefallen ist, nämlich aufgrund des Elends und aufgrund der Verdorbenheit oder des Todes. Da er nämlich in die Verdorbenheit gefallen ist, strebt er sehr danach, sich in einem anderen durch Zeugung zu retten; da er aber in einen Mangel des Lebens und eine Schlawheit gefallen ist, strebt er sehr danach, sich zu erhalten, und daher erfolgt ein doppeltes Verbot für den Willen, nämlich für das Streben nach der Vermehrung der Art, d. h. das Verlangen zu zeugen, und für das Streben nach fremdem Gut um der Erhaltung willen. Die Tätigkeiten [432] dieser Begierden jedoch werden als Übel, die an sich böse sind, verboten und sind in zwei Vorschriften fassbar. Und daher reicht gemäß dem Naturgesetz, soweit es die verderbte Natur betrifft, die Anzahl im Dekalog aus.

**[Zu den Einwänden]:** Diese Anzahl von Vorschriften genügt nach der Vorschrift der Natur, und es gibt keine Gattung von Pflicht, die nicht darin enthalten ist.

1. Zu dem Einwand, dass ‚hier die Begierde nach Ehre oder einer hohen Stellung oder der Hochmut des Lebens verboten werden muss‘, ist jedoch zu sagen, dass in jeder Handlung ihr Wille verboten oder vorgeschrieben wird. Bei jenen Begierden, die unter dem Anschein der Notwendigkeit täuschen konnten, war das ausdrückliche Verbot jedoch notwendig: Dies waren zwei, nämlich die Begierde des Fleisches und die Begierde der Augen; so ist es aber nicht mit dem Hochmut des Lebens, und deshalb war es nicht notwendig, dass er ausdrücklich verboten wurde.

2. Zu dem Einwand in Bezug auf den Zorn ist zu sagen, wie der Damaszener sagt: „Der Zorn ist ein unbeherrschter Rächer verletzter Begierde“<sup>788</sup>, und daher ist der Zorn die Bewegung, die auf die Begierde folgt, denn wenn der Mensch von seiner Begierde abgehalten wird, gerät er sofort in Zorn; und deshalb wird in der Begierde der Zorn verboten, da die Ursache dafür, zornig zu werden, von der Begierde kommt. Da also hier die Begierde verboten wird, deshalb wird auch der Zorn darin verboten und erwähnt. Der Grund für das ausdrückliche Verbot der Begierde ist die Verschleierung des Bösen unter dem Anschein der Notwendigkeit.

3–4. Zu dem Einwand in Bezug auf den Totschlag ist zu sagen, dass in der Tötungshandlung selbst die Absicht oder der Wille selbst verboten wird. Wenn es daher heißt: ‚Du sollst nicht töten‘, wird nicht nur verboten, unrechtmäßig zu töten, sondern auch der Wille, unrechtmäßig zu töten, der immer schlecht ist. Daher kann eigentlich nicht gesagt werden, dass der Richter die Absicht hat zu töten, sondern die Absicht, die Gerechtigkeit zu wahren und das Gemeinwesen zu schützen.

6. Zu dem Einwand: ‚Warum wird nicht die Ungeordnetheit des Menschen gegenüber sich selbst verboten?‘, ist zu sagen, dass bei der Hinordnung des Menschen auf

---

788 Johannes von Damaskus, Expositio fidei II,16 (PTS 12, 82).

Unde mandatum ordinans hominem ad se colligitur ex iis quae ordinant hominem ad Deum et ad proximum. Unde ille qui polluit se ipsum facit et contra mandatum sanctificationis secundum ordinem ad Deum et contra illud '*non moechari*' quod est ad proximum, quia in opere carnis non debet aliquis uti non sua; unde si aliter facit, praevaricator est illius praecepti '*non moechaberis*'. Similiter, ille qui mentitur contra se, facit contra debitum veritatis ad Deum et ad proximum, et sic in istis intelligitur ordo ad se. Unde sicut non est aliquod mandatum de dilectione sui, quia in dilectione Dei et proximi intelligitur dilectio sui, sic non debet esse hic.

7. Ad aliud dicendum quod prohibitio de detractone habetur in prohibitione furti. Praeceptum enim illud '*non furtum facies*' est de adiunctis ad esse personae, et ab hoc habet rationem illud praeceptum, quia, sicut dicitur Prov. 22, 1: *Melius est nomen bonum quam divitiae multae*. Fama autem est de adiunctis ad esse personae, ideo prohibitio infamiae vel detractonis ad illud praeceptum reducitur.

8. Ad illud quod obicitur de malo ex radice, quare non ibi prohibetur, dicendum quod prohibitio mali ex radice, sicut est ieiunium hypocritarum, quantum ad rationem praecepti reducitur ad praeceptum de sabbato: quod quidem est ad hoc ut anima convertatur ad bonum superius, scilicet Deum, et non ad inferiora propter se, et ideo per illud quod habetur quantum ad rationem praecepti habetur prohibitio huiusmodi. Forma autem sive expressio praecepti Evangelio reservatur, et hoc quia malum istud est solum malum interius; secundum autem formam Legis non debet esse expressio talis mali, sed eius expressio Evangelio reservatur, praeterquam de duabus concupiscentiis, quae dictae sunt, et hoc propter dictam causam. – Et per hoc patet solutio ad omnia argumenta.

[Nr. 284] CAPUT IV.

DE DIFFERENTI ASSIGNATIONE NUMERI PRAECEPTORUM DECALOGI.

Consequenter quaeritur de differentia assignationis numeri Decalogi, quia a diversis diversimode assignatur.

**Ad quod sic:** a. Levit. 26, 26: *Decem mulieres in uno clibano coquent panes*. Hesy-chius dicit in Glossa: «Decem mandatorum litteram |433| custodiri et impleri dignum est». Ex quo obicitur sic: Si illud dignum est et hoc etiam dictat natura, sed mandatum

Gott und auf den Nächsten das ‚gegenüber sich selbst‘ verstanden wird. Daher wird das Gebot, das den Menschen auf sich selbst hinordnet, aus denen gewonnen, die den Menschen auf Gott und auf den Nächsten hinordnen. Daher handelt der, der sich selbst besudelt, auch gegen das Gebot der Heiligung gemäß der Hinordnung auf Gott und gegen das Gebot ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘, das auf den Nächsten abzielt, da im Werk des Fleisches niemand Gebrauch von Fleisch machen darf, das nicht seines ist; wenn er daher anders handelt, übertritt er jene Vorschrift ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘. Ebenso handelt, wer gegen sich selbst lügt, gegen die Pflicht der Wahrheit gegenüber Gott und dem Nächsten, und daher erkennt man in diesen die Ordnung sich selbst gegenüber. So wie es also kein Gebot über die Liebe zu sich selbst gibt, weil die Liebe zu sich selbst in der Liebe zu Gott und dem Nächsten zu erkennen ist, so muss es auch hier keins geben.

7. Das Verbot in Bezug auf die Herabsetzung ist im Verbot des Diebstahls enthalten. Jene Vorschrift ‚*Du sollst nicht stehlen*‘ betrifft nämlich das Charakteristische des Personseins, und davon erhält die Vorschrift diesen Sinn, denn, wie es in Spr 22,1 heißt: *Ein guter Ruf ist besser als viele Reichtümer*. Der Ruf handelt nämlich von den Charakteristika des Personseins, und daher wird das Verbot der Verleumdung oder Herabsetzung auf diese Vorschrift zurückgeführt.

8. Zu dem Einwand in Bezug auf das Übel aus der Wurzel und warum es darin nicht verboten wird, ist zu sagen, dass das Verbot des Bösen aus der Wurzel, wie es das Fasten der Heuchler ist, hinsichtlich des Beweggrundes der Vorschrift auf die Vorschrift zum Sabbat zurückgeführt wird: weil es nämlich dazu da ist, dass die Seele sich zum höheren Gut, also Gott, bekehrt, und nicht zu den niedrigeren Gütern um ihrer selbst willen, und daher erhält man durch das, was man hinsichtlich des Beweggrundes der Vorschrift erhält, ein solches Verbot. Die Form oder der Ausdruck der Vorschrift wird für das Evangelium reserviert, und zwar weil dieses Böse nur ein inneres Böses ist; gemäß der Form des Gesetzes muss ein solches Böses aber nicht ausdrücklich genannt werden, sondern sein Ausdruck wird für das Evangelium reserviert, außer in Bezug auf die beiden Begierden, die genannt wurden, und zwar aufgrund der genannten Ursache. – Und dadurch ist die Antwort auf alle Argumente klar.

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

Sodann wird nach der Verschiedenheit in der Bestimmung der Anzahl des Dekalogs gefragt, da sie von unterschiedlichen Personen unterschiedlich bestimmt wird.

**Dazu so:** a. Lev 26,26: *Zehn Frauen werden in einem einzigen Backgefäß Brot backen*. Hesychios sagt in seiner Glosse: „Es ist angebracht, den Wortlaut der zehn Gebote |433| zu befolgen und zu erfüllen.“<sup>4789</sup> Danach wird eingewendet: Wenn dies

---

<sup>789</sup> Hesychios von Alexandria, Commentarius in Leviticum VII, 26 (PG 93, 1150); Glossa ordinaria zu Lev 26,26 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 271a).

de sabbato non debet impleri secundum litteram, ergo non est de decem mandatis Decalogi. Et hoc est etiam quod subdit in Glossa: «Nec mandatum sabbati contrarium est. Quamvis enim decem mandatis insertum sit, non tamen ex illis est». Quo modo ergo sunt decem mandata? Et dicit: «Si autem speciale mandatum ponimus Exod. 20, 2 *'ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti'* etc., perfectum decem mandatorum numerum inuenimus». Hoc ergo est unum mandatum, secundum Hesychium, et non mandatum de observatione sabbati.

*b.* Item, Hieronymus, super Osee 10, 10: *Propter duas iniquitates*: «Hae duae iniquitates contra duo Decalogi [erupere] praecepta, in quibus dicitur *'ego sum Dominus Deus tuus'* et *'non erunt alii tibi dii praeter me'*». Ergo ista sunt duo mandata Decalogi.

**Ad oppositum:** 1. Augustinus, *Super Exodum*: «Quaeritur quo modo decem praecepta Legis dividenda sunt, utrum sint quatuor usque ad praeceptum de sabbato, quae ad Deum pertinent, sex autem reliqua, quorum primum est *'honora patrem tuum et matrem'* quae ad hominem pertinent, an potius illa tria sint et ista septem? Qui enim dicunt illa quatuor esse, separant quod dictum est *'non erunt tibi dii alii praeter me'* ut aliud praeceptum sit *'non facies tibi idolum'*, etc., ubi figmenta colenda prohibentur» etc. Et respondet: «Mihi autem convenientius videntur accipi illa tria et ista septem, quia et Trinitatem videntur illa quae ad Deum pertinent insinuare, et quod dictum est *'non erunt tibi alii dii praeter me'* hoc ipsum perfectius explicatur, cum prohibentur figmenta colenda». Augustinus ergo ponit primum esse mandatum *'non habebis deos alios'*, et istud *'non facies tibi sculptile, nec adorabis ullam similitudinem'* ponit totum unum esse mandatum; ergo non sunt duo mandata, sicut posuit Hieronymus, nec illud *'ego sum'* etc. est primum mandatum, sicut posuit Hesychius.

Sed contrarium huius dicit Origenes, Exod. 20, in Glossa: «Primum mandatum *'non erunt tibi dii alieni praeter me'*; et sequitur: *Non facies tibi idolum neque ullam similitudinem* etc. Haec omnia quidam simul putant unum esse mandatum; quod si ita computetur, non complebitur numerus decem mandatorum. Est ergo primum mandatum *'non erunt tibi dii alieni, praeter me'* secundum *'non facies tibi idolum nec*



angebracht ist und dies auch die Natur vorschreibt, das Gebot über den Sabbat aber nicht wortgetreu erfüllt werden muss, dann gehört es nicht zu den zehn Geboten des Dekalogs. Und das behauptet er auch in der Glosse: „Und das Gebot über den Sabbat steht dazu nicht im Widerspruch. Denn obgleich es den zehn Geboten eingefügt ist, ist es dennoch keins von ihnen.“<sup>790</sup> Wie sind es dann zehn Gebote? Und er sagt: „Wenn wir aber Ex 20,2 *„Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat“* usw. als besonderes Gebot annehmen, werden wir die volle Zahl von zehn Geboten vorfinden.“<sup>791</sup> Dies ist also nach Hesychios eins der Gebote und nicht das Gebot über die Befolgung des Sabbats.

b. Hieronymus zu Hos 10,10: *Wegen ihrer zwei Ungerechtigkeiten*: „Diese zwei Ungerechtigkeiten gegen zwei Vorschriften des Dekalogs, in denen es heißt *„Ich bin der Herr, dein Gott“* und *„Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“*.“<sup>792</sup> Also sind dies zwei Gebote des Dekalogs.

**Auf der Gegenseite:** 1. Augustinus [in der Auslegung] *Zu Exodus*: „Es wird gefragt, wie die zehn Vorschriften des Gesetzes einzuteilen sind, ob es vier bis zur Vorschrift über den Sabbat sind, die sich auf Gott beziehen, und sechs andere, die sich auf den Menschen beziehen, deren erstes *„Ehre deinen Vater und deine Mutter“* ist, oder ob es eher zuerst drei und dann sieben sind? Diejenigen nämlich, die sagen, dass es zuerst vier sind, trennen die Worte *„Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“* so ab, dass *„Du sollst dir kein Bild machen“* usw., wo die Verehrung von Bildnissen verboten wird, eine andere Vorschrift ist“<sup>793</sup> usw. Und er antwortet: „Mir jedoch scheint es angemessener, anzunehmen, dass jene drei und diese sieben sind. Denn zum einen spielen jene, welche sich auf Gott beziehen, anscheinend auf die Dreieinigkeit an, und zum andern wird, was gesagt worden ist, *„Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“*, noch vollkommener dargelegt, indem die Herstellung von Bildnissen verboten wird.“<sup>794</sup> Augustinus nimmt also an, dass das erste Gebot dieses ist *„Du sollst keine anderen Götter haben“*, und von dem Satz *„Du sollst dir kein Schnitzbild machen und kein Bild anbeten“* nimmt er an, dass es alles ein einziges Gebot ist; also sind es nicht zwei Gebote, wie Hieronymus angenommen hat, und *„Ich bin“* usw. ist auch nicht das erste Gebot, wie Hesychios angenommen hat.

Aber im Gegensatz dazu sagt Origenes in der Glosse zu Ex 20: „Das erste Gebot ist *„Du sollst keine fremden Götter neben mir haben“*; und dann kommt: *„Du sollst dir kein Götzenbild machen noch irgendein Bildnis“* usw. Einige glauben, dass dies alles zusammen ein einziges Gebot ist; wenn dies aber so gerechnet wird, dann wird die Zahl von zehn Geboten nicht erreicht. Das erste Gebot lautet also *„Du sollst keine fremden*

<sup>790</sup> Hesychios von Alexandria, *Commentarius in Leviticum VII*, 26 (PG 93, 1150); *Glossa ordinaria* zu Lev 26,26 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 271a–b).

<sup>791</sup> Ebd.

<sup>792</sup> Hieronymus, *Commentaria in prophetas minores*, III,10,9.10 (CChr.SL 76, 113).

<sup>793</sup> Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum II*,71 (CChr.SL 33, 102; CSEL 28/2, 135 f).

<sup>794</sup> Ebd. (CChr.SL 33, 103; CSEL 28/2, 136).

*ullam similitudinem'*» etc. Ergo, secundum ipsum, sunt quatuor mandata in prima tabula et sex in alia; secundum vero Augustinum, solum tria quae Trinitatem videntur insinuare.

2. Item Augustinus videtur esse contrarius sibi ipsi, quia in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, dicit: «In duabus tabulis decem verba scripta dicuntur, quae decem sensus sunt. Denique dicit: *Non sint tibi dii alieni praeter me*; primum verbum hoc est; et subiecit: *Non facies tibi ullam similitudinem in caelo sursum et in terra deorsum neque in aqua quae est sub terra*; deinde adiecit tertio: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, hoc est, non in mendacio nomen Dei tui assumes ut peieres per illud; dehinc quarto loco dicit: *Sabbatum Domini Dei tui servabis et non facies in illo ullum opus servile*. Haec quatuor verba ad Deum proprie pertinent et in prima tabula continentur». Secundum hoc ergo contradatur sibi quantum ad mandata primae tabulae, quia dixit, in auctoritate prima, quod tantum sunt tria; similiter dixit illa esse unum mandatum '*non habebis deos alienos*' et '*non facies tibi sculptile*' etc., hic autem dicit illa esse duo.

3. Similiter quantum ad mandata secundae tabulae videtur sibi contrarius, quia, in auctoritate praecedenti posuit duo mandata esse '*non concupisces uxorem proximi tui*' et '*non desiderabis domum illius*'. Contrarium dicit, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, in hac auctoritate, quia dicit consequenter: «Reliqua haec sunt: primum verbum est '*honora patrem et matrem*'; secundum '*non occides*'; tertium '*non fornicaberis*'; quartum '*non furaberis*'; quintum '*non falsum testimonium dices*'; sextum '*non concupisces quidquam proximi tui*'». Ergo contradatur sibi quantum ad numerum et quantum ad distinctionem mandatorum secundae tabulae.

Item, secundum Origenem, qui ponit quatuor mandata in prima tabula, sunt unum mandatum |434| *non concupisces uxorem*' et '*non desiderabis domum*'. Secundum autem Augustinum, in Glossa super Exod. 20, sunt duo, alioquin non

Götter neben mir haben'; das zweite ‚Du sollst dir kein Götzenbild machen noch irgend-ein Bildnis‘<sup>795</sup> usw. Seiner Meinung nach sind es also vier Gebote auf der ersten Tafel und sechs auf der zweiten; nach Augustinus aber sind es nur drei, die offenbar die Dreieinigkeit andeuten.

2. Augustinus scheint sich selbst zu widersprechen, da er in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt: „Es wird gesagt, dass auf den zwei Tafeln zehn Worte geschrieben sind, das sind zehn Sinne. Schließlich sagt er [der Herr]: *Du sollst keine fremden Götter neben mir haben*<sup>796</sup>; dies ist das erste Wort; und er fügte hinzu: *Du sollst dir kein Bild machen im Himmel oben und auf der Erde unten noch im Wasser, das unter der Erde ist*<sup>797</sup>; dann hat er drittens angefügt: *Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen*<sup>798</sup>, das heißt, du sollst den Namen deines Gottes nicht für eine Lüge heranziehen, um damit einen Meineid zu schwören; dann sagt er an vierter Stelle: *Du sollst den Sabbat des Herrn, deines Gottes halten und an ihm kein Sklavenwerk tun*.<sup>799</sup> Diese vier Worte beziehen sich auf Gott im eigentlichen Sinne und stehen auf der ersten Tafel.<sup>800</sup> Demgemäß widerspricht er sich also in Bezug auf die Gebote der ersten Tafel, da er im ersten Zitat sagte, dass es nur drei sind; ebenso hat er gesagt, dass ‚*Du sollst keine fremden Götter haben*‘ und ‚*Du sollst dir kein Schnitzbild machen*‘ usw. ein einziges Gebot seien, hier aber sagt er, dass es zwei sind.

3. Ebenso scheint er sich in Bezug auf die Gebote der zweiten Tafel zu widersprechen, da er im vorigen Zitat vorgeschlagen hat, dass ‚*Du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren*‘ und ‚*Du sollst nicht sein Haus begehren*‘ zwei Gebote sind.<sup>801</sup> In diesem Zitat in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt er das Gegenteil, da er im Anschluss sagt: „Dies sind die Übrigen: Das erste Wort ist ‚*Ehre deinen Vater und deine Mutter*‘, das zweite ‚*Du sollst nicht töten*‘, das dritte ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘, das vierte ‚*Du sollst nicht stehlen*‘, das fünfte ‚*Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen*‘, das sechste ‚*Du sollst nicht irgendetwas deines Nächsten begehren*‘.<sup>802</sup> Also widerspricht er sich in Bezug auf die Anzahl und die Einteilung der Gebote der zweiten Tafel.

Nach Origenes, der vier Gebote auf der ersten Tafel annimmt, sind |434| ‚*Du sollst nicht die Frau begehren*‘ und ‚*Du sollst nicht das Haus begehren*‘ ein einziges Gebot. Nach Augustinus in der Glosse zu Ex 20 sind es aber zwei, da es andernfalls

<sup>795</sup> Origenes, In Exodus homiliae VIII,2 (SC 321, 244); Glossa ordinaria zu Ex 20,3 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 151b).

<sup>796</sup> Ex 20,3.

<sup>797</sup> Dtn 4,16 f.

<sup>798</sup> Ex 20,7.

<sup>799</sup> Ex 20,10.

<sup>800</sup> Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 7,1 (CSEL 50, 30 f).

<sup>801</sup> Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,71 (CChr.SL 33, 102–105; CSEL 28/2, 135–140).

<sup>802</sup> Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 7,2 (CSEL 50, 31).

essent septem in secunda tabula. Unde dicit: «Discrevisse videtur concupiscentiam uxoris alienae a concupiscentia cuiuslibet rei alienae, quando utrumque sic coepit: *Non concupisces uxorem proximi tui*, et: *Non concupisces domum proximi tui*, et huic adiunxit cetera. Non autem, cum dixisset '*non concupisces uxorem proximi tui*', huic annexit alia, dicens '*neque domum eius neque agrum eius*' etc., sed omnia apparent haec esse coniuncta, quasi uno praecepto contenta et discreta ab illo quo uxor nominata est».

Quaeritur ergo quis verius dixit, utrum Origenes an Augustinus.

**Ad quod sic:** Praecepta non distinguuntur nisi aut secundum materiam aut secundum formam. Penes quid ergo assignavit Augustinus differentiam et penes quid Origenes? Si dicatur quod Origenes facit differentiam secundum materiam – quod patet, quia ponit duo esse praecepta '*non habebis deos alienos*' et '*non facies tibi sculptile*' etc., et hoc non est differentia nisi secundum materiam; hic enim prohibetur duplex idololatria: una, qua adoratur creatura ut Deus, sicut quidam adorant solem et lunam etc.; alia, quae non habet creaturam ut Deum, sed habet figmentum et imaginem Dei et istam adorat, et haec non est differentia nisi penes materiam – sed si sic, cum ergo hoc quod dico '*non concupisces uxorem proximi tui*' et hoc quod est '*non desiderabis domum illius*' etc. differant secundum materiam, ergo debent esse duo mandata, secundum Origenem; ergo male posuit illa esse unum mandatum. Similiter, si dicatur quod Augustinus dividit praecepta penes formam – et hoc patet per hoc quod ponit ista esse unum mandatum '*non habebis deos alienos*' et '*non facies tibi sculptile*' etc., propter hoc quod eadem est ratio formalis utrobique – cum ergo eadem sit ratio formalis in istis '*non concupisces uxorem*' et '*non desiderabis domum*', ergo, secundum ipsum Augustinum, debet esse unum mandatum; ergo male ponit illa esse duo, ut visum est.

Item, videtur quod Origenes dicit verum, ponendo duo esse mandata haec '*non habebis deos alienos*' et '*non facies sculptile*', et Augustinus falsum, dicendo contrarium, quia duplex est idololatria: una, quae habet creaturam ut Deum, alia, quae habet figmentum vel imaginem Dei, quam adorat. Si ergo ratio differens est qua crea-

nicht sieben auf der zweiten Tafel wären.<sup>803</sup> Daher sagt er: „Offensichtlich wurde die Begierde nach der Frau eines anderen von der Begierde nach irgendeiner Sache eines anderen unterschieden, da jedes von beiden so begann: ‚*Du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren*‘ und ‚*Du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren*‘, und diesem wurden die übrigen Dinge angefügt. Nicht aber wurden, als er gesagt hatte ‚*Du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren*‘, diesem andere Dinge angefügt, indem er sagte ‚*weder sein Haus noch seinen Acker*‘ usw., sondern alle diese scheinen verbunden zu sein, gleichsam in einer einzigen Vorschrift enthalten und unterschieden von dem, in dem die Frau genannt worden ist.“<sup>804</sup>

Es wird also gefragt, wer der Wahrheit näher kommt, Origenes oder Augustinus.<sup>805</sup>

**Dazu so:** Die Vorschriften unterscheiden sich nur nach der Materie oder nach der Form. Wonach also hat Augustinus die Unterscheidung bestimmt und wonach Origenes? Wenn es heißt, dass Origenes die Unterscheidung nach der Materie bestimmt – was offensichtlich ist, da er annimmt, dass ‚*Du sollst keine fremden Götter haben*‘ und ‚*Du sollst dir kein Schnitzbild machen*‘ usw. zwei Vorschriften sind, und da es darin nur einen Unterschied der Materie nach gibt; hier werden nämlich zwei Arten von Götzendienst verboten: einer, mit dem die Schöpfung wie ein Gott angebetet wird, so wie manche die Sonne, den Mond usw. anbeten; und ein anderer, der nicht die Schöpfung als Gott betrachtet, sondern der ein Bildnis und Ebenbild Gottes hat und dieses anbetet, und dies ist nur ein Unterschied vonseiten der Materie –, wenn es aber so ist, da also ‚*Du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren*‘ und ‚*Du sollst nicht sein Haus begehren*‘ usw. sich der Materie nach unterscheiden, dann müssen es nach Origenes zwei Gebote sein; also hat er zu Unrecht behauptet, dass sie ein einziges Gebot seien. Und wenn gesagt wird, dass Augustinus die Vorschriften nach der Form einteilt – und dies ist offensichtlich, da er behauptet, dass ‚*Du sollst keine fremden Götter haben*‘ und ‚*Du sollst dir kein Schnitzbild machen*‘ usw. ein einziges Gebot sind, denn bei beiden ist die Formalursache die gleiche –, da also die Formalursache bei ‚*Du sollst nicht die Frau begehren*‘ und ‚*Du sollst nicht das Haus begehren*‘ die gleiche ist, dann muss es nach Augustinus selbst ein einziges Gebot sein; also behauptet er zu Unrecht, dass es zwei sind, wie gesehen worden ist.

Ebenso scheint es, dass Origenes die Wahrheit sagt, wenn er behauptet, dass ‚*Du sollst keine fremden Götter haben*‘ und ‚*Du sollst dir kein Schnitzbild machen*‘ zwei Gebote sind, und Augustinus etwas Falsches, wenn er das Gegenteil sagt, denn es gibt zwei Arten von Götzendienst: einen, der die Schöpfung als Gott betrachtet, und einen anderen, der ein Bildnis und Ebenbild Gottes hat, das er anbetet. Wenn also der unterscheidende Gesichtspunkt das ist, wodurch die Schöpfung wie ein Gott ange-

<sup>803</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu Ex 20,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 151b); Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr. 24 c.1 (Spic Bon 18b, 831,2–18);

<sup>804</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,71 (CChr.SL 33, 103; CSEL 28/2, 136 f).

<sup>805</sup> Vgl. Petrus Comestor, Historia scholastica – Liber Exodi, cap. 40 (PL 198, 1163 f); Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr. 24 c.1 (Spic Bon 18b, 831,30–835,129).

tura ut Deus adoratur et qua figuratur Deus, et non solum secundum materiam differens, immo etiam penes formam, ergo ista sunt duo mandata formaliter, cum in primo prohibeatur prima idololatria, in secundo secunda.

**Solutio:** Dicendum quod multipliciter contingit assignare distinctionem et numerum Decalogi. Uno modo respiciendo distinctionem in scriptione, hoc est sicut scripta fuerunt in tabulis lapideis; alio modo potest esse distinctio respiciendo formam praecepti; tertio modo quantum ad rationem praecepti, et hoc dupliciter: vel quantum ad rationem materialem vel quantum ad formalem. Illi ergo qui respiciebant distinctionem primo modo, dixerunt quod quinque erant in una tabula, quinque in alia. Et probant istud per illud quod dicit Apostolus, Rom. 13, 8, ubi enumerantur solum quinque, quae sunt unius tabulae, cum dicit: *Qui diligit proximum, Legem implevit; nam non adulterabis, non occides, non furaberis, non falsum testimonium dices, non concupisces* etc. Et sic respexit Iosephus distinctionem mandatorum Decalogi, qui dicit quod quinque erant in una tabula, quinque in alia.

Hesychius autem respexit distinctionem mandatorum secundum formam praecepti. Unde, quia vidit quod sabbatum habet significantiam et figurale est et cum determinatione temporis, et vidit alia praecepta Decalogi stare et perpetua esse et servanda secundum omne tempus, ideo dixit quod praeceptum de sabbato non erat de illis, solum respiciens formam mandati praedictam. Sed distinguit tria praecepta in prima tabula ordinantia ad Deum et removel sabbatum sic, secundum triplicem actum latrariae, quia colimus Deum corde, et secundum hoc sumitur primum mandatum, scilicet hoc *'ego sum Dominus Deus tuus'* etc. *'non habebis deos alienos'*; item colimus Deum per reverentiam in opere, et secundum hoc sumitur illud secundum [435] mandatum *'non facies tibi sculptile'*; item colimus Deum in ore, et sic sumitur tertium mandatum, quod est *'non assumes nomen Dei tui in vanum'*.

Origenes vero respicit rationem materialem praeceptorum. Sed materia triplex, scilicet materia naturae et materia artis et materia rationis. Secundum materiam naturae et artis distinxit primum, quod ponit *'non habebis deos alienos'* a secundo, quod est *'non facies tibi sculptile'*. Et hoc est quod dicit quod *'ego sum Dominus Deus tuus'* non est praeceptum, sed ratio praecepti quare Deus debet adorari. Differunt enim praedicta duo illo modo, quia duplex est idololatria: una, qua adoratur creatura

betet wird und wodurch Gott abgebildet wird, und nicht nur der Materie nach sich unterscheidet, sondern auch vonseiten der Form, dann sind dies der Form nach zwei Gebote, da im ersten die erste Art von Götzenverehrung verboten wird, im zweiten die zweite.

**Lösung:** Die Unterscheidung und die Anzahl des Dekalogs kann auf vielfache Weise bestimmt werden. Auf eine Weise hinsichtlich der Unterscheidung in der schriftlichen Gestaltung, das heißt wie sie auf den Steintafeln geschrieben wurden; auf eine andere Weise kann eine Unterscheidung hinsichtlich der Form der Vorschrift erfolgen; auf eine dritte Weise hinsichtlich der Beschaffenheit der Vorschrift, und zwar auf zwei Arten: hinsichtlich der materialen Beschaffenheit oder hinsichtlich der formalen Beschaffenheit. Diejenigen, die sich mit der Unterscheidung auf die erste Weise beschäftigt haben, sagten, dass es fünf auf der einen Tafel waren und fünf auf der anderen. Und sie beweisen das durch jenes, was der Apostel in Röm 13,8 sagt, wo nur fünf aufgezählt werden, die zur einen Tafel gehören, indem er sagt: *Wer seinen Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt; denn du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst kein falsches Zeugnis ablegen, du sollst nicht begehren* usw. Und so hat Josephus die Unterscheidung der Gebote des Dekalogs berücksichtigt, der sagt, dass es fünf auf der einen Tafel waren und fünf auf der anderen.<sup>806</sup>

Hesychios aber hat die Unterscheidung der Gebote hinsichtlich der Form der Vorschrift berücksichtigt. Weil er also sah, dass der Sabbat einen Bedeutungsinhalt hat und bildlich ist und mit einer Zeitbestimmung verbunden, und er sah, dass die anderen Vorschriften des Dekalogs feststehen und ewig sind und zu jeder Zeit bewahrt werden müssen, deshalb sagte er, dass die Vorschrift über den Sabbat nicht zu den Vorschriften gehörte, wobei er nur die erwähnte Form des Gebots betrachtete. Aber er unterscheidet drei Vorschriften auf der ersten Tafel, die auf Gott hinordnen, und entfernt damit den Sabbat, entsprechend der dreifachen Tätigkeit des Gottesdienstes, denn wir verehren Gott im Herzen, und demgemäß ergibt sich das erste Gebot, nämlich dieses *„Ich bin der Herr, dein Gott“* usw., *„Du sollst keine fremden Götter haben“*; ebenso verehren wir Gott durch seine Anerkennung im Werk, und demgemäß ergibt sich jenes zweite [435] Gebot *„Du sollst dir kein Schnitzbild machen“*; und ebenso verehren wir Gott mit dem Mund, und so ergibt sich das dritte Gebot, welches ist *„Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen“*.

Origenes aber berücksichtigt die materiale Beschaffenheit der Vorschriften. Es gibt<sup>807</sup> aber drei Arten von Materie: die Materie der Natur, die Materie der Kunst und die Materie der Verstandeserkenntnis. Gemäß der Materie der Natur und der Kunst hat er das erste [Gebot], welches er aufstellt *„Du sollst keine fremden Götter haben“*, vom zweiten unterschieden, das lautet: *„Du sollst dir kein Schnitzbild machen“*. Und das sagt aus, dass *„Ich bin der Herr, dein Gott“* keine Vorschrift ist, sondern die Begründung der Vorschrift, warum Gott angebetet werden muss. Die beiden Vorschriften

**806** Vgl. Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae* IV, 8,44 (Opera, Bd. 1, 220 f; ed. Clementz, 246).

**807** Das Verb wird hier – wie in Textvariante C – ergänzt.

ut Deus, et haec prohibetur in primo mandato '*non habebis deos alienos*'; alia, qua adoratur figmentum, sicut est in sculptili, et haec prohibetur in illo '*non facies tibi*' etc. Unde idololatria est in materia naturae, et haec prohibetur in primo; idololatria in materia artis, sicut in figmento vel imagine, prohibetur in secundo. Secundum vero materiam rationis respicit et distinguit in secunda tabula, sicut dicimus quod genus est materia speciei. Et quia est eadem materia rationis in duobus praeceptis de concupiscentiis, quia scilicet utrobique unum genus, ideo dixit illa esse unum mandatum. Et secundum assignationem Origenis quatuor sunt mandata in prima tabula: unum est de reverentia veritatis essentiae, hoc scilicet '*non habebis deos alienos*'; secundum est de reverentia maiestatis, quae appropriatur Patri, scilicet hoc '*non facies*' etc.; tertium est de reverentia veritatis, quae appropriatur Filio, scilicet hoc '*non assumes*' etc.; quartum, quod est de sanctificatione sabbati, est de reverentia et sanctificatione bonitatis, quae appropriatur Spiritui Sancto. Et sic, secundum ipsum, patet distinctio.

Augustinus autem respexit rationem formalem praeceptorum. Et quia secundum triplex debitum se habet creatura ad Deum, ideo in prima tabula sunt tria mandata, secundum ipsum, et dicit unum mandatum esse '*non habebis deos alienos*' et '*non facies tibi sculptile*'; formaliter enim non differunt. Unde dixit in Glossa super illud Exodi 20, 3, ubi dictum est: *Non erunt tibi dii alieni praeter me*: «Patet huius rei diligentem executionem esse in iis quae subiecta sunt. Quo enim pertinet '*non facies tibi idolum nec ullam similitudinem*' etc., nisi ad id quod dictum est '*non erunt tibi dii alieni praeter me*'?» Similiter praecepta secundae tabulae considerat secundum rationem formalem. Non concupiscere autem uxorem et non concupiscere possessionem non solum differunt materialiter, sed etiam formaliter, quia ad vim aliam pertinet *concupiscentia carnis*, quae est concupiscentia uxoris, et *concupiscentia oculorum*, quae est concupiscentia possessionis alienae. Prima enim pertinet ad vim generativam, secunda ad vim sensitivam, et ideo ponit duo mandata de illis concupiscentiis.

**[Ad obiecta]:** 1. Et propter hoc patet solutio cuiusdam rationis, quae ostendit quod, secundum Augustinum, non debent haec poni duo esse mandata. Et per hoc etiam habetur intellectus rationum et contrarietatum apparentium.



unterscheiden sich nämlich darin, dass es zwei Arten von Götzenverehrung gibt: eine, mit der die Schöpfung wie ein Gott angebetet wird, und diese wird im ersten Gebot verboten *„Du sollst keine fremden Götter haben“*, und eine andere, mit der ein Bildnis angebetet wird, wie es beim Schnitzbild ist, und diese wird verboten in dem *„Du sollst dir nicht machen“* usw. Daher liegt die Götzenverehrung in der Materie der Natur, und diese wird im ersten Gebot verboten; die Götzenverehrung in der Materie der Kunst, wie im Bildnis oder dem Abbild, wird im zweiten verboten. Im Hinblick auf die Materie der Verstandeserkenntnis aber berücksichtigt und unterscheidet er auf der zweiten Tafel, so wie wir sagen, dass die Gattung die Materie der Art ist. Und weil die gleiche Materie der Verstandeserkenntnis in den zwei Vorschriften über die Begierden ist, da es hier wie dort eine einzige Gattung ist, deshalb hat er gesagt, dass sie ein Gebot seien. Und gemäß der Bestimmung des Origenes sind es vier Gebote auf der ersten Tafel: eines ist über die Anerkennung der Wahrheit des göttlichen Wesens, nämlich *„Du sollst keine fremden Götter haben“*, das zweite ist über die Anerkennung der Hoheit, die dem Vater zugeschrieben wird, nämlich *„Du sollst dir nicht machen“* usw., das dritte ist über die Anerkennung der Wahrheit, die dem Sohn zugeschrieben wird, nämlich *„Du sollst nicht heranziehen“* usw., das vierte, das über die Heiligung des Sabbats ist, ist über die Anerkennung und Heiligung der Güte, die dem Heiligen Geist zugeschrieben wird. Und daher ist, ihm zufolge, die Unterscheidung klar.

Augustinus aber hat die formale Beschaffenheit der Vorschriften berücksichtigt. Und weil die Schöpfung sich gemäß einer dreifachen Pflicht gegenüber Gott verhält, deshalb gibt es seiner Meinung nach auf der ersten Tafel drei Gebote, und er sagt, dass *„Du sollst keine fremden Götter haben“* und *„Du sollst dir kein Schnitzbild machen“* ein einziges Gebot sei: Der Form nach unterscheiden sie sich nämlich nicht. Daher hat er in der Glosse zu Ex 20,3 gesagt, wo es heißt: *Du sollst keine fremden Götter neben mir haben*: „Es ist offensichtlich, dass eine genaue Ausführung dieser Sache in den Dingen erfolgt, die angefügt worden sind. Denn wozu gehört *„Du sollst dir kein Schnitzbild machen noch irgendein Bild“* usw., wenn nicht zu dem, was gesagt worden ist, *„Du sollst keine fremden Götter außer mir haben“*?“<sup>808</sup> Ebenso betrachtet er die Vorschriften der zweiten Tafel gemäß der formalen Beschaffenheit. Eine Ehefrau nicht zu begehren und Besitz nicht zu begehren, unterscheiden sich aber nicht nur in der Materie, sondern auch in der Form, denn die *Begierde des Fleisches*, welche die Begierde nach einer Ehefrau ist, gehört zu einem anderen Vermögen als die *Begierde der Augen*, welche die Begierde nach fremdem Besitz ist. Die erste nämlich gehört zu dem Vermögen zu zeugen, die zweite zu dem Vermögen, sinnlich wahrzunehmen, und daher nimmt er zwei Gebote bei diesen Begierden an.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Deswegen ist die Antwort auf das eine Argument klar, das zeigt, dass nach Augustinus nicht behauptet werden darf, dass dies zwei Gebote sind. Dadurch erhält man auch ein Verständnis für die Argumente und die offensichtlichen Widersprüchlichkeiten.

---

808 Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,71 (CChr.SL 33, 103; CSEL 28/2, 137).

2–4. Sed quod obicitur quod Augustinus sibi contrariatur, per hoc quod dicit, in libro *De Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, dicendum quod Augustinus aliquando loquitur secundum opinionem propriam, et sic loquitur in Glossa super Exod. 20, ubi dicit quod tria primae tabulae Trinitatem videntur insinuare. Aliquando vero loquitur secundum opinionem alienam, et sic loquitur in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*; unde multotiens loquitur secundum opiniones aliorum, narrando quod alii dixerunt.

## MEMBRUM II.

### De distinctione praeceptorum Decalogi.

[Nr. 285] CAPUT I.

DE DISTINCTIONE DECALOGI QUANTUM AD ORDINEM.

Hoc habito, quaeritur de distinctione Decalogi quantum ad ordinem.

**Ad quod sic** obicitur quaerendo: **I. 1.** Cum sint quaedam praecepta ex parte cordis, quaedam |436| vero ex parte operis, ut dictum est, quaeritur quae sint priora naturaliter. Si dicatur quod ea quae cordis naturaliter priora sunt, ergo inconveniens est ordo in secunda tabula, quia ibi ordinantur ultimo mandata ex parte cordis, scilicet quae sunt de concupiscentiis, primo autem mandata operis. – Si dicatur quod priora sunt naturaliter ea quae sunt operis, ergo inconveniens est ordo in prima tabula, quia primo ponuntur mandata ex parte cordis et oris, ultimo mandata ex parte operis. Ex quo videtur quod malus sit ordo in Decalogo.

2. Item, universaliora sunt praecepta negativa quam affirmativa, quia negativa obligant semper et ad semper, affirmativa vero semper, sed non ad semper. Ergo prius debent poni prohibitiones, quae negativae sunt, quam praecepta affirmativa; ergo male ordinatur in secunda tabula praeceptum de honore patris ante alia, quae negativa sunt.

3. Item, Exod. 20, sic ordinat mandata de concupiscentiis quod prius ordinatur prohibitio concupiscentiae domus vel possessionis proximi, deinde prohibitio concupiscentiae uxoris proximi; in Deuteronomio vero facit e converso. Ergo vel hic vel ibi male ordinat.

4. Item, concupiscentiae quae sunt de rebus eiusdem naturae debent simul coordinari, quae autem sunt rerum diversae naturae debent invicem distingui et non commisceri; ergo prohibitio concupiscentiae possessionum debet simul ordinari; ergo

2–4. Zu dem aber, dass eingewendet wird, dass Augustinus sich durch das, was er in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt, selbst widerspricht, ist zu sagen, dass Augustinus manchmal seine eigene Meinung ausspricht, und so spricht er in der Glosse zu Ex 20, wo er sagt, dass die drei Gebote der ersten Tafel die Dreieinigkeit anzudeuten scheinen. Manchmal aber referiert er eine fremde Meinung, und so spricht er in den *Fragen zum Alten und Neuen Testament*; daher referiert er oft die Meinungen anderer, indem er berichtet, was andere gesagt haben.<sup>809</sup>

### *Zweites Glied: Die Unterscheidung der Gebote des Dekalogs*

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

Nach der Feststellung der Anzahl wird nach der Unterscheidung des Dekalogs hinsichtlich der Ordnung gefragt.

**Dazu wird** eingewendet, indem gefragt wird: **I. 1.** Da einige Vorschriften vonseiten des Herzens sind, einige [436] aber vonseiten des Werkes, wie gesagt wurde,<sup>810</sup> wird gefragt, welche von Natur aus früher sind. Wenn gesagt wird, dass die des Herzens von Natur aus früher sind, dann ist die Ordnung auf der zweiten Tafel unpassend, weil darauf die Gebote vonseiten des Herzens, das heißt die, die über die Begierden sind, am Schluss angeordnet werden, am Anfang aber die Gebote des Werkes. – Wenn gesagt wird, dass die des Werkes von Natur aus früher sind, dann ist die Ordnung auf der ersten Tafel unpassend, weil zuerst die Gebote des Herzens und Mundes, am Schluss die Gebote vonseiten des Werkes angeordnet werden. Dadurch scheint es, dass die Anordnung im Dekalog schlecht ist.

2. Die verneinenden Vorschriften sind allgemeiner als die bejahenden, weil die verneinenden immer und zu jedem Zeitpunkt verpflichtet, die bejahenden jedoch zwar immer, aber nicht zu jedem Zeitpunkt. Also müssen die Verbote, welche verneinend sind, als früher angesehen werden als die bejahenden Vorschriften; also ist auf der zweiten Tafel die Vorschrift über die Ehrung des Vaters schlecht vor die anderen gestellt, die verneinend sind.

3. Ex 20 ordnet die Gebote über die Begierden so an, dass zuerst das Verbot der Begierde nach dem Haus oder Besitz des Nächsten aufgestellt wird, dann das Verbot der Begierde nach der Frau des Nächsten; im Deuteronomium aber wird es umgekehrt gemacht.<sup>811</sup> Also hat entweder das eine oder das andere eine schlechte Anordnung.

4. Die Begierden, die über Dinge von gleicher Wesensart sind, müssen zusammen angeordnet werden, die aber über Dinge von unterschiedlicher Wesensart sind, müssen voneinander unterschieden und dürfen nicht vermischt werden; also muss das Verbot der Begierde nach Besitztümern zusammen angeordnet werden; also

<sup>809</sup> Vgl. Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 7,1 (CSEL 50, 30 f).

<sup>810</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 284 (ed. Bd. IV/2, 434b–435a; in dieser Ausgabe S. 458–461).

<sup>811</sup> Vgl. Dtn 5,7–21.

male interponit, Exod. 20, concupiscentiam uxoris, quae est rei alterius naturae, inter concupiscentiam domus et inter concupiscentiam agri, servi, ancillae, bovis et asini, cum domus et bos et asinus etc. ad possessionem pertineant, uxor autem non.

**II.** Iuxta hoc quaeritur utrum ordo praeceptorum qui est in prima tabula sit ratio ordinis praeceptorum in secunda.

**Et ostenditur quod sic,** *a.* quoniam praecepta primae tabulae pertinent ad Deum vel ordinant, praecepta autem secundae ordinant ad imaginem Dei, quae est proximus; sed non est ordo in imagine nisi sicut educitur ab exemplari; ergo est ordo in praeceptis secundae tabulae, quae ordinant ad imaginem Dei, secundum ordinem sive rationem ordinis qui est in prima tabula.

*b.* Item, ratio diligendi proximum est a dilectione Dei: non enim diligitur proximus nisi quia imago Dei; ergo debita pertinentia ad dilectionem proximi, quae sunt secundae tabulae, debent ordinari secundum debita pertinentia ad dilectionem Dei, quae sunt primae tabulae. Ordo igitur qui est in prima tabula est ratio ordinis qui est in secunda.

**Solutio: I–II.** Dicendum quod ordo Decalogi sumitur per comparisonem ad legem gratiae, ad quam manifestandam ordinatur Decalogus, et ideo secundum hanc comparisonem dicitur Testimonium; unde secundum quod magis manifestat et testificatur illam, ordinantur eius mandata. Lex gratiae est lex fidei, de qua habetur Rom. 3, 27: *Ubi est glorificatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum? Non, sed per legem fidei.* Lex autem fidei respicit fidem Trinitatis in Deo et fidem assumptae humanitatis a Deo. Ordo in prima tabula est secundum ordinem fidei trium in se sic: Pater enim est principium Filii et uterque est principium Spiritus Sancti, qui ab utroque procedit; Pater ergo est principium ad alias personas. Primum ergo mandatum, quod est de adoratione, est de honore Patris ratione principii; secundum vero est de honore qui debet exhiberi ipsi sapientiae vel veritati, quae appropriatur Filio; tertium respicit conformationem ad Spiritum Sanctum: unde respicit honorem sanctificationis Spiritus Sancti, quod significatur per sabbati sanctificationem. In secunda vero tabula est ordo secundum ordinem Trinitatis comparando ad imaginem, quia debitum est ad proximum ratione huius quod est imago Trinitatis, et cum hoc est ille ordo cum fide humanitatis assumptae. Ratio ergo paterni honoris imaginata, quae est ratione principii, est ratio ad primum praeceptum secundae tabulae, quod est de honore patris;

stellt Ex 20 die Begierde nach der Ehefrau, welche zum Besitz von anderer Wesensart gehört, schlecht zwischen die Begierde nach dem Haus und die Begierde nach dem Acker, Sklaven, der Magd, des Rindes und Esels, da Haus, Rind, Esel usw. zum Besitz gehören, die Frau aber nicht.

**II.** Im Zusammenhang damit wird gefragt, ob die Ordnung der Vorschriften, die auf der ersten Tafel ist, der Beweggrund der Ordnung der Vorschriften auf der zweiten ist.

**Und es wird gezeigt, dass es so ist,** a. weil die Vorschriften der ersten Tafel sich auf Gott erstrecken oder auf ihn hinordnen, die Vorschriften der zweiten aber auf das Ebenbild Gottes, den Nächsten, hinordnen. Es gibt aber nur eine Ordnung im Ebenbild, wie sie von der vorbildlichen Ursache abgeleitet wird; also gibt es eine Ordnung in den Vorschriften der zweiten Tafel, die auf das Ebenbild Gottes hinordnen, gemäß der Ordnung oder des Beweggrundes der Ordnung, die auf der ersten Tafel ist.

b. Der Grund dafür, den Nächsten zu lieben, kommt von der Liebe zu Gott: Man liebt den Nächsten nämlich nur, weil er das Abbild Gottes ist; also müssen die Pflichten, die sich auf die Liebe zum Nächsten erstrecken, die zur zweiten Tafel gehören, gemäß den Pflichten angeordnet werden, die sich auf die Liebe zu Gott erstrecken, die zur ersten Tafel gehören. Die Ordnung auf der ersten Tafel ist also der Beweggrund für die Ordnung auf der zweiten.

**Lösung: I–II.** Die Ordnung des Dekalogs ergibt sich durch die Beziehung zum Gesetz der Gnade, auf dessen Offenbarung der Dekalog hingebunden ist, und gemäß dieser Beziehung wird er Zeugnis genannt; daher sind seine Gebote so angeordnet, wie er das Einzelne jeweils mehr offenbart und bezeugt. Das Gesetz der Gnade ist das Gesetz des Glaubens, über das es in Röm 3,27 heißt: *Wo ist deine Verherrlichung? Sie ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Durch das der Werke? Nein, durch das Gesetz des Glaubens.* Das Gesetz des Glaubens betrifft aber den Glauben an die Dreieinigkeit in Gott und den Glauben daran, dass Gott Menschennatur angenommen hat. Die Ordnung auf der ersten Tafel ist gemäß der Ordnung des Glaubens an diese drei in sich so: Der Vater nämlich ist der Ursprung des Sohnes und beide sind der Ursprung des Heiligen Geistes, der aus beiden hervorgeht; der Vater ist also der Ursprung für die anderen Personen. Das erste Gebot also, das über die Anbetung ist, ist über die Verehrung des Vaters unter dem Gesichtspunkt des Ursprungs; das zweite ist über die Verehrung, die man der Weisheit oder Wahrheit, die dem Sohn beigelegt wird, erweisen muss; das dritte betrifft die Angleichung an den Heiligen Geist: Daher betrifft es die Ehre der Heiligung des Heiligen Geistes, was durch die Heiligung des Sabbats bezeichnet wird. Auf der zweiten Tafel ist die Anordnung gemäß der Ordnung der Dreieinigkeit in Beziehung zum Ebenbild, weil es eine Pflicht gegenüber dem Nächsten unter dem Gesichtspunkt dessen gibt, dass er das Ebenbild der Dreieinigkeit ist, und damit geht diese Ordnung mit dem Glauben an die angenommene Menschennatur einher. Der sinnlich vorgestellte Beweggrund zur Verehrung des Vaters, die unter dem Gesichtspunkt des Ursprungs ist, ist der Beweggrund der ersten Vorschrift der zweiten Tafel, welche über die Verehrung des Vaters ist; vonseiten des Beweggrundes der Verehrung

penes autem rationem filialis honoris, qui est honor veritatis et cum fide humanitatis assumptae, sumuntur alia quatuor praecepta. Ratio vero imaginata honoris Spiritus Sancti et sanctificationis eiusdem, est ratio ad duo ultima mandata, quae sunt de concupiscentiis. De primo istud planum est, quia pater habet in se rationem principii, et ideo honorandus a filio, ideo ratio paterni honoris imaginata, quae erat in primo, est ratio ad illud mandatum, qui honor erat ratione principii: ideo [437] primo ordinatur istud praeceptum. Ratio autem filialis honoris est ratio ad alia quatuor hoc modo: quia Filius Dei Deus est et homo. Quia vero Filius Dei Deus est, veritas est, et impenditur ei honor ratione veritatis, et iuxta hoc sumitur debitum veritatis ad proximum, qui est imago Filii Dei, qui veritas est, et penes illud debitum sumitur istud mandatum *'non falsum testimonium dices'*. Ratione autem huius quod Filius Dei homo est coassumpta humanitate et ratione fidei illius sumuntur tria: ratione enim humanitatis assumptae efficitur proximus conformis ipsi Filio Dei in natura assumpta, et ratione huius conformitatis teneor ei et debeo conservare ipsam naturam et ea quae faciunt ad multiplicationem istius speciei vel naturae, sicut est ordinata viri coniunctio cum muliere, quae est in matrimonio; et conservare etiam ipsa adiuncta proximo ad sui sustentationem et sic secundum triplex debitum se habet homo ad proximum ratione humanitatis assumptae a Christo. Penes primum debitum sumitur illud mandatum *'non occides'* penes secundum sumitur illud *'non moechaberis'*, quia moechia est contra ordinatam coniunctionem viri et mulieris; penes vero tertium debitum sumitur illud mandatum *'non furtum facies'*, quia furtum est contrectatio rei alienae. Ratio autem honoris et sanctificationis Spiritus Sancti est ratio ad duo ultima mandata de concupiscentia, quia concupiscentiae istae maxime vexant animam et auferunt quietem, et ideo ratio prohibitionis istarum concupiscentiarum est a ratione mandati de sabbato, quia mandatum istud est de quiete animae in Spiritu Sancto. Non ordinantur ergo praecepta secundum has differentias, affirmativum et negativum, sed secundum quod ducunt ad gratiam. Et quia humanitas prius ducit in gratiam et manifestationem gratiae quam divinitas, quia per humanitatem venimus in cognitionem deitatis, ideo illa tria praecepta, in quibus est ratio debiti a ratione debiti filialis honoris ratione humanitatis assumptae, praecedunt istud *'non falsum testimonium dices'*. Similiter et illorum trium invicem per iam dicta planus est ordo.

**[Ad obiecta]: I.** 3–4. Ad illud quod obicitur de contrarietate ordinis in Deuter. et Exodo, dicendum quod concupiscentia rerum sive opulentiarum aliquando movet

des Sohnes, die die Verehrung der Wahrheit ist, und einhergehend mit dem Glauben daran, dass er Menschennatur angenommen hat, ergeben sich die vier anderen Vorschriften. Hingegen ist der sinnlich vorgestellte Beweggrund zur Verehrung des Heiligen Geistes und seiner Heiligung der Beweggrund der zwei letzten Geboten, die über die Begierden sind. Von der ersten Vorschrift ist dies klar, weil der Vater in sich das Wesen des Ursprungs hat und deshalb vom Sohn zu ehren ist. Deshalb ist der sinnlich vorgestellte Beweggrund zur väterlichen Verehrung, die in der ersten Vorschrift war, der Beweggrund zu diesem Gebot, eine Ehre, die unter dem Gesichtspunkt des Ursprungs war: Deshalb [437] wird zuerst diese Vorschrift aufgestellt. Der Beweggrund für die Verehrung des Sohnes ist deshalb der Beweggrund für die anderen vier, weil der Sohn Gottes Gott und Mensch ist. Weil der Sohn Gottes aber Gott ist, ist er die Wahrheit, und ihm erweist man Ehre unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit, und daraus ergibt sich die Pflicht zur Wahrheit dem Nächsten gegenüber, der das Ebenbild des Gottessohnes ist, der die Wahrheit ist, und vonseiten dieser Pflicht ergibt sich das Gebot *„Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen“*. Im Hinblick darauf, dass der Gottessohn Mensch ist und die Menschennatur mit angenommen hat, und hinsichtlich des Glaubens an ihn ergeben sich drei Dinge: Im Hinblick auf die angenommene Menschennatur wird der Nächste dem Gottessohn gleichförmig gemacht in der angenommenen Natur, und hinsichtlich dieser Gleichförmigkeit bin ich gehalten und schulde ihm, diese Natur zu erhalten und das, was sie zur Vermehrung dieser Art oder Natur tun, wie die geordnete Vereinigung von Mann und Frau, die in der Ehe liegt; und auch zu bewahren, was für den Nächsten zu seiner Erhaltung charakteristisch ist, und daher verhält sich der Mensch zum Nächsten gemäß der dreifachen Pflicht hinsichtlich der von Christus angenommenen Menschennatur. Vonseiten der ersten Pflicht ergibt sich das Gebot *„Du sollst nicht töten“*, vonseiten der zweiten ergibt sich *„Du sollst nicht ehebrechen“*, weil Ehebruch gegen die geordnete Vereinigung von Mann und Frau ist; vonseiten der dritten Pflicht ergibt sich das Gebot *„Du sollst nicht stehlen“*, weil Diebstahl die Antastung von fremdem Besitz ist. Der Beweggrund für die Verehrung und Heiligung des Heiligen Geistes ist aber der Beweggrund für die zwei letzten Gebote über die Begierde, weil diese Begierden vor allem die Seele quälen und ihr die Ruhe rauben, und daher kommt der Beweggrund für das Verbot dieser Begierden von dem Beweggrund des Gebots über den Sabbat, weil dieses Gebot über die Ruhe der Seele im Heiligen Geist ist. Die Vorschriften werden also nicht gemäß den Unterschieden ‚bejahend und verneinend‘ angeordnet, sondern insofern sie zur Gnade führen. Und weil die Menschlichkeit und die Offenbarung der Gnade eher zur Gnade führen als die Göttlichkeit, denn durch die Menschlichkeit gelangen wir zur Erkenntnis der Gottheit, deshalb gehen diese drei Vorschriften, in denen der Beweggrund der Pflicht von dem Beweggrund der dem Sohn geschuldeten Verehrung kommt im Hinblick darauf, dass er Menschennatur angenommen hat, der Vorschrift *„Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen“* voraus. Ebenso ist die Ordnung jener drei zueinander durch das bereits Gesagte klar.

**[Zu den Einwänden]:** I. 3–4. Zu dem Einwand zur gegensätzlichen Ordnung im Deuteronomium und im Exodus ist zu sagen, dass die Begierde nach Besitz oder

ad concupiscentiam mulieris, aliquando est e converso, aliquando vero mixtae sunt istae concupiscentiae. Cum ergo Lex nihil relinquat quod pertineat ad salutem, ut significet quod aliquando opulentia movet ad voluptatem vel concupiscentiam carnis, prius ponit in Exodo mandatum de prohibitione concupiscentiae rerum, sicut domus, deinde de concupiscentia mulierum. Quia vero “ Deuter. est resolutorius Legis, ideo ibi facit e converso, ut etiam ostendat quod aliquando voluptas movet ad rerum concupiscentiam; similiter etiam ut significet quod sunt aliquando mixtae istae concupiscentiae, interponit in medio concupiscentiae rerum, in Exodo, mandatum de prohibitione concupiscentiae mulierum.

Et per iam dicta solvuntur omnia obiecta.

[Nr. 286] CAPUT II.

DE DISTINCTIONE DECALOGI QUANTUM AD MODUM TRADENDI.

Post haec quaeritur de distinctione Decalogi quantum ad modum tradendi.

1. Quaeritur ergo primo unde hoc quaedam sunt praecepta affirmativa, quaedam negativa. Quare non omnia affirmativa vel omnia negativa?

2. Item, primo praecepto primae tabulae tria adduntur, scilicet ratio, comminatio, promissio. Ratio, cum dicit ‘*qui eduxi te*’; comminatio, per hoc quod dicit ‘*visitans iniquitatem patrum in filiis*’; promissio, per hoc quod dicit ‘*faciens misericordiam in millia iis qui diligunt me*’ etc. Sed non invenitur quod haec tria addantur aliis; quaeritur ergo unde hoc.

3. Item, secundo praecepto additur comminatio; quare non similiter ratio vel promissio? Dicitur enim: *Non habebit insontem qui assumpserit nomen eius frustra.*

4. Item, tertio additur sola ratio. Dicitur enim: *Sex diebus operatus est Deus etc.*; in aliis non. Unde hoc?

[438] 5. Item, in primo praecepto secundae tabulae ponitur promissio, cum praecipitur de honore patris ‘*ut sis longaevus super terram*’. Quaeritur ergo unde hoc.

6. Item, quaedam praecepta dicuntur indicative, quaedam imperative. Praecepta affirmativa dicuntur imperative; unde in tertio mandato primae tabulae dicit



Reichtümern manchmal zur Begierde nach einer Frau bewegt, manchmal es umgekehrt ist, manchmal diese Begierden vermischt sind. Da also das Gesetz nichts auslässt, was zum Heil gehört, sodass es darstellt, dass manchmal der Reichtum zur Lüsternheit oder Begierde des Fleisches bewegt, stellt es zuerst im Exodus das Gebot über das Verbot der Begierde nach Besitz auf, wie nach einem Haus, dann das über die Begierde nach Frauen. Weil aber das Deuteronomium ein Analytiker des Gesetzes ist, deshalb verfährt es dort umgekehrt, um auch zu zeigen, dass manchmal die Lüsternheit zur Begierde nach Besitz bewegt; und genauso, um auch darzustellen, dass diese Begierden manchmal vermischt sind, stellt es im Exodus das Gebot über das Verbot der Begierde nach Frauen in die Mitte zwischen die Begierden nach Besitz.

Und durch das schon Gesagte werden alle Einwände beantwortet.

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

Danach wird nach der Unterscheidung des Dekalogs hinsichtlich des Aussagemodus gefragt.

1. Es wird also erstens gefragt, woher es kommt, dass einige Vorschriften bejahend, einige verneinend sind. Warum sind nicht alle bejahend oder alle verneinend?

2. Der ersten Vorschrift der ersten Tafel werden drei Dinge hinzugefügt, nämlich Begründung, Drohung und Verheißung. Die Begründung mit den Worten ‚*der dich herausgeführt hat*‘, die Drohung mit den Worten ‚*ich merke mir die Ungerechtigkeit der Väter in den Söhnen*‘, die Verheißung mit den Worten ‚*ich erweise meine Huld bei denen, die mich lieben, tausendfach*‘ usw.<sup>812</sup> Es findet sich aber nicht, dass diese drei Dinge anderen Vorschriften hinzugefügt werden; es wird also gefragt, warum das so ist.

3. Der zweiten Vorschrift wird eine Drohung hinzugefügt; warum nicht ebenfalls eine Begründung und eine Verheißung? Es heißt nämlich: *Du sollst nicht dulden, dass ein Törichter seinen Namen leichtfertig benutzt*.<sup>813</sup>

4. Der dritten wird nur eine Begründung hinzugefügt. Es heißt nämlich: *An sechs Tagen hat Gott geschaffen*<sup>814</sup> usw.; in den anderen [Vorschriften] nicht. Warum?

[438] 5. In der ersten Vorschrift der zweiten Tafel wird die Verheißung gegeben, indem über die Verehrung des Vaters vorgeschrieben wird, ‚*auf dass du lange lebst auf Erden*‘<sup>815</sup>. Es wird also gefragt, warum.

6. Einige Vorschriften werden als Aussage formuliert, einige als Befehl. Die bejahenden Vorschriften werden als Befehl formuliert; daher heißt es beim dritten Gebot der ersten Tafel ‚*Gedenke*‘<sup>816</sup> usw., und ebenso beim ersten Gebot der zweiten Tafel

<sup>812</sup> Vgl. Ex 20,2.5.6.

<sup>813</sup> Ex 20,7.

<sup>814</sup> Ex 20,11.

<sup>815</sup> Ex 20,12.

<sup>816</sup> Ex 20,8.

'*memento*' etc., et similiter in primo secundae '*honora patrem*' etc. Negativa autem dicuntur indicative. Quaeritur unde hoc.

7. Item, in aliquibus est prohibitio actus et affectus sive voluntatis, in aliquibus non, dico secundum formam et modum tradendi praecepta. Quaeritur ergo unde hoc.

**Solutio:** Dicendum quod Decalogus habet comparisonem ad legem fomitis coercendam et reprimendam, et penes istam comparisonem accipitur modus tradendi praecepta Decalogi, sicut dictum est; a lege enim fomitis pronitas est, ad quam coercendam datur Lex. Haec autem pronitas triplex est ex fomite: una est ex defectu naturae, alia est ex corruptione naturae, tertia est ex consuetudine. Haec enim triplex pronitas ad malum est ex fomite, quia fervor concupiscentiae fomitis provenit vel ex pronitate inflictata, sicut est illa quae est ex defectu naturae; vel ex pronitate contracta, quae scilicet est ex corruptione naturae; vel ex acquisita quae scilicet est ex consuetudine.

Prima pronitas respicit necessaria: unde ab illa pronitate est appetitus inordinatus necessarii ad multiplicationem naturae et ad sustentationem. Haec autem pronitas facit modum differentem secundum affectum et actum: unde secundum hanc est differens prohibitio affectus et actus, et hoc est quia natura propter defectum suum et miseriam vitae habet compulsionem ad supplendum suum defectum et quoad multiplicationem et sustentationem; et quia mirabilis est appetitus et inclinatio naturae ad ista, ideo pronitas ista facit quod in quibusdam prohibetur affectus et actus.

Pronitas autem contracta ex corruptione naturae respicit praeter necessarium vel superfluum; unde ab ista pronitate est appetitus inordinatus praeter necessarium vel superfluum, et ex hoc est natura prona ad committendum malum et omittendum bonum. Et ideo pronitas ista facit differentem modum in praeceptis secundum istas differentias: affirmativum, negativum, indicativum, imperativum. Ex illa parte qua est pronitas ad omittendum, est affirmativum; ex illa parte qua est pronitas ad committendum malum, venit negativum: prohibitio enim est contra commissionem. Et hoc patet in mandatis ordinantibus ad Deum et ad proximum: ubi enim est pronitas ad committendum malum contra Deum per contemptum, occurrit Lex negative; ubi vero est pronitas ad omittendum bonum, quod ordinat ad Deum, occurrit Lex affirmative. Similiter est in mandatis ordinantibus ad proximum: ubi est omissio, est affirmativum; contra commissionem, negativum. Et quia commissio videtur damnabilis,

„Ehre deinen Vater“<sup>817</sup> usw. Verneinende Vorschriften aber werden als Aussage formuliert. Es wird gefragt, warum.

7. In einigen Vorschriften gibt es ein Verbot einer Handlung und eines Affektes beziehungsweise des Willens, in einigen nicht, ich sage gemäß der Form und der Art der Überlieferung der Vorschriften. Es wird gefragt, warum.

**Lösung:** Der Dekalog hat eine Beziehung zum Gesetz des Zunders, das gezügelt und im Keim erstickt werden muss, und vonseiten dieser Beziehung ergibt sich der Aussagemodus der Vorschriften des Dekalogs, wie gesagt wurde; vom Gesetz des Zunders kommt nämlich die Neigung, zu deren Zügelung das Gesetz gegeben wird.<sup>818</sup> Diese Neigung ist aber aus dem Zunder eine dreifache: Die eine ist aus dem Mangel der Natur, die andere ist aus der Verdorbenheit der Natur, die dritte ist aus der Gewohnheit. Diese dreifache Neigung zum Bösen kommt nämlich aus dem Zunder, weil das Feuer der Begierde des Zunders entweder aus einer zugefügten Neigung hervorgeht, so wie es die ist, die aus dem Mangel der Natur kommt; oder aus einer herbeigeführten Neigung, wie die, die aus der Verdorbenheit der Natur kommt; oder aus einer erworbenen Neigung, wie die, die aus der Gewohnheit kommt.

Die erste Neigung betrifft das Notwendige: Daher kommt das ungeordnete Streben nach dem Notwendigen zur Vermehrung und Erhaltung der Natur von dieser Neigung. Diese Neigung bewirkt eine unterschiedliche Art und Weise gemäß dem Affekt und der Tätigkeit; daher ist gemäß dieser Neigung das Verbot für den Affekt und die Tätigkeit jeweils unterschiedlich, und das ist so, weil die Natur wegen ihres Mangels und des Elends des Lebens einen Zwang hat, ihren Mangel hinsichtlich ihrer Vermehrung und Erhaltung zu beheben; und weil das Streben und die Neigung der Natur dazu wundersam ist, bewirkt diese Neigung, dass in einigen Vorschriften der Affekt und die Tätigkeit verboten werden.

Die aus der Verdorbenheit der Natur herbeigeführte Neigung betrifft das Nichtnotwendige oder Überflüssige; daher kommt von dieser Neigung das ungeordnete Streben nach dem Nichtnotwendigen oder Überflüssigen, und dadurch ist die Natur geneigt, Böses zu begehen und Gutes zu unterlassen. Und deshalb erzeugt diese Neigung in den Vorschriften eine unterschiedliche Art und Weise gemäß diesen Unterschieden: bejahender Satz, verneinender Satz, Aussagesatz, Befehlssatz. Von der Seite, wo die Neigung zum Unterlassen ist, kommt der bejahende Satz. Von der Seite, wo die Neigung dazu, Böses zu begehen, ist, kommt der verneinende Satz: Das Verbot ist nämlich gegen das Begehen. Und das ist klar in den Geboten, die auf Gott und den Nächsten hinordnen: Wo nämlich die Neigung dazu ist, aufgrund von Verachtung Böses gegenüber Gott zu begehen, tritt das Gesetz verneinend auf; wo aber eine Neigung ist, Gutes zu unterlassen, das auf Gott hinordnet, tritt das Gesetz bejahend auf. Ebenso ist es in den Geboten, die auf den Nächsten hinordnen: Wo es ein Unterlassen gibt, steht ein bejahender Satz; gegen das Begehen ein verneinen-

<sup>817</sup> Ex 20,12.

<sup>818</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 283 (ed. Bd. IV/2, 430b–431a.432b; in dieser Ausgabe S. 442–445.450 f).

sed non omissio, populo durae cervicis, sicut erant Iudaei, ideo in mandatis quae sunt contra bonum omittendum ponit imperativum, ut ostendat quod damnabile est omittere bonum et quod ex debito tenemur ad non omittendum.

Tertia vero pronitas est ex consuetudine vel convictu, et ex hac pronitate est additio comminationis, rationis, promissionis ad mandata. Haec autem pronitas quadruplex erat in Iudaeis. Erant enim ex consuetudine proni ad errorem et idololatriam, secundum quod habetur Osee 2, 8: *Argentum multiplicavi eis et aurum, quae fecerunt Baal*. Item, erant proni ad contemptum Dei, secundum quod habetur Isai. 1, 2: *Filios enutrivi et exaltavi, ipsi autem spreverunt me*. Item, erant proni ad oblivionem Dei, secundum quod habetur Deuter. 32, 18: *Oblitus est Domini Creatoris sui*. Item, erant proni ad avaritiam: Matth. 15, 5 habetur quod ipsi transgressi sunt mandatum Dei de honore patris et matris per avaritiam suam, quia fecerant traditionem ne filii succurrerent parentibus nec eos honorificarent muneribus nec sustentarent, ad quod inducebat eos avaritia; unde dicitur ibi: *Munus quo deumque est ex me* etc. Ad ista ergo quatuor proni erant ex consuetudine vel convictu. In illo mandato, quod est contra errorem, addidit tria, scilicet rationem ad movendum intellectum, comminationem et promissionem ad movendum affectum, sed differenter, quia movetur affectus timore vel amore; comminatio ergo est ad movendum affectum timore, promissio est ad movendum affectum amore; et quia primum mandatum primae tabulae erat contra errorem, ideo addidit ei illa tria. Secundum vero mandatum, scilicet ‘*non* |439| *assumes*’ est contra contemptum; contemptus autem Dei per comminationem coercetur, ideo illi mandato additur comminatio. Tertium vero mandatum est contra Dei oblivionem; contra vero oblivionem debet homo excitari ratione, et ideo illi mandato additur ratio; hac de causa dicit ‘*memento*’ quasi dicat ‘*habeas in memoria nec tradas hoc oblivioni*’ etc. Et haec pertinent ad Deum. Pronitas autem ad avaritiam erat respectu proximi sive contra proximum, et ideo mandatum contra avaritiam est de secunda tabula, scilicet primum ‘*honora*’ etc.; contra vero avaritiam tollendam nihil plus valet quam promissio, et ideo illi mandato ‘*honora patrem*’ etc. additur promissio.

Per hoc patet solutio omnium obiectorum.

der. Und weil einem starrköpfigen Volk, wie es die Juden waren, das Begehen verdammenswert erscheint, das Unterlassen aber nicht, setzt es in den Geboten, die dagegen sind, das Gute zu unterlassen, den Befehlsmodus, um zu zeigen, dass es verdammenswert ist, das Gute zu unterlassen, und dass wir aus Pflicht gehalten sind, es nicht zu unterlassen.

Die dritte Neigung kommt aus der Gewohnheit oder dem Zusammenleben, und aus dieser Neigung kommt die Hinzufügung der Drohung, der Begründung, der Verheißung zu den Geboten. Diese Neigung aber war unter den Juden eine vierfache. Es gab nämlich welche, die aus Gewohnheit dem Irrtum und der Götzenverehrung zugeneigt waren, wie es in Hos 2,8 heißt: *Ich habe ihnen das Silber und Gold vervielfacht, aus dem sie Baal gemacht haben.* Weiterhin gab es welche, die der Verachtung Gottes zugeneigt waren, wie es in Jes 1,2 heißt: *Ich habe sie als meine Kinder genährt und erhöht, doch sie haben mich verachtet.* Und es gab welche, die dem Vergessen Gottes zugeneigt waren, wie es in Dtn 32,18 heißt: *Es hat den Herrn, seinen Schöpfer vergessen.* Und es gab welche, die der Habgier zugeneigt waren: Mt 15,5 heißt es, dass sie das Gebot Gottes zur Verehrung des Vaters und der Mutter aufgrund ihrer Habgier übertreten haben, weil sie eine Tradition begründet hatten, dass die Kinder ihre Eltern nicht unterstützen müssten und sie nicht mit Gaben ehren und sie nicht unterhalten müssten, wozu sie ihre Habgier verleitet hat; daher heißt es dort: *Jede Gabe ist von mir* usw. Zu diesen vier Dingen also waren sie aus Gewohnheit oder dem Zusammenleben geneigt. In jenem Gebot, das gegen den Irrtum ist, hat er drei hinzugefügt, nämlich die Begründung, um das Verständnis zu bewegen, die Drohung und die Verheißung, um das Gefühl zu bewegen, aber auf unterschiedliche Weise, denn das Gefühl wird von Furcht oder Liebe bewegt; die Drohung dient also dazu, das Gefühl durch Furcht zu bewegen, die Verheißung dient dazu, das Gefühl durch Liebe zu bewegen; und weil das erste Gebot der ersten Tafel gegen den Irrtum war, deshalb hat er ihm diese drei hinzugefügt. Das zweite Gebot |439| ‚*Du sollst nicht gebrauchen*‘ ist gegen die Verachtung; die Verachtung Gottes wird aber durch Drohung gezügelt, deshalb wird diesem Gebot eine Drohung hinzugefügt. Das dritte Gebot ist gegen das Vergessen Gottes; gegen das Vergessen muss der Mensch aber mit einer Begründung aufgefordert werden, und deshalb wird diesem Gebot eine Begründung hinzugefügt. Aus diesem Grund sagt es ‚*Erinnere dich*‘, als wolle es sagen ‚Behalte es im Gedächtnis und lass es nicht in Vergessenheit geraten‘ usw. Und das erstreckt sich auf Gott. Die Neigung zur Habgier aber war mit Blick auf den Nächsten oder gegen den Nächsten, und deshalb ist das Gebot gegen die Habgier auf der zweiten Tafel, nämlich das erste ‚*Ehre*‘ usw.; um die Habgier abzuschaffen, nützt aber nichts mehr als eine Verheißung, und deshalb wird dem Gebot ‚*Ehre deinen Vater*‘ usw. eine Verheißung hinzugefügt.

Dadurch ist die Antwort auf alle Einwände klar.

QUAESTIO II.

**DE SINGULIS PRAECEPTIS DECALOGI.**

TITULUS I.

**DE PRIMO PRAECEPTO.**

Postquam inquisitum est de Decalogo in generali, restat nunc inquirere in speciali de quolibet praecepto Decalogi. Ut autem planior sit inquisitio, quaerendum est:

- Primo, de adoratione Dei;
- secundo, de adoratione Christi;
- tertio, de adoratione creaturae.

DISTINCTIO I.

**DE ADORATIONE DEI.**

Circa adorationem Dei quaeruntur plura.

- Primo, quid dicatur adoratio Dei;
- secundo, quae sit ratio divinae adorationis;
- tertio, de unitate et differentia divinae adorationis.

MEMBRUM I.

**Quid dicatur adoratio Dei.**

Item, cum quaeritur quid dicatur divina adoratio, quaeruntur tria:

- Primo, an dicatur adoratio univoce de latria et idololatria;
- secundo, an dicatur univoce adoratio quae est latriae et duliae;
- tertio, an dicat adoratio actum interiorem vel exteriorem.

[Nr. 287] CAPUT I.

**AN ADORATIO UNIVOCE DICATUR DE LATRIA ET IDOLOLATRIA.**

Quantum ad primum ostenditur quod adoratio dicatur univoce de latria et idololatria.

**Ad quod sic:** 1. Appetitus beatitudinis, cum est secundum veritatem directus et cum per [440] errorem est indirectus, non dicitur aequivoce, sed univoce, nec ipsa beatitudo, cum appetitur secundum veritatem et secundum errorem; ergo similiter cultus Deo exhibendus, cum exhibetur secundum veritatem ab anima fideli et cum exhibetur secundum errorem ab idololatra, non erit cultus aequivoce dictus, sed univoce; igitur adoratio univoce dicitur de latria et idololatria. – Maior patet, quia, cum appetitur beatitudo secundum veritatem, ita quod appetitus directus est ubi est

## Zweite Frage: Die einzelnen Gebote des Dekalogs

### *Erster Abschnitt: Das erste Gebot*

Nachdem der Dekalog im Allgemeinen untersucht worden ist, bleibt nun jedes Gebot des Dekalogs im Einzelnen zu untersuchen. Damit die Untersuchung einfacher nachvollziehen ist, ist nach Folgendem zu fragen:

1. nach der Anbetung Gottes;
2. nach der Anbetung Christi;
3. nach der Anbetung der Schöpfung.

### *Erste Unterscheidung: Die Anbetung Gottes*

Bei der Anbetung Gottes werden mehrere Einzelfragen gestellt.

1. Was wird Anbetung Gottes genannt?
2. Was ist der Beweggrund der göttlichen Anbetung?
3. Die [Frage nach der] Einheit und Unterschiedlichkeit der göttlichen Anbetung.

### *Erstes Glied: Was besagt die Anbetung Gottes?*

Auch bei der Frage danach, was göttliche Anbetung genannt wird, werden drei Einzelfragen gestellt:

1. Wird Anbetung univok über die Gottesverehrung und die Götzenverehrung gesagt?
2. Wird Anbetung, die Gottesverehrung und die Verehrung eines höherrangigen Geschöpfes ist, univok gesagt?
3. Sagt Anbetung eine innere oder eine äußere Handlung aus?

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

**Hinsichtlich des Ersten** wird gezeigt, dass ‚Anbetung‘ univok über die Gottesverehrung und die Götzenverehrung gesagt wird.

**Dazu so:** 1. Das Streben nach Glückseligkeit wird, wenn es gemäß der Wahrheit ausgerichtet ist und wenn es aus [440] Irrtum verkrümmt ist, nicht äquivok, sondern univok ausgesagt, aber nicht die Glückseligkeit selbst, wenn sie gemäß der Wahrheit und gemäß dem Irrtum erstrebt wird. Also wird ebenso die zu erweisende Verehrung Gottes, wenn sie gemäß der Wahrheit von der gläubigen Seele erwiesen wird und wenn sie gemäß dem Irrtum von einem Götzenanbeter erwiesen wird, nicht äquivok, sondern univok ausgesagt werden. Also wird Anbetung univok über die Gottesverehrung und die Götzenverehrung gesagt. – Der Obersatz ist klar, denn wenn die Glückseligkeit gemäß der Wahrheit erstrebt wird, sodass das Streben dahin ausgerichtet ist,

beatitudo, et cum appetitur per appetitum indirectum per errorem, ubi beatitudo non est, sicut appetunt eam errantes, qui quaerunt beatitudinem in divitiis temporalibus, deliciis et honoribus, eadem est ratio utrobique, scilicet ratio summi boni, quae movet utrumque appetitum: uterque enim summum bonum considerat et summum bonum movet utrumque. Ergo similiter, cum sit eadem ratio cultus et adorationis in fidei et in idololatra, scilicet ratio divini numinis.

2. Item, ponatur quod aliquis intendat emere argentum et emat stannum, alter intendat emere argentum et emat argentum, non est aequivoca intentio in utroque, licet unus fallatur, alter non: materia enim non diversificat intentionem, sed finis, et ita, cum idem sit finis istorum, quia intendunt emere argentum, patet quod unica est eorum intentio. Ergo similiter in latria et idololatria, cum in utraque intendat anima adorare numen Dei sive divinum, licet unus adoret numen divinum, alter non, quia fallitur, nec illud quod adorat, divinum est.

3. Item, omnis cultus Deo debitus est latria; sed cultus idololatriae est cultus Deo debitus; ergo idololatria est latria; ergo adoratio univoca. – Maior plana est. Minor etiam patet, quia nihil aliud est idololatria nisi cultus Deo debitus datus idolo.

**Ad oppositum sic:** a. Hoc nomen 'Deus' dicitur nuncupative et essentialiter. Essentialiter dicitur de vero Deo, sed nuncupative solum dicitur de idolo. Si ergo non dicatur univoce sic et sic, sed aequivoce, ergo similiter 'divinum', dictum de idolo et de vero Deo, non est univocum, sed aequivocum. Sed 'divinum' consideratum utrobique est ratio adorationis; ergo ratio adorationis latriae et idololatriae aequivoca est, et ita aequivoce dicitur adoratio de latria et idololatria.

b. Item, Rom. 1, 25: *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium*, Glossa: «Veritas Dei est gloria Dei. Veritatem Dei tenere est unum Deum colere; veritatem in mendacium convertere est creaturae servire pro Creatore. Vera enim religio in unius constat veri Dei servitio; ipsa namque veritas unus est Deus: ipsa enim una veritas est naturaliter una vera divinitas, et ita non possunt duo veri dii veraciter dici, sicut ipsa una veritas non potest naturaliter dividi. Verum itaque Deum colere veroque Deo servire non est utique veritatem Dei in mendacium commutare». Si ergo idololatria



wo die Glückseligkeit ist, und wenn mit einem Streben, das durch Irrtum verkrümmt ist, dahin gestrebt wird, wo die Glückseligkeit nicht ist, so wie sie die Irrenden erstreben, die die Glückseligkeit in zeitlichen Reichtümern, Genüssen und Ehren suchen, ist es der gleiche Beweggrund auf beiden Seiten, nämlich der Beweggrund des höchsten Gutes, der beide Strebungen bewegt: Beide nämlich trachten nach dem höchsten Gut, und das höchste Gut treibt beide an. Also ist es gleich, da es der gleiche Beweggrund der Verehrung und Anbetung im Gläubigen und im Götzendiener ist, nämlich der Beweggrund des göttlichen Wesens.

2. Angenommen, jemand will Silber kaufen und kauft Blei, ein anderer will Silber kaufen und kauft Silber, dann ist die Absicht bei beiden nicht äquivok, mag auch der eine betrogen werden, der andere nicht: Die Materie nämlich macht die Absicht nicht anders, sondern das Ziel tut dies, und so, weil das Ziel bei beiden das gleiche ist, da sie Silber kaufen wollen, ist klar, dass es sich bei ihrer Absicht um eine einzige handelt. Also ebenso bei der Gottesverehrung und der Götzenverehrung, da in beiden die Seele den Willen Gottes oder den göttlichen Willen anbeten will, wenn auch der eine den göttlichen Willen anbetet, der andere nicht, weil er sich täuscht und das, was er anbetet, nicht göttlich ist.

3. Jede Verehrung, die Gott geschuldet wird, ist Gottesdienst; aber die Verehrung der Götzenverehrung ist die Gott geschuldete Verehrung; also ist die Götzenverehrung Gottesdienst; also ist es eine bedeutungsgleiche Verehrung. – Der Obersatz ist klar. Der Untersatz ist auch klar, weil die Götzenverehrung nichts anderes ist als die Gott geschuldete Verehrung, die dem Götzen erwiesen wird.

**Auf der Gegenseite:** a. Das Substantiv ‚Gott‘ wird im Sinne einer Benennung und im Sinne des Wesens ausgesagt. Wesenhaft wird es über den wahren Gott ausgesagt, doch benennend nur über einen Götzen. Wenn es also so und so nicht jeweils univok ausgesagt wird, sondern äquivok, dann ist ebenso ‚göttlich‘, von einem Götzen und dem wahren Gott gesagt, nicht univok, sondern äquivok. Doch ‚göttlich‘ ist näher betrachtet hier wie dort der Beweggrund für die Anbetung; also ist der Beweggrund für die Anbetung des Gottes- und des Götzendienstes äquivok, und daher wird Anbetung über Gottesdienst und Götzendienst äquivok ausgesagt.

b. Röm 1,25: *Die die Wahrheit Gottes in Lüge verwandelt haben*, die Glosse: „Die Wahrheit Gottes ist die Herrlichkeit Gottes. Die Wahrheit Gottes besitzen heißt den einen Gott verehren; die Wahrheit in Lüge zu verwandeln heißt, der Schöpfung statt dem Schöpfer zu dienen. Die wahre Religion besteht nämlich im Dienst für den einen wahren Gott; die Wahrheit selbst ist freilich der eine Gott: die eine Wahrheit nämlich ist von Natur aus die eine wahre Gottheit, und daher können nicht zwei wahre Götter wahrhaftig ausgesagt werden, so wie die eine Wahrheit nicht von Natur aus geteilt werden kann. Den wahren Gott zu verehren und dem wahren Gott zu dienen, heißt also keinesfalls, die Wahrheit Gottes in Lüge zu verwandeln.“<sup>819</sup> Wenn also die Götzenverehrung der Schöpfung dient statt dem Schöpfer, verwandelt sie Wahrheit in

---

819 Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 1,25 (PL 191, 1332).

creaturae servit pro Creatore, commutat veritatem in mendacium; latria vero veritatem tenet; non ergo se habet univoce adoratio respectu latriae et idololatriae.

**Solutio:** Dicendum quod non dicitur univoce nec etiam per analogiam adoratio de latria et idololatria, sed aequivoce, quia ratio ipsa movens in utraque adoratione aequivoca est, scilicet numen divinum secundum veritatem et secundum aestimationem. Unus enim adorat numen divinum secundum veritatem, alter numen divinum secundum aestimationem; haec autem non univocantur, et ideo ratio adorationis utrobique aequivoca est.

**[Ad objecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium, scilicet quod ‘appetitus beatitudinis, cum appetitur secundum veritatem et cum appetitur secundum errorem, non est aequivocus’, dicendum quod appetitus beatitudinis est duplex, quia potest esse appetitus voluntatis naturalis, et tunc est sub ratione communi ipsius beatitudinis, secundum quod dicimus quod «beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus», et sic non aequivocatur appetitus, et secundum istum nunquam accidit error. Est alius appetitus, qui sequitur electionem, quae quidem est a ratione, et iste respicit rationem propriam. Circa istum accidit error et rectitudo. Iste enim appetitus est in aliquid determinatum, et cum ponit beatitudinem ubi est, et appetitum, tunc rectus est; cum vero ponit eam ubi non est, scilicet in divitiis vel deliciis etc., tunc errat; et iste appetitus est aequivocus, quia ratio propria, qua appetitur bonum ubi est et ubi non est, est ratio aequivoca. Sic dico ex parte ista quod appetitus naturalis est in venerantiam et adorationem divinam. Iste appetitus accipit ‘divinum’ generali ratione, non ponendo hic vel ibi; et iste appetitus univocus est, et non est |441| idololatriae motus, sed voluntatis naturalis. Sed appetitus electionis, qui movetur in venerantiam et adorationem divinam in ratione propria, iste errat ponendo divinum ubi non est, quia ponit divinum extra suam propriam rationem, et propter hoc acceptio ‘divini’ aequivoca est.

2. Ad secundum dicendum quod, si adoratio dicit motum secundum inclinationem naturae sive appetitum naturae, dico quod univocus est semper motus et idem, immo iste semper est rectus nec circa ipsum accidit error. Sed si dicit motum adorationis in re determinata, tunc est motus ille secundum appetitum rationis electivum, et iste motus non est univocus nec idem est, quia respicit rationem propriam, quae differens est, cum ponitur divinum vel summum ubi est et ubi non est: alia est enim

Lüge; der Gottesdienst aber besitzt die Wahrheit; also verhält sich die Anbetung nicht univok im Hinblick auf die Gottesverehrung und die Götzenverehrung.

**Lösung:** Anbetung wird nicht bedeutungsgleich und auch nicht durch eine Analogie über die Gottesverehrung und die Götzenverehrung ausgesagt, sondern äquivok. Denn der Beweggrund, der in beiden Anbetungen bewegt, ist äquivok, nämlich der göttliche Wille gemäß der Wahrheit und gemäß der Einschätzung, was dies sei. Der eine nämlich betet den göttlichen Willen an gemäß der Wahrheit, der andere gemäß seiner Einschätzung, was dies sei; diese aber werden nicht univok benannt, und deshalb ist der Beweggrund der Anbetung hier und dort äquivok.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Gegenargument, nämlich dass ‚das Streben nach Glückseligkeit, wenn sie gemäß der Wahrheit und wenn sie gemäß dem Irrtum erstrebt wird, nicht äquivok ist‘, ist zu sagen, dass das Streben nach Glückseligkeit ein zweifaches ist, denn es kann ein Streben des natürlichen Willens sein, und dann fällt es unter den allgemeinen Begriff vom Glück, insofern wir sagen, dass ‚Glückseligkeit ein Zustand ist, der durch die Ansammlung aller Güter vollendet ist‘<sup>820</sup>, und so wird das Streben nicht äquivok genannt, und demgemäß gibt es niemals einen Irrtum. Und es gibt ein zweites Streben, das der Wahl folgt, die allerdings von der Vernunft kommt, und dieses Streben betrifft die eigentliche Bedeutung. Im Zusammenhang damit gibt es Irrtum und Richtigkeit. Dieses Streben ist nämlich auf etwas Bestimmtes ausgerichtet, und wenn es die Glückseligkeit dort annimmt, wo sie ist, und das Streben dorthin richtet, dann ist es auf dem richtigen Weg; wenn es aber die Glückseligkeit annimmt, wo sie nicht ist, nämlich in Reichtümern, Genüssen usw., dann irrt es. Und dieses Streben ist äquivok, weil der eigentliche Beweggrund, durch den das Gute erstrebt wird, wo es ist und wo es nicht ist, ein äquivoker Beweggrund ist. Von dieser Seite her gesehen sage ich deshalb, dass das natürliche Streben sich auf die göttliche Verehrung und Anbetung richtet. Dieses Streben fasst ‚göttlich‘ im allgemeinen Sinn auf und vermutet es nicht hier oder dort; und dieses Streben ist univok, und es ist nicht [441] der Antrieb zur Götzenverehrung, sondern des natürlichen Willens. Das Streben der Wahl aber, das zur göttlichen Verehrung und Anbetung im eigentlichen Sinne bewegt wird, das irrt sich, wenn es das Göttliche annimmt, wo es ist nicht, weil es das Göttliche außerhalb seiner eigentlichen Vernunft annimmt, und deswegen ist dieses Verständnis von ‚göttlich‘ äquivok.

2. Wenn Anbetung eine Bewegung gemäß der Neigung der Natur oder dem Streben der Natur aussagt, sage ich, dass die Bewegung immer univok und dieselbe ist, sogar dass sie immer richtig ist und dabei kein Irrtum vorkommt. Wenn sie eine Bewegung der Anbetung in einer bestimmten Sache aussagt, dann ist diese Bewegung gemäß dem Streben des Beweggrundes auswählend, und diese Bewegung ist nicht univok und das gleiche, weil sie die eigentliche Bedeutung betrifft, die unterschiedlich ist, wenn das Göttliche oder Höchste bestimmt wird, wo es ist und wo es nicht ist: Der

---

820 Boethius, *Philosophiae consolatio* III,2 (CChr.SL 94, 38; CSEL 67, 47).

ratio 'divini' in Deo, ubi est, et in creatura, ubi non est, quia ibi ponitur extra propriam rationem.

3. Ad aliud dicendum quod in illo argumento est fallacia accidentis: fit enim ibi distributio pro singularibus, sed non assumit pro eisdem numero, sed pro similibus. Unde idololatria dicitur cultus Deo debitus, quia ibi fit genuflexio etc., quae sunt similia iis quae sunt in cultu divino latriae, et sic dicitur idololatria cultus Deo debitus per similitudinem, quia scilicet est similis cultui qui Deo exhibetur, et sic non pro eodem cultu assumit, sed pro simili. Nam non potest esse idem numero, sicut patet ex Glossa Rom. 1, 25, super illud: *Qui commutaverunt in mendacium veritatem Dei*: «Non possunt duo veri dii veraciter dici, sicut ipsa una veritas non potest naturaliter dividi». Unde illa adoratio, qua adoratur Deus, nunquam dicitur univoce de aliqua re alia et maxime de idolo, ubi veritas in mendacium commutatur, quando adoratur ut Deus.

[Nr. 288] CAPUT II.

UTRUM ADORATIO UNIVOCE DICATUR DE LATRIA ET DULIA.

Secundo quaeritur utrum adoratio univoce dicatur de latria et dulia.

**Ad quod sic:** 1. Latria dicitur cultus soli Deo trino et uni debitus, dulia vero dicitur cultus vel reverentia debita rationali creaturae superiorem ordinem tenenti, sicut est praelatus et dominus et magister et huiusmodi. Sed eadem est adoratio, qua adoratur Deus et creatura superiorem ordinem tenens, ut praelatus et huiusmodi; ergo adoratio univoce dicitur de latria et dulia. – Minor patet per simile. Videmus enim quod eadem est dilectio vel amor quo diligitur Deus et proximus. Istud patet, quia dicendo 'diligitur Deus, diligitur proximus', idem est obiectum et idem finis: diligere enim proximum est velle ei bonum summum; ergo similiter adoratio eadem, quia adoratur Deus in proximo, in quantum est imago eius et similitudo: unde adoramus praelatos propter conformitatem ad Deum in potestate, doctores propter conformitatem

Begriff ‚göttlich‘ ist nämlich ein anderer in Gott, wo er ist, und in der Schöpfung, wo er nicht ist, weil er dort außerhalb der eigentlichen Bedeutung gesetzt wird.

3. In diesem Argument gibt es einen falschen Schluss von einem Akzidenz: Es erfolgt darin nämlich die logische Aufteilung eines Begriffs mit seinen Einzeldingen, aber das wendet es nicht auf die Summe ebendieser [Einzeldinge] an, sondern auf die, die einander ähnlich sind. Daher wird von der Götzenverehrung gesagt, dass sie die Gott geschuldete Verehrung sei, weil man dabei niederkniet usw., was dem ähnlich ist, was es in der göttlichen Verehrung des Gottesdienstes gibt, und daher wird die Götzenverehrung die Gott geschuldete Verehrung genannt durch eine Analogie, denn sie ist der Verehrung ähnlich, die man Gott erweist, und daher benutzt es [das Argument] den Begriff nicht für die gleiche, sondern für eine ähnliche Verehrung. Sie kann nämlich nicht in der Summe dasselbe sein, wie klar ist durch die Glosse zu Röm 1,25: *Die die Wahrheit Gottes in Lüge verwandelt haben*: „Man kann nicht zwei wahre Götter wahrhaftig aussagen, so wie die eine Wahrheit selbst nicht von Natur aus geteilt werden kann.“<sup>821</sup> Daher wird diese Anbetung, mit der Gott angebetet wird, niemals univok über irgendeine andere Sache ausgesagt und vor allem nicht über ein Götzenbild, wo die Wahrheit in Lüge verwandelt wird, wenn es wie Gott angebetet wird.

*Kapitel 2: Wird ‚Anbetung‘ univok über den Gottesdienst und die Verehrung eines besonderen Geschöpfes gesagt? [Nr. 288]*

Zweitens wird gefragt, ob ‚Anbetung‘ in der gleichen Bedeutung über den Gottesdienst und die Verehrung eines besonderen Geschöpfes gesagt wird.

**Dazu so:** 1. Gottesdienst heißt die Verehrung, die allein dem dreieinigen Gott geschuldet ist, die Verehrung eines besonderen Geschöpfes aber heißt die Verehrung oder Anerkennung, die einem vernunftbegabten Schöpfungswesen geschuldet ist, das einen höheren Rang einnimmt, wie einem kirchlichen Würdenträger, Herrn, Lehrer und dergleichen. Die Anbetung, mit der Gott und ein Schöpfungswesen, das einen höheren Rang einnimmt, wie zum Beispiel ein kirchlicher Würdenträger und dergleichen, angebetet wird, ist aber die gleiche; also wird ‚Anbetung‘ univok über den Gottesdienst und die Verehrung eines besonderen Geschöpfes gesagt.<sup>822</sup> – Der Untersatz ist durch ein ähnliches Beispiel klar. Denn wir sehen, dass die Liebe, mit der Gott geliebt wird, und [die Liebe, mit der] der Nächste [geliebt wird], dieselbe ist. Das ist klar, weil, wenn man sagt: ‚Gott wird geliebt, der Nächste wird geliebt‘, das Objekt und das Ziel die gleichen sind: Denn den Nächsten zu lieben, bedeutet, für ihn das höchste Gut zu wollen; also ist ebenso die Anbetung die gleiche, weil im Nächsten Gott angebetet wird, insofern er sein Ebenbild und Gleichnis ist: Daher beten wir die kirchlichen Würdenträger aufgrund ihrer Gleichförmigkeit in Bezug auf Gott in der Macht an, die Lehrer aufgrund ihrer Gleichförmigkeit im Wissen oder der Weisheit,

<sup>821</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 1,25 (PL 191, 1332).

<sup>822</sup> Vgl. Augustinus, *De civitate dei* X,1 (CSEL 40/1, 444–447; CChr.SL 47, 271–274).

in scientia vel sapientia, viros sanctos propter conformitatem in bonitate. De primo habetur, Exod. 22, 28: *Diis non detrahes*; et dictum est a Domino ad Moysen, Exod. 7, 1: *Posui te deum Pharaonis*; de secundo, in Ioan. 10, 35: *Si illos deos dixit, ad quos sermo Dei factus est*; de tertio habetur in Psalmo: *Ego dixi: dii estis*. Ergo adoratur proximus ratione conformitatis et participationis alicuius divini; ergo sicut eadem est dilectio et univoca, ita eadem adoratio Dei et proximi; ergo univoce dicitur adoratio de Deo et de proximo.

**Ad oppositum:** *a.* Adoratio debita Deo singularis est et ei soli debita, et haec dicitur latria. Ergo sicut non est dicere de iis quae singulariter de Deo dicuntur quod per analogiam convenient creaturae, nec etiam multo magis per univocationem, non erit similiter dicere quod adoratio dicatur univoce nec etiam analogice de latria, quae ad Deum pertinet, et de dulia, quae pertinet ad proximum.

**Solutio:** Super illud Matth. 4, 10: *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies*, dicit Glossa: «Graece λατρεύσις, latine servitus. Servitus autem illa, quae communis est Deo et homini et cuicumque, graece δουλεία dicitur; illa vero [442] quae soli Deo debetur, latria». Et sumit Glossa illa dulia extenso nomine duliae, secundum scilicet quod accipitur pro servitute. Dulia vero in propria ratione est reverentia facta superiori creaturae, secundum quod dicit Glossa super illud Psalmi: *Adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est*, et dicit: «Non illa, dico, adoratione quae latria est, quae soli Creatori debetur, sed illa quae dulia dignior est». Dulia enim adoratio est quae etiam creaturae exhibetur, quae duas habet species: unam, quae omnibus indifferenter; alteram, quae soli humanitati Christi exhibetur. Proprie ergo sumpto vocabulo, latria est servitus quae soli Deo debetur; dulia vero dicitur servitus et reverentia quae ratione alicuius doni et dignitatis excellentis debetur rationali creaturae, propter quod etiam debetur ei adoratio. Dicendum ergo quod nec univoce nec aequivoce dicitur adoratio latriae et duliae proprie sumptae, sed analogice, hoc est per prius

die heiligen Männer aufgrund ihrer Gleichförmigkeit in der Güte. Über das Erste heißt es in Ex 22,28: *Du sollst die Götter nicht herabsetzen*; und zu Mose ist vom Herrn gesagt worden in Ex 7,1: *Ich habe dich zum Gott des Pharaos gemacht*; über das Zweite in Joh 10,35: *Wenn er jene Götter genannt hat, an die das Wort Gottes ergangen ist*; über das Dritte heißt es im Psalm: *Ich habe gesagt: Ihr seid Götter*<sup>823</sup>. Also wird der Nächste im Hinblick auf die Gleichförmigkeit und Teilhabe an etwas Göttlichem angebetet; also ist, so wie die Liebe dieselbe und univok ist, so auch die Anbetung Gottes und des Nächsten; also wird ‚Anbetung‘ über Gott und über den Nächsten univok gesagt.

**Auf der Gegenseite:** a. Die Anbetung, die Gott geschuldet ist, ist einzigartig und nur ihm allein geschuldet, und diese heißt Gottesdienst. So wie man also nicht von den Dingen, die einzig von Gott ausgesagt werden, sagen kann, dass sie der Schöpfung durch Analogie zukommen, und noch weniger im Sinne der Bedeutungsgleichheit, so wird es ebenfalls nicht zu sagen sein, dass ‚Anbetung‘ univok oder analog vom Gottesdienst ausgesagt wird, der sich auf Gott erstreckt, und von der Verehrung eines besonderen Geschöpfes, die sich auf den Nächsten erstreckt.

**Lösung:** Zu Mt 4,10: *Du sollst den Herrn, deinen Gott anbeten und ihm allein dienen*, sagt die Glosse: „Auf Griechisch λατρεύσις, auf Latein servitus [d. h. Knechtschaft]. Diese Knechtschaft aber, die Gott und dem Menschen und einem jeden gemeinsam ist, wird auf Griechisch δουλεία genannt; die aber, [442] die nur Gott geschuldet ist, Gottesdienst.“<sup>824</sup> Und diese Glosse fasst die Verehrung eines besonderen Geschöpfes der weit gefassten Bedeutung des Wortes nach auf, insofern es für ‚Knechtschaft‘ verwendet wird. Die Verehrung eines besonderen Geschöpfes in der eigentlichen Bedeutung ist aber die Anerkennung, die einem höhergestellten Schöpfungswesen gegenüber erwiesen wird, nach dem, was die Glosse zu dem Psalm sagt: *Betet den Schemel für seine Füße an, denn dieser ist heilig*<sup>825</sup>, und sie sagt: „Nicht mit jener Anbetung, meine ich, die der Gottesdienst ist, die nur dem Schöpfer allein geschuldet wird, sondern mit der, die würdiger als die Verehrung eines besonderen Geschöpfes ist.“<sup>826</sup> Die Verehrung eines besonderen Geschöpfes ist nämlich die Anbetung, die auch der Schöpfung gezollt wird, die zwei Erscheinungsformen hat: eine, die allen ohne Unterschied, und eine andere, die nur der Menschennatur Christi allein gezollt wird. Wenn man das Wort also im eigentlichen Sinn versteht, ist der Gottesdienst die Knechtschaft, die nur Gott allein geschuldet wird; Verehrung eines besonderen Geschöpfes aber wird die Knechtschaft oder der Respekt genannt, der aufgrund einer Gabe und einer herausragenden Würde einem vernunftbegabten Schöpfungswesen geschuldet wird, weswegen ihm auch Anbetung geschuldet wird. Es ist also zu sagen, dass die Anbetung des Gottesdienstes und [die Anbetung] der Verehrung eines besonderen

<sup>823</sup> Ps 82,6.

<sup>824</sup> Glossa ordinaria zu Mt 4,10 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 926a); vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum I,61 (CChr.SL 33, 23; CSEL 28/2, 32).

<sup>825</sup> Ps 99,5.

<sup>826</sup> Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 98,5 (PL 191, 895).

et posterius. Unde propter hoc dicit Glossa illa quod λατρεύσις sive δουλεία extenso nomine est communis servitus exhibita cuicumque; non dicit univoca vel eadem, sed communis, scilicet per analogiam, hoc est per prius et posterius. Haec autem est ratio: Adoratio est veneratio vel reverentia exhibita ratione dignitatis superioris et excellentis, et hoc per prius et posterius convenit duliae et latriciae. Summa enim excellentia dignitatis est in Deo, et ratione illius debetur adoratio latriciae ipsi Deo; excellentia autem dignitatis, quae est in creatura rationali, non est summa, immo ab illa divina et sub illa et ad illam, et ratione istius dignitatis debetur creaturae adoratio duliae. Ex hoc enim quod summum est in Creatore, debet ei creatura summe, et ratione istius summi in Creatore debet adorationem latriciae; ratione vero dignitatis datae a Deo creaturae debetur ei dulia, non dignitatis quae summa sit, sed quae sub illa est ratione cuius adoratur Deus.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad rationem in contrarium dicendum quod Deus est *A et Ω*, *principium et finis*, sicut habetur Apoc. 1, 8. Adoratio ergo respicit Deum in quantum est principium superius et excellens: unde adoratio est motus in principium, amor vero est motus in ipsum sicut in finem. Ratio autem finis non mutatur, cum dicitur quod diligitur Deus et quod diligitur proximus, scilicet diligere summum bonum ipsi proximo. Similiter nec debitum mutatur, immo eadem ratione debeo dilectionem Deo et proximo, quia in se ipso et in sua imagine debeo diligere summum bonum. Sed, cum adoratio sit motus in principium, variatur ratio principii, qua adoratur Deus et proximus, et similiter ratio debiti, quia Deus est principium ad esse et conservationem esse ipsius creaturae; rationalis vero creatura est pincipium ratione doni excellentis ad bene esse alterius, sicut subditi, ratione cuius potest ipsum ducere in superiora, sicut praelatus per potestatem, doctor ratione sapientiae per cognitionem, sanctus vir per exemplum possunt alios ducere in superiora. Ratio ergo debiti similiter est differens, quia ratio debiti quo debeo Deo est ratio qua debeo ipsi principio ad esse et ad conservationem ad esse et ad omnia reliqua; ratio debiti, quo debeo reverentiam proximo, est ratio qua debeo principio ad bene esse. Dignitas enim divini esse per



Geschöpfs, im eigentlichen Sinne verstanden, weder univok noch äquivok ausgesagt werden, sondern analog, das heißt im Sinne des Früheren und Späteren. Daher sagt die Glosse, dass *latreusis* oder *duleia*, das heißt die Verehrung eines besonderen Geschöpfs, im eigentlichen Sinne verstanden, im weiteren Sinne des Wortes die allgemeine Knechtschaft bedeutet, die jedem erwiesen wird; sie sagt nicht: univok oder als dasselbe, sondern allgemein, das heißt durch Analogie, das heißt im Sinne des Früheren und Späteren. Dies aber ist der Beweggrund: Die Anbetung ist die Verehrung oder Anerkennung, die aufgrund einer höheren und ausgezeichneten Würde erwiesen wird, und dieses kommt im Sinne des Früheren und Späteren der Verehrung eines besonderen Geschöpfs und dem Gottesdienst zu. Denn die höchste Exzellenz der Würde ist in Gott, und im Hinblick darauf gebührt die Anbetung des Gottesdienstes Gott selbst; die Exzellenz der Würde, die in einem vernunftbegabten Geschöpf ist, ist aber nicht die höchste, sondern sie stammt von der göttlichen und ist unter ihr und auf sie hin, und aufgrund dieser Würde ist der Schöpfung die Anbetung der Verehrung eines besonderen Geschöpfs geschuldet. Dadurch nämlich, dass das Höchste im Schöpfer ist, ist ihm die Schöpfung auf die höchste Art verpflichtet, und aufgrund dieses Höchsten im Schöpfer ist sie zur Anbetung des Gottesdienstes verpflichtet. Aufgrund der Würde aber, die von Gott der Schöpfung gegeben worden ist, wird ihr die Verehrung eines besonderen Geschöpfs geschuldet, nicht die der Würde, die die höchste ist, sondern die unter dem ist, hinsichtlich dessen Gott angebetet wird.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Gott ist das *Alpha* und das *Omega*, der *Anfang* und das *Ende*, wie es in der *Offb* 1,8 heißt. Die Anbetung betrifft Gott also, insofern er der höhere und herausragende Ursprung ist: Daher ist die Anbetung die Bewegung zum Ursprung, die Liebe aber ist die Bewegung zu ihm als dem Ziel. Der Beweggrund des Ziels aber ändert sich nicht, wenn gesagt wird, dass Gott geliebt wird und dass der Nächste geliebt wird, nämlich das höchste Gut im Nächsten zu lieben. Ebenso ändert sich auch die Pflicht nicht, sondern ich schulde Gott und dem Nächsten auf dieselbe Weise Liebe, weil ich in ihm selbst und in seinem Abbild das höchste Gut zu lieben schulde. Da aber die Anbetung eine Bewegung zum Ursprung ist, ändert sich der Beweggrund des Ursprungs, mit dem Gott und der Nächste angebetet werden, und ebenso der Beweggrund der Pflicht, weil Gott der Ursprung des Seins und die Erhaltung des Seins der Schöpfung ist; die vernunftbegabte Schöpfung ist aber der Ursprung im Hinblick auf die herausragende Gabe, zum Wohle des anderen zu sein, zum Beispiel des Untergebenen, aufgrund derer er ihn zu Höherem führen kann, so wie ein kirchlicher Würdenträger mit seiner Macht, ein Lehrer mit seiner Weisheit durch Erkenntnis, ein heiliger Mann durch sein Beispiel andere zu Höherem führen können. Der Beweggrund der Pflicht ist also ebenso unterschiedlich, weil der Beweggrund der Pflicht, durch die ich Gott verpflichtet bin, der Beweggrund ist, durch den ich ihm verpflichtet bin als dem Ursprung für mein Sein, für die Erhaltung meines Seins und für alles andere; der Beweggrund der Pflicht, durch den ich dem Nächsten Anerkennung schulde, ist der Beweggrund, durch den ich ihm als dem Ursprung für das Wohlsein verpflichtet bin. Die Würde des göttlichen Seins kommt nämlich durch

potentiam, et per participationem convenit praelatis, dignitas sapientiae doctoribus, dignitas vero bonitatis sanctis, ratione quarum dignitatum sunt principium ad bene esse aliorum et ratione quarum debetur eis honor et reverentia. Et sic non est univoca ratio debiti nec etiam aequivoca, sed analogica, scilicet per prius et posterius variata, et ideo debet variari ipsa adoratio et radix ad utramque.

[Nr. 289] CAPUT III.

UTRUM ADORATIO DICAT ACTUM EXTERIOREM VEL INTERIOREM.

Tertio quaeritur utrum adoratio dicat actum exteriorum vel interiorum.

**Ad quod sic:** 1. Exod. 20, 5: *Non adorabis ea neque coles*, Glossa: «Aliud est colere, aliud adorare. Potest quis invitus adorare, vel adulando regibus idololatriis vel tormentis victus, cum sciat quia *idolum nihil est*. Colere vero est toto iis affectu et studio mancipari. Utrumque ergo resecat, ut nec affectu colas nec [443] specie adores». Ex iis patet quod adoratio consistit in actu exteriori vel effectu colere vero in affectu vel actu interiori; ergo adoratio est actus exterior, colere vero interior.

2. Item, Apoc. 5, 14: *Ceciderunt in facies suas et adoraverunt*. Ergo adoratio est in signo exteriori; ergo dicit actum exteriorum.

**Ad oppositum:** a. Ioan. 4, 23: *Venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate*; et dicit Glossa: «Non in templo, non in monte hoc, sed interius in intimo cordis templo». Ergo adorare sive adoratio dicit actum interiorum.

b. Item, Psalmus: *Adorate Dominum in atrio sancto eius*, «id est in dilatato et sanctificato corde, quia ex caritate est omnis sanctitas». Ergo adoratio dicit actum cordis; ergo dicit actum interiorum.

c. Item, Rabanus, *Super Genesim*: «Adorare est ad eum, qui solus est adorandus, tota mentis intentione tendere». Ergo adoratio est actus mentis.

Quaeritur ergo quo modo differunt colere, servire et adorare.

**Solutio:** Dicendum quod ista distinguuntur hoc modo, quia adorare proprie respicit intentionem, colere affectum, servitus corpus, quia servire est ex illa parte ex qua

Macht und Teilhabe den kirchlichen Würdenträgern zu, die Würde der Weisheit den Lehrern, die Würde der Güte den Heiligen; hinsichtlich dieser Würden sind sie der Ursprung für das Wohlsein der anderen und hinsichtlich derer wird ihnen Ehre und Anerkennung geschuldet. Und daher ist die Grundlage der Pflicht nicht univok und auch nicht äquivok, sondern analog, nämlich unterschieden im Sinne des Früheren und Späteren, und deshalb müssen sich die Anbetung selbst und ihre Wurzel bei beiden unterscheiden.

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

Drittens wird gefragt, ob Anbetung eine äußere oder eine innere Handlung aussagt.

**Dazu so:** 1. Ex 20,5: *Du sollst sie nicht anbeten noch verehren*, die Glosse: „Verehren und Anbeten sind unterschiedliche Dinge. Jemand kann gegen seinen Willen anbeten, indem er vor götzdienenden Königen niederfällt oder durch Folter bezwungen ist, während er weiß, dass *ein Götzenbild nichts ist*<sup>827</sup>. Verehren aber ist, sich ihnen mit seinem ganzen Gefühl und Eifer hinzugeben. Beidem also gebietet er Einhalt, damit man weder mit dem Gefühl verehrt noch [443] dem Schein nach anbetet.“<sup>828</sup> Daraus ist ersichtlich, dass die Anbetung in einer äußeren Handlung oder Wirkung besteht, verehren aber im Gefühl oder einer inneren Handlung; also ist die Anbetung eine äußere Handlung, zu verehren aber eine innere.

2. Offb 5,14: *Sie fielen auf ihre Gesichter und beteten an*. Also besteht die Anbetung in einem äußeren Zeichen; also besagt sie eine äußere Handlung.

**Auf der Gegenseite:** a. Joh 4,23: *Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, wenn die, die die Wahrheit anbeten, den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten werden*; und die Glosse sagt: „Nicht im Tempel, nicht auf diesem Berg, sondern innerlich im innersten Tempel des Herzens.“<sup>829</sup> Also sagt sie, dass Anbeten oder Anbetung eine innere Tätigkeit ist.

b. Der Psalm: *Betet den Herrn an in seiner heiligen Halle*<sup>830</sup>, „das heißt, im geweihten und geheiligten Herzen, weil alle Heiligkeit aus der Liebe ist.“<sup>831</sup> Also besagt Anbetung eine Tätigkeit des Herzens; also besagt sie eine innere Tätigkeit.

c. Hrabanus [in der Auslegung] *Zu Genesis*: „Anbeten heißt, sich dem, der als Einziger anbetungswürdig ist, mit dem ganzen Streben des Geistes zuzuwenden.“<sup>832</sup> Also ist Anbetung eine Tätigkeit des Geistes.

Es wird also gefragt, wie sich Verehren, Dienen und Anbeten unterscheiden.

**Lösung:** Sie unterscheiden sich darin, dass Anbeten im eigentlichen Sinne die Absicht betrifft, Verehren das Gefühl, das Dienen den Körper, denn Dienen kommt

<sup>827</sup> 1Kor 8,4.

<sup>828</sup> Glosa ordinaria zu Ex 20,5 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 152a–b).

<sup>829</sup> Glosa ordinaria zu Joh 4,23 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 233b).

<sup>830</sup> Ps 29,2.

<sup>831</sup> Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 28,2 (Pl 191, 285).

<sup>832</sup> Das Zitat lässt sich in dem angegebenen Werk des Hrabanus Maurus nicht nachweisen.

est servilis actus: hoc autem est ex parte corporis. Venerari autem Deum secundum affectum potest esse dupliciter: vel interius, et sic colere dicit affectum interius; vel exterius, et sic colere dicit affectum in effectu sive in signo. Similiter adoratio respicit intentionem, sicut dicit praedicta auctoritas Rabani, *Super Genesim*: «Adorare est ad Deum, qui solus est adorandus, tota mentis intentione tendere», et sic adoratio respicit intentionem. Sed hoc potest esse dupliciter: vel secundum quod est interius in corde adoratio *in spiritu et veritate*, et sic dicunt auctoritates quod adoratio est interius; vel secundum quod adoratio est exterius in signo et significatione intentionis, et sic est exterior actus, quando scilicet rationalis creatura totam se donat Deo ut suo principio et causae. Servire autem respicit opus exterius vel corpus; tamen servitus aliquando appellatur mancipatio rationalis creaturae sive colendo sive adorando in affectu et intentione, et sic est in intentione et affectu, et sic dicit actum interiorem; secundum autem quod est expressus motus venerationis in corpore, sic est in actu exteriori. – Et per hoc patet intentio rationum ad utramque partem.

[Nr. 290] MEMBRUM II.

**Secundum quam rationem Deo debetur adoratio.**

Postea quaeritur secundum quam rationem Deo debetur adoratio, an scilicet ratione potestatis vel veritatis vel bonitatis.

**Ad quod sic: I.** Quaeritur an, circumscripta bonitate et veritate, debetur Deo adoratio ratione potestatis.

**Et ostenditur quod non:** 1. Quia potestas degenerat in abusum nisi secum habeat bonitatem coniunctam; sed tali non debetur reverentia nec adoratio; ergo, circumscripta bonitate, non debetur potestati adoratio.

2. Item, non est simpliciter reverenda potestas nisi secum habeat veritatem, quia tunc praeceptum est et indirecta in suas operationes; ergo non potest adorari potestas sine istis; ergo debetur Deo adoratio non ratione potestatis solum, sed etiam ratione istorum trium, bonitas, veritas, potestas.

**II.** Similiter quaeritur utrum sola bonitas sit causa adorationis.

**Et videtur:** 1. Circumscripta enim potestate et veritate, debetur bonitati reverentia de se, non e converso. Ergo primo et per se debetur reverentia bonitati; ergo ipsa bonitas sola primo et per se est causa adorationis et venerationis divinae.

aus dem Teil, aus dem die dienende Handlung kommt: Diese aber kommt aus einem Körperteil. Gott hinsichtlich des Gefühls verehren aber kann auf zwei Arten sein: entweder innerlich, und so bedeutet Verehren ein inneres Gefühl; oder äußerlich, und so bedeutet Verehren ein Gefühl in der Wirkung oder im Zeichen. Ebenso betrifft die Anbetung die Absicht, so wie es das erwähnte Zitat des Hrabanus [in der Auslegung] *Zu Genesis* sagt: „Anbeten heißt, sich Gott, der als Einziger anbetungswürdig ist, mit dem ganzen Streben des Geistes zuzuwenden“, und so betrifft die Anbetung die Absicht. Das kann aber in zweifachem Sinne sein: entweder insofern die Anbetung innen im Herzen *im Geist und in der Wahrheit*<sup>833</sup> ist, und so sagen die Autoritäten, dass die Anbetung innerlich ist; oder insofern die Anbetung äußerlich im Zeichen und in der Kundgebung der Absicht ist, und so ist sie eine äußere Tätigkeit, nämlich wenn ein vernunftbegabtes Geschöpf sich ganz Gott hingibt als seinem Ursprung und seiner Ursache. Dienen betrifft aber ein äußeres Werk oder den Körper; dennoch wird Dienen bisweilen das Sichhingeben eines vernunftbegabten Geschöpfes genannt, sei es in der Verehrung oder in der Anbetung im Gefühl und der Absicht, und so ist es in der Absicht und im Gefühl, und so besagt es eine innere Tätigkeit; insofern es aber eine zum Ausdruck gebrachte Bewegung der Verehrung im Körper ist, besteht es in einer äußeren Tätigkeit. – Und dadurch ist die Absicht der Argumente auf beiden Seiten klar.

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

Danach wird gefragt, aus welchem Grund Gott Anbetung geschuldet wird: aufgrund von Macht, Wahrheit oder Güte.

**Dazu so: I.** Es wird gefragt, ob unter dem Ausschluss von Güte und Wahrheit Gott die Anbetung aufgrund von Macht geschuldet wird.

**Und es wird gezeigt, dass das nicht so ist:** 1. Weil die Macht zum Missbrauch verkommt, wenn sie nicht mit Güte verbunden ist, sondern ihr auf diese Weise keine Verehrung oder Anbetung geschuldet wird; also wird der Macht unter dem Ausschluss von Güte keine Anbetung geschuldet.

2. Die Macht ist nicht schlechthin zu verehren, wenn sie nicht die Wahrheit bei sich hat, weil sie dann voreilig ist und in ihren Handlungen ungerichtet; also kann die Macht nicht ohne diese beiden angebetet werden; also wird Gott Anbetung nicht nur aufgrund der Macht, sondern auch aufgrund dieser drei, Güte, Wahrheit und Macht, geschuldet.

**II.** Ebenso wird gefragt, ob die Güte allein der Grund für die Anbetung ist.

**Und es scheint richtig zu sein:** 1. Unter dem Ausschluss von Macht und Wahrheit wird der Güte die Verehrung von sich aus geschuldet, nicht umgekehrt. Also wird der Güte zuerst und an sich Verehrung geschuldet; also ist allein die Güte selbst zuerst und von sich aus der Grund für die göttliche Anbetung und Verehrung.

---

833 Joh 4,23.

2. Item, Augustinus, X *De civitate Dei*: «Cum mandatur de diligendo proximo, quid aliud mandatur nisi ut ei quantum potest commendet diligendum Deum? Haec vera religio, haec vera |444| pietas est, haec tantum Deo debita servitus». Ex quo obicitur: Si tantum vera et debita est servitus qua mandatur diligendus Deus, sed huius ratio est bonitas; ergo ipsa bonitas est ratio et causa adorationis Dei.

**Ad oppositum:** Ostenditur primo quod solum ratione potestatis, sic: *a.* Circumscriptis aliis et remanente potestate, Deo debetur adoratio, quia latria est servitus; ergo adoratio latriae est in intentione servitutis; sed servitus semper dicitur respectu dominii; dominium autem dicitur ratione potestatis: unde Boethius, in libro *De Trinitate*, dicit quod dominium in Deo nihil aliud est quam potestas coercendi subditos; ergo ratione potestatis primo et per se Deo debetur adoratio; circumscriptis ergo aliis, ipsa potestas adhuc est ratio adorationis.

*b.* Item, in Deo est potestas, veritas et bonitas; sicut autem fides est ipsius veritatis, sic amor est ipsius bonitatis; ergo similiter honor vel adoratio erit ipsius potestatis.

*c.* Item, adoratio debetur ratione dignitatis excellentis: unde nunquam superiora adorant inferiora, sed e converso, et hoc est quia superiora habent dignitatem excellentem respectu inferiorum et non e converso. Sed bonitas de suo intellectu et ratione non dat intelligere aliquam excellentiam dignitatis, similiter nec veritas, sed sola potestas, quae semper intelligitur respectu alicuius subiecti; ergo adoratio proprie et per se debetur Deo ratione potestatis, et ita, circumscriptis aliis, adhuc potestas est ratio adorationis.

*d.* Similiter obicitur contra primum, scilicet quia ratione solius bonitatis non debetur Deo adoratio. Et hoc patet per hoc quod dicit Psalmus: *Omnis terra adoret te* etc., Glossa: «Fide». Sed fides non adorat nisi conceptione veritatis; ergo non ratione bonitatis solum debetur Deo adoratio, immo etiam ratione veritatis.

2. Augustinus [in Buch] X *Vom Gottesstaat*: „Wenn [jemandem] die Nächstenliebe aufgetragen wird, was wird [ihm] anderes aufgetragen, als dem [Nächsten], so gut er es vermag, die Gottesliebe zu empfehlen? Dies ist wahre Religion, dies ist wahre |444| Frömmigkeit, dies ist das Dienen, das Gott allein geschuldet ist.“<sup>834</sup> Dadurch wird eingewendet: Wenn es nur das wahre und geschuldete Dienen ist, durch das aufgetragen wird, Gott zu lieben, der Grund dafür aber die Güte ist, dann ist die Güte selbst der Grund und die Ursache für die Anbetung Gottes.

**Auf der Gegenseite:** Es wird zuerst gezeigt, dass nur aufgrund der Macht [Gott Anbetung geschuldet wird], so: a. Unter dem Ausschluss der anderen und wenn nur die Macht übrigbleibt, wird Gott Anbetung geschuldet, weil der Gottesdienst Dienen ist; also ist die Anbetung des Gottesdienstes in der Absicht des Dienens; doch das Dienen wird immer in Hinblick auf Herrschaft ausgesagt; Herrschaft aber wird hinsichtlich der Macht ausgesagt, daher sagt Boethius in der Schrift *Über der Dreieinigkeit*, dass Herrschaft in Gott nichts anderes ist als die Macht, Untergebene zu zwingen;<sup>835</sup> also wird Gott zuerst und an sich aufgrund der Macht Anbetung geschuldet; unter Ausschluss der anderen also ist die Macht selbst immer noch der Grund für die Anbetung.

b. In Gott ist Macht, Wahrheit und Güte; so wie aber der Glaube zur Wahrheit gehört, so die Liebe zur Güte; also wird ebenso die Ehrung oder Anbetung zur Macht gehören.

c. Die Anbetung wird aufgrund herausragender Würde geschuldet; daher beten niemals übergeordnete Dinge untergeordnete an, sondern umgekehrt, und zwar weil die übergeordneten im Vergleich zu den untergeordneten eine herausragende Würde besitzen und nicht umgekehrt. Doch die Güte gewährt von ihrer Erkenntnis und Vernunft her nicht, irgendeine herausragende Würde zu erkennen, ebenso nicht die Wahrheit, sondern nur die Macht, die immer hinsichtlich irgendeines Subjektes erkannt wird; also wird Anbetung im eigentlichen Sinne und an sich Gott aufgrund der Macht geschuldet, und so ist auch unter Ausschluss der anderen immer noch die Macht der Beweggrund für die Anbetung.

d. Ebenso wird gegen das erste Argument eingewendet, dass nämlich aufgrund der Güte allein Gott keine Anbetung geschuldet wird. Und das ist klar durch das, was der Psalm sagt: *Die ganze Erde soll dich anbeten*<sup>836</sup> usw., die Glosse: „Durch den Glauben.“<sup>837</sup> Doch der Glaube betet nur an, wenn er die Wahrheit empfangen hat; also wird Gott Anbetung nicht nur aufgrund der Güte geschuldet, sondern auch aufgrund der Wahrheit.

<sup>834</sup> Augustinus, De civitate dei X,3 (CChr.SL 47, 275 f; CSEL 40/1, 451).

<sup>835</sup> Vgl. Boethius, Quomodo trinitas unus deus ac non tres dei 4 (PL 64, 1254).

<sup>836</sup> Ps 66,4.

<sup>837</sup> Glossa interlinearis zu Ps 65,4 [Ps 66,4] (ed. Textus biblie, Bd. 3, 175r).

III. Similiter quaeritur utrum ratione maiestatis in iis tribus comprehensae, quae sunt potestas, veritas, bonitas, debetur Deo adoratio.

**Ad quod sic:** *a.* Psalmus: *Adorate Dominum in atrio sancto eius*, Glossa: «De iis atriis venit in atrium, ubi maiestas adoratur». Ex hoc obicitur: Cum intelligitur bonitas, nisi intelligatur in excellentia, non debetur adoratio ei nec similiter veritati nec similiter potestati; et similiter, nisi intelligatur excellentia in summo, non debetur adoratio, quae uni soli debetur, quae dicitur adoratio latriae. Si ergo in maiestate intelligitur excellentia in summo, quia dicitur maiestas a maiori et summo statu, ergo ipsa maiestas, in illis tribus comprehensa, ratio est adorationis Deo debita.

*b.* Item, Deo debetur adoratio, gratiarum actio et laus, et hoc totum ex debito causali: bonitas enim de sua ratione diffusiva est sui et diffundit dona sua in creaturis; creatura autem, ex hoc quod accepit a Deo, efficitur debitor, et hoc est debitum gratitudinis; hoc autem est gratiarum actio; ergo gratiarum actio debetur Deo ratione bonitatis.

*c.* Item, creatura rationalis accipit notitiam a Deo; a veritate autem emanat omnis notitia, quia veritas est sui ipsius declarativa, ut dicit Hilarius; ex hac autem notitia debet ipsa creatura rationalis laudare et magnificare divinam notitiam vel veritatem sive sapientiam; ergo tenetur ad laudem divinam ratione ipsius veritatis. Cum ergo respiciat maiestas maiorem statum, adoratio autem est dignitatis superioris, ergo adoratio est respectu vel ratione divinae maiestatis.

**Solutio:** Dicendum quod latria vel servitus uno modo dicitur vel accipitur pro illis quae exhibentur in cultu, sicut sunt thurificationes, oblationes, genuflexiones et huiusmodi. Alio modo pro illis per quae est exhibitio, et huiusmodi sunt virtutes, sicut fides quae protestatur verum, et per hoc exhibet adoretorem, caritas autem diligit ut optimum. Tertio modo dicitur adoratio motus qui est ipsius virtutis, quam dicunt latriam, ad exhibendum Deo servitium debitum. Sic ergo est adoratio istius virtutis, scilicet latriae, per imperium; aliarum vero virtutum per executionem vel exhibitionem quae sunt fides, spes etc.; illorum actuum, qui sunt thurificatio et huiusmodi, materialiter; ipsius vero caritatis per informationem, quia caritas informat



**III.** Ebenso wird gefragt, ob aufgrund der Erhabenheit, die in diesen drei Dingen einbegriffen ist, Macht, Wahrheit und Güte, Gott Anbetung geschuldet wird.

**Dazu so:** a. Der Psalm: *Betet den Herrn an in seiner heiligen Halle*<sup>838</sup>, die Glosse: „Von diesen Hallen kommt man in die Halle, wo seine Erhabenheit angebetet wird.“<sup>839</sup> Daher wird eingewendet: Wenn die Güte erkannt wird, außer sie wird in der Vortrefflichkeit erkannt, wird ihr keine Anbetung geschuldet noch ebenso der Wahrheit noch ebenso der Macht; und außer die Vortrefflichkeit wird im Höchsten erkannt, ist ebenfalls keine Anbetung geschuldet, die ihm allein geschuldet und die Anbetung des Gottesdienstes genannt wird. Wenn also in der Erhabenheit die Vortrefflichkeit im Höchsten erkannt wird, weil sie Erhabenheit von einem größeren und dem höchsten Stand genannt wird, ist also die Erhabenheit selbst, die in diesen dreien enthalten ist, die Ursache für die Anbetung, die Gott geschuldet wird.

b. Gott wird Anbetung geschuldet, Danksagung und Lob, und dies gänzlich aus einer ursächlichen Pflicht: Die Güte breitet sich nämlich aufgrund ihres Wesens selbst aus und verbreitet ihre Gaben unter den Geschöpfen. Die Schöpfung aber wird dadurch, dass sie von Gott empfangen hat, zu seiner Schuldnerin, und dies ist die Pflicht der Dankbarkeit; dies aber ist die Danksagung; also wird Danksagung Gott hinsichtlich der Güte geschuldet.

c. Die vernunftbegabte Schöpfung erhält Kenntnis von Gott. Alle Kenntnis aber geht von der Wahrheit aus, weil die Wahrheit sich selbst erklärend ist, wie Hilarius sagt;<sup>840</sup> aus dieser Kenntnis aber schuldet die vernunftbegabte Schöpfung selbst, die göttliche Kenntnis oder Wahrheit oder Weisheit zu loben und preisen; also ist sie zum Lob Gottes aufgrund der Wahrheit selbst gehalten. Da also die Erhabenheit einen höheren Stand betrifft, die Anbetung aber zu einer höhergestellten Würde gehört, ist also die Anbetung in Hinsicht auf oder unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Erhabenheit.

**Lösung:** Der Gottesdienst oder das Dienen wird auf eine Weise ausgesagt oder aufgefasst als Ausdruck für das, was man in der Verehrung erweist, wie Weihräucherungen, Opferungen, Kniebeugen und dergleichen. Auf eine andere Weise als Ausdruck für das, wodurch die Darbringung existiert, und solcherart sind die Tugenden, wie zum Beispiel der Glaube, der die Wahrheit bezeugt und dadurch bewirkt, dass es einen Anbetenden gibt, die Liebe aber liebt ihn als den Besten. Auf die dritte Weise wird Anbetung ausgesagt als Bewegung, die zur Tugend gehört, welche man Gottesdienst nennt, um Gott den geschuldeten Dienst zu erweisen. So also gehört die Anbetung zu dieser Tugend, dem Gottesdienst, durch einen Befehl; zu den anderen Tugenden aber durch Ausführung oder Darbringung, das sind Glaube, Hoffnung usw.; zu den Tätigkeiten, die Weihräucherung und dergleichen sind, auf materielle Weise; zu der Liebe selbst durch Beförderung, weil die Liebe alle anderen Tugenden

**838** Ps 96,9.

**839** Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 95,8 (PL 191, 882).

**840** Vgl. Hilarius von Poitiers, *De trinitate* VII,4 (CChr.SL 62, 263 f).

omnes alias virtutes et omnia opera. Dicendum ergo simpliciter quod adoratio est ratione maiestatis, quia maiestas dicitur respectu maioris et superioris status, quod semper respicit adoratio. Et sicut ratio maiestatis plus se tenet ex parte potestatis quam veritatis vel bonitatis, sic magis ratione potestatis debetur Deo adoratio quam veritatis vel bonitatis, cum ratione maiestatis debeatur servitus illa.

[445] **[Ad obiecta]: I.** 1–2. Ad illud quod obicitur quod ‘circumscrip̄ta bonitate, potestas degenerat’ etc., dicendum quod potestas, cui debetur adoratio, est potestas in summo; potestas autem quae degenerat deficit a potestate in summo, et propter hoc de hac potestate non procedit bene ratio. Unde potestas, quae comprehendit in se rationem adorationis, non est degenerans aliquo modo, et ideo habet in se rationem adorationis, et haec est potestas divina.

**II.** Ad illud quod obicitur quod fide adoramus, dicendum quod quaelibet virtus in actu suo habet movere alias et excitare, et hoc est propter connexionem ipsarum ad invicem. Unde fides excitat alias ad reverentiam ipsius veritatis, caritas vero alias movet et excitat ad amorem bonitatis. Unde fides aliquando adorat, cum scilicet per intuitum in ipsam veritatem exhibetur Deo cultus; similiter et caritas; tamen caritas magis movet ad adorationem, quia movet sicut informans, et hoc est quia movet ad bonum: bonum enim est obiectum caritatis. Unde sicut ratio boni informat et movet per informationem omnem appetitum, quia non appetitur verum nisi quia bonum, similiter arduum et gloriosum appetitur quia bonum, sic caritas movet ad exhibitionem adorationis per informationem, tamen quaelibet habet suam propriam rationem; ipsa vero latria movet sicut imperans, quae respicit ipsam maiestatem proprie, quia respicit maiorem statum.

Patet per hoc notificatio eorum quae obiciuntur.

### MEMBRUM III.

#### **De unitate et differentia adorationis.**

Consequenter quaerendum est de unitate et differentia adorationis.

Primo ergo quaeritur de unitate;

secundo, quaeritur de differentia.

### [Nr. 291] CAPUT I.

#### DE UNITATE ADORATIONIS.

Quantum ad primum quaeritur **I.** utrum sit una adoratio trium personarum Trinitatis, qua scilicet adoratur Pater et Filius et Spiritus Sanctus, an alia et alia.

und alle Werke beformt. Es ist also schlechthin zu sagen, dass die Anbetung aufgrund der Erhabenheit ist, weil die Erhabenheit in Hinblick auf den größeren und höheren Stand ausgesagt wird und dies immer die Anbetung betrifft. Und so wie sich die Ursache der Erhabenheit mehr an die Macht anlehnt als an die Wahrheit oder Güte, deshalb wird Gott Anbetung mehr aufgrund der Macht als der Wahrheit oder Güte geschuldet, weil aufgrund der Erhabenheit dieses Dienen geschuldet wird.

[445] **[Zu den Einwänden]: I.** 1–2. Zu dem Einwand, dass ‚unter Ausschluss der Güte die Macht herunterkommt‘ usw., ist zu sagen, dass die Macht, der Anbetung geschuldet wird, die Macht im Höchsten ist; die Macht aber, die verkommt, fällt von der Macht im Höchsten ab, und deswegen geht von dieser Macht kein Beweggrund aus. Daher ist die Macht, die in sich den Beweggrund zur Anbetung einschließt, auf keine Weise entwürdigend, und deshalb hat sie in sich den Beweggrund zur Anbetung, und dies ist die göttliche Macht.

**II.** Zu dem Einwand, dass wir durch den Glauben anbeten, ist zu sagen, dass jede Tugend in ihrer Tätigkeit [das Vermögen] hat, andere zu bewegen und anzuregen, und zwar wegen der Verbindung dieser miteinander. Daher regt der Glaube die anderen Tugenden zur Anerkennung der Wahrheit an, die Liebe aber bewegt die anderen dazu und regt sie an, die Güte zu lieben. Daher betet der Glaube bisweilen an, nämlich wenn durch Einblick in die Wahrheit selbst Gott Verehrung erwiesen wird; ebenso die Liebe; dennoch bewegt die Liebe mehr zur Anbetung, weil sie als ein Beformendes bewegt, und zwar weil sie zum Guten bewegt; das Gute ist nämlich das Objekt der Liebe. So wie also der Beweggrund des Guten durch die Beformung jedes Streben beformt und bewegt, weil die Wahrheit nur erstrebt wird, weil sie gut ist, und so wie ebenso das Hochragende und Herrliche erstrebt wird, weil es gut ist, so bewegt die Liebe durch Beformung dazu, Anbetung zu erweisen; dennoch hat jede Tugend ihren eigenen Beweggrund. Der Gottesdienst selbst aber bewegt als Befehlender, der die Erhabenheit im eigentlichen Sinne betrifft, weil sie einen höheren Stand betrifft. Dadurch ist die Bekanntmachung dessen, was eingewendet wird, klar.

### *Drittes Glied: Die Einheit und der Unterschied der Anbetung*

Sodann ist nach der Einheit und dem Unterschied der Anbetung zu fragen.

1. wird nach der Einheit gefragt;
2. nach dem Unterschied.

### *Kapitel 1: Die Einheit der ‚Anbetung‘ [Nr. 291]*

Hinsichtlich des Ersten wird gefragt, **I.** ob es eine einzige Anbetung der drei Personen der Dreieinigkeit gibt, mit der der Vater, Sohn und Heilige Geist angebetet werden, oder ob sie jeweils anders sind.

**Ad quod sic obicitur:** 1. Adoratio est trium personarum; sed secundum Trinitatem personarum tria praecepta distinguuntur ordinantia ad Deum: primum pertinet ad Patrem, secundum ad Filium, tertium ad Spiritum Sanctum, sicut superius dictum est. Cum ergo illa tria praecepta pertineant ad honorem et reverentiam Trinitatis, sicut vult Augustinus, et sunt tria, ergo tres adorationes.

2. Item, alius est honor et alia ratio debiti in quolibet praecepto ordinante ad Deum; ergo alia et alia adoratio.

3. Item, in Patre est dignitas qua est Pater, quae soli Patri convenit; in Filio est dignitas qua est Filius, quae soli Filio convenit; et similiter est in Spiritu Sancto. Triplex ergo est dignitas personalis; sed adoratio debetur Trinitati vel Deo ratione dignitatis excellentis; ergo triplex debetur adoratio Trinitati, non una, ut in una adoretur Pater ratione dignitatis qua est Pater, in alia Filius ratione dignitatis qua est Filius, in tertia Spiritus Sanctus ratione dignitatis qua est Spiritus Sanctus.

**Ad oppositum:** *a.* Adorare respicit illud quod est commune tribus personis; ergo non est alia et alia adoratio trium personarum. – Maior patet, quia adoratio respicit maiestatem, quae eadem est et communis tribus personis et non alia et alia; ergo nec erit differens adoratio, cum ratione illius debeatur.

*b.* Item, amor et adoratio debetur Trinitati; sed amor debetur ratione bonitatis, et, quia una est bonitas in tribus personis et non alia et alia, ideo uno amore amamus bonitatem in illis; adoratio autem debetur Trinitati ratione maiestatis; cum ergo similiter eadem sit maiestas in tribus personis, quae est ratio adorationis, ergo unum est debitum adorationis, et ita una adoratione adorantur tres personae.

[446] *c.* Si dicatur quod Patri debetur adoratio ratione generationis, quae active est in Patre, quia Pater est generans, in Filio autem est generatio passive, quia Filius dicitur genitus, et ratione huius debetur ei adoratio, et ideo non est eadem adoratio sicut nec eadem generatio vel eodem modo – contra: Pater potest generare Filium et Filius potest generari a Patre; aut ergo eadem potentia aut alia. Si eadem, sed adoratio sequitur potentiam, quia ratione potentiae debetur Deo adoratio; si ergo eadem est potestas essentialis generationis activae et passivae, licet differant secundum

**Dazu wird eingewendet:** 1. Die Anbetung betrifft die drei Personen; doch gemäß der Dreieinigkeit der Personen werden drei Vorschriften unterteilt, die auf Gott hinordnen: Die erste erstreckt sich auf den Vater, die zweite auf den Sohn, die dritte auf den Heiligen Geist, wie es weiter oben gesagt wurde.<sup>841</sup> Da sich also diese drei Vorschriften auf die Ehrung und Anerkennung der Dreieinigkeit beziehen, wie Augustinus will, und es drei sind, sind es also auch drei Anbetungen.<sup>842</sup>

2. Die Ehrung und der Grund der Pflicht sind in jeder Vorschrift, die auf Gott hinordnet, jeweils anders; also ist es jeweils eine andere Anbetung.

3. Im Vater gibt es eine Würde, durch die er Vater ist und die nur dem Vater zukommt; im Sohn gibt es eine Würde, durch die er Sohn ist und die nur dem Sohn zukommt; und ebenso ist es im Heiligen Geist. Die Würde der Personen ist also eine dreifache; aber die Anbetung wird der Dreieinigkeit oder Gott aufgrund der herausragenden Würde geschuldet; also wird der Dreieinigkeit eine dreifache Anbetung geschuldet, nicht eine, sodass der Vater aufgrund der Würde, mit der er Vater ist, in einer angebetet wird, der Sohn aufgrund der Würde, mit der er Sohn ist, in einer anderen und der Heilige Geist aufgrund der Würde, mit der er Heiliger Geist ist, in einer dritten.

**Auf der Gegenseite:** a. Anbeten betrifft das, was den drei Personen gemeinsam ist; also ist die Anbetung der drei Personen nicht jeweils eine andere. – Der Obersatz ist klar, weil die Anbetung die Erhabenheit betrifft, die allen drei Personen gleich und gemeinsam ist und nicht jeweils eine andere; also wird die Anbetung nicht unterschiedlich sein, da sie aufgrund dessen geschuldet wird.

b. Liebe und Anbetung werden der Dreieinigkeit geschuldet; doch wird die Liebe aufgrund der Güte geschuldet, und weil es eine Güte in den drei Personen gibt und nicht jeweils eine andere, deshalb lieben wir mit einer einzigen Liebe die Güte in ihnen. Die Anbetung wird der Dreieinigkeit aber aufgrund der Erhabenheit geschuldet; da also die Erhabenheit in den drei Personen die gleiche und der Beweggrund für die Anbetung ist, gibt es also nur eine Pflicht zur Anbetung, und daher werden die drei Personen mit einer Anbetung angebetet.

[446] c. Wenn gesagt wird, dass dem Vater die Anbetung aufgrund der Zeugung geschuldet wird, die im Vater auf aktive Weise ist, weil der Vater zeugend ist, im Sohn aber die Zeugung in passiver Weise ist, weil der Sohn als gezeugt bezeichnet wird, und ihm aufgrund dessen Anbetung geschuldet wird, und deshalb die Anbetung nicht gleich ist, so wie auch die Zeugung nicht gleich oder auf die gleiche Weise ist – dagegen: Der Vater kann den Sohn zeugen und der Sohn kann vom Vater gezeugt werden; das ist also entweder die gleiche Macht oder eine andere. Wenn die gleiche, folgt aber die Anbetung auf die Macht, weil aufgrund der Macht Gott Anbetung geschuldet wird. Wenn also die gleiche wesenhafte Macht der aktiven und der passiven Zeugung zugrunde liegt, obwohl sie sich hinsichtlich der Art und Weise des

<sup>841</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 282 (ed. Bd. IV/2, 424a; in dieser Ausgabe S. 420 f).

<sup>842</sup> Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,71 (CChr.SL 33, 27; CSEL 28/2, 37 f).

rationem intelligendi vel modum, ergo et eadem adoratio debita Patri et Filio et pari ratione Spiritui Sancto, qui procedit ab iis. Si dicatur quod sit alia et alia huiusmodi potentia, ergo poneretur iam in Deo diversitas potentiarum, quod est inconveniens, quia ex hoc sequeretur diversitas essentialium.

*d.* Item, quidquid convenit Deo secundum causalitatem respectu creaturae, convenit toti Trinitati, et sicut indivisa sunt opera Trinitatis, sic indivisa causalitas, sic etiam unum et indivisum est illud quod debetur ratione causalitatis. Si ergo creatura, eo quod creatura, debet Dominum adorare, venerari et amare bonitatem divinam, ergo ex parte causalitatis est debitum adorationis; ergo adoratio convenit Deo ratione secundum causalitatem respectu creaturae. Si ergo haec causalitas eadem, ergo et una et eadem adoratio.

*e.* Item, Hilarius, in libro *De Trinitate*: «Honor geniti est in honore gignentis et e converso», quia demus quod non sit Filius in Trinitate, iam non est generans; ergo relata sunt generans, genitum et procedens pari ratione. Sicut ergo circumcedunt se relativa et unum in alio intelligitur nec unum ab alio per intellectum potest separari, similiter non erit separare honorem sequentem ad proprietatem qua Pater ut Pater et ad proprietatem qua Filius ut Filius adoratur, immo unus in alio intelligitur; ergo una est semper adoratio, sive comprehendat intellectus essentialiam sive personam, et maxime secundum quod una est ab alia, quia sic se habent secundum relationem.

**Solutio:** Dicendum quod simpliciter una est adoratio trium personarum in Trinitate, qua adoratur Pater, Filius et Spiritus Sanctus, sicut una est maiestas. Unde Gen. 18, 3 habetur quod Abraham «tres vidit et unum adoravit». Unde, licet sit discretio et numerus trium personarum, est tamen una adoratio, quia una est maiestas, una aequalitas in tribus. Et ideo dicitur in Ioan. 5, 23 quod *qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum*, per hoc ostendens quod honor Patris est ex honore Filii et e converso. Et, licet sit ibi discretio proprietatum, tamen illae proprietates invicem sunt et ad invicem relatae. Unde dicit Dominus in Evangelio, Ioan. 14, 9: *Philippe, qui videt me, videt et Patrem meum*. Ideo qui intelligit Filium

Erkennens unterscheiden, dann ist auch dieselbe Anbetung Vater und Sohn geschuldet und gleichermaßen dem Heiligen Geist, der aus ihnen hervorgeht. Wenn gesagt wird, dass es eine jeweils andere solche Macht ist, dann würde behauptet werden, dass es schon in Gott eine Unterschiedlichkeit der Mächte gebe, was unpassend ist, weil daraus die Unterschiedlichkeit der Wesen folgen würde.

d. Was immer Gott hinsichtlich dessen, dass er die Ursache für die Schöpfung ist, zukommt, kommt der ganzen Dreieinigkeit zu, und so wie die Werke der Dreieinigkeit ungeteilt sind, so ist auch die Ursächlichkeit ungeteilt und so ist das, was aufgrund der Ursächlichkeit geschuldet wird, eines und ungeteilt. Wenn also die Schöpfung dadurch, dass sie Schöpfung ist, den Herrn anzubeten, zu verehren und die göttliche Güte zu lieben schuldet, dann gibt es eine Pflicht zur Anbetung vonseiten der Ursächlichkeit; also kommt Gott die Anbetung hinsichtlich dessen, dass er die Ursache für die Schöpfung ist, zu. Wenn also diese Ursächlichkeit dieselbe ist, dann ist es auch ein und dieselbe Anbetung.

e. Hilarius in der Schrift *Über die Dreieinigkeit*: „Die Ehre des Gezeugten liegt in der Ehre des Zeugenden und umgekehrt“<sup>843</sup>, denn schließlich gibt es, wenn es keinen Sohn in der Dreieinigkeit gibt, auch keinen Zeugenden mehr; also sind „zeugend“, „gezeugt“ und „hervorgehend“ auf gleiche Weise bezogene Ausdrücke. So wie also die aufeinander Bezug nehmenden Ausdrücke zusammenkommen und das eine im anderen erkannt wird und nicht das eine vom anderen durch Erkenntnis getrennt werden kann, wird es ebenso das nicht geben, dass die Ehre, die der göttlichen Eigenschaft folgt, mit der der Vater als Vater [angebetet wird], und die, die der göttlichen Eigenschaft folgt, mit der der Sohn als Sohn angebetet wird, sondern einer wird im anderen erkannt; also ist die Anbetung immer eine einzige, sei es dass der Verstand das Wesen, sei es dass er die Person begreift, und vor allem insofern eine Person von der anderen ist, weil sie sich so gemäß einer Beziehung verhalten.

**Lösung:** Die Anbetung der drei Personen in der Dreieinigkeit ist schlechthin eine einzige, mit der Vater, Sohn und Heiliger Geist angebetet werden, so wie es eine Erhabenheit gibt.<sup>844</sup> Daher heißt es Gen 18,3, dass Abraham „drei sah und einen anbetete“<sup>845</sup>. Obwohl es die Unterscheidung und die Anzahl von drei Personen gibt, gibt es daher dennoch nur eine Anbetung, denn es gibt nur eine Erhabenheit und eine Gleichheit in den dreien. Und deshalb heißt es in Joh 5,23: *Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn gesendet hat*, wodurch gezeigt wird, dass die Ehre des Vaters aus der Ehre des Sohnes kommt und umgekehrt. Und wenn es dabei auch eine Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften gibt, so sind diese Eigenschaften dennoch aufeinander hin und zueinander bezogen. Daher sagt der Herr im Evangelium, Joh 14,9: *Philipp, wer mich sieht, sieht auch meinen Vater*. Wer daher den Sohn als Sohn erkennt, erkennt notwendigerweise den Vater. Und daher wird im Hinblick

<sup>843</sup> Hilarius von Poitiers, *De trinitate* XII,7 (CChr.SL 62A, 584).

<sup>844</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 290 (ed. Bd. IV/2, 444b; in dieser Ausgabe S. 492–495).

<sup>845</sup> *Glossa ordinaria* zu Gen 18,3 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 25a).

ut Filium necesse est quod intelligat Patrem. Et sic respiciendo discretionem trium personarum, unus et idem honor et eadem adoratio debetur toti Trinitati; similiter respiciendo essentiam, unus et idem honor numero debetur ei et eadem adoratio.

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud quod primo obicitur quod si eadem est adoratio, unde ergo ‘distinguuntur tria praecepta ordinantia ad Deum’ quae sunt de adoratione? dicendum quod illa distinctio praeceptorum non est ratione distinctionis Trinitatis nec adorationis eiusdem, sed ratione distinctionis debitorum, quae imprimuntur rationali creaturae ex ratione causali, quia scilicet a Deo creata est. Pendet enim a Deo sicut a suo principio et pendet ab eo sicut a suo conservante, item pendet ad eum sicut ad suum finem. Unde triplex est dependentia ex parte creaturae quae dependet, non ex parte eius a quo dependet, immo una causa est, et secundum hoc est distinctio praeceptorum et non est alia et alia adoratio in illis praeceptis, sed eadem ibi praecipitur, tamen debitum triplicis adorationis ibi ostenditur. – Aliter potest dici, ut dicatur quod in primo praecepto praecipitur adoratio, in secundo laus, in tertio gratiarum actio, quia potestati debetur adoratio, ad quod pertinet primum praeceptum; veritati autem, quae facit notitiam, debetur laus; secundum autem mandatum pertinet ad veritatem, et ideo dicit: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, quasi dicat ‘sed assumes debite ad laudem’; ipsi autem bonitati, ad quam pertinet tertium mandatum, debetur gratiarum actio, quia bonitas ipsa diffundit se et dona sua.

2. Et quod obicitur ‘haec sunt alia praecepta, ergo alia adoratio’, dicendum quod adoratio respicit ipsam divinam causam sive principium, quae non numeratur, et ideo una est, [447] non numerata; et respectus ille bene notatur per praepositionem hanc ‘ad’ ex qua componitur; sed praeceptum respicit debitum, quod quia, ut visum est, numeratur, ideo et praeceptum; adoratio tamen eadem in illis praecipitur. Per hoc patet solutio ad secundam rationem.

3. Ad tertium dicendum quod illae dignitates in invicem et unum sunt nec est eas aliquo modo separare etiam per intellectum: unde est honor in honore et dignitas in dignitate, quia invicem accipit eas intellectus. Propterea ergo, quia invicem sunt et unum sunt, ideo una est adoratio et communis quae respicit illas.

**II.** 1. Iuxta hoc nota de opinione quorundam, qui dixerunt quod in primo praecepto praecipitur latria, in secundo perseverantia latriae, in tertio perfectio latriae et secundum hoc distinguunt tria praecepta ordinantia ad Deum, quia Deuter. 5, 6 dicit



auf die Unterscheidung der drei Personen ein und dieselbe Ehre und dieselbe Anbetung der gesamten Dreieinigkeit geschuldet; und ebenso wird ihr im Hinblick auf das Wesen der Zahl nach ein und dieselbe Ehre und dieselbe Anbetung geschuldet.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass, wenn die Anbetung die gleiche ist, dann ‚drei Vorschriften, die auf Gott hinordnen, zu unterscheiden sind‘, die über die Anbetung sind, ist zu sagen, dass diese Unterscheidung der Vorschriften nicht aufgrund der Unterscheidung der Dreieinigkeit noch ihrer Anbetung ist, sondern aufgrund der Unterscheidung der Pflichten, die der vernunftbegabten Schöpfung durch die ursächliche Wesenheit eingedrückt werden, nämlich weil sie von Gott geschaffen wurde. Sie hängt nämlich von Gott als ihrem Ursprung ab und sie hängt von ihm als ihrem Bewahrer ab, ebenso hängt sie von ihm als ihrem Ziel ab. Daher gibt es eine dreifache Abhängigkeit vonseiten der Schöpfung, die abhängt, nicht vonseiten dessen, von dem sie abhängt, sondern es ist eine einzige Ursache, und demgemäß gibt es eine Unterscheidung der Vorschriften, und es ist nicht jeweils eine andere Anbetung in diesen Vorschriften, sondern darin wird dasselbe vorgeschrieben, und dennoch wird darin die Pflicht der dreifachen Anbetung aufgezeigt. – Anders kann es gesagt werden, indem gesagt wird, dass in der ersten Vorschrift Anbetung vorgeschrieben wird, in der zweiten Lob, in der dritten Danksagung. Denn der Macht wird Anbetung geschuldet, worauf sich die erste Vorschrift erstreckt; der Wahrheit, die die Kenntnis herstellt, wird Lob geschuldet; das zweite Gebot erstreckt sich auf die Wahrheit, und deshalb sagt es: *Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen*<sup>846</sup>, als ob es sagen wollte ‚sondern du sollst ihn in der geschuldeten Weise zum Lob heranziehen‘. Der Güte, auf die sich das dritte Gebot erstreckt, wird Danksagung geschuldet, weil die Güte sich und ihre Gaben selbst verbreitet.

2. Zu dem Einwand ‚Dies sind andere Vorschriften, also ist es eine andere Anbetung‘, ist zu sagen, dass die Anbetung die göttliche Ursache oder den Ursprung selbst betrifft, der nicht gezählt wird, und es deshalb eine ist [447] und keine einzeln gezählte; und diese Beziehung wird gut verdeutlicht durch die Präposition ‚an‘, die einen Bestandteil von ‚Anbetung‘ bildet. Doch die Vorschrift betrifft die Pflicht, denn da, wie man gesehen hat, diese einzeln gezählt wird, deshalb auch die Vorschrift; die Anbetung aber wird als dieselbe in ihnen vorgeschrieben. Dadurch ist die Lösung zu dem zweiten Argument klar.

3. Diese Ehren sind aufeinander bezogen und eins, und es ist nicht möglich, sie irgendwie zu trennen, auch nicht mit dem Verstand; daher ist die Ehre in der Ehre und die Würde in der Würde, weil diese der Verstand als aufeinander bezogen auffasst. Deswegen also, weil sie aufeinander bezogen und eins sind, ist die Anbetung, die sich auf sie bezieht, eine gemeinsame.

**II. 1.** Beachte dabei die Meinung einiger, die gesagt haben, dass in der ersten Vorschrift der Gottesdienst vorgeschrieben wird, in der zweiten die Beharrlichkeit im Gottesdienst, in der dritten die Vollendung des Gottesdienstes, und dass demgemäß drei

---

846 Ex 20,7.

Glossa de primo praecepto quod «idololatriam prohibet»; ergo per oppositum praecipit latriam. Similiter in secundo, cum dicit '*non assumes nomen Dei tui in vanum*', praecipit perseverantiam latriae, quia qui recedit a cultu, assumit nomen Dei in vanum. In tertio mandato determinatur hora sive dies adorationis et vacationis Deo; ergo praecipitur ibi perfectio latriae. Et dicit etiam Glossa: «Omnia sancte faciendo, a strepitu vitiorum cessando»; ecce perfectio.

2. Iuxta hoc etiam quaeritur: cum prohibeat in primo mandato ne fiant similitudines in caelo nec in terra nec in aqua, quare similiter non prohibet fieri similitudines in aere et igne, cum aer et ignis corpora sint, et corpora in eis sint et possint figurari ibi similitudines.

**[Solutio]:** 1. Sed dicendum quod non est differentia in illis praeceptis per perseverantiam et perfectionem latriae, quia praeceptum respicit actum sive debitum actus, perseverantia autem et perfectio non dicunt actum, sed statum actus, et ideo penes illa non est distinctio, immo penes debita reverentiae vel honoris latriae, sicut visum est supra. Potest tamen dici, secundum iam dicta, quod aliter distinguuntur, ut dicatur quod in primo praecepto praecipitur latria quantum ad adorationem, in secundo quantum ad laudem, in tertio quantum ad gratiarum actionem. Et hoc est quia primum praeceptum respicit rationem dignitatis excellentis, respectu cuius dicitur adoratio; in secundo autem praecipitur assumptio nominis Dei directa, haec autem est cum laude; in tertio, quod est de requie in sabbato, praecipitur sanctificatio sive vacatio Deo, et sic gratiarum actio ratione donorum acceptorum a Spiritu Sancto.

2. Ad secundum dicendum, quod aer et ignis ibi comprehenduntur sub caelo, quia caelum vocatur omnis natura sursum continens alia. Unde, super Gen., distinguuntur a Sanctis septem caeli, scilicet aëreum, olympicum etc., ita quod aer et ignis ibi vocantur caeli, et sic sumitur in Psalmo, cum dicitur: *Volucres caeli*. Natura vero

Vorschriften zu unterscheiden sind, die auf Gott hinordnen, weil die Glosse zur ersten Vorschrift in Dtn 5,6 sagt, dass „sie die Götzenverehrung verbietet“<sup>847</sup>; also schreibt sie in der Umkehrung den Gottesdienst vor. Ebenso schreibt sie in der zweiten, wenn sie sagt, „*Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen*“, die Beharrlichkeit im Gottesdienst vor, weil, wer von der Verehrung absteht, den Namen Gottes leichtfertig benutzt. Im dritten Gebot wird die Stunde oder der Tag für die Anbetung und das Freisein für Gott bestimmt; also wird darin die Vollendung des Gottesdienstes vorgeschrieben. Und die Glosse sagt auch: „Indem man alles in frommer Weise tut und vom Lärm der Laster ablässt“<sup>848</sup>; und das ist die Vollendung.

2. Im Zusammenhang damit wird auch gefragt: Da im ersten Gebot verboten wird, dass Bilder im Himmel, auf der Erde und im Wasser gemacht werden, warum verbietet es nicht ebenfalls, das Bilder in der Luft und dem Feuer gemacht werden, da Luft und Feuer Körper sind und Körper in ihnen sind und darin Bilder gestaltet werden können.

**[Lösung]:** 1. Es gibt keinen Unterschied bei diesen Vorschriften durch die Beharrlichkeit und Vollendung des Gottesdienstes, weil die Vorschrift die Handlung oder Pflicht zur Handlung betrifft, die Beharrlichkeit aber und die Vollendung keine Handlung aussagen, sondern den Zustand einer Handlung, und deshalb gibt es keine Unterscheidung bei ihnen, sondern bei den Pflichten der Anerkennung oder Ehrung des Gottesdienstes, wie man oben gesehen hat.<sup>849</sup> Es kann dennoch gesagt werden, entsprechend dem schon Gesagten,<sup>850</sup> dass sie anders unterschieden werden können, sodass gesagt wird, dass in der ersten Vorschrift der Gottesdienst im Hinblick auf die Anbetung vorgeschrieben wird, in der zweiten im Hinblick auf das Lob, in der dritten im Hinblick auf die Danksagung. Und dieses ist so, weil die erste Vorschrift den Grund der herausragenden Würde betrifft, aufgrund dessen es Anbetung genannt wird; in der zweiten aber wird die direkte Annahme des Namens Gottes vorgeschrieben, und diese ist mit Lob verbunden; in der dritten, die über die Sabbatruhe ist, wird die Heiligung oder das Freisein für Gott vorgeschrieben und so die Danksagung aufgrund der Gaben, die man vom Heiligen Geist empfangen hat.

2. Luft und Feuer werden darin unter dem Himmel einbegriffen, weil Himmel die ganze Natur genannt wird, die andere Dinge in der Höhe einschließt. Daher werden in der Glosse zu Genesis von den Heiligen sieben Himmel unterschieden, nämlich der Lufthimmel, der olympische Himmel usw.,<sup>851</sup> weil die Luft und das Feuer darin Himmel genannt werden, und so wird es in dem Psalm aufgefasst, wenn gesagt wird: *die Vögel des Himmels*<sup>852</sup>. Die Natur darunter aber wird Land und Wasser genannt,

<sup>847</sup> Glossa interlinearis zu Dtn 5,6 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 336v).

<sup>848</sup> Glossa interlinearis zu Dtn 5,12 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 337r).

<sup>849</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 291 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 446b; in dieser Ausgabe S. 500 f).

<sup>850</sup> Vgl. ebd.

<sup>851</sup> Vgl. Johannes von Damaskus, Expositio fidei II,6 (PTS 12, 51 f).

<sup>852</sup> Ps 8,9.

deorsum dicitur terra et aqua, et ita secundum modum Sacrae Scripturae comprehenduntur illa sub caelo, et ideo tria nominat in quibus prohibet fieri similitudines, in quibus omnia comprehendit.

## CAPUT II.

### DE DIFFERENTIA ADORATIONIS.

Consequenter quaeritur de differentia adorationis.

Et hoc dupliciter: absolute et in comparatione.

#### [Nr. 292] ARTICULUS I.

*De differentia adorationis absolute.*

Quantum ad primum sic quaeritur utrum una adoratione vel differenti secundum rem adoratur Deus.

**Ad quod sic:** 1. Psalmus: *In ecclesiis benedicite Deo Domino de fontibus Israel*, Glossa: «Deo, cui debetur latria; Domino, cui debetur [448] dulia». Si ergo dulia et latria dicunt differentiam adorationis secundum rem, ergo differens est adoratio: una, qua adoratur ut Deus; alia, qua adoratur ut Dominus.

2. Item, Psalm.: *Domine, Deus meus, in te speravi*, Glossa: «Domine omnium per potentiam, cui debetur dulia; Deus omnium per creationem, cui debetur latria». Ergo differens est eius adoratio secundum rem: una, qua adoratur ut Deus; alia, qua ut Dominus.

3. Item, dulia dicitur reverentia quae debetur creaturae, latria dicitur reverentia quae debetur aeterno; sed quaedam dicuntur de Deo ab aeterno, quaedam ex tempore, ut Dominus, Creator etc., et debetur ei honor ratione utriusque; ergo debetur ei latria ratione eius quod de ipso dicitur ab aeterno, et dulia ratione eius quod dicitur de ipso ex tempore, quia latria semper respicit quod aeternum est, dulia illud quod temporale est et creatum; ergo differens honor debetur Deo, unus latria, alter dulia.

und so sind nach Weise der Heiligen Schrift diese unter dem Himmel mit eingeschlossen, und deshalb werden diese drei genannt, in denen verboten wird, dass Bilder gemacht werden und in denen alles inbegriffen ist.

*Kapitel 2: Der Unterschied in der ‚Anbetung‘*

Im Folgenden wird nach dem Unterschied in der Anbetung gefragt.

Und dies zweifach: absolut und im Vergleich.

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

Hinsichtlich des Ersten wird gefragt, ob Gott mit einer einzigen Anbetung oder einer der Sache nach unterschiedlichen angebetet wird.

**Dazu so:** 1. Der Psalm: *Preist in den Versammlungen Gott, den Herrn, von den Quellen Israels*<sup>853</sup>, die Glosse: „Gott, dem Gottesdienst geschuldet wird; den Herrn, dem [448] die Verehrung eines besonderen Geschöpfes geschuldet wird.“<sup>854</sup> Wenn also die Verehrung eines besonderen Geschöpfes und der Gottesdienst einen Unterschied in der Anbetung hinsichtlich der Sache besagen, ist die Anbetung unterschiedlich: eine, mit der er als Gott angebetet wird; eine andere, mit der er als Herr angebetet wird.

2. Der Psalm: *Herr, mein Gott, auf dich habe ich gehofft*<sup>855</sup>, die Glosse: „Herr aller durch die Macht, dem die Verehrung eines besonderen Geschöpfes geschuldet wird; Gott aller durch die Schöpfung, dem Gottesdienst geschuldet wird.“<sup>856</sup> Also ist seine Anbetung der Sache nach unterschiedlich: eine, mit der er als Gott angebetet wird; eine andere, mit der er als Herr angebetet wird.

3. Mit der Verehrung eines besonderen Geschöpfes wird die Anerkennung, die der Schöpfung geschuldet wird, bezeichnet, mit Gottesdienst wird die Anerkennung, die dem Ewigen geschuldet wird, bezeichnet; doch wird einiges über Gott vom Ewigen her ausgesagt, einiges hinsichtlich der Zeit, wie Herr, Schöpfer usw., und es wird ihm Ehre geschuldet aufgrund von beiden; also wird ihm der Gottesdienst aufgrund dessen geschuldet, was über ihn vom Ewigen her ausgesagt wird, und die Verehrung eines besonderen Geschöpfes im Sinne dessen, was über ihn hinsichtlich der Zeit ausgesagt wird. Denn der Gottesdienst betrifft immer, was ewig ist, die Verehrung eines besonderen Geschöpfes das, was zeitlich und geschaffen ist; also wird Gott unterschiedliche Ehre geschuldet, die eine als Gottesdienst, die andere als die Verehrung eines besonderen Geschöpfes.

---

**853** Ps 68,27.

**854** Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 67,27 (PL 191, 615).

**855** Ps 7,1.

**856** Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 7,1 (PL 191, 111).

4. Item, Deus se habet ad creaturas ut Deus et ut Dominus, et est separare has rationes per intellectum, quia, in quantum Deus, creat, in quantum Dominus, gubernat. Si ergo comprehensionem sequitur honor, differens reverentia ei exhibetur in quantum Deus et in quantum Dominus.

5. Item, Deus se habet ad creaturam ut Creator et causa, et quantum ad hoc videtur ipsius ad creaturam disparitas in natura; item se habet ut Dominus, et sic disparitas in conditione, quia talis est domini ad servum. Si ergo alia est ratio disparitatis naturae et conditionis, et hoc comprehenditur, et comprehensionem sequitur honor, ergo alius honor ei debetur in quantum Creator vel causa et in quantum Dominus; ergo ut prius.

6. Item, Malach. 1, 6: *Si ego Pater, ubi est honor meus? Et si ego Dominus, ubi est timor meus?* Ergo vult quod alia reverentia exhibenda sit ei in quantum Pater et in quantum Dominus.

**Ad oppositum:** *a.* Rationalis creatura dependet a Deo quantum ad esse, quia exit ab ipso, et quantum ad perfectionem esse et quantum ad conservationem esse, et ratione istorum debet Creatori suo honorem, qui dicitur latria. Si ergo secundum omnes istas condiciones Deo debetur latria, ergo Deo, in quantum est Dominus, debetur latria, quia Deus dicitur Dominus in quantum ad regimen eius dependet creatura et conservatur et regitur per ipsum; ergo eadem adoratio debetur ei in quantum Deus et in quantum Dominus, et non differens.

*b.* Item, latria dicit debitum immensi honoris, quia dicit debitum honoris ratione summae maiestatis; dulia dicit debitum honoris mensurati, quia ratione alicuius mensurati et finiti; unde nulli sancto debetur summus honor, Deo autem secundum omnem modum debetur immensus honor; ergo semper ei debetur latria, et ita semper unus honor sive una differentia honoris.

*c.* Item, dulia et latria dicunt differentiam gradus; sed dulia dicit inferiorem gradum, latria superiorem; Deo autem non debetur aliquis gradus inferior honoris, immo supremus, quia non est dicere quod in eo sit diminutio honoris ratione alicuius; ergo semper, in quantum Deus et Dominus et Creator et huiusmodi, debetur ei una differentia honoris, quae est latria.

*d.* Item, Augustinus, in libro *De vera religione*, dicit quod vera religione colitur Deus ut principium universitatis et Dominus. Et 'vera religione' dicitur per oppositum ad idololatriam. Ergo, cum latria sit ille honor qui opponitur idololatriae, ergo latria

4. Gott verhält sich zu den Geschöpfen wie Gott und wie Herr, und diese Gesichtspunkte sind mit dem Verstand zu unterscheiden, denn er schafft, insofern er Gott ist, und lenkt, insofern er Herr ist. Wenn also die Ehre auf das Verständnis folgt, wird ihm jeweils eine andere Anerkennung erwiesen, insofern er Gott und insofern er Herr ist.

5. Gott verhält sich zur Schöpfung wie der Schöpfer und die Ursache, und in Bezug darauf ist eine Ungleichheit in der Natur von ihm zur Schöpfung zu sehen; er verhält sich auch wie ein Herr, und so gibt es eine Ungleichheit im Rang, weil es die eines Herrn zu seinem Diener ist. Wenn also der Gesichtspunkt der Ungleichheit der Natur und der des Rangs unterschiedlich sind, man dies begreift und auf das Begreifen die Ehre folgt, dann wird ihm eine andere Ehre geschuldet, insofern er Schöpfer oder Ursache ist und insofern er Herr ist; also wie vorher.

6. Mal 1,6: *Wenn ich der Vater bin, wo ist meine Ehre? Und wenn ich der Herr bin, wo ist die Furcht vor mir?* Also will er, dass jeweils eine andere Anerkennung erwiesen werden muss, insofern er Vater ist und insofern er Herr ist.

**Auf der Gegenseite:** a. Die vernunftbegabte Schöpfung hängt von Gott in Bezug auf ihr Sein ab, denn sie geht von ihm aus, sowohl in Bezug auf die Vollendung des Seins als auch in Bezug auf die Bewahrung des Seins, und aufgrund dieser schuldet sie ihrem Schöpfer Ehre, die Gottesdienst heißt. Wenn also nach all diesen Bedingungen Gott Gottesdienst geschuldet wird, dann wird Gott, insofern er Herr ist, Gottesdienst geschuldet, denn Gott wird Herr genannt, insoweit die Schöpfung von seiner Herrschaft abhängt und von ihm bewahrt und geleitet wird; also schuldet sie ihm die gleiche Anbetung, insofern er Gott ist und insofern er Herr ist, und keine unterschiedliche.

b. Gottesdienst besagt die Pflicht zu größter Ehre, weil sie die Pflicht zur Ehrung aufgrund der höchsten Hoheit aussagt; die Verehrung eines besonderen Geschöpfs besagt die Pflicht zu einer begrenzten Ehre, weil in Hinsicht auf etwas Begrenztes und Endliches; daher wird keinem Heiligen die höchste Ehre geschuldet, Gott aber wird gemäß jedem Maß größte Ehre geschuldet; also wird ihm stets Gottesdienst geschuldet, und so immer eine einzige Ehre oder eine einzige Verschiedenheit der Ehre.

c. Die Verehrung eines besonderen Geschöpfs und der Gottesdienst sagen einen graduellen Unterschied aus; die Verehrung eines besonderen Geschöpfs besagt einen niedrigeren Rang, der Gottesdienst einen höheren; Gott wird aber kein niedrigerer Ehregrad geschuldet, sondern vielmehr der höchste, denn man kann nicht sagen, dass es in ihm hinsichtlich irgendetwas eine Verkleinerung der Ehre gibt; also schuldet man ihm immer, insofern er Gott, Herr, Schöpfer und dergleichen ist, eine einzige Verschiedenheit der Ehre: den Gottesdienst.

d. Augustinus sagt in der Schrift *Von der wahren Religion*, dass Gott mit der wahren Religion als Ursprung von allem verehrt wird und als Herr.<sup>857</sup> Und ‚mit der wahren Religion‘ wird im Gegensatz zur Götzenverehrung gesagt. Wenn also die Ehre, die das Gegenteil der Götzenverehrung ist, Gottesdienst ist, wird ihm Gottesdienst

---

857 Vgl. Augustinus, *De vera religione* 1,1 (CChr.SL 32, 187; CSEL 77/2, 3).

ei debetur in quantum est Deus et Dominus, et sic quantum ad omnia semper una adoratione adoratur.

**Solutio:** 1. Dicendum, sicut dictum est supra, secundum Augustinum, super illud Matth. 4, 10: *Dominum Deum tuum adorabis* etc.: Servitus duobus modis ac diversa significatione solet appellari. Dicitur enim latria, dicitur et dulia; sed dulia intelligitur servitus communis, hoc est sive Deo sive homini sive cuilibet rerum naturae exhibita, a qua etiam servitus, id est *δουλος* graece nomen accipit; latria autem appellatur servitus illa quae sola divinitatis cultui debita nec ulli est participanda creaturae: unde idololatrae nuncupantur.

Notandum ergo quod significatio duliae pluribus modis accipitur. Uno modo dicitur communiter ad quemcumque honorem debitum, vel Deo vel creaturae, et sic accipit Augustinus dulam in praedicta auctoritate. Secundo modo dicitur proprie, et sic dulia est cultus vel honor qui exhibetur creaturae. Tertio modo dicitur dulia antonomastice, haec est dulia dignior, quae est [449] hyperdulia; Glossa, super Psalmum: *Adorate scabellum pedum eius*, dicens: «Caro Christi sine impietate a Verbo Dei assumpta adoratur a nobis, non illa adoratione quae latria est, quae soli Creatori debetur, sed illa quae dulia dignior est». Quarto modo dicitur dulia secundum analogiam, et sic dicitur nomine extenso, et sic dulia est reverentia debita soli Deo; tamen ratione illius dignitatis in cuius participatione est creatura, et sic intelligitur illud: «Deo, cui debetur latria; Domino, cui debetur dulia».

Notandum ergo quod multipliciter exponitur illa Glossa. Primo modo sic: «Deo, cui debetur latria», id est, honor incommunicabilis, quemadmodum Dei substantia et natura est incommunicabilis creaturae; «Domino, cui debetur dulia», id est, honor communicabilis. Dominium enim communicatur creaturae eo modo quo dicimus quod Deus potens est et facit creaturam potentem; sapiens est, et facit creaturam sapientem; bonus est, et facit creaturam bonam, ita quod participat eius bonitatem.



geschuldet, insofern er Gott und Herr ist, und so wird er in Bezug auf alles stets nur mit einer Anbetung angebetet.

**Lösung:** 1. Nach Augustinus zu Mt 4,10: *Du sollst den Herrn, deinen Gott anbeten* usw., ist zu sagen, wie schon oben gesagt wurde:<sup>858</sup> Das Dienen wird für gewöhnlich auf zwei Arten und eine unterschiedliche Bedeutung so genannt. Es besagt nämlich Gottesdienst, und es besagt die Verehrung eines besonderen Geschöpfes; doch unter der Verehrung eines besonderen Geschöpfes versteht man Dienen allgemein, sei es also, dass es Gott, einem Menschen oder irgendeinem Ding der Natur erwiesen wird, von dem auch das Dienen, griechisch *δοῦλος*, seinen Namen erhalten hat; Gottesdienst aber wird das Dienen genannt, das nur der Verehrung der Gottheit geschuldet ist, und an ihr kann kein Geschöpf Anteil haben: Diese werden daher Götzendiener genannt.

Es ist also zu bemerken, dass die Bedeutung der Verehrung eines besonderen Geschöpfes auf mehrere Weisen aufgefasst wird. Auf eine Weise wird es allgemein für jede geschuldete Ehre gesagt, ob sie Gott oder einem Geschöpf geschuldet wird, und so benutzt Augustinus die Verehrung eines besonderen Geschöpfes im genannten Zitat. Auf die zweite Weise wird es im eigentlichen Sinne gesagt, und so ist die Verehrung eines besonderen Geschöpfes die Verehrung oder die Ehre, die einem Geschöpf erwiesen wird. Auf die dritte Weise wird die Verehrung eines besonderen Geschöpfes vorzugsweise gesagt, das ist die würdigere Verehrung, [449] die Hochverehrung [der Jungfrau Maria]. Die Glosse sagt zum Psalm: *Betet den Schemel für seine Füße an*<sup>859</sup>: „Das Fleisch Christi, das ohne Schmach vom Wort Gottes angenommen wurde, wird von uns angebetet, nicht mit jener Anbetung, die der Gottesdienst ist, die nur dem Schöpfer allein geschuldet wird, sondern mit der, die würdiger als die Verehrung eines besonderen Geschöpfes ist.“<sup>860</sup> Auf die vierte Weise wird die Verehrung eines besonderen Geschöpfes ausgesagt in Analogie, und so wird es in der erweiterten Bedeutung ausgesagt. So ist die Verehrung eines besonderen Geschöpfes die Anerkennung, die allein Gott geschuldet ist; dennoch aufgrund der Ehre, an der die Schöpfung teilhat, und so ist das zu verstehen: „*Gott*, dem der Gottesdienst geschuldet wird; *den Herrn*, dem die Verehrung eines besonderen Geschöpfes geschuldet wird.“

Es ist zu beachten, dass diese Glosse auf mehrere Weisen ausgelegt wird. Auf die erste Weise so: „*Gott*, dem Gottesdienst geschuldet wird“, das heißt eine nichtmittelbare Ehre, soweit die Substanz und die Natur Gottes nicht der Schöpfung mitteilbar sind; „*den Herrn*, dem die Verehrung eines besonderen Geschöpfes geschuldet wird“, das heißt eine mitteilbare Ehre. Die Herrschaft nämlich wird der Schöpfung mitgeteilt, indem wir sagen, dass Gott mächtig ist und die Schöpfung mächtig macht; dass er weise ist und die Schöpfung weise macht; dass er gut ist und die Schöpfung gut

<sup>858</sup> Vgl. ders., *Quaestiones in heptateuchum* I,61 (CChr.SL 33, 23; CSEL 28/2, 32); *Summa Halensis* III Nr. 288 (ed. Bd. IV/2, 441b; in dieser Ausgabe S. 483 f).

<sup>859</sup> Ps 99,5.

<sup>860</sup> Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 98,5 (PL 191, 895).

Et secundum haec debetur ei honor qui descendit in communionem, scilicet ratione dignitatum in quarum participatione dicimus esse creaturam, et iste honor nominatur nomine communi, quod est *dulia*, propter communionem; ratione vero dignitatis, in cuius participatione non est, honor singularis et dicitur *latria*. Et sic intelligitur illud: «Deo, cui debetur *latria*; Domino, cui debetur *dulia*», quia ‘Dominus’ connotat effectum creaturae. – Secundo modo exponitur illud, sumendo *duliam* proprie et antonomastice, quia in Christo est natura increata scilicet *deitas*, et natura creata, scilicet *humanitas*. Et quantum ad naturam creatam Dominus est; secundum vero naturam increatam Deus est et Creator, quae natura *deitas* dicitur. Quia ergo *latria* proprie debetur Creatori et soli, et *dulia* proprie creaturae, ideo Deo debetur *latria*, Domino *dulia*.

2. Quod ergo obicitur quod ‘*differens honor debetur Deo*’, dicendum quod non, sed *differens* est debitum honoris ex parte creaturae ad Deum, et penes illa duo debita sumitur *latria* et *dulia*; sed quantum ad illum qui honoratur, idem est et unus honor, non *differens*. Et hoc est quia, quocumque modo adoretur Deus, vel ut in se consideratus vel ut causa vel ratione dignitatis impartibilis vel partibilis, semper est adoratio ratione eiusdem dignitatis, scilicet *maiestatis*; unde semper eadem dignitas, scilicet *maiestas*, adoratur; et etiam haec omnia sunt una dignitas in Deo, quae adoratur, licet *differenter*, in quantum sic vel sic.

3. Ad tertium quo dicitur quod ‘*quaedam dicuntur de Deo ex tempore, quaedam ab aeterno*’, dicendum quod haec omnia sunt unum sive una dignitas in Deo, et ideo non faciunt *differentiam* honoris ex parte Dei, sed faciunt *differentiam* debiti ex parte creaturae.

4–6. Ad quartum similiter dicendum quod ‘*Deus creat, Deus regit*’ hoc facit *differentiam* debiti ex parte creaturae, quia aliud accipit creatura ab eo quia creat, aliud, quia regit, et ideo *differens* est debitum, unus tamen honor ratione horum, quia una dignitas; honor autem numeratur per dignitatem cui exhibetur. – Et per hoc patet *responsio* ad cuncta.

macht, sodass sie an seiner Güte teilhat. Und demgemäß wird ihm Ehre geschuldet, der in die Gemeinschaft hinabsteigt, nämlich aufgrund der Würden, durch deren Teilnahme wir sagen, dass es eine Schöpfung gibt, und diese Ehrung wird mit einem allgemeinen Begriff die Verehrung eines besonderen Geschöpfes benannt, wegen der Gemeinschaft; aufgrund der Würde aber, in deren Teilnahme sie nicht ist, ist die Ehre einzigartig und wird Gottesdienst genannt. Und so ist das zu verstehen: „Gott, dem Gottesdienst geschuldet wird; *dem Herrn*, dem die Verehrung eines besonderen Geschöpfes geschuldet wird“, weil ‚Herr‘ die Wirkung auf die Schöpfung mit bezeichnet.<sup>861</sup> – Auf die zweite Weise wird es ausgelegt, indem die Verehrung eines besonderen Geschöpfes im eigentlichen Sinn gebraucht wird und vorzugsweise, da es in Christus eine ungeschaffene Natur gibt, seine Göttlichkeit, und eine geschaffene Natur, seine Menschlichkeit. Und in Bezug auf die geschaffene Natur ist er Herr; in Bezug auf seine ungeschaffene Natur aber ist er Gott und Schöpfer, die Natur, die Göttlichkeit heißt. Weil also der Gottesdienst im eigentlichen Sinne dem Schöpfer allein geschuldet wird und die Verehrung eines besonderen Geschöpfes im eigentlichen Sinne der Schöpfung, wird Gott Gottesdienst, dem Herrn die Verehrung eines besonderen Geschöpfes geschuldet.

2. Zu dem Einwand, dass ‚Gott unterschiedliche Ehre geschuldet wird‘, ist zu sagen, dass das nicht stimmt, sondern die Pflicht zur Ehre gegenüber Gott vonseiten der Schöpfung ist unterschiedlich, und vonseiten dieser zwei Pflichten wird Gottesdienst und die Verehrung eines besonderen Geschöpfes aufgefasst; doch hinsichtlich dessen, der geehrt wird, ist es ein und dieselbe Ehre, keine unterschiedliche. Und das ist so, weil, auf welche Weise auch immer Gott angebetet wird, ob er in sich betrachtet wird oder als Ursache oder aufgrund seiner unteilbaren oder teilbaren Würde, die Anbetung immer aufgrund derselben Würde ist, nämlich seiner Erhabenheit; daher wird immer die gleiche Würde, nämlich die Erhabenheit, angebetet, und auch diese alle sind eine einzige Würde in Gott, die angebetet wird, obgleich auf unterschiedliche Art, ob so oder so.

3. Zu dem Einwand, dass ‚einiges über Gott hinsichtlich der Zeit, einiges vom Ewigen her ausgesagt wird‘, ist zu sagen, dass dieses alles eins ist oder eine Würde in Gott, und daher machen sie keinen Unterschied in der Ehre vonseiten Gottes, sondern sie machen einen Unterschied in der Pflicht vonseiten der Schöpfung.

4–6. ‚Gott schafft, Gott leitet‘ macht einen Unterschied in der Pflicht vonseiten der Schöpfung, weil die Schöpfung das eine von ihm empfängt, weil er schafft, das andere, weil er lenkt, und daher ist die Pflicht unterschiedlich. Die Ehre aufgrund dieser ist aber eine einzige, weil es eine einzige Würde ist; die Ehre aber wird gezählt durch die Würde, der sie erwiesen wird. – Und dadurch ist die Antwort auf alle Argumente klar.

---

861 Vgl. Summa Halensis I Nr. 373 u. 375 (ed. Bd. I, 551b.553a–b).

[Nr. 293] ARTICULUS II.

*De differentia adorationis in comparatione.*

Consequenter quaeritur de differentia adorationis divinae in comparatione quantum ad aequalitatem, an scilicet aequali adoratione adoretur Deus in quantum Deus et in quantum Dominus et huiusmodi.

**Ad quod sic:** *a.* Dionysius, in libro *De divinis nominibus*, loquens de dominio Dei, dicit quod «dominium est omnium honorum plenissima perfectio et immutabilis firmitas». Ergo dominium dictat honorem in infinitum Domino exhibendum; ergo aequali honore adoratur in quantum Deus et Dominus.

*b.* Item, Dominus dicitur de Deo ex tempore; sed ex actu temporali non accrescit Deo honor nec minoratur; ergo aequalis honor ei debetur in quantum Deus et Dominus et non minor nec maior.

*c.* Item, creatio est commendatio potentiae infinitae, quia dicit exitum de non-esse in esse; |450| sed potentiae infinitae debetur honor infinitus; ergo ratione creationis debetur honor infinitus; ergo ratione dominii, quia ex quo Creator, et Dominus.

*d.* Item, in hoc quod est 'Dominus' intelligitur Deus, cum dicitur de Deo; ergo non minor honor, sed aequalis debetur Domino et Deo.

**Ad oppositum:** 1. Potentia in Deo est infinita, actus autem finitus; honor autem debetur Deo ratione actus et ratione potentiae. Si ergo actus finitus, sicut creatura, ergo et honor, ratione ipsius debitus finitus est; et, si potentia infinita, ergo honor ratione potentiae infinitus; ergo non aequalis honor debetur Deo ratione actus et potentiae suae.

2. Item, bonitas divina est infinita, tamen beneficia eius in creatura sunt finita; et ratione utriusque debetur honor, et ex uno dulcia, scilicet ex beneficentia, ex alio latria; ergo inaequalitas honoris.

3. Item, esse divinum consideratur ut in se, consideratur et ut in creatura; unde secundum hoc dicit Trismegistus quod «Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam». Divinum esse consideratum in se dicitur circumferentia quae nusquam est, quia infinita et nullo modo habet finem; in quantum vero comparatur ad creaturam, dicitur centrum metaphoricè. Quae est ergo comparatio centri ad circumferentiam, eadem est divini esse ad semetipsum consideratum sic et sic; sed comparatio centri ad circumferentiam est sicut finiti ad infinitum; ergo

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

Sodann wird nach dem Unterschied in der göttlichen Anbetung im Vergleich zur Gleichheit gefragt, ob Gott mit der gleichen Anbetung angebetet wird, insofern er Gott ist und insofern er Herr ist und dergleichen.

**Dazu so:** a. Dionysius sagt in dem Werk *Über die göttlichen Namen*, wo er über die Herrschaft Gottes spricht, dass „Herrschaft die erfüllteste Vollendung alles Guten und eine unwandelbare Festigkeit ist.“<sup>862</sup> Also schreibt die Herrschaft vor, dass dem Herrn unbegrenzt Ehre zu erweisen ist; also wird er mit der gleichen Ehre angebetet, insofern er Gott und Herr ist.

b. ‚Herr‘ wird von Gott in der zeitlichen Dimension ausgesagt; aus einer zeitlichen Tätigkeit heraus wächst aber für Gott die Ehre nicht und wird nicht kleiner; also wird ihm die gleiche Ehre geschuldet, insofern er Gott und Herr ist, und keine größere oder kleinere.

c. Schöpfung ist die Übergabe von unendlicher Macht, weil sie den Ausgang vom Nichtsein ins Sein besagt; |450| unendlicher Macht aber wird unendliche Ehre geschuldet; also wird aufgrund der Schöpfung unendliche Ehre geschuldet; also aufgrund der Herrschaft, da der Schöpfer dadurch auch Herr ist.

d. In dem, was der [Begriff] ‚Herr‘ bezeichnet, versteht man auch Gott, wenn es von Gott gesagt wird; also wird dem Herrn und Gott keine kleinere Ehre, sondern die gleiche geschuldet.

**Auf der Gegenseite:** 1. Die Macht in Gott ist unendlich, die Tätigkeit aber ist endlich; Ehre wird Gott aber aufgrund einer Tätigkeit und der Macht geschuldet. Wenn also die Tätigkeit endlich ist, so wie die Schöpfung, dann ist auch die Ehre, die aufgrund dessen geschuldet wird, endlich; und wenn die Macht unendlich ist, dann ist die Ehre aufgrund der Macht unendlich; also wird Gott aufgrund seiner Tätigkeit und Macht nicht die gleiche Ehre geschuldet.

2. Die göttliche Güte ist unbegrenzt, aber seine Wohltaten in der Schöpfung sind begrenzt; und aufgrund dieser beiden wird Ehre geschuldet, wegen des einen die Verehrung eines besonderen Geschöpfes, nämlich durch die Wohltätigkeit, wegen des anderen der Gottesdienst; also gibt es eine Ungleichheit der Ehre.

3. Das göttliche Sein wird als in sich und als in der Schöpfung seiend betrachtet; demgemäß sagt daher Trismegistus, dass „Gott die erkennbare Sphäre ist, deren Zentrum überall, die Peripherie nirgendwo ist“<sup>863</sup>. Das in sich betrachtete göttliche Sein wird Peripherie genannt, die nirgendwo ist, weil sie unendlich ist und auf keine Weise ein Ende hat; insofern sie aber zur Schöpfung in Beziehung steht, wird sie metaphorisch Zentrum genannt. Wie also die Beziehung des Zentrums zur Peripherie ist, so ist die des göttlichen Seins zu sich selbst, wenn es so und so betrachtet wird; die Beziehung des Zentrums zur Peripherie ist aber so wie die des Endlichen zum Unendlichen;

<sup>862</sup> Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 12,2 (PTS 33, 224,10–14).

<sup>863</sup> Trismegistus, *Liber viginti quattuor philosophorum* 24, 2 (CChr.CM 143A, 37); vgl. *Summa Halensis* I Nr. 10 (ed. Bd. I, 18 Anm. 6).

divinum esse, ut in se consideratum est infinitum, consideratum vero in creatura est finitum; ergo, si ratione utriusque debetur ei honor, debetur ei honor finitus et infinitus, et ita inaequalis.

**Solutio:** Dicendum quod aequalis honor semper Deo debetur ex parte dignitatis, quia semper eadem est dignitas, ratione cuius adoratur; non tamen semper aequale est debitum, quia iuxta sententiam Evangelii, Matth. 25, 15, cui plus committitur, plus debet: unde uni dedit Dominus duo talenta, alii quinque, et plus debebat cui commiserat quinque quam cui unum erat commissum. Et sic ex parte commisi sive accepti non est aequale debitum, tamen aequalis honor, quia honor respondet dignitati, et eadem dignitas est qua accipio hoc et illud.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primam rationem in contrarium dicendum quod sicut in sole duplex est actio, scilicet actio qua agit et actio quam efficit, et prima dicitur lucere, secunda illuminare, sic in Deo est actio qua agit Deus, et haec idem quod sua essentia; et est actio quam efficit in creatura. Actio ergo qua agit est infinita et immutabilis sicut sua essentia, licet actio quam efficit sit finita, quia creaturae sunt finitae; honor autem semper impenditur ratione actus quo agit, et ideo honor infinitus debetur ei ratione actus et ratione potentiae.

2. Ad secundum dicendum quod, licet beneficia Dei finita sint, tamen dantur a bonitate infinita; unde beneficium minimum quod dat Deus, datur ex infinita bonitate. Debitum autem honoris ratione beneficii consequitur illud ex quanto datur, sicut patet in Luc. 21, 2 de vetula, quae non posuit in *gazophilacium* nisi *duo minuta*, et tamen habuit maiorem remunerationem quam qui plus posuerunt, quia ex maiori affectu dedit; et sic est hic, et ideo honor infinitus debetur ratione beneficii Dei, quia ex infinita bonitate datur.

3. Ad tertium dicendum quod, secundum Dionysium, duplex est cognitio de Deo. Una est modo infinito per privationem aliarum creaturarum; unde Psalmus: *Posuit tenebras latibulum suum*. Et est cognitio de Deo per positionem modo finito, sicut cognitio de Deo quod est potens et quod bonus et quod sapiens et quod ubique et quod causa est et huiusmodi, sed tamen haec omnia unum et infinita sunt. Dicendum ergo quod divina substantia, secundum quod causa est, finiens est, sed non finita, quia finit creaturam, quia est causa contentiva eius et conservans; unde Deus est *A* et *Ω*, *principium et finis*, sed non finitur ab ea. Unde, prout comparatur causa prima

also ist das göttliche Sein, so wie es in sich betrachtet unendlich ist, in der Schöpfung betrachtet jedoch endlich. Wenn ihm also aufgrund beider Ehre geschuldet wird, wird ihm eine endliche und eine unendliche Ehre geschuldet, und daher eine ungleiche.

**Lösung:** Gott wird immer die gleiche Ehre geschuldet vonseiten der Würde, da die Würde immer die gleiche ist, aufgrund deren er angebetet wird; nicht aber ist die Pflicht immer die gleiche, da gemäß dem Satz des Evangeliums, Mt 25,15, der, dem mehr anvertraut wird, mehr schuldet: Daher gab der Herr dem einen zwei Talente, dem anderen fünf, und der, dem er die fünf anvertraut hatte, schuldet mehr als der, dem er nur eines anvertraut hatte. Und daher ist die Pflicht vonseiten des Anvertrauten oder Empfangenen nicht gleich, dennoch aber ist die Ehre gleich, weil die Ehre mit der Würde korrespondiert und es die gleiche Würde ist, mit der ich dieses und jenes empfangen.

**[Zu den Einwänden]:** 1. So wie es in der Sonne zwei Arten von Tätigkeiten gibt, nämlich die Tätigkeit, mit der sie tätig ist, und die Tätigkeit, die sie bewirkt, und die erste scheinen heißt, die zweite erleuchten, so gibt es in Gott eine Tätigkeit, mit der er als Gott tätig ist, und diese ist mit seinem Wesen identisch; und es gibt eine Tätigkeit, die er in der Schöpfung bewirkt. Die Tätigkeit also, mit der er tätig ist, ist unendlich und unwandelbar wie sein Wesen, obgleich die Tätigkeit, die er bewirkt, endlich ist, weil die Geschöpfe endlich sind; die Ehre aber hängt immer von der Art der Tätigkeit ab, mit der er tätig ist, und deshalb wird ihm unendliche Ehre geschuldet hinsichtlich der Tätigkeit und der Macht.

2. Obgleich die Wohltaten Gottes endlich sind, werden sie dennoch unbegrenzt von seiner Güte gegeben; daher wird die kleinste Wohltat, die Gott gibt, aus einer unendlichen Güte heraus gegeben. Die Pflicht zur Ehrung im Hinblick auf die Wohltat folgt aber dem, wieviel gegeben wird, wie aus Lk 21,2 über die alte Frau hervorgeht, die nur *zwei kleine Münzen* in den *Opferkasten* legte und dennoch eine größere Belohnung erhielt als die, die mehr hineinlegten, weil sie es aus einem größeren Gefühl heraus gegeben hat; und so ist es auch hier, und deshalb wird unbegrenzte Ehre geschuldet aufgrund der Wohltat Gottes, weil sie aus unbegrenzter Güte gegeben heraus wird.

3. Nach Dionysius gibt es eine zweifache Erkenntnis von Gott.<sup>864</sup> Die eine ist in unbegrenztem Maß durch den Mangel der anderen Geschöpfe; daher der Psalm: *Er legte Finsternis darauf zu seinem Versteck*.<sup>865</sup> Und es gibt die Erkenntnis von Gott in begrenztem Maß durch eine Bestimmung, so wie die Erkenntnis von Gott, dass er mächtig, gut, weise, überall, die Ursache und dergleichen ist, aber dennoch sind diese alle eines und unbegrenzt. Es ist also zu sagen, dass die göttliche Substanz, insofern sie Ursache ist, begrenzend ist, aber nicht begrenzt, denn sie begrenzt die Schöpfung, weil sie die Ursache ist, die sie enthält und bewahrt; daher ist Gott *das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende*<sup>866</sup>, wird aber nicht von ihr begrenzt.

<sup>864</sup> Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* 1,2 (PTS 36, 142,12–143,7).

<sup>865</sup> Ps 17,11.

<sup>866</sup> Offb 1,8.

ad creaturam, non finitur per eam sed finit eam; et ideo semper est dignitas infinita, ratione cuius debetur honor, et ideo infinitus honor. Dicitur autem esse ut centrum prout consideratur in creatura, non quia finiatur in ea, sed quia ut in atomo et ut minima apparet esse bonitas divina considerata in creatura respectu eius quod in ipso consideratur.

[Nr. 294] DISTINCTIO II.

DE ADORATIONE CHRISTI.

Post haec quaeritur de adoratione Christi.

**I.** Et quaeritur utrum eadem adoratione adoretur Christus secundum divinitatem et humanitatem.

**Ad quod sic:** 1. Christus est Deus et homo; sed ratione qua est Deus dignus est honore debito Creatori; in quantum vero est homo, dignus est honore debito creaturae; ergo, cum adoratio debita Creatori sit latria, et debita creaturae sit dulia, Christus adorandus est dulia et latria; sed eae adorationes differunt; ergo differenti adoratione adorandus est Christus.

**Ad oppositum:** *a.* Hieronymus: «Non seorsum Verbum Christi adorandum est». Seorsum dicit ab humanitate; ergo una adoratione adoratur in quantum Deus et in quantum homo.

**II.** Secundo iuxta hoc quaeritur an debeatur maior veneratio Filio Dei incarnato quam ante incarnationem.

1. Hoc enim videtur per Philosophum, quia plura bona sunt paucioribus bonis magis eligenda. Ergo plura venerabilia paucioribus sunt magis veneranda; igitur cum plura venerabilia sint in Filio incarnato, scilicet divinitas et humanitas et persona, quam in non-incarnato, relinquitur quod amplior debetur veneratio incarnato.

**Solutio:** Dicendum quod in Christo est dignitas personae et diversitas naturarum, quia persona est in duabus naturis. Respiciendo ergo dignitatem personae, sic una debetur Christo adoratio, quia ipse est una persona, et una est dignitas, ratione cuius fit adoratio, scilicet una dignitas personalis, et haec adoratio est latria. Et hoc est quod dicit Ioannes Damascenus, III *Sententiarum*, 9 dist.: «Timeo carbonem tangere propter ligno copulatum ignem; adoro Christi naturam propter Dei mei simul utram-



Insofern also die erste Ursache zur Schöpfung in Beziehung steht, wird sie nicht von ihr begrenzt, sondern begrenzt sie; und daher ist die Würde immer unbegrenzt, aufgrund derer Ehre geschuldet wird, und daher ist die Ehre unbegrenzt. Es wird aber gesagt, dass sie wie das Zentrum ist, wenn sie in der Schöpfung betrachtet wird, nicht weil sie in ihr begrenzt würde, sondern weil die göttliche Güte, wenn sie in der Schöpfung betrachtet wird, wie in einem Atom und wie die kleinsten Teile zu sein scheint aufgrund dessen, dass sie in sich selbst betrachtet wird.

[451] *Zweite Unterscheidung: Die Anbetung Christi [Nr. 294]*

Danach wird nach der Anbetung Christi gefragt.<sup>867</sup>

**I.** Es wird gefragt, ob Christus hinsichtlich seiner Göttlichkeit und seiner Menschlichkeit jeweils mit der gleichen Anbetung angebetet wird.

**Dazu so:** 1. Christus ist Gott und Mensch; doch insofern er Gott ist, ist er der Ehre würdig, die dem Schöpfer geschuldet wird; insofern er aber Mensch ist, ist er der Ehre würdig, die dem Geschöpf geschuldet wird; da die dem Schöpfer geschuldete Anbetung der Gottesdienst ist und die dem Geschöpf geschuldete die Verehrung eines besonderen Geschöpfes, ist Christus mit der Verehrung eines besonderen Geschöpfes und dem Gottesdienst anzubeten. Diese Anbetungen unterscheiden sich aber; also ist Christus mit unterschiedlicher Anbetung anzubeten.

**Auf der Gegenseite:** a. Hieronymus: „Das Wort Christi ist nicht gesondert anzubeten.“<sup>868</sup> ‚Gesondert‘ heißt ‚ohne die Menschlichkeit‘; also wird er mit einer einzigen Anbetung angebetet, insofern er Gott und insofern er Mensch ist.

**II.** Im Zusammenhang damit wird gefragt, ob dem fleischgewordenen Gottessohn größere Verehrung als vor der Fleischwerdung geschuldet wird.

1. Es scheint richtig zu sein durch den Philosophen, weil eher mehr Güter als weniger Güter zu wählen sind.<sup>869</sup> Also sind mehr verehrungswürdige Dinge mehr zu verehren als weniger; da also im fleischgewordenen Sohn mehr verehrungswürdige Dinge sind, nämlich die Göttlichkeit, die Menschlichkeit und die Person, als im nichtfleischgewordenen, folgt daraus, dass dem Fleischgewordenen mehr Verehrung geschuldet wird.

**Lösung:** In Christus gibt es die Würde der Person und die Verschiedenheit der Naturen, weil die Person in beiden Naturen ist. In Bezug auf die Würde der Person also wird Christus eine einzige Anbetung geschuldet, weil er selbst eine einzige Person ist und es eine einzige Würde ist, aufgrund dessen die Anbetung erfolgt, nämlich eine personale Würde, und diese Anbetung ist der Gottesdienst. Und das sagt Johannes von Damaskus [in Buch] III, *Distinctio* 9 der *Sentenzen*: „Ich fürchte mich, die Kohle anzufassen, wegen des Feuers, das mit dem Holz verbunden ist; ich

<sup>867</sup> Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae* III,9 (SpicBon 5, 68–71).

<sup>868</sup> Vgl. Hieronymus, *In Hieremiam prophetam* III, 71 (CChr.SL 74, 162f).

<sup>869</sup> Vgl. Aristoteles, *Topica* III, 2; 117a 16–18 (ed. Zekl, 114 f; *Opera omnia*, Bd. 1, 199).

que propter carni unitam deitatem. Non enim quartam appono personam in Trinitate, sed confiteor personam unam Verbi et carnis eius». Iis verbis insinuari videtur Christi humanitatem cum Verbo una adoratione esse adorandam, attendendo unitatem personae. Respiciendo autem diversitatem naturarum est differens adoratio, quia ibi est natura divina, quae adoranda est latria; ibi etiam est humanitas: ex qua parte distinguendum est, quia ipsa humanitas considerari secundum se potest, in quantum est quaedam creatura tam sancta, tam pulcra, vel prout est divinitati coniuncta. Si consideretur secundum se, dicendum quod ei debetur adoratio quae est dulia dignior, et secundum hoc super illud: *Adorate scabellum pedum eius*, dicit Glossa: «Caro Christi sine impietate a Verbo Dei assumpta adoratur a nobis; non illa, dico, adoratione quae latria est, quae soli Creatori debetur, sed illa quae dulia dignior est». Si autem consideratur prout est divinitati unita, secundum hoc fuerunt circa hoc opiniones, quia quidam dixerunt quod debetur ei dulia hoc modo, sed dignissima. Alii autem dixerunt quod debetur ei latria, secundum Augustinum, qui super illud: *Non turbetur cor vestrum* etc. ita dicit: «Ego Dominicam carnem, immo perfectam in Christo humanitatem, ideo adoro quod a divinitate suscepta et deitati unita est, ut non alium et alium, sed unum eumdemque Deum et hominem Filium Dei esse confitear. Denique si hominem separaveris a Deo, illi nunquam credo vel servio». Et loquitur de adoratione quae est latria.

Ad quod intelligendum notandum est quod latria dicitur tripliciter. Uno modo dicitur proprie, scilicet cultus qui Deo debetur soli, sive [452] intelligatur quantum ad dignitatem in cuius participatione non est creatura vel in cuius est participatione. – Secundo modo dicitur latria stricte, cum scilicet restringitur vocabulum ad servitatem quae debetur Creatori ratione dignitatis, in cuius participatione non est creatura, et sic accipitur latria in Glossa illa: «Deo, cui debetur latria; *Domino*, cui

bete Christi Natur an wegen beider [Naturen] meines Gottes zugleich, wegen der im Fleisch geeinten Gottheit. Ich führe nämlich keine vierte Person in der Dreieinigkeit ein, sondern bekenne eine einzige Person des Wortes und seines Fleisches.<sup>870</sup> Mit diesen Worten will er offenbar andeuten, dass die Menschlichkeit Christi zusammen mit dem Wort mit einer einzigen Anbetung anzubeten ist, wobei er das Augenmerk auf die Einheit der Person richtet. In Bezug auf die Verschiedenheit der Naturen aber ist die Anbetung unterschiedlich, weil darin die göttliche Natur ist, die mit dem Gottesdienst anzubeten ist; und dabei ist auch die Menschlichkeit: Von dieser Seite ist zu unterscheiden, weil die Menschlichkeit an sich betrachtet werden kann, insofern ein bestimmtes Geschöpf so heilig ist, so schön, oder insofern es mit der Göttlichkeit verbunden ist. Wenn sie an sich betrachtet wird, ist zu sagen, dass ihm eine Anbetung geschuldet wird, die würdiger als die Verehrung eines besonderen Geschöpfes ist, und demgemäß sagt die Glosse zu *Betet den Schemel für seine Füße an*<sup>871</sup>: „Das Fleisch Christi, das ohne Schmach vom Wort Gottes angenommen wurde, wird von uns angebetet, nicht mit jener Anbetung, die der Gottesdienst ist, die nur dem Schöpfer allein geschuldet wird, sondern mit der, die würdiger als die Verehrung eines besonderen Geschöpfes ist.“<sup>872</sup> Wenn sie aber betrachtet wird, insofern sie mit der Göttlichkeit vereint ist, so gab es dazu [unterschiedliche] Meinungen, weil einige sagten, dass ihm auf diese Weise die Verehrung eines besonderen Geschöpfes, aber die würdigste, geschuldet wird.<sup>873</sup> Andere aber sagten, dass ihm Gottesdienst geschuldet wird, nach Augustinus, der zu *Euer Herz lasse sich nicht verwirren*<sup>874</sup> usw. so sagt: „Ich bete das Fleisch des Herrn, ja die vollendete Menschlichkeit in Christus deswegen an, weil es von der Göttlichkeit angenommen und mit der Gottheit vereint worden ist, sodass ich nicht jeweils einen anderen, sondern einen und denselben Gott und Menschensohn Gottes bekenne. Wenn man etwa den Menschen von Gott trennt, glaube und diene ich ihm niemals.“<sup>875</sup> Und er spricht dabei von der Anbetung, die der Gottesdienst ist.

Um das zu verstehen, ist zu bemerken, dass der Gottesdienst auf dreifache Weise ausgesagt wird. Auf die eine Weise wird er im eigentlichen Sinne ausgesagt, nämlich als Verehrung, die Gott allein geschuldet wird, ob [452] sie nun verstanden wird hinsichtlich der Würde, an der die Schöpfung nicht teilhat, oder hinsichtlich der Würde, an der sie teilhat. – Auf die zweite Weise wird der Gottesdienst im engeren Sinne ausgesagt, indem nämlich der Begriff auf das Dienen beschränkt wird, das dem Schöpfer aufgrund der Würde geschuldet wird, an der die Schöpfung nicht teilhat, und so

**870** Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* III,8 (PTS 12, 127f); vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae* III,9 (SpicBon 5, 70,11–16).

**871** Ps 99,5.

**872** Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 98,5 (PL 191, 895); vgl. *Summa Halensis* III Nr. 292 (ed. Bd. IV/2, 449a; in dieser Ausgabe S. 508f).

**873** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.26 c.4 q.2 (SpicBon 18a, 498,31–499,41).

**874** Joh 14,1.

**875** Augustinus, *Sermones* 246,5 (PL 39, 2200); vgl. Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 98,5 (PL 191, 895).

debetur dulia»; in participatione enim istius dignitatis, quae designatur hoc nomine ‘Deus’, secundum quod accipitur naturaliter, et etiam dignitatis, quae designatur hoc nomine ‘Creator’, non est creatura. – Tertio modo dicitur large, non solum servitus quae debetur dignitati divinae, sed etiam creaturae unitae ipsi. In quo sensu dicit Rabanus: «Caro Christi latria adoranda est sicut Verbum, sed non omni specie latriae, quoniam non adoramus eam omnino prostrati in terra, sic ut credamus quod nos creavit de nihilo, ut sacrificemus ei sicut Deo, sed adoramus eam, quoniam per ipsam redempti sumus»; et sic dicitur latria nomine extenso. Et sic respiciendo unitatem personae, una est adoratio; respiciendo diversitatem naturarum, differens est adoratio: divina enim natura semper adoratur latria; humana, in se considerata, semper dulia, quia Sanctum Sanctorum; considerata vero ut divinitati unita, adoranda est latria, extenso nomine latriae.

**II.** Ad secundum quod quaeritur dicendum quod maior veneratio potest dici dupliciter: quantitative scilicet, quia in pluribus est veneratio; vel qualitative, eo quod maiori intensione veneratio. Secundum primum modum potest dici Christo incarnato deberi maior veneratio, quia in pluribus debet venerari. Secundo modo non debetur ei maior veneratio, quia illud quod debetur venerationis humanitati, magis debetur ipsi divinitati, quae ipsius humanitatis causa effectiva totaliter est.

1. Et ideo illud quod obicitur quod ‘plura bona sunt magis eligenda paucioribus’, intelligendum est, secundum Philosophum, quando non sunt altera in alteris. Et hoc est in proposito: ratio enim venerationis creaturae, scilicet humanitatis assumptae, magis est in ipsa divinitate quam in humanitate.

### DISTINCTIO III.

#### DE ADORATIONE CREATURAE.

Consequens est quaerere de adoratione creaturae, et hoc ordine:

- Primo, de adoratione creaturae rationalis angelicae;
- secundo, de adoratione creaturae rationalis humanae;
- tertio, de adoratione creaturae irrationalis.

wird ‚Gottesdienst‘ in dieser Glosse aufgefasst: „*Gott*, dem Gottesdienst geschuldet wird; *den Herrn*, dem die Verehrung eines besonderen Geschöpfs geschuldet wird“<sup>876</sup>; denn an der Würde, die mit dem Begriff ‚Gott‘ bezeichnet wird, insofern er der Natur gemäß aufgefasst wird, und an der Würde, die mit dem Begriff ‚Schöpfer‘ bezeichnet wird, hat die Schöpfung nicht teil. – Auf die dritte Weise wird der Gottesdienst im weiteren Sinne ausgesagt, als Dienen, das nicht nur der göttlichen Würde geschuldet wird, sondern auch der mit ihr vereinten Schöpfung. In diesem Sinne sagt Hrabanus: „Das Fleisch Christi ist mit dem Gottesdienst zu verehren so wie das Wort, aber nicht mit jedem Aspekt des Gottesdienstes, da wir es nicht völlig auf der Erde hingestreckt anbeten, in dem Sinne, dass wir glauben, dass es uns aus dem Nichts geschaffen hat, sodass wir ihm als Gott opfern, sondern wir beten es an, weil wir durch es erlöst worden sind“<sup>877</sup>; und so wird der Gottesdienst im erweiterten Sinne ausgesagt. Und daher ist angesichts der Einheit der Person auch die Anbetung eine einzige; angesichts der Unterschiedlichkeit der Naturen ist sie unterschiedlich. Die göttliche Natur wird nämlich immer mit dem Gottesdienst angebetet, die menschliche, in sich betrachtet, immer mit der Verehrung eines besonderen Geschöpfs, da sie das Allerheiligste ist; als mit der Göttlichkeit vereint betrachtet aber ist sie mit dem Gottesdienst anzubeten im erweiterten Sinne des Begriffs ‚Gottesdienst‘.

**II.** Größere Verehrung kann auf zwei Arten ausgesagt werden: quantitativ, da die Verehrung in mehreren Aspekten ist, oder qualitativ, da die Verehrung von größerer Stärke ist. Nach der ersten Art kann gesagt werden, dass dem fleischgewordenen Christus eine größere Verehrung geschuldet wird, weil er in mehreren Aspekten verehrt werden muss. Auf die zweite Art wird ihm keine größere Verehrung geschuldet, weil das, was der Menschlichkeit an Verehrung geschuldet wird, mehr der Göttlichkeit geschuldet wird, die gänzlich die Wirkursache der Menschlichkeit ist.

1. Und deshalb ist der Einwand, dass ‚mehrere Güter eher zu wählen sind als weniger‘, nach dem Philosophen zu verstehen, wenn es keine anderen [Güter] in anderen [Beschaffenheiten] gibt. Und dies steht in der Behauptung: Denn der Grund für die Verehrung der Schöpfung, nämlich der angenommenen Menschlichkeit, ist mehr in der Göttlichkeit als in der Menschlichkeit.

### *Dritte Unterscheidung: Die Anbetung der Schöpfung*

Sodann ist nach der Anbetung der Schöpfung zu fragen, und zwar in dieser Reihenfolge:

1. Die Anbetung des vernunftbegabten englischen [d. h. zu den Engeln gehörigen] Geschöpfs;
2. Die Anbetung des vernunftbegabten menschlichen Geschöpfs;
3. Die Anbetung des vernunftlosen Geschöpfs.

<sup>876</sup> Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 7,1 (PL 191, 111).

<sup>877</sup> Hrabanus Maurus, *Enarrationes in epistolas Pauli* V,9,5 (PL 111, 1482f).

## CAPUT I.

## DE ADORATIONE CREATURAE ANGELICAE.

Quantum ad primum quaeruntur tria:

An maior vel aequalis veneratio debetur sanctis angelis post incarnationem Christi vel ante;

an sint angeli aliquo modo adorandi latria;

an angelus Satanae, cum *transfigurat se in angelum lucis*, dicens se esse Christum, possit sine peccato adorari latria.

## [Nr. 295] ARTICULUS I.

*An maior vel aequalis veneratio debetur sanctis angelis post incarnationem Christi vel ante.*

**Quantum ad primum obicitur sic:** I. 1. Ante incarnationem Christi angeli adorabantur ab hominibus, et non prohibebant se adorari, sed post incarnationem non permittunt se adorari ab |453| homine, immo prohibent; unde in Apoc. 22, 8 dicit Ioannes: *Cecidi, ut adorarem, ante pedes angeli; qui dixit mihi: vide ne feceris; conservus enim tuus sum et fratrum tuorum.* Sed, si deberetur ei aequalis honor qui ante debebatur, constat quod non prohiberet sicut nec ante; ergo non tantus honor debetur angelis post incarnationem quantum ante.

2. Item, Gregorius: Post incarnationem, quia vident «humanam naturam super» se exaltatam, non permittunt se adorari ab hominibus; et prius mittebant; ergo etc.

**Ad oppositum:** a. Ita sunt beati angeli post incarnationem sicut ante: unde non est eorum gloria diminuta vel beatitudo ex incarnatione, sed potius aucta. Si ergo non est subtracta dignitas beatitudinis ex incarnatione, ergo nec veneratio diminuta.

**II.** Iuxta hoc quaeritur unde fuit hoc quod angelus prohibuit se adorari a Ioanne, cum ita esset dignus sicut fuerat ante incarnationem.

Si dicatur quod hoc fuit ex humilitate, tunc videtur quod ante incarnationem debuisset prohibuisse se ab homine adorari, quia tunc fuisset maior eius humilitas, si prius se humiliasset homini quam modo, quia non erat homo ita dignus sicut modo;

*Kapitel 1: Die Anbetung des englischen Geschöpfes*

Hinsichtlich des Ersten werden drei Einzelfragen gestellt:

Wird den heiligen Engeln nach der Fleischwerdung Christi oder davor eine größere oder gleichgroße Verehrung geschuldet?

Sind die Engel irgendwie mit dem Gottesdienst zu verehren?

Kann der Engel des Satan, wenn *er sich in einen Engel des Lichts*<sup>878</sup> verwandelt und sagt, dass er Christus sei, ohne Sünde mit dem Gottesdienst angebetet werden?

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

**Hinsichtlich des Ersten wird Folgendes eingewendet: I.** 1. Vor der Fleischwerdung Christi wurden die Engel von den Menschen angebetet und verboten nicht, angebetet zu werden,<sup>879</sup> aber nach der Fleischwerdung erlauben sie nicht, [453] vom Menschen angebetet zu werden, sondern verbieten es; daher sagt Johannes in der Offb 22,8: *Ich fiel dem Engel zu Füßen, um ihn anzubeten; der sagte mir: Hüte dich, das zu tun, denn ich bin ein Mitsklave von dir und deinen Brüdern.* Wenn ihm aber die gleiche Ehre geschuldet würde, die ihm vorher geschuldet wurde, steht fest, dass er sie nicht verbieten würde, so wie auch vorher nicht; also wird den Engeln nach der Fleischwerdung nicht gleichviel Ehre geschuldet wie davor.

2. Gregor: Nach der Fleischwerdung gestatten sie nicht, von den Menschen angebetet zu werden, weil sie sehen, dass „die menschliche Natur über“ sie erhöht worden ist; und vorher gestatteten sie es;<sup>880</sup> also usw.

**Auf der Gegenseite:** a. Die Engel sind ebenso selig nach der Fleischwerdung wie davor: Daher ist ihre Herrlichkeit oder Glückseligkeit durch die Fleischwerdung nicht geschmälert, sondern vielmehr vergrößert worden. Wenn also die Würde der Seligkeit durch die Fleischwerdung nicht verkleinert worden ist, ist also auch nicht die Verehrung geschmälert worden.

**II.** Im Zusammenhang damit wird gefragt, warum dies geschah, dass ein Engel verbot, von Johannes angebetet zu werden, wenn er doch genauso würdig war, wie er vor der Fleischwerdung gewesen war.

Wenn gesagt wird, dass dies aus Demut geschah, dann scheint es so, dass er schon vor der Fleischwerdung hätte verboten haben müssen, von einem Menschen angebetet zu werden, denn wenn er sich vorher vor dem Menschen erniedrigt hätte, wäre seine Erniedrigung damals größer gewesen als jetzt, weil damals der Mensch noch nicht so würdig war wie jetzt; also hat er es nicht deswegen getan. Daher scheint

---

**878** 2Kor 11,14.

**879** Vgl. Gen 18,2; 19,1.

**880** Vgl. Gregor, Homiliae in evangelia (I,)8,2 (CChr.SL 141, 53f).

ergo non fecit propter hoc. Ex quo videtur quod vellet angelus innuere quod non tantus debetur ei honor post incarnationem quantus ante.

**Solutio:** Dicendum quod, quantum est ex parte ipsorum angelorum, aequalis honor debetur eis post incarnationem et ante et etiam ex parte hominis maius est debitum honoris vel venerationis angelorum post incarnationem quam ante, quia plura fecerunt pro homine. Fuerunt enim ministri incarnationis et miraculorum, sicut de Gabriele legitur quod nuntiavit Mariae quod de illa nasceretur Dei Filius.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Ad illud autem quod dicitur quod ‘si aequalis honor debetur eis, quare ergo prohibent huiusmodi adorationem’, dicendum quod aliquid potest prohiberi dupliciter: vel quia malum est sive occasio mali vel prohibetur propter aliquam utilitatem, secundum quod dicit Augustinus, *Super Genesim*, ubi loquitur de angelis venientibus ad Abraham: Duplici de causa aliquis arcendus est a bono: vel propter maius bonum aggrediendum, ut Dominus revocavit illum qui volebat sepelire patrem suum, Matth. 8, 22; vel propter facilem declinationem in malum. Et secundum hoc dicendum quod prohibuit angelus Ioannem ne ipsum adoraret, quia istud erat occasio mali, quia sub praetextu duliae poterat occasionaliter introduci ut creaturae impenderetur latria, quod esset maximum malum, sicut Paulus prohibet comedere in idolio, quia potest esse occasio mali vel in se vel in alio, scilicet venerationis idoli, I Cor. 8, 7. Alia ratio fuit quare prohibuit, scilicet propter provocationem ad maius bonum, quia per hoc volebat ostendere quam maxime exaltata est humana natura post incarnationem et quam magna est gloria Dei in humana natura, et istud valde debet hominem ad maximum bonum provocare.

[Nr. 296] ARTICULUS II.

*Utrum angelus licite possit adorari latria.*

Secundo quaeritur utrum angelus licite possit adorari latria.

**Quod videtur** 1. per textum Gen. 18, 2, ubi dicitur quod Abraham adoravit angelos, et adoratione quae debetur Trinitati; ergo latria.

2. Item, Iosue 5, 14, Iosue adoravit videns angelum, qui dixit: *Ego sum princeps exercitus Domini*. Ergo ipse adoravit angelum latria; ex iis videtur quod angelus possit adorari latria.



es, dass der Engel andeuten wollte, dass er ihm keine so große Ehre nach der Fleischwerdung schuldete wie davor.

**Lösung:** Vonseiten der Engel wird ihnen die gleiche Ehre nach der Fleischwerdung geschuldet wie vorher, und vonseiten des Menschen ist die Pflicht zur Ehre oder Verehrung der Engel nach der Fleischwerdung sogar größer als vorher, weil sie mehrere Dinge für den Menschen getan haben. Sie waren nämlich Diener bei der Fleischwerdung und den Wundern, so wie man von Gabriel liest, dass er Maria verkündet hat, dass von ihr der Gottessohn geboren würde.<sup>881</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Zu dem Einwand, dass gesagt wird ‚wenn ihnen gleichgroße Ehre geschuldet würde, warum sie dann eine solche Anbetung verbieten‘, ist zu sagen, dass etwas auf zwei Arten verboten werden kann: weil es schlecht oder die Gelegenheit zu etwas Schlechtem ist, oder es wird verboten um eines Nutzens willen, so wie Augustinus [in der Schrift] *Vom Wortlaut der Genesis* sagt, wo er von den Engeln spricht, die zu Abraham kamen: Aus zwei Gründen ist jemand vom Guten abzuhalten: um ein größeres Gut zu erstreben, so wie der Herr den zurückruft, der seinen Vater begraben wollte, Mt 8,22; oder wegen einer leichtfertigen Neigung zum Bösen.<sup>882</sup> Und demgemäß ist zu sagen, dass der Engel Johannes verboten hat, ihn anzubeten, weil dies eine Gelegenheit zum Bösen bot, denn es hätte unter dem Vorwand der Verehrung eines besonderen Geschöpfes bei dieser Gelegenheit eingeführt werden können, dass einem Geschöpf gegenüber der Gottesdienst erwiesen würde, was das größte Übel wäre, so wie Paulus verbietet, beim Götzenopfer zu essen, weil es die Gelegenheit zu etwas Bösem sein kann in sich oder in etwas anderem, nämlich zur Verehrung eines Götzen, 1Kor 8,7. Es gab noch einen anderen Grund, warum er es verbot, nämlich um der Anstachelung zu einem größeren Gut willen, weil er dadurch zeigen wollte, wie hoch die menschliche Natur nach der Fleischwerdung erhöht wurde und wie groß die Herrlichkeit Gottes in der menschlichen Natur ist, und weil dies den Menschen sehr zum größten Gut anstacheln muss.

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

Zweitens wird gefragt, ob ein Engel erlaubterweise mit dem Gottesdienst angebetet werden kann.

**Das scheint richtig zu sein** 1. durch den Text von Gen 18,2, wo gesagt wird, dass Abraham die Engel angebetet hat, und zwar mit der Anbetung, die der Dreieinigkeit geschuldet wird; also mit dem Gottesdienst.

2. Jos 5,14 sah Josua einen Engel und betete ihn an, der sagte: *Ich bin der Fürst der Heere des Herrn*. Also hat er einen Engel mit dem Gottesdienst angebetet; daraus ist ersichtlich, dass ein Engel mit dem Gottesdienst angebetet werden kann.

<sup>881</sup> Vgl. Lk 1,31.

<sup>882</sup> Vgl. Gen 18,1f; das Zitat lässt sich in dem angegebenen Werk Augustins nicht nachweisen.

**Solutio:** Dicendum, quemadmodum dicit Augustinus de fruitione, quod sola immutabili bonitate est fruendum simpliciter, rationali vero creatura, quae nobiscum potest participare summam bonitatem, est fruendum secundum quid et non simpliciter; item, fruendum in Deo, non in se, secundum quod dicit Apostolus, ad Philemonem, 20: *Ego te, frater, fruar in Domino*; irrationabili vero creatura, quae non potest nobiscum participare summam bonitatem, non est |454| fruendum nec simpliciter nec secundum quid. Eodem modo dicendum, tamen non per omnia, quod latria simpliciter debetur Deo, latria vero secundum quid debetur humanae naturae in Deo, hoc est non de se, sed ratione divinitatis cui est unita; latria vero nec simpliciter nec secundum quid debetur purae creaturae, quia latria est servitus debita Creatori.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod primo obicitur de Abraham, Gen. 18, 2, quod videtur angelos adorasse latria, est responsio in Glossa quod «Abraham intelligens divinitatem in unitate adorabat et dispensationi angelicae in forma visibili ministrabat». Ex hoc igitur apparet quod duo intelligebat Abraham in apparitione illorum virorum. Intelligebat enim creaturam angelicam in forma humana; intelligebat etiam Trinitatem, ideo et duplex actus sequebatur in Abraham, scilicet adoratio, quae consequabatur intellectum Trinitatis, et ministerium, quod consequabatur ad intellectum naturae angelicae apparentis in humana natura. Ex quo patet quod adoratio latriae in Abraham non exhibebatur angelo.

2. Ad illud quod quaeritur de Iosue, dicendum quod Iosue intelligebat in angelo ipsum Deum, in cuius persona apparebat angelus, et illum adorabat. Unde dicit super illum locum Adamantius: «Adoravit, non solum quia ex Deo est, sed quia Deus est; non enim adorasset nisi Deum cognovisset. Quis enim est *princeps militiae* nisi Christus?» Ex quo relinquitur quod intelligebat in angelo Christum, cum dixit Ios. 5, 14: *Ego sum princeps exercitus Domini*. Et sic patet solutio huius quaestionis.

**Lösung:** Wie Augustinus über den Genuss sagt, darf man nur die unwandelbare Güte schlechthin genießen,<sup>883</sup> ein vernunftbegabtes Geschöpf aber, das mit uns an der höchsten Güte teilhaben kann, muss man in Hinsicht auf etwas genießen und nicht schlechthin. Ebenso muss man es in Gott genießen, nicht in sich, nach dem, was der Apostel in Phlm 20 sagt: *Ich will dich, Bruder, im Herrn genießen*; ein vernunftloses Geschöpf aber, das nicht mit uns an der höchsten Güte teilhaben kann, darf man weder [454] schlechthin noch in Hinsicht auf etwas genießen. Auf die gleiche Weise ist zu sagen, aber nicht bei allem, dass der Gottesdienst Gott schlechthin geschuldet wird, der Gottesdienst aber in Hinsicht auf etwas der menschlichen Natur in Gott geschuldet wird, das heißt nicht von sich aus, sondern aufgrund der Göttlichkeit, mit der sie verbunden ist. Dem reinen Geschöpf aber wird der Gottesdienst weder schlechthin noch in Hinsicht auf etwas geschuldet, denn der Gottesdienst ist das Dienen, das dem Schöpfer geschuldet wird.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand in Bezug auf Abraham, Gen 18,2, dass er offenbar Engel mit dem Gottesdienst angebetet hat, liegt die Antwort in der Glosse, dass „Abraham, der die Göttlichkeit in der Einheit erkannte, anbetete und der englischen [d. h. zu den Engeln gehörigen] Anordnung in einer sichtbaren Form diente.“<sup>884</sup> Dadurch ist also klar, dass Abraham in der Erscheinung dieser Männer zwei Dinge erkannte. Er erkannte nämlich ein englisches Geschöpf in einer menschlichen Form, und er erkannte auch die Dreieinigkeit, und deshalb folgten zwei Handlungen in Abraham, nämlich die Anbetung, die der Erkenntnis der Dreieinigkeit folgte, und das Dienen, das auf die Erkenntnis der englischen [d. h. zu den Engeln gehörigen] Natur folgte, die in der menschlichen Natur erschien. Dadurch ist klar, dass die Anbetung des Gottesdienstes in Abraham nicht dem Engel erwiesen wurde.

2. Zu der Frage in Bezug auf Josua ist zu sagen, dass Josua im Engel Gott selbst erkannte, in dessen Person der Engel erschien, und ihn anbetete. Daher sagt Adamantius zu dieser Stelle: „Er hat ihn nicht nur angebetet, weil er aus Gott ist, sondern weil er Gott ist; er hätte ihn nämlich nicht angebetet, wenn er nicht Gott erkannt hätte. Denn wer ist *der Fürst der Heerschar*, wenn nicht Christus?“<sup>885</sup> Daraus folgt, dass er im Engel Christus erkannte, als dieser sagte, Jos 5,14: *Ich bin der Fürst der Heerschar des Herrn*. Und so ist die Lösung dieser Frage klar.

<sup>883</sup> Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* I,33,37 (CSEL 80, 28 f; CChr.SL 32, 27).

<sup>884</sup> *Glossa ordinaria* zu Gen 18,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 25a).

<sup>885</sup> Origenes, *Homiliae in librum Iesu Nave* 6,3 (PG 12, 855; Werke, Bd. 7, 324,15–18); *Glossa ordinaria* zu Jos 5,13 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 437b).

[Nr. 297] ARTICULUS III.

*Utrum angelus Satanae, cum transfiguratur se in angelum lucis, dicens se esse Christum, possit sine peccato adorari latría.*

Tertio quaeritur de angelo Satanae, cum *transfiguratur se in angelum lucis*, sicut habetur II Cor. 11, 14, et dicit se esse Christum, utrum possit adorari latría sine peccato.

**Quod videtur**, 1. quia ignorantia facti, adhibita diligentia, excusat, quamvis ignorantia iuris non excuset; ergo, cum iste ignoret quod factum est et adhibeat debitam diligentiam, relinquitur quod non peccat adorando diabolum sicut Christum.

2. Item, si aliquis, credens hostiam consecratam a sacerdote celebrante, quae non esset consecrata, adoraret eam sicut corpus Christi, propter ignorantiam facti excusaretur. Ergo similiter adorans diabolum vice Christi in praedicto casu propter ignorantiam facti excusabitur.

**Solutio:** 1. Dicendum quod Satanas transfiguratus, apprensus in specie Christi, non est adorandus pro Christo simpliciter nec credendus esse Christus, sed sub conditione. Unde, si adoraret eum simpliciter, peccaret nec ignorantia excusaret eum.

Et assignatur huius triplex ratio. Prima est, quia quilibet est praemunitus per Sacram Scripturam quod angelus tenebrarum transfiguratur se in angelum lucis, II Cor. 11, 14 et Matth. 24, 5: *Multi venient in nomine meo* etc., et ideo tenentur discutere et non statim adorare. – Secunda ratio est, quia habet remedium orationis, quoniam, si oraret Deum toto corde ut revelaretur ei veritas, Deus non permetteret eum decipi. In hoc enim casu intelligitur illud Ioan. 15, 16: *Quidquid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis; in nomine meo* scilicet, quod est Iesus, quod interpretatur salus, hoc est *quidquid petieritis* ad salutem, secundum quod exponit B. Augustinus. Patet ergo ex hoc quod qui non orat non adhibet omnem diligentiam quam debet. – Tertia ratio est, quia facillime posset vitare periculum, apponendo scilicet conditionem hoc modo: Adoro te, si tu es Christus.

2. Ad illud quod obicitur de hostia non consecrata, dicendum quod debet adorari sub conditione, scilicet si forma debita observata sit, et hoc conditione tacita vel expressa.

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

Drittens wird über den Engel des Satan gefragt, ob er, wenn er sich in einen Engel des Lichts verwandelt, wie es in 2Kor 11,14 heißt, und sagt, dass er Christus sei, ohne Sünde mit dem Gottesdienst angebetet werden kann.

**Das scheint richtig zu sein,** 1. weil die Unwissenheit der Tatsache, wenn Sorgfalt angewendet wird, entschuldigt, obgleich die Unwissenheit des Rechts nicht entschuldigt; wenn dieser also nicht weiß, was geschehen ist, und die geschuldete Sorgfalt walten lässt, folgt daraus, dass er nicht sündigt, wenn er den Teufel wie Christus anbetet.

2. Wenn jemand, weil er glaubt, dass die Hostie vom zelebrierenden Priester geweiht worden ist, obwohl sie nicht geweiht worden ist, sie als den Leib Christi anbeten würde, würde er aufgrund seiner Unwissenheit der Tatsache entschuldigt werden. Also wird ebenso jemand, der den Teufel anstelle von Christus anbetet, im genannten Fall aufgrund seiner Unwissenheit der Tatsache entschuldigt werden.

**Lösung:** 1. Wenn der Satan sich verwandelt hat und in der Gestalt Christi erscheint, ist er nicht schlechthin anstelle von Christus anzubeten und dafür zu halten, dass er Christus ist, sondern unter einer Bedingung. Wenn er ihn daher schlechthin anbeten würde, würde er sündigen, und seine Unwissenheit würde ihn nicht entschuldigen.

Und es wird dafür ein dreifacher Grund angegeben.<sup>886</sup> Der erste ist, dass jeder durch die Heilige Schrift darauf vorbereitet ist, dass der Engel der Finsternis sich in den Engel des Lichts verwandelt, 2Kor 11,14 und Mt 24,5: *Viele werden in meinem Namen kommen* usw., und deswegen sind sie gehalten, sie zu vertreiben und nicht sogleich anzubeten. – Der zweite Grund ist, dass er das Heilmittel des Gebets hat, da, wenn er Gott mit ganzem Herzen anbeten würde, dass er ihm die Wahrheit offenbarte, Gott nicht zuließe, dass er getäuscht wird. Im Sinne dieses Falles wird nämlich Joh 15,16 verstanden: *Was immer ihr vom Vater in meinem Namen erbittet, das wird er euch geben. In meinem Namen*, das ist Jesus, was als das Heil interpretiert wird, das heißt *was immer ihr erbittet* zum Heil, wie es der selige Augustinus auslegt.<sup>887</sup> Daraus ist also klar, dass, wer nicht bittet, nicht alle geschuldete Sorgfalt walten lässt. – Der dritte Grund ist, dass die Gefahr ganz leicht gemieden werden könnte, wenn folgendermaßen eine Bedingung aufgestellt wird: Ich bete dich an, wenn du Christus bist.

2. Zu dem Einwand in Bezug auf die nichtgeweihte Hostie ist zu sagen, dass sie unter einer Bedingung angebetet werden muss, nämlich wenn die geschuldete Form gewahrt ist, ob diese Bedingung nun verschwiegen oder ausgesprochen wird.

<sup>886</sup> Vgl. Philipp der Kanzler, *Summa de bono – De bono gratie in homine* II C 4, q.6,6 (ed. Wicki, Bd. 2, 982,1–985,72).

<sup>887</sup> Vgl. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* CXXIV 102,1 (CChr.SL 36, 594 f).

[455] CAPUT II.

DE ADORATIONE HOMINIS.

Postquam habitum est de adoratione angeli, quaeritur de adoratione hominis, quia dicit Apostolus: *Honore invicem praevenientes*, Rom. 12, 10.

Primo, utrum homo adorandus sit latria;

secundo, utrum omnes homines aequaliter sint adorandi;

tertio, utrum mali sint adorandi;

quarto, quo modo sancti viri sint adorandi;

quinto, utrum malus praelatus plus sit adorandus quam bonus subditus.

[Nr. 298] ARTICULUS I.

*Utrum homo adorandus sit latria.*

**I. Quantum ad primum obicitur sic:** Dicit Ioannes Damascenus quod «honor, qui exhibetur imagini, refertur ad illum cuius est imago; unde dicit magnus Basilius: Honor imaginis ad prototypon pervenit, id est ad exemplar»; est enim prototypon prima forma sive forma exemplaris, ad quam facta est imago. Cum ergo homo sit expressissima imago Dei, poterit in homine adorari Deus latria, et ita per consequens homo potest adorari latria.

**II. Iuxta hoc quaeritur de B. Virgine.** Nam dicit Ioannes Damascenus quod «honor, qui eius est, ad eum, qui de ea est incarnatus, refertur». Ergo ipsa potest adorari latria.

**Solutio: I.** Ad primum dicendum quod homo non potest adorari latria, tamen potest esse materia adorationis latriae, in quantum est imago ducens ad Deum, cuius est imago, et ideo adoratio duliae debetur ei, secundum quod dicit Ioannes Damascenus, in IV libro: «A principio Deus hominem secundum propriam imaginem fecit. Cuius igitur gratia nos ad invicem adoramus, nisi quod secundum imaginem Dei facti sumus? Ut enim ait magnus in divinis Basilius, honor imaginis ad prototypon pervenit, id est exemplar: prototypon autem est illud quod imago repraesentat».

**II.** Ad secundum quod quaeritur de B. Virgine, dicendum quod, quamvis «honor, qui eius est, ad eum qui ex ea est incarnatus», reducatur, non sequitur propter hoc quod honor ille sit latria, sed sequitur quod honor ille refertur ad Christum. Honor tamen ille, qui B. Virgini debetur, est cuiusdam praerogativae, scilicet duliae singularis et quasi immediate disponens ad latriam, non tamen est latria. Cum enim adoro

|455| *Kapitel 2: Die Anbetung des Menschen*

Nach der Abhandlung über die Anbetung des Engels wird nach der Anbetung des Menschen gefragt. Denn der Apostel sagt: *Übertrefft euch in gegenseitiger Ehre*, Röm 12,10.

1. Muss der Mensch mit dem Gottesdienst angebetet werden?
2. Müssen alle Menschen gleichermaßen angebetet werden?
3. Müssen die Bösen angebetet werden?
4. Wie müssen die heiligen Männer angebetet werden?
5. Muss ein schlechter Prälat mehr als ein guter Untergebener angebetet werden?

*Artikel 1: Muss der Mensch mit dem Gottesdienst angebetet werden? [Nr. 298]*

**I. Hinsichtlich des Ersten wird Folgendes eingewendet:** Johannes von Damaskus sagt, dass „Ehre, die einem Bild erwiesen wird, sich auf den bezieht, dessen Bild es ist; daher sagt der große Basilius<sup>888</sup>: Die Ehre eines Bildes gelangt zu seinem Prototyp, das heißt zu dem Vorbild<sup>889</sup>; der Prototyp ist nämlich die erste Form oder die vorbildliche Form, nach der das Bild gemacht wurde. Wenn also der Mensch das höchst ausgedrückte Ebenbild Gottes ist, wird Gott im Menschen mit dem Gottesdienst angebetet werden können, und folglich kann der Mensch mit dem Gottesdienst angebetet werden.

**II.** Im Zusammenhang damit wird nach der seligen Jungfrau gefragt. Denn Johannes von Damaskus sagt, dass „die Ehre, die ihr gehört, auf den, der von ihr fleischgeworden ist, zurückfällt.“<sup>890</sup> Also kann sie mit dem Gottesdienst angebetet werden.

**Lösung: I.** Der Mensch kann nicht mit dem Gottesdienst angebetet werden. Dennoch kann er die Materie der Anbetung des Gottesdienstes sein, insofern er das Bild ist, das zu Gott führt, dessen Ebenbild er ist, und deshalb wird ihm die Anbetung der Verehrung eines besonderen Geschöpfes geschuldet, nach dem, was Johannes von Damaskus in Buch IV sagt: „Von Anbeginn an hat Gott den Menschen nach seinem eigenen Ebenbild gemacht. Durch wessen Gnade beten wir also einander an, wenn nicht weil wir nach dem Ebenbild Gottes gemacht sind? Wie nämlich der große Theologe Basilius sagt, gelangt die Ehre für das Bild zum Prototypen, das heißt zum Vorbild: Der Prototyp ist nämlich das, was das Bild abbildet.“<sup>891</sup>

**II.** Zu der Frage zur seligen Jungfrau ist zu sagen, dass, obgleich „die Ehre, die ihr gehört, auf den, der von ihr fleischgeworden ist“, zurückfällt, deshalb nicht folgt, dass diese Ehre der Gottesdienst ist, sondern es folgt, dass diese Ehre sich auf Christus bezieht. Diese Ehre aber, die der seligen Jungfrau geschuldet wird, gehört zu einem Vorrecht, nämlich zu einer einzigartigen Verehrung eines besonderen Geschöpfes, und ist gleichsam unmittelbar auf den Gottesdienst hinordnend, ist aber nicht der Gottes-

<sup>888</sup> Basilius von Caesarea, De Spiritu sancto 18,45 (SC 17 bis, 408).

<sup>889</sup> Johannes von Damaskus, Expositio fidei IV,16 (PTS 12, 206).

<sup>890</sup> Ebd. (PTS 12, 208).

<sup>891</sup> Ebd.; vgl. Basilius von Caesarea, De Spiritu sancto 18,45 (SC 17 bis, 408).

Matrem Dei in quantum huiusmodi, non adoro ut causam mei conditricem, et ideo non adoro latria; quia autem adoro ut Matrem Dei, honoro ut Matrem Creatoris, et hoc propter ipsum Creatorem. Unde ratio honoris est ipse honor Creatoris, ipse tamen honor exhibetur creaturae. Ex quo relinquitur quod honor ille est dulia praerogativae singularis disponens ad latriam, et cuius ratio latria est.

[Nr. 299] ARTICULUS II.

*Utrum omnes homines aequaliter sint adorandi.*

Consequenter quaeritur utrum omnes homines sint aequaliter adorandi.

**Ad quod sic:** 1. Damascenus, in IV libro: «A principio Deus hominem secundum propriam imaginem fecit. Cuius igitur gratia nos ad invicem adoramus, nisi quod secundum Dei imaginem facti sumus?» Ex quo obicitur quod, si omnes homines aequaliter ad imaginem Dei facti sunt, ergo omnes homines aequaliter adorandi sunt.

**Contra:** *a.* Adoratio est debitum ratione dignitatis excellentis; ergo, si est dignitas aliqua [456] excellens in uno respectu alterius, non aequaliter debetur eis adoratio. Vel si dicas quod immo, quia non adorantur nisi ratione eius quod sunt ad imaginem Dei, tunc sequetur ex hoc quod unus non debet alium adorare, quia unus aequalis est alteri quantum ad imaginem.

*b.* Item, praelatus ratione naturae non debet adorare subditum, quia aequalis est ei quantum ad naturam, similiter habet dignitatem excellentem respectu illius; ergo non debet ipsum adorare ratione dignitatis, immo potius e converso; ergo non aequaliter debetur omnibus adoratio.

**Solutio:** Dicendum quod omnibus exhibendus est honor pro statu et tempore, quia omnes ad imaginem Dei facti sunt, ut dicit Damascenus, et haec est ratio communis quare honor omnibus debet exhiberi loco et tempore.

Sed notandum quod in imagine, quae est homo, intelligitur quod est per naturam; intelligitur etiam in ea quod est per gratiam, quae reducit ipsam imaginem in plenam conformitatem Dei, quia gratia ipsa est deiformitas. Ex parte igitur naturae non est differentia adorationis: unde quantum ad hoc est aequalitas in omnibus; sed respiciendo possibilitatem ad gratiam vel actum qui est per gratiam, quae actu est in imagine, non est ita. Si enim in statu est gratiae et habet gratiam actu, habet



dienst. Wenn ich nämlich die Muttergottes anbetete, insofern sie diese ist, bete ich sie nicht als meine Ursache und Schöpferin an, und deshalb bete ich sie nicht mit dem Gottesdienst an; weil ich sie aber als Muttergottes anbetete, ehre ich sie als Mutter des Schöpfers, und zwar um des Schöpfers selbst willen. Daher ist der Beweggrund für ihre Ehrung die Ehre des Schöpfers selbst, die Ehre selbst wird aber einem Geschöpf erwiesen. Daraus folgt, dass diese Ehre die Verehrung eines besonderen Geschöpfes von einzigartigem Vorrang ist, die auf den Gottesdienst hinordnet und deren Beweggrund der Gottesdienst ist.

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

Sodann wird gefragt, ob alle Menschen gleichermaßen angebetet werden müssen.

**Dazu so:** 1. Der Damaszener in Buch IV: „Von Anbeginn an hat Gott den Menschen nach seinem eigenen Ebenbild gemacht. Durch wessen Gnade beten wir also einander an, wenn nicht, weil wir nach dem Ebenbild Gottes gemacht sind?“<sup>892</sup> Dadurch wird eingewendet, dass, wenn alle Menschen gleichermaßen nach dem Ebenbild Gottes gemacht sind, folglich alle Menschen gleichermaßen angebetet werden müssen.

**Dagegen:** a. Die Anbetung ist eine Pflicht hinsichtlich herausragender Würde; wenn also die Würde irgendwie [456] in einer Beziehung zum anderen herausragend ist, wird ihnen nicht im gleichen Maße Anbetung geschuldet. Oder wenn man sagt, dass doch, weil sie nur aufgrund dessen angebetet werden, dass sie nach dem Ebenbild Gottes sind, dann wird daraus folgen, dass einer nicht dem anderen Anbetung schuldet, weil einer dem anderen gleichwertig ist hinsichtlich des Ebenbildes.

b. Ein Prälat muss aufgrund der Natur nicht einen Untergebenen anbeten, weil er ihm hinsichtlich der Natur gleichwertig ist, ebenso hat er eine herausragende Würde im Hinblick auf ihn; also muss er ihn nicht anbeten aufgrund der Würde, sondern eher umgekehrt; also schuldet man nicht allen gleichermaßen Anbetung.

**Lösung:** Man muss allen dem Stand und der Zeit entsprechend Ehre erweisen, weil alle nach dem Ebenbild Gottes gemacht sind, wie der Damaszener sagt,<sup>893</sup> und dies ist der allgemeine Grund, warum allen Ehre erwiesen werden muss am Ort und in der Zeit.

Es ist aber zu bemerken, dass im Ebenbild, das der Mensch ist, erkannt wird, was er durch die Natur ist; es wird auch in ihm erkannt, was er durch die Gnade ist, welche das Ebenbild selbst auf die volle Gleichförmigkeit mit Gott zurückführt, da die Gnade selbst Gottähnlichkeit ist. Vonseiten der Natur also gibt es keinen Unterschied in der Anbetung, daher herrscht hinsichtlich dessen Gleichheit in allen; aber hinsichtlich der Möglichkeit zur Gnade oder der Wirklichkeit, die durch die Gnade ist, welche in Wirklichkeit im Ebenbild ist, ist es nicht so. Wenn er nämlich im Stande der Gnade ist und die Gnade in Wirklichkeit hat, hat er ein in sich herausragendes Gut,

<sup>892</sup> Ebd.; vgl. Summa Halensis III Nr. 298 (ed. Bd. IV/2, 455 Anm. 5; in dieser Ausgabe S. 530 f).

<sup>893</sup> Vgl. Johannes von Damaskus, Expositio fidei IV,16 (PTS 12, 206).

bonum excellens in se, ratione cuius debetur ei honor: quilibet enim talis in aliquo uno excellit, licet non habeat omnia dona, et ratione illius unius cantatur de quolibet Confessore: Non est inventus similis illi. Et sic respiciendo actum gratiae in habente, ratione cuius semper excellit, adorandus est homo et unus magis alio. Similiter respiciendo possibilitatem ad gratiam in homine, licet actu sit extra gratiam, tamen adhuc possibilis ad tantam gratiam et ad maiorem quam aliquis alius habens gratiam actu; et respiciendo possibilitatem hanc in imagine in maiori excellentia, ita etiam respiciendo hoc, maior honor potest impendi uni quam alii.

[Nr. 300] ARTICULUS III.

*Utrum mali homines sint adorandi.*

Tertio quaeritur utrum malis hominibus debeatur adoratio.

**Ad quod sic:** 1. Ioannes Damascenus: «Honorandum est sanctos ut filios et *heredes Dei*, ut dicit Ioannes Evangelista». Si ergo mali homines non sunt amici nec filii nec heredes Christi, ergo non sunt adorandi.

**Ad oppositum:** *a.* Rom. 12, 10: *Honore invicem praevenientes*, Glossa: «Id est in qualibet reverentia; aliter non est fraternus amor, nisi mutuis se praeveniant obsequiis».

*b.* Item, aliquis modo malus forte praeordinatus est ad maiorem iustitiam quam aliquis modo bonus, et possibilis est ad hoc; ergo dignus est honore ratione istius possibilitatis.

**Solutio:** Dicendum, sicut supra dictum fuit, quod mali homines, in quantum mali, non sunt diligendi, immo odio habendi, quia odire malum, in quantum malum, non est odire naturam eius, sed odire vitium in ipso, ut dicit Augustinus, et ideo sic odiendi sunt, et sic non sunt honorandi nec adorandi. Attendendo tamen naturam ipsam, quia sunt ad imaginem Dei facti et possibles ad gratiam, ratione huius debetur eis honor et dilectio.

aufgrund dessen ihm Ehre geschuldet wird: jeder solche nämlich ragt in irgendeinem Einzigem heraus, auch wenn er nicht alle Gaben hat, und aufgrund dieses einen wird über jeden Bekenner gesungen: Man hat keinen ihm gleichen gefunden.<sup>894</sup> Und daher ist der Mensch hinsichtlich der Wirklichkeit der Gnade in demjenigen, der sie hat, [und] aufgrund derer er immer herausragt anzubeten und einer mehr als der andere. Ebenso hat er hinsichtlich der Möglichkeit zur Gnade im Menschen, auch wenn er in der Wirklichkeit außerhalb der Gnade steht, dennoch immer noch die Möglichkeit zu einer so großen Gnade und zu einer größeren als irgendjemand anders, der die Gnade in der Tat hat; und indem auch dieses beachtet wird, kann hinsichtlich dieser Möglichkeit im Ebenbild in größerer Erhabenheit dem einen eine größere Ehre als dem anderen erwiesen werden.

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

Drittens wird gefragt, ob den bösen Menschen Anbetung geschuldet wird.

**Dazu so:** 1. Johannes von Damaskus: „Man muss die Heiligen als Kinder und Erben Gottes<sup>895</sup> ehren, wie der Evangelist Johannes sagt.“<sup>896</sup> Wenn also schlechte Menschen keine Freunde, Kinder oder Erben Christi sind, dürfen sie auch nicht angebetet werden.

**Auf der Gegenseite:** a. Röm 12,10: *Übertrefft euch in Ehre zueinander*, die Glosse: „Das heißt in jedweder Ehrerbietung; anders gibt es keine brüderliche Liebe, wenn sie sich nicht in wechselseitigem Gehorsam übertreffen.“<sup>897</sup>

b. Einer, der jetzt schlecht ist, ist stärker auf größere Gerechtigkeit hingearbeitet als einer, der jetzt gut ist, und er hat die Möglichkeit dazu; also ist er aufgrund dieser Möglichkeit der Ehre würdig.

**Lösung:** Wie oben gesagt wurde,<sup>898</sup> dürfen schlechte Menschen, insofern sie schlecht sind, nicht geliebt werden, sondern man muss sie hassen, weil das Schlechte zu hassen, insofern es schlecht ist, nicht heißt, seine Natur zu hassen, sondern das Laster in ihm, wie Augustinus sagt,<sup>899</sup> und deshalb müssen sie so gehasst werden, und sind so nicht zu ehren noch anzubeten. Wenn man aber ihre Natur betrachtet, werden ihnen Ehre und Liebe aufgrund dessen geschuldet, dass sie nach dem Ebenbild Gottes gemacht sind und die Möglichkeit zur Gnade haben.

<sup>894</sup> Sir 44,20; Antiphon zum Stundengebet.

<sup>895</sup> Joh 1,12; Röm 8,17.

<sup>896</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,15 (PTS 12, 202f).

<sup>897</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 12,10 (PL 191, 1500).

<sup>898</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 266 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 391a; in dieser Ausgabe S. 302–305).

<sup>899</sup> Vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 118,24,1 (CChr.SL 40, 1744); ders., *De civitate dei* XIV,6 (CSEL 40/2, 11f; CChr.SL 48, 421).

[Nr. 301] ARTICULUS IV.

*Quo modo sancti viri sint adorandi.*

Quarto quaeritur de adoratione sanctorum qualis sit.

**Ad quod sic:** 1. Dulia adoramus sanctos; sed dulia idem est quod servitus, ut dicit Augustinus; ergo servitute ipsos adoramus.

**Ad oppositum:** a. Augustinus, in libro *De vera religione*: «Sancti adorandi sunt propter |457| imitationem, non propter religionem; adoramus eos caritate, non servitute». Ergo adoratio, qua adoramus eos, non est servitus.

**Solutio:** Dicendum quod duplex est servitus. Est enim servitus obnoxietatis, et haec debetur Deo, eo quod est principium nostri esse; est etiam servitus reverentiae, et haec debetur sanctis, quia ipsi sunt nostri ductores vel per doctrinam, sicut praelati, vel per intercessionem vel per administrationem.

[Nr. 302] ARTICULUS V.

*Utrum malus praelatus magis sit honorandus quam bonus subditus.*

Quinto quaeritur an malus praelatus magis sit honorandus quam bonus subditus vel e converso.

**Ad quod sic:** a. Rom. 13, 7: *Cui honorem, honorem*. In praelato, qualiscumque sit, est maior dignitas quam in aliquo subdito; ergo maior veneratio debetur malo praelato quam bono subdito.

**Contra:** 1. Maior est dignitas imaginis in bono subdito quam in malo praelato; sed dignitas imaginis ratio est quare «nos ad invicem adoramus», ut dicit Damascenus; ergo maior veneratio debetur bono subdito quam malo praelato.

**Solutio:** Dicendum quod malus praelatus, in quantum praelatus, magis debet honorari quam bonus subditus, quia magis est in participatione debiti honoris, quia est honor gratuitus debitus ex necessitate et est honor gratuitus non debitus ex necessitate. Primus honor debetur praelato in quantum praelatus, quia, in quantum huiusmodi, vice Christi est; unde Rom. 13, 4 dicit Apostolus de ipso praelato quod *Dei minister est*. Honor autem gratuitus non debitus ex necessitate, debetur bono subdito, et ideo magis tenemur ad honorem maiorem praelati in quantum praelatus est.

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

Viertens wird danach gefragt, wie die Anbetung von Heiligen ist.

**Dazu so:** 1. Wir beten Heilige mit der Verehrung eines besonderen Geschöpfes an. Doch die Verehrung eines besonderen Geschöpfes ist mit Knechtschaft identisch, wie Augustinus sagt;<sup>900</sup> also beten wir sie mit Knechtschaft an.

**Auf der Gegenseite:** a. Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion*: „Die Heiligen müssen um [457] des Nacheifers willen angebetet werden, nicht um der Religion willen; wir beten sie in Liebe an, nicht in Knechtschaft.“<sup>901</sup> Also ist die Anbetung, mit der wir sie anbeten, nicht Knechtschaft.

**Lösung:** Die Knechtschaft ist eine zweifache. Es gibt nämlich eine Knechtschaft der Unterwürfigkeit, und diese wird Gott geschuldet, weil er unser Ursprung ist; und es gibt eine Knechtschaft der Ehrerbietung, und diese wird den Heiligen geschuldet, denn sie sind unsere Führer durch ihre Lehre, so wie die Prälaten, oder durch ihre Fürbitte oder durch ihre Leitung.

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

Fünftens wird gefragt, ob ein schlechter Prälat mehr als ein guter Untergebener geehrt werden muss oder umgekehrt.

**Dazu so:** a. Röm 13,7: *Ehre, wem Ehre gebührt*. Im Prälaten, wie auch immer er sei, gibt es eine größere Würde als in einem Untergebenen; also wird einem bösen Prälaten größere Verehrung geschuldet als einem guten Untergebenen.

**Dagegen:** 1. Die Würde des Ebenbildes ist in einem guten Untergebenen größer als in einem schlechten Prälaten; die Würde des Ebenbildes ist aber der Grund, warum „wir einander ehren“, wie der Damaszener sagt;<sup>902</sup> also wird dem guten Untergebenen größere Verehrung geschuldet als dem schlechten Prälaten.

**Lösung:** Ein schlechter Prälat, insofern Vorgesetzter, muss mehr geehrt werden als ein guter Untergebener, weil er mehr an der geschuldeten Ehre teilhat, denn es gibt eine ungeschuldete Ehre, die aus Notwendigkeit geschuldet wird, und es gibt eine ungeschuldete Ehre, die nicht aus Notwendigkeit geschuldet wird. Die erste Ehre wird dem Prälaten geschuldet, insofern Vorgesetzter, weil er in dieser Funktion Christus vertritt; daher sagt der Apostel in Röm 13,4 über den Prälaten, dass er *Gottes Diener ist*. Die ungeschuldete Ehre aber, die nicht aus Notwendigkeit geschuldet wird, wird dem guten Untergebenen geschuldet, und deshalb sind wir mehr zu der größeren Ehre des Prälaten, insofern er Vorgesetzter ist, gehalten.

<sup>900</sup> Vgl. ders., *Quaestiones in heptateuchum* I,61 (CChr.SL 33, 23; CSEL 28/2, 32).

<sup>901</sup> Ders., *De vera religione* 55,108.110 (CChr.SL 32, 256.258; CSEL 77/2,76–78).

<sup>902</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,16 (PTS 12, 206).

## CAPUT III.

## DE ADORATIONE CREATURAE IRRATIONALIS.

Post haec inquirendum est de adoratione quae debetur irrationabili creaturae, quae est vestigium Dei, et maxime de adoratione quae exhibetur cruci Christi.

Primo, an maior veneratio debetur cruci Christi quam homini;  
secundo, an possit Deus adorari latria in vestigio sicut in imagine.

## [Nr. 303] ARTICULUS I.

*An maior veneratio debeatur cruci Christi quam homini.*

**Quantum ad primum sic obicitur:** 1. Exod. 20, 4 prohibetur quod non fiat sculptile neque ulla similitudo. Si ergo figuramus Deum in cruce, contra praeceptum facimus; non est ergo crux magis adoranda quam rationalis creatura.

2. Item, adoratio sive veneratio respicit dignitatem; sed maioris est dignitatis rationalis creatura, quae est homo, quam ipsa crux, quia homo ad imaginem Dei factus est et creatus est ad beatitudinem et ut sit particeps divinae veritatis et bonitatis per cognitionem et amorem; crux autem non ita, cum sit irrationalis creatura; ergo maior veneratio debetur homini quam cruci.

**Contra:** a. Crux a maximis adoratur, etiam Petrus, qui iam beatus est, crucem adoraret, non tamen hominem; ergo maior veneratio debetur cruci quam homini.

**Solutio:** Dicendum quod est dignitas realis, quae debetur rei; et est dignitas imaginis, et haec non est ex parte imaginis, sed ex parte rei quam imaginat. Unde Damascenus: «Honor [458] imaginis ad prototypon, id est exemplar, refertur». Sed notandum quod est imago per participationem, et haec est rationalis creatura; et est imago ut signum, scilicet alicuius beneficii Dei, sicut humanationis eius et passionis et huiusmodi. Ubi ergo est imago ut signum, totus honor refertur ad prototypon, id est exemplar. Unde dicit Damascenus de cruce quod adorando crucem, adoramus passionem Christi sive Christum passum, sub iis verbis: «Adoramus typum pretiosae crucis; et si ex alia materia est facta, non materiam adorantes, absit, sed typon ut Christi symbolum, id est notam. Dixit enim discipulis: *Tunc apparebit signum Filii hominis in caelo*». Sed ubi est imago per participationem, ut homo, est adoratio duliae, et ita non

### Kapitel 3: Die Anbetung der vernunftlosen Kreatur

Danach ist die Anbetung zu untersuchen, die dem vernunftlosen Geschöpf geschuldet wird, welches eine Spur Gottes ist, und besonders die Anbetung, die dem Kreuz Christi erwiesen wird.

1. Wird dem Kreuz Christi größere Verehrung geschuldet als dem Menschen?
2. Kann Gott in seiner Spur so wie in seinem Bild mit dem Gottesdienst angebetet werden?

#### Artikel 1: Wird dem Kreuz Christi größere Verehrung geschuldet als dem Menschen?

[Nr. 303]

**Zum Ersten wird Folgendes eingewendet:** 1. Ex 20,4 wird verboten, ein Schnitzbild oder irgendein Bildnis zu machen. Wenn wir also Gott im Kreuz abbilden, handeln wir gegen eine Vorschrift; also ist das Kreuz nicht mehr anzubeten als ein vernunftbegabtes Geschöpf.

2. Die Anbetung oder Verehrung bezieht sich auf die Würde; das vernunftbegabte Geschöpf, also der Mensch, hat aber eine größere Würde als das Kreuz, weil der Mensch nach dem Ebenbild Gottes gemacht ist und zu seiner Seligkeit geschaffen wurde und damit er durch Erkenntnis und Liebe an der göttlichen Wahrheit und Güte teilhat. Das Kreuz aber ist nicht so, da es ein vernunftloses Geschöpf ist; also wird dem Menschen größere Verehrung geschuldet als dem Kreuz.

**Dagegen:** a. Das Kreuz wird von den Größten angebetet. Auch Petrus, der schon selig ist, würde das Kreuz anbeten, nicht aber einen Menschen; also wird dem Kreuz größere Verehrung geschuldet als einem Menschen.

**Lösung:** Es gibt eine tatsächliche Würde, die einer Sache geschuldet wird, und es gibt eine Würde des Ebenbildes, und diese ist nicht vonseiten des Ebenbildes, sondern vonseiten der Sache, die es abbildet. Daher der Damaszener: „Die Ehre [458] des Bildes bezieht sich auf den Prototyp, das heißt das Vorbild.“<sup>903</sup> Es ist aber zu bemerken, dass es ein Bild durch Teilhabe gibt, und dies ist das vernunftbegabte Geschöpf, und dass es ein Bild als Zeichen gibt, nämlich von einer Wohltat Gottes, so wie von seiner Menschwerdung und Passion und dergleichen. Wo also das Bild als Zeichen ist, bezieht sich alle Ehre auf den Prototyp, das heißt das Vorbild. Daher sagt der Damaszener über das Kreuz, dass wir, indem wir das Kreuz anbeten, die Passion Christi anbeten oder den Christus, der gelitten hat, mit diesen Worten: „Wir beten den Typus des wertvollen Kreuzes an, auch wenn es aus einem anderen Material gemacht ist, denn wir beten nicht das Material an – das sei fern –, sondern den Typus als das Symbol für Christus, das heißt das Zeichen. Er sagte nämlich zu seinen Jüngern: *Dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen*“<sup>904</sup>.<sup>905</sup> Wo aber das Bild

<sup>903</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,16 (PTS 12, 206); vgl. *Summa Halensis* III Nr. 298 (ed. Bd. IV/2, 455a; in dieser Ausgabe S. 530 f).

<sup>904</sup> Mt 24,30.

<sup>905</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,11 (PTS 12, 188 f).

est haec adoratio crucis maior nisi quia refertur ad signatum; dulia autem debetur homini, eo quod est in participatione divinae dignitatis, sicut potentiae vel sapientiae vel bonitatis, quod non convenit cruci. Ille ergo maior honor qui exhibetur cruci refertur ad rem significatam cuius est signum, non ad ipsam crucem in se.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod obicitur: *Non facies tibi sculptile*, dicendum, secundum Damascenum, quod, antequam Deus esset humanatus, facere imaginem Deo erat impietatis, quia secundum divinam naturam non est figurabilis; sed, postquam visibilis et sensibilis factus est per assumptionem carnis, non est hoc impietatis, sed potius pietatis est ipsum figurare, et hoc propter doctrinam et instructionem nostram et propter recordationem passionis Christi, ut praesens sit nostrae memoriae, et per hoc instruimur et allicimur ad bonum. Hac etiam de causa fiunt imagines Sanctorum. Unde Damascenus dicit: «Invisibilis et incorporei et incircumscripibilis et infigurabilis Dei quis potest facere imaginem? Insapientiae igitur summae est et impietatis figurare quod divinum est. Hinc in Veteri Testamento non erat assuetus imaginum usus. Quia vero Deus propter viscera misericordiae suae secundum veritatem factus est homo propter nostram salutem, non ut Abrahae visus est in specie hominis, non ut Prophetis, sed secundum substantiam factus est homo et perambulavit terram et cum hominibus conversatus est, miracula fecit, passus est, crucifixus est, resurrexit, assumptus est, et omnia secundum veritatem facta sunt et visa sunt ab hominibus: scripta quidem sunt ad memoriam et doctrinam nostram. Quia autem non omnes noscunt litteras nec lectioni vacant, Patres excogitaverunt velut quosdam triumphos in imaginibus describere ad velocem memoriam. Quapropter multotiens non secundum mentem habentes Domini passiones, imaginem Christi crucifixionis videntes et salutaris passionis in memorationem venientes, procidentes adoramus, non materiam, sed imaginatum. Similiter et Dei Genitricis imaginis non materiam, sed figuram adoramus: honor enim qui est ad ipsam, ad ipsum, qui ex ipsa est incarnatus, reducitur. Similiter autem et Sanctorum certamina, erigentia nos ad fortitudinem et imitationem et zelum virtutis eorum et gloriam Dei, sicut diximus: etenim imaginis honor ad prototypum, id est exemplar, pervenit». – Et per hoc solvuntur omnia obiecta.



durch Teilhabe ist, wie der Mensch, ist die Anbetung der Verehrung eines besonderen Geschöpfes, und daher ist diese Anbetung des Kreuzes nicht größer, außer weil sie auf das Bezeichnete zurückgeführt wird; die Verehrung eines besonderen Geschöpfes aber wird einem Menschen geschuldet, weil er an der göttlichen Würde teilhat, so wie an der Macht, Weisheit oder Güte, was dem Kreuz nicht zukommt. Diese größere Ehre also, die dem Kreuz erwiesen wird, bezieht sich auf die bezeichnete Sache, von der es das Zeichen ist, nicht auf das bloße Kreuz an sich.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand: *Du sollst dir kein Schnitzbild machen*, ist zu sagen, nach dem Damaszener,<sup>906</sup> dass, bevor Gott Mensch geworden war, ein Bild für Gott zu machen ein Akt der Gottlosigkeit war, weil er entsprechend der göttlichen Natur nicht abbildbar ist; nachdem er aber dadurch, dass er Fleisch annahm, sichtbar und fühlbar geworden ist, ist ihn abzubilden nicht mehr ein Akt der Gottlosigkeit, sondern vielmehr der Frömmigkeit, und zwar zu unserer Lehre und Unterweisung und zur Erinnerung an die Passion Christi, damit sie in unserem Gedächtnis gegenwärtig ist, und dadurch werden wir unterwiesen und zum Guten verlockt. Aus diesem Grund werden auch die Bilder der Heiligen gemacht. Daher sagt der Damaszener: „Wer kann ein Bild des unsichtbaren, unkörperlichen, unabgrenzbaren und ungestaltbaren Gottes machen? Es ist ein Akt der höchsten Torheit und Gottlosigkeit, abzubilden, was göttlich ist. Daher war im Alten Testament der Gebrauch von Bildern nicht üblich. Da aber Gott aus seiner tiefen Barmherzigkeit der Wahrheit gemäß Mensch geworden ist um unseres Heils willen, nicht wie er von Abraham in Menschengestalt gesehen wurde, nicht wie von den Propheten, sondern weil er der Substanz nach Mensch geworden ist und auf der Erde wandelte und mit Menschen Umgang hatte, Wunder tat, gelitten hat, gekreuzigt wurde, auferstand, [in den Himmel] aufgenommen wurde und alles wirklich geschah und von Menschen gesehen wurde, wurde es zu unserem Gedächtnis und zu unserer Unterweisung aufgeschrieben. Weil aber nicht alle lesen können oder Zeit zum Lesen haben, haben die Väter sich ausgedacht, einige Triumphe in Bildern zu beschreiben zur schnellen Erinnerung. Und deswegen fallen wir, da wir oftmals die Leiden des Herrn nicht im Geist parat haben, wenn wir das Bild der Kreuzigung Christi sehen und uns seine heilbringenden Leiden ins Gedächtnis kommen, nieder und beten nicht das Material an, sondern das Dargestellte. Ebenso beten wir nicht das Material des Bildes der Gottesmutter an, sondern das Sinnbild: Denn die Ehre, die für sie ist, fällt auf ihn, der aus ihr fleischgeworden ist, zurück. Ebenso auch die Kämpfe der Heiligen, die uns zur Tapferkeit und zum Nacheifern und zum Eifer ihrer Tugend und zur Ehre Gottes aufrichten, wie ich gesagt habe: Denn auch die Ehre des Bildes gelangt zum Prototyp, das heißt zum Vorbild.“<sup>907</sup> – Und dadurch werden alle Einwände beantwortet.

---

906 Vgl. ebd., IV,16 (PTS 12, 207).

907 Ebd. (PTS 12, 207 f).

[Nr. 304] ARTICULUS II.

*Utrum Deus possit adorari latria in vestigio sicut in imagine.*

Secundo quaeritur utrum Deus possit adorari latria in vestigio sicut in imagine.

1. Quia si sic, cum in omni creatura sit vestigium Dei, erit adorandus latria in omni creatura, ut in lapide. Quod autem ita sit, patet, quia Gen. 28, 18 dicitur de Iacob, quod *surgens mane, tulit lapidem, quem supposuerat capiti, et erexit in titulum, fundens oleum desuper*. Cum ergo latria consistat in sacrificii oblatione, ipsum autem oleum obtulit pro sacrificio, ergo ipse exhibuit latriam lapidi.

2. Item, cum Deus sit ubique praesentialiter, potentialiter, essentialiter, ergo potest in omni re adorari; ergo secundum hunc modum potest cuilibet creaturae exhiberi latria.

**Solutio:** Cum quaeritur an Deus adorandus sit in vestigio, dicendum quod non, nisi in quantum vestigium efficitur signum per institutionem, quemadmodum tabernaculum, et lapis, quem |459| unxit Iacob, erat signum et figura ipsius Christi, et secundum hoc signatum adoratur latria. Si vero consideratur ipsum vestigium in se, non potest esse materia latriae: vestigium enim non immediate ducit in Deum quemadmodum imago. Vestigium enim determinatur in creatura irrationali secundum unitatem, veritatem, bonitatem, quae referuntur ad imaginem, quae in creatura rationali determinatur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae quidem immediate referuntur ad Trinitatem. Quia ergo illud solum quod immediate ducit in Deum potest esse materia latriae, vestigium autem non ducit in Deum immediate, patet quod non potest esse materia latriae in quantum huiusmodi, sed imago; hinc est etiam quod Deus potest adorari in imagine, non in vestigio in quantum est res.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud vero quod obicitur de Iacob, dicendum quod ipse non impendit honorem lapidi, sed signato per lapidem, quod erat Christus.

2. Ad ultimum dicendum quod, quamvis Deus sit in omni creatura, prout dicitur, praesentialiter, potentialiter, essentialiter, non tamen, sicut dicit B. Augustinus, *Ad Dardanum*, omnem creaturam inhabitat: solum enim habitat in illis in quibus est per gratiam, qui scilicet sunt templum eius, sicut dicit Apostolus: *Templum Dei sanctum*

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

Zweitens wird gefragt, ob Gott in seiner Spur so wie in seinem Ebenbild mit dem Gottesdienst angebetet werden kann.

1. Denn wenn ja, wird er in jedem Geschöpf mit dem Gottesdienst anzubeten sein, zum Beispiel im Stein, da in jedem Geschöpf die Spur Gottes ist. Dass es aber so ist, ist klar, weil Gen 28,18 über Jakob gesagt wird, dass *er morgens aufstand, den Stein nahm, den er unter seinen Kopf gelegt hatte, ihn zu einem Steinmal errichtete und Öl darauf goss*. Da also der Gottesdienst in der Darbringung eines Opfers besteht, brachte er das Öl zum Opfer dar, also erwies er dem Stein den Gottesdienst.

2. Da Gott überall der Anwesenheit, der Möglichkeit und dem Wesen nach ist, kann er also in jedem Ding angebetet werden; also kann auf diese Weise jedem Geschöpf der Gottesdienst erwiesen werden.

**Lösung:** Wenn gefragt wird, ob Gott in seiner Spur angebetet werden muss, ist zu sagen: nein, außer in der Hinsicht, dass die Spur ein Zeichen bewirkt, weil es so eingerichtet ist, wie zum Beispiel das Bundeszelt und der Stein, den [459] Jakob salbte, ein Zeichen und ein Sinnbild für Christus selbst waren, und demgemäß wird das Bezeichnete mit dem Gottesdienst angebetet. Wenn aber die Spur an sich betrachtet wird, kann sie keine Materie für den Gottesdienst sein: Die Spur führt nämlich nicht unmittelbar zu Gott wie zum Beispiel das Ebenbild. Die Spur wird nämlich im vernunftlosen Geschöpf gemäß der Einheit, Wahrheit und Güte bestimmt, die auf das Ebenbild verweisen,<sup>908</sup> das im vernunftbegabten Geschöpf gemäß dem Gedächtnis, der Erkenntnis und dem Willen bestimmt wird, die freilich unmittelbar auf die Dreieinigkeit zurückgeführt werden.<sup>909</sup> Weil also nur das, was unmittelbar zu Gott führt, die Materie des Gottesdienstes sein kann, die Spur aber nicht unmittelbar zu Gott führt, ist offensichtlich, dass sie nicht die Materie für den Gottesdienst als solchen sein kann, sondern das Ebenbild; daher kommt es auch, dass Gott im Ebenbild angebetet werden kann, nicht in der Spur, insofern diese eine Sache ist.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand zu Jakob ist zu sagen, dass er nicht dem Stein Ehre erwies, sondern dem, was durch den Stein bezeichnet wurde, das war Christus.<sup>910</sup>

2. Obgleich Gott, wie gesagt wird, in jedem Geschöpf der Anwesenheit, der Möglichkeit und dem Wesen nach ist, bewohnt er dennoch nicht, wie der selige Augustinus [in dem Brief] *An Dardanus* sagt,<sup>911</sup> jedes Geschöpf: Er wohnt nämlich nur in denen, in denen er durch die Gnade ist, die also sein Tempel sind, wie der Apostel

<sup>908</sup> Vgl. Summa Halensis II Nr. 35–36 u. 337 (ed. Bd. II, 45b.46b.410a).

<sup>909</sup> Vgl. Summa Halensis I Nr. 417 (ed. Bd. I, 608b); I–II Nr. 300, 336–337, 340 u. 342 (ed. Bd. II, 362a.409b.410b.413b.415a).

<sup>910</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu Gen 28,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 36b).

<sup>911</sup> Vgl. Augustinus, Epistulae 187,12,35 (CSEL 57, 113).

*est, quod estis vos.* Templum autem solum dicitur creatura rationalis, in qua Deus inhabitat per gratiam et cognitionem et amorem. Quia ergo creatura irrationalis non est possibilis ut sit templum, nec erit in ea adoratio prout res est, nisi secundum quod est signum, sicut dictum est. Reliqua quae pertinent ad istam materiam inveniuntur in Quaestione de latria, quando de virtutibus inquiretur. Et sic patet responsio.

## TITULUS II.

### DE SECUNDO PRAECEPTO.

#### DISTINCTIO I.

##### DE SECUNDO PRAECEPTO GENERALITER.

Postquam quaesitum est de primo mandato Decalogi, consequenter inquirendum est de secundo, quod est: *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Et circa hoc quaeretur:

Primo, generaliter;

secundo, specialiter.

Generaliter duo quaeruntur:

Primo, de expositione huius praecepti;

secundo, de continentia eius et intentione.

#### [Nr. 305] CAPUT I.

##### DE EXPOSITIONE HUIUS PRAECEPTI.

**Quantum ad primum** quaeritur de expositione huius mandati, quae assignatur tribus modis secundum tres expositiones quae ponuntur Exod. 20 et Deuter. 5. Una enim expositio est quae ponitur Exod. 20, 7: *Non assumes* etc.: «Christum putando tantum creaturam»; et Deuter. 5,, 11: «Non aestimes creaturam esse Filium». – Secunda expositio est quae ponitur [460] Exod. 20, 7: *Non assumes* etc.: «Jurando scilicet pro nihilo nomen Dei»; et Deuter. 5, 11 dicit Glossa: «Jurando pro re quae non est». – Tertia expositio ponitur Deuter. 5, 11: *Non assumes* etc.: «Nomen Dei ligno et lapidi et huiusmodi tribuendo».

**I.** Quantum ergo ad istas expositiones opponitur, et primo quantum ad primam, an sit conveniens.

sagt: *Der Tempel Gottes ist heilig, der ihr seid.*<sup>912</sup> Tempel wird aber nur das vernunftbegabte Geschöpf genannt, in dem Gott durch Gnade und Erkenntnis und Liebe wohnt. Weil also ein vernunftloses Geschöpf nicht die Möglichkeit hat, Tempel zu sein, wird in ihm auch keine Anbetung sein, insofern sie eine Sache ist, außer insofern sie Zeichen ist, wie gesagt worden ist. Das Übrige, was zu dieser Materie gehört, wird in der Frage zum Gottesdienst zu finden sein, wenn die Tugenden untersucht werden.<sup>913</sup> Und daher ist die Antwort klar.

### Zweiter Abschnitt: Das zweite Gebot

#### Erste Unterscheidung: Das zweite Gebot im Allgemeinen

Nachdem das erste Gebot des Dekalogs untersucht worden ist, ist als Nächstes das zweite zu untersuchen, welches lautet: *Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnützlich gebrauchen.* Und im Zusammenhang damit wird gefragt werden:

1. im Allgemeinen;
2. im Besonderen.

Im Allgemeinen werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. nach der Auslegung dieser Vorschrift;
2. nach ihrem Inhalt und ihrer Absicht.

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

**Hinsichtlich des Ersten** wird gefragt nach der Auslegung dieses Gebots, welche auf drei Arten bestimmt wird gemäß den drei Auslegungen, die in Ex 20 und Dtn 5 angeführt werden. Die eine Auslegung ist nämlich die, welche zu Ex 20,7 angeführt wird: *Du sollst nicht gebrauchen* usw.: „Indem Christus nur für ein Geschöpf gehalten wird“<sup>914</sup>; und zu Dtn 5,11: „Du sollst nicht glauben, dass der Gottessohn ein Geschöpf ist.“<sup>915</sup> – Die zweite Auslegung ist die, welche |460| zu Ex 20,7 angeführt wird: *Du sollst nicht gebrauchen* usw.: „Indem man für nichts den Namen Gottes beschwört“<sup>916</sup>; und zu Dtn 5,11 sagt die Glosse: „Indem man für eine Sache schwört, die es nicht gibt.“<sup>917</sup> – Die dritte Auslegung wird zu Dtn 5,11 angeführt: *Du sollst nicht gebrauchen* usw.: „Indem man den Namen Gottes an Holz, Stein und dergleichen vergibt.“<sup>918</sup>

I. Gegen diese Auslegungen werden Einwände vorgebracht, und zuerst in Bezug auf die erste [Auslegung] der Einwand, ob sie passend ist.

<sup>912</sup> 1Kor 3,17.

<sup>913</sup> Eine solche Abhandlung findet sich in der – unvollendeten – Summa Halensis nicht.

<sup>914</sup> Glossa interlinearis zu Ex 20,7 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 164r).

<sup>915</sup> Glossa ordinaria zu Dtn 5,11 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 380a).

<sup>916</sup> Glossa interlinearis zu Ex 20,7 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 164r).

<sup>917</sup> Glossa interlinearis zu Dtn 5,11 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 337r).

<sup>918</sup> Ebd.

a. Hugo, in libro *De sacramentis*: «Assumere nomen Dei in vanum est Filium Dei, visibilem per humanitatem factum, creaturam aestimare». Ergo assumere nomen Dei in vanum est credere Christum puram creaturam; haec ergo expositio conveniens est.

b. Item, Psalmus: *Ante solem permanet nomen eius*, Glossa: «Ante tempora et omnem creaturam permanet nomen eius, id est filius regis». Ergo nomen est ipse Filius; sed Rom. 8, 20 dicitur: *Vanitati subiecta est creatura omnis*; ergo assumere nomen Dei in vanum est Filium Dei credere puram creaturam.

**Ad oppositum:** 1. Rom. 2, 14: *Cum gentes naturaliter ea quae Legis sunt faciunt, ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis* naturaliter. Ergo Decalogus est de dictamine legis naturalis; sed Filium Dei esse hominem vel incarnatum non est de dictamine legis naturalis; ergo ad illud mandatum non pertinet quod Filius Dei incarnatus sive visibilis factus per humanitatem, ut dicit Hugo, non credatur creatura; ergo nulla est expositio, sed impertinens ad propositum.

**II.** Quantum ad ad secundam expositionem obicitur sic: 1. *Non assumes* etc., «scilicet iurando pro nihilo», quia quicumque assumit nomen Dei in vanum peccat mortaliter; sed non quicumque iurat pro nihilo peccat mortaliter; ergo iurare pro nihilo non prohibetur hic. – Minor patet, quia, dato quod iurare pro nihilo sit peccatum mortale, iam iurare non esset indifferens, quia illud quod est indifferens potest fieri sine causa, et tamen non est peccatum mortale; iurare ergo esset malum in genere et non bonum ex circumstantia.

2. Item, Augustinus: «Iurare non est bonum, et tamen non est malum». Ergo secundum hoc est indifferens; ergo aliquis potest iurare pro nihilo sine mortali peccato.

3. Item, Psalmus: *Nec iuravit in dolo proximo suo*, Glossa: «Prohibet non quodcumque iuramentum, sed iuramentum in dolo». Ergo solum iuramentum in dolo est peccatum mortale; ergo iuramentum pro nihilo non est hic in prohibitione.

a. Hugo in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*: „Den Namen Gottes leichtfertig in Anspruch nehmen heißt, den Sohn Gottes, der durch seine Menschlichkeit sichtbar wurde, für ein Geschöpf zu halten.“<sup>919</sup> Also heißt den Namen Gottes leichtfertig in Anspruch zu nehmen, zu glauben, dass Christus ein reines Geschöpf ist; diese Auslegung ist also passend.

b. Der Psalm: *Vor der Sonne besteht sein Name*<sup>920</sup>, die Glosse: „Vor den Zeiten und jedem Geschöpf besteht sein Name, das ist ‚der Königssohn‘.“<sup>921</sup> Also ist der Name der Sohn selbst; Röm 8,20 aber heißt es: *Alle Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen*; also heißt den Namen Gottes leichtfertig in Anspruch zu nehmen, zu glauben, dass der Gottessohn ein reines Geschöpf ist.

**Auf der Gegenseite:** 1. Röm 2,14: *Wenn Heiden von Natur aus das tun, was im Gesetz steht, zeigen sie, dass das Werk des Gesetzes ihnen von Natur aus in die Herzen geschrieben ist*. Also ist der Dekalog von der Vorschrift des Naturgesetzes; aber dass der Gottessohn Mensch oder fleischgeworden ist, ist nicht von der Vorschrift des Naturgesetzes; also gehört es nicht zu diesem Gebot, dass der Gottessohn, der fleischgeworden beziehungsweise durch die Menschlichkeit sichtbar geworden ist, wie Hugo sagt, nicht für ein Geschöpf gehalten wird;<sup>922</sup> also ist dies keine Auslegung, sondern ist Teil der Behauptung.

**II.** Zu der zweiten Auslegung wird dies eingewendet: 1. *Du sollst nicht in Anspruch nehmen* usw., „nämlich indem man für nichts schwört“, denn, wer immer den Namen Gottes missbraucht, begeht eine Todsünde; doch nicht jeder, der für nichts schwört, begeht eine Todsünde; also wird hier nicht verboten, für nichts zu schwören. – Der Untersatz ist klar, weil, gesetzt den Fall, dass für nichts zu schwören eine Todsünde ist, Schwören auch nicht mehr indifferent wäre, weil das, was indifferent ist, ohne Grund getan werden kann und dennoch keine Todsünde ist; Schwören wäre also im Allgemeinen schlecht und nicht aus einem Umstand heraus gut.

2. Augustinus: „Schwören ist nicht gut, aber trotzdem auch nicht schlecht.“<sup>923</sup> Also ist es demnach indifferent; also kann jemand für nichts schwören, ohne eine Todsünde zu begehen.

3. Der Psalm: *Der nicht seinem Nächsten gegenüber betrügerisch geschworen hat*<sup>924</sup>, die Glosse: „Er verbietet nicht jedweden Schwur, sondern den betrügerischen Schwur.“<sup>925</sup> Also ist nur der betrügerische Schwur eine Todsünde; also steht hier nicht der Schwur für nichts im Verbot.

---

919 Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,6 (ed. Berndt, 257,4 f).

920 Ps 72,17.

921 Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 71,17 (PL 191, 665).

922 Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,6 (ed. Berndt, 257,4 f).

923 Augustinus, *De sermone domini in monte* I,17,51 (CChr.SL 35, 59).

924 Ps 24,4.

925 Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 23,4 (PL 191, 248).

**III.** Quantum ad tertiam expositionem, quae est: *Non assumes* etc. «ligno vel lapidi nomen Dei tribuendo», obicitur, quia secundum hanc expositionem ‘vanum’ hic appellatur idolum; sed quicumque hoc nomen ‘Christus’ idolo tribuit facit idololatram; ergo hic prohibet idololatram; ergo non differt a primo praecepto secundum hanc expositionem.

**Ad oppositum:** 1. Augustinus, in libro *De decem chordis*: Si tangis primam chordam, interficies bestiam idololatriae; si tangis secundam chordam, interficies bestiam erroris. Ergo error prohibetur in hoc mandato; et hoc dicit ista expositio; ergo conveniens est.

Sed ratione huius quaeritur, si error hic prohibetur et in primo mandato, quo modo differenter.

**Solutio:** Dicendum, sicut dictum est supra, quod lex Moysi media est inter legem naturae et legem gratiae. Educitur enim a lege naturae, maxime quantum ad Decalogum, sicut dicit Augustinus, in libro *De quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, sed hic manifestatur. Unde dicit quod «data est lex Moysi, ut quae latere coeperant manifestarentur». Item, ducit ad legem gratiae; unde Psalmus: *Lex Domini immaculata, convertens animas*, Glossa: «Sua districtione corrigens et ad Christi gratiam mittens».

Secundum hoc ergo Decalogus habet respectum vel rationem unam prout educitur a lege naturae, aliam, prout ducit ad legem gratiae. Sic igitur mandatum istud potest considerari prout ducit ad legem gratiae, et sic transit in signum, et sic non solum litterale est, sed etiam mysticum, et sic exponitur ut pertineat ad [461] Filium, sicut primum pertinet ad Patrem et tertium ad Spiritum Sanctum; et secundum hoc est eius expositio ‘*non assumes*’: «Id est non credes Christum puram creaturam». – Si autem sumatur hoc mandatum prout educitur a lege naturae, aut consideratur secundum suam formam aut secundum suam virtutem. Si consideretur secundum suam formam, sic proprie nomen in vanum assumere est sicut sumitur in attestatione veritatis, sicut in iuramento, et sic exponitur illa expositione ‘*non assumes*’ etc. «iurando pro nihilo», Exod. 20, 7. – Si autem sumatur secundum virtutem, ut sumatur



**III.** Zu der dritten Auslegung, die lautet: *Du sollst nicht gebrauchen* usw. „Indem man den Namen Gottes an Holz, Stein und dergleichen vergibt“, wird eingewendet, dass nach dieser Auslegung ‚leichtfertig‘ hier das Götzenbild genannt wird. Wer immer aber den Namen ‚Christus‘ an ein Götzenbild vergibt, begeht Götzenverehrung; also wird hier die Götzenverehrung verboten; also unterscheidet es sich nach dieser Auslegung nicht von der ersten Vorschrift.

**Auf der Gegenseite:** 1. Augustinus in der Schrift *Über die zehn Saiten*: Wenn man die erste Saite berührt, wird man das Tier des Götzendienstes töten; wenn man die zweite Saite berührt, wird man das Tier des Irrtums töten.<sup>926</sup> Also wird in diesem Gebot der Irrtum verboten; und das sagt diese Auslegung; also ist sie passend.

Doch aufgrund dessen wird gefragt, wenn hier und im ersten Gebot der Irrtum verboten wird, wo der Unterschied liegt.

**Lösung:** Wie schon oben gesagt wurde, ist das Gesetz des Mose ein mittleres zwischen dem Naturgesetz und dem Gesetz der Gnade.<sup>927</sup> Es nimmt nämlich seinen Ausgang vom Naturgesetz, vor allem hinsichtlich des Dekalogs, wie Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt, wird hier aber offenbart. Daher sagt er, dass „das Gesetz des Mose gegeben wurde, damit, was verborgen zu sein begann, offenbart würde.“<sup>928</sup> Es führt auch zum Gesetz der Gnade; daher der Psalm: *Das Gesetz des Herrn ist makellos, es bekehrt die Herzen*<sup>929</sup>, die Glosse: „Es bessert durch seine Strenge und lässt zu Christi Gnade zu.“<sup>930</sup>

Demgemäß hat der Dekalog also die eine Beziehung, insofern er vom Naturgesetz seinen Ausgang nimmt, eine andere, insofern er zum Gesetz der Gnade führt. So also kann dieses Gebot betrachtet werden, insofern es zum Gesetz der Gnade führt, und dann geht es zu einem Zeichen über und ist so nicht nur wörtlich zu verstehen, sondern auch geheimnisvoll, und daher wird es so ausgelegt, dass es sich auf [461] den Sohn bezieht, so wie sich das erste [Gebot] auf den Vater und das dritte auf den Heiligen Geist bezieht; und demgemäß lautet seine Auslegung zu ‚*Du sollst nicht gebrauchen*‘: „Das heißt, du sollst nicht glauben, dass Christus ein reines Geschöpf ist.“<sup>931</sup> – Wenn aber dieses Gebot betrachtet wird, insofern es vom Naturgesetz seinen Ausgang nimmt, wird es entweder seiner Form oder seiner Tugend nach betrachtet. Wenn es seiner Form nach betrachtet wird, dann bedeutet es im eigentlichen Sinne, den Namen unnützlich zu gebrauchen, so wie er beim Bezeugen der Wahrheit, zum Beispiel beim Schwur, herangezogen wird, und so wird das Gebot mit der Auslegung zu ‚*Du sollst nicht gebrauchen*‘ usw. ausgelegt „Indem man für nichts schwört“, Ex 20,7. – Wenn es gemäß der Tugend betrachtet wird, sodass es als ‚unnützlich zu gebrauchen‘

**926** Vgl. Augustinus, Sermones 9,13 (CChr.SL 41, 132–134).

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

**928** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 4,1 (CSEL 50, 25).

**929** Ps 19,8.

**930** Glossa ordinaria zu Ps 18,7 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 238b).

**931** Vgl. Summa Halensis III Nr. 282 u. 305 (ed. Bd. IV/2, 426 Anm. 2; 459 Anm. 8; in dieser Ausgabe S. 428–431.544 f).

in vanum sumere, id est abuti nomine, sic est tertia expositio '*non assumes*' etc. «ligno vel lapidi nomen Dei tribuendo», et sic mandatum istud habet expositionem mysticam. Unde Hugo, supra, dixit: *In vanum nomen* etc.: «Filius Dei» etc. – Litterales sunt aliae duae expositiones, scilicet «iurando pro nihilo»; et ista: «nomen Dei ligno vel lapidi tribuendo». Hugo, in libro *De sacramentis*: «*Non assumes nomen Dei tui in vanum*, vel ad mendacium affirmandum vel ad idolum venerandum».

**[Ad obiecta]: I. 1.** Ad rationem in contrarium, dicendum quod, licet lex naturae non dictet incarnationem in ratione propria, dictat tamen eam in ratione universali, quia bene dictat quod Deus summe misericors est et quod non dimittet creaturam rationalem, quam fecit ad beatitudinem, omnino perire.

**II. 1.** Ad ea quae obiciuntur de secunda expositione, dicendum quod iurare est proferre verbum iuramenti; iurare ergo pro nihilo aut est idem quod assumere verbum iuramenti cum intentione iurandi et deliberatione aut sine intentione. Si ergo dicatur iurare pro nihilo assumere verbum iurandi sine intentione iurandi, sic iurare pro nihilo non est peccatum mortale nec est in prohibitione; unde dormiens, si proferret verbum iuramenti, non peccaret, quia non deliberaret nec intenderet iurare. Si autem iurare pro nihilo vel sine causa dicatur cum intentione iurandi, sic est in prohibitione et sic est contra hoc praeceptum: assumere enim dicit sumere cum intentione finis, quia dicit 'sumere ad', et propter hoc ille qui cum intentione iurat pro nihilo directe peccat contra hoc mandatum.

2. Ad illud quod obicitur secundum Augustinum quod iurare sit indifferens, dicendum quod iurare est asserere per primam veritatem, id est cum invocatione primae veritatis ad testimonium suae affirmationis. Ratione ergo eius quod est 'asserere', verum est quod iurare est indifferens, quia asserere potest bene et male fieri. Sed hoc quod est 'invocare primam veritatem in testimonium' dicit quamdam circumstantiam, quae ita determinat hunc actum quod sine ea non possit absque contemptu ipsius veritatis, quae Deus est, fieri, quia iam talis pro nihilo duceret primam veritatem, et ita sequeretur quod ipsum contemneret. Propter hoc dicendum ad Augustini auctoritatem quod 'iurare non est bonum et tamen non est malum, ergo est indifferens', quod indifferens dupliciter dicitur. Uno modo dicitur actus indifferens, qui potest bene et male fieri, et sic iurare indifferens est, quia, si fiat ex bona causa, bene fit, si vero ex mala causa, male fit. Alio modo dicitur indifferens, quod potest indifferenter

aufgefasst wird, das heißt den Namen unnütz zu gebrauchen, dann handelt es sich um die dritte Auslegung zu ‚*Du sollst nicht gebrauchen*‘ usw. „Indem man den Namen Gottes an Holz oder Stein vergibt“, und so hat dieses Gebot eine geheimnisvolle Auslegung. Daher sagte Hugo, oben: *Den Namen unnütz* usw.: „Den Sohn Gottes“ usw.<sup>932</sup> – Die anderen beiden Auslegungen sind wörtlich, nämlich: „Indem man für nichts schwört“ und „Indem man den Namen Gottes an Holz oder Stein vergibt.“ Hugo in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*: „*Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen*, um eine Lüge zu bekräftigen oder ein Götzenbild zu verehren.“<sup>933</sup>

**[Zu den Einwänden]: I.** 1. Wenn auch das Naturgesetz nicht die Fleischwerdung in ihrem eigentlichen Sinne vorschreibt, schreibt es sie doch in einem allgemeinen Sinne vor, denn es schreibt wohl vor, dass Gott höchst barmherzig ist und dass er nicht zulassen wird, dass ein vernunftbegabtes Geschöpf, das er zur Glückseligkeit geschaffen hat, völlig zugrunde geht.<sup>934</sup>

**II.** Schwören heißt, ein Schwurwort vorzubringen; also ist für nichts zu schwören entweder das Gleiche, wie ein Schwurwort zu benutzen mit der Absicht und Überlegung zu schwören oder ohne diese Absicht. Wenn also für nichts zu schwören dafür gesagt wird, ein Schwurwort zu benutzen, ohne die Absicht zu schwören, dann ist für nichts zu schwören keine Todsünde und ist nicht verboten. Daher würde ein Schlafender nicht sündigen, wenn er ein Schwurwort hervorbringen würde, da er nicht überlegen und beabsichtigen würde zu schwören. Wenn aber für nichts oder ohne Grund zu schwören dafür gesagt wird, mit der Absicht zu schwören, dann ist es verboten, und dann ist es gegen diese Vorschrift: Gebrauchen heißt nämlich, mit der Absicht eines Ziels zu verwenden, denn es heißt: ‚in gebrauchen zu‘, und deswegen sündigt der, der mit einer Absicht für nichts schwört, unmittelbar gegen dieses Gebot.

2. Zu dem Einwand nach Augustinus, dass Schwören indifferent sei, ist zu sagen, dass Schwören heißt, durch die erste Wahrheit zu beschwören, das heißt mit der Anrufung der ersten Wahrheit zum Zeugnis seiner Bekräftigung. Aufgrund dessen also, was ‚bekräftigen‘ heißt, stimmt es, dass Schwören indifferent ist, denn bekräftigen kann gut oder schlecht getan werden. Doch ‚die erste Wahrheit zum Zeugnis anrufen‘ sagt einen Umstand aus, der diese Handlung so bestimmt, dass sie ohne ihn nicht ohne Verachtung dieser Wahrheit, die Gott ist, getan werden kann, weil so jemand schon für nichts die erste Wahrheit anführte, und daher würde folgen, dass er ihn selbst [Gott] verachtete. Deswegen ist zu dem Zitat des Augustinus, dass ‚Schwören nicht gut, aber auch nicht schlecht, also indifferent ist‘, zu sagen, dass ‚indifferent‘ auf zwei Arten ausgesagt wird. Auf die eine Art wird es als indifferente Handlung, die gut und schlecht getan werden kann, ausgesagt, und so ist Schwören indifferent, denn wenn es aus einem guten Grund geschieht, wird es gut getan, wenn es aber aus einem schlechten Grund geschieht, wird es schlecht getan. Auf die andere Weise wird

<sup>932</sup> Vgl. ebd., Nr. 305 (ed. Bd. IV/2, 460 Anm. 4; in dieser Ausgabe S. 546 f).

<sup>933</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,6 (ed. Berndt, 257,2f).

<sup>934</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 251 (ed. Bd. IV/2, 354a–356b; in dieser Ausgabe S. 169–180).

exerceri, et sic iurare non est indifferens, et hoc propter inclusam circumstantiam. – Et quod obicitur quod sic sequeretur quod ‘iurare esset malum in genere’, dicendum quod non, quia malum in genere est quod determinat genus in malum et solum ex circumstantia trahitur ad bonum. Sed iurare secundum genus bonum est, scilicet asserere per primam veritatem; nec illa differentia trahit ipsum actum ad malum, sed quod non indifferenter exerceatur.

3. Ad tertium dicendum quod iuramentum in dolo universaliter est in prohibitione, quia semper determinatur in malitia; sed iuramentum ex causa potest bene fieri et male, et ideo non dicitur prohiberi, supple universaliter.

**III.** 1. Ad ea quae obiciuntur de tertia expositione, dicendum quod haec expositio ‘*non assumes*’ etc.: «Ligno vel lapidi nomen Dei tribuendo», non est quantum ad formam primam mandati, sed quantum ad virtutem; ex parte autem formae proprie attenditur distinctio in mandatis, non ex parte virtutis; unde, si ex parte formae sumeretur illa expositio, bene procederet ratio. Adhuc tamen secundum istam expositionem distinguitur hoc mandatum a primo, quia, si accipitur quod latria in iis tribus mandatis praecipitur, sic est distinctio, quia in primo mandato praecipitur latria, ut adoratio sive veneratio Dei secundum actum cordis, cum dicit: *Non* [462] *adorabis* etc., quia adoratio dicit actum cordis. Unde Hugo, in libro *De sacramentis*: «Deum adorare est ei totam mentem secundum humilitatem et devotionem substernere et ipsum principium et finem omnis boni credere». In secundo vero mandato praecipitur latria secundum actum oris; unde praecipitur assumere nomen Dei in laudem et gloriam ipsius, cum scilicet prohibet ne assumatur in vanum. In tertio praecipitur veneratio Dei secundum actum operis, ut scilicet in sabbato esset vacatio Deo, et orationes et oblationes sacrificiorum fierent.

## CAPUT II.

### DE CONTINENTIA ET INTENTIONE SECUNDI MANDATI.

Postea quaeritur de continentia et intentione istius mandati. Et circa hoc quaeruntur duo:

- Primo, quid est nomen quod prohibetur hic assumi in vanum;
- secundo, quid est nomen assumere in vanum.

es als indifferent ausgesagt, weil es auf unbestimmte Weise ausgeführt werden kann, und so ist Schwören nicht indifferent, weil es einen Umstand einschließt. – Und zu dem Einwand, dass so folgen würde, dass ‚Schwören allgemein schlecht wäre‘, ist zu sagen, dass das nicht stimmt, denn schlecht im Allgemeinen ist, was eine Gattung zum Schlechten bestimmt und wenn sie nur aus einem Umstand heraus zum Guten gezogen wird. Doch Schwören, das heißt durch die erste Wahrheit zu behaupten, ist der Gattung nach gut; und nicht dieser Unterschied zieht die Handlung selbst zum Bösen, sondern dass sie nicht indifferent ausgeführt wird.

3. Ein betrügerischer Schwur ist allgemein verboten, denn er ist immer in der Bosheit festgelegt; doch ein Schwur aus einem Grund kann gut oder schlecht getan werden, und deshalb wird nicht gesagt, dass er verboten wird, ergänze: allgemein.

**III.** 1. Diese Auslegung zu ‚*Du sollst nicht gebrauchen*‘ usw.: „Indem man den Namen Gottes an Holz oder Stein vergibt“, bezieht sich nicht auf die erste Form des Gebotes, sondern auf die Tugend; die Einteilung in den Geboten wird aber im eigentlichen Sinne vonseiten der Form betrachtet, nicht vonseiten der Tugend. Wenn daher diese Auslegung vonseiten der Form aufgefasst würde, ginge das Argument richtig weiter. Dieses Gebot wird gemäß dieser Auslegung aber noch weiter vom ersten unterschieden, denn wenn es so aufgefasst wird, dass in diesen drei Geboten der Gottesdienst vorgeschrieben wird, dann besteht die Unterscheidung, dass im ersten Gebot der Gottesdienst vorgeschrieben wird als Anbetung oder Verehrung Gottes gemäß der Tätigkeit des Herzens, indem es sagt: |462| *Du sollst nicht anbeten* usw., denn die Anbetung sagt eine Tätigkeit des Herzens aus. Daher Hugo in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*: „Gott anzubeten heißt, ihm sein ganzes Herz mit Demut und Frömmigkeit niederzulegen und ihn als den Ursprung und das Ziel alles Guten zu glauben.“<sup>935</sup> Im zweiten Gebot wird aber der Gottesdienst gemäß der Tätigkeit des Mundes vorgeschrieben; daher wird vorgeschrieben, den Namen Gottes zu seinem Lob und seiner Herrlichkeit heranzuziehen, indem es nämlich verbietet, dass er unnütz gebraucht wird. Im dritten wird die Verehrung Gottes gemäß der Tätigkeit des Werkes vorgeschrieben, nämlich dass am Sabbat Zeit für Gott vorhanden ist und man Gebete und Opferungen darbringt.

### *Kapitel 2: Der Inhalt und die Intention dieses Gebotes*

Danach wird nach dem Inhalt und der Intention dieses Gebotes gefragt. Und im Zusammenhang damit werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Was bedeutet der Name, den unnütz zu gebrauchen hier verboten wird?
2. Was bedeutet, den Namen unnütz zu gebrauchen?

---

**935** Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,6 (ed. Berndt, 256,5f); vgl. *Summa Halensis* III Nr. 282 (ed. Bd. IV/2, 426 Anm. 4; in dieser Ausgabe S. 430 f).

[Nr. 306] ARTICULUS I.

*Quid est nomen quod hic prohibetur assumi in vanum.*

**Quantum ad primum obicitur: I.** 1. et videtur, cum non dicatur hic nomen Dei cum aliqua determinatione, quod accipiat generaliter; sed sunt nomina suae potentiae, suae veritatis, suae bonitatis; ergo hic prohibetur assumptio in vanum de nomine potentiae et bonitatis, et non solum de nomine veritatis. – Contrarium huius videtur per Augustinum, qui distinguit quod primum mandatum pertinet ad reverentiam maiestatis, secundum ad reverentiam veritatis, tertium ad reverentiam bonitatis; non ergo sumitur hic nomen pro nomine potentiae et bonitatis, sed solum pro nomine veritatis.

2. Sed videtur quod sumatur pro nomine potestatis. Psalmus: *In multitudine virtutis tuae mentientur tibi inimici tui*. Sicut ergo contingit mentiri contra nomen veritatis, ita contra nomen potestatis; sed, sic assumpto nomine potestatis, scilicet cum mendacio, est assumptio nominis in vanum; ergo qui sic accipit nomen potestatis praevaricatus est contra istud mandatum.

3. Item, Psalmus: *Laudate pueri Dominum, laudate nomen Domini*, Glossa: «Id est potentiam». Ergo nomen Dei est potentia; sed hoc nomen potest sumi in vanum; ergo prohibetur hic assumptio huius nominis.

4. Item, quod prohibeatur hic assumi in vanum nomen bonitatis, patet. Psalmus: *Beatus vir, cuius est nomen Domini spes eius*, Glossa: «Id est qui non temporalia sperat ab eo, sed illud quod nomen eius indicat, scilicet salutem». Si ergo respectu boni est spes, ergo nomen eius indicat bonitatem.

**II.** Item, quomodo accipitur nomen Dei, utrum scilicet personaliter vel essentialiter?

Quod personaliter, patet. Psalmus: *Ante solem permanet nomen eius*, Glossa: «Nomen eius filius regis». Ergo, cum prohibetur assumptio nominis in vanum, accipitur nomen personaliter pro Filio; sed si sic, solum ergo exponitur prima expositione,

*Artikel 1: Was bedeutet der Name, den unnützlich zu gebrauchen hier verboten wird?*

[Nr. 306]

**Hinsichtlich des Ersten wird Folgendes eingewendet:** I. 1. Man sieht, dass, wenn hier der Name Gottes nicht mit irgendeiner Bestimmung ausgesagt wird, er allgemein aufgefasst wird; es gibt aber Namen seiner Macht, seiner Wahrheit und seiner Güte; also wird hier die leichtfertige Verwendung des Namens der Macht und Güte verboten und nicht nur des Namens der Wahrheit. – Das Gegenteil dessen sieht man durch Augustinus, der unterscheidet, dass das erste Gebot sich auf die Ehrerbietung gegenüber der Erhabenheit erstreckt, das zweite auf die Ehrerbietung gegenüber der Wahrheit, das dritte auf die Ehrerbietung gegenüber der Güte;<sup>936</sup> hier wird also der Name nicht als der Name der Macht und Güte aufgefasst, sondern nur als der Name der Wahrheit.

2. Man sieht aber, dass er als der Name der Macht aufgefasst wird. Der Psalm: *In der Vielzahl deiner Kraft werden deine Feinde gegen dich lügen.*<sup>937</sup> So wie es also geschieht, dass gegen den Namen der Wahrheit gelogen wird, so gegen den Namen der Macht; wenn aber der Name der Macht so in Anspruch genommen wird, nämlich mit Lüge, ist die Verwendung des Namens unnützlich. Wer also den Namen der Macht so verwendet, ist ein Gesetzesbrecher gegen dieses Gebot.

3. Der Psalm: *Lobt ihr Knaben den Herrn, lobt den Namen des Herrn*<sup>938</sup>, die Glosse: „Das heißt seine Macht.“<sup>939</sup> Der Name Gottes ist also Macht; dieser Name kann aber unnützlich gebraucht werden; also wird hier die Benutzung dieses Namens verboten.

4. Es ist klar, dass hier verboten wird, den Namen der Güte unnützlich zu gebrauchen. Der Psalm: *Glücklich der Mann, für den der Name des Herrn seine Hoffnung ist*<sup>940</sup>, die Glosse: „Das heißt, der nicht zeitliche Dinge von ihm erhofft, sondern das, was sein Name anzeigt, nämlich das Heil.“<sup>941</sup> Wenn die Hoffnung also im Hinblick auf das Gute ist, zeigt sein Name folglich Güte an.

## II. Wie wird der Name Gottes aufgefasst: personal oder wesenhaft?

Es ist klar, dass [er] personal [aufgefasst wird]. Der Psalm: *Vor der Sonne besteht sein Name*<sup>942</sup>, die Glosse: „Sein Name ist der Königssohn.“<sup>943</sup> Indem also die unnützlich Verwendung des Namens verboten wird, wird der Name personal als der Sohn aufgefasst; wenn es aber so ist, wird nur mit der ersten Auslegung ausgelegt, die lautet:

<sup>936</sup> Vgl. Augustinus, *Epistulae* 55,11,20 (CSEL 34/2, 190 f; CChr.SL 31, 249); ders., *Sermones* 9,5 (CChr. L 41,116 f); *Summa Halensis* III Nr. 282–283 (ed. Bd. IV/2, 426a–428a,430b–432a; in dieser Ausgabe S. 426–435,442–448).

<sup>937</sup> Ps 65,2.

<sup>938</sup> Ps 113,1.

<sup>939</sup> *Glossa interlinearis* zu Ps 112,1 [Ps 113,1] (ed. *Textus biblie*, Bd. 3, 255r).

<sup>940</sup> Ps 40,5.

<sup>941</sup> Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 39,5 (PL 191, 401).

<sup>942</sup> Ps 72,17.

<sup>943</sup> *Glossa interlinearis* zu Ps 71,17 [Ps 72,17] (ed. *Textus biblie*, Bd. 3, 187v).

quae est: «Id est non credas Filium Dei puram creaturam». – Si accipitur essentialiter, tunc obicitur: Dionysius, in prologo *De divinis nominibus*: «Theologi tamquam inno-minabilem Deum laudant, et ex omni nomine». Si ergo ex omni nomine nominatur et laudatur, ergo assumptio alicuius nominis, quodcumque sit, si sumatur in vanum vel sine causa, faciet praevaricationem contra istud mandatum; quod est inconveniens. Non sumitur ergo hic nomen essentialiter nec personaliter. Quid est ergo dictu: *Non assumes nomen Dei tui in vanum?*

[463] **Solutio:** Dicendum quod, cum dicitur '*non assumes nomen Dei tui in vanum*', nomen accipitur hic illud quo id quod est Deus rationali menti innotescit. Unde Psalmus: *Afferte Domino gloriam nomini eius*, Glossa: «Afferatis, ut scilicet per vos gloriose innotescat». Sed nomen potest assumi secundum quod istud mandatum ducit ad legem gratiae, et sic dicitur hic nomen personaliter, et tunc illud nomen est Filius, per quem innotescit tota divinitas. Unde Matth. 11, 27: *Nemo novit Filium nisi Pater, nec Patrem quis novit nisi cui voluerit Filius revelare*. Hoc modo dicit Psalmus: *Ante solem permanet nomen eius*, Glossa: «Nomen eius filius regis»; et illa expositio mystica: «Non credes Christum puram creaturam». – Vel potest nomen accipi secundum quod hoc mandatum educitur a lege naturae, et tunc nomen accipitur essentialiter, et sic nomen Dei dicitur ipsa veritas ut est nota, quia haec est ratio nominis: nomen enim dicitur eo quod est nota. Et sic accipitur nomen Dei in Glossa super illud Exodi 8, 2: *Percutiam omnes terminos tuos ranis*, quae dicit: «Nomen Domini veritas est; ipse enim dicit: *Ego sum veritas*. Qui loquitur veritatem, de Deo loquitur; qui enim loquitur mendacium, de suo loquitur».

**[Ad obiecta]: I. 1–4.** Ad rationes in contrarium dicendum quod nomen in divinis accipitur aut secundum potentiam aut secundum veritatem vel bonitatem. Nam ex parte potentiae est ratio vel principium efficientiae; ex parte veritatis est principium certitudinis; ex parte bonitatis principium beatitudinis. Sicut ergo dicimus quod



„Das heißt, du sollst nicht glauben, dass der Gottessohn ein reines Geschöpf ist.“<sup>944</sup> – Wenn er wesenhaft aufgefasst wird, dann wird eingewendet: Dionysius im Prolog [zu der Schrift] *Über die göttlichen Namen*: „Die Theologen loben Gott als namenlos und mit jedem Namen.“<sup>945</sup> Wenn er also nach jedem Namen genannt und gelobt wird, wird also die Verwendung irgendeines Namens, wie immer er lautet, einen Gesetzesbruch gegen dieses Gebot begehen, wenn er unnütz und ohne Grund gebraucht wird; das aber ist unpassend. Der Name wird hier also weder wesenhaft noch personal aufgefasst. Was bedeutet es also zu sagen: *Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen*?

[463] **Lösung:** Wenn es heißt: ‚*Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen*‘, wird Name hier aufgefasst als das, womit das, was Gott ist, dem vernunftbegabten Geist bekannt gemacht wird. Daher der Psalm: *Bringt Gott Ehre, seinem Namen*<sup>946</sup>, die Glosse: „Bringt, nämlich damit er durch euch ruhmreich bekannt gemacht wird.“<sup>947</sup> Der Name kann aber verstanden werden, insofern dieses Gebot zum Gesetz der Gnade führt, und so wird der Name hier personal ausgesagt, und dann ist dieser Name der Sohn, durch den die ganze Göttlichkeit bekannt gemacht wird. Daher Mt 11,27: *Niemand kennt den Sohn außer dem Vater, und keiner kennt den Vater außer dem, dem ihn der Sohn offenbaren will*. So sagt der Psalm: *Vor der Sonne besteht sein Name*<sup>948</sup>, die Glosse: „Sein Name ist der Königssohn.“<sup>949</sup> Und diese geheimnisvolle Auslegung: „Du sollst nicht glauben, dass Christus ein reines Geschöpf ist.“<sup>950</sup> – Oder der Name kann aufgefasst werden, insofern dieses Gebot vom Naturgesetz seinen Ausgang nimmt, und dann wird der Name wesenhaft aufgefasst, und so wird der Name Gottes ausgesagt als die Wahrheit selbst, wie sie ein Zeichen ist, denn dies ist das Wesen des Namens; der Name wird nämlich gesagt, weil er ein Zeichen ist. Und so wird der Name Gottes in der Glosse zu Ex 8,2: *Ich werde alle deine Gebiete mit Fröschen plagen*, aufgefasst, die sagt: „Der Name des Herrn ist Wahrheit; er selbst nämlich sagt: *Ich bin die Wahrheit*“<sup>951</sup>. Wer die Wahrheit spricht, spricht von Gott aus; wer nämlich eine Lüge spricht, spricht von sich aus.“<sup>952</sup>

**[Zu den Einwänden]: I.** 1–4. Der Name wird bei Gott entweder gemäß der Macht oder der Wahrheit oder der Güte aufgefasst. Denn vonseiten der Macht ist er der Beweggrund oder der Ursprung der Wirkung; vonseiten der Wahrheit ist er der Ursprung der Gewissheit; vonseiten der Güte ist er der Ursprung der Glückseligkeit. So wie

<sup>944</sup> Glosa interlinearis zu Ex 20,7 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 164r).

<sup>945</sup> Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 1,6 (PTS 33, 118,2–3).

<sup>946</sup> Ps 29,2.

<sup>947</sup> Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 28,2 (PL 191, 285).

<sup>948</sup> Ps 72,17.

<sup>949</sup> Glosa interlinearis zu Ps 71,17 [72,17] (ed. Textus biblie, Bd. 3, 187v).

<sup>950</sup> Glosa interlinearis zu Ex 20,7 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 164r); vgl. *Summa Halensis* III Nr. 282 u. 305f (ed. Bd. IV/2, 426 Anm. 2; 459 Anm. 8; 461 Anm. 1; 462 Anm. 10; in dieser Ausgabe S. 430 f.544 f. 548 f.554 f).

<sup>951</sup> Joh 14,6.

<sup>952</sup> Glosa ordinaria zu Ex 8,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 125a).

efficientia vel causalitas est ex parte potentiae, et si est veritatis et bonitatis, hoc est in quantum intentio potestatis intrat bonitatem et veritatem, sicut etiam dicimus quod bonitatis per se est allicere, et quidquid allicit est in ratione bonitatis: unde potestas non allicit nisi quia est bona, nec veritas nisi quia est bona. Sicut dicimus quod intentio nominationis per se est veritatis, quia nominare est notum facere sive certificare, ideo ad veritatem, respectu cuius est certitudo, pertinet se et potentiam et bonitatem nominare: unde eius intentio se manifestat et potentiam et bonitatem. Et sic, licet sint nomina potentiae et bonitatis, tamen istud praeceptum solum ad veritatem pertinet, quia nomen non est potentiae nec bonitatis nisi in quantum habent rationem veritatis in se.

**II.** Ad illud quod quaeritur ‘an nomen accipitur ibi personaliter vel essentialiter’, patet solutio ex dictis, quia prout ducit ad legem gratiae, personaliter accipitur pro Filio; prout educitur a lege naturae, accipitur essentialiter pro veritate: debitum enim honoris ipsius veritatis naturaliter est inscriptum menti rationali.

[Nr. 307] ARTICULUS II.

*Quid est nomen Dei assumere in vanum.*

Secundo **I.** quaeritur quid est dictu ‘nomen Dei assumere in vanum’. Multipliciter enim contingit assumere nomen Dei, scilicet in attestazione, in denominatione, in praedicatione, in adiuratione, in consecratione, et tot modis contingit assumere nomen Dei in vanum. Continetne ergo istud praeceptum omnes istas assumptiones in vanum?

*a.* Si sic, sed contingit assumere nomen Dei per denominationem, sicut a Christo dicitur Christianus et ab Uncto unctus, ut dicit Augustinus. Si ergo contingit illum, qui sic assumit, male assumere et in vanum, et assumptio nominis in vanum prohibetur hic, ergo prohibetur hic assumere nomen in vanum sicut accipitur per denominationem.

**Contra:** 1. Omnis Christianus peccans peccat contra gratiam huius nominis, a qua scilicet dicitur Christianus; ergo omnis Christianus peccans peccat contra hoc praeceptum, et sic peccando contra alia praecepta, peccat contra istud.

[464] **II.** Item, quaeritur utrum ille, qui praedicat propter vanam gloriam, assumat nomen secundum quod hic prohibetur assumptio nominis.

Nam in operibus bonis perversa intentio est causa peccati; sed ille qui praedicat propter vanam laudem habet perversam intentionem; ergo peccat. Cum ergo nomen assumat, assumit nomen in vanum; sed omnis assumptio nominis in vanum

wir also sagen, dass die Wirkung oder Ursächlichkeit vonseiten der Macht kommen, auch wenn sie zur Wahrheit und Güte gehören, das heißt insofern die Absicht der Macht die Güte und Wahrheit berührt, so wie wir auch sagen, dass es zur Güte an sich gehört, zu verlocken, und was immer verlockt, im Wesen der Güte ist: Daher verlockt die Macht nicht, außer weil sie gut ist, noch die Wahrheit, außer weil sie gut ist. So wie wir sagen, dass die Absicht der Benennung an sich zur Wahrheit gehört, weil Benennen bekannt machen oder vergewissern bedeutet, gehört es deshalb zur Wahrheit, hinsichtlich derer es Gewissheit gibt, sich und die Macht und die Güte zu benennen: Daher offenbart ihre Absicht sich und die Macht und die Güte, und so gehört diese Vorschrift, auch wenn es Namen von Macht und Güte sind, dennoch allein zur Wahrheit, weil dieser Name nicht zur Macht oder Güte gehört, außer insofern sie das Wesen der Wahrheit in sich tragen.

**II.** Auf die Frage, ‚ob der Name hier personal oder wesenhaft aufgefasst wird‘, ist die Antwort aus dem Gesagten klar, denn insofern er zum Gesetz der Gnade führt, wird er personal als der Sohn aufgefasst, insofern er vom Naturgesetz seinen Ausgang nimmt, wird er wesenhaft als die Wahrheit aufgefasst: Die Pflicht zur Ehrung der Wahrheit selbst ist nämlich dem vernunftbegabten Geist eingeschrieben.

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

Zweitens **I.** wird gefragt, was es bedeutet zu sagen: ‚den Namen Gottes unnützlich zu gebrauchen‘. Den Namen Gottes zu gebrauchen, geschieht nämlich auf vielfache Weise: in der Bezeugung, in der Benennung, in der Predigt, im Schwur, in der Weihung, und auf so viele Weisen geschieht es, dass der Name Gottes unnützlich gebraucht wird. Enthält also diese Vorschrift alle diese Verwendungsweisen auf unnütze Weise?

a. Wenn ja, betrifft es aber den Fall, dass der Name Gottes durch Benennung gebraucht wird, so wie man von Christus Christ genannt wird und vom Gesalbten der Gesalbte [genannt wird], wie Augustinus sagt.<sup>953</sup> Wenn es also zutrifft, dass der, der ihn so gebraucht, ihn schlecht und leichtfertig gebraucht, und wenn hier die unnütze Verwendung des Namens verboten wird, wird hier also verboten, den Namen unnützlich zu gebrauchen, so wie er durch Benennung verwendet wird.

**Dagegen:** 1. Jeder Christ, der sündigt, sündigt gegen die Gnade dieses Namens, von der er Christ genannt wird; also sündigt jeder Christ, der sündigt, gegen diese Vorschrift, und indem er so gegen andere Vorschriften sündigt, sündigt er gegen diese.

[464] **II.** Es wird gefragt, ob der, welcher um eitlen Ruhmes willen predigt, den Namen so gebraucht, dass die Verwendung des Namens hier verboten wird.

Denn in guten Werken ist eine verkehrte Absicht die Ursache von Sünde; wer aber um eitlen Ruhmes willen predigt, hat eine verkehrte Absicht; also sündigt er. Wenn er also den Namen gebraucht, verwendet er ihn unnützlich; jede unnütze Verwendung des Namens wird hier aber verboten, so wie jede Anbetung eines Götzenbildes im

<sup>953</sup> Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum I, 84 (CChr.SL 33, 32; CSEL 28/2, 44).

hic prohibetur, sicut omnis adoratio idoli in primo mandato et sanctificatio in tertio; ergo assumptio nominis in vanum, sicut assumitur in praedicatione propter vanam laudem, hic prohibetur.

**III.** Item, quaeritur utrum adiurare malo fine sit assumere nomen, quod hic prohibetur, sicut cum dicitur: Exorcizo te, creatura salis etc.

**Et videtur quod sic:** 1. quia nomen assumere proprie est nomen ad aliud sumere; sed in adiurationibus nomen ad aliud sumitur; ergo ibi proprie assumitur. Unde Matth. 12, 27: *Filii vestri in quo eiciunt?* Glossa: «Exorcistae Iudaeorum, qui ad invocationem nominis Dei daemones eiciebant». Assumit ergo exorcista vel adiurator nomen ad aliud; ergo, si assumat propter malum finem, sicut propter pecuniam, constat quod assumit nomen in vanum; peccat ergo contra hoc praeceptum.

2. Item, Matth. 7, 22: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* Glossa: «Prophetare, virtutes facere, daemones eicere interdum non est meriti illius qui operatur, sed invocatione nominis Christi hoc agitur ad damnationem invocantis vel ob utilitatem eorum qui vident vel audiunt». Et loquitur de adiurantibus. Isti ergo sumunt nomen ad aliud, scilicet ad virtutes faciendas vel ad daemones eiciendos; et in vanum, quia ad sui damnationem, ut dicit Glossa. Ergo in hoc praecepto prohibetur assumere nomen in vanum sicut assumitur in adiurationibus.

**IV.** Item, quaeritur si consecrare propter malum finem sit assumere nomen in vanum, quod hic prohibetur.

**Videtur quod sic:** 1. quia in consecrationibus nomen sumitur ad aliud; unde Marci ultimo: *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris* etc. Ex quo patet quod sumitur ad sanctificandum. Sacerdos ergo qui propter lucrum consecrat, facit contra hoc praeceptum, quia assumit nomen in vanum; non ergo arctatur hoc praeceptum ad assumptionem nominis in vanum in assertionibus, ut in iuramentis veritatis.

**Solutio: I.** Dicendum quod, secundum quod hoc praeceptum ducit ad legem gratiae, sic mystice accipitur, et sic nomine extenso dicimus quod assumere nomen

ersten Gebot und die Heiligung im dritten [verboten wird]; also wird hier die unnütze Verwendung des Namens, wenn er in der Predigt um des eitlen Lobes willen benutzt wird, verboten.

**III.** Es wird gefragt, ob mit einer bösen Absicht zu beschwören bedeutet, den Namen zu gebrauchen, was hier verboten wird, wie wenn zum Beispiel gesagt wird: Ich treibe dich aus, Geschöpf des Salzes usw.<sup>954</sup>

**Und man sieht, dass es so ist:** 1. weil den Namen zu gebrauchen im eigentlichen Sinne heißt, den Namen zu etwas anderem zu verwenden. Bei den Beschwörungen wird aber der Name zu etwas anderem verwendet; also wird er dort im eigentlichen Sinne verwendet. Daher Mt 12,27: *Durch wen treiben eure Anhänger sie aus?*, die Glosse: „Die Teufelsaustreiber der Juden, die mit der Anrufung des Gottesnamens die Dämonen austreiben.“<sup>955</sup> Der Teufelsaustreiber oder Beschwörer verwendet also den Namen zu etwas anderem; wenn er ihn also um eines bösen Ziels willen verwendet, wie zum Beispiel für Geld, steht fest, dass er den Namen unnützlich gebraucht; also sündigt er gegen diese Vorschrift.

2. Mt 7,22: *Herr, sind wir nicht in deinem Namen als Propheten aufgetreten?*, die Glosse: „Als Propheten aufzutreten, Wunder zu vollbringen, Dämonen auszutreiben kommt bisweilen nicht aus dem Verdienst dessen, der dies vollbringt, sondern dies wird durch die Anrufung des Namens Christi getan, zur Verdammung des Anrufenden oder zum Nutzen derer, die sie sehen oder hören.“<sup>956</sup> Und sie meint die Beschwörer. Diese verwenden den Namen also für etwas anderes, nämlich um Wunder zu vollbringen oder Dämonen auszutreiben; und unnützlich, weil zur Verdammung ihrer selbst, wie die Glosse sagt. Also wird in dieser Vorschrift verboten, den Namen unnützlich zu gebrauchen, wenn er zu Beschwörungen verwendet wird.

**IV.** Es wird gefragt, ob mit einem bösen Ziel zu weihen bedeutet, den Namen unnützlich zu gebrauchen, was hier verboten wird.

**Und man sieht, dass es so ist:** 1. weil bei Weihungen der Name zu etwas anderem herangezogen wird; daher Markus im letzten [Kapitel]: *Geht, lehrt alle Völker, tauft sie im Namen des Vaters*<sup>957</sup> usw. Dadurch ist klar, dass er zur Heiligung verwendet wird. Der Priester also, der um eines Entgeltes willen weiht, handelt gegen diese Vorschrift, weil er den Namen unnützlich gebraucht; also ist diese Vorschrift nicht auf die unnütze Verwendung des Namens in Bekräftigungen beschränkt, wie zum Beispiel in Wahrheitsschwüren.

**Lösung: I.** Insofern diese Vorschrift zum Gesetz der Gnade führt, wird sie in geheimnisvoller Bedeutung aufgefasst. Und so sagen wir, dass den Namen unnützlich zu gebrauchen in der weiter gefassten Bedeutung gesagt wird, so wie der [es tut],

<sup>954</sup> Rituale Romanum – Ordo ‚Baptismi parvulorum‘ (Editio typica, 12; Römisches Rituale Deutsch, 16).

<sup>955</sup> Glosa interlinearis zu Mt 12,27 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 42r).

<sup>956</sup> Hieronymus, Commentarii in evangelium Matthaei I,7,22f (CChr.SL 77, 45 f).

<sup>957</sup> Mt 28,19.

in vanum dicitur sicut ille qui accipit nomen Christi per denominationem in vanum, quia sic nomen dicitur ibi Christus, a quo denominatur Christianus.

1. Ad rationem in contrarium dicendum quod non sequitur ex hoc quod Christianus quolibet modo peccans faciat contra hoc praeceptum, immo ille solum qui apostatat ab hoc nomine; non omnis autem Christianus peccans apostatat ab hoc nomine nisi quando a veritate recedit. Unde contra hoc praeceptum est peccatum haeresis, quod est in recessu a veritate.

**II.** Ad secundum dicendum quod praedicator, qui praedicat in vanum, magis peccat contra tertium mandatum et non contra istud, quia intentio primi praecepti est ut sit veneratio Dei ea ratione qua est principium nostrae conditionis, sicut intentio secundi est ut sit eius veneratio prout est principium rectitudinis; in tertio est veneratio Dei ex hoc quod est finis intentionis, scilicet secundum quod bonum est summum, et haec veneratio est quies vel sanctificatio sabbati. Qui ergo habet malam intentionem peccat contra tertium praeceptum, et ideo praedicator, qui propter vanam gloriam praedicat, peccat contra tertium mandatum, quia habet malam intentionem.

**III–IV.** Ad aliud de adiurationibus et consecrationibus, dicendum quod est assumere nomen ut nomen, hoc est nomen ut veritatem, et est assumere nomen ut virtutem. Ille ergo qui adiurat accipit nomen ut virtutem, scilicet ut aliquid per ipsum agat; ille autem qui consecrat accipit nomen ut bonitatem et gratiam, per quam sanctificet, sicut baptizans. Solum autem ille qui iurat accipit nomen ut nomen vel ut veritatem, quia ipsum invocatur in testimonium suae assertionis. Secundum autem propriam intentionem huius praecepti nomen Dei assumere est ad assertiones ipsam Veritatem adducere sive in testimonium assertionum.

#### [465] DISTINCTIO II.

##### DE SECUNDO PRAECEPTO QUANTUM AD IURAMENTUM.

Postquam inquisitum est de secundo mandato generaliter, quaerendum est specialiter de ipso quantum ad iuramentum, propter illam expositionem: *Non assumes* etc.: «Id est non iurabis pro nihilo».

Circa ergo iuramentum plura quaeruntur:

primo, de actu iuramenti. Circa quod quaeruntur plura:

Primo, an sit bonum vel malum vel indifferens;

secundo, an sit licitum vel illicitum universaliter;

tertio, an prohibetur iuramentum ratione affectus vel effectus;

quarto, an prohibetur quantum ad consuetudinem vel quantum ad actum;

quinto, cui conveniat iurare;

welcher den Namen Christi als Benennung unnütz gebraucht, weil dabei so der Name Christus gesagt wird, von dem er Christ genannt wird.

1. Daraus folgt nicht, dass ein Christ, gleich auf welche Weise er sündigt, gegen diese Vorschrift handelt, sondern nur der, der von diesem Namen abfällt; nicht jeder Christ aber, der sündigt, fällt von diesem Namen ab, außer wenn er sich von der Wahrheit entfernt. Daher besteht die Sünde gegen diese Vorschrift in der Häresie, die in der Entfernung von der Wahrheit besteht.

**II.** Der Prediger, der unnütz predigt, sündigt mehr gegen das dritte Gebot und nicht gegen dieses, denn die Absicht der ersten Vorschrift ist die Verehrung Gottes, weil er der Ursprung unserer Schöpfung ist, so wie die Absicht der zweiten seine Verehrung ist, weil er der Ursprung unserer Wahrheit ist; in der dritten [Vorschrift] besteht die Verehrung Gottes, weil er das Ziel der Absicht ist, nämlich insofern er das höchste Gut ist, und diese Verehrung ist die Ruhe oder Heiligung des Sabbats. Wer also eine böse Absicht hat, sündigt gegen die dritte Vorschrift, und deshalb sündigt ein Prediger, der um eitlen Ruhmes willen predigt, gegen das dritte Gebot, da er eine böse Absicht hat.

**III–IV.** Es gibt eine Verwendung des Namens als Namen, das heißt des Namens als Wahrheit, und es gibt eine Verwendung des Namens als Kraft. Der also, der beschwört, gebraucht den Namen als Kraft, nämlich um damit etwas zu tun; der aber, der weiht, gebraucht den Namen als Güte und Gnade, um damit zu heiligen, zum Beispiel wenn er tauft. Nur der aber, der schwört, gebraucht den Namen als Namen oder als Wahrheit, weil er ihn zum Zeugnis seiner Bekräftigung anruft. Nach der rechten Absicht dieser Vorschrift bedeutet, den Namen Gottes zu gebrauchen, zu den Bekräftigungen beziehungsweise zum Zeugnis für die Bekräftigungen die Wahrheit selbst herbeizuführen.

[465] *Zweite Unterscheidung: Das zweite Gebot hinsichtlich des Schwurs*<sup>958</sup>

Nachdem das zweite Gebot allgemein untersucht worden ist, ist darüber im Besonderen hinsichtlich des Schwurs zu fragen, wegen der Auslegung zu *Du sollst nicht unnütz gebrauchen* usw.: „Das heißt, du sollst nicht für nichts schwören.“<sup>959</sup>

Im Zusammenhang mit dem Schwur werden mehrere Einzelfragen gestellt: erstens zur Tätigkeit des Schwörens. Im Zusammenhang damit werden mehrere Einzelfragen gestellt:

1. Ist es gut, schlecht oder indifferent?
2. Ist es im Allgemeinen erlaubt oder unerlaubt?
3. Wird das Schwören hinsichtlich des Affektes oder der Wirkung verboten?
4. Wird es hinsichtlich der Gewohnheit oder der Tätigkeit verboten?
5. Wem kommt es zu zu schwören?

<sup>958</sup> Vgl. Petrus Lombardus, Sententiae III,39 (SpicBon 5, 218–227).

<sup>959</sup> Glossa interlinearis zu Ex 20,7 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 164r).

sexto, an licitum sit iuramentum recipere;  
 septimo, de forma ipsius iuramenti;  
 octavo, de comitibus et obligatione iuramenti;  
 nono, de interpretatione iuramenti.

[Nr. 308] MEMBRUM I.

**An iuramentum sit bonum vel malum vel indifferens.**

**Quantum ad primum sic obicitur:** 1. Super illud Matth. 5, 34: *Dico vobis, non iurare omnino*, dicit Glossa: «Per quod quis iurat, illud veneratur et amat». Sed amare Deum et venerari in se est bonum; ergo iurare in se est bonum.

2. Item, omnis actus secundum quem contingit assimilari Deo, est bonus; sed iurare est huiusmodi; ergo actus iurandi simpliciter est bonus. – Minor patet, quia Deus iurat per se ipsum Veritatem, Gen. 22, 16: *Per memetipsum iuravi, dicit Dominus* etc.; et Hebr. 6, 13: *Quoniam neminem habuit, per quem iuraret maiorem, iuravit per semetipsum*. Similiter homo per illam eandem Veritatem, quae Deus est, iurat; unde eadem est ratio assertionis utrobique; ergo per actum iurandi assimilatur homo Deo.

3. Item, iurare est invocare Deum testem; hoc quod est ‘Deum invocare’ non dicit aliquam inordinationem; similiter nec hoc quod est ‘testem’ dicit ibi aliquam inordinationem quia hoc est invocare Deum ad testificandum assertionem, assertio autem est ut credatur veritas. Si ergo addatur ratio qua credatur non est inordinatio; sed ratio inter omnes qua magis debet credi est ipsa prima Veritas; ergo ipsam sic invocare non dicit aliquam inordinationem, sed bonum simpliciter; iurare ergo, quod dicit huiusmodi invocationem, est bonum simpliciter.

4. Item, Augustinus, in *Sermone Domini de monte*: «Ita praecepisse Dominum intelligitur, ne iuraretur, ne quisquam sicut bonum appetat iuramentum vel iusiurandum, et assiduitate iurandi ad periurium per consuetudinem labatur». Iurare ergo prohibetur propter periurium; ergo non est malum in se vel secundum se; ergo est bonum vel indifferens.

**Ad oppositum:** a. Augustinus: «Iuratio falsa est perniciosa, vera periculosa nulla secunda». Ex quo patet quod omnis iuratio est periculosa; sed exponere se alicui periculo quantulocumque, nulla interveniente circumstantia, est malum in se sive simpli-



6. Ist es erlaubt, einen Schwur entgegenzunehmen?
7. Zu der Form des Schwurs;
8. zu den Begleitumständen und der Verpflichtung des Schwurs;
9. zu der Auslegung des Schwurs.

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

**Zum Ersten wird dies eingewendet:** 1. Zu Mt 5,34: *Ich sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören*, sagt die Glosse: „Wobei jemand schwört, das verehrt und liebt er.“<sup>960</sup> Gott zu lieben und zu verehren ist aber an sich gut; also ist Schwören an sich gut.

2. Jede Handlung, mit der es gelingt, Gott ähnlich zu werden, ist gut; Schwören ist aber solcherart; also ist die Schwurhandlung schlechthin gut. – Der Untersatz ist klar, weil Gott bei sich selbst die Wahrheit schwört, Gen 22,16: *Bei mir selbst habe ich geschworen, sagt der Herr* usw.; und Hebr 6,13: *Weil er niemanden hatte, der größer war als er und bei dem er schwören konnte, schwur er bei sich selbst*. Ebenso schwört der Mensch bei jener selben Wahrheit, die Gott ist; daher ist es auf beiden Seiten die gleiche Art der Bekräftigung; also wird der Mensch durch die Schwurhandlung Gott ähnlich.

3. Schwören heißt, Gott als Zeugen anzurufen; ‚Gott anrufen‘ sagt keine Unordnung aus; ebenso sagt nicht ‚Zeuge‘ dabei irgendeine Unordnung aus, weil dies bedeutet, Gott zur Bezeugung einer Bekräftigung anzurufen, die Bekräftigung aber ist dazu da, dass die Wahrheit geglaubt wird. Wenn also der Grund hinzugefügt wird, warum geglaubt wird, gibt es keine Unordnung; doch der Grund von allen [Beweggründen], warum etwas mehr geglaubt werden muss, ist die erste Wahrheit; also sagt eine solche Anrufung derselben [Wahrheit] nicht irgendeine Unordnung aus, sondern das Gute schlechthin; also ist Schwören, was eine solche Anrufung besagt, ein Gut schlechthin.

4. Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*: „Dass der Herr aufgetragen hat, nicht zu schwören, ist so zu verstehen, dass niemand einen Schwur oder Eid so wie ein Gut erstreben soll und durch ständiges Schwören aufgrund der Gewohnheit in den Meineid ableitet.“<sup>961</sup> Schwören wird also wegen des Meineids verboten; also ist es nicht in sich oder an sich schlecht; also ist es gut oder indifferent.

**Auf der Gegenseite:** a. Augustinus: „Der falsche Schwur ist verderblich, der wahre gefährlich, keiner sicher.“<sup>962</sup> Dadurch ist klar, dass alles Schwören gefährlich ist; sich irgendeiner Gefahr auszusetzen, wie klein auch immer sie sein mag, ohne dass ein Umstand eingreift, ist aber an sich oder schlechthin schlecht. Also kann

<sup>960</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,34 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22a); Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* I,5,34 (CChr.SL 77, 32).

<sup>961</sup> Augustinus, *De sermone domini in monte I*,17,51 (CChr.SL 35, 58); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.1, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 862).

<sup>962</sup> Augustinus, *Sermones* 180,4 (CChr.SL 41Bb, 665).

citer; ergo iurare non potest bene fieri sine circumstantia boni addita; est igitur iurare malum simpliciter et non bonum.

[466] *b.* Item, Hieronymus, super Matth. 5, 34: Considera «quod Salvator non per Deum iurare prohibuit, sed per caelum et terram et Ierosolymam et caput suum. Et hoc parvulis fuerat concessum in Lege, ut quo modo Deo victimas immolabant, ne eas idolis immolarent, sic iurare permitterentur per Deum, non quod hoc recte facerent, sed quia melius est id Deo exhibere quam daemioniis». Sed offerre victimas non est bonum in genere, quia idololatrae hoc agunt, immo solum ex circumstantia trahitur ad bonum.

*c.* Item, prohibitio iuramenti est de praeceptis moralibus; sed omne quod prohibetur moraliter prohibetur quia malum; ergo iurare cum prohibeatur in Evangelio simpliciter, nulla circumstantia addita, constat quod iurare simpliciter est malum; non ergo bonum in se vel secundum se.

**Solutio:** Dicendum quod bonum in actibus multipliciter dicitur, scilicet bonum secundum se, bonum in se, bonum ex causa, bonum ex occasione; tot etiam modis dicitur in actibus malum. Bonum secundum se dicitur, cum sic designatur et informatur actus quod non potest fieri male nec cadere in oppositam differentiam: tale est diligere Deum ex caritate. – Bonum autem in se est quod ex sua nominatione bonum est, tamen potest male fieri, ut praedicare, orare, eleemosynam facere: haec enim possunt male fieri, si fiant propter vanam laudem vel aliquam aliam malam intentionem, et tamen de se nominant bonum. – Bonum ex causa est quod nec secundum se nec in se bonum est, tamen ex causa bonum est, ut comedere propter sustentationem corporis ad servitium Dei. – Bonum ex occasione est quod nec secundum se nec in se nec ex causa directe bonum est secundum primam intentionem, sed solum dicitur bonum, quia est quaedam occasio ducens ad bonum, ut immolare victimas et sacrificia erat occasio quaedam apud Iudaeos ducens ad bonum, quia faciebat eos vacare ab idololatria: unde ut retraherentur a cultu idolorum, quibus victimas offerebant, praecipiebantur victimae offerri Deo.

Tot etiam modis dicitur malum. Malum ergo secundum se est, quando actus sic est deformatus quod nullo modo potest bene fieri nec cadere in oppositam differentiam, ut fornicari. – Malum in se est quod ex se, nullo addito, malum est; potest tamen addi talis circumstantia, quod bene fit et est bonum, sicut occidere in se est malum, tamen, addita aliqua circumstantia, fit bonum, sicut est occidere de iustitia. – Malum ex causa est quod ex genere bonum est, tamen ex causa malum est, sicut dare elee-

Schwören nicht im guten Sinne getan werden, ohne dass der Umstand des Guten hinzukommt; also ist Schwören an sich schlecht oder nicht gut.

[466] b. Hieronymus zu Mt 5,34: Bedenke, „dass der Heiland nicht verboten hat, bei Gott zu schwören, sondern beim Himmel, der Erde, Jerusalem und dem eigenen Kopf. Und dies war den Kindern im Gesetz gestattet gewesen, damit, so wie sie Gott Opfer darbrachten, damit sie diese nicht den Götzen opferten, ihnen so erlaubt würde, bei Gott zu schwören, nicht weil sie dies zu Recht tun würden, sondern weil es besser ist, dies Gott zu erweisen als den Dämonen.“<sup>963</sup> Doch Opfer darzubringen ist kein Gut im Allgemeinen, weil die Götzenanbeter dies tun, sondern wird nur aus einem Umstand heraus zum Guten gezogen.

c. Das Verbot des Schwörens gehört zu den Sittengeboten; doch alles, was sittlich verboten wird, wird verboten, weil es böse ist; wenn also Schwören im Evangelium schlechthin verboten wird, ohne dass ein Umstand hinzukommt, steht fest, dass Schwören einfach schlecht ist; also ist es nicht in sich oder an sich gut.

**Lösung:** Das Gute wird bei Handlungen auf mehrfache Weise ausgesagt, nämlich als gut an sich, gut in sich, gut aus einer Ursache und gut aus einem Anlass; auf ebensoviele Arten wird schlecht bei Handlungen ausgesagt. Gut an sich wird gesagt, insofern eine Handlung so bezeichnet und beformt wird, dass sie nicht auf schlechte Weise getan werden noch ins Gegenteil verfallen kann; so ist, Gott aus Liebe zu lieben. – Gut in sich aber ist, was aus seiner Benennung gut ist, aber dennoch auf schlechte Weise getan werden kann, so wie Predigen, Beten, Almosengeben: Diese können nämlich schlecht getan werden, wenn sie um eitlen Lobes willen oder aus irgendeiner anderen bösen Absicht heraus getan werden, und dennoch in sich gut genannt werden. – Gut aus einem Grund ist, was nicht an sich noch in sich gut ist, aber dennoch aus einem Grund gut ist, wie Essen für die Erhaltung des Körpers zum Dienst Gottes. – Gut aus einem Anlass heraus ist, was weder an sich noch in sich noch aus einem Grund heraus der ersten Absicht nach unmittelbar gut ist, sondern nur gut genannt wird, weil es einen bestimmten Anlass gibt, der zum Guten führt. So war Opfertiere und Opfer darzubringen bei den Juden ein Anlass, der zum Guten führte, weil er bewirkte, dass sie von der Götzenverehrung abließen: Deshalb wurde ihnen vorgeschrieben, Gott Opfer darzubringen, damit sie von der Verehrung der Götzen weggezogen würden, denen sie Opfer darbrachten.

Auf ebenso viele Weisen wird auch das Schlechte ausgesagt. Schlecht an sich ist also, wenn eine Handlung so missgeformt ist, dass sie auf keine Weise gut getan werden kann noch ins Gegenteil verfallen kann, so wie der Ehebruch. – Schlecht in sich ist, was aus sich selbst, ohne dass etwas hinzukommt, schlecht ist; es kann aber ein solcher Umstand dazukommen, dass es gut getan wird und gut ist, so wie Töten an sich schlecht ist, doch wenn ein bestimmter Umstand hinzukommt, gut wird, so wie es sich verhält, wenn man aus Gerechtigkeit tötet. – Schlecht aus einer Ursache ist,

---

<sup>963</sup> Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* I,5,34 (CChr.SL 77, 32f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.1, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 863).

mosynam propter vanam laudem. – Malum ex occasione est quod in se bonum est, tamen ex occasione malum est, quia habet in se quamdam facilitatem et pronitatem in malum.

Hoc modo iurare malum est; non enim iurare secundum se nec ex se malum est, habet tamen quamdam facilitatem ad malum, sicut ad Dei contemptum, hoc est ad periurium: unde ex occasione est malum. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Ad Publicolam*: «Dictum est in Novo Testamento ne omnino iuremus. Quod mihi propterea dictum esse videtur, non quod iurare est peccatum, sed quia peierare immane peccatum est, a quo nos longe esse voluit qui omnino ne iuremus commonuit». Et sic malum est ex occasione, quia est occasio in ipso iurante ad periurium et Dei contemptum; sed huiusmodi occasio non venit ex parte actus huiusmodi, qui est iurare, sed ratione pronitatis ad malum, quae est in ipso qui iurat, quia, ut dicit Augustinus, ex assiduitate est pronitas ad hoc quod homo labatur in periurium.

De indifferenti autem actu notandum quod indifferens dicitur tripliciter, quia uno modo dicitur indifferens quod nec est bonum nec malum aliquo praedictorum modorum, in moribus, dico, scilicet nec in se nec secundum se nec ex causa nec ex occasione, et tale est ambulare et sedere. – Secundo modo dicitur aliquid indifferens quod non est malum in se nec secundum se, tamen potest bene fieri et male fieri ex occasione, et tale indifferens est iurare. – Tertio modo dicitur indifferens quod malum est ex suo genere, tamen potest bene fieri et male, et tale est occidere. Sic igitur patet quo modo iurare est bonum et malum et indifferens.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illam rationem qua obicitur ‘per quod quis iurat, illud veneratur et amat’, dicendum, propter intelligentiam illius auctoritatis, quod, cum dicitur per quod quis iurat etc., hoc dicitur per significantiam, quia talis significat se Deum amare et venerari qui per Deum iurat. Ille enim qui iurat, introducit semper testem suae veritatis maiorem se, et propter |467| hoc significat se venerari illuni per quem iurat; tamen ex parte pronitatis iurantis est occasio ruinae ad malum, scilicet ad per-

was allgemein gut ist, aber aus einer Ursache schlecht ist, so wie Almosengeben um eitlem Lobes willen. – Schlecht aus einem Anlass ist, was an sich gut ist, aber aus dem Anlass heraus schlecht ist, weil es in sich eine Fähigkeit und Neigung zum Bösen hat.

Auf diese Weise zu schwören ist schlecht. Schwören ist nämlich nicht an sich oder aus sich heraus schlecht, hat aber eine gewisse Fähigkeit zum Bösen, so wie zur Gottesverachtung, das heißt zum Meineid. Daher ist es aus einem Anlass schlecht. Und deshalb sagt Augustinus [in dem Brief] *An Publicola*: „Im Neuen Testament wurde gesagt, dass wir überhaupt nicht schwören sollen.“<sup>964</sup> Mir scheint, dass dies nicht deswegen gesagt wurde, weil Schwören eine Sünde ist, sondern weil einen Meineid zu schwören eine schwere Sünde ist, von der er wollte, dass wir davon Abstand nehmen, er, der uns ermahnt hat, überhaupt nicht zu schwören.“<sup>965</sup> Und daher ist es aus einem Anlass schlecht, weil in dem Schwörenden selbst der Anlass zum Meineid und zur Gottesverachtung liegt. Doch ein solcher Anlass kommt nicht vonseiten einer solchen Handlung, nämlich zu schwören, sondern aufgrund der Neigung zum Bösen, die in dem liegt, der schwört, weil, wie Augustinus sagt, aus der beständigen Anwendung die Neigung dazu kommt, dass der Mensch in den Meineid abgleitet.<sup>966</sup>

Über die indifferente Handlung aber ist zu sagen, dass ‚indifferent‘ auf drei Arten ausgesagt wird,<sup>967</sup> denn ‚indifferent‘ wird auf eine Art genannt, was weder gut noch schlecht ist auf eine der zuvor genannten Arten, bei den Sitten, sage ich, das heißt weder an sich noch an sich noch aus einem Grund noch aus einem Anlass, und so ist das Gehen und Sitzen. – Auf die zweite Weise wird etwas indifferent genannt, was nicht in sich schlecht ist noch an sich, aber aus dem Anlass auf gute oder schlechte Weise getan werden kann, und solcherart indifferent ist es zu schwören. – Auf die dritte Weise wird indifferent genannt, was grundsätzlich schlecht ist, aber auf gute oder schlechte Weise getan werden kann, und solcherart ist es zu töten. So ist also klar, wie zu schwören gut und schlecht und indifferent ist.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Argument, mit dem eingewendet wird, dass, ‚wobei jemand schwört, er dies verehrt und liebt‘, ist aufgrund dessen, wie dieses Zitat zu verstehen ist, zu sagen, dass, wenn gesagt wird, ‚wobei jemand schwört‘ usw., dies aufgrund der Bedeutung gesagt wird, weil es bedeutet, dass der Gott liebt und verehrt, der bei Gott schwört. Denn wer schwört, führt immer einen größeren Zeugen als sich selbst für seine Wahrheit an, und deshalb |467| bedeutet dies, dass man den verehrt, bei dem man schwört. Dennoch gibt es aufseiten der Neigung des Schwörenden die Gelegenheit dazu, ins Böse zu fallen, das heißt in den Meineid, und deshalb

---

<sup>964</sup> Vgl. Mt 5,34.

<sup>965</sup> Augustinus, *Epistulae* 47,2 (CSEL 34/2, 131; CChr.SL 31, 204); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.1, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 862).

<sup>966</sup> Vgl. Augustinus, *De sermone domini in monte* I,17,51 (CChr.SL 35, 58); *Summa Halensis* III Nr. 308 (ed. Bd. IV/2, 465 Anm. 5; in dieser Ausgabe S. 564 f).

<sup>967</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 305 II zu 2 (ed. Bd. IV/2, 461a–b; in dieser Ausgabe S. 550–553).

iurium, et ideo prohibetur, ut dicit Augustinus, ne assiduitate iurandi per consuetudinem labatur homo ad periurium.

*a.* Ad rationes ex parte opposita, dicendum primo ad primam, quod dicitur quod 'iuratio vera est periculosa', hoc est dictum per occasionem. Unde 'periculosum' respicit ibi agentem cuius pronitas est ad malum, sicut dicitur, Gen. 8, 21: *Sensus et cogitatio hominis prona sunt ad malum etc.*; et non dicitur hoc quantum ad naturam actus in se.

*b.* Ad secundum quod dicitur quod 'similiter permittitur iurare et immolare': dicendum quod Hieronymus loquitur quantum ad occasionem, quia similis est occasio utrobique; tamen natura actus iurandi est in genere boni, natura vero actus immolandi est indifferens. Circa quod notandum quod concessio tribus modis est. Est enim concessio dispensationis, quando scilicet conceditur quod non sit malum quod, si non concederetur, malum esset, qualis concessio fit monacho de comedendo carnes a suo Abbate. Alia est concessio alicuius ne malum eveniat. Tertia est concessio alicuius ne peius eveniat. Libellus ergo repudii fuit concessus Iudaeis ne peius eveniret; secundo autem modo fuit facta concessio Iudaeis de immolatione et sacrificiis. Hoc etiam modo fuit iuramentum concessum: erant enim Iudaei proni ad idololatriam et ut sacrificarent idolis, similiter erant proni ut iurarent per idola; ideo, ad hoc cavendum, concessum est eis iurare per Deum sicut victimas offerre Deo. Sed non sequitur ex hoc quod actus iurandi in se sit de genere boni, quia in iuramento duo sunt, scilicet natura actus, qui bonus est; iterum, ibi est pronitas ex parte hominis iurantis ad hoc quod iuret per idola, et hoc est simpliciter malum. Ideo, habendo respectum ad hanc pronitatem iurantis, dicitur iurare per Deum esse in concessione Iudaeis. – Sed obicitur contra praedicta, quoniam dicit Augustinus quod «iurare non est bonum et tamen non est malum»; ergo non est bonum in se. Dicendum quod intendit dicere quod non sit bonum secundum se, hoc est tale bonum quod nullo modo possit male fieri: nihil absolute dicitur bonum nisi tale sit.

*c.* Ad tertium dicendum quod differentia est in prohibitionibus Legis et Evangelii, quia in Lege prohibetur quod malum est; in Evangelio autem prohibetur non solum quod malum est, sed etiam occasio mali, et in hoc addit Evangelium ultra Legem. Unde dicit Evangelium, Matth. 5, 29: *Si oculus tuus scandalizat te etc.*; unde omnis

wird es verboten, wie Augustinus sagt, damit der Mensch nicht durch beständige Anwendung des Schwörens durch Gewohnheit in den Meineid gerät.<sup>968</sup>

a. Zu dem, dass ‚wahr zu schwören gefährlich ist‘, ist zu sagen, dass dies aufgrund des Anlasses gesagt worden ist. Daher bezieht sich ‚gefährlich‘ hier auf den Ausführenden, der zum Bösen geneigt ist, so wie es in Gen 8,21 heißt: *Sinnen und Trachten des Menschen sind zum Bösen geneigt* usw.; und dies wird nicht in Bezug auf das Wesen der Handlung an sich gesagt.

b. Wenn gesagt wird, dass ‚Schwören und Opfern gleichermaßen erlaubt werden‘, ist zu sagen, dass Hieronymus hinsichtlich des Anlasses spricht, denn der Anlass ist bei beiden ähnlich. Jedoch ist das Wesen der Schwurhandlung in der Gattung des Guten, das Wesen der Opferhandlung aber ist unbestimmt. Im Zusammenhang damit ist zu bemerken, dass ein Zugeständnis auf drei Arten sein kann. Es gibt nämlich das Zugeständnis des Straferlasses, wenn zum Beispiel zugestanden wird, dass kein Übel ist, was, wenn dies nicht zugestanden würde, ein Übel wäre, z. B. das Zugeständnis, welches dem Mönch von seinem Abt hinsichtlich des Fleischessens erteilt wird. Ein zweites ist das Zugeständnis von etwas, damit kein Übel geschieht. Das dritte ist das Zugeständnis von etwas, damit nichts Schlimmeres geschieht. Der Scheidebrief wurde den Juden also zugestanden, damit nichts Schlimmeres geschehe; auf die zweite Weise wurde den Juden das Zugeständnis zum Opfern und den Opfern gemacht. Auf diese Weise wurde auch der Schwur zugestanden: Die Juden waren nämlich zur Götzenverehrung geneigt und dazu, den Götzen zu opfern, und ebenso waren sie geneigt, bei den Götzen zu schwören; deshalb, um dies zu verhüten, wurde ihnen zugestanden, bei Gott zu schwören ebenso wie Gott Opfer darzubringen. Daraus folgt aber nicht, dass die Schwurhandlung an sich von der Gattung des Guten ist, denn beim Schwur gibt es zweierlei: das Wesen der Handlung, die gut ist, und es gibt dort vonseiten des schwörenden Menschen die Neigung, bei Götzen zu schwören, und dies ist schlechthin böse. Unter Berücksichtigung dieser Neigung des Schwörenden wird gesagt, dass bei Gott zu schwören für die Juden im Zugeständnis steht. – Gegen das Gesagte wird aber eingewendet, da Augustinus sagt, dass „Schwören nicht gut ist, aber trotzdem auch nicht schlecht;“<sup>969</sup> also ist es nicht an sich gut. Es ist zu sagen, dass er sagen will, dass es nicht an sich gut ist, das heißt, es ist ein solches Gut, das auf keine Weise schlecht getan werden kann: Nichts wird absolut als gut ausgesagt, wenn es nicht auf diese Weise ist.

c. Der Unterschied liegt in den Verboten des Gesetzes und des Evangeliums. Denn im Gesetz wird verboten, was böse ist; im Evangelium aber wird nicht nur verboten, was böse ist, sondern auch die Gelegenheit zum Bösen, und darin fügt das Evangelium über das Gesetz hinaus etwas hinzu. Daher sagt das Evangelium, Mt 5,29: *Wenn dein Auge dir eine Falle stellt* usw.; daher wird hier jede Gelegenheit zu sündigen ver-

<sup>968</sup> Vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,17,51 (CChr.SL 35, 58); Summa Halensis III Nr. 308 (ed. Bd. IV/2, 465 Anm. 4; 466 Anm. 4; in dieser Ausgabe S. 564 f.568 f).

<sup>969</sup> Augustinus, De sermone domini in monte I,17,51 (CChr.SL 35, 59).

occasio peccandi ibi prohibetur. Iurare ergo prohibetur in Evangelio, non quia sit malum in se vel secundum se, sed quia est occasio mali in iurante qui pronus est ad periurium.

[Nr. 309] MEMBRUM II.

**Utrum iurare sit licitum vel illicitum.**

Secundo quaeritur utrum iurare sit licitum vel illicitum.

**Ad quod sic:** a. Exod. 20, 7: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, Glossa: «Iurando pro nihilo». Ex hoc patet quod non licet iurare pro nihilo, immo prohibitum est. Ex quo sic obicitur: iurare, omni circumstantia remota, est iurare pro nihilo; sed iurare simpliciter est iurare omni circumstantia remota; ergo iurare simpliciter est iurare pro nihilo; sed iurare pro nihilo non est licitum; ergo nec iurare simpliciter est licitum.

**Contra:** 1. Augustinus, *Super Epistolam ad Galata*: «Non est contra praeceptum Dei iuratio, quae ad malum, non iurantis est, sed increduli, a quo iurare cogitur; non intelligitur ita Deum prohibuisse a iureiurando, ut, quantum in ipso est, ipse non iuret». Ergo iurare non est illicitum.

2. Item, Augustinus, in sermone *De verbis Apostolorum*: «Si peccatum esset iuratio, non diceretur in Lege: *Reddes Domino iuramenta tua*». Licitum autem est quod nulla lege vel iure prohibetur; ergo iurare non est illicitum.

|468| 3. Sed contra: Loqui absque circumstantia est malum, quia hoc est loqui otiose, quia, ut dicit Gregorius, otiosum «est quod caret ratione iustae necessitatis vel intentione piaе utilitatis». Hoc autem non est licitum; sed iurare est loqui; ergo iurare simpliciter absque circumstantia non est licitum.

4. Item, Psalmus: *Vir linguosus non dirigetur*, Glossa: «Si quis vera dicat, sed praeter necessitatem, vir linguosus est». Ex quo patet quod non licet loqui praeter necessitatem; ergo, cum iurare sit loqui, non licet simpliciter iurare praeter necessitatem.



boten. Also wird Schwören im Evangelium nicht verboten, weil es in sich oder an sich schlecht ist, sondern weil es die Gelegenheit zum Bösen bietet im Schwörenden, der zum Meineid geneigt ist.

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

Zweitens wird gefragt, ob Schwören erlaubt oder verboten ist.

**Dazu so:** a. Ex 20,7: *Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen*, die Glosse: „Indem man für nichts schwört.“<sup>970</sup> Dadurch ist klar, dass es nicht erlaubt ist, für nichts zu schwören, sondern verboten ist. Demnach wird Folgendes eingewendet: Schwören ist nach Entfernung jedes Umstands für nichts zu schwören; Schwören schlechthin ist aber, nach Entfernung jedes Umstands zu schwören; also ist schlechthin zu schwören, für nichts zu schwören; doch für nichts zu schwören, ist nicht erlaubt; also ist auch schlechthin zu schwören nicht erlaubt.

**Dagegen:** 1. Augustinus [in der Auslegung] *Über den Brief an die Galater*: „Nicht gegen die Vorschrift Gottes ist der Schwur, der zum Übel nicht für den Schwörenden führt, sondern für den Ungläubigen, von dem er zu schwören gezwungen wird; es ist nicht so zu verstehen, dass Gott so den Schwur verboten hat, dass er, soweit es an ihm liegt, nicht selbst schwört.“<sup>971</sup> Also ist Schwören nicht verboten.

2. Augustinus in der Predigt *Über die Worte der Apostel*: „Wenn das Schwören eine Sünde wäre, hieße es nicht im Gesetz: *Erfülle dem Herrn deine Schwüre*“<sup>972</sup>.<sup>973</sup> Erlaubt ist aber, was von keinem Gesetz oder Recht verboten wird; also ist Schwören nicht verboten.

[468] 3. Doch dagegen: Ohne einen Umstand zu sprechen, ist schlecht, weil das bedeutet, nutzlos zu sprechen. Denn, wie Gregor sagt, nutzlos „ist, was des Grundes der gerechten Notwendigkeit oder der Intention der frommen Nützlichkeit entbehrt.“<sup>974</sup> Dies aber ist nicht erlaubt; Schwören ist aber Sprechen; also ist schlechthin ohne Umstand zu schwören nicht erlaubt.

4. Der Psalm: *Ein geschwätziger Mann wird sich nicht leiten lassen*<sup>975</sup>, die Glosse: „Wenn jemand die Wahrheit sagt, aber ohne Notwendigkeit, ist er ein geschwätziger Mann.“<sup>976</sup> Daraus geht hervor, dass es nicht erlaubt ist, ohne Notwendigkeit zu sprechen; da Schwören Sprechen ist, ist es also nicht erlaubt, schlechthin ohne Notwendigkeit zu schwören.

<sup>970</sup> Glosa interlinearis zu Ex 20,7 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 164r); vgl. Summa Halensis III Nr. 305 u. 308 (ed. Bd. IV/2, 460 Anm. 1; 465 Anm. 2; in dieser Ausgabe S. 544 f.562f).

<sup>971</sup> Augustinus, Expositio epistulae ad Galatas 9 (CSEL 84, 63); vgl. Decretum Gratiani, C.22, q.1, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 861).

<sup>972</sup> Mt 5,33; vgl. Lev 19,12; Dtn 23,21.

<sup>973</sup> Augustinus, Sermones 180,4 (CChr.SL 41Bb, 664); vgl. Decretum Gratiani, C.22, q.1, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 864).

<sup>974</sup> Gregor, *Moralia sive Expositio in Job VII,37,58* (CChr.SL 143, 379,44 f).

<sup>975</sup> Ps 140,12.

<sup>976</sup> Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos 139,12* (PL 191, 1232).

**Solutio:** 1–2. Dicendum quod quidam sunt actus boni in genere, in quorum usu circumstantia est in praecepto; alii sunt boni in genere, quorum usus est indifferens. Nam quidam sunt boni in genere, qui perfecti sunt, qui secundum se referuntur in Deum; tales actus sunt excellentes, ut sacrificare, celebrare, iudicare et iurare. Alii sunt boni in genere, non tamen excellentes sunt, quia non referuntur in Deum, ut dare eleemosynam et huiusmodi. In primis ergo actibus ratione illius excellentiae actus intelliguntur circumstantiae sine quibus non possunt fieri nec debent; huiusmodi autem circumstantiae sunt vel loci vel temporis vel personae vel causae vel modi. Verbi gratia, iudicare est de actibus excellentibus: iudex in iudicando est loco Dei et conformatur Deo et tenet tunc sedem Dei, Rom. 2, 2: *Scimus quoniam iudicium Dei est*; Deuter. 1, 17: *Iudicium Dei est*; et ratione huius excellentiae determinat sibi circumstantiam modi debiti, sine qua non licet ipsum fieri. Item, in praecepto habet iudicare istam circumstantiam, ut scilicet iuste fiat, Deuter. 16, 20: *Iuste quod iustum est persequeris*. Similiter celebrare est de actibus qui referuntur in Deum, et ratione suae excellentiae determinat sibi circumstantiam personae, quia non a qualibet persona potest exerceri, Hebr. 5, 1: *Omnis pontifex ab hominibus assumptus, pro hominibus constitutus est ad offerendum Deo* etc. Similiter sacrificare est de actibus excellentibus qui feruntur in Deum et in eius reverentiam maiestatis, ratione cuius determinat sibi circumstantiam loci; unde Deuter. 12, 13: *Cave ne offeras holocausta tua in omni loco quem videris, sed in eo quem elegerit Dominus*. Similiter, iurare est de actibus excellentibus, quia iurare est per primam Veritatem asserere, et ideo est actus excellens, ratione cuius determinat sibi circumstantiam causae, ut videlicet non fiat sine causa debita. Iurare ergo nunquam bene potest fieri sine causa; sed hoc non facit malitia actus, quia in genere bonus est, sed hoc facit excellentia actus. Dare vero eleemosynam, licet sit bonum in genere, non tamen est actus excellens. Ideo simpliciter sine aliqua istarum circumstantiarum licitum est ipsum exercere; praedicti autem actus non, quia sunt actus ad Deum relati secundum se. Sic igitur iurare simpliciter sine circumstantia debitaе causae non est licitum, quia iurare est actus per Deum et ideo excellens; sacrificare et celebrare sunt actus ad Deum; iudicare est actus secundum Deum.

3–4. Ad illud tamen quod obicitur de loqui, dicendum quod, si loqui sit in casu illo in quo debet esse ad necessitatem vel utilitatem, verum est quod, si fiat sine causa, malum est et otiosum; sed non omne loqui est huiusmodi, immo aliquod loqui est quod non disponit ad hoc quod anima magis avertatur a Deo nec quod minus convertatur ad Deum, et illud non est otiosum. Loqui enim non est de actibus per-

**Lösung:** 1–2. Einige Handlungen sind allgemein gut, in deren Gebrauch es in der Vorschrift einen Umstand gibt; andere sind allgemein gut, deren Gebrauch indifferent ist. Denn einige sind allgemein gut, die vollendet sind, die an sich auf Gott bezogen sind; solche Handlungen sind herausragend, wie Opfern, Zelebrieren, ein Urteil zu treffen und Schwören. Andere sind allgemein gut, nicht aber herausragend, weil sie sich nicht auf Gott beziehen, so wie Almosengeben und dergleichen. Bei den ersten Handlungen sind aufgrund der Erhabenheit dieser Handlung die Umstände zu erkennen, ohne die sie nicht getan werden können noch dürfen; solcherart Umstände sind die des Ortes, der Zeit, der Person, der Ursache oder der Art und Weise. Zum Beispiel gehört ein Urteil zu sprechen zu den herausragenden Handlungen: Der Richter ist beim Urteilen anstelle Gottes und wird Gott gleich und hat dann den Sitz Gottes inne, Röm 2,2: *Denn wir wissen, dass das Gericht Gottes ist*; Dtn 1,17: *Das Gericht gehört Gott*; und aufgrund dieser Erhabenheit bestimmt er für sich den Umstand der geschuldeten Weise, ohne den es nicht geschehen darf. In der Vorschrift hat ein Urteil zu sprechen diesen Umstand, dass es gerecht geschehen muss, Dtn 16,20: *Strebt auf gerechte Weise nach dem, was gerecht ist*. Ebenso gehört Zelebrieren zu den Handlungen, die sich auf Gott beziehen, und aufgrund ihrer Erhabenheit bestimmt er für sich den Umstand der Person, weil sie nicht von jeder beliebigen Person ausgeführt werden kann, Hebr 5,1: *Jeder Bischof ist von den Menschen gewählt und für die Menschen bestimmt, um Gott zu opfern* usw. Ebenso gehört Opfern zu den herausragenden Handlungen, die sich auf Gott beziehen und auf die Anerkennung seiner Hoheit, aufgrund derer er für sich den Umstand des Ortes bestimmt; daher Dtn 12,13: *Hüte dich, deine Opfer an jedem Ort zu bringen, den du erblickst, sondern an dem, den der Herr ausgewählt hat*. Ebenso gehört Schwören zu den hervorragenden Handlungen, weil Schwören bedeutet, bei der ersten Wahrheit zu versichern, und deshalb ist es eine hervorragende Handlung, aufgrund derer er für sich den Umstand der Ursache bestimmt, damit sie nicht ohne die geschuldete Ursache getan wird. Schwören kann also niemals gut getan werden ohne eine Ursache; doch nicht die Schlechtigkeit der Handlung bewirkt dies, denn sie ist allgemein gut, sondern die Erhabenheit der Handlung bewirkt dies. Almosen zu geben ist also, auch wenn es allgemein gut ist, dennoch keine hervorragende Handlung. Deshalb ist es schlechthin ohne irgendeinen dieser Umstände erlaubt, sie auszuführen; die zuvor genannten Handlungen aber nicht, denn sie sind Handlungen, die an sich auf Gott ausgerichtet sind. So ist also Schwören schlechthin ohne den Umstand einer geschuldeten Ursache nicht erlaubt, weil Schwören eine Handlung durch Gott und deshalb hervorragend ist; Opfern und Zelebrieren sind Handlungen auf Gott hin; ein Urteil zu sprechen ist eine Handlung gemäß Gott.

3–4. Wenn Sprechen in dem Fall geschieht, in dem es gemäß der Notwendigkeit oder Nützlichkeit sein muss, stimmt es, dass es schlecht und nutzlos ist, wenn es ohne Grund geschieht; doch nicht alles Sprechen ist so, sondern es gibt manches Sprechen, das nicht auf das hinordnet, was die Seele mehr von Gott abwendet, noch was sie weniger zu Gott hinwendet, und das ist nicht nutzlos. Sprechen ist nämlich keine der vollkommenen Handlungen, in denen der Umstand aufgrund ihrer Erha-

fectis, in quibus determinatur circumstantia ratione suae excellentiae ut oporteat ipsum semper fieri ex causa necessitatis vel utilitatis: si enim sic esset, bene procederet argumentum. Iurare autem est de actibus perfectis, quod sine causa non potest exerceri absque peccato.

[Nr. 310] MEMBRUM III.

**An prohibetur iuramentum ratione affectus vel effectus.**

Tertio quaeritur de prohibitione iuramenti, utrum scilicet illa prohibitio sit quantum ad actum vel quantum ad affectum.

**Ad quod sic:** 1. Iac. 5, 12: *Ante omnia, fratres mei, nolite iurare*, Glossa: «Prohibetur ibi affectus iurandi; unde ‘*nolite iurare*’ id est, [469] non affectetis iurare». Ergo non prohibetur hic ratione actus iurandi, cum non fiat ibi mentio de actu.

2. Item, Augustinus, in libro *De mendacio*: «Dicit Dominus: *Omnino non iurare*, id est, quantum in te est, non ames nec cum aliqua delectatione appetas». Prohibitio ergo Domini refertur ad affectum, non ad actum.

**Contra:** a. Exod. 20, 7: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, Glossa: «Iurando pro nihilo». Hoc dicitur non solum de affectu iurandi, immo de actu.

Ratione huius quaeritur quare in quibusdam actibus prohibetur affectus et non actus, sicut affectus habendi divitias prohibetur, sed actus, scilicet habere divitias, non prohibetur. Unde Psalmus: *Divitiae si affluant, nolite cor apponere*, id est, non affectetis divitias; unde prohibet, Cor. I, affectum poni in divitiis, non quin habeantur.

**Solutio:** Dicendum quod duplex est affectus: inductus sive compulsus et spontaneus. Affectus compulsus est sicut in illo qui proicit merces in mare propter periculum evadendi: iste movetur ad hoc, sed coactus et compulsus necessitate. Iurare ergo et divitias appetere prohibentur quantum ad affectum spontaneum, scilicet quod non debet homo moveri ad ista solo affectu spontaneo sive voluntario, immo semper affectu inducto per causam, sicut est de proiciente merces in mare. Ratio autem quare in iis prohibetur affectus, et non actus, est, quia quaedam sunt quae disponunt et

benheit bestimmt wird, sodass es nötig wäre, dass sie immer aus einer Ursache der Notwendigkeit oder Nützlichkeit getan werden müsse: Wenn es nämlich so wäre, hätte das Argument seine Berechtigung. Schwören ist aber eine der vollkommenen Handlungen, die ohne Ursache nicht ausgeführt werden kann, ohne zu sündigen.

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

Drittens wird zu dem Verbot zu schwören gefragt, ob dieses Verbot hinsichtlich der Handlung oder des Affektes ist.

**Dazu so:** 1. Jak 5,12: *Vor allem, meine Brüder, schwört nicht*, die Glosse: „Hier wird das Begehren zu schwören verboten; daher ‚schwört nicht‘, das heißt, [469] begehrt nicht danach zu schwören.“<sup>977</sup> Also wird es hier nicht hinsichtlich der Schwurhandlung verboten, da hier die Handlung nicht erwähnt wird.

2. Augustinus in der Schrift *Über die Lüge*: „Der Herr sagt: *Überhaupt nicht schwören*“<sup>978</sup>, das heißt, insofern es in dir ist, sollst du es nicht lieben noch mit irgendeinem Wohlgefallen danach streben.“<sup>979</sup> Das Verbot des Herrn bezieht sich also auf den Affekt, nicht auf die Handlung.

**Dagegen:** a. Ex 20,7: *Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnützlich gebrauchen*, die Glosse: „Indem man für nichts schwört.“<sup>980</sup> Dies wird nicht nur über die Neigung zu schwören gesagt, sondern über die Handlung.

Aufgrund dessen wird gefragt, warum in einigen Handlungen der Affekt und nicht die Handlung verboten wird, so wie die Neigung, Reichtum zu besitzen, verboten wird, die Handlung aber, Reichtum zu haben, nicht verboten wird. Daher der Psalm: *Wenn euer Reichtum im Überfluss vorhanden ist, hängt nicht euer Herz an ihn*<sup>981</sup>, das heißt, strebt nicht nach Reichtum; daher verbietet 1Kor 1, den Affekt auf Reichtum zu richten, nicht dass man sie nicht besitzen dürfe.

**Lösung:** Der Affekt ist ein zweifacher: herbeigeführt beziehungsweise erzwungen und freiwillig. Der erzwungene Affekt ist zum Beispiel in dem, der seinen Verdienst ins Meer wirft, um Gefahr zu entgehen; dieser wird zwar dazu bewegt, aber von der Not gezwungen und getrieben. Schwören und Reichtum zu erstreben werden also hinsichtlich des freiwilligen Affektes verboten, weil nämlich ein Mensch dazu nicht nur aus freiwilligem oder willentlichem Affekt bewegt werden darf, sondern immer wenn dieser Affekt durch eine Ursache veranlasst worden ist, so wie es bei dem ist, der seine Verdienste ins Meer wirft. Der Grund aber, warum der Affekt darin verboten wird und nicht die Handlung, ist, dass es einige Dinge gibt, die die Seele hinordnen

<sup>977</sup> Glossa ordinaria zu Jak 5,12 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 519a); vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,17,51 (CChr.SL 35, 56–59); Decretum Gratiani, C.22, q.1, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 862).  
<sup>978</sup> Mt 5,34.

<sup>979</sup> Augustinus, De mendacio 15,28 (CSEL 41, 448).

<sup>980</sup> Glossa interlinearis zu Ex 20,7 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 164r).

<sup>981</sup> Ps 62,11.

inclinant animam ad aversionem a Deo, hoc est ad contemptum incommutabilis boni; vel ad conversionem ad commutabile bonum, cum ad illa anima inclinatur: talia sunt iurare, habere divitias. Divitiae enim disponunt animam ad conversionem ad commutabile bonum, ideo ad peccatum; iurare disponit animam ad aversionem a Deo, hoc est ad contemptum ipsius, ideo ad peccatum, quia, ut dicit Augustinus, peccatum est, spreto incommutabili bono, bonis commutabilibus adhaerere. Ideo etiam prohibetur affectus divitiarum, ut scilicet non apponatur cor in divitiis; unde Matth. 6, 25: *Nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis*, et ideo dicit: *Sufficit diei malitia sua*, quasi dicat: sufficiat vobis si adhuc ex necessitate moveamini; quasi dicat: satis est adhuc malum, non affectetis amplius. In aliis autem, in quibus actus non est occasio nec ad conversionem nec ad aversionem, non est prohibitio nec actus nec affectus. In illis autem, in quibus prohibetur actus, semper prohibetur «affectus, qui imponit nomen operi». Similiter maledicere sine causa prohibetur, ne affectet homo illud; unde Rom. 12, 14: *Nolite maledicere*.

[Nr. 311] MEMBRUM IV.

**An prohibetur iuramentum quantum ad consuetudinem vel quantum ad actum.**

Quarto quaeritur an prohibetur iuramentum quantum ad consuetudinem vel quantum ad actum.

**Ad quod sic:** 1. Matth. 5, 34: *Ego dico vobis: non iurare omnino*, Glossa: Usum iuramenti prohibet. Ergo haec prohibitio intelligitur quantum ad usum, non quantum ad actum. Item, Eccli. 23, 9: *Iurationi non assuescat os tuum*. Assuescere dicit usum.

**Ad oppositum:** a. Usus nihil aliud est quam iteratio actus; cum ergo iurat aliquis, aut iurat sine causa aut cum causa. Si cum causa, actus est bonus; similiter, si iurat secundo et tertio etc., si semper cum causa, semper actus licitus; ergo et usus licitus nec prohibendus. Si iurat sine causa, ergo non est actus licitus. Illud ergo quod primum prohibetur est actus ipse et non usus nisi ratione actus.

**Solutio:** Dicendum quod actio iuramenti potest esse cum causa vel sine causa. Si sit sine causa, semper prohibetur usus et actus, quia iurare sic, illud esset veritatem contemnere, hoc est pro nihilo ducere. Si autem sit cum causa, hoc potest esse dupli-

und hinneigen zur Abwendung von Gott, das heißt zur Verachtung des unwandelbaren Guten, oder zur Hinwendung zum wandelbaren Guten, wenn sich die Seele dazu hinneigt; solche sind Schwören, Reichtum besitzen. Der Reichtum bereitet die Seele nämlich auf die Hinwendung zum wandelbaren Guten vor, deshalb zur Sünde; Schwören bereitet die Seele zur Abwendung von Gott vor, das heißt zu seiner Verachtung, deshalb zur Sünde, denn, wie Augustinus sagt, Sünde ist, das unwandelbare Gute zu verschmähen und den wandelbaren Gütern anzuhängen.<sup>982</sup> Deshalb wird auch das Streben nach Reichtum verboten, damit das Herz sich nicht an Reichtum hängt; daher Mt 6,25: *Sorgt euch nicht in eurer Seele, was ihr essen sollt*, und daher sagt er: *Es genügt das Schlechte eines Tages*<sup>983</sup>, als wolle er sagen: Es genügt für euch, wenn ihr euch gerade noch aus Not bewegen lasst, als wolle er sagen: Es gibt genug Schlechtes, sorgt euch nicht noch mehr. In anderen aber, in denen die Handlung nicht Gelegenheit zur Hinwendung noch zur Abwendung ist, gibt es kein Verbot, weder der Handlung noch des Affekts. In denen aber, in denen die Handlung verboten wird, wird immer „der Affekt verboten, die dem Werk den Namen verleiht.“<sup>984</sup> Ebenso wird das grundlose Verwünschen verboten, damit der Mensch dieses nicht begehre; daher Röm 12,14: *Flucht nicht*.

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

Viertens wird gefragt, ob der Schwur hinsichtlich der Gewohnheit oder der Handlung verboten wird.

**Dazu so:** 1. Mt 5,34: Ich sage euch: *Schwört überhaupt nicht*, die Glosse: Er verbietet die Gewohnheit des Schwurs.<sup>985</sup> Also ist dieses Verbot zu verstehen hinsichtlich der Gewohnheit, nicht hinsichtlich der Handlung; Sir 23,9: *Dein Mund soll sich nicht an den Schwur gewöhnen*. Sich gewöhnen bedeutet eine Gewohnheit.

**Auf der Gegenseite:** a. Eine Gewohnheit ist nichts anderes als die regelmäßige Wiederholung einer Handlung. Indem also jemand schwört, schwört er entweder ohne einen Grund oder mit einem Grund. Wenn mit einem Grund, ist es eine gute Handlung; ebenso ist es, wenn er ein zweites und drittes Mal schwört usw., wenn immer mit einem Grund, ist es immer eine erlaubte Handlung; also ist es eine erlaubte und nicht zu verbietende Gewohnheit. Wenn er ohne einen Grund schwört, ist es also keine erlaubte Handlung. Das also, was zunächst verboten wird, ist die Handlung selbst und nicht die Gewohnheit, außer hinsichtlich der Handlung.

**Lösung:** Eine Schwurhandlung kann mit Grund oder ohne Grund erfolgen. Wenn sie ohne Grund erfolgt, werden immer die Gewohnheit und die Handlung verboten, weil so zu schwören die Wahrheit zu verachten hieße, das heißt sie für nichts anzu-

<sup>982</sup> Vgl. Augustinus, De libero arbitrio II,19,53 (CChr.SL 29, 272; CSEL 74, 86 f).

<sup>983</sup> Mt 6,34.

<sup>984</sup> Ambrosius, De officiis magistrorum I,30,147 (CChr.SL 15, 53).

<sup>985</sup> Vgl. Augustinus, De mendacio 15,28 (CSEL 41, 448).

citer: vel cum causa utili solum vel ex causa necessaria, quia iis de causis [470] aliquando iuratur, scilicet pro utilitate vel necessitate. Et appello iuramentum ex causa necessaria, quod scilicet non potest dimitti sine peccato, ut si iudex cogat aliquem iurare, non posset ille dimittere iuramentum sine peccato. Si sit iuramentum ex causa necessaria, dicimus quod non prohibetur usus nec actus. Si autem sit iuramentum ex causa utili solum, sic usus iurandi prohibetur, et hoc propter pronitatem labendi in periurium. Et hoc est quod dicit Augustinus, in libro *De sermone Domini de monte*: «Ita praecepisse Dominum intelligitur ne iuraretur, ne quisquam sicut bonum appetat iusiurandum et assiduitate iurandi ad periurium per consuetudinem dilabatur».

Ad maiorem autem evidentiam praedictorum obicitur contra solutiones praedictas, in quibus dictum est quod iurare est bonum in genere.

**Ad quod sic:** 1. Omnia bona in genere, cum debitis circumstantiis intellecta, appetenda sunt; si ergo iurare, vestitum suis debitis circumstantiis, non est appetendum, iurare non est bonum in genere. – Minor patet, quia Rom. 1, 9 dicitur: *Testis est mihi Deus* etc., ubi Glossa: «Non est iuratio bona, id est non est appetenda». Et Augustinus, in *Sermone Domini de monte*: «Ita praecepisse Dominum intelligitur ne iuretur, ne quisquam sicut bonum appetat iusiurandum».

**Ad oppositum:** a. Sicut ille qui iurat est in assumptione veritatis ad aliquid asserendum, ita ille qui facit miracula est in assumptione potestatis ad aliquid faciendum; unde uterque assumit aliquid divinae excellentiae, quia ad aliud sumit. Si ergo facere miracula bonum est in genere, non tamen est absolute appetendum, ita nihil impedit quin iurare sit bonum in genere, licet non sit absolute appetendum.

b. Item, sunt quidam actus facientes nos in conformationem divinae potestatis. Alii, qui faciunt nos in conformationem divinae scientiae vel veritatis, et in istis non est absolutus appetitus. Alii faciunt nos in conformationem divinae bonitatis, et tales absolute appetendi sunt, sicut est esse misericordem; unde Matth. 5: *Estote misericordes sicut et Pater vester caelestis misericors est*. Alii vero non sunt absolute appetendi, verbi gratia, actus qui nos conformat potestati non est appetendus: unde Moyses,



führen. Wenn es aber mit einem Grund erfolgt, kann dies auf zwei Arten sein: entweder nur mit einem nützlichen Grund oder aus einem notwendigen Grund, weil aus diesen Gründen |470| bisweilen geschworen wird, nämlich aus Nützlichkeit oder Notwendigkeit. Und ich nenne es Schwur aus einem notwendigen Grund, weil er nicht unterlassen werden kann, ohne zu sündigen. So könnte zum Beispiel jemand, wenn ein Richter ihn zwingt zu schwören, den Schwur nicht unterlassen, ohne zu sündigen. Wenn es ein Schwur aus einem notwendigen Grund ist, sagen wir, dass weder die Gewohnheit noch die Handlung verboten wird. Wenn es aber ein Schwur aus einem nur nützlichen Grund ist, wird die Gewohnheit des Schwörens verboten, und zwar wegen der Neigung, in den Meineid zu geraten. Und das sagt Augustinus in der Schrift *Über die Bergpredigt des Herrn* „Dass der Herr aufgetragen hat, nicht zu schwören, ist so zu verstehen, dass niemand einen Eid so wie ein Gut erstreben soll und durch ständiges Schwören aufgrund der Gewohnheit in den Meineid ableitet.“<sup>986</sup>

Zur größeren Beweiskraft des Gesagten wird etwas gegen die genannten Antworten eingewendet, in denen gesagt wurde, dass Schwören allgemein gut ist.

**Dazu so:** 1. Alles allgemein Gute muss, wenn es mit den geschuldeten Umständen erkannt worden ist, erstrebt werden; wenn also Schwören, ausgestattet mit seinen geschuldeten Umständen, nicht zu erstreben ist, ist Schwören nicht allgemein gut. – Der Untersatz ist klar, weil Röm 1,9 gesagt wird: *Gott ist mein Zeuge* usw., dazu die Glosse: „Schwören ist nicht gut, das heißt es ist nicht zu erstreben.“<sup>987</sup> Und Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*: „Dass der Herr aufgetragen hat, nicht zu schwören, ist so zu verstehen, dass niemand einen Eid so wie ein Gut erstreben soll.“<sup>988</sup>

**Auf der Gegenseite:** a. So wie der, welcher schwört, die Wahrheit in Anspruch nimmt, um etwas zu bekräftigen, so nimmt der, welcher Wunder tut, die Macht in Anspruch, um etwas zu tun; daher nimmt jeder von beiden etwas von der göttlichen Erhabenheit in Anspruch, weil er es für etwas anderes beansprucht. Wenn also Wunder zu tun allgemein gut ist, nicht aber schlechthin zu erstreben, dann steht nichts dagegen, dass Schwören ein Gut im Allgemeinen ist, obwohl es nicht schlechthin zu erstreben ist.

b. Es gibt einige Handlungen, die uns zur Gleichförmigkeit mit der göttlichen Macht bringen, andere, die uns zur Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Wissen oder der Wahrheit bringen, und bei diesen gibt es kein absolutes Erstreben. Andere bringen uns zur Gleichförmigkeit mit der göttlichen Güte, und solche sind schlechthin zu erstreben, so wie barmherzig zu sein. Daher Mt 5,4: *Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist*<sup>989</sup>. Andere aber sind nicht schlechthin zu erstreben, zum Beispiel ist eine Handlung, die uns mit der Macht gleichförmig macht, nicht

<sup>986</sup> Ders., De sermone domini in monte I,17,51 (CChr.SL 35, 58).

<sup>987</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 1,9 (PL 191, 1318).

<sup>988</sup> Augustinus, De sermone domini in monte I,17,51 (CChr.SL 35, 58).

<sup>989</sup> Lk 6,36.

Exod. 4, recusabat coram Domino habere principatum super populum Israel; similiter nec actus conformans nos scientiae vel veritati est absolute appetendus: unde homo peccavit et cecidit, eo quod appetiit conformitatem divinae scientiae, cum dixit ei diabolus, Gen. 3, 5: *Eritis sicut dii scientes bonum et malum*; similiter et angelus cecidit, eo quod appetiit conformitatem potestatis. Si ergo hoc non prohibet quin tales actus sint boni in genere, licet non sint simpliciter appetendi vel absolute, similiter iurare nihilominus erit bonum in genere, licet non sit simpliciter appetendum.

**Solutio:** 1. Concedendum, sicut dictum est, quod iurare, quantum ad naturam sui actus, est bonum in genere sive de genere boni. Et non sequitur quod, si non est absolute appetendum, quod propter hoc non sit bonum in genere. Nam quaedam est conformitas ad Deum quae est in meritum, quaedam autem quae reservatur in praemium. Conformitas quae est in meritum, est conformitas ad ipsam bonitatem secundum unum modum; nam viae bonitatis summae sunt misericordia et veritas sive iustitia, Psalmus: *Universae viae Domini misericordia et veritas*; et conformitas ad misericordiam pertinet ad meritum, conformitas autem ad iustitiam pertinet ad praemium. Unde in Sap. 3, 8 dicitur quod *iudicabunt sancti nationes*; et in Psalmo: *Gladii ancipites in manibus eorum ad faciendam vindictam in nationibus* etc. Similiter conformitas ad potentiam reservatur ad praemium; unde Sap. 5, 17 dicitur quod sancti *accipient regnum decoris et diadema speciei de manu Domini*. Similiter conformitas ad scientiam pertinet ad praemium; unde Apostolus, I ad Cor. 13, 12: *Nunc cognosco ex parte, tunc cognoscam sicut et cognitus sum*. Cum ergo unumquodque sit appetendum prout est in suo ordine, ideo ipsi viatori appetenda est conformitas pertinens ad meritum in via, quae est conformitas ad misericordiam; esse autem conformem potestati vel scientiae vel iustitiae seu veritati, hoc non est appetendum.

Sed iterum in contrarium obicitur: Circa mala secundum se non est tanta prohibitio quanta est circa iurare, quia dicitur in Matth.: *Non iurare omnino*; unde iuramentum omnino [471] prohibetur; sed moechari vel fornicari non ita universaliter prohibentur, quia non dicitur ‘non moechaberis omnino’; ergo minus videtur licitum iurare quam fornicari vel moechari. – Ad hoc intelligendum est quod moechari uni-

zu erstreben: Daher weigerte sich Mose in Ex 4 vor dem Herrn, die Leitung über das Volk Israel zu übernehmen. Ebenso ist auch eine Handlung, die uns mit dem Wissen oder der Wahrheit gleichförmig macht, nicht schlechthin zu erstreben: Daher hat der Mensch gesündigt und ist gefallen, weil er die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Wissen erstrebt hat, als ihm der Teufel sagte, Gen 3,5: *Ihr werdet sein wie Götter, die gut und schlecht kennen*; ebenso fiel auch der Engel, weil er die Gleichförmigkeit mit der Macht erstrebte. Wenn dies also nicht verbietet, dass solche Handlungen allgemein gut sind, wenn sie auch nicht schlechthin oder bedingungslos zu erstreben sind, so wird ebenso Schwören um nichts weniger allgemein gut sein, wenn es auch nicht schlechthin zu erstreben ist.

**Lösung:** 1. Es ist zuzugestehen, wie gesagt worden ist, dass Schwören, hinsichtlich des Wesens seiner Handlung, im Allgemeinen gut ist beziehungsweise zur Gattung des Guten gehört.<sup>990</sup> Und daraus folgt nicht, wenn es nicht schlechthin zu erstreben ist, dass es deswegen nicht im Allgemeinen gut ist. Denn es gibt eine Gleichförmigkeit mit Gott, die zum Verdienst gereicht, und eine, die zum Lohn vorbehalten ist. Die Gleichförmigkeit, die zum Verdienst gereicht, ist auf eine Weise die Gleichförmigkeit mit der Güte selbst; denn die Wege der höchsten Güte sind die Barmherzigkeit und die Wahrheit oder Gerechtigkeit. Der Psalm: *Alle Wege des Herrn sind Barmherzigkeit und Wahrheit*<sup>991</sup>; und die Gleichförmigkeit mit der Barmherzigkeit erstreckt sich auf das Verdienst, die Gleichförmigkeit mit der Gerechtigkeit aber erstreckt sich auf den Lohn. Daher heißt es in Weish 3,8, dass *die heiligen Nationen richten werden*; und im Psalm: *Zweischneidige Schwerter sind in ihren Händen, um Vergeltung an den Nationen zu üben*<sup>992</sup> usw. Ebenso wird die Gleichförmigkeit mit der Macht für den Lohn vorbehalten; daher heißt es in Weish 5,17, dass die Heiligen *von der Hand des Herrn die Herrschaft der Herrlichkeit erhalten werden und die Krone des Glanzes*. Ebenso erstreckt sich die Gleichförmigkeit mit dem Wissen auf den Lohn; daher der Apostel in 1Kor 13,12: *Nun erkenne ich nur teilweise, dann werde ich erkennen, wie ich auch erkannt worden bin*. Wenn also ein jedes zu erstreben ist, insofern es in seiner Ordnung ist, dann ist für den Wanderer auf Erden selbst die Gleichförmigkeit zu erstreben, die zum Verdienst auf dem irdischen Weg gehört, welche die Gleichförmigkeit mit der Barmherzigkeit ist; gleichförmig zu sein mit der Macht oder dem Wissen oder der Gerechtigkeit oder der Wahrheit, ist nicht zu erstreben.

Doch erneut wird eingewendet: Hinsichtlich des an sich Bösen gibt es kein so großes Verbot, wie es dies in Bezug auf das Schwören gibt. Denn es heißt in Mt: *Du sollst überhaupt nicht schwören*<sup>993</sup>; daher wird das Schwören überhaupt [471] verboten. Doch werden Ehebruch oder Unzucht nicht so allgemein verboten, denn es heißt nicht: ‚Du sollst überhaupt nicht ehebrechen‘; also scheint das Schwören weniger

<sup>990</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 309 (ed. Bd. IV/2, 467a–468b; in dieser Ausgabe S. 572–577).

<sup>991</sup> Ps 25,10.

<sup>992</sup> Ps 149,6f.

<sup>993</sup> Mt 5,34.

versalius prohibetur quam iurare, licet non apponatur ibi nota universalitatis, quae est 'omnino'. Differt enim dicere dico vobis omnino non iurare et '*non iurare omnino*', quia, si dicatur 'omnino non iurare', cadit distributio super negationem, et tunc est sensus: 'dico vobis in nullo casu iurare'; sed sic non prohibetur hic iurare, immo prohibetur ita quod cadit negatio super distributionem, et tunc est sensus '*non iurare omnino*', id est dico vobis non iuretis in quolibet casu sicut quando non est causa necessaria vel utilis societati humanae. Et ita iurare non prohibetur universaliter, sed moechari simpliciter prohibetur et universaliter: unde prohibetur moechari in omni casu.

[Nr. 312] MEMBRUM V.

**Quibus conveniat vel liceat iurare.**

Consequenter quaeritur quibus conveniat iurare vel liceat.

Primo, an Deo conveniat iurare;

secundo, an angelis convenit iurare;

tertio, an professis formam Evangelii et praelatis convenit iurare.

**I.** Quantum ad primum quaeritur utrum Deo convenit iurare et per quid.

**Et videtur** quod convenit ei iurare: *a.* Psalmus: *Iuravit Dominus* etc.; et Gen. 22, 16: *Per memetipsum iuravi, dicit Dominus*. Ergo Deo convenit iurare.

Sed ulterius quaeritur per quid conveniat ei iurare, utrum scilicet per alium a se, scilicet per creaturam aliquam vel per semetipsum.

*b.* Videtur quod per se et non per creaturam, quia Hebr. 6, 13–16 dicitur: *Quoniam neminem habuit per quem iuraret maiorem, iuravit per semetipsum; homines enim per maiorem sui iurant*. Si igitur iuramentum est per maiorem, Deus non potest iurare per alium a se; ergo non potest iurare per creaturam.

**Contra:** 1. Amos 4, 2, super illud: *Iuravit Dominus in sancto suo*, dicit Glossa: «In se ipso vel in Filio vel in aliquo electo angelo vel in homine». Ergo convenit Deo iurare per angelos vel homines, et sic per creaturas.

2. Item, Hieronymus, in originali, super illud idem Amos 4, 2: «*Iuravit Dominus in se ipso vel in templo vel in Filio vel in omni quod factum est*». Ergo convenit ei

erlaubt zu sein als Ehebruch oder Unzucht. – Dazu ist zu verstehen, dass der Ehebruch allgemeiner verboten wird als das Schwören, wenn dabei auch keine Bezeichnung für die Allgemeinheit hinzugefügt wird, wie ‚überhaupt‘. Es ist nämlich ein Unterschied zu sagen ‚Ich sage euch überhaupt, ihr sollt nicht schwören‘ und ‚Ihr sollt überhaupt nicht schwören‘, denn wenn gesagt wird ‚Ihr sollt überhaupt nicht schwören‘, fällt diese Einteilung über eine Verneinung, und dann ist der Sinn: ‚Ich erkläre euch, auf keinen Fall zu schwören‘. So wird aber hier nicht verboten zu schwören, sondern es wird so verboten, dass die Verneinung über die Einteilung fällt, und dann lautet der Sinn: ‚Schwört überhaupt nicht‘, das heißt, ‚Ich sage euch, schwört auf keinen Fall‘, wie wenn es keinen notwendigen oder nützlichen Grund für die menschliche Gesellschaft gibt. Und so wird das Schwören nicht insgesamt verboten, sondern die Ehe zu brechen wird schlechthin und insgesamt verboten; daher wird in jedem Falle verboten, die Ehe zu brechen.

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

Sodann wird gefragt, wem es zukommt oder erlaubt ist zu schwören.

1. Kommt es Gott zu zu schwören?

2. Kommt es den Engeln zu zu schwören?

3. Kommt es denen, die sich zum Vorbild des Evangeliums bekannt haben, und den Prälaten zu zu schwören?

**I.** Hinsichtlich des Ersten wird gefragt, ob es Gott zukommt zu schwören und wobei.

**Und man sieht**, dass es ihm zukommt zu schwören: a. Der Psalm: *Der Herr hat geschworen*<sup>994</sup> usw.; und Gen 22,16: *Bei mir selbst habe ich geschworen, sagt der Herr.* Also kommt es Gott zu zu schwören.

Doch darüber hinaus wird gefragt, wobei zu schwören ihm zukommt: bei jemand anderem als sich, zum Beispiel bei einem Geschöpf, oder bei sich selbst.

b. Es scheint, dass bei sich und nicht bei einem Geschöpf, denn Hebr 6,13–16 heißt es: *Weil er niemanden hatte, der größer war als er und bei dem er schwören konnte, schwur er bei sich selbst; die Menschen aber schwören bei jemandem, der größer ist als sie.* Wenn also ein Schwur bei jemand Größerem erfolgt, kann Gott nicht bei jemand anderem als sich schwören; also kann er nicht bei einem Geschöpf schwören.

**Dagegen:** 1. Zu Am 4,2: *Der Herr hat in seinem Heiligen geschworen*, sagt die Glosse: „In sich selbst oder im Sohn oder einem erwählten Engel oder im Menschen.“<sup>995</sup> Also kommt es Gott zu, bei den Engeln oder Menschen zu schwören, also bei Geschöpfen.

2. Hieronymus im Original zu demselben [Vers] Am 4,2: „Der Herr hat geschworen in sich selbst oder im Tempel oder im Sohn oder in allem, was gemacht ist.“<sup>996</sup>

<sup>994</sup> Ps 110,4.

<sup>995</sup> Glosa interlinearis zu Am 4,2 (ed. Textus biblie, Bd. 4, 362v).

<sup>996</sup> Hieronymus, Commentarii in prophetas minores II,4,1/3 (CChr.SL 76, 257).

iurare per quamlibet creaturam. Propter hoc quaeritur, si Deus iurat, quid est suum iurare?

**II.** Secundo quaeritur utrum sanctis angelis conveniat iurare.

**Ad quod sic:** *a.* Apoc. 10, 6 dicitur quod angelus *iuravit per viventem in saecula saeculorum*. Ergo eis convenit iurare.

*b.* Item, iurare est certitudinem facere per primam Veritatem; sed certificare per primam Veritatem, hoc maxime convenit angelo, et magis per ipsam quam per aliam; ergo iurare maxime ei convenit.

**Contra:** 1. Matth. 5, 37: *Sit sermo vester: esi, est, non, non*, Glossa: «Quod perfectus est, docuit; quod infirmitatis, indulsit; quod vero superstitiosum, resecauit». Secundum hoc iurare per Deum est infirmitatis; sed quod est infirmitatis non convenit angelo; ergo iurare per Deum ei non competit.

**III.** Tertio quaeritur an perfectis professis formam Evangelii conveniat iurare.

**Videtur quod non:** 1. Bernardus, *De dispensatione et praecepto*: «Non se valet extendere potestas imperantis nisi quatenus attigerit votum profitentis». Sed votum profitentis formam Evangelii est quod eam observet; sed forma Evangelii est: *Sit sermo vester: est, est, non, non*; ergo tenetur per votum hanc observare; sed hanc observando non iurat; ergo tenetur non iurare; ergo non poterit cogi ad iurandum per superiorem.

**Contra:** *a.* Quicumque potest esse testis potest iurare; sed quicumque perfectus potest esse testis veritatis, sicut dicitur de Apostolis, Act. 1, 8: *Vos eritis mihi testes*; ergo quicumque perfectus [472] potest iurare; ergo professus formam Evangelii potest iurare; et, si potest cogi ad hoc quod sit testis, potest cogi ad iurandum. – Maior patet, quia nullus potest esse testis veritatis in iudicio nisi iuret.

Ratione ergo horum quaeritur qualiter differenter convenit iurare Deo, angelo et homini perfecto sive professo formam Evangelii.

**Solutio: I.** Dicendum, sicut habetur ex Concilio Toletano, XXII *Causa*, quaest. 4, ubi loquitur de iuramento Dei: «Iurare Dei est a se ipso nullatenus ordinata convellere, id est nullatenus commutare quae a se ipso fuerint ordinata et promissa». Et Isai. 62, 8, super illud: *iuravit Dominus*, dicit Glossa: «Id est immobiliter statuit». Ex quibus

Also kommt es ihm zu, bei jedem beliebigen Geschöpf zu schwören. Deswegen wird gefragt, wenn Gott schwört, worum handelt es sich bei seinem Schwören?

**II.** Zweitens wird gefragt, ob es den heiligen Engeln zukommt zu schwören.

**Dazu so:** a. Offb 10,6 heißt es, dass ein Engel *schwur bei dem, der bis in alle Ewigkeit lebt*. Also kommt es ihnen zu zu schwören.

b. Schwören heißt, bei der ersten Wahrheit zu versichern; doch bei der ersten Wahrheit zu versichern kommt vor allem einem Engel zu, und mehr bei ihr als bei einer anderen; also kommt ihm im besonderen Maße zu, zu schwören.

**Dagegen:** 1. Mt 5,37: *Eure Rede sei so: Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein*, die Glosse: „Was vollkommener ist, hat er gelehrt; was zur Schwäche gehört, hat er nachsichtig behandelt; was aber abergläubisch ist, dem hat er Einhalt geboten.“<sup>997</sup> Demgemäß gehört bei Gott zu schwören zur Schwäche; was aber zur Schwäche gehört, kommt einem Engel nicht zu; also kommt ihm bei Gott zu schwören nicht zu.

**III.** Drittens wird gefragt, ob es den Vollkommenen, die sich zum Vorbild des Evangeliums bekannt haben, zukommt zu schwören.

**Man sieht, dass [das] nicht [so ist]:** 1. Bernhard [in der Schrift] *Über die Dispensation und die Vorschrift*: „Die Macht des Befehlshabers kann sich nur so weit erstrecken, wie sie das Gelübde des Bekennenden berührt.“<sup>998</sup> Das Gelübde dessen, der sich zum Vorbild des Evangeliums bekennt, ist, dass er diese befolgt. Doch das Vorbild des Evangeliums lautet: *Eure Rede sei so: Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein*; also ist er durch sein Gelübde dazu gehalten, diese zu befolgen; indem er dieses befolgt, schwört er aber nicht; also ist er gehalten, nicht zu schwören; also wird er durch einen Oberen nicht gezwungen werden können zu schwören.

**Dagegen:** a. Wer immer Zeuge sein kann, kann schwören; jeder Vollkommene kann aber Zeuge der Wahrheit sein, wie über die Apostel gesagt wird, Apg 1,8: *Ihr seid meine Zeugen*; also kann jeder Vollkommene [472] schwören; also kann, wer sich zum Vorbild des Evangeliums bekannt hat, schwören; und wenn er dazu gezwungen werden kann, Zeuge zu sein, kann er zum Schwören gezwungen werden. – Der Obersatz ist klar, weil niemand vor Gericht Zeuge für die Wahrheit sein kann, wenn er nicht schwört.

Aufgrund dessen wird also gefragt, auf welche unterschiedliche Weise es Gott, dem Engel und dem vollkommenen Menschen beziehungsweise dem, der sich zum Vorbild des Evangeliums bekannt hat, zukommt zu schwören.

**Lösung: I.** Wie das Konzil von Toledo, Causa 22, Quaestio 4 verlauten lässt, wo über den Schwur Gottes gesprochen wird: „Das Schwören Gottes ist von sich aus keinesfalls dazu hingeordnet zu zerstören, das heißt keinesfalls zu verändern, was von ihm selbst geordnet und verheißen wurde.“<sup>999</sup> Und zu Jes 62,8: *Der Herr hat geschwo-*

<sup>997</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,37 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22b).

<sup>998</sup> Bernhard von Clairvaux, Liber de precepto et dispensatione 5 (Opera, Bd. 3, 261,4 f).

<sup>999</sup> Decretum Gratiani, C.22, q.4, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 877).

patet quid est iurare Dei. – Iurare vero angeli est quae a Deo immutabiliter ordinata sunt denuntiare, quia ipsius est proprium denuntiare et manifestare facta a Deo. – Iurare vero hominis est Deum testem invocare vel Deo aliquid oppignorare, sicut dicit Augustinus. Et sic patet differentia.

1. Ad illud ergo quod obicitur ‘an possit Deus iurare per creaturam’, dicendum quod haec praepositio ‘per’ aliquando dicit auctoritatem, aliquando subauctoritatem. Cum autem dicitur iurare per aliquid, haec praepositio ‘per’ dicit auctoritatem, et ideo non potest convenienter dici: iurat Deus per creaturam, sed bene potest dici iurare in creatura, quia dicendo quod Deus iurat per creaturam, diceretur quod creatura esset ei principium certitudinis; ipsa autem Veritas prima non habet aliud principium certitudinis quam se ipsam, et ideo non potest dici iurare per alium a se. Bene tamen facit Deus certitudinem de sua voluntate ministerio alicuius creaturae. Ratione huius dicitur iurasse in creatura, sicut «in aliquo electo angelo vel homine», ut dicit Glossa illa, quia immutabilem suam dispositionem in angelo manifestavit. Sic loquitur Glossa illa et Hieronymus, in originali, super locum illum.

**II.** Ad secundam quaestionem dicendum quod iurare angeli est immutabilem veritatem vel immutabilis veritatis dispositionem immutabilem manifestare.

1. Quod ergo obicitur quod ‘iurare per Deum est infirmitatis’, dicendum quod non est in angelo, immo perfectionis ministerii in angelo est quod denuntiet dispositionem veritatis immutabilis. Duplex enim est natura, scilicet natura sana et natura aegra. In natura infirma, sicut est humana natura, verum est quod infirmitatis est propter pronitatem ad malum; in natura autem perfecta et sana, scilicet angelica, non est infirmitatis, immo potius firmitatis et perfectionis. Exemplum de vino, quod naturae sanae sanum et conveniens est, aegrae vero inconveniens. Vel potest dici quod est infirmitatis eius cui iuratur, non iurantis.

**III.** Ad tertiam quaestionem dicendum quod professi formam Evangelii possunt in causa cogi ad iuramentum. Qui enim vovet formam Evangelii observare, ita vovet ut, nulla causa cogente, non iuret; cogente autem causa, non vovet non iurare, ut cogente malo incredulitatis et cogente utilitate.



ren, sagt die Glosse: „Das heißt, hat unbeweglich beschlossen.“<sup>1000</sup> Daraus wird klar, was das Schwören Gottes ist. – Das Schwören eines Engels aber heißt, zu verkünden, was von Gott unwandelbar angeordnet wurde, weil es seine eigene Aufgabe ist, das von Gott Gewirkte zu verkünden und offenbar zu machen. – Das Schwören des Menschen aber heißt, Gott als Zeugen anzurufen oder Gott etwas zu geloben, wie Augustinus sagt.<sup>1001</sup> Und so ist der Unterschied klar.

1. Zu dem Einwand, ‚ob Gott bei einem Geschöpf schwören kann‘, ist zu sagen, dass die Präposition ‚bei‘ bisweilen eine Autorität aussagt, bisweilen eine Unterordnung. Wenn ‚zu schwören bei etwas‘ gesagt wird, besagt die Präposition ‚bei‘ eine Autorität, und deshalb kann nicht zutreffend gesagt werden: ‚Gott schwört bei einem Geschöpf‘, sondern richtig kann ‚in einem Geschöpf schwören‘ gesagt werden, denn indem man sagt, dass Gott bei einem Geschöpf schwört, würde gesagt werden, dass ein Geschöpf für ihn das Prinzip seiner Gewissheit sei. Die erste Wahrheit selbst aber hat kein anderes Prinzip der Gewissheit als sich selbst, und deshalb kann nicht gesagt werden: ‚bei jemand anderem als sich selbst schwören‘. Wohl bewirkt Gott aber eine Gewissheit in Bezug auf seinen Willen durch den Dienst eines anderen Geschöpfes. Aufgrund dessen wird gesagt, er habe in einem Geschöpf geschworen, zum Beispiel „in irgendeinem erwählten Engel oder Menschen“, wie diese Glosse sagt, weil er seine unwandelbare Anordnung in einem Engel offenbar gemacht hat. So sagen diese Glosse und Hieronymus, im Original, zu dieser Stelle.

**II.** Das Schwören des Engels bedeutet, die unwandelbare Wahrheit oder die unwandelbare Anordnung der unwandelbaren Wahrheit öffentlich zu machen.

1. Zu dem Einwand, dass ‚bei Gott zu schwören zur Schwäche gehört‘, ist zu sagen, dass dies nicht im Engel liegt, sondern es gehört zum vollkommenen Dienst im Engel, dass er die Anordnung der unwandelbaren Wahrheit verkündet. Die Natur ist nämlich eine zweifache, nämlich eine gesunde Natur und eine kranke Natur. In der kranken Natur, das heißt der menschlichen Natur, stimmt es, dass es [das Schwören bei Gott] zur Schwäche gehört wegen der Neigung zum Bösen; in der vollkommenen und gesunden Natur aber, nämlich der englischen [d. h. zu den Engeln gehörigen], gehört es nicht zur Schwäche, sondern eher zur Stärke und Vollkommenheit. Ein Beispiel ist der Wein, der für die gesunde Natur gesund und zuträglich, für die kranke Natur aber unzuträglich ist. Oder es kann gesagt werden, dass es zur Schwäche dessen gehört, dem geschworen wird, nicht dessen, der schwört.<sup>1002</sup>

**III.** Die sich zum Vorbild des Evangeliums bekannt haben, können vor Gericht zum Eid gezwungen werden. Wer aber gelobt, das Vorbild des Evangeliums zu befolgen, gelobt so, dass er ohne einen zwingenden Grund nicht schwört; mit einem zwingenden Grund aber gelobt er nicht, nicht zu schwören, zum Beispiel wenn das Übel der Ungläubigkeit und die Nützlichkeit dazu zwingen.

**1000** Glossa interlinearis zu Jes 62,8 (ed. Textus biblie, Bd. 4, 100v).

**1001** Vgl. Augustinus, Sermones 180,7 (CChr.SL 41Bb, 669–671).

**1002** Vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,17,51 (CChr.SL 35, 56–59).

## MEMBRUM IV.

**An licitum sit iuramentum recipere.**

Postmodum quaeritur de receptione iuramenti an licitum sit recipere iuramentum. Et circa hoc quaeruntur duo:

- Primo, an licitum sit recipere iuramentum in forma concessa;
- secundo, an licitum sit recipere iuramentum in forma non concessa.

## [Nr. 313] CAPUT I.

## AN LICITUM SIT IURAMENTUM RECIPERE IN FORMA CONCESSA.

Quantum ad primum obicitur sic: 1. XXII *Causa*, quaest. 1, Augustinus, *De verbis Apostoli*, dicit super illud Matth. 5, 37: *Quod amplius est a malo est*, sic: «*Quod amplius est, a [473] malo est*, non iurantis, sed non credentis». Sed non credens hic appellatur ipse recipiens iuramentum; ergo *quod amplius est*, hoc est iuramentum, est a malo recipientis; sed non nisi quia recipit iuramentum; ergo non est licitum recipere iuramentum, etiam in forma concessa, scilicet quando iuratur per Deum vel per creaturas ad hoc deputatas.

2. Item, accipiens iuramentum aut accipit illud sciens illum, qui iurat, iurare falsum aut nesciens ipsum iurare falsum aut sciens ipsum iurare verum. Sed quocumque modo sic accipiat, semper peccatum est; ergo recipere iuramentum simpliciter illicitum est et peccatum. – Minor patet per Augustinum, in Glossa super illud Rom. 1,9: *Testis est mihi Deus*, qui dicit: «Multum interest qui exigit iurationem, si novit illum iurare falsum vel non. Qui enim nescit, et ideo dicit 'iura mihi', ut ei fides sit, non audeo dicere non esse peccatum, tamen humana tentatio est; si autem fecisse novit et cogit iurare, homicida est». Ergo neque sciens iurantem iurare falsum neque nesciens potest recipere iuramentum sine peccato. Similiter neque sciens ipsum iurare verum, quia, si scit ipsum iurare verum, facit ipsum iurare pro nihilo; ergo sine causa facit ipsum iurare; et ipse consentit et recipit; ergo peccat; illicitum est ergo recipere iuramentum.

3. Item, videtur quod iudex peccet in recipiendo iuramentum, quia iudex exigit iuramentum; sed Matth. 5, 37 dicitur: *Sit sermo vester: est, est, non, non; quod enim amplius est, a malo est*. Et dicit Glossa, super illud Rom. 1,9: *Testis est mihi Deus*: «Tu

*Sechstes Glied: Ist es erlaubt, einen Schwur entgegenzunehmen?*

Danach wird über die Entgegennahme eines Schwurs gefragt, ob es erlaubt ist, einen Schwur entgegenzunehmen. Und im Zusammenhang damit werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Ist es erlaubt, einen Schwur in einer zulässigen Form entgegenzunehmen?
2. Ist es erlaubt, einen Schwur in einer nicht zulässigen Form entgegenzunehmen?

*Kapitel 1: Ist es erlaubt, einen Schwur in der zulässigen Form entgegenzunehmen?*

[Nr. 313]

**Zum Ersten wird Folgendes eingewendet:** 1. Die 22. Causa, Quaestio 1,<sup>1003</sup> Augustinus sagt [in der Predigt] *Über die Worte des Apostels zu Mt 5,37: Alles darüber hinaus ist von Übel:* „Alles darüber hinaus ist von [473] Übel, nicht für den, der schwört, sondern für den, der keinen Glauben schenkt.“<sup>1004</sup> Der keinen Glauben schenkt, wird hier der genannt, der einen Schwur entgegennimmt; also ist *alles darüber hinaus*, das heißt der Schwur, von Übel für den Empfänger; doch nur weil er den Schwur entgegennimmt; also ist es nicht erlaubt, einen Schwur entgegenzunehmen, auch nicht in einer zulässigen Form, nämlich wenn er bei Gott geschworen wird oder bei den Geschöpfen, die dazu abgeordnet sind.

2. Der einen Schwur entgegennimmt, nimmt ihn entweder entgegen, indem er weiß, dass der, der schwört, falsch schwört, oder indem er nicht weiß, dass dieser falsch schwört, oder indem er weiß, dass dieser wahr schwört. Doch auf welche Weise er ihn so entgegennimmt, es ist immer eine Sünde; also ist einen Schwur entgegenzunehmen schlechthin unerlaubt und eine Sünde. – Der Untersatz ist durch Augustinus in der Glosse zu Röm 1,9 klar: *Gott ist mein Zeuge*, welcher sagt: „Es ist von großer Bedeutung, ob der, der den Schwur erzwingt, weiß, dass jener falsch schwört, oder nicht. Wer das nämlich nicht weiß und deshalb sagt ‚Schwöre mir‘, damit er Vertrauen hat, da wage ich nicht zu sagen, dass es keine Sünde ist, aber es ist eine menschliche Versuchung; wenn er aber weiß, dass er es getan hat, und ihn zu schwören zwingt, ist er ein Mörder.“<sup>1005</sup> Also kann weder, wer weiß, dass ein Schwörender falsch schwört, noch wer das nicht weiß, einen Schwur ohne Sünde entgegennehmen. Ebenso auch nicht wer weiß, dass dieser wahr schwört, denn wenn er weiß, dass dieser wahr schwört, bringt er ihn dazu, für nichts zu schwören; also bringt er ihn grundlos dazu, zu schwören; und er selbst stimmt zu und nimmt ihn entgegen; also sündigt er; also ist es unerlaubt, einen Schwur entgegenzunehmen.

3. Es scheint, dass ein Richter sündigt, indem er einen Schwur entgegennimmt. Denn ein Richter erzwingt einen Schwur; Mt 5,37 heißt es aber: *Eure Rede sei so: Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein; alles darüber hinaus ist von Übel.* Und die Glosse sagt

**1003** Decretum Gratiani, C.22, q.1, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 864).

**1004** Augustinus, Sermones 180,10 (CChr.SL 41Bb, 678).

**1005** Ders., Sermones 180,11 (CChr.SL 41Bb, 679); vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 1,9 (PL 191, 1318).

non facis malum qui bene uteris iuratione, ut alteri suadeas quod utile est, sed a malo est, supple, illius» qui recipit iuramentum. Ergo hoc est a malo iudicis.

Item, ratione huius quaeritur a quo malo, scilicet malo iurantis vel eius qui recipit iuramentum.

4. Et videtur quod a malo iurantis: Quilibet enim debet melius praesumere de alio quam de se; igitur, si iurans credit se esse veridicum in iurando, cum bonitatis humanae sit credere proximum esse veridicum, iurantis est credere illum, cui iuratur, credere iurantem esse veridicum; ergo, si iurans credit esse verum pro quo iurat, unde credit se esse veridicum, debet suspicari et praesumere quod alter, cui debet iurare, credat illud esse verum. Sed, si omnes crederent aliis, non iuraretur; ergo iste non debet iurare, si credat illud esse verum pro quo iurat; si ergo hoc est malum, hoc est malum iurantis. Similiter etiam si iuret falsum, semper videtur esse a malo iurantis.

5. Item, videtur quod a malo recipientis. Augustinus, *Super Epistolam ad Galatas*, dicit: «Non est contra praeceptum Dei iuratio, quae a malo, non iurantis est, sed increduli, a quo iurare cogitur».

6. Item, super illud Matth. 5, 37: *Quod amplius est* etc., Glossa: «Non quidem malum, quia, etsi non bonum, tamen necessarium, sed a malo est, non tuo, sed illius a quo cogeris iurare, id est ab infirmitate eius, quae malum est».

**Ad oppositum:** a. Ostenditur quod licitum sit recipere iuramentum. XXII *Causa*, quaest. 1, Augustinus, *Ad Publicolam*: «Quamvis dictum sit ne iuremus, tamen nunquam in Scripturis sanctis me legisse memini ne ab aliis iuramentum recipiamus». Ex quo patet quod licitum sit recipere iuramentum.

zu Röm 1,9: *Gott ist mein Zeuge*: „Du tust kein Unrecht, wenn du den Schwur recht gebrauchst, um den anderen zu überzeugen. Das ist nützlich, doch es ist von Übel, ergänze: für jenen“<sup>1006</sup>, der den Schwur entgegennimmt. Also ist dies von Übel für den Richter.

Aufgrund dessen wird gefragt, von welchem Übel [es ist]: von Übel für den Schwörenden oder für den, der den Schwur entgegennimmt.

4. Und es scheint, dass von Übel für den Schwörenden: Jeder muss nämlich besser über den anderen denken als über sich selbst; wenn also jemand, der schwört, glaubt, dass er beim Schwören die Wahrheit sagt, weil zur menschlichen Güte gehört, zu glauben, dass der Nächste die Wahrheit spricht, gehört es zum Schwörenden, zu glauben, dass der, dem er schwört, glaubt, dass der Schwörende die Wahrheit sagt. Wenn also der Schwörende glaubt, dass wahr ist, wofür er schwört, und daher glaubt, die Wahrheit zu sprechen, muss er vermuten und annehmen, dass der andere, dem er schwören muss, glaubt, dass es wahr ist. Doch wenn alle den anderen glaubten, würde nicht geschworen werden; also muss er nicht schwören, wenn er glaubt, dass es wahr ist, wofür er schwört; wenn also dies ein Übel ist, ist es ein Übel für den Schwörenden. Ebenso auch wenn er falsch schwört, scheint es immer von Übel für den Schwörenden zu sein.

5. Es scheint, dass es von Übel für den Entgegennehmenden ist. Augustinus sagt [in der Auslegung] *Zum Brief an die Galater*: „Der Schwur, der von Übel nicht für den Schwörenden, sondern für den Ungläubigen ist, von dem er gezwungen wird zu schwören, ist nicht gegen die Vorschrift Gottes.“<sup>1007</sup>

6. Die Glosse zu Mt 5,37: *Alles darüber hinaus* usw.: „Es ist kein Übel, denn wenn es auch nicht gut ist, so ist es doch notwendig, aber es ist vom Übel, nicht von deinem, sondern dessen, von dem du gezwungen wirst zu schwören, das heißt von seiner Schwäche, die ein Übel ist.“<sup>1008</sup>

**Auf der Gegenseite:** a. Es wird gezeigt, dass es erlaubt ist, einen Schwur anzunehmen. Die 22. Causa, Quaestio 1,<sup>1009</sup> Augustinus, [in dem Brief] *An Publicola*: „Obgleich gesagt worden ist, dass wir nicht schwören sollen, erinnere ich mich dennoch nicht, in den Heiligen Schriften gelesen zu haben, dass wir nicht von anderen einen Schwur entgegennehmen dürfen.“<sup>1010</sup> Daraus geht hervor, dass es erlaubt ist, einen Schwur entgegenzunehmen.

**1006** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 1,9 (PL 191, 1318).

**1007** Augustinus, *Expositio epistolulae ad Galatas* 9 (CSEL 84, 63); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.1, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 861).

**1008** *Glossa ordinaria* zu Mt 5,37 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22b).

**1009** *Decretum Gratiani*, C.22, q.4, c.15 (ed. Friedberg, Bd. I, 865).

**1010** Augustinus, *Epistulae* 47,2 (CSEL 34/2, 131; CChr.SL 31, 204); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.1, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 862).

b. Item, XXII *Causa*, quaest. 1, Augustinus, *De verbis Apostoli*: «Ipsum iurare, sicut peccatum non est, ita iuramentum ab aliquo recipere malum non est».

**Solutio:** Dicendum quod licitum est iuramentum recipere in forma concessa, sicut dicunt praedictae auctoritates. Notandum tamen iuxta quoddam verbum quod dicit Augustinus, in Glossa, super illud Rom. 1, 9: *Testis est mihi Deus*, ubi dicit: *Ego vobis dico, non iurare omnino* etc.: «Ibi prohibuit Dominus quod est malum, suasit bonum quod est appetendum; prohibuit enim falsum vel sine necessitate iurare, suasit verum loqui, indulsit iuramentum, quod est necessarium».

Secundum hoc ergo distinguendum est quod sicut duplex est iustitia, scilicet publica et privata, ita duplex est iuramentum, scilicet publicum, quod respicit iustitiam publicam, et privatum, [474] quod respicit iustitiam privatam. De iuramento privato, in quo iuratur falsum ex causa, distinguendum, secundum Augustinum, in Glossa, super illud Rom. 1, 9: *Testis est mihi Deus* etc., quia recipiens iuramentum aut scit illum iurare falsum aut nescit, et tamen non scit illum iurare verum. Si scit illum iurare falsum et recipit, dicit Augustinus quod «homicida» est ille qui recipit. Si autem nescit illum iurare falsum nec tamen scit illum iurare verum, dicit quod «humana tentatio est», id est quod veniale peccatum est. Unde dicit: «Qui autem nescit, et ideo dicit ‘iura mihi’, ut ei fides sit, non audeo dicere non esse peccatum, tamen humana tentatio est», id est veniale peccatum est; «si autem fecisse novit, et cogit, homicida est». Quare dicit quod non audet «dicere non esse peccatum» de illo qui nescit? Quia recipiens iuramentum semper debet praesumere de veritate proximi; unde sicut iudicium suspicionis de occulto veniale peccatum est, sic istud peccatum est. – Si autem sit iuramentum publicum, id est ratione publicae iustitiae, sic iudicis est recipere iuramentum; et, cogente ordine iudiciario, potest recipere iuramentum sine peccato, immo ad hoc quod recipiat tenetur, quia bonum publicum debet praeponi bono personae. Si tamen sciat ipsum iurare falsum, debet ipsum repellere secundum suum

b. Die 22. Causa, Quaestio 1, Augustinus, [in der Predigt] *Über die Worte des Apostels*: „So wie Schwören selbst keine Sünde ist, so ist, einen Schwur von jemand anderem entgegenzunehmen, kein Übel.“<sup>1011</sup>

**Lösung:** Es ist erlaubt, einen Schwur in zugestandener Form entgegenzunehmen, so wie es die genannten Autoritäten sagen.<sup>1012</sup> Es ist aber zu bemerken nach einem Wort, das Augustinus, in der Glosse zu Röm 1,9: *Gott ist mein Zeuge*, sagt, wo er sagt: *Ich sage euch, ihr sollt überhaupt nicht schwören*<sup>1013</sup> usw.: „Hier hat der Herr verboten, was ein Übel ist, und ein Gut angeraten, das zu erstreben ist; er hat nämlich verboten, falsch oder ohne Notwendigkeit zu schwören, und hat angeraten, die Wahrheit zu sagen, er hat den Schwur geduldet, der notwendig ist.“<sup>1014</sup>

Demgemäß ist also zu unterscheiden, dass, so wie es eine doppelte Gerechtigkeit gibt, nämlich eine öffentliche und eine private, es einen doppelten Schwur gibt, nämlich einen öffentlichen, der die öffentliche Gerechtigkeit betrifft, und einen privaten, [474] der die private Gerechtigkeit betrifft. Beim privaten Schwur, bei dem aus einem Grund falsch geschworen wird, ist nach Augustinus in der Glosse zu Röm 1,9: *Gott ist mein Zeuge* usw., zu unterscheiden, dass der, der den Schwur entgegennimmt, entweder weiß, dass jener falsch schwört, oder es nicht weiß, aber dennoch nicht weiß, ob er wahr schwört. Wenn er es weiß, dass jener falsch schwört, und ihn entgegennimmt, dann sagt Augustinus, dass der ein „Mörder“<sup>1015</sup> ist, der ihn entgegennimmt. Wenn er aber nicht weiß, dass jener falsch schwört, aber dennoch auch nicht weiß, ob er wahr schwört, sagt er, dass es „eine menschliche Versuchung“<sup>1016</sup> ist, das heißt, dass es eine lässliche Sünde ist. Daher sagt er: „Wer es aber nicht weiß und deshalb sagt: ‚Schwöre mir‘, damit er Vertrauen hat, da wage ich nicht zu sagen, dass es keine Sünde ist, dennoch ist es eine menschliche Versuchung“, das heißt, es ist eine lässliche Sünde; „wenn er aber weiß, dass er es getan hat, und ihn zwingt, ist er ein Mörder.“<sup>1017</sup> Warum sagt er über den, der es nicht weiß, dass er nicht wagt „zu sagen, dass es keine Sünde ist“? Weil der, der einen Schwur entgegennimmt, immer über die Wahrheit des Nächsten eine Vermutung anstellen muss; so wie daher das Urteil des Verdachts über etwas Verborgenes eine lässliche Sünde ist, so ist dies eine Sünde. – Wenn es aber ein öffentlicher Schwur ist, das heißt hinsichtlich der öffentlichen Gerechtigkeit, dann ist es Aufgabe des Richters, einen Schwur entgegenzunehmen; und bei einer zwingenden Rechtsordnung kann er den Schwur ohne Sünde entgegennehmen und ist sogar dazu gehalten, ihn entgegenzunehmen, weil das öffentliche Gut dem Gut einer Person vorzuziehen ist. Wenn er aber weiß, dass

**1011** Decretum Gratiani, C.22, q.1, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 865).

**1012** Vgl. Argumente a–b.

**1013** Mt 5,34.

**1014** Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 1,9 (PL 191, 1318).

**1015** Augustinus, Sermones 180,11 (CChr.SL 41Bb, 679); Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 1,9 (PL 191, 1318).

**1016** Ebd.

**1017** Ebd.

posse. Si tamen cogitur ordine iudiciario, ita quod, si non reciperet, omitteret de iis quae ad ordinem iudicarium pertinent, dico quod tenetur recipere et sine peccato recipit.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum quod obicitur ‘*quod amplius est, a malo est*’: dicendum, sicut dicit Augustinus, in libro *De libero arbitrio*, quod duplex est malum, scilicet malum culpae et malum poenae. Cum ergo dicit ‘*quod amplius est, a malo est*’, loquitur de malo poenae, quod est infirmitas sive incredulitas, et non de malo culpae. Et hoc est quod dicit Augustinus, Rom. 1, 9, super illud: *Testis est mihi Deus*, Glossa: «Iuratio non est bona, id est appetenda; non tamen mala, id est prohibita, cum est necessaria, licet sit a malo infirmitatis eorum quibus aliquid persuades; quae infirmitas utique malum est, unde nos quotidie liberari praecamur, dicentes: *Libera nos a malo*». Et hoc etiam dicit Augustinus, in *Canone, XXII Causa*, quaest. 1, *De verbis Apostoli*, exponens illud ‘*quod amplius est, a malo est*’, dicit: «Nomine mali, non malitia, sed peccati poena intelligitur. Ex poenali enim infirmitate incredulitas illa processit, qua ad iurandum compellimur». Haec autem infirmitas sive incredulitas est ignorantia, quae est quaedam poena naturae corruptae. Non ergo sequitur: hoc est a malo poenae, ergo est peccatum facere illud

2. Ad secundum patet solutio ex praedicta solutione quaestionis.

3. Ad illud quod obicitur de iudice ‘unde hoc habet quod possit recipere iuramentum sine peccato’: dicendum, secundum illud Apostoli Rom. 2, 2: *Scimus quoniam iudicium est Dei*. Ex quo verbo intendit Apostolus quod iudex in iudicando vicem Dei habet et locum Dei obtinet; unde loco ipsius residet in iudicando, et ideo, mediante Veritate quae Deus est, potest perquirere veritatem. Cum enim sit vice Dei, cui omne iudicium reservatur, principaliter Deum habet medium ad iudicandum, et ideo, cum iuramentum sit testificatio facta per Veritatem primam sive per Deum, ideo iudex potest recipere iuramentum sine peccato, dummodo procedat ordine iudiciario, quia



jener falsch schwört, muss er ihn abweisen, soweit er kann. Wenn er aber durch die Gerichtsordnung dazu gezwungen wird, sodass, wenn er ihn nicht entgegennehme, er sich Versäumnisse bei dem, was zur Rechtsordnung gehört, zuschulden kommen lassen würde, dann sage ich, dass er dazu verpflichtet ist, ihn entgegenzunehmen, und ihn, ohne eine Sünde zu begehen, entgegennimmt.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand ‚*Alles darüber hinaus ist von Übel*‘ ist zu sagen, wie Augustinus in der Schrift *Vom freien Willen* sagt, dass es zwei Arten von Übel gibt: das Übel, dessen man sich schuldig macht, und das Übel, das man erleidet.<sup>1018</sup> Wenn er also sagt: ‚*Alles darüber hinaus ist von Übel*‘, spricht er vom Übel, das man erleidet, welches Schwäche oder Ungläubigkeit ist, und nicht vom Übel, dessen man sich schuldig macht. Und das sagt Augustinus zu Röm 1,9: *Gott ist mein Zeuge*, in der Glosse: „Zu schwören ist nicht gut, das heißt erstrebenswert, aber auch nicht schlecht, das heißt verboten, wenn es notwendig ist, wenn es auch vom Übel der Schwäche derer stammt, die man von etwas überzeugt; diese Schwäche ist stets ein Übel, wovon wir täglich befreit zu werden bitten, indem wir sagen: *Erlöse uns vom Bösen*<sup>1019</sup>“. <sup>1020</sup> Und das sagt Augustinus auch im *Kanon, Causa 22, Quaestio 1*, [in der Predigt] *Über die Worte des Apostels*, wo er den Satz ‚*Alles darüber hinaus ist von Übel*‘ auslegt: „Unter dem Wort ‚Übel‘ versteht man nicht die Bösartigkeit, sondern das Erleiden von Sünde. Aus der Schwäche, die man erleidet, geht nämlich die Ungläubigkeit hervor, durch die wir zum Schwören gezwungen werden.“<sup>1021</sup> Diese Schwäche oder Ungläubigkeit ist aber Unwissenheit, die eine Strafe der verderbten Natur ist. Es folgt also nicht: ‚Dies stammt vom Übel, das man erleidet, also ist es eine Sünde, es zu tun.‘

2. Die Antwort hierzu ist aus der Beantwortung der Frage klar.

3. Auf den Einwand in Bezug auf den Richter: ‚Daher gibt es für ihn keine Möglichkeit, einen Schwur entgegenzunehmen, ohne zu sündigen‘, ist mit jenem [Satz] des Apostels Röm 2,2 zu antworten: *Denn wir wissen ja, dass das Gericht Gottes ist*. Mit diesem Wort will der Apostel sagen, dass der Richter, wenn er ein Urteil spricht, die Stellvertretung Gottes hat und den Platz Gottes einnimmt; daher sitzt er, wenn er ein Urteil spricht, an dessen Stelle, und deshalb kann er mithilfe der Wahrheit, die Gott ist, die Wahrheit genau erforschen. Da er nämlich in Stellvertretung Gottes ist, dem jedes Urteil vorbehalten ist, hat er hauptsächlich Gott als Mittel zum Urteilen, und deshalb, da ein Schwur eine Bezeugung ist, die bei der ersten Wahrheit oder Gott gemacht worden ist, kann der Richter den Schwur entgegennehmen, ohne zu sündigen, solange es in der Gerichtsordnung vonstattengeht, weil er dadurch, dass er den

**1018** Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* I,1,1–3 (CChr.SL 29, 211 f; CSEL 74, 3 f).

**1019** Mt 6,13.

**1020** Augustinus, *De sermone domini in monte I*,17,51 (CChr.SL 35, 56–59); Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 1,9 (PL 191, 1318).

**1021** *Decretum Gratiani*, C.22, q.1, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 864); vgl. Augustinus, *Sermones* 180,10 (CChr.SL 41Bb, 677–679).

ex hoc quod sedem Dei obtinet, per Deum, qui est Veritas prima, ceteras veritates potest perquirere.

4–6. Et quod obicitur quod illud a malo est, dicendum quod est malum generale, et hoc est malum naturae, et est malum personae. Hoc ergo non est a malo personae iudicis, immo hoc est a malo generali, de quo etiam habetur in Psalmo: *Omnis homo mendax*, id est pronus ad mendacium; hoc enim est malum generale. Similiter a malo generali est illud, quia iudex non tenet ibi locum personae, sed locum pro republica conservanda.

Sed quaeritur iuxta hoc: Cum malum sit recipere iuramentum in aliquo casu, quare non prohibuit Dominus recipere iuramentum sicut prohibuit iurare? Ad hoc dicendum quod designando unum designavit alterum, quia non est recipere sine iurare. Et propter hoc sicut iurare sine causa est peccatum, ita recipere iuramentum sine causa est peccatum, et sic prohibendo unum prohibuit alterum.

[475] [Nr. 314] CAPUT II.

AN LICITUM SIT RECIPERE IURAMENTUM IN FORMA NON CONCESSA.

Postea quaeritur de receptione iuramenti in forma non concessa. Et appello iuramentum in forma non concessa, sicut quando iuratur per falsos deos sive per idola. Quaeritur ergo an sit licitum recipere tale iuramentum.

**Ad quod sic:** *a.* Gen. 31, 50 legitur quod Iacob accepit iuramentum a Laban, qui tamen iuravit ei per falsos deos.

*b.* Item, I Mach. 8, legitur quod Iudas petiit iuramentum a Romanis, quia petiit ab eis foedus, et tamen sciebat quod iurarent per falsos deos sive per idola. Si ergo Iacob et Iudas in omnibus commendantur, licitum est recipere iuramentum per falsos deos sive in forma non concessa.

**Contra:** 1. Rom. 1, 17: *Qui talia agunt digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus*; ex quo accipitur quod facientes et consentientes eiusdem rei sunt. Si ergo recipiens iuramentum factum per idola consentit ipsi iuranti per idolum, non est licitum recipere tale iuramentum.

2. Item, Augustinus, in libro *De doctrina Christiana*: Ordo caritatis est quod diligatur Deus super omnia, deinde anima propria, tertio proximus, quarto corpus proprium. Ergo qui salutem sui corporis praefert saluti animae proximi, peccat, quoniam

Sitz Gottes innehat, durch Gott, der die erste Wahrheit ist, die übrigen Wahrheiten erforschen kann.

4–6. Zu dem Einwand, dass dies von Übel ist, ist zu sagen, dass es ein allgemeines Übel ist, und das ist ein Übel der Natur, und es ist ein Übel der Person. Dies ist also nicht vom Übel der Person des Richters, sondern dies ist vom allgemeinen Übel, über das es auch im Psalm heißt: *Jeder Mensch ist ein Lügner*<sup>1022</sup>, das heißt geneigt zur Lüge; das nämlich ist ein allgemeines Übel. Ebenso ist es vom allgemeinen Übel, weil der Richter hier keine Stelle einer Person innehat, sondern die Stelle für das Gemeinwesen, das bewahrt werden muss.

Es wird aber in diesem Zusammenhang gefragt: Wenn es in einem bestimmten Fall ein Übel ist, einen Schwur entgegenzunehmen, warum hat der Herr nicht verboten, einen Schwur entgegenzunehmen, so wie er verboten hat zu schwören? Dazu ist zu sagen, dass, indem er das eine genannt hat, er das andere genannt hat, weil es kein Entgegennehmen ohne Schwören gibt. Und deswegen ist so, wie ohne Grund zu schwören eine Sünde ist, ohne Grund einen Schwur entgegenzunehmen eine Sünde, und daher hat er, indem er das eine verboten hat, auch das andere verboten.

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

Danach wird nach der Entgegennahme des Schwurs in einer nicht zulässigen Form gefragt. Und ich nenne es Schwur in einer nicht zulässigen Form, wenn zum Beispiel bei falschen Göttern oder bei Götzen geschworen wird. Es wird also gefragt, ob es erlaubt ist, einen solchen Schwur entgegenzunehmen.

**Dazu so:** a. Gen 31,50 steht, dass Jakob einen Schwur von Laban entgegennahm, der ihm allerdings bei falschen Göttern schwor.

b. 1Makk 8 steht, dass Judas einen Eid von den Römern forderte, weil er von ihnen einen Vertrag forderte, allerdings wusste er, dass sie bei falschen Göttern beziehungsweise bei Götzen schwören würden. Wenn also Jakob und Judas in allem empfohlen werden, ist es erlaubt, einen Schwur bei falschen Göttern beziehungsweise in einer nicht zulässigen Form entgegenzunehmen.

**Dagegen:** 1. Röm 1,17: *Die solches tun, verdienen den Tod, nicht nur die es tun, sondern auch die dem zustimmen, dass sie es tun*; dem ist zu entnehmen, dass die, die es tun, und die, die dem zustimmen, zusammengehören. Wenn also der, der einen bei Götzen geleisteten Schwur entgegennimmt, dem, der bei einem Götzen schwört, zustimmt, ist es nicht erlaubt, einen solchen Schwur entgegenzunehmen.

2. Augustinus in der Schrift *Über die christliche Lehre*: Die Liebesordnung bedeutet, dass Gott über alles geliebt wird, dann die eigene Seele, drittens der Nächste, viertens der eigene Leib.<sup>1023</sup> Wer also das Heil seines Leibes dem Heil der Seele des

**1022** Ps 116, 11.

**1023** Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* I,27,28 (CSEL 80, 23; CChr.SL 32, 22).

contra caritatis ordinem facit; sed hoc facit qui pro re temporali facit iurare proximum per idola et ab eo tale iuramentum recipit; ergo peccat qui pro re temporali recipit iuramentum per falsos deos.

**Solutio:** Dicendum quod duplex est bonum: est enim bonum publicum et bonum personale. Bonum publicum semper praeiudicat bono personae et semper ei praeponeitur sive praeordinatur. Secundum hoc ergo dicendum quod, ubi est bonum publicum causa, licitum est iuramentum recipere in forma non concessa, sed non ubi bonum personae esset causa. Iacob ergo iuravit Laban et recepit ab eo iuramentum propter bonum publicum, scilicet posteritatis sive prolis quae ab utroque nasceretur. Similiter, Iudas recepit iuramentum a Romanis propter bonum publicum, ut scilicet esset pax firmata Iudaeorum et Romanorum.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum quod obicitur in contrarium quod non solum 'qui talia agunt digni sunt morte, sed etiam qui consentiunt facientibus' etc., dicendum quod ille qui iurat per idolum firmat; item, per tale firmat, scilicet per idolum vel per falsum deum. Ille ergo qui recipit iuramentum illud aut habet intentionem ad solam firmationem et pro bono publico aut habet intentionem ultra ad rationem firmandi, scilicet ad idolum per quod fit firmatio. Si primo modo, dicimus quod talis non consentit illi per quod fit firmatio, sed solum ipsi actui sive ipsi firmationi. Et propter hoc, licet iurans peccet, non tamen talis recipiens iuramentum peccat. Si autem fert intentionem secundo modo, sic peccat sicut et iurans, et hoc modo procedit auctoritas Apostoli.

2. Ad secundum dicendum quod pax temporalis aliquando ordinatur ad bonum corporis solum, et sic secundum ordinem caritatis postponendum est bono singulari animae proximi, et sic procedit ratio. Aliquando autem ordinatur ad bonum spirituale publicum, ut ad pacem communem vel aliquid huiusmodi, et sic praeponderatur et praeordinatur bono animae proximi. Nec facit contra ordinem caritatis qui tale bonum bono singulari animae proximi praeponit, immo potius secundum ordinem caritatis, quia semper bonum publicum praeiudicat bono personae, et sic licitum est recipere iuramentum a proximo pro bono temporali publico et non est contra ordinem caritatis.

Nächsten vorzieht, sündigt, weil er gegen die Liebesordnung handelt. Dies tut aber, wer für zeitlichen Besitz den Nächsten zum Schwören bei Götzen veranlasst und von ihm einen solchen Schwur entgegennimmt; also sündigt, wer für zeitlichen Besitz einen Schwur bei falschen Göttern entgegennimmt.

**Lösung:** Es gibt zwei Arten von Gut: Es gibt nämlich das öffentliche Gut und das persönliche Gut.<sup>1024</sup> Das öffentliche Gut entscheidet stets im Voraus über das Gut einer Person und ist ihm immer vorgesetzt oder vorgeordnet. Demgemäß ist also zu sagen, dass, wo das öffentliche Gut die Rechtssache ist, es erlaubt ist, einen Schwur in einer nicht zulässigen Form entgegenzunehmen, nicht aber wo die Rechtssache das Gut einer Person wäre. Jakob hat also dem Laban einen Eid geschworen und einen von ihm empfangen um des öffentlichen Gutes willen, nämlich der Nachkommenschaft oder Kinder wegen, die von beiden geboren werden würden. Ebenso hat Judas einen Eid von den Römern um des öffentlichen Gutes willen empfangen, nämlich damit der Friede zwischen Juden und Römern befestigt wurde.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass nicht nur ‚die solches tun, den Tod verdienen, sondern auch die dem zustimmen, dass sie es tun‘ usw., ist zu sagen, dass der, welcher bei einem Götzen schwört, bekräftigt, und er bekräftigt ebenso bei einem solchen, nämlich bei einem Götzen oder einem falschen Gott. Der aber, der diesen Eid entgegennimmt, hat entweder nur die Absicht der Bekräftigung, und zwar für das öffentliche Gut, oder er hat darüber hinaus eine Absicht, die sich auf die Art und Weise der Bekräftigung bezieht, nämlich auf den Götzen, bei dem die Bekräftigung erfolgt. Wenn auf die erste Weise, sagen wir, dass ein solcher nicht dem zustimmt, wodurch die Bekräftigung erfolgt, sondern nur der Handlung selbst oder der Bekräftigung selbst. Und deswegen sündigt ein solcher, wenn auch der Schwörende sündigt, dennoch nicht, wenn er den Schwur entgegennimmt. Wenn er aber eine Absicht auf die zweite Weise trägt, dann sündigt er auch wie der Schwörende, und auf diese Weise gilt das Zitat des Apostels.

2. Der zeitliche Friede wird bisweilen auf das Gut des Leibes allein hingeordnet, und so ist er gemäß der Liebesordnung dem einzelnen Gut der Seele des Nächsten nachzuordnen, und so gilt das Argument. Bisweilen aber wird er auf das öffentliche geistliche Gut hingeordnet, so wie auf den allgemeinen Frieden oder etwas von der Art, und so wird ihm ein größeres Gewicht beigemessen, und er wird dem Gut der Seele des Nächsten vorgeordnet. Und es handelt nicht gegen die Liebesordnung, wer ein solches Gut dem einzelnen Gut der Seele des Nächsten vorordnet, sondern vielmehr gemäß der Liebesordnung, weil er das öffentliche Gut stets dem Gut der Person vorzieht, und daher ist es erlaubt, zum Nutzen des zeitlichen öffentlichen Gutes einen Schwur vom Nächsten zu empfangen, und es ist nicht gegen die Liebesordnung.

---

1024 Vgl. Summa Halensis III Nr. 313 (ed. Bd. IV/2, 474a; in dieser Ausgabe S. 594 f).

[476] MEMBRUM VII.

**De forma iuramenti.**

Postea quaeritur de forma iuramenti. Forma autem iuramenti quaedam est concessa, sicut illa qua iuratur per Deum; quaedam est prohibita, sicut illa qua iuratur per falsos deos sive per idola; quaedam vero est partim concessa, partim non concessa, sicut illa qua iuratur per creaturam.

- Quaeritur ergo de forma concessa;
- de forma non concessa sive prohibita;
- de forma partim concessa, partim non concessa.

[Nr. 315] CAPUT I.

**DE FORMA IURANDI CONCESSA.**

Quantum ad primum quaeritur sic: **I.** Multiplices invenimus formas iurandi. Una est '*vivit Dominus*', quae fuit in aliquo tempore Legis: haec invenitur IV Reg. 4, 30; alia similiter invenitur II Reg. 3, 9 haec scilicet: '*haec faciat mihi Dominus et haec addat*'; alia invenitur Rom. 2, quae est: '*testis est mihi Deus*', quia dicit Augustinus quod hic iurat Apostolus; tempore autem moderno iuratur '*per Deum*'.

Quaeritur ergo, cum idem sit iurare quod primam Veritatem in suam assertionem adducere, quo modo forma iuramenti sive iurandi multiplicetur in tot et varietur.

1. Quod autem hic non sit forma iurandi, cum dicitur '*vivit Dominus*', ostenditur, quia iuramentum fit ad assertionem veritatis; sed assertio veritatis magis pertinet ad scientiam vel veritatem Dei quam ad eius vitam: unde proprie asseritur veritas per Veritatem; ergo debet dici '*scit Dominus*' et non '*vivit Dominus*'. Et sic istud non est forma iurandi.

**II.** Quaeritur etiam an sit forma iurandi si dicatur '*scit Dominus*', sicut quando Petrus dixit, Ioan. ultimo, 15: *Tu scis, Domine, quia amo te*, fuitne iuramentum?

Et ostenditur quod sic: a. II Cor. 12, 2, dicit Apostolus: *Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi scit quia non mentior*. Et dicit ibi Glossa: «Ut vera esse ostendat quae dixit vel quae dicturus est, iuramento confirmat». Ex quo patet quod ibi est iuramentum, et ita forma iurandi est '*scit Dominus*'.

|476| *Siebttes Glied: Die Form des Schwurs*

Danach wird nach der Form des Schwurs gefragt. Die eine Form des Schwurs ist zulässig, so wie die, mit der bei Gott geschworen wird; eine andere ist verboten, so wie die, mit der bei falschen Göttern oder bei Götzen geschworen wird; eine aber ist zum Teil zulässig, zum Teil nicht zulässig, so wie die, mit der bei einem Geschöpf geschworen wird.

- Gefragt wird also nach der zulässigen Form;
- nach der nicht zulässigen oder verbotenen Form;
- nach der zum Teil zulässigen, zum Teil nicht zulässigen Form.

*Kapitel 1: Die zulässige Form des Schwurs [Nr. 315]*

**Hinsichtlich des Ersten wird Folgendes gefragt: I.** Wir finden vielfältige Schwurformeln vor. Eine ist: ‚*Der Herr lebt*‘, sie gab es zu einer Zeit des Gesetzes. Sie findet sich in 2Kön 4,30. Eine andere findet sich in 2Sam 3,9, nämlich diese: ‚*Der Herr möge mir dies und das antun*‘. Eine andere findet sich in Röm 2<sup>1025</sup>, sie lautet: ‚*Gott ist mein Zeuge*‘, denn Augustinus sagt, dass hier der Apostel schwört.<sup>1026</sup> In der heutigen Zeit aber schwört man ‚*bei Gott*‘.

Es wird also gefragt, wenn Schwören das Gleiche ist, wie die erste Wahrheit zu seiner Bekräftigung anzuführen, wie die Form des Schwurs oder zu schwören auf so viele Arten vervielfacht und verändert wird.

1. Es wird aber gezeigt, dass, wenn gesagt wird: ‚*Der Herr lebt*‘, dies keine Schwurformel ist. Denn der Schwur wird zur Bekräftigung der Wahrheit geleistet; doch die Bekräftigung der Wahrheit gehört mehr zur Erkenntnis oder der Wahrheit Gottes als zu seinem Leben. Somit wird die Wahrheit eigentlich durch die Wahrheit bekräftigt; also muss man sagen: ‚*Der Herr weiß*‘ und nicht ‚*Der Herr lebt*‘. Und daher ist dies keine Schwurformel.

**II.** Es wird auch gefragt, ob es eine Schwurformel ist, wenn gesagt wird: ‚*Der Herr weiß*‘, so wie Petrus gesagt hat, Joh im letzten [Kapitel], [Vers] 15: *Du weißt, Herr, dass ich dich liebe*. War das ein Schwur?

**Und es wird gezeigt, dass das so ist:** a. 2Kor 12,2<sup>1027</sup> sagt der Apostel: *Gott und der Vater unseres Herrn Jesus Christus weiß, dass ich nicht lüge*. Und dazu sagt die Glosse: „Um zu beweisen, dass es wahr ist, was er gesagt hat oder sagen wird, bekräftigt er es mit einem Schwur.“<sup>1028</sup> Daraus geht hervor, dass es sich hier um einen Schwur handelt, und somit handelt es sich auch bei: ‚*Der Herr weiß*‘ um eine Schwurformel.

---

**1025** Röm 1,9.

**1026** Vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,17,51 (CChr.SL 35, 58); ders., Sermones 180,6 (CChr.SL 41Bb, 669).

**1027** 2Kor 11,31.

**1028** Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam II ad Corinthios 11,31 (PL 192, 78); vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,17,51 (CChr.SL 35, 58).

b. Item, cum dicit Apostolus: *Deus scit quia non mentior*, hic asserit Apostolus veritatem, et introducitur Deus sciens in testimonium et assertionem huius veritatis; ergo ibi est iuramentum, et ita est ibi forma iurandi.

c. Item, iurare est certitudinem per primam Veritatem facere; sed ille, qui dicit '*Deus scit*' facit certitudinem per primam Veritatem; ergo iurat; ergo est ibi forma iurandi.

d. Item, Deus non est testis nisi de eo quod scit; ergo sicut hoc quod est 'Deus est testis' potest adduci ad assertionem veritatis, ita et istud '*Deus scit*'; ergo est ibi forma iurandi sicut ibi.

**III.** Similiter obicitur de hac forma iurandi '*testis est mihi Deus*'. Videtur enim esse eadem cum ista qua iuratur '*per Deum*', quia dicit Augustinus, in Glossa, super illum ad Rom. 1, 9: *Testis est mihi Deus*: «Quid enim est '*per Deum*', nisi *testis est mihi Deus*? Aut quid est '*testis est mihi Deus*', nisi '*per Deum*'?» Ergo idem iuramentum est et non differens.

**IV.** Similiter quaeritur, quia aliquando est iuramentum per hanc praepositionem '*per*', ut I Cor. 15, 31: *Quotidie morior per gloriam vestram, fratres*, secundum unum modum, sicut Glossa exponit, quae dicit quod «iurat hic Apostolus, ut sciamus quod verum iurare non est |477| peccatum». Aliquando est iuramentum per hanc praepositionem '*in*': *Veritatem dico in Christo Iesu, et non mentior*. Unde ergo est quod adduntur ad formam iuramenti exprimendam, et non aliae praepositiones? Iterum, quo modo differenter exprimunt formam iuramenti?

**V.** Item, in Veteri Testamento erat forma iurandi, dicendo scilicet '*vivit Dominus*', et '*haec faciat mihi Dominus et haec addat*'; in primitiva Ecclesia erat forma iurandi '*testis est mihi Deus*'; in tempore autem moderno iuratur '*per Deum*'. Quaeritur ergo unde hoc quod sic variantur formae iurandi secundum diversitatem temporum et qua ratione.

**Solutio: I–II.** Dicendum quod ille qui iurat, Veritatem primam quam debet revereri, adducit in testimonium suae assertionis. Unde Veritatis reverentia semper in iuramento debet contineri, et ideo forma iuramenti sic exprimitur semper ut reveatur Veritas. Debet autem ipsa Veritas revereri, quia iudex est; item, debet revereri, quia testis est; debet etiam revereri, quia retributrix est unicuique secundum opera sua, sed differenter, quia retributrix est bonis vitae et malis mortis, et iis omnibus



b. Wenn der Apostel sagt: *Gott weiß, dass ich nicht lüge*, bekräftigt er hier die Wahrheit, und Gott als der Wissende wird zum Zeugnis und zur Bekräftigung dieser Wahrheit eingeführt; also handelt es sich hier um einen Schwur, und deshalb handelt es sich hierbei um eine Schwurformel.

c. Schwören heißt, bei der ersten Wahrheit zu versichern; der aber, der sagt: *„Gott weiß“*, versichert bei der ersten Wahrheit; also schwört er; also handelt es sich hierbei um eine Schwurformel.

d. Gott ist nicht Zeuge außer bei dem, was er weiß; so also wie zur Versicherung der Wahrheit *„Gott ist Zeuge“* angeführt werden kann, so auch *„Gott weiß“*; also handelt es sich hier wie dort um eine Schwurformel.

**III.** Ebenso wird ein Einwand in Bezug auf die Schwurformel *„Gott ist mein Zeuge“* vorgebracht. Sie scheint nämlich dieselbe zu sein wie die, durch die *„bei Gott“* geschworen wird, weil Augustinus in der Glosse zu Röm 1,9: *Gott ist mein Zeuge*, sagt: „Was nämlich heißt *„bei Gott“*, wenn nicht *„Gott ist mein Zeuge“*? Oder was heißt *„Gott ist mein Zeuge“*, wenn nicht *„bei Gott“*?“<sup>1029</sup> Also ist es derselbe Schwur und kein anderer.

**IV.** Ebenso wird gefragt: Da manchmal ein Schwur mit der Präposition *„bei“* steht, wie in 1Kor 15,31: *Täglich sterbe ich bei eurem Ruhm, Brüder*, nach der einen Art, wie die Glosse auslegt, die sagt, dass „der Apostel hier schwört, damit wir wissen, dass wahr zu schwören keine |477| Sünde ist“<sup>1030</sup>. Bisweilen steht ein Schwur mit der Präposition *„in“*: *Ich sage die Wahrheit in Christus Jesus und lüge nicht*<sup>1031</sup>. Woher kommt es also, dass diese genommen werden, um eine Schwurformel auszudrücken, und keine anderen Präpositionen? Und weiter, auf welche Weise drücken sie die Schwurformel unterschiedlich aus?

**V.** Im Alten Testament lautete die Schwurformel: *„Der Herr lebt“* und *„Der Herr möge mir dies und das antun“*. In der Urkirche lautete die Schwurformel: *„Gott ist mein Zeuge“*; in der heutigen Zeit aber schwört man *„bei Gott“*. Es wird also gefragt, woher es kommt, dass sich die Schwurformeln so unterscheiden entsprechend der Unterschiedlichkeit der Zeiten, und aus welchem Grunde.

**Lösung: I–II.** Wer schwört, führt die erste Wahrheit, die geachtet werden muss, zum Zeugnis seiner Bekräftigung an. Daher muss die Ehrfurcht vor der Wahrheit immer in einem Schwur enthalten sein, und deshalb wird die Schwurformel stets so ausgedrückt, dass die Wahrheit geachtet wird. Die Wahrheit selbst muss aber geachtet werden, weil sie Richterin ist; ebenso muss sie geachtet werden, weil sie Zeugin ist; sie muss auch geachtet werden, weil sie die Vergelterin für einen jeden gemäß seinen Werken ist, aber auf unterschiedliche Weise, weil sie den Guten das Leben vergilt, den Bösen den Tod, und auf alle diese Weisen muss sie geachtet werden. In der Schwur-

**1029** Augustinus, Sermones 180,6 (CChr.SL 41Bb, 669); vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 1,9 (PL 191, 1318).

**1030** Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios 15,31 (PL 191, 1683).

**1031** Röm 9,1.

modis debet revereri. In forma ergo iuramenti introducitur Veritas ad reverentiam, in quantum principium est veritatis quae asseritur vel in quantum testis eius vel in quantum est vitae retributrix bonis vel mortis malis. Si in quantum principium est, sic reverentia eius exprimitur in hac forma iurandi qua iuratur *'per Deum'*; qui enim introducit Deum in iuramento, introducit Veritatem ut principium; in hac autem forma iurandi *'testis est mihi Deus'* concernitur reverentia ipsius Veritatis in quantum testis est; in hac autem forma *'haec faciat mihi Deus et haec addat'* introducitur reverentia Veritatis in quantum est retributrix mali sive mortis; in hac autem forma *'vivit Dominus'* introducitur eius reverentia in quantum est retributrix boni vel vitae. Quia autem non est pluribus modis conceptio Veritatis cum reverentia, ideo sunt tot formae iurandi et non plures.

1. Ad illud quod obicitur quod male iuratur *'vivit Dominus'*, dicendum quod, cum dicitur *'vivit Dominus'*, hic est iuramentum per Veritatem in quantum est retributrix vitae bonis, et non per vitam solum; et etiam idem est veritas et vita, sicut dicit in Ioan.: *Ego sum via, veritas et vita.*

III. Ad illud quod obicitur quod eadem sit forma iurandi, cum dicitur *'per Deum'* et cum dicitur *'testis est mihi Deus'*, dicendum quod idem est iuramentum quantum ad rem, quando iuratur *'per Deum'* et *'testis est mihi Deus'*, quia utrobique eadem Veritas introducitur; sed non est idem quantum ad rationem dicendi, ut dictum est, quia in uno introducitur Veritas ut principium, in alio ut testis.

IV. Ad illud quod quaeritur de istis praepositionibus *'per'* et *'in'*, dicendum quod haec praepositio *'per'* aliquando notat habitudinem principii causalis et aliquando habitudinem principii certitudinis, et similiter haec praepositio *'in'*. Ratione ergo quod dicunt habitudinem principii certitudinis, ponuntur istae praepositiones in iuramento et exprimuntur per eas formae iurandi, non ratione eius quod notant habitudinem principii causalis. Sed adhuc differenter notant istae praepositiones habitudinem principii certitudinis, quia *'per'* dicit habitudinem principii certitudinis ad illud quod certificatur, prout scilicet veritas ista egreditur a prima Veritate et comparatur ad illam, sicut per quam manifestatur et certificatur. Haec autem praepositio *'in'* dicit habitudinem eius quod certificatur ad ipsum principium certitudinis; unde forma iuramenti exprimitur per hanc praepositionem *'in'* prout ipsa veritas creata, quae asseritur in iuramento, in ipsa Veritate increata consideratur sicut in causa.

formel wird also die Wahrheit zum Zwecke der Ehrfurcht eingeführt, insofern sie der Ursprung der Wahrheit ist, die bekräftigt wird, oder insofern sie ihre Zeugin ist, oder insofern sie die Vergeltherin des Lebens für die Guten oder des Todes für die Bösen ist. Wenn [die Wahrheit eingeführt wird,] insofern sie der Ursprung ist, dann wird die Ehrfurcht vor ihr in dieser Schwurformel ausgedrückt, mit der ‚*bei Gott*‘ geschworen wird; wer nämlich Gott im Schwur einführt, führt die Wahrheit als Ursprung ein. In der Schwurformel ‚*Gott ist mein Zeuge*‘ ist die Ehrfurcht vor der Wahrheit selbst betroffen, insofern sie Zeuge ist; in der Form ‚*Der Herr möge mir dies und das antun und*‘ wird die Ehrfurcht vor der Wahrheit eingeführt, insofern sie die Vergeltherin des Bösen oder des Todes ist; in der Formel ‚*Der Herr lebt*‘ wird der Respekt vor ihr eingeführt, insofern sie die Vergeltherin des Guten oder des Lebens ist. Weil es aber den Begriff der Wahrheit in Verbindung mit Ehrfurcht nicht auf vielerlei Art gibt, deshalb gibt es genau so viele Schwurformeln und nicht mehr.

1. Zu dem Einwand, dass man mit ‚*Der Herr lebt*‘ schlecht schwört, ist zu sagen, dass, wenn ‚*Der Herr lebt*‘ gesagt wird, dies ein Schwur bei der Wahrheit ist, insofern sie die Vergeltherin des Lebens für die Guten ist, und nicht nur ein Schwur beim Leben; und zudem sind Wahrheit und Leben das Gleiche, wie es in Joh heißt: *Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.*<sup>1032</sup>

**III.** Zu dem Einwand, dass es die gleiche Schwurformel ist, wenn man ‚*bei Gott*‘ und ‚*Gott ist mein Zeuge*‘ sagt, ist zu sagen: Es ist der gleiche Schwur in Bezug auf die Sache, wenn man ‚*bei Gott*‘ und ‚*Gott ist mein Zeuge*‘ schwört, weil mit beiden dieselbe Wahrheit eingeführt wird. Jedoch ist es nicht der gleiche in Bezug auf die Ursache des Sprechens, wie gesagt worden ist, weil im einen die Wahrheit als Prinzip, im anderen als Zeugin eingeführt wird.

**IV.** Zu der Frage über die Präpositionen ‚*bei*‘ und ‚*in*‘ ist zu sagen, dass die Präposition ‚*bei*‘ bisweilen die Beschaffenheit des kausalen Prinzips bezeichnet und bisweilen die Beschaffenheit des Prinzips der Gewissheit. Und das Gleiche gilt für die Präposition ‚*in*‘. Aufgrund dessen also, dass sie die Beschaffenheit des Prinzips der Gewissheit aussagen, werden diese Präpositionen in einem Schwur eingesetzt und durch diese Schwurformeln ausgedrückt, nicht aufgrund dessen, dass sie die Beschaffenheit des kausalen Prinzips bezeichnen. Doch diese Präpositionen bezeichnen die Beschaffenheit des Prinzips der Gewissheit noch unterschiedlich, denn ‚*bei*‘ sagt die Beschaffenheit des Prinzips der Gewissheit aus in Bezug zu dem, was versichert wird, insofern nämlich diese Wahrheit von der ersten Wahrheit ausgeht und in Beziehung zu ihr steht, so wie sie durch sie geoffenbart und versichert wird. Die Präposition ‚*in*‘ sagt hingegen die Beschaffenheit dessen aus, was versichert wird, in Bezug zu jenem Prinzip der Gewissheit; daher wird die Schwurformel durch die Präposition ‚*in*‘ ausgedrückt, insofern die geschaffene Wahrheit, die im Schwur versichert wird, in der ungeschaffenen Wahrheit als ihrer Ursache betrachtet wird.

---

1032 Joh 14,6.

V. Ad illud quod obicitur de diversitate formarum iurandi secundum diversitatem temporum, dicendum quod ante adventum Christi vigeabant duo mala, contra quae sunt duae formae iurandi. Vigebat enim tunc idololatria; ad discernendum ergo cultores falsorum deorum a cultoribus veri Dei data fuit forma iurandi per vivum Deum, haec scilicet *'vivit Dominus'* contra idololatrias, qui iurabant per falsos deos, qui non sunt dii vivi; unde Daniel, ultimo, 5: Numquid non est *Bel Deus vivens?* Item, tunc vigebat ignorantia iustitiae Dei, qua scilicet punitor est malorum. Ignorabant enim tunc homines Deum punire peccata; unde Rom. 5, 13: *Peccatum non imputabatur, cum Lex non esset*, Glossa: «Esse imputabatur peccatum, supple, ante Legem, apud homines, sed non apud Deum, [478] apud quem putabatur impune futurum, cum nesciretur iudicaturus. Asserebant enim homines Deum incuriosum esse», sicut dicitur Job 22, 14: *Nec nostra considerat, sed circa cardines caeli perambulat*; «et ideo apud eum impune peccata futura». Contra ergo ignorantiam adduxit Lex hanc formam iurandi *'haec faciat mihi Dominus et haec addat'*, per quam ostenditur Deum esse punitorem malorum, cum per hoc certificet de veritate; ideo ante Christi adventum tempore Legis erant istae duae formae iurandi. – In primitiva autem Ecclesia fuit forma iurandi *'testis est mihi Deus'*, ratione adventus primi, in quo veritas testificata est per miracula. Sed duplex est veritas, scilicet veritas dicentis et veritas rei dictae. Tunc ergo non credebatur Apostolis sicut modo creditur, quia tunc incipiebat fides praedicari et erant tunc homines infideles, ideo necesse erat tunc veritatem adduci in testimonium sive testem ipsis Apostolis, et ideo dicebant *'testis est mihi Deus'*, et sic in attestationem veritatis in dicente erat haec forma iurandi *'testis est mihi Deus'* et ob hoc etiam ponitur ibi hoc pronomen *mihi*. Sed modo, quia fideles sunt homines, totum relatum est ad rem et adducitur Veritas in testimonium veritatis rei dictae, et quia nunc, ideo modo est forma iurandi, in qua reverentia Veritatis, in quantum principium certitudinis, exprimitur et in tempore moderno iuratur *'per Deum'*.

V. Zu dem Einwand in Bezug auf die Unterschiedlichkeit der Schwurformeln entsprechend der Unterschiedlichkeit der Zeiten ist zu sagen, dass vor der Ankunft Christi zwei Übel herrschten, gegen die die zwei Schwurformeln sind. Es herrschte nämlich damals die Götzenverehrung; um also die Verehrer der falschen Götter von den Verehrern des wahren Gottes zu unterscheiden, wurde die Schwurformel beim lebendigen Gott gegeben, nämlich *„Der Herr lebt“*, gegen die Götzenverehrer, die bei falschen Göttern schworen, welche keine lebendigen Götter sind; daher Daniel im letzten [Kapitel], [Vers] 5: Ist denn nicht *Baal der lebendige Gott*? Ebenso herrschte damals Unwissenheit über die Gerechtigkeit Gottes, durch die er der Bestrafer der Übel ist. Die Menschen wussten nämlich damals nicht, dass Gott die Sünden bestraft; daher Röm 5,13: *Die Sünde wurde nicht angerechnet, da es kein Gesetz gab*, die Glosse: „Es wurde angerechnet, dass es eine Sünde war, ergänze: vor dem Gesetz, bei den Menschen, aber nicht bei Gott, [478] bei dem es als zukünftig straflos angerechnet wurde, weil man nicht wusste, dass er richten würde. Die Menschen behaupteten nämlich, dass Gott gleichgültig sei“<sup>1033</sup>, so wie es in Ijob 22,14 heißt: *Er kümmert sich nicht um unser Schicksal, sondern wandelt um die Pfeiler des Himmels*; „und deswegen bleiben zukünftige Sünden bei ihm ungestraft.“ Gegen die Unwissenheit also führte das Gesetz die Schwurformel an *„Dies möge mir der Herr tun und geben“*, wodurch gezeigt wird, dass der Herr der Bestrafer der Sünden ist, da er dadurch über die Wahrheit Gewissheit gibt; deshalb gab es vor der Ankunft Christi zur Zeit des Gesetzes diese zwei Schwurformeln. – In der Urkirche aber lautete die Schwurformel *„Gott ist mein Zeuge“* aufgrund der Ankunft des Ersten, in dem die Wahrheit durch Wunder bezeugt wurde. Es gibt aber zwei Arten von Wahrheit, nämlich die Wahrheit dessen, der spricht, und die Wahrheit der ausgesprochenen Sache. Damals also glaubte man den Aposteln nicht so, wie man heute glaubt, weil man damals erst begann, den Glauben zu predigen, und die Menschen damals ungläubig waren, deshalb war es damals nötig, die Wahrheit zum Zeugnis oder als Zeugin für die Apostel selbst anzuführen, und deshalb sagten sie *„Gott ist mein Zeuge“*, und so diente die Schwurformel *„Gott ist mein Zeuge“* zur Bezeugung der Wahrheit beim Sprechenden, und deswegen wird dabei auch das Pronomen ‚mir‘ benutzt. Doch heute ist alles auf die Sache bezogen, weil die Menschen gläubig sind, und die Wahrheit wird zum Zeugnis für die Wahrheit der ausgesprochenen Sache herangezogen. Und weil dies nun so ist, deshalb lautet heute die Schwurformel, in der die Ehrfurcht vor der Wahrheit, insofern sie das Prinzip der Gewissheit ist, ausgedrückt wird und in heutiger Zeit geschworen wird: *„bei Gott“*.

---

**1033** Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 5,13 (PL 191, 1390).

## CAPUT II.

## DE FORMA IURANDI NON CONCESSA.

Postea quaeritur de forma iurandi non concessa sive prohibita, quae est quando iuratur per falsos deos sive per idola. Et circa hoc duo quaeruntur:

Primo, an iuramentum in forma non concessa factum obligat;

secundo, an peius sit iurare verum per falsum deum quam iurare falsum per verum Deum.

## [Nr. 316] ARTICULUS I.

*An iuramentum in forma non concessa factum obligat.*

Quantum ad primum sic obicitur: *a.* Augustinus, *Causa XXII*, quaest. 1, *Ad Publicolam*, loquitur de illo qui iurat per falsos deos, dicens: «Quia iuravit per quos non debuit et contra pollicitam facit fidem, quod non debuit, bis utique peccavit». Et vult dicere quod, quia iuravit per falsos deos, quod illicitum est, peccavit, et quia fidem non servavit, peccavit. Ex quo patet quod iuramentum factum per idola vel falsos deos obligat.

**Contra:** 1. Sicut iuramentum est testificatio promissionis, ita et votum; si ergo votum factum idolo non obligat, nec iuramentum factum per idolum obligat. – Minor patet, si aliquis voverit se sacrificaturum idolo, non tenetur ad sacrificandum ei, immo, si ei sacrificaret, amplius peccaret et etiam vovendo peccavit; ergo similiter aliquis iurando per idolum peccat nec tenetur adimplere illud propter quod iuravit.

**[Solutio]:** Dicendum quod iuramentum factum per idolum obligat ipsum iurantem ad reddendum. Ad quod videndum notandum est quod non est simile de voto et iuramento. Licet enim in utroque obliget veritas, tamen differenter, quia debitum veritatis servandae Deo obligat in voto, debitum autem servandae veritatis Deo et proximo in iuramento: votum enim fit soli Deo. Unde qui vovet, soli Deo promittit et non homini, et soli Deo se obligat; qui autem iurat promittit proximo per ipsam Veritatem primam quae Deus est, per quam firmat suam promissionem, et cum ipsi Veritati debeat reverentiam et honorem, obligatur ipsi ad reddendum illud propter quod ipsam adduxit in testimonium, alioquin ipsam contemneret: sic ergo in voto non |479| est nisi una ratio obligandi. Quia ergo nullum est debitum hominis idolo, ideo non

*Kapitel 2: Die nicht zulässige Form des Schwurs*

Danach wird nach der nicht zulässigen oder verbotenen Form des Schwurs gefragt, die vorliegt, wenn bei falschen Göttern oder Götzen geschworen wird. Und im Zusammenhang damit werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Verpflichtet ein Schwur, der in einer nicht zulässigen Form geleistet worden ist?
2. Ist es schlimmer, bei einem falschen Gott wahr zu schwören, als beim wahren Gott falsch zu schwören?

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

**Zum Ersten wird dies eingewendet:** a. Augustinus spricht in der 22. Causa, Quaestio 1,<sup>1034</sup> [in dem Brief] *An Publicola*, über den, der bei falschen Göttern schwört, und sagt: „Weil er geschworen hat, bei denen er es nicht durfte, und gegen die versprochene Zusage handelt, was er nicht durfte, hat er zweifach gesündigt.“<sup>1035</sup> Und er will damit sagen, dass er gesündigt hat, weil er bei falschen Göttern geschworen hat, was unerlaubt ist, und gesündigt hat, weil er die Zusage nicht hielt. Dadurch ist klar, dass ein Schwur, der bei Götzen oder falschen Göttern geleistet wurde, verpflichtet.

**Dagegen:** 1. So wie ein Schwur die Bezeugung eines Versprechens ist, so auch das Gelübde; wenn also ein Gelübde, das einem Götzen gegenüber geleistet wurde, nicht verpflichtet, verpflichtet auch ein Schwur nicht, der bei einem Götzen geleistet wurde. – Der Untersatz ist klar, weil, wenn jemand gelobt hat, dass er einem Götzen opfern werde, er nicht dazu gehalten ist, ihm zu opfern, sondern vielmehr, wenn er ihm opfern würde, weiter sündigen würde und auch schon durch das Gelöbnis gesündigt hat; also sündigt ebenso jemand, der bei einem Götzen schwört, und ist nicht dazu gehalten, zu erfüllen, weswegen er geschworen hat.

**[Lösung]:** Ein Schwur, der bei einem Götzen geleistet worden ist, verpflichtet den Schwörenden zur Erfüllung. Um das einzusehen, ist zu bemerken, dass es sich mit dem Gelübde und dem Schwur nicht gleich verhält. Denn wenn auch in beiden die Wahrheit verpflichtet, so dennoch auf unterschiedliche Weise. Denn die Pflicht, Gott gegenüber die Wahrheit zu bewahren, verpflichtet im Gelübde, die Pflicht, die Wahrheit Gott und dem Nächsten gegenüber zu bewahren, im Schwur: Ein Gelübde legt man nämlich nur Gott gegenüber ab. Wer also gelobt, verspricht nur Gott und keinem Menschen und verpflichtet sich nur Gott gegenüber; wer aber schwört, verspricht etwas dem Nächsten bei der ersten Wahrheit selbst, die Gott ist, bei der er sein Versprechen bekräftigt, und da er der Wahrheit selbst Ehrfurcht und Ehre schuldet, ist er ihr verpflichtet, das zu erfüllen, weswegen er sie zum Zeugnis angeführt hat, andernfalls würde er sie verachten: So also gibt es im Gelübde [479] nur eine Weise der Verpflichtung. Weil es also keine Pflicht des Menschen dem Götzen gegenüber

<sup>1034</sup> Decretum Gratiani, C.22, q.4, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 865).

<sup>1035</sup> Augustinus, Epistulae 47, 2 (CSEL 34/2, 130; CChr.SL 31, 203).

est obligatio in voto facto idolo; quia autem in iuramento est duplex ratio obligandi – una eo quod adducit Veritatem in testimonium suae assertionis, et haec obligat Deo; alia eo quod promittit proximo, cui debet veritatem servare et fidelitatem – dicimus quod in iuramento facto per idolum non est prima ratio obligandi, scilicet debitum veritatis idolo, sed solum secunda, scilicet debitum veritatis proximo, quia idolo nihil debet homo, sed proximo debet servare veritatem. Non ergo propter idolum obligat, sed propter proximum, cui debet servare fidem, quia se intendit obligare illi sicut ille qui iurat per verum Deum.

[Nr. 317] ARTICULUS II.

*An peius sit iurare verum per falsum deum quam iurare falsum per verum Deum.*

Secundo quaeritur quid sit peius: vel iurare verum per falsum deum vel falsum per verum Deum.

**Ad quod sic:** 1. *Causa XXII*, quaest. 1, Augustinus, *Ad Publicolam*: «Sine ulla dubitatione minus malum est per falsos deos iurare veraciter quam per verum Deum fallaciter. Quanto enim magis sanctum est per quod iuratur, tanto magis poenale est periurium». Ergo peius est iurare falsum per verum Deum quam per falsos deos verum.

**Contra:** *a.* Maius peccatum est idololatria quam periurium; sed qui iurat per falsos deos, sive verum sive falsum, est idololatra, qui vero falsum iurat per verum Deum peierat solum; ergo peius est iurare verum *t* per falsos deos quam falsum per verum Deum. – Minor patet. Augustinus: «Per quod quis iurat, illud amat et veneratur». Ergo quicumque iurat per falsos deos, amat illos et veneratur; sed omnis talis est idololatra; ergo quicumque iurat per falsos deos est idololatra.

**Solutio:** Dicendum quod in iuramento duo sunt, scilicet illud quod iuratur et ratio certitudinis, hoc est illud per quod iuratur. Respicendo ergo ad illud quod iuratur vel asseritur per iuramentum, minus malum est iurare verum per falsos deos quam falsum per verum Deum, quia hic asseritur falsum quod non est ibi verum quod est. Et secundum hoc loquitur Augustinus, cum dicit: «Minus malum est» etc. Respicendo



gibt, deshalb gibt es keine Verpflichtung in einem Gelübde, das einem Götzen gegenüber geleistet worden ist; weil es aber im Schwur eine zweifache Weise der Verpflichtung gibt – eine dadurch, dass der Schwörende die Wahrheit zum Zeugnis seiner Bekräftigung anführt, und diese verpflichtet Gott gegenüber, die andere dadurch, dass er dem Nächsten etwas verspricht, dem er schuldet, die Wahrheit und Treue zu bewahren – [deshalb] sagen wir, dass es in einem Schwur, der bei einem Götzen geleistet worden ist, nicht die erste Weise der Verpflichtung gibt, nämlich die Pflicht zur Wahrheit einem Götzen gegenüber, sondern nur die zweite, nämlich die Pflicht zur Wahrheit dem Nächsten gegenüber, weil der Mensch einem Götzen nichts schuldet, sondern dem Nächsten schuldet, sich an die Wahrheit zu halten. Der Schwur verpflichtet nämlich nicht wegen des Götzen, sondern wegen des Nächsten, dem er schuldet, die Treue zu bewahren, weil er beabsichtigt, sich diesem zu verpflichten, so wie der, welcher beim wahren Gott schwört.

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

Zweitens wird gefragt, was schlimmer ist: bei einem falschen Gott wahr zu schwören oder beim wahren Gott falsch zu schwören.

**Dazu so:** 1. Causa 22, Quaestio 1,<sup>1036</sup> Augustinus, [in dem Brief] *An Publicola*: „Ohne jeden Zweifel ist es weniger schlimm, bei falschen Göttern wahrhaftig zu schwören, als beim wahren Gott falsch zu schwören. Je heiliger nämlich ist, wobei man schwört, desto strafbarer ist der Meineid.“<sup>1037</sup> Also ist es schlimmer, beim wahren Gott falsch zu schwören, als bei falschen Göttern wahr zu schwören.

**Dagegen:** a. Götzenverehrung ist eine größere Sünde als Meineid; wer aber bei falschen Göttern schwört, ob wahr oder falsch, ist ein Götzendiener, wer aber beim wahren Gott falsch schwört, begeht nur einen Meineid; also ist es schlimmer, bei falschen Göttern wahr zu schwören, als beim wahren Gott falsch. – Der Untersatz ist klar. Augustinus: „Wobei jemand schwört, das liebt und verehrt er.“<sup>1038</sup> Wer also bei falschen Göttern schwört, der liebt und verehrt diese; doch jeder, der so ist, ist ein Götzendiener; also ist jeder, der bei falschen Göttern schwört, ein Götzendiener.

**Lösung:** In einem Schwur gibt es zweierlei, nämlich das, was geschworen wird, und den Beweggrund der Gewissheit, das heißt das, wobei geschworen wird. Hinsichtlich dessen, was geschworen oder durch einen Eid versichert wird, ist es weniger schlimm, bei falschen Göttern wahr zu schwören, als beim wahren Gott falsch zu schwören, denn hier wird etwas Falsches versichert, das nicht so ist, dort etwas Wahres, das so ist. Und in diesem Sinne spricht Augustinus, wenn er sagt: „Es ist

<sup>1036</sup> Decretum Gratiani, C.22, q.4, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 865).

<sup>1037</sup> Augustinus, Epistulae 47, 2 (CSEL 34/2, 130; CChr.SL 31, 204).

<sup>1038</sup> Hieronymus, Commentarii in evangelium Matthaei I,5,34 (CChr.SL 77, 32); Glossa ordinaria zu Mt 5,34 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22a); vgl. Summa Halensis III Nr. 308 (ed. Bd. IV/2, 465 Anm. 4; in dieser Ausgabe S. 564 f).

autem ad illud per quod iuratur, quia hic iuratur per Deum verum, illic per idolum, sic peius est per falsos deos iurare veraciter quam iurare per verum Deum mendaciter.

### CAPUT III.

#### DE FORMA IURANDI PARTIM CONCESSA, PARTIM NON CONCESSA.

Consequenter quaeritur de forma iuramenti partim concessa, partim non concessa, quae est iurare per creaturas. Et circa hoc quaeruntur duo:

Primo, an sit licitum iurare per creaturas vel non;

secundo, quid magis obligat vel iuramentum factum per creaturas vel per Deum.

#### [Nr. 318] ARTICULUS I.

*An sit licitum iurare per creaturas vel non.*

**Quantum ad primum sic obicitur:** 1. Augustinus, super illud Matth. 5, 34: *Dico vobis, omnino non iurare, neque per caelum neque per terram* etc., dicit in Glossa: «Non penitus iurare prohibuit, sed occasione periurii quod perfectionis est docuit» supple, scilicet cum dixit: [480] *Non iurare omnino*; «quod vero superstitiosum est resecauit», cum dixit: *Neque per caelum* etc. Iudaei enim per angelos et Ierusalem iurantes et per elementa, creaturas venerabantur; «quod vero infirmitatis est indulsit», cum dixit: *Quod autem iis abundantius est* etc. Ex quo patet quoniam iurare per creaturas est superstitiosum; non ergo licitum est iurare per creaturas.

2. Item, *Causa XXII*, quaest. 1, Pius Papa: «Si quis per capillum Dei vel per caput iuraverit vel alio modo contra Deum suum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur; si laicus, anathematizetur. Et si quis per creaturas iuraverit, acerrime castigetur. Si quis autem talem hominem non manifestaverit, non est dubium quin divina condemnatione coerceatur». Iurare ergo per creaturas est tantum crimen ut faciat depositionem vel excommunicationem et divinam condemnationem; ergo non est licitum.

3. Item, Augustinus, in sermone *De periurio*: «Cum quis ait ‘per salutem meam’, salutem suam obligat Deo; vel cum dicit ‘per filios meos’, oppignorat illos Deo, ut hoc eveniat in caput illorum quod exit de ore eius». «In omni ergo iuratione aut Deus testis adhibetur aut creatura Deo obligatur et oppignoratur, ut hoc sit iurare, Deum

weniger schlimm“ usw. Hinsichtlich aber dessen, bei dem geschworen wird, weil hier beim wahren Gott geschworen wird, dort bei einem Götzen, ist es schlimmer, bei falschen Göttern wahrhaftig zu schwören, als beim wahren Gott lügenhaft zu schwören.

*Kapitel 3: Die zum Teil zulässige, zum Teil nicht zulässige Form des Schwurs*

Sodann wird nach der zum Teil zulässigen, zum Teil nicht zulässigen Form des Schwurs gefragt: dem Schwören bei Geschöpfen. Und im Zusammenhang damit werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Ist es erlaubt, bei Geschöpfen zu schwören, oder nicht?
2. Was verpflichtet mehr, der bei Geschöpfen oder bei Gott geleistete Schwur?

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

**Zum Ersten wird Folgendes eingewendet:** 1. Augustinus sagt in der Glosse zu Mt 5,34: *Ich sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören, weder beim Himmel noch bei der Erde* usw.: „Er hat nicht grundsätzlich zu schwören verboten, sondern aus Anlass des Meineids hat er gelehrt, was zur Vollkommenheit gehört“, ergänze: nämlich indem er sagte: [480] *Ihr sollt überhaupt nicht schwören*; „was aber abergläubisch ist, dem hat er Einhalt geboten“, indem er sagte: *weder beim Himmel* usw. Die Juden nämlich schworen bei den Engeln, Jerusalem und den Elementen und verehrten so Geschöpfe; „was zur Schwäche gehört, hat er nachsichtig behandelt“<sup>1039</sup>, indem er sagte: *Was aber darüber ist*<sup>1040</sup> usw. Dadurch ist klar, dass bei Geschöpfen zu schwören, abergläubisch ist; also ist es nicht erlaubt, bei Geschöpfen zu schwören.

2. Causa 22, Quaestio 1, Papst Pius: „Wenn jemand beim Haupthaar Gottes oder bei seinem Kopf geschworen hat oder auf eine andere Weise gegen seinen Gott [vom Eid] Gebrauch gemacht hat, soll er, wenn er in der kirchlichen Ordnung ist, abgesetzt werden; wenn er Laie ist, soll mit einem Bann belegt werden. Und wenn jemand bei Geschöpfen geschworen hat, soll er sehr hart zurechtgewiesen werden. Wenn aber jemand einen solchen Menschen nicht angezeigt hat, so wird er ohne Zweifel von der göttlichen Verdammung bestraft werden.“<sup>1041</sup> Bei Geschöpfen zu schwören ist also ein so großes Vergehen, dass es die Absetzung oder Exkommunikation und die göttliche Verdammung bewirkt; also ist es nicht erlaubt.

3. Augustinus in der Predigt *Über den Meineid*: „Wenn jemand ‚bei meinem Heil‘ sagt, verpfändet er sein Heil Gott; oder wenn er ‚bei meinen Kindern‘ sagt, verpfändet er diese Gott, sodass über deren Kopf kommt, was aus seinem Mund herauskommt.“<sup>1042</sup> „In jedem Schwur wird also entweder Gott als Zeuge herangezogen oder die Schöp-

<sup>1039</sup> Augustinus, *De sermone domini in monte I*, 17,51 (CChr.SL 35, 56–59); *Glossa ordinaria* zu Mt 5,34 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22a–b).

<sup>1040</sup> Mt 5,37.

<sup>1041</sup> *Decretum Gratiani*, C.22, q.4, c.10 (ed. Friedberg, Bd. I, 863).

<sup>1042</sup> Augustinus, *Sermones* 180,7 (CChr.SL 41Bb, 670).

scilicet testem adhibere, vel Deo aliquid oppignorare». Hoc est ergo iurare per quamlibet creaturam, scilicet Creatorem eius testem adhibere; sed qui iurat per creaturam non adhibet Deum testem suae assertionis. – Item, non potest aliquis obligare vel oppignorare creaturam Deo, cum creatura Dei sit; cum ergo iurare sit vel Deum testem adhibere vel Deo aliquid oppignorare, ergo non est licitum iurare per creaturam aliquo modo.

4. Item, Matth. 5, 34, dicitur: *Nolite iurare omnino, neque per caelum, quia thronus Dei est etc.* Ex quo relinquitur quod nullo modo licitum est iurare per creaturam.

5. Item, iuramentum est ad testificationem assertionis; sed irrationabile non potest testificari; ergo non convenit iurare per creaturam irrationabilem.

**Contra:** a. Gen. 42, 15, dicitur quod Ioseph iuravit *per salutem Pharaonis*; sed Ioseph commendatur in omnibus; ergo licitum est iurare per creaturam.

b. Item, Paulus, II Cor. 2, iuravit per creaturam, cum dixit: *Quotidie morior per gloriam vestram, fratres.* Gloriam appellat illud per quod ordinantur ad gloriam, scilicet praedicationem Evangelii. Iuravit ergo per creaturam, quia, sicut dicit Augustinus, ibi iuravit Apostolus. Si ergo ipse non peccavit, ergo licitum est iurare per creaturam.

c. Item, quotidie iuratur in Ecclesia per B. Virginem et per sanctos et per res Deo dedicatas; sed omnia ista sunt creaturae; ergo etc.

**Solutio:** Super illud Matth. 5, 34: *Dico vobis, non iurare omnino*, dicit Glossa: «Non iuremus per creaturas, ut veneremur eas ultra quam debemus; non iuremus per eas, ut viles existimemus, ut scilicet, cum per eas iuramus, nihil iurare existimemus». Ex hoc habetur responsio, quia qui iurat per creaturam aut credit aliquid numinis esse in creatura; aut iurat per creaturam intendens fraudem, et volens decipere alium, quia scilicet non credit iurasse; aut iurat per creaturam, intendens solum protestari quod Deus sit prima Veritas et auctor creaturae. Si primo modo iurat per creaturam, ut scilicet credat aliquid numinis in ipsa et intendat venerari creaturam, dicendum quod peccat peccato idololatriae. Si autem intendit fraudem, dicimus quod talis

fung Gott verpfändet, sodass Schwören bedeutet, Gott als Zeugen heranzuziehen oder Gott etwas zu verpfänden.<sup>1043</sup> Das heißt also, bei einem Geschöpf zu schwören, nämlich seinen Schöpfer als Zeugen heranzuziehen; wer aber bei einem Geschöpf schwört, zieht nicht Gott als den Zeugen seiner Bekräftigung heran. – Niemand kann ein Geschöpf Gott verpfänden, weil die Schöpfung Gott gehört; wenn also Schwören bedeutet, entweder Gott als Zeugen heranzuziehen oder Gott etwas zu verpfänden, ist es also in keiner Form erlaubt, bei einem Geschöpf zu schwören.

4. Mt 5,34 heißt es: *Schwört überhaupt nicht, weder beim Himmel, weil er der Thron Gottes ist* usw. Daraus folgt, dass es keinesfalls erlaubt ist, bei einem Geschöpf zu schwören.

5. Der Schwur dient zur Bezeugung einer Bekräftigung; ein vernunftloses Wesen kann aber nicht bezeugen; also ist es nicht angemessen, bei einem vernunftlosen Geschöpf zu schwören.

**Dagegen:** a. Gen 42,15 heißt es, dass Josef *beim Heil des Pharaos* schwor; Joseph ist aber in allem empfehlenswert; also ist es erlaubt, bei einem Geschöpf zu schwören.

b. Paulus schwor in 2Kor 2<sup>1044</sup> bei einem Geschöpf, indem er sagte: *Bei dem Ruhm, der ihr seid, Brüder: Ich sterbe täglich.* Ruhm nennt er das, wodurch sie auf den Ruhm hingeordnet werden, nämlich die Predigt des Evangeliums. Er hat also bei einem Geschöpf geschworen, denn, wie Augustinus sagt, hier hat der Apostel geschworen.<sup>1045</sup> Wenn er also nicht gesündigt hat, ist es folglich erlaubt, bei einem Geschöpf zu schwören.

c. Täglich wird in der Kirche bei der seligen Jungfrau geschworen und bei den Heiligen und bei gottgeweihten Dingen; diese alle aber sind Geschöpfe; also usw.

**Lösung:** Zu Mt 5,34: *Ich sage euch, ihr sollt überhaupt nicht schwören*, sagt die Glosse: „Wir sollen nicht bei Geschöpfen schwören, sodass wir sie mehr verehren, als wir schuldig sind; wir sollen nicht bei ihnen schwören, sodass wir sie für niedrig halten, das heißt, sodass wir, wenn wir bei ihnen schwören, glauben, nichts zu schwören.“<sup>1046</sup> Dadurch erhält man die Antwort, denn wer bei einem Geschöpf schwört, glaubt entweder, dass in der Schöpfung etwas Göttliches steckt; oder er schwört bei einem Geschöpf, weil er einen Betrug beabsichtigt und jemand anders täuschen will, weil er zum Beispiel glaubt, gar nicht geschworen zu haben; oder er schwört bei einem Geschöpf, weil er nur öffentlich verkünden will, dass Gott die erste Wahrheit ist und der Urheber der Schöpfung. Wenn er auf die erste Weise bei einem Geschöpf schwört, nämlich weil er glaubt, dass in ihm etwas Göttliches steckt und das Geschöpf verehren will, ist zu sagen, dass er mit der Sünde der Götzenverehrung sündigt. Wenn er aber einen Betrug beabsichtigt, sagen wir, dass so jemand mit der Sünde des Meineids sündigt. Wenn er aber weder etwas Göttliches in einem Geschöpf

**1043** Petrus Lombardus, Sententiae III,39,7 (SpicBon 5, 224,19–22).

**1044** 1Kor 15,31.

**1045** Vgl. Augustinus, Expositio epistulae ad Galatas 9 (CSEL 84, 63f).

**1046** Glossa ordinaria zu Mt 5,34 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22a).

peccat peccato periurii. Si autem nec intendat venerari aliquod numen in creatura nec intendat dolum ad proximum, sed solum intendat protestari per creaturam et in ipsa primam Veritatem venerari, sic dicimus quod licitum est iurare per creaturam nec peccat qui sic iurat. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Ad Publicolam, Causa XXII*, quaest. 1: «Deus per creaturas iurare prohibuit ne vel more gentilium aliquod numen deitatis creaturis inesse crederemus vel ne creaturas contemptibiles iudicando, per eas promissa pro nihilo duceremus».

Quidam tamen dicunt quod non licitum sit iurare per omnes creaturas, sicut dictum est, quia distinguunt quod quaedam sunt creaturae Deo dicatae et ad cultum divinum mancipatae, ut reliquiae sanctorum et Evangelium, et per has est licitum, ut dicunt, iurare; per alias autem quae non sunt huiusmodi, non est licitum, et hoc est, ut dicunt, quia aliae non admittuntur in solemnibus iuramento, sed istae solum. [481] Tamen, sicut dicit Augustinus, contingit iurare per quamlibet creaturam. Unde super illud Rom. 1, 9: *Testis est mihi Deus*, dicit ipse in Glossa: «Qui per lapidem iurat falsum, periurus est». Et constat quod hoc non esset nisi tale iuramentum obligatorium esset, non autem obligaret nisi per creaturam talem iurare contingeret.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum quod obiciebatur in contrarium, dicendum quod prohibuitur est hoc modo iurare per creaturas, ne scilicet in iuratione eas veneremur vel per eas dolum vel fraudem intendamus, sed non quod in iuramento per creaturam Creatorem Deum, auctorem creaturae, protestemur et ipsum in creatura veneremur.

2. Ad secundum dicendum quod *Canon* loquitur contra quosdam qui credebant Deum secundum divinitatem habere capillos et caput, et tales proprie sunt blasphemi.

3. Ad tertium dicendum quod iuramentum duplex est: quoddam est assertorium, quoddam vero est imprecatorium. Iuramentum imprecatorium est, cum aliquis sibi imprecatur poenam, nisi ita faciat sicut promittit; et dicit Augustinus, in sermone *De periurio*, quod forma vel ratio talis iuramenti est talis ‘per salutem meam’, ‘per filios meos’. Unde dicit: «Cum quis ait ‘per salutem meam’, salutem suam obligat Deo; vel cum dicit ‘per filios meos’, oppignorat eos Deo ut hoc eveniat in caput eorum quod exit de ore ipsius». Et istud est iuramentum de re futura, et promissorium. Iuramentum autem assertorium est de re praesenti vel praeterita. Cum ergo assertorie iuratur per creaturam, ipsa creatura non adducitur ut testis, immo Deus, qui est auctor crea-

verehren will noch eine List gegenüber dem Nächsten beabsichtigt, sondern nur bei einem Geschöpf verkünden und in ihm die erste Wahrheit verehren will, dann sagen wir, dass es erlaubt ist, bei einem Geschöpf zu schwören, und nicht sündigt, wer so schwört. Und das sagt Augustinus [in dem Brief] *An Publicola*, Causa 22, Quaestio 1: „Gott hat verboten, bei Geschöpfen zu schwören, damit wir weder nach Art der Heiden glauben, dass ein Teil der Gottheit den Geschöpfen innewohnt, noch damit wir, indem wir die Geschöpfe als verächtlich beurteilen, das, was wir bei ihnen versprochen haben, für nichts erachten.“<sup>1047</sup>

Einige aber sagen, dass es nicht erlaubt sei, bei allen Geschöpfen zu schwören, wie gesagt worden ist. Denn sie unterscheiden, dass es einige Geschöpfe gibt, die Gott geweiht und dem heiligen Gottesdienst überlassen sind, wie Heiligenreliquien und das Evangelium, und bei diesen ist es erlaubt zu schwören, wie sie sagen; bei anderen aber, die nicht solcherart sind, ist es nicht erlaubt, und zwar, wie sie sagen, weil die anderen nicht in einem feierlichen Eid zugelassen sind, sondern nur diese. [481] Dennoch geschieht es, wie Augustinus sagt, dass bei jedem beliebigen Geschöpf geschworen wird. Daher sagt er in der Glosse zu Röm 1,9: *Gott ist mein Zeuge*: „Wer bei einem Stein falsch schwört, ist meineidig.“<sup>1048</sup> Und es steht fest, dass dies nicht so wäre, wenn ein solcher Schwur nicht bindend wäre, er würde aber nicht binden, wenn es nicht geschähe, dass ein solcher Schwur bei einem Geschöpf geleistet wird.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Gegeneinwand ist zu sagen, dass es verboten ist, auf diese Weise bei Geschöpfen zu schwören, damit wir diese nicht im Schwören verehren oder bei ihnen eine List oder einen Betrug beabsichtigen, aber nicht, dass wir im Schwören bei einem Geschöpf den Schöpfergott, den Urheber der Schöpfung, öffentlich bezeugen und ihn in der Schöpfung verehren.

2. Der Kanon spricht gegen einige, die glaubten, dass Gott seiner Göttlichkeit nach Haupthaar und einen Kopf habe, und solche sind tatsächlich Gotteslästerer.

3. Es gibt zwei Arten von Schwur: Einer ist bekräftigend, einer ist verfluchend. Ein verfluchender Schwur ist, wenn jemand sich selbst eine Strafe anwünscht, außer er macht es so, wie er es verspricht; und Augustinus sagt in der Predigt *Über den Meineid*, dass die Formel oder Weise eines solchen Schwurs so ist: ‚bei meinem Heil‘ ‚bei meinen Kindern‘. Daher sagt er: „Wenn jemand ‚bei meinem Heil‘ sagt, verpfändet er sein Heil Gott; oder wenn er ‚bei meinen Kindern‘ sagt, verpfändet er diese Gott, sodass über deren Kopf kommt, was aus seinem Mund herauskommt.“<sup>1049</sup> Und das ist ein Schwur über eine zukünftige Sache und ein versprechender Schwur. Ein bekräftigender Schwur ist aber über eine gegenwärtige oder vergangene Sache. Wenn also bei einem Geschöpf bekräftigend geschworen wird, wird nicht dieses Geschöpf als Zeuge angeführt, sondern Gott, der der Urheber der Schöpfung ist. Daher im

**1047** Decretum Gratiani, C.22, q.1, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 866).

**1048** Augustinus, Sermones 180,13 (CChr.SL 41Bb, 682); Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 1,9 (PL 191, 1318).

**1049** Augustinus, Sermones 180,7 (CChr.SL 41Bb, 670).

turae. Unde in *Canone*, XXII *Causa*, quaest. 1: «Sciendum est quod sancti non tam per creaturas quam per Creatorem creaturarum iurabant, nec in creaturis aliud quam Creatorem ipsarum venerabantur, sicut Ioseph, qui per Pharaonem iurando, hoc in eo veneratus est quod Dei iudicio positus erat in infimis. Unde Apostolus, Rom. 13, 1: *Omnis potestas a Deo est*». Et similiter ad hoc idem ponit auctoritatem in *Sermone De periurio* ubi dicit, quod in omni iuratione aut Deus testis adhibetur aut creatura Deo obligatur et oppignoratur, ut scilicet hoc sit iurare, «Deum scilicet testem adhibere vel Deo aliquid oppignorare»; hoc est ergo iurare per quamlibet creaturam, scilicet Creatorem eius testem adhibere. Item, Augustinus, in *Glossa super illud Rom. 1, 9: Testis est mihi Deus*, dicit: «Qui per lapidem iurat falsum, periurus est, quia Creatorem Deum adhibet testem». Sicut ergo in adoratione videmus quod veneratio facta creaturae semper refertur ad prototypum, id est ad exemplar, ut dicit Ioannes Damascenus, sicut veneratio crucis refertur ad ipsum Crucifixum, ita dicimus quod testificatio facta in iuramento per creaturas, ut per sanctos, refertur ad ipsum auctorem Deum, et iuratio facta per crucem refertur ad ipsum cuius est crux. Iurare ergo per creaturam est Creatorem eius testem veritatis adducere. – Ad illud vero quod obicit quod nullus potest creaturam Deo obligare dicendum quod ille qui iurat per creaturam non obligat vel oppignorat illam Deo, sed bonum, quod ex creatura percipit, Deo obligat et oppignorat, ut scilicet in illo bono puniatur, nisi eveniat pro quo iurat. Et hoc vult dicere Augustinus, cum dicit: «Cum quis iurat per filios suos vel per salutem suam, oppignorat haec Deo», id est, bonum suum, quod habet et percipit in illis, quia qui iurat per filios suos, iurat per creaturam in qua habet consolationem, et ita bonum percipit ex ea. Non ergo obligat creaturam Deo proprie, sed bonum suum. – Et per hoc patet solutio ad illam rationem, quae est ‘quod irrationabilia non possunt testificari’. Non enim creatura testificatur quando per ipsam iuratur, immo Deus, qui est Creator ipsius creaturae, et ad ipsum testificatio refertur, alioquin non esset iuramentum.

4. Ad quartum similiter patet solutio. Nam prohibuit Dominus iurare per creaturas, ne scilicet divinum numen in eis venerarentur homines vel ne dolum, iurando per eas, intenderent. Et hoc est quod dicit Hieronymus: «Iudaeis, quasi parvulis, conces-



Kanon, 22. Causa, Quaestio 1: „Man muss wissen, dass die Heiligen nicht ebenso bei den Geschöpfen wie beim Schöpfer der Geschöpfe geschworen haben, noch in den Geschöpfen etwas anderes als deren Schöpfer verehrt haben, so wie Josef, der, indem er beim Pharao schwur, darin verehrte, dass er durch Gottes Urteil an die unterste Stelle gesetzt worden war. Daher der Apostel in Röm 13,1: *Alle Macht ist von Gott*.“<sup>1050</sup> Und ebenso führt derselbe [Kanon] dazu das Zitat [Augustins] in der Predigt *Über den Meineid* an, wo er sagt, dass in jedem Schwur entweder Gott als Zeuge herangezogen wird oder ein Schöpfungswesen Gott verpfändet wird, weil eben das zu schwören bedeutet, „nämlich Gott als Zeugen heranzuziehen oder Gott etwas zu verpfänden“; also bedeutet, bei irgendeinem Geschöpf zu schwören, dessen Schöpfer als Zeugen heranzuziehen. Ebenso sagt Augustinus in der Glosse zu Röm 1,9: *Gott ist mein Zeuge*: „Wer bei einem Stein falsch schwört, ist meineidig, weil er den Schöpfergott als Zeugen herangezogen hat.“<sup>1051</sup> So wie wir also bei der Anbetung sehen, dass die Verehrung, die einem Geschöpf erwiesen wurde, sich stets auf ihren Prototypen, das heißt auf das Vorbild, bezieht, wie Johannes von Damaskus sagt,<sup>1052</sup> so wie die Verehrung des Kreuzes sich auf den Gekreuzigten selbst bezieht, so sagen wir, dass die Bezeugung, die in einem Schwur bei Geschöpfen erfolgt ist, zum Beispiel bei Heiligen, sich auf den Schöpfergott selbst bezieht, und der Schwur, der beim Kreuz geleistet wurde, sich auf den bezieht, dessen Kreuz es ist. Bei einem Geschöpf zu schwören, heißt also, seinen Schöpfer als Zeugen für die Wahrheit anzuführen. – Zu dem Einwand aber, dass ‚niemand ein Geschöpf Gott verpfänden kann‘, ist zu sagen, dass der, der bei einem Geschöpf schwört, dieses nicht Gott verpfändet, sondern das Gute, das er aus der Schöpfung erhält, Gott verpfändet, damit er nämlich in diesem Gut bestraft wird, wenn nicht eintritt, wofür er schwört. Und das will Augustinus sagen, wenn er sagt: „Wenn jemand bei seinen Kindern oder bei seinem Heil schwört, verpfändet er diese Gott“<sup>1053</sup>, das heißt, sein Gut, das er in diesen Dingen hat und erhält, da, wer bei seinen Kindern schwört, bei einem Geschöpf schwört, in dem er Trost hat, und so davon ein Gut empfängt. Er verpfändet also nicht ein Geschöpf Gott im eigentlichen Sinne, sondern das eigene Gut. – Und dadurch ist die Antwort auf das Argument klar, welches lautet, ‚dass vernunftlose Wesen nicht bezeugen können.‘ Denn es bezeugt kein Geschöpf, wenn bei ihm geschworen wird, sondern Gott, welcher der Schöpfer dieses Geschöpfes ist, und auf ihn bezieht sich die Bezeugung, andernfalls wäre es kein Schwur.

4. Dazu ist die Lösung ebenfalls klar. Denn der Herr hat verboten, bei Geschöpfen zu schwören, damit nicht die Menschen etwas Göttliches in ihnen verehrten oder damit sie keinen Betrug beabsichtigten, indem sie bei ihnen schwören. Und das sagt

---

**1050** Decretum Gratiani, C.22, q.1, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 865 f).

**1051** Augustinus, Sermones 180,13 (CChr.SL 41Bb, 682); Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 1,9 (PL 191, 1318).

**1052** Vgl. Johannes von Damaskus, Expositio fidei IV,16 (PTS 12, 207).

**1053** Augustinus, Sermones 180,7 (CChr.SL 41Bb, 670).

sum fuit iurare per Creatorem; praeceptum ut, si iurare contingeret, non nisi [482] per Creatorem iurarent, non per creaturam, quia iurantes per angelos et elementa, creaturas venerabantur honore; et melius erat haec exhiberi Deo quam creaturis». «Infirmitas ergo illud prohibuit. Sanctis vero, qui in creaturis Creatorem venerabantur tantum, non prohibuit; unde Ioseph per salutem Pharaonis iurando, hoc Dei iudicio in eo veneratus est quo positus erat in infimis. Christus vero per creaturas ita iurare prohibuit ne vel aliquod divinum in eis crederetur, pro quo reverentia eis deberetur vel ne per iurantes falsum, homines se iuramento teneri non putarent».

[Nr. 319] ARTICULUS II.

*Quod iuramentum magis obligat, vel quod fit per Creatorem vel quod fit per creaturas.*

Postmodum quaeritur **I.** quod iuramentum magis obligat, vel quod fit per Creatorem vel quod fit per creaturas.

**Ad quod sic:** a. Augustinus, *Ad Publicolam*, et in *Canone*, XXII *Causa*, quaest. 1: «Quanto per quod iuratur magis sanctum est, tanto magis est poenale periurium». Sed magis est sanctus, immo in infinitum est sanctior Deus quam creatura; ergo magis est poenale periurium, quando iuratur falsum per Deum quam quando iuratur falsum per creaturam; sed non est magis poenale periurium nisi quia magis obligat iuramentum; ergo magis obligat iuramentum factum per Deum quam per creaturam.

**Contra:** 1. *Causa XXII*, quaest. 1: «Dupliciter reus est, qui per creaturas iurat mendaciter, quia et contra prohibitionem iurat, per quod sibi iurare non licet, a quo peccato est immunis qui non nisi per Creatorem iurat; et proximum dolo capit, quod facit etiam per Creatorem mendaciter iurans». Si ergo duplex est reatus in illo qui iurat falsum per creaturam, a quorum uno immunis est qui iurat falsum per Creatorem, gravius est periurium factum per creaturam quam factum per Creatorem; sed non est gravius periurium nisi quia magis obligat iuramentum; ergo etc.

Hieronymus: „Den Juden, da sie noch gleichsam unreif waren, wurde zugestanden, beim Schöpfer zu schwören; eine Vorschrift, damit sie, wenn es geschähe, dass sie schwören, nur [482] beim Schöpfer schwören, nicht bei einem Geschöpf. Denn wenn sie bei den Engeln und den Elementen schworen, verehrten sie Geschöpfe mit Hochachtung; und es war besser, diese Gott zu erweisen als Geschöpfen.“<sup>1054</sup> „Den Schwachen verbot er dies also. Den Heiligen aber, die in den Geschöpfen nur den Schöpfer verehrten, verbot er es nicht; daher verehrte Joseph, indem er beim Heil des Pharaos schwor, das in diesem gemäß dem Urteil Gottes, wodurch er zu den Geringsten gestellt worden war. Christus aber verbot, so bei Geschöpfen zu schwören, damit weder an etwas Heiliges in ihnen geglaubt würde, wofür sie ihnen Hochachtung schulden würden, noch die Menschen dadurch, dass sie falsch schworen, glaubten, dass sie nicht an ihren Schwur gebunden wären.“<sup>1055</sup>

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

Danach wird gefragt, **I.** welcher Schwur mehr verpflichtet, der beim Schöpfer oder der bei den Geschöpfen geleistet wird.

**Dazu so:** a. Augustinus [in dem Brief] *An Publicola* und im Kanon, 22. Causa, Quaestio 1: „Je heiliger das ist, bei dem man schwört, desto strafbarer ist der Meineid.“<sup>1056</sup> Gott aber ist heiliger, ja sogar unendlich heiliger als ein Geschöpf; also ist der Meineid strafbarer, wenn bei Gott falsch geschworen wird, als wenn bei einem Geschöpf falsch geschworen wird. Ein Meineid ist aber nicht strafbarer, außer weil der Eid mehr verpflichtet; also bindet ein Eid, der bei Gott geleistet wurde, mehr als einer, der bei einem Geschöpf geleistet wurde.

**Dagegen:** 1. Causa 22, Quaestio 1: „Wer bei Geschöpfen lügnerisch schwört, ist auf zwei Weisen schuldig, weil er sowohl gegen ein Verbot schwört, bei dem zu schwören ihm nicht erlaubt ist, eine Sünde, von der er frei ist, wenn er nur bei dem Schöpfer schwört, als auch weil er den Nächsten mit einem Betrug fängt, was er ebenfalls tut, indem er bei dem Schöpfer lügnerisch schwört.“<sup>1057</sup> Wenn also die Schuld bei dem, der bei einem Geschöpf falsch schwört, eine zweifache ist, von deren einer der frei ist, der beim Schöpfer falsch schwört, ist der Meineid schwerer, der bei einem Geschöpf geleistet wurde, als der, der bei dem Schöpfer geleistet wurde; doch der Meineid ist nicht schwerer, außer weil der Eid mehr bindet; also usw.

**1054** Vgl. Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* I,5,34 (CChr.SL 77, 32f); *Decretum Gratiani*, C.22, q.1, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 863); Petrus Lombardus, *Sententiae* III,39,5 (SpicBon 5, 222,15–223,3).

**1055** Petrus Lombardus, *Sententiae* III,39,5 (SpicBon 5, 223,3–9).

**1056** Augustinus, *Epistulae* 47,2 (CSEL 34/2, 130; CChr.SL 31, 204); *Decretum Gratiani*, C.22, q.4, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 865).

**1057** *Decretum Gratiani*, C.22, q.4, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 866).

2. Item, ille qui iurat per creaturam non iurat per ipsam solam, sed etiam per eius auctorem Deum: ille enim, qui iurat per creaturam, Deum auctorem illius creaturae testem invocat; sed maior est contemptus in illo qui contemnit creaturam et Creatorem quam in illo qui solum alterum contemnit; cum ergo omnis periurans contemnat illud per quod iurat, maius est periurium unde contemnitur Deus et creatura quam unde contemnitur Deus solus; gravius ergo est periurium factum per creaturam quam per Deum.

3. Item, ad solemnitatem iuramenti additur iuramentum per creaturas, quia asportantur reliquiae sanctorum et Evangelium, per quae iuratur solemniter; sed iuramentum solempne maxime obligat; si ergo illud fit per creaturas, iuramentum per creaturas maxime obligat.

**II.** Iuxta hoc quaeritur unde hoc est quod violatio iuramenti solempnis facit irregularem; per hoc enim videtur quod ipsum maxime ligat.

**Solutio: I.** Dicendum quod gravius et fortius est iuramentum factum per Deum quam factum per creaturas et magis obligat. Et hoc est quod dicit Augustinus, in *Canone, XXII Causa*, quaest. 1: «Si periurium tanto magis poenale est quanto sanctius est illud per quod iuratur, apparet quod et si per creaturam mendaciter iurans dupliciter peccet, graviori tamen se subicit poenae qui per Creatorem iurat mendaciter». Et iterum, Ioannes Chrysostomus, ultima dist. III *Sententiarum*, hoc confirmat: «Si qua causa fuerit, modicum videbitur facere qui iurat per Deum; qui vero iurat per Evangelium, maius aliquid fecisse videtur». Ita opponit ipse secundum quosdam, sed post respondet dicens: «Quibus dicendum est: stulti, Scripturae propter Deum factae sunt, non Deus propter Scripturas; ita creaturae factae sunt propter Deum». Ex quo vult habere quod maius est iurare per Deum quam per creaturas.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod primo obicitur quod ‘dupliciter reus est qui per creaturam iurat mendaciter’, dicendum quod hoc non dicitur de quocumque iurante per creaturam, sed [483] de illo qui in illo iuramento creaturam intendit venerari tamquam habentem aliquid divinum in se, et qui etiam cum hoc proximum dolo

2. Wer bei einem Geschöpf schwört, schwört nicht nur bei ihm, sondern auch bei seinem Urheber, Gott: Der nämlich, der bei einem Geschöpf schwört, ruft Gott als den Urheber dieses Geschöpfes als Zeugen an; die Verachtung in dem, der das Geschöpf und den Schöpfer verachtet, ist aber größer als in dem, der nur einen von beiden verachtet. Wenn also jeder, der meineidig ist, das, wobei er schwört, verachtet, ist der Meineid schwerer, durch den Gott und ein Geschöpf verachtet werden, als der, durch den nur Gott verachtet wird; also ist ein Meineid, der bei einem Geschöpf geleistet wurde, schwerer als [der] bei Gott [geleistet wurde].

3. Zu einem feierlichen Eid kommt ein Eid bei Geschöpfen hinzu, weil Heiligenreliquien und das Evangelium herbeigebracht werden und bei ihnen feierlich geschworen wird; doch ein feierlicher Eid bindet am meisten. Wenn er also bei Geschöpfen geleistet wird, bindet ein Eid bei Geschöpfen am meisten.

**II.** In diesem Zusammenhang wird gefragt, wodurch es kommt, dass die Verletzung eines feierlichen Eides bewirkt, dass man nicht mehr unter der Ordensregel steht; dadurch sieht man nämlich, dass er ihn besonders bindet.

**Lösung: I.** Ein Eid, der bei Gott geleistet wurde, ist schwerer und stärker als ein Eid, der bei den Geschöpfen geleistet wurde, und bindet mehr. Und das sagt Augustinus im Kanon, 22. Causa, Quaestio 1: „Wenn ein Meineid umso strafbarer ist, je heiliger das ist, wobei geschworen wird, ist es deutlich, dass, auch wenn einer, der bei einem Geschöpf lügnerisch schwört, zweifach sündigt, dennoch eine schwerere Strafe auf sich zieht, wer lügnerisch beim Schöpfer schwört.“<sup>1058</sup> Und Johannes Chrysostomus bestätigt dies in der letzten *Distinctio* [von Buch] III der *Sentenzen*: „Wenn es eine Gerichtsverhandlung gibt, wird der, welcher bei Gott schwört, als jemand erscheinen, der gemäßigt handelt; wer aber beim Evangelium schwört, wird als jemand erscheinen, der etwas Schlimmeres getan hat.“<sup>1059</sup> So wendet er selbst ein, in Übereinstimmung mit einigen, doch danach antwortet er und sagt: „Ihnen ist gesagt worden: Ihr Törichten, die Schriften sind um Gottes willen gemacht worden, nicht Gott um der Schriften willen; so sind auch die Geschöpfe um Gottes willen gemacht worden.“<sup>1060</sup> Damit will er sagen, dass es größer ist, bei Gott zu schwören, als bei den Geschöpfen.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚doppelt schuldig ist, wer lügnerisch bei einem Geschöpf schwört‘, ist zu sagen, dass das nicht über jeden gesagt wird, der bei einem Geschöpf schwört, sondern |483| über den, der in diesem Schwur beabsichtigt, ein Geschöpf zu verehren, als hätte es etwas Göttliches in sich, und auch über den, der damit seinen Nächsten mit einem Betrug fängt, und deshalb sagt der Kanon, dass „er schwört bei etwas, bei dem es nicht erlaubt ist“; dann nämlich

---

1058 Ebd.

1059 Petrus Lombardus, *Sententiae* III,39,6 (SpicBon 5, 223,15–17); vgl. Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 44 (PG 56, 883).

1060 Petrus Lombardus, *Sententiae* III,39,6 (SpicBon 5, 223,17–19); vgl. Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 44 (PG 56, 883).

capit, et ideo dicit *Canon* quod «iurat, per quod non licet»; tunc enim iuratur per quod non licet, quando iuratur per creaturam venerando ipsam tamquam divinam.

2. Ad illud quod secundo obicitur, dicendum quod bonitas Creatoris, ut in se est, excedit in infinitum bonitatem eius prout habet esse in creatura. Unde Psalmus: *Confessio eius*, id est laus eius, *super caelum et terram*, id est plus quam de ipsa in creaturis appareat. Ideo sanctius est, cum iuratur per Creatorem in se quam per Creatorem in creatura, et fortius est iuramentum.

3. Ad tertium quod obicitur quod 'iuramentum per creaturas additur ad solemnitatem', dicendum quod, comparando simplicem formam iuramenti simplici, plus est hoc quam illud. Sed comparando iuramentum factum per Deum et cum hoc addito iuramento per creaturam ad iuramentum factum per solum Deum, bene concedo quod plus est illud quam istud. Quanto enim plus crescunt solemnitates, ut cum iuratur per crucem et reliquias et Evangelia, tanto maius est iuramentum. Non tamen maius est iuramentum per creaturam in se quam per Creatorem, immo e converso, licet maius sit iuramentum et solemnus collectum ex iuramento per Deum et per creaturam quam iuramentum factum per Deum solum.

II. Ad quaestionem ultimo factam dicendum quod violatio iuramenti sollemnis facit irregularem ratione infamiae: infamia enim facit irregularem. Oportet enim eum qui debet ad sacros Ordines accedere habere bonam famam communem. Unde Apostolus, I Tim. 3, 7 dicit quod oportet ordinandos, maxime in praelationem, habere *bonum testimonium ab iis qui foris sunt*; et de diaconibus dicit ibidem quod sint nullum crimen habentes; et ad Titum 1, 6 praecipit ipse Apostolus Tito ut constituat presbyteros et disponat quales debent esse, quoniam *sine crimine* debent esse. Ratione ergo infamiae evenit illa irregularitas.

#### MEMBRUM VIII.

##### **De comitibus iuramenti et obligatione.**

Deinde quaeritur de comitibus iuramenti et obligatione. Ponuntur autem tres comites, scilicet iustitia, veritas et iudicium sive discretio. Et hoc dicit Hieronymus, *Super Ieremiam* 4, et *Causa XXII*, quaest. 2 habetur: «Hoc animadvertendum est quod iusiurandum hos habeat comites: veritatem, iudicium atque iustitiam».

Primo ergo quaeritur de comite iustitiae;

wird bei etwas geschworen, bei dem es nicht erlaubt ist, wenn bei einem Geschöpf geschworen wird, indem man es wie ein göttliches Wesen verehrt.

2. Die Güte des Schöpfers, so wie sie an sich ist, übersteigt ins Unendliche seine Güte, insofern sie ein Sein in der Schöpfung hat. Daher der Psalm: *Sein Bekenntnis*, das heißt sein Lob, *ist über dem Himmel und über der Erde*<sup>1061</sup>, das heißt mehr, als davon in den Geschöpfen zu sehen ist. Daher ist es frommer, wenn beim Schöpfer an sich geschworen wird, als beim Schöpfer in der Schöpfung, und der Eid ist stärker.

3. Zu dem Einwand, dass ‚ein Schwur bei Geschöpfen zum feierlichen Eid hinzukommt‘, ist zu sagen, dass im Vergleich der einfachen Schwurformel mit der feierlichen<sup>1062</sup> diese mehr als jene ist. Doch wenn man einen bei Gott geleisteten Schwur, zu dem der Schwur bei einem Geschöpf hinzukommt, mit einem nur bei Gott geleisteten Schwur vergleicht, gebe ich gerne zu, dass jener mehr als dieser ist. Je mehr nämlich die Feierlichkeiten steigen, zum Beispiel wenn beim Kreuz, den Reliquien und den Evangelien geschworen wird, desto größer ist der Schwur. Dennoch ist der Schwur bei einem Geschöpf an sich nicht größer als beim Schöpfer, sondern umgekehrt, wenn auch der Schwur größer und feierlicher zusammengestellt ist aus dem Schwur bei Gott und bei einem Geschöpf als ein Schwur, der nur bei Gott geleistet wurde.

**II.** Die Verletzung des feierlichen Eides bewirkt aufgrund der Schande, dass man nicht mehr unter der Ordensregel steht: Die Schande bewirkt nämlich, dass man aus der Ordensregel ausgestoßen ist. Wer sich den heiligen Weihen nähern muss, muss nämlich einen allgemein guten Ruf haben. Daher sagt der Apostel in 1Tim 3,7, dass die Weihekandidaten, vor allem die für den Stand eines Prälaten, *ein gutes Zeugnis von denen, die draußen sind*, erhalten müssen; und über die Diakone sagt er dort, dass sie keinen Schandfleck haben dürfen; und in Tit 1,6 schreibt der Apostel selbst Titus vor, dass er Presbyter ernennen und bestimmen soll, welche das sein sollen, da sie *ohne einen Schandfleck* sein müssen. Aufgrund der Schande also kommt es zu dem Ausstoß von der Ordensregel.

#### *Achtes Glied: Die Begleitumstände und die Bindung des Schwurs*

Sodann wird nach den Begleitumständen eines Schwurs und seiner Bindung gefragt. Es werden drei Begleitumstände genannt: Gerechtigkeit, Wahrheit und Urteilskraft oder die Kraft zur Unterscheidung. Und das sagt Hieronymus in [seiner Auslegung] *Zu Jeremia 4*,<sup>1063</sup> und in der *Causa 22, Quaestio 2* heißt es: „Dies muss man beachten, dass ein Eid diese Begleitumstände haben muss: Wahrheit, Urteilskraft und Gerechtigkeit.“<sup>1064</sup>

1. wird also nach dem Begleitumstand der Gerechtigkeit gefragt;

<sup>1061</sup> Ps 148,13.

<sup>1062</sup> Hier hat der Text offensichtlich fälschlich zweimal simplex – die zweite Form müsste der Logik nach ‚solemni‘, d. h. ‚feierlich‘, heißen.

<sup>1063</sup> Hieronymus, In Hieremiam prophetam VI, I,4 (CChr.SL 74, 5).

<sup>1064</sup> Decretum Gratiani, C.22, q.2, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 867).

secundo, de comite iudicii;  
 tertio, de comite veritatis;  
 quarto, an, positis istis, universaliter sit obligatorium iuramentum.

[Nr. 320] CAPUT I.

DE COMITE IUSTITIA.

Circa primum quaeritur utrum, si desit iustitia, sit obligatorium iuramentum.

**Ad quod sic:** *a. Causa XXII, quaest. 3, Augustinus, in sermone De decollatione Ioannis Baptistae:* «Iuravit temere David, sed non implevit iurationein, maiori pietate ductus. Ecce David sanctus, iuramento quidem astrictus, non fudit sanguinem hominis», scilicet ipsius Nabal, de cuius sanguinis effusione iuraverat. «Sed eum falsum iurasse negare quis poterit?» Ecce in illo iuramento, quo iuravit David occidere Nabal, non erat iustitia, et propter hoc non implevit; sed David sanctus est et in hoc commendatur; ergo bene fecit; ergo non tenetur homo ad iuramentum illicitum, sive in quo deficit iustitia, |484| implendum. Tale igitur iuramentum non est obligatorium.

*b. Item, Canon Isidori, Causa XXII, quaest. 4:* «In male promissis rescinde fidem; in turpi voto muta decretum; quod incaute vovisti, ne facias». Impia ergo est promissio quae scelere adimpletur; promissio ergo facta de iniusto non obligat; iuramentum ergo, in quo deficit iustitia, non est obligatorium.

**Contra:** 1. Iosue iuravit pacem cum Gabaonitis et quod non occideret eos, Iosue 9, 15; sed istud iuramentum fuit iniustum, quia omne iuramentum, in quo iuratur contra Dei praeceptum, est iniustum; ergo iuravit iniuste. – Quod iuraverit contra Dei praeceptum, patet, quia Dominus praeceperat illi quod occideret omnes habitatores terrae promissionis, ne interficerent filios Israel, sicut habetur Deuter. 6; ipse autem iuravit contrarium Gabaonitis, qui simulaverunt se venire de terra longinqua et tamen erant de terra promissionis; ergo iuravit contra praeceptum Dei; fuit ergo iniustum iuramentum. Sed ipse iuramento isto obligabatur; ergo iuramentum, in quo deest



2. nach dem Begleitumstand der Urteilskraft;
3. nach dem Begleitumstand der Wahrheit;
4. ob ein Schwur allgemein verpflichtend ist, wenn diese Dinge gegeben sind?

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

Im Zusammenhang mit dem Ersten wird gefragt, ob ein Schwur, wenn ihm die Gerechtigkeit fehlt, verbindlich ist.

**Dazu so:** a. Causa 22, Quaestio 3,<sup>1065</sup> Augustinus in der Predigt *Über die Enthauptung Johannes des Täufers*: „David hat voreilig geschworen, doch seinen Schwur nicht erfüllt, von größerer Frömmigkeit geleitet. Siehe, der heilige<sup>1066</sup> David, zwar von einem Schwur gebunden, vergoss trotzdem nicht das Blut eines Menschen“<sup>1067</sup>, nämlich von Nabal, dessen Blutvergießen er geschworen hatte.<sup>1068</sup> „Doch wer wird abstreiten können, dass er falsch geschworen hat?“ Siehe, in diesem Schwur, mit dem David geschworen hat, Nabal zu töten, lag keine Gerechtigkeit, und deswegen hat er ihn nicht erfüllt. Doch David ist heilig und darin empfehlenswert; also hat er gut gehandelt; also ist ein Mensch nicht zur Erfüllung eines unerlaubten Schwurs beziehungsweise eines, in dem es an Gerechtigkeit fehlt, verpflichtet. [484] Ein solcher Schwur ist also nicht bindend.

b. Ein Kanon Isidors,<sup>1069</sup> Causa 22, Quaestio 4: „Bei zu Unrecht Versprochenem hebe das Versprechen auf; bei einem schändlichen Gelübde ändere den Beschluss; was du unvorsichtig gelobt hast, tue nicht.“<sup>1070</sup> Das Versprechen von etwas, das nur mit einem Verbrechen erfüllt werden kann, ist also ruchlos; ein Versprechen, das über etwas Unrechtes gegeben wurde, bindet also nicht; ein Schwur, in dem es an Gerechtigkeit mangelt, ist also nicht verpflichtend.

**Dagegen:** 1. Josua hat den Frieden mit den Gibeonitern geschworen und dass er sie nicht töten würde, Jos 9,15. Doch dieser Eid war unrecht, weil jeder Eid, in dem gegen Gottes Vorschrift geschworen wird, unrecht ist; also hat er unrecht geschworen. – Dass er gegen Gottes Vorschrift geschworen hat, ist klar, weil der Herr ihm vorgeschrieben hatte, dass er alle Bewohner des gelobten Landes töten solle, damit sie nicht die Kinder Israels töteten, wie es in Dtn 6 heißt.<sup>1071</sup> Er schwor aber den Gibeonitern das Gegenteil, die vorgaben, aus einem fernen Land zu kommen, jedoch aus dem gelobten Land waren; also schwor er gegen die Vorschrift Gottes; der Schwur war also unrecht. Doch er wurde von diesem Schwur gebunden; also ist ein Schwur, in dem

<sup>1065</sup> Ebd., q.4, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 876).

<sup>1066</sup> Hier wird, dem Zitat Augustins entsprechend, die Bezeichnung ‚heilig‘ (sanctus) statt ‚selig‘ (beatus) verwendet.

<sup>1067</sup> Augustinus, Sermones 308,2,2 (PL 38, 1408).

<sup>1068</sup> Vgl. 1Sam 25,22.

<sup>1069</sup> Isidor, Synonyma de lamentatione animae peccatricis II,58 (PL 83, 858).

<sup>1070</sup> Decretum Gratiani, C.22, q.4, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 876).

<sup>1071</sup> Dtn 7,2.

iustitia, est obligatorium. – Quod autem obligaretur isto iuramento, patet. *Causa XXII*, quaest. 4, Ambrosius, in libro *De officiis*, loquens de iuramento Iosue facto Gabaonitis: «Iesus Nave pacem, quam dederat, revocandam non censuit, quia firmata erat sacramenti religione; ne, dum alienam perfidiam redargueret, suam fidem solveret». Solvisset igitur suam fidem, si non tenuisset quod iuraverat; istud ergo iuramentum ipsum obligabat.

2. Item, Gratianus, in *Decretis*, *Causa XXII*, quaest. 4: « Aliquando iuramento deest iustitia, veluti cum quispiam post votum castitatis ducit uxorem, iuramento firmans nunquam ab ea se discessurum; quod, quamvis illicitum sit, quia iustitia probatur sibi deesse, tamen auctoritate Augustini praecipitur servari». Ex quo patet quod iuramentum illicitum, in quo deest iustitia, est obligatorium.

Sed contra primam rationem, quae est die Gabaonitis, obicitur, quia videtur quod iuramentum, quod fecit Gabaonitis Iosue, non obligavit eum, Rom. 13, 1: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Ex quo accipitur quod factum inferioris non solvit mandatum superioris; ergo nec iuramentum Iosue solvit mandatum Dei de interfecione Gabaonitarum; ergo, si non interfecit eos, peccavit; iuramentum ergo suum non obligabat eum.

Similiter obicitur contra illud quod dicitur de auctoritate Gratiani, quia videtur quod ille qui prius vovit castitatem et post iurat contrahere se matrimonium cum aliqua et cum ea permansurum, non obligatur illo iuramento. Psalmus: *Vovete et reddite*. Si ergo prius vovit castitatem quam iuraverit contrahere matrimonium, tenetur reddere et implere votum; iuramentum ergo sequens non solvit votum praecedens.

3. Item, obicitur: Nam dicit Augustinus quod meretrix iurans se servaturam fidem suo leccatori, iurando et adhaerendo suo leccatori, mala est, peior autem iuramentum non observando. Ergo iuramentum illicitum obligat.

es an Gerechtigkeit mangelt, bindend. – Dass er aber in diesem Schwur verpflichtet wurde, ist klar. Causa 22, Quaestio 4,<sup>1072</sup> Ambrosius in der Schrift *Über die Ämter*, spricht über den Eid, den Josua den Gibeonitern geleistet hat: „Josua hat dennoch<sup>1073</sup> nicht beschlossen, den Frieden, den er gegeben hatte, wieder zurückzurufen, weil er mit einem heiligen Eid bekräftigt worden war. Deshalb löste er nicht sein Versprechen, obwohl er den Verrat des anderen widerlegte.“<sup>1074</sup> Er hätte also sein Versprechen gelöst, wenn er nicht gehalten hätte, was er geschworen hatte; dieser Schwur hat ihn also gebunden.

2. Gratian in den *Dekreten*, Causa 22, Quaestio 4: „Bisweilen fehlt einem Schwur die Gerechtigkeit, so wie wenn jemand nach dem Keuschheitsgelübde eine Frau heiratet und mit einem Schwur bekräftigt, dass er sie niemals verlassen werde; obwohl er unerlaubt ist, weil sich erweist, dass ihm die Gerechtigkeit fehlt, wird nach der Autorität des Augustinus dennoch vorgeschrieben, ihn zu halten.“<sup>1075</sup> Daraus geht hervor, dass ein unerlaubter Schwur, in dem es an Gerechtigkeit mangelt, bindend ist.

Doch es wird ein Einwand gegen das erste Argument zu den Gibeonitern vorgebracht, weil es scheint, dass der Schwur, den Josua den Gibeonitern leistete, ihn nicht verpflichtete, Röm 13,1: *Jeder soll den erhabeneren Mächten unterworfen sein*. Daraus ist zu entnehmen, dass die Tat eines Niedrigeren den Befehl eines Höhergestellten nicht löst; also löst auch der Schwur Josuas nicht das Gebot Gottes zur Tötung der Gibeoniter; wenn er sie also nicht getötet hat, hat er gesündigt; also hat ihn sein Schwur nicht verpflichtet.

Gleichfalls wird etwas dagegen eingewendet, was über das Zitat des Gratian gesagt wird, weil es scheint, dass der, der vorher Keuschheit gelobt hat und dann schwört, mit einer Frau die Ehe einzugehen und mit ihr zusammen zu bleiben, durch diesen Eid nicht gebunden wird. Der Psalm: *Legt Gelübde ab und erfüllt sie*<sup>1076</sup>. Wenn er also vorher Keuschheit geschworen hat und dann geschworen hat, die Ehe einzugehen, ist er gehalten, das Gelübde zu halten und zu erfüllen; also löst der nachfolgende Eid nicht den vorigen Eid.

3. Ebenso wird eingewendet:<sup>1077</sup> Denn Augustinus sagt, dass eine Prostituierte, die schwört, ihrem Freier die Treue zu bewahren, schlecht ist, wenn sie ihrem Freier schwört und anhängt, schlechter aber, wenn sie ihren Eid nicht befolgt.<sup>1078</sup> Also bindet ein unerlaubter Schwur.

**1072** Decretum Gratiani, C.22, q.4, c.23 (ed. Friedberg, Bd. I, 881).

**1073** Lesart der Textvarianten CFLR.

**1074** Ambrosius, De officiis magistrorum III,10,69 (CChr.SL 15, 179).

**1075** Decretum Gratiani, C.22, q.4, zu c.23, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 882); vgl. Augustinus, De bono coniugali 4,4 (CSEL 41, 191–193).

**1076** Ps 76,12.

**1077** Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.46 c.3 (SpicBon 18b, 885,127–886,2), wo sich die Argumente zu 3–4 und die entsprechenden Antworten finden.

**1078** Vgl. Augustinus, De bono coniugali 4,4 (CSEL 41, 191–193).

4. Item, dicit Augustinus quod raptor, qui iurat se divisurum spolia cum aliquo, magis peccat si totum retineat quam si dividat. Ergo etc.

**Solutio:** Secundum quod dicitur, *Causa XXII*, quaest. 4, auctoritate Bedae, *Super Marcum*: «Si forte nos incautius iurare contigerit, et observatum iuramentum in peiorem vergat exitum, libere illud salubriori consilio mutandum noverimus, ac magis, instante necessitate, peierandum nobis quam pro vitando periurio in aliud crimen gravius esse vertendum. Denique iuravit David per Deum occidere Nabal, sed ad primam intercessionem Abigail prudentis feminae mox remisit minas, revocavit ensem, nec aliquid culpa se pro tali periurio contraxisse doluit». Secundum hoc ergo dicendum quod, cum iuratur aliquid iniustum, in cuius scilicet executione iniustitia est, nulla est obligatio.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicitur de iuramento Iosue Gabaonitis, distinguendum quod aliquid est iniustum quia prohibitum, aliquid prohibitum quia iniustum. Prohibitum quia iniustum, est quod de natura sua vitiosum est, ut adulterium et fornicatio. Iuramentum autem de talibus faciendis nullo modo |485| est obligatorium, et hoc quia deest comes iuramenti, quod est iustitia. Iniustum vero quia prohibitum, quod de se erat licitum, sed ex prohibitione factum est illicitum, ut Adae comedere de ligno scientiae. Cum autem iuramentum fit de talibus, distinguendum, quia aut iurando sic, servatur intentio prohibentis aut iuratur contra intentionem prohibentis. Si contra intentionem, non est obligatorium nec licitum, quia deest comes iuramenti iustitia. Si vero servatur intentio, licitum est et obligatorium, quale fuit iuramentum Iosue factum Gabaonitis: iurando enim cum eis foedus, et non interficiendo, servavit intentionem divinae prohibitionis. Nam intentio prohibitionis, quae habetur Deuter. 7, 2, ubi praecipitur quod occiderentur habitatores terrae promissionis, fuit, ne, si dimitterentur viventes, inficerent filios Israel et averterent a divino cultu; unde ibi dicitur: *Percuties eos usque ad internicionem; non inibis cum eis foedus*. Et sequitur: *Nec filiam illius accipies filio tuo, quia seducet filium tuum, ne sequatur me*. Dicendum ergo, prout dicit Ambrosius, in libro *De officiis*: «Mulctavit eos Iosue meliori morte, scilicet obsequio ministerii, ut esset dementior sententia, sed diuturna». Licet ergo

4. Augustinus sagt, dass ein Räuber, der schwört, die Beute mit jemandem zu teilen, mehr sündigt, wenn er alles zurückhält, als wenn er teilt.<sup>1079</sup> Also usw.

**Lösung:** Nach dem, was in Causa 22, Quaestio 4 gesagt wird,<sup>1080</sup> mit einem Zitat Bedas, [in seinen Predigten] *Zu Markus*: „Wenn es zufällig geschieht, dass wir unvorsichtiger schwören, und das Halten eines Schwurs zu einem schlechteren Resultat führt, wissen wir, dass wir diesen frei durch einen heilsameren Rat austauschen können, und dass, wenn eine Notlage drängt, wir eher einen Meineid schwören sollen, als, um einen Meineid zu vermeiden, uns zu einem anderen, schlimmeren Verbrechen zu wenden. Schließlich schwor David bei Gott, Nabal zu töten, doch auf die erste Fürbitte der klugen Frau Abigail nahm er bald die Drohung zurück, zog sein Schwert zurück und bedauerte es nicht, sich für diesen Meineid eine Schuld zugezogen zu haben.“<sup>1081</sup> Demgemäß also ist zu sagen, dass, wenn etwas Unrechtes geschworen wird, in dessen Ausführung Unrecht liegt, es keine Verpflichtung gibt.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand in Bezug auf den Schwur Josuas den Gibeonitern gegenüber ist zu unterscheiden, dass manches unrecht ist, weil es verboten ist, anderes verboten, weil es unrecht ist. Verboten, weil es unrecht ist, ist, was von seiner Natur her lasterhaft ist, wie Ehebruch und Unzucht. Ein Schwur, solche Dinge zu tun, ist keinesfalls [485] verpflichtend, und zwar weil der Begleitumstand des Schwurs fehlt, welcher die Gerechtigkeit ist. Unrecht, weil verboten, ist, was von sich aus erlaubt war, aber durch ein Verbot unerlaubt geworden ist, wie für Adam, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Wenn aber ein Schwur zu solchen Dingen geleistet wird, ist zu unterscheiden, dass entweder durch dieses Schwören die Absicht des Verbietenden bewahrt wird, oder gegen die Absicht des Verbietenden geschworen wird. Wenn gegen die Absicht, ist er weder bindend noch erlaubt, weil dem Schwur der Begleitumstand der Gerechtigkeit fehlt. Wenn aber die Absicht gewahrt bleibt, ist er erlaubt und bindend, so wie der Eid war, den Josua den Gibeonitern geleistet hat: Denn indem er mit ihnen durch einen Eid und nicht durch Töten einen Vertrag einging, wahrte er die Absicht des göttlichen Verbots. Denn die Absicht des Verbotes, das in Dtn 7,2 genannt wird, wo vorgeschrieben wird, dass die Einwohner des gelobten Landes getötet werden sollten, war, dass sie nicht, wenn sie sie lebend entließen, die Kinder Israels töteten und sich vom göttlichen Kult abwandten; daher wird an dieser Stelle gesagt: *Du sollst sie bis zur Vertilgung totschiessen; du sollst keinen Vertrag mit ihnen eingehen.* Und es folgt: *Und du sollst seine Tochter nicht für deinen Sohn annehmen, weil sie deinen Sohn dazu verführen wird, mir nicht mehr zu folgen.*<sup>1082</sup> Es ist also zu sagen, wie Ambrosius in der Schrift *Über die Ämter* sagt: „Josua hat sie mit einem besseren Tod geschlagen, nämlich dem Gehorsam des Dienstes, sodass

**1079** Vgl. ebd.

**1080** Decretum Gratiani, C.22, q.4, c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 876).

**1081** Beda Venerabilis, Homeliarum evangelii libri duo II,23 (CChr.SL 122, 352).

**1082** Dtn 7,2–4.

non essent occisi morte naturali, quae est in separatione animae a corpore, sunt tamen occisi morte legali, quae est servitus; servitus enim est mors interpretativa: interpretatur enim mors secundum leges, servata intentione prohibitionis divinae, quia neminem possunt corrumpere servituti addicti.

2. Ad secundum vero quod obicitur de auctoritate Gratiani de iurante post votum castitatis et ducente uxorem, distinguendum inter votum castitatis simplex et solemne. Nam, si solemne, impedit matrimonium contrahendum et dirimit contractum et evacuat iuramentum. Si simplex, impedit contrahendum, sed non dirimit contractum. Unde illud quod dicit Gratianus de illo qui post votum castitatis ducit uxorem, iurans se nunquam ab ea discessurum, quod iuramentum servari praecipitur, intelligendum quod hoc non est ratione vinculi iuramenti, sed ratione vinculi matrimonii, quod non dirimit simplex votum, et ita per accidens.

3. Ad tertium dicendum quod iuramentum meretricis partim est licitum, partim illicitum. Cum enim iurat se servaturam fidem leccatori, iurat se adhaerere illi et non alii. Quantum ad hoc quod est ‘adhaerere illi’ illicitum est nec obligat; quantum ad hoc quod est ‘non adhaerere alii’, licitum est et obligat: unde transgrediendo peierat.

4. Eodem modo dicendum de illo qui iurat se dividere spolia. Iurat enim se retenturum partem, et quantum ad hoc illicitum est et non obligat; et iurat non retinere totum, et quantum ad hoc licitum est et obligat. Nullum ergo iuramentum, in quantum est de illicito et iniusto, est obligatorium.

[Nr. 321] CAPUT II.

DE COMITE IUDICIO.

Deinde quaeritur de comite iuramenti, qui est iudicium. Circa quod quaeritur de illo qui iurat se nunquam intraturum religionem – nam constans est quod iste indiscrete iurat – utrum tali iuramento obligetur.

**Ad quod sic:** 1. *Causa XXII*, quaest. 4, Gratianus: «Si aliquis a parentibus coactus ut tonsuram clericatus vel religionis habitum suscipiat, se neutrum facturum iuramento firmaverit, hoc, quamvis aliquibus videatur reprehensibile, quia opus caritatis iuramento non facturum se promisit, nulla tamen auctoritate servari prohibetur, quia, etsi nunquam clericatus tonsuram vel religionis vestem suscipiat, non tamen ideo

die Strafe milder war, aber dauerhaft.“<sup>1083</sup> Wenn sie also auch nicht mit dem natürlichen Tod getötet worden sind, der in der Trennung der Seele vom Leib liegt, sind sie dennoch mit einem gesetzlichen Tod getötet worden, welcher das Dienen ist; der Tod ist nämlich als Dienen interpretierbar: Der Tod wird nämlich gemäß den Gesetzen gedeutet, indem die Absicht des göttlichen Verbotes gewahrt bleibt, weil die zum Dienen Verpflichteten niemanden verderben können.

2. Bei dem zweiten Einwand in Bezug auf das Zitat Gratians über den, der nach dem Keuschheitsgelübde schwört und eine Frau heiratet, ist zu unterscheiden zwischen dem einfachen Keuschheitsgelübde und dem feierlichen. Denn wenn es ein feierliches ist, steht es dem entgegen, eine Ehe zu schließen, vereitelt einen Vertrag und macht einen Schwur ungültig. Wenn es ein einfaches ist, steht es der Eheschließung entgegen, vereitelt aber nicht einen Vertrag. Daher ist das, was Gratian über den sagt, der nach seinem Keuschheitsgelübde eine Frau heiratet und schwört, sie niemals zu verlassen, was als Schwur zu halten vorgeschrieben ist, so zu verstehen, dass dies nicht aufgrund des Bandes des Schwurs ist, sondern aufgrund des Bandes der Ehe, welches nicht der einfache Schwur vereitelt, und daher als etwas Dazukommendes.

3. Der Schwur der Prostituierten ist zum Teil erlaubt, zum Teil unerlaubt. Denn wenn sie schwört, ihrem Freier die Treue zu halten, schwört sie, ihm und keinem anderen anzuhängen. Bezüglich des ‚ihm anhängen‘ ist er unerlaubt und bindet nicht; bezüglich des ‚keinem anderen anhängen‘ ist er erlaubt und bindet: Daher schwört sie einen Meineid, wenn sie ihn übertritt.

4. Auf die gleiche Weise ist etwas zu dem zu sagen, der schwört, seine Beute zu teilen. Er schwört nämlich, einen Teil zurückzuhalten, und insofern ist er unerlaubt und bindet nicht; und er schwört, nicht alles zurückzuhalten, und insofern ist er erlaubt und bindet. Kein Schwur also ist, insofern er über etwas Unerlaubtes und Ungerechtes ist, verpflichtend.

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

Darauf wird nach dem Begleitumstand des Schwurs gefragt, der die Urteilskraft ist. Im Zusammenhang damit wird nach dem gefragt, der schwört, dass er niemals in einen Orden eintreten werde – denn es steht fest, dass er dies nicht mit Unterscheidungskraft schwört –, ob er durch einen solchen Schwur gebunden ist.

**Dazu so:** 1. Causa 22, Quaestio 4, Gratian: „Wenn jemand, von seinen Eltern dazu gezwungen, die Tonsur des Klerikats oder das Habit eines Ordens zu nehmen, mit einem Eid bekräftigt hat, keins von beidem zu tun – wenn dies auch einigen tadelnswert erscheinen mag, weil er mit einem Eid versprochen hat, das Werk der Liebe nicht zu tun –, wird dennoch durch keine Autorität verboten, ihn zu halten; denn wenn er auch niemals die Tonsur des Klerikats oder das Ordensgewand nimmt, kann er

---

**1083** Ambrosius, De officiis magistrorum III,10,69 (CChr.SL 15,179).

minus salutem promereri valet». Ex quo arguitur: si nulla auctoritate hoc iuramentum servari prohibetur, ergo hoc iuramentum obligat; ergo, si religionem intrat, peierat.

2. Item, ponamus quod hic, ex hoc quod cognoscit suam infirmitatem et credit quod, sicut de Lot dicitur Gen. 19, 20, facilius salvabitur in |486| Segor, id est in poenitentia parva, quam in monte religionis, iuret se non intraturum religionem. Constat quod iurat licitum et cum iudicio, sicut videtur; ergo obligatur.

**Contra:** *a.* Quicumque iurat se non facturum aliquid, quo expeditior sibi via praeparatur ad beatitudinem, iurat contra animae salutem; sed non potest homo se obligare ad haec quae sunt contra animae salutem; cum ergo non intrare religionem sit tale, nullus poterit ad hoc iuramento se obligare.

*b.* Item, si dicatur quod non est contra salutem animae, quia sine hoc est salus, ad hoc obicitur quod nullum iuramentum contra consilium Dei potest obligare; sed istud est tale; ergo non potest obligare.

**Solutio** secundum quod dicitur *Causa XXII*, quaest. 4, quod «iuramentum illicitum multipliciter intelligitur. Est enim illicitum ex eo quod iuratur, aliquando ex modo iurandi, aliquando ex causa extra veniente. Ex eo quod iuratur, tunc illicitum est quando id quod iuratur in sui natura vitiosum est vel vitam adimens, ut adulterium, homicidium et iis similia; vel reparari non permittens, veluti cum inimico ad pacem non redire, indigenti misericorditer non subvenire. Ista, quia perspicuam habent in se iniustitiam, si iuramento firmentur, servari non debent. – Ex modo vero iurandi illicitum iuramentum est, quando inconsiderate et incircumspecte aliquid iuratur, quo nec corporalis nec spiritualis salus adimitur et sine quo utraque salus reparari et vita conservari valet, veluti cum aliquis iurat se non intraturum religionem. – Ex causis vero extra venientibus illicitum iuramentum est, veluti cum aliquis post votum castitatis iurat alicui se habiturum eam in coniugem. Coniugem namque habere in se ipso malum non est et tamen huic ex voto perniciosum est». In iis duobus casibus dicit Gratianus quod iuramentum, etsi illicitum sit, tamen servari non prohibetur. Tamen Doctores in hac parte corrigunt Gratianum. Unde de illo qui post votum castitatis iurat alicui se habiturum eam in coniugem, si simplex fuerit votum, post



dennoch deshalb nicht weniger sein Heil erwerben.“<sup>1084</sup> Damit wird argumentiert: Wenn von keiner Autorität verboten wird, diesen Schwur zu halten, bindet dieser Schwur also; wenn er in einen Orden eintritt, wird er also meineidig.

2. Wir wollen annehmen, dass er, dadurch, dass er seine Schwäche kennt und glaubt, dass er, so wie über Lot in Gen 19,20 gesagt wird, leichter in [486] Zoar, das heißt in einer kleinen Buße, gerettet wird als auf dem Berg der Religion, schwört, dass er in keinen Orden eintritt. Es steht fest, dass er erlaubterweise und mit Urteilskraft schwört, wie man sieht: Also ist er gebunden.<sup>1085</sup>

**Dagegen:** a. Wer auch immer schwört, dass er etwas, durch das ihm ein förderlicherer Weg zur Glückseligkeit bereitet wird, nicht tun wird, schwört gegen sein Seelenheil. Ein Mensch kann sich aber nicht zu etwas verpflichten, das gegen sein Seelenheil ist; wenn also nicht in einen Orden einzutreten solcherart ist, wird sich niemand dazu durch einen Eid verpflichten können.

b. Wenn gesagt wird, dass es nicht gegen das Seelenheil ist, weil es auch ohne dies Heil gibt, wird dagegen eingewendet, dass kein Schwur gegen den Rat Gottes verpflichten kann; doch dieser ist so; also kann er nicht verpflichten.

**Lösung** nach dem, was in der Causa 22, Quaestio 4 gesagt wird: „Ein unerlaubter Schwur ist auf mehrere Arten zu verstehen. Er ist nämlich unerlaubt dadurch, dass er geschworen wird, bisweilen durch die Weise des Schwörens, bisweilen aus einer Ursache, die von außen dazukommt. Dadurch, dass geschworen wird, ist er dann unerlaubt, wenn das, was geschworen wird, in seiner Natur lasterhaft ist oder Leben raubt, wie Ehebruch, Mord und Ähnliches; oder weil es nicht zulässt, wiederhergestellt zu werden, so wie mit einem Feind nicht zum Frieden zurückzukehren, jemandem in Not nicht barmherzig zu Hilfe zu kommen. Weil diese eine offenkundige Ungerechtigkeit in sich haben, wenn sie mit einem Eid bekräftigt werden, müssen sie nicht gehalten werden. – Durch die Weise des Schwörens aber ist ein Schwur unerlaubt, wenn etwas unbedacht und ohne Umsicht geschworen wird, wodurch weder das körperliche noch das geistliche Heil weggenommen wird und ohne das beide Arten von Heil wiederhergestellt und Leben bewahrt werden kann, so wie wenn jemand schwört, nicht in einen Orden einzutreten. – Aus Gründen, die außerhalb liegen, ist ein Schwur unerlaubt, wenn zum Beispiel jemand nach dem Keuschheitsgelübde einer Frau schwört, sie zur Ehefrau zu nehmen. Eine Ehefrau zu nehmen, ist nämlich an sich kein Übel, und dennoch ist es für diesen wegen seines Gelübdes verderblich.“<sup>1086</sup> In den zwei anderen Fällen sagt Gratian, dass, wenn ein Schwur auch unerlaubt ist, es dennoch nicht verboten ist, ihn zu halten. Allerdings korrigieren die Gelehrten Gratian in dieser Frage.<sup>1087</sup> Daher wird dem, der nach seinem Keuschheitsgelübde einer Frau schwört, sie zur Ehefrau zu nehmen, nach der Eheschließung aufgrund des Eheschwurs nicht

**1084** Decretum Gratiani, C.22, q.4, zu c.23, § 6 (ed. Friedberg, Bd. I, 882).

**1085** Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.46 c.3 (SpicBon 18b, 882,47–54).

**1086** Decretum Gratiani, C.22, q.4, zu c.23, § 4–6 (ed. Friedberg, Bd. I, 882).

**1087** Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.46 c.3 (SpicBon 18b, 883,55–886,162).

contractum matrimonium, ratione matrimonii iuramentum servare non prohibetur; si autem non fuerit contractum, iuramentum servare prohibetur, ex hoc quod dicitur: *Vovete et reddite*.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud vero quod dicit de iurante quod non intrabit religionem, dicunt quia et sicut iuramentum servare non prohibetur, ita etiam nec iuramentum servare praecipitur. Unde tale iuramentum non obligat, quia, cum sit factum in detrimentum caritatis, defuit iuramento iudicium.

2. Ad illud vero quod obicit quod tale iuramentum est licitum, distinguendum, quia licitum duobus modis est. Est enim licitum expediens et licitum non expediens, I Cor. 6, 12: *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*. Licitum expediens est quod hominem promovet ad melius; licitum et non expediens, quod impedit promotionem ad melius. Iuramentum de licito et expediens est obligatorium; iuramentum vero de licito, sed non expediens, non est obligatorium, quale est iuramentum de non intrando religionem; unde secundum regulam Bedae non est observandum. Omne enim iuramentum, quod observatum deteriore vergit in exitum, libere salubriori consilio mutandum est.

[Nr. 322] CAPUT III.

DE COMITE VERITATE.

Deinde quaeritur de comite iuramenti qui est veritas.

**I.** Quaeritur ergo, si in iuramento desit veritas, ut in illo qui iurat in dolo, utrum obliget.

**Ad quod sic:** 1. Periurium non est obligatorium; sed iuramentum quod fit absque veritate est periurium; ergo non est obligatorium. – Quod autem periurium sit tale iuramentum, probatur multis modis. Primo, auctoritate Augustini super Psalmum: *Domini est terra*: «In dolo iurat qui aliter facturus est quam promittit, cum periurium sit nequiter decipere credentes». Item, Hieronymus, *Super Ieremiam*: «Qui [487] falsum iurat, mentitur». Mentiendo autem iurare nihil aliud est quam periurare; ergo, cum sic iurare sit periurare, non videtur obligare.

verboten, seinen Eid zu halten, wenn es ein einfaches Gelübde war; wenn die Ehe aber noch nicht geschlossen wurde, wird verboten, den Eid zu halten, weil es heißt: *Legt eure Gelübde ab und haltet sie.*<sup>1088</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem, was er zu dem sagt, der schwört, dass er nicht in einen Orden eintreten wird, sagen sie, dass, so wie den Schwur zu halten nicht verboten ist, so auch nicht vorgeschrieben wird, den Schwur zu halten. Daher verpflichtet dieser Schwur nicht, denn da er mit der Folge geleistet wurde, dass die Liebe geschwächt wird, fehlte dem Schwur die Urteilskraft.

2. Zu dem Einwand, dass ein solcher Schwur erlaubt ist, ist zu unterscheiden, dass es ‚erlaubt‘ auf zwei Arten gibt.<sup>1089</sup> Es gibt nämlich ein Erlaubtes, das förderlich ist, und ein Erlaubtes, das nicht förderlich ist, 1Kor 6,12: *Alles ist mir erlaubt, doch nicht alles nützt.* Förderlich ist das Erlaubte, das den Menschen zum Besseren befördert; erlaubt und nicht förderlich ist, was seine Beförderung zum Besseren behindert. Ein Schwur über etwas Erlaubtes und Förderliches ist bindend; ein Schwur über etwas Erlaubtes, aber nicht Förderliches ist nicht bindend, wie es der Schwur ist, in keinen Orden einzutreten; daher ist er nach dem Maßstab Bedas nicht zu halten.<sup>1090</sup> Jeder Schwur nämlich, der, wenn er gehalten wird, zu einem schlechteren Resultat führt, ist frei durch einen heilsameren Ratschluss zu ersetzen.

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

Sodann wird nach dem Begleitumstand des Schwurs gefragt, der die Wahrheit ist.

1. Es wird also gefragt, wenn einem Schwur die Wahrheit fehlt, so wie bei dem, der in einem Betrug schwört, ob er bindet.

**Dazu so:** 1. Ein Meineid ist nicht bindend; doch ein Schwur, der ohne Wahrheit geleistet wird, ist ein Meineid; also ist er nicht bindend. – Dass aber ein Meineid ein solcher Schwur ist, wird auf viele Arten erwiesen. Erstens durch ein Zitat des Augustinus zum Psalm: *Die Erde ist des Herrn*<sup>1091</sup>: „In einem Betrug schwört jemand, der anders zu handeln vorhat, als er verspricht, während es Meineid ist, Vertrauende nichtswürdig zu täuschen.“<sup>1092</sup> Ebenso Hieronymus [in seiner Auslegung] *Zu Jeremia*: „Wer [487] falsch schwört, lügt.“<sup>1093</sup> Mit Lügen zu schwören ist aber nichts anderes, als einen Meineid zu schwören; wenn so zu schwören also einen Meineid schwören ist, scheint er nicht zu binden.

**1088** Ps 76,12.

**1089** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.46 c.3 (SpicBon 18b, 883,64–72).

**1090** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 320 (ed. Bd. IV/2, 484b; in dieser Ausgabe S. 632f).

**1091** Ps 24,1.

**1092** *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 866); vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 23,4 (CChr.SL 38, 136; CSEL 93/1A, 337).

**1093** Hieronymus, *In Hieremiam prophetam*, I,4 (CChr.SL 74, 5).

**Contra:** *a.* Isidorus: «Quacumque arte verborum quis iurat, Deus ita accipit sicut ille, cui iuratur, intelligit». Cum ergo ille cui iuratur, intelligat iurantem in dolo obligari, obligatur.

*b.* Praeterea, si tale iuramentum non obligaret, ex dolo reportaret lucrum; dolus autem nemini debet patrocinari; relinquitur igitur quod, quamvis desit veritas in iuramento, nihilominus est obligatorium.

**II.** Item, quaeritur quae sit ratio quod exigantur tres comites in iuramento, iustitia, iudicium et veritas.

**[Solutio]: I.** Ad primum dicendum quod, cum iuramentum sit duplex, assertorium et promissorium – et assertorium iuramentum est, quando iuratur de praesenti aliquid esse vel non esse vel de praeterito aliquid fuisse vel non fuisse; promissorium vero, cum iurat aliquis de futuro se facturum aliquid vel non facturum – cum autem quaeritur de obligatione iuramenti, debet referri ad promissorium, ratione cuius tenetur iurans ad aliquid faciendum vel non faciendum in futuro. Iuramentum ergo assertorium, cum deest veritas, non obligat ad aliquid agendum nec alio modo, nisi obligatione reatus. Cum ergo obicitur de iurante in dolo, referendum est ad promissorium. Tamen distinguendum ad illud quod obicit quod periurium non obligat, quod periurium aliquando dicitur falsa iuratio, aliquando perversa iuratio, quando scilicet iuratur illicitum, aliquando vero transgressio iuramenti. Item, falsa iuratio dicitur duobus modis: falsitate iurantis vel eius quod iuratur. Hic autem accipitur falsa iuratio pro falsitate iurantis, quae est duplex: in asserendo et in promittendo. In asserendo falsa iuratio non obligat nisi obligatione reatus; in promittendo falsa iuratio obligat ad executionem promissi, dummodo sit licitum et expediens. Perversa vero iuratio, cum scilicet iuratur illicitum, quo modo obliget et quo modo non, dictum est prius. Transgressio vero iuramenti non dicitur obligare nisi obligatione reatus, quo modo dicitur proprie periurium. Aliis vero modis dicitur periurium interpretative. Cum ergo dicitur ‘nullum periurium est obligatorium’, per hanc distinctionem patet responsio.

**II.** Ad ultimum vero dicendum quod, sicut dicitur Ierem. 4, 2: *Iurabis, vivit Dominus, in veritate, et iudicio, et iustitia*, quod tres comites debent esse in quolibet iuramento, et hac ratione: nam iuramentum debet esse ordinatum tum ex parte iurantis, tum ex

**Dagegen:** a. Isidor: „Mit welcher Wortkunst auch immer jemand schwört, Gott fasst es so auf, wie derjenige, dem geschworen wird, es versteht.“<sup>1094</sup> Wenn also der, dem geschworen wird, versteht, dass der Schwörende in einem Betrug gebunden wird, wird er gebunden.

b. Wenn außerdem ein solcher Schwur nicht binden würde, zöge er aus einem Betrug einen Gewinn; ein Betrug aber darf niemanden beschützen,<sup>1095</sup> es folgt also, dass, wenn auch einem Schwur die Wahrheit fehlt, er um nichts weniger bindend ist.

**II.** Es wird gefragt, aus welchem Grund drei Begleitumstände in einem Schwur gefordert werden: Gerechtigkeit, Urteilskraft und Wahrheit.

**[Lösung]: I.** Da es zwei Arten von Schwur gibt, einen bekräftigenden und einen versprechenden – und ein bekräftigender Schwur ist, wenn geschworen wird, dass etwas in der Gegenwart ist oder nicht ist oder in der Vergangenheit etwas gewesen ist oder nicht gewesen ist; ein versprechender aber, wenn jemand schwört, dass er etwas in der Zukunft tun wird oder nicht tun wird –, da aber gefragt wird nach der Bindung des Schwurs, muss man sich auf den versprechenden beziehen, aufgrund dessen der Schwörende verpflichtet ist, etwas in der Zukunft zu tun oder nicht zu tun. Ein bekräftigender Schwur verpflichtet also, insofern ihm die Wahrheit fehlt, nicht dazu, etwas zu tun, auch nicht auf andere Weise, außer durch die Verpflichtung einer Schuld. Wenn man also etwas über den in einem Betrug Schwörenden einwendet, muss man sich auf den versprechenden Schwur beziehen. Dennoch ist hinsichtlich des Einwands, dass ein Meineid nicht bindet, zu unterscheiden, dass ein Meineid manchmal ein falscher Schwur genannt wird, manchmal ein verkehrter Schwur, nämlich wenn etwas Unerlaubtes geschworen wird, manchmal aber die Übertretung eines Schwurs. Ebenso wird er auf zwei Arten falscher Schwur genannt: durch die Falschheit des Schwörenden oder dessen, was geschworen wird. Hier aber wird falscher Schwur im Sinne der Falschheit des Schwörenden aufgefasst, die auf zwei Arten ist: im Bekräftigen und im Versprechen. Im Bekräftigen verpflichtet ein falscher Schwur nicht, außer durch die Verpflichtung von Schuld; im Versprechen verpflichtet ein falscher Schwur zur Ausführung des Versprochenen, wenn es nur erlaubt und förderlich ist. Auf welche Weise aber der verkehrte Schwur, wenn also etwas Unerlaubtes geschworen wird, bindet und auf welche Weise nicht, ist oben gesagt worden.<sup>1096</sup> Von der Übertretung des Schwurs aber heißt es, dass sie nicht bindet, außer durch die Verpflichtung der Schuld, auf welche Weise sie im eigentlichen Sinne Meineid heißt. Auf andere Arten aber wird Meineid je nach Auslegung so genannt. Wenn also gesagt wird: ‚Kein Meineid ist bindend‘, ist durch diese Unterscheidung die Antwort klar.

**II.** So wie es in Jer 4,2 heißt: *Du sollst, sagt der Herr, in Wahrheit, Urteilskraft und Gerechtigkeit schwören*, sollen die drei Begleitumstände in jedem Schwur vorhanden sein, und zwar aus diesem Grund: Ein Schwur muss bald geordnet sein vonseiten

**1094** Isidor, Sententiae II,31,8 (CChr.SL 111, 156).

**1095** Vgl. Liber Extra, 2.14.2 (ed. Friedberg, Bd. II, 292).

**1096** Vgl. Summa Halensis III Nr. 320 (ed. Bd. IV/2, 483a–485b; in dieser Ausgabe S. 628–635).

parte eius quod iuratur, tum ex parte causae pro qua iuratur. Ex parte iurantis comes iuramenti debet esse veritas, ut asserendo credat esse verum quod iurat et promittendo proponat se facturum quod iurat. Ex parte eius quod iuratur debet esse comes iustitia, ut illud, quod iuratur, licitum sit et iustum. Ex parte vero causae, pro qua iuratur, debet esse comes iudicium, ut scilicet cum causa rationabili iuret, sine causa vero et discretionem iudicii non iuret.

#### CAPUT IV.

##### DE OBLIGATIONE IURAMENTI.

Sequitur inquirere utrum omne iuramentum quod habet istos tres comites semper sit obligatorium. Et quaeruntur duo:

- Primum, utrum iuramentum spontaneum, hoc modo factum, semper obliget;
- secundum, utrum iuramentum coactum, sic factum, obliget.

#### [Nr. 323] ARTICULUS I.

*Utrum iuramentum spontaneum, hoc modo factum, semper obliget.*

**I. Circa primum** ponitur casus de illo qui iurat se nunquam futurum episcopum. 1. Nam constat quod iurat licitum, et tale propter quod multi sunt laudabiles: laudabile enim est exemplo [488] Domini honorem oblatum fugere, Ioan. 6, 15. Item, iurat discrete, quia propter causam expedientem et utilem: eligit enim securius, quia securius est humilem locum tenere quam per ardua dignitatum incedere, maxime posito quod ipse credat se nunquam posse sufficere ad regendum episcopatum. Item, iurat vere, quantum in se est: firmiter enim credit et proponit se nunquam futurum episcopum. Cum ergo iuramentum istius habeat tres comites, erit obligatorium, quia dictum est Deuter. 6: *Reddes Domino iuramenta tua.*

2. Item, quidam fecerat tale iuramentum, postea electus est in episcopum, et Gregorius Papa fecit inquiri utrum tale iuramentum fecisset; hoc autem esset superfluum nisi iuramentum istud obligaret.

des Schwörenden, bald vonseiten dessen, was geschworen wird, bald vonseiten des Grundes, aus dem geschworen wird. Vonseiten des Schwörenden muss der Begleitumstand des Schwurs die Wahrheit sein, sodass er, wenn er es bekräftigt, glaubt, dass es wahr ist, was er schwört, und wenn er es verspricht, in Aussicht stellt, dass er das tun wird, was er schwört. Vonseiten dessen, was geschworen wird, muss der Begleitumstand die Gerechtigkeit sein, damit das, was geschworen wird, erlaubt und gerecht ist. Vonseiten des Grundes, aus dem geschworen wird, muss der Begleitumstand des Schwurs die Urteilskraft sein, damit er mit einem vernünftigen Grund schwört, ohne Grund und Unterscheidung des Urteils aber nicht schwört.

#### *Kapitel 4: Die Verpflichtung des Schwurs*

Es folgt die Frage, ob jeder Schwur, der diese drei Begleitumstände des Schwurs hat, immer bindend ist.

Und es werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Bindet ein freiwilliger Schwur, der auf diese Weise geleistet worden ist, immer?
2. Bindet ein erzwungener Schwur, der auf diese Weise geleistet worden ist?

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

**I. Im Zusammenhang mit dem Ersten** wird der Fall von dem, der schwört, niemals Bischof zu werden, angeführt.<sup>1097</sup> 1. Denn es steht fest, dass er etwas Erlaubtes schwört und etwas, dessentwegen viele lobenswert sind: Es ist nämlich lobenswert, nach dem Vorbild [488] des Herrn eine angetragene Ehre zu fliehen, Joh 6,15. Und er schwört besonnen, weil aus einem Grund, der förderlich und nützlich ist: Er wählt nämlich das Sicherere, weil es sicherer ist, einen niedrigen Platz einzunehmen, als hohe Würden zu beschreiten, vor allem wenn man annimmt, dass dieser glaubt, der Leitung des Bischofsamts niemals gewachsen zu sein. Außerdem schwört er wahrhaftig, was die Sache in sich angeht: Er glaubt nämlich fest und verspricht, dass er niemals Bischof sein wird. Da also sein Schwur die drei Begleitumstände hat, wird er bindend sein, denn in Dtn 6 heißt es: *Du sollst dem Herrn deine Schwüre erfüllen.*<sup>1098</sup>

2. Jemand hatte einen solchen Schwur geleistet und wurde nachher zum Bischof gewählt, und Papst Gregor ließ untersuchen, ob er einen solchen Schwur geleistet hatte,<sup>1099</sup> dies wäre aber überflüssig, wenn dieser Schwur nicht binden würde.

---

**1097** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.46 c.3 (SpicBon 18b, 882,33–46), wo sich die beiden Argumente a und b sowie die Antwort zu 2 dem Wortlaut nach und die übrigen Ausführungen sinngemäß finden.

**1098** Mt 5,33; vgl. Lev 19,12, Dtn 23,22.

**1099** Vgl. Gregor, *Registrum epistularum* 14,11 (CChr.SL 140A, 1080); *Decretum Gratiani*, D.85, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 297).

**Contra:** *a.* Super Deuter. 25, 5, in lege de accipienda uxore fratris defuncti sine liberis, dicit Augustinus: «Qui curam alendorum subditorum renuit, discalceati opprobrium sustinebit». *Non enim vult suscitare semen fratris* defuncti, id est Christi. Sed non sustinebit opprobrium nisi propter peccatum; peccat igitur talis renuendo episcopatum; ergo et iurando.

*b.* Item, Augustinus: «Otium sanctum quaerit gloria veritatis, negotium sanctum suscipit necessitas caritatis». Si ergo necessitas est suscipere, iurare quod non suscipiat non erit obligatorium.

**[Solutio]:** 1. Ad hoc respondent quod iuramentum istud non habuit comitem iudicium, si, quocumque casu contingente, iuraverit se nunquam futurum episcopum. Non enim fuit discretum neque pium usquequaque, si contingeret quod nullus inveniretur sufficiens adeo sicut ipse qui sic iuravit, et ideo non est obligatorium simpliciter. Unde distinguunt: aut, cum talis eligitur, invenitur alius sufficiens, et tunc obligatur ad non suscipere; aut non invenitur, et tunc, petita dispensatione a superiori de facto iuramento, debet suscipere. Tamen in hoc casu propter religionem iuramenti coactus mandato superioris deberet suscipere, et si possit fieri sine scandalo Ecclesiae. Et per hoc respondetur ad primum.

2. Ad illud quod obicitur de inquisitione Gregorii dicendum quod hoc factum est propter scandalum et quia praeter illum alius inveniebatur dignus episcopatu.

Sed adhuc obicitur: Nam talis iurat licitum et expediens; ergo iurat discrete; ergo obligatur per tale iuramentum, sive inveniatur alius sive non. Ad hoc dicendum quod sicut licitum dicitur dupliciter, scilicet licitum simpliciter, quod nullo iure prohibetur, et licitum ex causa, quod ex dispensatione licitum est vel instantia necessitatis, ut fuit David licitum comedere panes propositionis, sicut habetur Matth. 12, 4, sic expediens dicitur duobus modis: expediens simpliciter, quod, et quantum ad se et quantum ad alium, promovet in melius, et expediens in casu. Dicendum ergo quod iurans se non



**Dagegen:** a. Zu Dtn 25,5 im Gesetz darüber, dass die Ehefrau des ohne Kinder verstorbenen Bruders genommen werden muss, sagt Augustinus: „Wer die Sorge für die, die ihm zur Fürsorge untergeben worden sind, ausschlägt, wird die Schmach des Unbeschutten über sich ergehen lassen.“<sup>1100</sup> *Er will nämlich nicht den Samen*<sup>1101</sup> *seines verstorbenen Bruders zum Leben erwecken*<sup>1102</sup>, das heißt Christi [Namen].<sup>1103</sup> Doch er wird die Schande nur wegen der Sünde bewahren; ein solcher sündigt also, wenn er das Bischofsamt ausschlägt; also auch, indem er schwört.

b. Augustinus: „Der Ruhm der Wahrheit erfordert fromme Muße, die Notwendigkeit der Liebe nimmt fromme Geschäftigkeit auf sich.“<sup>1104</sup> Wenn also Notwendigkeit bedeutet, auf sich zu nehmen, wird das Schwören, was er nicht auf sich nimmt, nicht bindend sein.

**[Lösung]:** 1. Sie antworten darauf, dass dieser Eid nicht den Begleitumstand der Urteilkraft hat, wenn er in einer beliebigen zufälligen Situation geschworen hat, niemals Bischof zu werden. Es war nämlich zu keiner Zeit besonnen und fromm, wenn es geschähe, dass niemand für so tauglich befunden würde wie der, der so geschworen hat, und deshalb ist der Eid nicht schlechthin bindend. Daher unterscheiden sie: Wenn ein solcher gewählt wird, findet sich entweder ein anderer, der dem gewachsen ist, und dann ist er dazu verpflichtet, das Amt nicht anzunehmen, oder es findet sich keiner, und dann muss er es annehmen, nachdem er von seinem Oberen die Entbindung von seinem geleisteten Eid erbeten hat. In diesem Falle müsste er aufgrund der starken Bindung des Eides allerdings durch einen Befehl seines Oberen gezwungen werden, es anzunehmen, sofern das, ohne Anstoß in der Kirche zu erregen, geschehen kann. Und dadurch wird auf den ersten Einwand geantwortet.

2. Zu dem Einwand in Bezug auf die Erforschung durch Gregor ist zu sagen, dass dies getan wurde, um keinen Anstoß zu erregen, und weil außer diesem noch ein anderer des Bischofsamtes würdig befunden wurde.

Doch es wird dazu eingewendet: Ein solcher schwört nämlich etwas Erlaubtes und Förderliches; also schwört er besonnen; also ist er durch einen solchen Schwur gebunden, ob sich ein anderer findet oder nicht. Dazu ist zu sagen, dass, so wie ‚erlaubt‘ in zweifachem Sinne gesagt wird: schlechthin erlaubt, was durch kein Recht verboten wird, und aus einem Grund erlaubt, was durch Befreiung von einem Gesetz erlaubt ist oder durch eine drängende Notlage, wie es David erlaubt war, die Vorsetzungsbrote im Tempel zu essen, wie es in Mt 12,4 heißt, so wird ‚förderlich‘ auf zwei Arten gesagt: schlechthin förderlich, was im Hinblick auf sich und auf den anderen zum Besseren befördert, und situationsbedingt förderlich. Es ist also zu sagen: Wenn

**1100** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXXII,10 (CSEL 25/1, 770 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.8, q.1, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 592).

**1101** In der Vulgata heißt es an der betreffenden Stelle „Namen“ (nomen) statt „Samen“ (semen).

**1102** Dtn 25,7.

**1103** Vgl. *Glossa interlinearis* zu Dtn 25,7 (ed. *Textus biblie*, Bd. 1, 361v).

**1104** Augustinus, *De civitate dei* XIX,19 (CChr.SL 48, 687; CSEL 40/2, 407).

futurum episcopum, si ex consideratione periculi et suae insufficientiae iurat quod iurat, est expediens ex causa sive in casu; non tamen simpliciter expediens, quia non expedit quocumque casu contingente nec expedit universaliter quoad se et alios,posito quod alius non inveniretur sufficiens.

**II.** Item, dubitatur circa hoc in casibus aliis. Primo, cum universitas alicuius civitatis vel collegii iurat aliquid, et mortui sunt iurantes, quaeritur utrum successores iuramento antecessorum ligentur.

**Quod videtur,** 1. quia succedunt in utilitate et honore collegii; ergo et in onere, sicut filius qui succedit in hereditate paterna, quae est obligata debito, tenetur obligationi; ergo et isti pari ratione tenebuntur iuramento.

2. Item, dicit *Decretalis* quod obligationes antecessorum transeunt ad successores.

3. Item, dicit *Canon, Causa VII*, quaest. 1, quod idem est populus in successoribus qui et in antecessoribus. Ergo et eadem obligatio.

**Contra:** a. Obligatio iuramenti non contrahitur nisi ex proposito et consensu proprio. Si ergo successores non consentiunt in hoc quod iuraverunt antecessores, non obligabuntur.

**Solutio:** Est obligatio personalis et obligatio realis. Realis obligatio transit ab antecessoribus in successores in illa re, quia res transit cum suo onere; personalis vero obligatio non transit in alium, quia illam facit consensus proprius. Quia ergo obligatio iuramenti est personalis, ideo [489] non transit ad successores quantum ad periculum periurii, quamvis transeat obligatio vel promissio rei quae attenditur in onere rei.

**III.** Item, ponunt casum alium de illo qui iuravit in generali se servaturum statuta in ecclesia sua edita, postea fit novum statutum. Quaerunt ergo si ex iuramento obligetur ad statutum. Nam generaliter iuravit se servaturum statuta ecclesiae; et hoc est statutum; ergo etc.

**[Solutio]:** Ad hoc dicendum quod, si in iurando intendebat tantum de statutis praeteritis, non obligatur ad futura; si vero intendebat tam de praeteritis quam de futuris, obligatur: intentio enim obligat.

der, der schwört, kein Bischof zu werden, es aus der Erwägung der Gefahr und seiner Unzulänglichkeit heraus schwört, dann ist das, was er schwört, aus einem Grunde beziehungsweise situationsbedingt, nicht aber schlechthin förderlich, weil es nicht in jeder zufällig eintretenden Situation nützt noch allgemein hinsichtlich sich selbst und anderer nützt, gesetzt den Fall, dass kein anderer sich findet, der tauglich ist.

**II.** Weiter wird darüber in anderen Fällen nachgedacht. Erstens wird gefragt, ob, wenn die Gesamtheit einer Stadt oder eines Kollegiums etwas schwört und die, die geschworen haben, tot sind, ihre Nachfolger an den Schwur ihrer Vorgänger gebunden sind.

**Das scheint richtig zu sein,** 1. weil sie in Vorteil und Ehre des Kollegiums Nachfolger sind; also auch in der Last, so wie ein Sohn, der im väterlichen Erbe nachfolgt, das durch eine Schuld verpflichtet ist, an die Verpflichtung gebunden ist; also werden auch diese mit derselben Begründung an den Schwur gebunden sein.

2. Eine Dekretale sagt, dass die Verpflichtungen der Vorgänger auf die Nachfolger übergehen.<sup>1105</sup>

3. Der Kanon, Causa 7, Quaestio 1 sagt, dass ein Volk in den Nachfolgern das gleiche ist wie in den Vorgängern.<sup>1106</sup> Also ist auch die Verpflichtung die gleiche.

**Dagegen:** a. Die Verpflichtung eines Schwurs wird nur aus eigenem Vorsatz und mit persönlicher Einwilligung geschlossen. Wenn also die Nachfolger nicht in das einwilligen, was die Vorgänger geschworen haben, werden sie nicht gebunden sein.

**Lösung:** Es gibt eine persönliche und eine sachliche Verpflichtung. Die sachliche Verpflichtung geht in der Sache von den Vorgängern auf die Nachfolger über, weil die Sache mit ihrer Last auf sie übergeht; die persönliche Verpflichtung aber geht nicht auf einen anderen über, weil sie durch persönliche Einwilligung entsteht. Weil also die Verpflichtung eines Schwurs eine persönliche ist, deshalb |489| geht sie nicht auf die Nachfolger über, was die Gefahr eines Meineids angeht, obgleich die Verpflichtung oder das Versprechen einer Sache, welche in der Last einer Sache liegt, auf sie übergeht.

**III.** Ebenso führen sie einen anderen Fall an in Bezug auf den, der allgemein geschworen hat, dass er die Verordnungen einhalten wird, die in seiner Kirche beschlossen worden sind, und danach wird eine neue Verordnung beschlossen. Sie fragen also, ob er durch seinen Schwur zur Verordnung verpflichtet ist. Denn er hat allgemein geschworen, dass er die Verordnungen seiner Kirche einhalten wird; und dies ist eine Verordnung; also usw.

**[Lösung]:** Wenn er beim Schwören nur die vergangenen Verordnungen meinte, ist er nicht an die zukünftigen gebunden; wenn er aber die vergangenen und die zukünftigen meinte, ist er daran gebunden: Die Absicht nämlich bindet.

**1105** Vgl. Liber Extra, 3.23.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 531).

**1106** Das Zitat lässt sich an der angegebenen Stelle nicht nachweisen.

[Nr. 324] ARTICULUS II.

*Utrum coactum iuramentum obliget.*

Sequitur quaerere utrum coactum iuramentum obliget.

**Probatur quod non:** 1. Nam dicit Gregorius: «Coacta servitia Deo non placent».

2. Item, dicit lex: «Quod fit iusti metus causa, ratum non habeo». – Item, si aliquis iurat aliquid causa metus mortis, non debet ratum esse iuramentum.

3. Item, violentia non debet iuvare eum qui cogit iurare; ergo, si iurans propter metum mortis promisit se aliquid daturum ei, non tenetur.

4. Item, dicit Augustinus: «Iuramentum non potest esse vinculum iniquitatis». – Item, Isai. 58, 6: *Dissolve colligationes impietatis*.

**Contra:** a. Dicit Augustinus quod coacta voluntas voluntas est; ergo coactum iuramentum est iuramentum.

b. Item, Matth. 5, 33: *Reddes Domino iuramenta tua*.

c. Item, quidam consuluit Alexandrum Papam de quodam coacto iuramento, et respondit: «Non habebis me auctorem periurii». Ergo iuramentum illud obligabat.

d. Item, quidam coactus iuravit concubinae suae quod eam duceret in uxorem et quod de cetero non exhiberet parentes suos. Consultus fuit super hoc Augustinus et dixit, de consilio Ambrosii, quod matrimonium tenet et quod poeniteret de residuo, videlicet de eo quod iuraverat quod de cetero non exhiberet parentes suos.

**Respondeo:** Quidam distinguunt, dicentes quod in promissorio iuramento excusat metus, in assertorio non, quia potius debet quis mortem pati quam falsum iurare. Alii dicunt quod omne iuramentum, sive coactum sive non, si est licitum et peiorem non vergit in exitum, est obligatorium.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo respondent quod sacrificia coacta, in quantum coacta, Deo non placent, tamen voluntaria reddito Deo placet.

**Artikel 2: Bindet ein erzwungener Schwur? [Nr. 324]<sup>1107</sup>**

Es folgt die Frage, ob ein erzwungener Schwur bindet.

**Es wird erwiesen, dass dem nicht so ist:** 1. Denn Gregor sagt: „Erzwungene Dienste gefallen Gott nicht.“<sup>1108</sup>

2. Das Gesetz sagt: „Was aus gerechter Furcht getan wird, zähle ich nicht.“<sup>1109</sup> – Ebenso, wenn jemand etwas aus Todesfurcht schwört, darf es nicht als Schwur gezählt werden.

3. Ebenso darf keine Gewalt dem zu Hilfe kommen, der jemanden zwingt, zu schwören; wenn also ein Schwörender aus Todesfurcht versprochen hat, ihm etwas zu geben, ist er nicht daran gebunden.

4. Augustinus sagt: „Ein Schwur kann keine Fessel der Ungerechtigkeit sein.“<sup>1110</sup> – Und Jes 58,6: *Löse die Fesseln der Ruchlosigkeit.*

**Dagegen:** a. Augustinus sagt, dass auch ein erzwungener Wille ein Wille ist;<sup>1111</sup> also ist auch ein erzwungener Schwur ein Schwur.

b. Mt 5,33: *Du sollst dem Herrn deine Schwüre erfüllen.*

c. Jemand fragte Papst Alexander um Rat wegen eines erzwungenen Schwurs, und er antwortete: „Du wirst in mir keinen Urheber eines Meineids erhalten.“<sup>1112</sup> Also band dieser Eid.

d. Jemand schwor seiner Konkubine unter Zwang, sie zur Frau zu nehmen und dass er fortan seine Eltern nicht mehr unterhalten würde. Darüber wurde Augustinus um Rat gefragt, und er sagte nach dem Rat des Ambrosius, dass die Ehe verpflichtet und dass er wegen des Restes Buße tun solle, nämlich deswegen, weil er geschworen hatte, seine Eltern fortan nicht mehr zu unterstützen.<sup>1113</sup>

**Ich antworte:**<sup>1114</sup> Einige unterscheiden, indem sie sagen, dass im versprechenden Eid die Furcht entschuldigt, im bekräftigenden [hingegen] nicht, weil jemand eher den Tod erleiden muss, als falsch zu schwören. Andere sagen, dass jeder Schwur, ob erzwungen oder nicht, bindend ist, wenn er erlaubt ist und nicht zu einem schlechteren Resultat führt.<sup>1115</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den ersten [Einwand] antworten sie, dass erzwungene Opfer, insofern erzwungen, Gott nicht gefallen, doch eine freiwillige Erfüllung Gott gefällt.

**1107** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.46 c.6 q.2 (SpicBon 18b, 895,7–9.18–25.31–35), wo sich die Argumente 2 und c–d sowie die Antwort zu 1 dem Wortlaut nach finden.

**1108** Vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio in Job IX*,41 (CChr.SL 143, 503).

**1109** Justinian, *Digesta* 4,2,1 (CICiv II, 343).

**1110** Augustinus, *De bono coniugali* 4,4 (CSEL 41,192).

**1111** Vgl. Augustinus, *De spiritu et littera* 31,53 (CSEL 60,209 f).

**1112** Ivo von Chartres, *Decretum* p.12, c.24 (PL 161,786).

**1113** Vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.4, c.21–22 (ed. Friedberg, Bd. I, 880).

**1114** Nachdem bislang immer der Terminus ‚Lösung‘ verwendet wurde, taucht hier zum ersten Mal im Gesetzstraktat die Formulierung ‚Ich antworte‘ auf.

**1115** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.46 c.6 q.2 (SpicBon 18b, 896,14–17).

2. Ad secundum posset dici quod metus mortis non est metus iustus, quia non debet cadere in virum iustum. Unde Matth. 10, 28: *Nolite timere eos qui occidunt corpus*. Vel aliter, lex appellat iustum metum, qui potest cadere in virum constantem, et loquitur quantum ad causas forenses; tamen verum est quod, si aliquis propter talem metum aliquid promittit sub iuramento, tenetur; tamen iudex potest cogere accipientem ad restitutionem. Et ideo dicit lex: «ratum non habeo»; et etiam ipse qui iuravit potest repetere secundum ius.

3. Ad illud vero quod obicitur, dicendum quod violentia non patrocinatorum isti, quia cogitur reddere et satisfacere de violentia, si posset contra eum probari.

4. Ad ultimum vero dicendum quod illae auctoritates intelliguntur de iuramento illicito.

[490] [Nr. 325] MEMBRUM IX.

**De interpretatione iuramenti.**

Quaeritur postea secundum cuius intentionem interpretandum sit iuramentum, scilicet aut iurantis aut recipientis.

1. De hoc dat Isidorus istam regulam: «Quacumque arte verborum quis iuret, Deus ita accipit sicut ille, cui iuratur, intelligit».

2. Item, in matrimonio, etsi non omnino consentias, sed tantum verbis exprimas te consentire, verborum tamen obligatione nihilominus obligaberis; similiter in voto, quia veritati praeiudicat opinio.

**Contra:** a. Verba serviunt intentioni, et Deus talia verba iudicat qualia ex intimis proferuntur.

b. Item, dicit Ambrosius: «Affectus tuus operi tuo nomen imponit». Ergo, cum iste velit obligare se sic et non aliter, obligabitur sic et non aliter, scilicet secundum suam intentionem.

c. Item, quaeritur de illo qui dolose exigit iuramentum ab aliquo, proponendo verba duplicia, ut ipsum decipiat et capiat in sermone, ut imponat ei postea quod illud iuraverit, cum dolus nemini debeat patrocinari, quo modo accipiet Deus secundum intentionem illius cui iuratur.

d. Quaeritur etiam, ubi sunt verba multiplicia in iuramento, quo modo sunt accipienda et ad quid obligatur iurans. Numquid obligatur ad sensum illum ad quem non intendit se obligare?

2. Zu dem zweiten könnte gesagt werden, dass die Todesfurcht keine gerechte Furcht ist, weil sie keinen gerechten Mann befallen kann. Daher Mt 10,28: *Fürchtet nicht die, die den Körper töten*. Oder anders, das Gesetz nennt diejenige gerechte Furcht, die einen beständigen Mann befallen kann, und spricht von ihr hinsichtlich der äußeren Ursachen.<sup>1116</sup> Dennoch ist es wahr, dass, wenn jemand aus einer solchen Furcht etwas unter Eid verspricht, er daran gebunden ist; allerdings kann ein Richter den, der ihn entgegengenommen hat, zur Rückgabe des Eides zwingen. Und deshalb sagt das Gesetz: „Ich zähle ihn nicht“; und auch der, der geschworen hat, kann nach dem Recht den Eid zurückfordern.

3. Die Gewalt beschützt diesen nicht. Denn er wird gezwungen, den Eid zurückzugeben und für die Gewalt Genugtuung zu leisten, wenn es gegen ihn bewiesen werden könnte.

4. Diese Zitate müssen in Bezug auf den unerlaubten Schwur verstanden werden.

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

Danach wird gefragt, gemäß wessen Absicht ein Schwur auszulegen ist: des Schwörenden oder des Empfangenden.

1. Dafür gibt Isidor diese Regel: „Mit welcher Wortkunst auch immer jemand schwört, Gott fasst es so auf, wie der, dem geschworen wird, es versteht.“<sup>1117</sup>

2. Im Eheversprechen wird man, auch wenn man nicht gänzlich zustimmt, sondern nur mit Worten ausdrückt, dass man zustimmt, dennoch durch die Verpflichtung der Worte um nichts weniger verpflichtet; ebenso im Gelübde, weil die Meinung vorher über die Wahrheit entscheidet.

**Dagegen:** a. Worte dienen der Absicht, und Gott beurteilt die Worte so, wie sie aus dem Herzen geäußert werden.

b. Ambrosius sagt: „Dein Streben verleiht deinem Werk den Namen.“<sup>1118</sup> Wenn also dieser sich so und nicht anders verpflichten will, wird er so und nicht anders verpflichtet sein, nämlich entsprechend seiner Absicht.

c. Es wird gefragt nach dem, der betrügerisch einen Schwur von jemandem einfordert, indem er doppelsinnige Wörter vorbringt, um ihn zu täuschen und in ein Gespräch zu verwickeln, um ihm hinterher aufzuerlegen, dass er dies geschworen habe, obwohl doch eine List niemanden beschützen darf; wie wird Gott es auffassen, gemäß der Absicht dessen, dem geschworen wird?

d. Es wird auch gefragt, sobald Wörter mit mehrfacher Bedeutung in einem Schwur sind, wie sie zu verstehen sind und woran der Schwörende gebunden ist. Ist er an einen Sinn gebunden, an den er sich gar nicht binden wollte?

<sup>1116</sup> Vgl. Justinian, Digesta 4,2,6 (CICiv II, 344).

<sup>1117</sup> Isidor, Sententiae II,31,8 (CChr.SL 111, 156).

<sup>1118</sup> Ambrosius, De officiis magistrorum I,30,147 (CChr.SL 15, 53).

**Solutio:** Deus simplicitatis amator et duplicitatis aspernator, ita accipit sicut ille qui sine fraude intelligit. Unde regula Isidori intelligitur de dolose iurante. Unde sensus est: «quacumque arte», id est quacumque malitia etc. Si vero uterque fraudulentus fuerit, debent accipi ista verba secundum arbitrium boni viri et secundum quod sonant verba illa apud recte intelligentes. Quando vero ita sunt duplicia ut aequaliter diversos sensus exprimant, non obligatur iurans nisi secundum intentionem suam, nec potest cogi ad observationem in alio sensu, sed ad implendum in illo sensu in quo intendit iurare.

### TITULUS III.

#### DE TERTIO PRAECEPTO.

Ordinis consequentia requirit quaerere de tertio Decalogi mandato, quod dicitur: *Memento ut diem sabbati sanctifices*; et subditur ratio: *Sex diebus* etc. De distinctione autem huius praecepti a ceteris in generali dictum est prius; tamen in speciali plures dubitationes emergunt.

Primo, utrum praeceptum de sabbato sit generale vel particulare;  
 secundo, utrum morale vel caerimoniale;  
 tertio, de circumstantiis huius praecepti;  
 quarto, de observantibus praeceptum;  
 quinto, utrum observantia Dominicae et aliarum festivitatum in Ecclesia iubeatur hoc praecepto.

#### [Nr. 326] CAPUT I.

##### UTRUM PRAECEPTUM DE SABBATO SIT GENERALE VEL PARTICULARE.

**Ad primum sic.** 1. Ioan. 9, 16: *Non est hic homo a Deo qui sabbatum non custodit*, Glossa: «Ille spiritualiter sabbatum custodit qui est sine peccato; ille non, qui est servus [491] peccati». Ergo hoc praeceptum vetat omne peccatum; ergo et peccata quae praeceptis aliis prohibentur; est igitur generale praeceptum.

2. Item, Luc. 12: *Archisynagogus indignans, quia sabbato curasset*, Ambrosius: «Lex in sabbato non hominem curare, sed servilia opera facere, id est peccatis



**Lösung:** Gott ist ein Liebhaber der Einfachheit und und Verächter der Doppeltzüngigkeit, daher versteht er ihn so wie der, der ihn ohne Betrug versteht. Daher ist die Regel Isidors in Bezug auf den betrügerisch Schwörenden zu verstehen. Daher lautet ihr Sinn: „mit welcher Kunst auch immer“, das heißt mit welcher Bösartigkeit auch immer usw. Wenn aber der eine von beiden betrügerisch gehandelt hat, müssen diese Worte gemäß dem Willen des rechtschaffenen Mannes aufgefasst werden und gemäß dem, was diese Worte bei Leuten, die sie richtig verstehen, bedeuten. Wenn sie aber so doppeltzünftig sind, dass sie gleichermaßen verschiedene Sinne ausdrücken, ist der Schwörende nicht an sie gebunden, außer durch seine Absicht, und kann in keinem anderen Sinn zum Einlösen gezwungen werden, sondern nur zur Erfüllung in dem Sinn, in dem er zu schwören beabsichtigt hat.

### *Dritter Abschnitt: Das dritte Gebot*

Die Reihenfolge erfordert nun, nach dem dritten Gebot des Dekalogs zu fragen, welches lautet: *Sei eingedenk, den Tag des Sabbats zu heiligen*; und es wird die Begründung angefügt: *An sechs Tagen* usw. Über die Unterscheidung dieser Vorschrift von den übrigen ist schon vorher im Allgemeinen gesprochen worden;<sup>1119</sup> aber es tauchen im Besonderen mehrere Bedenken auf.

1. Ist die Vorschrift über den Sabbat allgemein oder partikular?
2. Ist sie ein Sittengebot oder eine Kultvorschrift?
3. Die Umstände dieser Vorschrift.
4. Die, die diese Vorschrift befolgen.
5. Wird mit dieser Vorschrift die Bewahrung des Sonntags und der anderen Feiertage in der Kirche befohlen?

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

**Zum Ersten so:** 1. Joh 9,16: *Der Mensch, der den Sabbat nicht hält, ist nicht von Gott*, die Glosse: „Der hält den Sabbat auf geistliche Weise, der ohne Sünde ist; der nicht, der ein Sklave [491] der Sünde ist.“<sup>1120</sup> Also verbietet diese Vorschrift jede Sünde; also auch die Sünden, die von den anderen Vorschriften verboten werden; also handelt es sich um eine allgemeine Vorschrift.

2. Lk 12: *Der Synagogenvorsteher war erzürnt, weil er am Sabbat heilte*,<sup>1121</sup> Ambrosius: „Das Gesetz verbietet nicht, am Sabbat einen Menschen zu heilen, sondern sklavische Arbeit zu tun, das heißt sich mit Sünden zu beschweren.“<sup>1122</sup> Daher wird

<sup>1119</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 282 u. 284 (ed. Bd. IV/2, 426b–427a.432b–433a.434b–435a; in dieser Ausgabe S. 428 f.450–453.458–461).

<sup>1120</sup> Glossa ordinaria zu Joh 9,16 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 1044va).

<sup>1121</sup> Lk 13,14.

<sup>1122</sup> Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* VII,174 (CChr.SL 14, 274); Glossa ordinaria zu Lk 13,14 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 1015vb).

gravari, prohibet». Sic ergo peccatum generaliter prohibetur illo praecepto; ergo est generale.

3. Item, Augustinus, in sermone *De decem chordis*: Per tertium mandatum interficitur illicitus amor. Sed illicitus amor est radix omnis peccati, ut dicit Augustinus, in I *De libero arbitrio*: relinquitur ergo quod prohibetur illo praecepto omne peccatum.

4. Item, Marc. 1, 21: *Sabbatis ingressus synagogam*, Glossa: «Docet nos verum sabbatum, ut scilicet saluti animarum studeamus, ab omni opere servili, ab omnibus vitiis vel illicitis abstineamus». Inde arguitur: omne praeceptum pertinet aut ad studium salutis animae, hoc est bonum faciendum, aut ad abstinendum a vitiis; sed omne tale continetur sub isto praecepto; ergo praeceptum de sabbato continet omnia praecepta.

5. Item, Deuter. 5, 12: *Observa diem sabbati*, Glossa: «Ut omnia facias propter sabbatum, id est aeternam requiem». Sed quolibet praecepto praecipitur particulare aliquod faciendum propter aeternam requiem, in hoc autem praecipitur omne; hoc ergo praeceptum continet omne praeceptum.

**Contra:** a. Dicit Augustinus quod tria prima praecepta distinguuntur, quia primum pertinet ad maiestatem, secundum ad veritatem, tertium ad bonitatem. Erit igitur praeceptum de sabbato particulare, sicut duo alia quae sunt primae tabulae.

b. Praeterea, Deuter. 4, 13 dicuntur *decem verba scripta in tabulis*, et verba illa sunt praecepta decem; unum autem de illis est illud praeceptum; est igitur distinctum ab aliis et particulare.

**Solutio:** Mandatum de sabbato potest intelligi quatuor modis: litteraliter et spiritualiter; sed spiritualiter tribus modis, scilicet tropologice, allegorice, anagogice. Litteraliter praecipiebat cessationem ab operibus servilibus. Unde et de eo dicitur: *Omne opus servile non facietis in eo*. – Moraliter vero significat cessationem a peccato. Unde Ioannes Damascenus, IV libro, cap. *De sabbato*: «Circumcisio est corporalis superfluitatis et superfluum non necessarium depositio. Sabbatum autem est quae a peccato est requies, et ita utraque simul a spiritualibus impleta, qui nullam iniquitatem operantur». – Allegorice significabat sabbatum corpus Christi quiescendum in sepulcro. Unde Augustinus, in IV libro *Super Genesim ad litteram*: «Dici probabiliter

also mit dieser Vorschrift die Sünde im Allgemeinen verboten; also ist sie allgemein.

3. Augustinus in der Predigt *Über die zehn Saiten*: Durch das dritte Gebot wird das unerlaubte Verlangen getötet.<sup>1123</sup> Das unerlaubte Verlangen ist aber die Wurzel aller Sünde, wie Augustinus in [Buch] I *Über den freien Willen* sagt;<sup>1124</sup> es folgt also, dass in dieser Vorschrift jede Sünde verboten wird.

4. Mk 1,21: *An den Sabbaten ging er in die Synagoge*, die Glosse: „Er lehrt uns den wahren Sabbat, nämlich dass wir nach dem Seelenheil streben, uns jeder sklavischen Arbeit, aller Laster und alles Unerlaubten enthalten.“<sup>1125</sup> Daher wird argumentiert: Jede Vorschrift erstreckt sich entweder auf das Streben nach dem Seelenheil, das heißt danach, Gutes zu tun, oder darauf, sich der Laster zu enthalten; doch alles solches ist unter dieser Vorschrift enthalten; also enthält die Vorschrift über den Sabbat alle Vorschriften.

5. Dtn 5,12: *Halte den Sabbat*, die Glosse: „Sodass du alles um des Sabbats willen, das heißt um der ewigen Ruhe willen, tust.“<sup>1126</sup> Mit jeder Vorschrift wird aber etwas Spezielles vorgeschrieben, das um der ewigen Ruhe willen getan werden soll, in diesem aber wird alles vorgeschrieben; also enthält diese Vorschrift jede Vorschrift.

**Dagegen:** a. Augustinus sagt, dass die drei ersten Vorschriften sich so unterscheiden, dass die erste sich auf die Majestät bezieht, die zweite auf die Wahrheit und die dritte auf die Güte.<sup>1127</sup> Die Vorschrift über den Sabbat wird also eine spezielle sein, so wie die zwei anderen, die auf der ersten Tafel stehen.

b. Außerdem werden in Dtn 4,13 *die Zehn Worte* genannt, die *auf die Tafeln* geschrieben sind, und diese Worte sind die zehn Vorschriften; eine von ihnen ist aber diese Vorschrift; sie ist also von den anderen unterschieden und eine spezielle.

**Lösung:** Das Gebot über den Sabbat kann auf vier Arten verstanden werden: wörtlich und geistlich, geistlich aber auf drei Arten, nämlich moralisch, allegorisch und anagogisch. Im wörtlichen Sinne schrieb es die Enthaltung von sklavischer Arbeit vor. Daher heißt es auch darüber: *Ihr sollt an ihm keine sklavische Arbeit tun.*<sup>1128</sup> – Im moralischen Sinne aber bedeutet es die Enthaltung von der Sünde. Daher Johannes von Damaskus im Buch IV, im Kapitel über den Sabbat: „Die Beschneidung ist das körperliche Ablegen von Unnötigem und von überflüssigen, nicht notwendigen Dingen. Der Sabbat ist die Ruhe vor der Sünde, und daher wurden beide zugleich von geistlichen Menschen erfüllt, die keine Ungerechtigkeit tun.“<sup>1129</sup> – Im allegorischen Sinn bedeutete der Sabbat den Leib Christi, der im Grab ruhen musste. Daher Augustinus in Buch IV *Über den Wortlaut der Genesis*: „Es kann wahrscheinlich gesagt

**1123** Vgl. Augustinus, Sermones 9,13 (CChr.SL 41, 132–134).

**1124** Vgl. ders., De libero arbitrio I,3,6 (CChr.SL 29, 214; CSEL 74, 7 f).

**1125** Glossa ordinaria zu Mk 1,21 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 966vb).

**1126** Glossa interlinearis zu Dtn 5,12 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 337r).

**1127** Vgl. Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 4,1 (CSEL 50, 24 f).

**1128** Lev 23,7.

**1129** Johannes von Damaskus, Expositio fidei IV,23 (PTS 12, 226 f).

potest observandum sabbatum Iudaeis fuisse praeceptum in umbra futuri, quae spiritualem requiem figurabat. Cuius quietis ipse Dominus Christus, qui nonnisi quando voluit passus est, in sepultura sua mysterium consummavit: ipso quippe die sabbati requievit in sepulcro, et eam totam diem habuit sanctae cuiusdam vacationis». – Anagogice vero significat quietem animarum in patria futuram. Unde Augustinus, in libro *De lapsu mundi*: «Tertium praeceptum de sabbato, quod Iudaei carnaliter celebrant, nos spiritualiter observamus, in quo Dominus requievit; quod sic dictum intelligas, ut post bona opera scias te quieturum». Unde Exod. 20, 11: *Sex diebus Deus fecit caelum*, Glossa: «Significans quia in perfectione senarii sunt nobis opera facienda, ut postea requie perfruamur aeterna».

Dicendum ergo quod secundum primam acceptionem, quae est litteralis, est simpliciter et omni modo speciale praeceptum, et hoc modo intelligebatur a simplicibus. Secundum vero quod accipitur spiritualiter secundum extensionem rationis moralis, posset dici generale, tamen proprie non poterit dici generale. Unde distinguendum, quod secundum moralem intelligentiam duplex est intentio huius mandati. Prima est vacatio, quae est ad summam bonitatem in abstractione ab impediuntibus. Secunda intentio est cessatio a peccato, quae quidem intentio est in isto mandato per consequentiam, quia sequitur: ‘vacas [492] et quiescis in summa bonitate, ergo a peccato cessas’; eodem modo sequitur: ‘vacas et quiescis in summa bonitate, ergo, si aliquid facis, facis intentione aeternae quietis’. Quia ergo praecepta distinguuntur secundum intellectum primae intentionis, cum in hoc mandato intellecto tropologice specialiter praecipiat vacatio in summa bonitate cum abstractione ab iis quae impediunt, quae non praecipitur in aliquo alio mandato – quia non in primo mandato, in quo praecipitur adoratio maiestatis; non in secundo, in quo praecipitur reverentia veritatis; nec constat in praeceptis secundae tabulae, quae ordinant ad proximum – erit igitur istud mandatum a ceteris distinctum, etiam tropologice intellectum.

**[Ad obiecta]:** 1–5. Ad auctoritates ergo quae obiciuntur in contrarium, in quibus videtur dici quod in praecepto de sabbato praecipiat cessatio a peccato et bonum

werden, dass das Halten des Sabbats den Juden vorgeschrieben wurde im Schatten des Zukünftigen, der den geistlichen Frieden versinnbildlichte. Der Herr dieses Friedens selbst, Christus, der erst, als er wollte, gelitten hat, hat in seiner Bestattung das Geheimnis vollbracht: Am Sabbat selbst ruhte er ja im Grab, und er hatte diesen ganzen Tag eines heiligen Befreitseins.<sup>1130</sup> – Im anagogischen Sinn aber bedeutet es den zukünftigen Frieden der Seelen in der Heimat. Daher Augustinus in der Schrift *Über den Untergang der Welt*: „Die dritte Vorschrift über den Sabbat, den die Juden fleischlich feiern, halten wir geistlich, der Tag, an dem der Herr ruhte; du sollst verstehen, was damit gesagt wurde, damit du nach deinen guten Werken weißt, dass du ruhen wirst.“<sup>1131</sup> Daher Ex 20,11: *An sechs Tagen machte Gott den Himmel*, die Glosse: „Das bedeutet, dass wir im Ablauf der sechs Tage Werke zu tun haben, um danach die ewige Ruhe zu genießen.“<sup>1132</sup>

Es ist also zu sagen, dass gemäß dem ersten Verständnis, dem wörtlichen, dies schlechthin und auf jede Weise eine besondere Vorschrift ist, und auf diese Weise wurde sie von den schlichten Geistern verstanden. Insofern sie aber geistlich verstanden wird entsprechend der Ausweitung auf den moralischen Sinn, könnte sie allgemein genannt werden, dennoch aber wird sie nicht im eigentlichen Sinne allgemein genannt werden können. Daher ist zu unterscheiden, dass nach dem moralischen Verständnis die Absicht dieses Gebots eine zweifache ist. Die erste ist das Freisein, das zur höchsten Güte dient unter Abtrennung dessen, was sie behindert. Die zweite Absicht ist das Abstehen von der Sünde, die allerdings in diesem Gebot die Absicht im Sinne einer Folge ist, denn es folgt: ‚Du sollst frei sein [492] und in der höchsten Güte ruhen, also von der Sünde abstehen‘; auf die gleiche Weise folgt: ‚Du sollst frei sein und in der höchsten Güte ruhen, also sollst du, wenn du etwas tust, es im Streben nach der ewigen Ruhe tun‘. Weil sich also die Vorschriften nach dem Verständnis der ersten Absicht unterscheiden, da in diesem Gebot, wenn es moralisch verstanden wird, besonders das Freisein für die höchste Güte<sup>1133</sup> zugleich mit der Abtrennung von dem vorgeschrieben wird, was es behindert, und das in keinem anderen Gebot vorgeschrieben wird – nicht im ersten Gebot, in dem die Anbetung der Hoheit vorgeschrieben wird, nicht im zweiten, in dem die Verehrung der Wahrheit vorgeschrieben wird, und nicht in den Vorschriften der zweiten Tafel, die auf den Nächsten hinordnen – deshalb wird also dieses Gebot von den anderen unterschieden sein, auch wenn es moralisch verstanden wird.

**[Zu den Einwänden]:** 1–5. Zu den Zitaten, die als Gegeneinwand vorgebracht werden, in denen gesagt zu werden scheint, dass in der Vorschrift über den Sabbat das Ablassen von der Sünde vorgeschrieben wird und dies als ein Gut, das um der

<sup>1130</sup> Augustinus, *De Genesi ad litteram* IV,11,21 (CSEL 28/1, 107).

<sup>1131</sup> Ders., *Sermones* 9,6 (CChr.SL 41, 119).

<sup>1132</sup> Glossa interlinearis zu Ex 20,11 (ed. *Textus biblie*, Bd. 1, 164r).

<sup>1133</sup> Aufgrund der Parallelstelle in der Antwort auf die Einwände 1–5 ist anzunehmen, dass hier ‚in summam bonitatem‘ stehen müsste.

faciendum propter aeternam requiem, dicendum quod hoc dicitur per causam, quia in praecepto de sabbato praecipitur vacatio quae est in summam bonitatem, ex qua consequitur cessatio a peccato et omnium bonorum operum ad aeternitatem relatio. Quia ergo istud non est de intentione prima huius praecepti non erit ex hoc istud praeceptum generale.

Si autem obiciatur, quia videbitur istud solum praeceptum sufficere spiritualiter intellectum, ergo per consequens videntur alia praecepta superfluere: dicendum quod non sequitur. Nam quemadmodum caritas virtus excludit omne peccatum et ponit unde sit meritum aeternae vitae, non tamen superfluent aliae virtutes, fides et spes et aliae cardinales. Hoc enim habet ipsa caritas ex hoc quod ipsa immediate refertur in finem, qui est summum bonum, in quantum huiusmodi, aliae vero virtutes mediante caritate. Nam primo et per se fides est in summum verum, spes in summum gloriosum, sicut caritas in summum bonum. Eodem modo ex hac parte, quamvis non penitus, cum primum praeceptum sit respectu summae maiestatis, secundum respectu summae veritatis, istud vero respectu summae bonitatis, bonitas autem dicit ultimam rationem completionis et causalitatis et ordinis, non superfluent alia mandata, immo sunt praeambula et praenecessaria, sicut fides et spes caritati.

[Nr. 327] CAPUT II.

UTRUM PRAECEPTUM DE SABBATO SIT MORALE VEL CAERIMONIALE.

Deinde quaeritur utrum praeceptum de sabbato sit morale vel caerimoniale.

**Ad quod sic:** 1. Nullum praeceptum quod est temporale et particulare, quia ad tempus datum et aliquibus, non omnibus, est morale; sed praeceptum de sabbato est particulare et temporale, quia ad tempus datum et aliquibus, non omnibus, quia Iudaeis; ergo non est morale. Primum patet, quia morale est de lege naturali, dico morale Decalogi, sicut vult dicere Augustinus; praeceptum autem legis naturalis idem est apud omnes et semper idem.

2. Item, Exod. 31, 13: *Videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos*, Glossa: «Frustra glorientur Iudaei de legali observatione: aperte enim dicitur quia signum est». Ergo est figurale.

ewigen Ruhe willen getan werden muss, ist zu sagen, dass dies im Sinne eines Grundes gesagt wird, denn in der Vorschrift über den Sabbat wird das Freisein für die höchste Güte vorgeschrieben, und aus ihm folgt das Abstehen von der Sünde und die Beziehung aller guten Werke zur Ewigkeit. Weil dies also nicht zur ersten Absicht dieser Vorschrift gehört, wird daraus nicht folgen, dass dies eine allgemeine Vorschrift ist.

Wenn aber eingewendet wird, es werde so scheinen, dass diese Vorschrift allein geistlich verstanden ausreicht, dann scheinen folglich die anderen Vorschriften überflüssig zu sein: Es ist zu sagen, dass das nicht folgt. Denn wie zum Beispiel die Liebe als Tugend jede Sünde ausschließt und bestimmt, woher das Verdienst des ewigen Lebens kommt, sind dennoch die anderen Tugenden, Glaube, Hoffnung und die anderen Kardinaltugenden, nicht überflüssig. Das nämlich besitzt die Liebe dadurch, dass sie eine unmittelbare Beziehung zum Ziel hat, dem höchsten Gut, sofern es derartig ist, die anderen Tugenden aber durch die Vermittlung der Liebe. Denn zuerst und an sich ist der Glaube auf die höchste Wahrheit ausgerichtet und die Hoffnung auf die höchste Herrlichkeit so wie die Liebe auf das höchste Gut. Gleicherweise, wenn auch nicht gänzlich, verhält es sich in diesem Punkt, da die erste Vorschrift in Beziehung auf die höchste Majestät ist, die zweite in Beziehung auf die höchste Wahrheit und diese in Beziehung auf die höchste Güte, die Güte aber den letzten Beweggrund von Vollendung, Ursächlichkeit und Hinordnung benennt, sind die anderen Gebote nicht überflüssig, sondern vorbereitend und vorher nötig, so wie Glaube und Hoffnung es für die Liebe sind.

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

[Nr. 327]

Anschließend wird gefragt, ob das Gebot über den Sabbat ein Sittengebot oder eine Kultvorschrift ist.

**Dazu so:** 1. Keine Vorschrift, die zeitlich und partikular ist, weil zu einer Zeit und einigen, nicht allen gegeben, ist ein Sittengebot; die Vorschrift über den Sabbat ist aber partikular und zeitlich, weil sie zu einer Zeit und einigen, nicht allen gegeben worden ist, nämlich den Juden; also ist sie kein Sittengebot. Das erste ist klar, denn ein Sittengebot kommt vom Naturgesetz, ich meine ein Sittengebot des Dekalogs, wie Augustinus meint;<sup>1134</sup> eine Vorschrift des Naturgesetzes aber ist bei allen und immer gleich.

2. Ex 31,13: *Achtet darauf, meinen Sabbat zu halten, denn er ist ein Zeichen zwischen mir und euch*, die Glosse: „Vergebens rühmen sich die Juden der Bewahrung des Gesetzes: Denn es wird klar gesagt, dass sie ein Zeichen ist.“<sup>1135</sup> Also ist sie eine sinnbildliche Vorschrift.

<sup>1134</sup> Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* VI,2 (CSEL 25/1, 285 f); vgl. *Summa Halensis* III Nr. 276 (ed. Bd. IV/2, 414a–415b; in dieser Ausgabe S. 385–393).

<sup>1135</sup> *Glossa ordinaria* zu Ex 31,13 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 95a).

3. Item, Ezech. 20, 12: *Dedi eis praecepta mea, et iudicia mea ostendi eis*; et sequitur: *Et sabbata mea dedi eis in signum*, Glossa: «Veri sabbati». Ergo caerimoniale est.

4. Item, Exod. 35, 2: *Septimus dies erit vobis sanctus*; dicit Augustinus: Mandatum de sabbato fuit datum in signum, «ut hodie non celebretur, sed tantum significatum intueamur». Ergo caerimoniale est.

5. Item, Levit. 26, 26: *Decem mulieres in clibano uno coquent*, Glossa: «Decem mandatorum etiam litteram custodiri et impleri dignum est; nec mandatum sabbati contrarium est: quamvis enim decem mandatis insertum sit, non tamen ex eis est». Ex quo relinquitur quod est caerimoniale.

**Contra:** a. Ioannes Damascenus, IV libro: «Vacationis gratia quae est ad Deum, et ut particulam vitae Deo tribuant et requiescat servus et subiugale, sabbati observantia excogitata est». Si ergo ex ipsa lege naturali est dictamen quod aliquando vacandum sit Deo et quod aliqua pars |493| vitae ei tribuatur et quod pietatis est ut laboranti servo aliquando concedatur quies, ergo ratio observantiae sabbati de dictamine legis naturalis est; ergo simpliciter est morale.

b. Item, de ratione bene ordinata est quod, cum semper non possimus vacare Deo propter temporales et corporales necessitates, quod aliquando vacemus; oportet igitur habere tempus aliquod determinatum; si ergo sabbatum erat tempus determinatum vacationi ad Deum, observantia sabbati est de ratione bene ordinata; ergo est simpliciter morale.

c. Item, si dicatur, sicut quidam dixerunt probabiliter, quod in praecepto de sabbato concurrunt tria, sanctificatio quae est in vacatione ad Deum, quae exprimitur cum dicitur: *Memento quod sabbatum sanctifices*; taxatio temporis, unde dicitur: *Sex diebus operaberis, in septima requiesces*; concessio quietis laborantibus servis, unde dicitur: *Ut requiescat servus tuus et ancilla*, quantum ad primum, scilicet sanctificationem, sabbatum est morale; quantum ad secundum, scilicet determinatio-



3. Ez 20,11: *Ich habe ihnen meine Vorschriften gegeben und ihnen meine Urteile gezeigt; und es folgt: Und meine Sabbate habe ich ihnen zum Zeichen gegeben, die Glosse: „Des wahren Sabbats.“*<sup>1136</sup> Also ist sie eine Kultvorschrift.

4. Ex 35,2: *Der siebte Tag soll euch heilig sein; Augustinus sagt: Das Gebot über den Sabbat wurde zum Zeichen gegeben, „sodass er heute nicht mehr gefeiert wird, sondern wir nur mehr das dadurch Bezeichnete betrachten.“*<sup>1137</sup> Also ist es eine Kultvorschrift.

5. Lev 26,26: *Zehn Frauen werden in einem einzigen Backgefäß backen, die Glosse: „Es ist angebracht, auch den Wortlaut der zehn Gebote zu befolgen und zu erfüllen; und das Gebot über den Sabbat steht dazu nicht im Widerspruch. Denn obgleich es den zehn Geboten eingefügt ist, ist es dennoch keins von ihnen.“*<sup>1138</sup> Daraus folgt, dass es eine Kultvorschrift ist.

**Dagegen:** a. Johannes von Damaskus im Buch IV: „Wegen des Freiseins für Gott und damit sie Gott einen kleinen Teil ihres Lebens zollen und der Sklave und das Zugtier sich ausruhen, ist das Halten des Sabbats erdacht worden.“<sup>1139</sup> Wenn also die Vorschrift, dass man manchmal für Gott frei sein soll und dass ein Teil [493] des Lebens ihm gezollt wird und dass es fromm ist, dass dem sich abmühenden Sklaven manchmal Ruhe gegönnt wird, aus dem Naturgesetz selbst stammt, dann stammt der Grund dafür, den Sabbat zu halten, von der Vorschrift des Naturgesetzes; also ist sie schlechweg ein Sittengebot.

b. Es stammt von einer wohlgeordneten Überlegung, dass wir, da wir aufgrund der zeitlichen und körperlichen Zwänge nicht immer für Gott frei sein können, manchmal frei sind; es ist daher nötig, eine bestimmte Zeit dafür zu haben; wenn also der Sabbat die für das Freisein für Gott festgesetzte Zeit war, kommt das Halten des Sabbats aus einer wohlgeordneten Überlegung; also ist es schlechweg ein Sittengebot.

c. Wenn gesagt wird, wie einige wahrscheinlich gesagt haben, dass in der Vorschrift über den Sabbat dreierlei zusammenkommt, die Heiligung, die im Freisein für Gott liegt und ausgedrückt wird, indem es heißt: *Gedenke dessen, den Sabbat zu heiligen*<sup>1140</sup>; die Bestimmung der Zeit, weshalb gesagt wird: *An sechs Tagen sollst du arbeiten, am siebten sollst du ruhen*<sup>1141</sup>; das Zugeständnis von Ruhe für die sich abmühenden Sklaven, weshalb gesagt wird: *Damit dein Sklave und deine Magd ruhen*<sup>1142</sup>; hinsichtlich des Ersten, der Heiligung, ist der Sabbat ein Sittengebot; hinsichtlich des Zweiten, der Zeitbestimmung, eine sinnbildliche Vorschrift; hinsichtlich des Dritten

**1136** Glossa interlinearis zu Ez 20,12 (ed. Textus biblie, Bd. 4, 239r).

**1137** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II, 172 (CChr.SL 33, 151; CSEL 28/2, 202).

**1138** Glossa ordinaria zu Lev 26,26 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 271a); Hesychios von Alexandria, Commentarius in Leviticum (PG 93, 1150); vgl. Summa Halensis III Nr. 284 (ed. Bd. IV/2, 432 Anm. 3; in dieser Ausgabe S. 450–453).

**1139** Johannes von Damaskus, Expositio fidei IV,23 (PTS 12, 225).

**1140** Ex 20,8.

**1141** Ex 20,9.

**1142** Dtn 5,14.

nem temporis, figurale; quantum ad tertium, iudiciale. Hinc est quod mandatum de sabbato propter primum connumeratur inter praecepta moralia, Exod. 20, 8; propter secundum connumeratur inter caerimonialia, Exod. 35, 2, ubi dicitur: *Septimus dies erit vobis sanctus, sabbatum et requies Domini*; propter tertium connumeratur inter iudicialia, Exod. 23, 12: *Sex diebus operaberis, in septima requiesces, ut quiescat bos et refrigeretur filius ancillae et advenae*. – Obicitur contra istud. Secundum dictamen rationis bene ordinatae est quod vacandum sit Deo; aut ergo semper aut aliquando; sed semper vacare nobis impossibile est in necessitatibus huius vitae degentibus; ergo dictat quod aliquando vacandum est; ergo dictat quod debeat tempus eligi ad hanc vacationem, in quo sit abstractio ab operibus impediens vacationem; taxatio igitur temporis est de ratione bene ordinata; ergo est moralis.

*d.* Item, sicut sanctificatio sabbati ponitur inter moralia, ita ipsa temporis taxatio, et per modum praecepti; inconvenienter ergo poneretur nisi esset morale.

*e.* Item, quare dicitur caerimonialis temporis taxatio? Dicit quod propter significationem. Ergo similiter quies servi et ancillae debet dici caerimoniae; nam, sicut dicit Ioannes Damascenus, significatur per hoc quod iram et concupiscentiam a peccato quiescere faciamus, et subiugale, id est corpus nostrum, similiter; et haec omnia spiritualis nobis mandat Lex; dicitur igitur caerimonialis huiusmodi quies.

**Solutio:** Praeceptum de sabbato proponitur in Lege ut res et ut signum. Ut res semper debita, etsi non ad semper, scilicet requies et vacatio ad Deum, Exod. 16, 23: *Requies sabbati est sanctificato Domino*, Glossa: «Ut illi soli vacetis»; ut signum futuri et faciendi, Exod. 31, 13: *Videte ut sabbatum custodiatis, quia signum est inter me et vos*, Glossa: «Aperte dicitur quia signum est futurae quietis et beatitudinis vel quietis sanctorum in praesenti, quo quiescunt a tumultu mundanorum operum et vitiorum». Primo modo sabbatum est morale et proponitur in Decalogo; secundo modo figurale ponitur inter figuralia.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod obicitur primo quod 'praeceptum de sabbato est temporale et particulare', dicendum quod, secundum quod accipitur pro re debita, scilicet vacatione quae est ad Deum, est universale et secundum omne tempus ab

eine Rechtssatzung. Von daher kommt es, dass das Gebot über den Sabbat aufgrund des Ersten zu den Sittengeboten gerechnet wird, Ex 20,8; aufgrund des Zweiten zu den Kultvorschriften gerechnet wird, Ex 35,2, wo es heißt: *Der siebte Tag soll euch heilig sein, der Sabbat und die Ruhe des Herrn*; wegen des Dritten zu den Rechtssatzungen gerechnet wird, Ex 23,12: *An sechs Tagen sollst du arbeiten, am siebten sollst du ruhen, damit sich dein Ochse ausruht und sich der Sohn deiner Sklavin und des Fremden erholen können*. – Dagegen wird eingewendet: Es ist der Vorschrift einer wohlgeordneten Überlegung gemäß, dass man für Gott frei sein soll; also entweder immer oder manchmal; immer frei zu sein, ist aber für uns, die wir in den Zwängen dieses Lebens wandeln, unmöglich; also schreibt sie vor, dass man manchmal frei sein soll; also schreibt sie vor, dass eine Zeit für dieses Freisein gewählt werden soll, in der es eine Abtrennung von den Werken geben soll, die das Freisein behindern; das Festlegen einer Zeit kommt also aus einer wohlgeordneten Überlegung; also ist es ein Sittengebot.

d. So wie die Heiligung des Sabbats zu den Sittengeboten gezählt wird, so das Festlegen einer Zeit, und zwar nach Art einer Vorschrift; unpassend würde es also dazugerechnet werden, wenn es nicht ein Sittengebot wäre.

e. Warum wird das Festlegen einer Zeit eine Kultvorschrift genannt? Man wird sagen, wegen der Bedeutung. Also muss ebenso die Ruhe des Sklaven und der Magd eine Kultvorschrift genannt werden; denn wie Johannes von Damaskus sagt, wird dadurch bezeichnet, dass wir dafür sorgen sollen, dass der Zorn und die Begierde vor der Sünde Ruhe haben, und ebenso das Zugvieh, das heißt unser Körper; und dies alles trägt uns das geistliche Gesetz auf,<sup>1143</sup> eine solche Ruhe wird also Kultvorschrift genannt werden.

**Lösung:** Die Vorschrift über den Sabbat wird im Gesetz als Sache und als Zeichen aufgestellt. Als Sache ist sie immer, wenn auch nicht zu jeder Zeit, geschuldet, als die Ruhe und das Freisein für Gott, Ex 16,23: *Die Sabbatruhe ist dem Herrn geheilig*, die Glosse: „Damit ihr für ihn allein frei seid“<sup>1144</sup>; als Zeichen des Zukünftigen und dessen, was man tun muss, Ex 31,13: *Achtet darauf, den Sabbat zu halten, denn er ist ein Zeichen zwischen mir und euch*, die Glosse: „Es wird offen gesagt, dass er ein Zeichen ist für die zukünftige Ruhe und die Glückseligkeit oder Ruhe der Heiligen in der Gegenwart, wodurch sie sich vom Lärm der weltlichen Werke und Laster ausruhen.“<sup>1145</sup> Auf die erste Weise ist der Sabbat ein Sittengebot und wird im Dekalog aufgestellt; auf die zweite Weise ist er eine sinnbildliche Vorschrift und wird zu den sinnbildlichen Vorschriften gerechnet.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚die Vorschrift über den Sabbat zeitlich und partikular ist‘, ist zu sagen, dass, insofern sie als geschuldete Sache verstanden wird, nämlich als das Freisein für Gott, sie allgemein ist und zu

<sup>1143</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 225).

<sup>1144</sup> Glossa interlinearis zu Ex 16,23 (ed. *Textus biblie*, Bd. 1, 157v).

<sup>1145</sup> Glossa ordinaria zu Ex 31,13 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 191a).

omnibus et omni tempore debita, etsi non pro omni tempore. Secundum vero quod signum, particulare et temporale.

2–4. Et in hunc modum intelliguntur obiectae auctoritates.

5. Et quod dicit Hesychius intelligitur de sabbato ut signo.

Unde ad solutionem omnium hinc inde obiectorum notandum quod praeceptum de sabbato ut res, est morale duobus modis. Est enim morale legis naturalis, quantum dicit vacationem Deo aliquando; unde secundum hoc dies sabbati dicitur dies vacationis Deo indeterminate; et secundum hoc ‘*observa diem sabbati*’ potest intelligi, hoc est tempus vacationis Deo. Item, est morale disciplinae, hoc est Legis scriptae, et secundum hoc dies sabbati dicitur talis dies, scilicet septima, determinata divinae vacationi: postquam enim per dictamen legis naturalis haberi potest quod vacandum est Deo aliquando, per Legem scriptam debet determinari quando vacandum est Deo, et eligitur dies septima, ratione mystica. Observatio ergo moralis est in quantum determinatur vacationi, quemadmodum observantia [494] Dominicae diei, et additur ratio exemplaris Dominicae vacationis: *Sex diebus fecit Deus caelum etc. et septima die requievit*; in quantum vere instituitur ad significantiam futuri, caerimoniale. Et hoc est quod dicit Ioannes Damascenus: «Sabbatum quidem septima dies vocatur, significat autem requiem; in ipsa enim *requievit Deus ab omnibus operibus suis*, ut divina ait Scriptura. Non simpliciter hoc iussit, sed propter quasdam a spiritualibus et spectabilibus viris intellectas causas». Prima quidem, «ut qui servus custodiretur et subiugale, sabbato, ut scriptum est, requiescant, quia vir iustus miseretur animarum iumentorum suorum. Secunda autem causa est, ut et vacationem agentes ab amplexu qui est circa materialia, ad Deum congregentur *in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus* et meditationibus divinarum Scripturarum universum septimum diem consumentes, et ideo requiescentes».

Si autem obiciatur quod, si observantia dierum vacationis moralis est, ergo immutabiliter et semper servanda est, dicendum quod non sequitur. Nam observantia diei potest dici indeterminate, et secundum hoc est morale naturae: nam dictamen est legis naturalis quod aliquo tempore vacandum sit Deo rationali creaturae viventi in

allen Zeiten stets und von allen geschuldet wird, wenn auch nicht zu jeder Zeit. Insofern aber als Zeichen, ist sie partikular und zeitlich.

2–4. Und auf diese Weise sind die eingewendeten Zitate zu verstehen.

5. Was Hesychios sagt, ist in Bezug auf den Sabbat als Zeichen zu verstehen.<sup>1146</sup>

Daher ist zur Antwort auf alle bisherigen Einwände zu bemerken, dass die Vorschrift über den Sabbat als Sache auf zwei Arten ein Sittengebot ist. Sie ist nämlich ein Sittengebot des Naturgesetzes, insofern sie das zeitweise Freisein für Gott aussagt; demgemäß wird daher der Sabbattag unbestimmterweise als der Tag des Freiseins für Gott ausgesagt, und demgemäß kann ‚*Halte den Sabbattag*‘ verstanden werden, das heißt die Zeit des Freiseins für Gott. Und es ist ein Sittengebot der Unterweisung, das heißt des geschriebenen Gesetzes, und demgemäß wird ein solcher Tag, nämlich der siebte, der bestimmt ist für das Freisein für Gott, Sabbat genannt: Nachdem nämlich aus der Vorschrift des Naturgesetzes gewonnen werden kann, dass man sich manchmal Gott widmen muss, muss durch das geschriebene Gesetz bestimmt werden, wann man sich Gott widmen muss, und es wird der siebte Tag gewählt, aus einem geheimnisvollen Grund. Das Halten ist also ein Sittengebot, insofern es für das Freisein bestimmt wird, wie zum Beispiel das Halten [494] des Sonntags, und hinzu kommt der vorbildhafte Charakter des sonntäglichen Freiseins: *An sechs Tagen hat Gott den Himmel gemacht usw. und am siebten Tag ruhte er*; insofern der Sabbat wahrhaftig eingerichtet wurde, um die Zukunft zu bezeichnen, ist er eine Kultvorschrift. Und das sagt Johannes von Damaskus: „Sabbat heißt der siebte Tag, das bedeutet ‚Ruhe‘; an ihm nämlich *ruhte Gott von allen seinen Werken*<sup>1147</sup>, wie die Heilige Schrift sagt. Er befahl ihm nicht grundlos, sondern aus bestimmten Gründen, die von geistlichen und scharfsichtigen Männern verstanden werden.“<sup>1148</sup> Und zwar ist der erste, „damit der Sklave und das Vieh bewahrt würden, ruhten sie, wie geschrieben steht, am Sabbat,<sup>1149</sup> da ein gerechter Mann sich seines Viehs erbarmt. Der zweite Grund ist aber, damit sie, indem sie ein Freisein von der Beschäftigung mit materiellen Dingen übten, sich zu Gott versammelten in Psalmen, Hymnen, geistlichen Gesängen<sup>1150</sup> und Betrachtungen der Heiligen Schriften und so den ganzen siebten Tag verbrachten und sich damit ausruhten.“

Wenn aber eingewendet wird, dass, wenn das Halten der Tage des Freiseins ein Sittengebot ist, es dann also unwandelbar und immer zu halten ist, ist zu sagen, dass das nicht folgt. Denn das Halten eines Tages kann unbestimmt gesagt werden, und demgemäß ist es ein Sittengebot der Natur: Denn es ist eine Vorschrift des Naturgesetzes, dass sich das vernunftbegabte Geschöpf, das in der Zeit lebt, zu irgendeiner

---

**1146** Vgl. Glossa ordinaria zu Lev 26,26 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 271a–b); Hesychios von Alexandria, Commentarius in Leviticum (PG 93, 1150).

**1147** Gen 2,2.

**1148** Johannes von Damaskus, Expositio fidei IV,23 (PTS 12, 224).

**1149** Vgl. Ex 20,10.

**1150** Vgl. Kol 3,16.

tempore, et hoc modo est immutabile. Alio modo observantia potest dici observantia temporis determinati, et istud est morale disciplinae hoc est morale determinatum ex addita divina interpretatione. Nam, cum secundum omne tempus debeamus nos Deo, qualibet parte temporis debemus nos Deo et vacare Deo. Cum autem propter corporales et temporales necessitates non possimus vacare Deo qualibet parte temporis, erit aliquando vacandum; quando autem istud esse debeat, non erit hominis determinare, sed Dei; determinata est ergo ex causa mystica septima dies, ut dictum est.

### CAPUT III.

#### DE CIRCUMSTANTIIS TERTII PRAECEPTI.

Consequenter quaeritur de circumstantiis huius praecepti, quae reducuntur ad quatuor.

Prima est, quia huic praecepto additur verbum recordationis sive memoriae, cum dicit: *Memento*;

secunda, quia taxatur tempus determinatum: dies septima;

tertia, quia pro ratione movente ponitur vacatio divina; unde dicitur: *Sex diebus Deus fecit, septimae requievit*;

quarta est, quia pro ratione finali ponitur quies subditorum hominum et animalium; unde dicitur: *Ut requiescat servus et ancilla, bos etc.*

#### [Nr. 328] ARTICULUS I.

*Quare in aliis praeceptis non ponatur verbum recordationis.*

Quaeritur igitur quare in aliis praeceptis non ponitur verbum recordationis et memoriae, ut diceretur: *Memento ut non assumas nomen Dei tui in vanum.*

1. Si dicatur quod ideo dicitur '*memento*', quia observatio sabbati ante Legem fuerit instituta – secundum quod dicitur Exod. 16, 23: *Requies sabbati sanctificato est Domino*, quod dictum est ante Legem; item in Luc. 6, 1: *Factum est in sabbato secundo primo*, et dicit ibi Glossa: «Secundo primum potest dici ut unum idemque Novi Testamenti sabbatum sit, et secundum, quia post legale a nobis observatur; et primum, quia ante edicta Legis a iustis observabatur antiquis» – quia ergo ante Legem erat institutum et observatum, ideo dicitur '*memento*', – contra: Cum alia praecepta evidentius scripta sint in corde hominis et etiam observata ante Legem a patribus sanctis

Zeit Gott widmen soll, und auf diese Weise ist es unwandelbar. Auf eine andere Weise kann das Halten als das Halten einer bestimmten Zeit ausgesagt werden, und dies ist ein Sittengebot der Unterweisung, das heißt ein Sittengebot, das aus einer hinzugekommenen göttlichen Auslegung bestimmt wurde. Denn wenn wir uns in jeder Zeit Gott schulden, schulden wir uns zu jedem beliebigen Zeitpunkt Gott und müssen uns Gott widmen. Da wir uns aber aufgrund der körperlichen und zeitlichen Zwänge Gott nicht zu jedem beliebigen Zeitpunkt widmen können, wird man sich [ihm] manchmal zu widmen haben; wann das aber sein soll, das zu bestimmen wird nicht Aufgabe des Menschen sein, sondern Gottes; also ist aus einem geheimnisvollen Grund der siebte Tag bestimmt worden, wie gesagt worden ist.

### *Kapitel 3: Die Umstände des dritten Gebotes*

Sodann wird nach den Umständen dieser Vorschrift gefragt, die auf vier zurückgeführt werden:

1. dass dieser Vorschrift ein Erinnerungs- oder Gedenkwort hinzugefügt wird, wenn es heißt: *Gedenke dessen*;
2. dass eine bestimmte Zeit festgelegt wird: der siebte Tag;
3. dass das Freisein für Gott als bewegender Grund genannt wird; daher heißt es: *An sechs Tagen hat Gott geschaffen, am siebten ruhte er*<sup>1151</sup>;
4. dass die Ruhe der untergebenen Menschen und Tiere als Zweckursache gesetzt wird; daher heißt es: *Damit Knecht, Magd und Ochse sich ausruhen*<sup>1152</sup> usw.

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

[Nr. 328]

Es wird gefragt, warum in den anderen Vorschriften kein Erinnerungs- und Gedenkwort genannt wird, sodass zum Beispiel gesagt würde: *Gedenke dessen, den Namen deines Gottes nicht unnütz zu gebrauchen*.

1. Wenn gesagt wird, dass deshalb ‚*Gedenke dessen*‘ gesagt wird, weil das Halten des Sabbats vor dem Gesetz eingerichtet worden ist, insofern es in Ex 16,23 heißt: *Die Sabbatruhe ist dem Herrn geheiligt*, was vor dem Gesetz gesagt worden ist; ebenso in Lk 6,1: *Dies geschah am zweiten ersten Sabbat*, und dazu sagt die Glosse: „Zweiter erster‘ kann er genannt werden, weil es ein und derselbe Sabbat wie im Neuen Testament ist, und ‚zweiter‘, weil er auch nach dem Gesetz von uns gehalten wird, und ‚erster‘, weil er schon vor den Erlassen des Gesetzes von den gerechten Alten gehalten wurde.“<sup>1153</sup> Weil er also schon vor dem Gesetz eingerichtet und gehalten worden war, heißt es: ‚*Gedenke dessen*‘ – dagegen: Da andere Vorschriften offensichtlicher

1151 Ex 20,11.

1152 Dtn 5,14.

1153 Glossa ordinaria zu Lk 6,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 160a–b).

quam praeceptum sabbati, magis debuit dici in aliis praeceptis ‘*memento*’ quam in isto.

[495] 2. Item, Ioannes Damascenus: Quando Lex non erat scripta, neque sabbatum consecratum erat; quando autem a Deo inspirata Scriptura per Moysen data est, consecratum est a Deo sabbatum». Ratione igitur institutionis prioris non poterit dici ad istud praeceptum ‘*memento*’.

**Solutio:** 1. Praeceptum de sabbato, secundum quod erat morale naturae, semper fuit in lege naturali implicitum et postmodum in Lege scripta explicitum; secundum vero quod erat morale disciplinae, ut in determinatione diei quo vacaretur Deo, ante Legem fuit inspiratum ut honestum et dignum fieri, sed in Lege inspiratum ut praeceptum et debitum fieri. Quia ergo ante Legem erat observantia sabbati apud patres secundum determinationem disciplinae et inspirationis divinae, ut esset vacatio tali die, ideo ad istud praeceptum dicitur ‘*memento*’, et non ad alia. Ad alia enim dicta natura omnino, etsi deficiat disciplina; ad istud vero concurrunt et dictamen naturae generale et determinatio disciplinae. – Et per hoc respondetur ad primum.

Ad secundum dicendum quod Ioannes Damascenus signanter dicit quod ante Legem non erat consecratum, quia, etsi ante Legem esset inspirata observantia secundum rationem honesti, hoc est digni fieri, non tamen secundum rationem praecepti, hoc est debiti fieri; sed hoc modo proponitur in Lege, et ideo dicitur consecratum in Lege a Domino, id est a Domino praeceptum servari ut sanctum, et hoc insinuat verbum: ‘*memento ut diem sabbati sanctifices*’.

#### [Nr. 329] ARTICULUS II.

##### *De taxatione temporis determinati divinae vacationi.*

Item, quaeritur de secunda circumstantia, quae est in taxatione temporis alicuius determinati divinae vacationi.

**I.** Quaeritur ergo an debuit taxari.

1. Nam, cum creatura rationalis se debeat semper Deo, obnoxia est vacationi secundum omne tempus; ergo non debuit pars aliqua temporis ad hoc determinari.

2. Item, si dicatur, sicut dicit Ioannes Damascenus, quod hoc fuit propter Iudaeorum imperfectionem, «qui non omnem vitam Deo consecrabant nec amore Dominatori ut patri serviebant, sed ut servi indevoti parvam et minimam particulam



ins Herz des Menschen geschrieben sind und ebenfalls schon vor dem Gesetz von den heiligen Vätern als Sabbatvorschrift gehalten wurden, hätte man eher in den anderen Vorschriften ‚*Gedenke dessen*‘ sagen müssen als in dieser.

[495] 2. Johannes von Damaskus: „Als das Gesetz noch nicht aufgeschrieben war, war auch der Sabbat noch nicht geheiligt; als aber die von Gott inspirierte Schrift durch Mose gegeben wurde, wurde der Sabbat von Gott geheiligt.“<sup>1154</sup> Aufgrund der früheren Einrichtung wird man also zu dieser Vorschrift nicht ‚*Gedenke dessen*‘ sagen können.

**Lösung:** 1. Insofern sie ein Sittengebot der Natur war, war die Vorschrift zum Sabbat immer im Naturgesetz angelegt und später im geschriebenen Gesetz entfaltet; insofern sie aber ein Sittengebot der Unterweisung war, wie in der Bestimmung eines Tages, an dem man für Gott frei sein sollte, war vor dem Gesetz eingegeben, dass es schicklich und würdig war, sie zu tun, im Gesetz aber war eingegeben, dass sie als Vorschrift und Pflicht getan werden muss. Weil sich also das Halten des Sabbats bei den Vätern vor dem Gesetz nach einer Bestimmung der Unterweisung und göttlicher Eingebung richtete, dass es an einem solchen Tag ein Freisein gab, deshalb wird bei dieser Vorschrift ‚*Gedenke dessen*‘ gesagt und nicht bei den anderen. Bei den anderen schreibt nämlich die Natur gänzlich vor, wenn ihnen auch die Unterweisung fehlt; bei diesem aber kommen eine allgemeine Vorschrift der Natur und eine Festsetzung der Unterweisung zusammen. – Und dadurch wird auf den ersten Einwand geantwortet.

2. Johannes von Damaskus sagt passend, dass der Sabbat vor dem Gesetz nicht geheiligt war. Denn obgleich seine Beachtung vor dem Gesetz unter dem Aspekt des Schicklichen, das heißt des Würdigen, eingegeben war, so doch nicht unter dem Aspekt der Vorschrift, das heißt der Pflicht; auf diese Weise wird sie aber im Gesetz aufgestellt, und deswegen heißt es, dass er im Gesetz vom Herrn geheiligt wurde, das heißt, dass es vom Herrn als heilig zu halten vorgeschrieben wurde, und dies deutet das Wort an: ‚*Gedenke dessen, den Sabbattag zu heiligen*‘.

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

Es wird nach dem zweiten Umstand gefragt, der in der Festlegung einer bestimmten Zeit des Freiseins für Gott besteht.

**I.** Es wird gefragt, ob sie festgelegt werden musste.

1. Denn weil das vernunftbegabte Geschöpf sich immer Gott schuldet, schadet die Festlegung dem Freisein zu jeder Zeit; also hätte kein bestimmter Zeitpunkt dafür bestimmt werden dürfen.

2. Wenn gesagt wird, wie es Johannes von Damaskus sagt, dass dies wegen der Unvollkommenheit der Juden geschah, „die nicht ihr ganzes Leben Gott weihten noch mit Liebe dem Herrn als ihrem Vater dienten, sondern wie unfromme Sklaven einen

---

<sup>1154</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 224).

suae vitae Deo tribuebant» – obicitur: ergo, secundum hoc, servientibus ex amore, qui omnem vitam Deo consecrant, Christianis, non est taxandum vacationis; ergo nec dies octava sive dies Dominica esset taxanda plus quam alia dies.

3. Item, Ioannes Damascenus: «Observatio sabbati, id est septimae diei, excogitata est *parvulis et sub elementis mundi* servis effectis». Et sequitur: «Quia ergo non sumus servi, sed filii, non sub Lege, sed sub gratia, non sumus adhuc particulariter Domino servientes in timore, sed omne tempus ei offerre debemus». Non igitur dies aliqua Christianis debebit determinari.

**Contra:** a. Impossibilis est vacatio secundum omne tempus ad Deum, quia *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*, et innumerabiles sunt corporis et temporis necessitates; erit igitur necessarium tempus aliquod determinari vacationis ad Deum.

**II. 1.** Item, cum actus nostri sint in tempore, quare in aliis actibus qui praecipuntur non ponitur determinatio temporis, ut in adoratione, quae pertinet ad primum mandatum primae tabulae, et in honore parentum, quod est primum mandatum secundae tabulae?

2. Item, cum generales circumstantiae actuum sint tempus et locus, et utrumque determinetur cultui et vacationi secundum Legem – nam de loco dicitur Deuter. 12, 27: *Venies ad locum quem elegerit Dominus, et offeres oblationes tuas*; de tempore dicitur: *Serva diem sabbati* – quaeritur quare in Decalogo in praecepto vacationis ad Deum determinatur tempus et non locus.

**Solutio: I.** 1–3. Vacatio quae est ad Deum intelligitur duobus modis: in habitu et in actu. In habitu non recipit taxationem temporis quantum ad servientes Deo ex caritate: ille enim qui est in caritate, in habitu totum tempus vitae suae Deo offert; tamen quantum ad servientes ex timore poenae, qui redimunt tempus in serviendo, [496] quia tempus servitii est eis sicut coactum, taxatur tempus. Et hoc vult dicere Ioannes Damascenus quantum ad carnales de Iudaeis, qui serviebant ex timore. In actu vero vacatio recipit taxationem temporis, quia non est possibile degentibus in vita mortali semper vacare; inde est quod spiritualibus de Iudaeis determinabatur dies septima, sicut Christianis dies octava, in quo, sicut dicit Ioannes Damascenus, «ab amplexu qui est circa materialia, ad Deum congregentur *in psalmis et hymnis et*

kleinen und unbedeutenden Teil ihres Lebens Gott zollten“<sup>1155</sup> – so wird eingewendet: Demnach darf also nicht für die Christen, die aus Liebe dienen und ihr ganzes Leben Gott weihen, eine Zeit des Freiseins festgelegt werden; also hätte auch nicht der achte Tag oder Sonntag mehr als die anderen Tage festgelegt werden dürfen.

3. Johannes von Damaskus: „Das Halten des Sabbats, das heißt des siebten Tages, ist für die *noch Unreifen* erdacht worden, die *unter den Elementen der Welt*<sup>1156</sup> zu Sklaven geworden sind.“ Und es folgt: „Weil wir also keine Sklaven sind, sondern Kinder, nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade, dienen wir dem Herrn nicht mehr teilweise und in Furcht, sondern müssen ihm alle Zeit darbringen.“<sup>1157</sup> Also wird für die Christen nicht irgendein Tag bestimmt werden müssen.

**Dagegen:** a. Zu jeder Zeit für Gott frei zu sein, ist unmöglich, weil *der Körper, der verdirbt, die Seele beschwert*<sup>1158</sup> und die Zwänge von Körper und Zeit zahllos sind; es wird also nötig sein, eine Zeit des Freiseins für Gott zu bestimmen.

**II. 1.** Da unsere Handlungen sich in der Zeit abspielen, warum wird nicht in anderen Handlungen, die vorgeschrieben werden, eine Zeitbestimmung gegeben, zum Beispiel in der Anbetung, die zum ersten Gebot der ersten Tafel gehört, und in der Ehrung der Eltern, die das erste Gebot der zweiten Tafel ist?

2. Da die allgemeinen Umstände von Handlungen Zeit und Ort sind und beide für die Verehrung und das Freisein dem Gesetz nach bestimmt werden – denn über den Ort heißt es in Dtn 12,26: *Du sollst zum Ort kommen, den der Herr auswählen wird, und deine Opfer darbringen*; über die Zeit heißt es: *Halte den Tag des Sabbats*<sup>1159</sup> –, wird gefragt, warum im Dekalog in der Vorschrift zum Freisein für Gott Zeit und nicht Ort bestimmt werden.

**Lösung: I.** 1–3. Das Freisein für Gott kann auf zwei Arten verstanden werden: im Habitus und in der Handlung. Im Habitus erhält sie keine Festlegung der Zeit hinsichtlich derer, die Gott aus Liebe dienen: Denn wer in der Liebe ist, bringt im Habitus die gesamte Zeit seines Lebens Gott dar; doch hinsichtlich derer, die aus Furcht vor Strafe dienen und im Dienen Zeit gewinnen, [496] weil ihnen die Zeit des Dienstes aufgezwungen ist, wird eine Zeit festgelegt. Und dies meint Johannes von Damaskus im Hinblick auf die fleischlich Gesinnten unter den Juden, die aus Furcht dienten. In der Handlung aber erhält das Freisein eine Festlegung der Zeit, weil es den im sterblichen Leben Weilenden nicht möglich ist, immer frei zu sein; daher kommt es, dass für die geistlich Gesinnten unter den Juden der siebte Tag bestimmt wurde, so wie für die Christen der achte Tag, damit, wie Johannes von Damaskus sagt, „sie sich von der Umschlingung, die den materiellen Dingen innewohnt, zu Gott versammeln

---

1155 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 224).

1156 Gal 4,3.

1157 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 225 f).

1158 Weish 9,15.

1159 Dtn 5,12.

*canticis spiritualibus* et meditationibus Scripturarum». Et per hoc patet responsio ad primo objecta.

II. 1. Ad illud vero quod quaerit 'quare non est taxatum vel assignatum tempus in praecepto adorationis et in praecepto honoris parentum, sicut hic': dicendum quod ad vacationem necessarium est tempus determinatum, in quo cessetur a corporali et servili opere; non enim sese compatiuntur operari talia et vacare Deo; sed ad adorationem non est necesse nec ad honorem parentum. Cum enim adoratio principaliter consistat in latria mentis, concurrente devotione fidei, spei et caritatis, bene compatiitur secum opus corporale; similiter honor parentum: ideo et cessando ab opere et operando possumus parentes honorare, et ideo non fuit taxandum tempus in istis sicut in praecepto de sabbato.

2. Ad ultimum dicendum quod locus non debet taxari vacationi. Locus enim est mensura corporalis, vacatio vero est spiritualis, tempus vero mensura est spirituum motuum succedentium. Tempus ergo erat taxandum, eo quod non omni tempore vacari poterat; non autem locus, eo quod in quolibet loco vacari debet et potest.

[Nr. 330] ARTICULUS III.

*Quare dicatur pro ratione huius praecepti 'et septima die requievit'.*

Item, quaeritur de tertia circumstantia praecepti, quae ponitur pro ratione: *Sex diebus fecit Deus caelum et terram, et in septima requievit.*

1. Cum moveri et quiescere sint nata fieri circa idem, si in Deo non est accipere moveri aliquo modo, ergo nec quiescere.

2. Item, si dicatur quod requiescere sumitur improprie pro cessatione ab opere – contra, Ioan. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur et ego operor.* Ergo septima die ab operatione non cessavit.

Si vero distinguatur opus divinum – quia est opus primae conditionis, cum naturae rerum sint conditae, et quantum ad haec opera dicitur requiescere post opera sex dierum; unde secundum Bedam et Augustinum, exponitur '*requievit*', id est novam creaturam facere cessavit; item, est opus propagationis sive productionis, quo naturae insitae rebus producant similia ex similibus vel in specie, ut homo ex

in *Psalmen, Hymnen und geistlichen Gesängen*<sup>1160</sup> und Schriftbetrachtungen.<sup>1161</sup> Und dadurch ist die Antwort auf die ersten Einwände klar.

**II. 1.** Zu der Frage, ‚warum keine Zeit festgelegt oder bestimmt worden ist in der Vorschrift zur Anbetung und in der Vorschrift zur Ehrung der Eltern, so wie hier‘, ist zu sagen: Für das Freisein ist eine bestimmte Zeit nötig, in der man von körperlicher und sklavischer Arbeit ablässt; solche Arbeiten zu verrichten und für Gott frei zu sein verträgt sich nämlich nicht. Doch für die Anbetung und die Ehrung der Eltern ist es nicht nötig. Da nämlich die Anbetung hauptsächlich im Gottesdienst des Herzens besteht unter dem Zusammentreffen der Hingabe von Glaube, Hoffnung und Liebe, verträgt sie sich gut mit körperlicher Arbeit; ebenso die Ehrung der Eltern. Deshalb können wir sowohl, wenn wir von der Arbeit ablassen, als auch wenn wir arbeiten, die Eltern ehren, und deshalb durfte keine Zeit in diesen Vorschriften festgelegt werden wie in der Vorschrift über den Sabbat.

2. Es muss kein Ort für das Freisein festgelegt werden. Ein Ort ist nämlich ein körperliches Maß, das Freisein aber ist geistlich, und die Zeit ist ein Maß von einander folgenden geistlichen Bewegungen. Die Zeit musste also festgelegt werden, weil man nicht zu jeder Zeit frei sein konnte; nicht aber der Ort, weil man an jedem beliebigen Ort frei sein muss und kann.

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

Es wird nach dem dritten Umstand der Vorschrift gefragt, der als Begründung genannt wird: *An sechs Tagen machte Gott Himmel und Erde, und am siebten ruhte er.*

1. Da Sichbewegen und Ruhen dazu bestimmt sind, hinsichtlich desselben getan zu werden, gibt es kein Ruhen in Gott, wenn in ihm auf keinen Fall ein Sichbewegen anzunehmen ist.

2. Wenn gesagt wird, dass Ruhen unpassend als Ablassen von der Arbeit verstanden wird – dagegen, Joh 5,17: *Mein Vater handelt bis jetzt und ich handele.* Also hat er am siebten Tag nicht von der Tätigkeit abgelassen.

Wenn aber das göttliche Werk unterschieden wird – denn es ist ein Werk der ersten Schöpfung, als die Wesen der Dinge geschaffen wurden, und hinsichtlich dieser Werke wird gesagt, dass er nach den Werken der sechs Tage ausruhte; daher wird mit Beda und Augustinus ‚*er ruhte*‘ ausgelegt, das heißt er ließ davon ab, ein neues Geschöpf zu machen;<sup>1162</sup> ebenso ist es ein Werk der Fortpflanzung oder Hervorbringung, durch das die Naturen, die den Dingen eingepflanzt sind, aus Ähnlichem Ähnliches hervorbringen, entweder in der Art, wie der Mensch aus dem Menschen,

<sup>1160</sup> Kol 3,16.

<sup>1161</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 224 f).

<sup>1162</sup> Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram* IV,12,22 (CSEL 28/1, 108 f); Beda Venerabilis, *Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum* (sive *Hexaameron*) I,2,2 (CChr.SL 118A, 33 f).

homine, planta ex planta, vel in genere, ut ex carne vermis, et quantum ad ista opera operatur – contra hoc obicitur de animabus, quae tota die creantur: non enim producuntur ex materia nec de natura aliqua, sicut mentiti sunt haeretici.

**Respondeo:** Cum creantur animae, nova creatura creatur in numero, non in genere vel specie. Cum enim creabatur anima Adae, genus et species animae creabatur; et ideo non repugnat ei quod dicitur *'requievit'*, si noviter creat animas, quia illud sic exponitur: *'requievit'*, id est novas species facere cessavit. Quomodo autem intelligatur *'requiescere'* nota multipliciter secundum sententias Bedae et Augustini in Glossa super Genesim, quae colliguntur hac divisione. Cum enim dicitur Deus quiescisse, potest intelligi per negationem vel per positionem. Si per negationem, duobus modis. Uno modo, ut sit abnegatio ex parte creaturae, ut sit sensus: *'requievit'*, quia postea nihil novum fecit in specie, secundum Augustinum. Alio modo ut sit abnegatio ex parte Creatoris, et tunc sic exponitur secundum Bedam: *'requievit'*, id est operibus non indiguit ut in eis requiesceret, sed in se ipso quietus fuit. – Item, per positionem duobus modis. Uno modo, ut per hoc quod dicitur, *'requiescere'* ponatur actio; alio [497] modo ut ponatur significatio. Si ponatur actio, intelligitur per causam. Unde, secundum Augustinum, requiescere Dei est rationali creaturae in se requiem praestare, ut illuc desiderio feramur quo requiescamus: sicut enim facere dicitur, cum, ipso in nobis operante, facimus, et cognoscere, cum cognoscimus, sic requiescere, cum eius munere quiescimus. Si vero ponatur significatio, intelligitur duobus modis. Uno modo anagogice: *requievit die septimo*, id est significavit quod post bona opera in praesenti dabit requiem in futuro; alio modo allegorice: *requievit*, quia diem, quo Christus post mortem quieturus erat in sepulcro, praefigurare voluit.

die Pflanze aus der Pflanze, oder in der Gattung, wie der Wurm aus dem Fleisch, und hinsichtlich dieser Werke handelt er<sup>1163</sup> – so wird dagegen mit den Seelen argumentiert, die den ganzen Tag geschaffen werden: Sie werden nämlich nicht aus Stoff oder irgendeinem Wesen hervorgebracht, so wie die Häretiker es erlogen haben.

**Ich antworte:** Wenn die Seelen geschaffen werden, wird ein neues Geschöpf der Anzahl nach geschaffen, nicht aber der Gattung oder Art nach. Als nämlich die Seele Adams geschaffen wurde, wurde Gattung und Art der Seele geschaffen; und deshalb widersteht das nicht dem, dass gesagt wird: ‚*Er ruhte*‘, wenn er erneut Seelen schafft, weil dies so ausgelegt wird: ‚*Er ruhte*‘, das heißt er hörte auf, neue Arten zu schaffen. Beachte aber, wie ‚*Ruhen*‘ auf vielerlei Arten zu verstehen ist nach den Aussagen Bedas und des Augustinus in der Glosse zur Genesis, die in dieser Unterscheidung gesammelt sind.<sup>1164</sup> Wenn nämlich gesagt wird, Gott habe geruht, kann dies im Sinne einer Verneinung oder einer Aussage verstanden werden. Wenn im Sinne einer Verneinung, auf zwei Arten. Auf die eine Art, sodass es eine Verneinung vonseiten der Schöpfung ist, sodass der Sinn lautet: ‚*Er ruhte*‘, weil er danach nichts Neues in der Art schuf, nach Augustinus.<sup>1165</sup> Auf die andere Art, sodass es eine Verneinung vonseiten des Schöpfers ist, und dann wird es nach Beda so ausgelegt: ‚*Er ruhte*‘, das heißt, es mangelte ihm nicht an Werken, sodass er in ihnen ruhte, sondern er war in sich selbst ruhig.<sup>1166</sup> – Auch im Sinne einer Aussage [kann es] auf zwei Arten [verstanden werden]. Auf die eine Art, sodass durch das, was gesagt wird, ‚*Ruhen*‘ als Handlung gesetzt wird; auf die andere Art, [497] sodass es als Bedeutung gesetzt wird. Wenn es als Handlung gesetzt wird, wird es im Sinne der Ursache verstanden. Daher bedeutet nach Augustinus das *Ruhen Gottes* für das vernunftbegabte Geschöpf, an sich Ruhe zu verschaffen, damit wir durch das Verlangen dorthin gebracht werden, dass wir ruhen.<sup>1167</sup> So wie es nämlich „*Tun*“ genannt wird, wenn wir etwas tun, das selbst in uns handelt, und *Erkennen*“, wenn wir erkennen, so „*Ausruhen*“, wenn wir durch sein Geschenk ruhen. Wenn es aber als Bedeutung gesetzt wird, ist es auf zwei Arten zu verstehen. Auf die eine Art anagogisch: *Er ruhte am siebten Tag*, das heißt es bedeutete, dass er nach den guten Werken in der Gegenwart Ruhe in der Zukunft geben wird;<sup>1168</sup> auf andere Art allegorisch: *Er ruhte*, weil er den Tag, an dem Christus nach dem Tod im Grabe ruhen sollte, präfigurieren wollte.<sup>1169</sup>

**1163** Vgl. Augustinus, De Genesi ad litteram IV,12,22; V,23,44 (CSEL 28/1, 108 f.167).

**1164** Vgl. Glossa ordinaria zu Gen 2,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 17a–18b).

**1165** Vgl. Augustinus, De Genesi ad litteram IV,12,22 (CSEL 28/1, 108 f).

**1166** Vgl. Beda Venerabilis, Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum (sive Hexaameron) I,ii,2 (CChr.SL 118A, 33 f).

**1167** Vgl. Augustinus, De Genesi ad litteram IV,9,17; 17,29 (CSEL 28/1, 104.113 f).

**1168** Vgl. ebd., 10,20 (CSEL 28/1, 106 f).

**1169** Vgl. ebd., 11,21 (CSEL 28/1, 107 f).

## [Nr. 331] ARTICULUS IV

*Quare dicatur in hoc praecepto ‘ut requiescat servus’ etc.*

Postmodum quaeritur de quarta circumstantia, quae ponitur pro ratione illius praecepti: *Ut requiescat servus et ancilla et bos* etc.

1. Nam, cum praeceptum legis Dei solum respiciat rationalem creaturam, non videtur conveniens ut in praecepto vacationis et quietis fiat mentio de quiete creaturae irrationalis.

2. Item, I ad Cor. 9, 9: *Numquid de bobus cura est Deo?* vult dicere Apostolus quod illud Legis ‘*non alligabis os bovis*’ non intelligitur de bove ad litteram, qui est animal irrationale. Unde sic arguit: *Numquid de bobus cura est Deo? aut propter nos utique hoc dicit;* et post: *Nam propter nos scripta sunt.* Ergo hoc quod dicitur hic in isto praecepto de quiete bovis eadem ratione non debet accipi ad litteram, sed in figura; erit igitur figurale; inconvenienter ergo ponitur in determinatione praecepti moralis.

**Solutio:** Dicendum quod haec determinatio aliter ponitur in praecepto de sabbato, Exod. 20, 10 et Deuter. 5, 14, et aliter Exod. 23, 12. In moralibus enim praeceptis haec determinatio ponitur moraliter; unde sic dicitur Exod. 20, 10: *Non facies omne opus, tu et filius tuus et servus, iumentum tuum et advena*, in quo interdicitur opus impediens vacationem ad Deum per alium. Nam primo interdicitur quoad se; per alium vero interdicitur duobus modis. Nam contingit operari ministerio rationalis hominis et ministerio irrationalis iumentum, et utrumque morale est, in quantum scilicet reducitur ad vacationem quae est ad Deum. In praeceptis vero figuralibus ponitur figuraliter; unde Exod. 23, 12 dicitur: *Septima die cessabis, ut requiescat bos tuus et asinus et servus.* Et vult dicere Damascenus quod per bovem significetur ira, per asinum concupiscentia, per servum appetitus sensualis; unde, sicut ipse dicit, in hoc significatur quod iram et concupiscentiam a peccato quiescere faciamus ut Deo vacemus.

## CAPUT V.

## DE OBSERVANTIA SABBATI.

Deinde quaeritur de observantia sabbati. Et quaeruntur duo:

- Primo, de observantia sabbati tempore Legis;
- secundo, an debeat observari tempore gratiae.



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

Danach wird über den vierten Umstand gefragt, der als Begründung dieser Vorschrift genannt wird: *Damit Sklave und Magd und Ochse ruhen* usw.

1. Denn da die Vorschrift des Gesetzes Gottes nur die vernunftbegabte Schöpfung betrifft, scheint es nicht passend zu sein, dass in der Vorschrift zum Freisein und der Ruhe die Ruhe der vernunftlosen Schöpfung erwähnt wird.

2. 1Kor 9,9: *Sorgt Gott sich denn um die Rinder?*, damit will der Apostel sagen, dass die Vorschrift des Gesetzes ‚*Du sollst nicht mit Ochse und Esel zusammen pflügen*‘ nicht wörtlich in Bezug auf den Ochsen zu verstehen ist, der ein vernunftloses Lebewesen ist. Daher argumentiert er so: *Sorgt Gott sich denn um die Rinder? Oder sagt er dies nicht auf jeden Fall um unseretwillen*, und danach: *Denn um unseretwillen sind sie geschrieben worden*. Also darf das, was hier in dieser Vorschrift über die Ruhe des Ochsen mit derselben Begründung gesagt wird, nicht wörtlich aufgefasst werden, sondern als Sinnbild; es wird also sinnbildlich sein; unpassend wird es also in der Bestimmung eines Sittengebots angeführt.

**Lösung:** Diese Bestimmung wird auf eine Weise in der Vorschrift über den Sabbat angeführt, Ex 20,10 und Dtn 5,14, und auf andere Weise in Ex 23,12. Denn in den Sittengeboten wird diese Bestimmung auf moralische Weise angeführt; daher heißt es so in Ex 20,10: *Du sollst keine Arbeit tun, du und dein Sohn und dein Sklave, das Vieh und der Fremde*, worin Arbeit von jemand anders untersagt wird, die das Freisein für Gott behindert. Denn zuerst wird sie in Bezug auf sich selbst verboten; von jemand anders aber wird sie auf zwei Arten verboten. Denn es betrifft die Tätigkeit durch den Dienst eines vernunftbegabten Menschen und durch den Dienst von vernunftlosem Vieh, und beide sind Sittengebote, insofern sie auf das Freisein für Gott zurückbezogen werden. In den sinnbildlichen Vorschriften wird sie aber sinnbildlich angeführt; daher heißt es Ex 23,12: *Am siebten Tag sollst du ablassen, damit dein Ochse und Esel und Sklave ruhen*. Und der Damaszener will sagen, dass durch den Ochsen der Zorn bezeichnet wird, durch den Esel die Begierde, durch den Sklaven das sinnliche Verlangen; daher, wie er sagt, wird darin bezeichnet, dass wir erreichen sollen, dass der Zorn und die Begierde vor der Sünde Ruhe haben, damit wir für Gott frei sind.<sup>1170</sup>

*Kapitel 4: Das Einhalten des Sabbats*

Sodann wird nach dem Einhalten des Sabbats gefragt. Und es werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. nach dem Einhalten des Sabbats zur Zeit des Gesetzes;
2. ob man ihn zur Zeit der Gnade einhalten muss.

---

**1170** Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 225 f).

[Nr. 332] ARTICULUS I.

*De observantia sabbati tempore Legis.*

**Quantum ad primum I.** quaeritur secundum litteram quantum ad quid intelligatur vacatio sabbati, et determinatur in Lege sic: *Omne opus servile non facietis in ea*. Sed quaeritur quid dicatur opus servile.

**Ad quod sic:** 1. Marc. 1, 21: *Sabbatis ingressus Synagogam*, Glossa: «Docet nos verum sabbatum, ut ab omni opere servili, id est ab omnibus vitiis vel illicitis, abstinere studeamus». Ergo opus servile dicitur peccatum.

|498| 2. Item, in Luc. 13, 14: *Sex dies sunt etc.*, Glossa: «Lex in sabbato non hominem curare, sed servilia opera facere, id est peccatis gravari, prohibet». Ergo in praecepto de sabbato solum prohibetur vacatio ab opere malo.

3. Item, Marc. 3, 4: *Si licet sabbato etc.*, Glossa: «Arguit quod praecepta prava interpretatione violant, aestimantes in sabbato a bono opere feriandum, cum Lex dicat: *Omne opus servile non facietis in eo*, id est peccatum».

4. Contra: Exod. 34, 21: *Sex diebus operaberis, in die septimo cessabis arare et metere*. Ergo erat vacandum ab huiusmodi operibus; non ergo solum a peccato.

5. Item, Exod. 16, 23: *Requies sabbati sanctificato est Domino; cras quodeumque operandum est facite et quae coquenda sunt coquite*. Ergo in sabbato non licebat coquere cibos.

6. Item, Ioan. 19, 42: *Propter parasceven Iudaeorum*, Glossa: «Accelerata est sepultura, ne advesperasceret, quando nihil tale facere licebat».

7. Item, Num. 15, 36, dicitur quod ille qui colligebat ligna in die sabbati lapidatus est. Ex hoc ergo relinquitur quod in praecepto de sabbato interdicebatur opus necessitatis corporalis; servile igitur opus dicitur opus relatum ad corpus, et non solum peccatum.

8. Item, Matth. 24, 20: *Orate, ne fiat fuga vestra hieme vel sabbato*, Glossa: «In altero prohibet duritia frigoris, in altero transgressio Legis, si fugere velint». Ergo non erat licitum itinerare in sabbato.

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

**Zu dem Ersten wird I.** danach gefragt, wie das Freisein für den Sabbat dem Buchstaben nach zu verstehen ist und im Gesetz so bestimmt wird: *Ihr sollt an ihm keine sklavische Arbeit tun.*<sup>1171</sup> Es wird aber gefragt, was mit sklavischer Arbeit gemeint ist.

**Dazu so:** 1. Mk 1,21: *Er ging an den Sabbaten in die Synagoge*, die Glosse: „Er lehrt uns den wahren Sabbat, dass wir danach streben sollen, uns jeder sklavischen Arbeit, das heißt aller Laster oder von Unerlaubtem, zu enthalten.“<sup>1172</sup> Also wird Sklavenarbeit Sünde genannt.

[498] 2. Lk 13,14: *Sechs Tage sind* usw., die Glosse: „Das Gesetz verbietet nicht, am Sabbat einen Menschen zu heilen, sondern sklavische Arbeit zu tun, das heißt sich mit Sünden zu beschweren.“<sup>1173</sup> Also wird in der Vorschrift über den Sabbat nur verboten, sich einem schlechten Werk zu widmen.

3. Mk 3,4: *Wenn es am Sabbat erlaubt ist* usw., die Glosse: „Er argumentiert, dass sie mit einer verdorbenen Deutung die Vorschriften verletzen, indem sie glauben, dass man am Sabbat kein gutes Werk tun dürfe, während das Gesetz sagt: *Ihr sollt an ihm keine sklavische Arbeit tun*, das heißt Sünde.“<sup>1174</sup>

4. Dagegen: Ex 34,21: *An sechs Tagen sollst du arbeiten, am siebten Tag sollst du ablassen zu pflügen und zu ernten.* Also musste man von solchen Arbeiten frei sein; also nicht nur von der Sünde.

5. Ex 16,23: *Die Sabbatruhe ist dem Herrn geheiligt; was immer ihr morgen tun müsst, tut es, und was ihr kochen müsst, kocht.* Also war es am Sabbat nicht erlaubt, Speisen zu kochen.

6. Joh 19,42: *Wegen des Rüsttags der Juden*, die Glosse: „Die Bestattung wurde beschleunigt, damit es nicht Abend würde, wenn es nicht erlaubt war, dergleichen zu tun.“<sup>1175</sup>

7. Num 15,36 heißt es, dass einer, der am Sabbattag Holz sammelte, gesteinigt wurde. Daraus folgt, dass in der Vorschrift über den Sabbat eine Arbeit von Notwendigkeit für den Körper untersagt war; also wird eine Arbeit, die Bezug zum Körper hat, sklavische Arbeit genannt werden und nicht nur Sünde.

8. Mt 24,20: *Betet darum, dass ihr nicht im Winter oder an einem Sabbat fliehen müsst*, die Glosse: „Im einen verbietet er die Hartherzigkeit der Kälte, im anderen die Übertretung des Gesetzes, wenn sie fliehen wollen.“<sup>1176</sup> Also war es nicht erlaubt, an einem Sabbat zu reisen.

---

1171 Lev 23,7.

1172 Glossa ordinaria zu Mk 1,21 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 92b).

1173 Glossa ordinaria zu Lk 13,14 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 190b).

1174 Glossa ordinaria zu Mk 3,4 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 96a).

1175 Glossa interlinearis zu Joh 19,42 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 240r).

1176 Glossa ordinaria zu Mt 24,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 74a).

**Sed contra hoc obicitur:** *a.* Nam, sicut dicit Ioannes Damascenus, «omnis Israel circumciditur in sabbato et sacerdotes et levitae in tabernaculi operibus contaminant vel solvunt sabbatum, et inculpabiles sunt».

*b.* Item, Elias, «non solum per ieiunium, sed etiam per itinerationem quadraginta dierum in sabbatis se ipsum affligens, solvit sabbatum; et non est iratus ei qui Legem dedit, sed in Horeb se ipsum ei manifestavit», III Reg. 19. Ex quo relinquitur quod itinerare in sabbato non erat illicitum.

*c.* Item, Damascenus: «Omnis Israel septem diebus arcam Domini circumferentes in circuitu Ierichontinos muros subverterunt, in quibus omnino fuit sabbatum».

*d.* Item, si dicatur quod istae corporales actiones factae sunt auctoritate divina, et ideo licitae, alias autem non essent licitae, sicut de spoliatione Aegyptiorum – contra: Matth. 12, 11–12, opponerat Dominus Iudaeis: *Quis ex vobis habens unam ovem, et si ceciderit die sabbati in foveam, nonne tenebit et levabit eam?* Post concludit: *Ita licet sabbatis benefacere.* Et constat quod levare ovem de fovea non est divina auctoritate, et est corporalis actus; servile igitur opus, quod prohibetur fieri in sabbato, non est corporalis actus.

*e.* Item, in Luc. 13, 15: *Nonne unusquisque vestrum solvit bovem aut asinum suum et ducit adquare?*

*f.* Praeterea, quaeritur quantum ad quid dicatur opus servile, utrum dicatur solum opus quod est peccatum aut opus corporale.

*g.* Item, utrum opus servile dicat genus actus aut circumstantiam actus. Nam si diceretur genus actus, scilicet actus corporalis, in contrarium est, quia actus corporalis aliquis licite poterat fieri in sabbato, exigente necessitate, sicut supra probatum est. Dicitur ergo opus servile propter circumstantiam actus. Si hoc dicatur, in contrarium est, quia, sicut patet ex praecedentibus, in sabbato prohibebantur genera operum, ut arare, metere, cibos coquere et huiusmodi.

**Solutio:** Dicendum quod opus servile dicitur duobus modis. Moraliter, peccatum. Unde Glossa in Luc. 13, 14: «Lex in sabbato servilia opera facere, id est peccatis gravari

**Doch dagegen wird eingewendet:** a. Denn, wie Johannes von Damaskus sagt, „ganz Israel wird am Sabbat beschnitten, und die Priester und Leviten beschmutzen oder brechen den Sabbat bei den Tätigkeiten des Bundeszeltes, und doch sind sie ohne Schuld.“<sup>1177</sup>

b. Elia „brach den Sabbat, indem er nicht nur durch Fasten, sondern auch durch eine Reise von vierzig Tagen an den Sabbaten sich selbst in eine missliche Lage brachte; und der das Gesetz gab, wurde nicht auf ihn zornig, sondern zeigte sich ihm auf dem Horeb“<sup>1178</sup>, 1Kön 19. Daraus folgt, dass am Sabbat zu reisen nicht unerlaubt war.

c. Der Damaszener: „Ganz Israel trug sieben Tage lang die Bundeslade um die Mauern Jerichos herum und brachte diese so zum Einstürzen, und unter ihnen war mit Sicherheit auch ein Sabbat.“<sup>1179</sup>

d. Wenn gesagt wird, dass diese körperlichen Tätigkeiten mit göttlicher Macht getan worden sind und deshalb erlaubt waren, andernfalls aber nicht erlaubt worden wären, so wie es mit der Beraubung der Ägypter war – dagegen: Mt 12,11–12 hielt der Herr den Juden entgegen: *Wer von euch, der nur ein Schaf hat, wird es denn nicht, wenn es am Sabbat in eine Grube fällt, packen und herausziehen?* Danach schließt er: *Daher ist an den Sabbaten erlaubt, Gutes zu tun.* Und es steht fest, dass ein Schaf aus einer Grube nicht mit göttlicher Macht herausgezogen wird, und es ist eine körperliche Tätigkeit; sklavische Arbeit, die zu tun am Sabbat verboten ist, ist die körperliche Tätigkeit also nicht.

e. Lk 13,15: *Macht nicht ein jeder von euch seinen Ochsen oder Esel los und führt ihn zur Tränke?*

f. Außerdem wird danach gefragt, was als sklavische Arbeit bezeichnet wird, ob nur eine Tätigkeit, die Sünde ist, so bezeichnet wird, oder eine körperliche Tätigkeit.

g. Und ob sklavische Arbeit die Gattung einer Handlung oder den Umstand einer Handlung bezeichnet. Denn wenn die Gattung einer Handlung ausgesagt würde, nämlich einer körperlichen Handlung, widerspricht das dem, denn eine körperliche Handlung konnte erlaubterweise am Sabbat ausgeübt werden, wenn die Notwendigkeit es erforderte, wie oben erwiesen wurde.<sup>1180</sup> Die sklavische Arbeit wird also wegen des Umstands der Handlung so genannt werden. Wenn dies gesagt wird, widerspricht das dem, denn wie aus dem Vorangegangenen ersichtlich ist, wurden am Sabbat Gattungen von Arbeiten verboten, wie Pflügen, Säen, Speisen kochen und dergleichen.<sup>1181</sup>

**Lösung:** Sklavische Arbeit wird auf zwei Arten ausgesagt. Im moralischen Sinne als Sünde. Daher die Glosse zu Lk 13,14: „Das Gesetz verbietet, am Sabbat sklavische

---

<sup>1177</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 225 f).

<sup>1178</sup> Ebd. (PTS 12, 225).

<sup>1179</sup> Ebd.

<sup>1180</sup> Vgl. Argumente a–e.

<sup>1181</sup> Vgl. Argumente 1–8.

prohibet»; et in Marc. 3, 4: *Si licet sabbatis*, Glossa: «Opus servile peccatum». Litteraliter, omnis actus impediens vacationem quae est ad Deum tempore quo vacandum est, et hoc modo ad litteram intelligitur, ‘*omne opus servile non facietis in eo*’, hoc est non implicabitis vos actibus quibus impeditur vacatio ad Deum, et determinavit Lex quosdam actus, ut arare et metere et alios qui dicti sunt. Unde in Luc. 13, 14: *Sex dies sunt in quibus oportet operari etc.*, Glossa: «Moyses sabbato a servili opere et noxia actione feriandum praecepit, praefigurans tempus [499] in quo nostra saecularia opera, non vero religiosa, id est laudandi Deum, cessabunt». Ex quo relinquitur quod saecularia opera dicit servilia.

**[Ad obiecta]:** 1–3. Et per hoc patet responsio ad obiecta, quibus videbatur concludi quod opus servile intelligeretur solum peccatum.

4–8. Ad alia vero quibus videtur concludi quod omnis corporalis actus dicatur opus servile ordinatum ad corpus, dicendum quod corporalis actus aut impedit libertatem spiritus, cum vacandum est Deo, quemadmodum sunt mechanica opera et arare et huiusmodi; aut non impedit, quemadmodum est loqui, moderatus incessus et huiusmodi; talis actus non dicebatur servilis in Lege, primus autem actus dicebatur servilis.

*a–e.* Et per hoc patet responsio ad secundo obiecta.

*f–g.* Ad ultimo vero obiecta quibus videbatur ostendi quod corporales actus boni non essent serviles, distinguendum quod corporales actus, qui dicuntur in Lege serviles, eo quod prohibent vacationem ad Deum, aut fiebant cogente necessitate aut exigente utilitate aut nec sic nec sic, sed sola voluntate. Si cogente necessitate, non reputabatur actus ille servilis, quamvis ex suo genere servilis esset, et hoc est unde erat licitum, et hoc est quod dicitur Marc. 2, 27: *Sabbatum propter hominem factum est*, Glossa: «Sabbatum custodiri praeceptum est, ut, si necessitas fuerit, non sit reus qui violaverit. Machabaei in sabbato pugnant, quod non est licitum in Lege, necessitas tamen licitum facit; sic et hodie in ieiuniis, si quis ieiunium fregerit necessitate, non

Arbeit zu verrichten, das heißt sich mit Sünden zu beschweren<sup>1182</sup>, und zu Mk 3,4: *Wenn es an den Sabbaten erlaubt ist*, die Glosse: „Sklavische Arbeit ist Sünde.“<sup>1183</sup> Im wörtlichen Sinne als jede Handlung, die das Freisein für Gott behindert zu der Zeit, zu der man frei sein muss, und auf diese Weise ist *Ihr sollt keine sklavische Arbeit an ihm tun*<sup>1</sup> im wörtlichen Sinne zu verstehen, das heißt: Ihr sollt euch nicht in Tätigkeiten verstricken, durch die das Freisein für Gott behindert wird, und das Gesetz hat einige Arbeiten bestimmt, wie Pflügen, Ernten und die anderen, die genannt worden sind. Daher in Lk 13,14: *Sechs Tage sind es, an denen man arbeiten muss* usw., die Glosse: „Mose hat vorgeschrieben, am Sabbat von sklavischer Arbeit und schädlicher Tätigkeit zu pausieren, und bildete damit die Zeit ab, [499] in der unsere weltlichen Arbeiten, nicht aber die religiösen, das heißt die des Gotteslobes, aufhören werden zu existieren.“<sup>1184</sup> Daraus folgt, dass er weltliche Arbeiten sklavisch nennt.

**[Zu den Einwänden]:** 1–3. Und dadurch ist die Antwort auf die Einwände klar, aus denen geschlossen zu werden schien, dass man unter sklavischer Arbeit nur die Sünde verstünde.

4–8. Zu den anderen aber, aus denen geschlossen zu werden scheint, dass jede körperliche Handlung als sklavische Arbeit, die auf den Körper hingeeordnet ist, bezeichnet wird, ist zu sagen, dass eine körperliche Handlung entweder die Freiheit des Geistes behindert, wenn man für Gott frei sein soll, wie es sich zum Beispiel mit den mechanischen Arbeiten und Pflügen und dergleichen verhält, oder dass sie sie nicht behindert, wie es sich zum Beispiel mit dem Sprechen verhält, dem besonnenen Einerschreiten und dergleichen; solche Tätigkeiten wurden im Gesetz nicht als sklavisch bezeichnet, die erste Tätigkeit aber wurde als sklavisch bezeichnet.

a–e. Und dadurch ist die Antwort auf den Einwand zum zweiten klar.

f–g. Zu den Einwänden zuletzt, mit denen gezeigt zu werden schien, dass gute körperliche Handlungen nicht sklavisch wären, ist zu unterscheiden, dass die körperlichen Handlungen, die im Gesetz als sklavisch bezeichnet werden, dadurch, dass sie das Freisein für Gott verhindern, getan werden, entweder weil eine Notwendigkeit es erzwang oder weil der Nutzen es erforderte oder weder so noch so, sondern allein durch den Willen. Wenn [sie getan wurde,] weil eine Notwendigkeit es erzwang, wurde diese Handlung nicht als sklavisch betrachtet, wenn sie auch ihrer Gattung nach sklavisch war, und deswegen war es erlaubt. Und das wird in Mk 2,27 gesagt: *Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht worden*, die Glosse: „Den Sabbat einzuhalten ist vorgeschrieben worden, damit, wenn es notwendig wird, derjenige nicht schuldig ist, der ihn gebrochen hat. Die Makkabäer kämpften am Sabbat, was im Gesetz nicht erlaubt ist, die Notwendigkeit jedoch lässt es erlaubt sein;“<sup>1185</sup> so wird auch heute beim Fasten jemand, wenn er aus Not das Fasten bricht, nicht für

<sup>1182</sup> Glossa ordinaria zu Lk 13,14 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 190b).

<sup>1183</sup> Glossa ordinaria zu Mk 3,4 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 96a).

<sup>1184</sup> Glossa ordinaria zu Lk 13,14 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 190b).

<sup>1185</sup> Vgl. 1Makk 2,40.

tenetur reus». – Item, si exigente utilitate, non dicitur per interpretationem actus servilis. Unde in Marc. 2, 27 super illud: *Sabbatum propter hominem*, Interlinearis: «Ideo prima salus hominis custodia sabbati, prout hominis utilitas exigit» supple, debet servari; unde ibi dicit Glossa quod «sabbato circumcidi non est prohibitum, quia necessarium» et etiam utile saluti. Si vero sit actus, ut dictum est, impediens libertatem spiritus vacandi Deo, non exigente utilitate nec cogente necessitate, secundum Legem reputabatur servilis et illicitus in die sabbati. Et per hoc solvuntur obiecta.

Tamen nota adhuc distinctionem circa actus qui sunt ex genere serviles, sed tamen sunt necessarii et utiles. Nam aut sic erat quod poterant tales actus ante vel post diem sabbati fieri sine detrimento utilitatis vel periculo necessitatis, sicut erat coquere cibaria, ligna colligere et huiusmodi; aut non poterant fieri ante vel dimitti usque post sine damno, sicut pugna irruentibus hostibus vel extractio ovis de fovea. Si primo modo, tales actus reputabantur serviles; secundo modo non, dispensante in hoc necessitate vel utilitate.

**II.** Item, iuxta hoc quaereret aliquis an observantia sabbati magis esset in praecepto quam ceteri actus qui in aliis praeceptis Decalogi iubentur vel prohibentur.

**Ad quod arguitur:** *a.* Hieronymus: «Quis dubitat sceleratius esse commissum, quod gravius est punitum?» Sed praevaricatio sabbati gravius puniebatur quam periurium vel furtum; ergo gravius erat peccatum; ergo magis obligabat praeceptum de sabbato. – Quod gravius puniretur transgressio sabbati, patet, quia puniebatur morte corporali, sicut patet Numer. 15, 36, de illo qui colligebat ligna in sabbato, non autem furtum vel periurium.

**Contra:** 1. Praeceptum de sabbato recipiebat dispensationem per evidentem necessitatem, alia non, sicut periurium; ergo minus erat obligatorium.



schuldig gehalten.“<sup>1186</sup> – Und wenn [die Handlung getan wurde,] weil der Nutzen es erforderte, wird sie der Deutung nach nicht sklavische Arbeit genannt. Daher die Interlinearglosse zu Mk 2,27: *Der Sabbat um des Menschen willen*: „Deshalb muss als erste die Gesundheit des Menschen durch das Einhalten des Sabbats, insofern der Nutzen es für den Menschen erfordert“<sup>1187</sup>, ergänze: bewahrt werden; daher sagt die Glosse dazu, dass „es nicht verboten ist, am Sabbat zu beschneiden, weil es notwendig ist“<sup>1188</sup> und auch für die Gesundheit nützlich. Wenn es aber eine Handlung ist, die, wie gesagt worden ist, die Freiheit des Geistes behindert, für Gott frei zu sein, und weder der Nutzen es erfordert noch eine Notwendigkeit es erzwingt, wurde sie dem Gesetz nach als sklavisch und am Sabbattag unerlaubt eingeschätzt. Und dadurch werden die Einwände gelöst.

Beachte aber noch die Unterscheidung bei den Handlungen, die von der Gattung her sklavisch sind, aber dennoch notwendig und nützlich. Denn entweder war es so, dass solche Handlungen vor oder nach dem Sabbattag getan werden konnten ohne eine Schmälerung ihrer Nützlichkeit oder die Gefahr der Notwendigkeit, wie es sich damit verhielt, Speisen zu kochen, Holz zu sammeln und dergleichen; oder sie konnten nicht ohne Schaden davor getan oder bis danach unterlassen werden, so ein Kampf mit einfallenden Feinden oder das Herausziehen eines Schafs aus einer Grube. Wenn auf die erste Weise, wurden solche Handlungen für sklavisch gehalten; auf die zweite Weise nicht, insofern bei dieser [Weise] Notwendigkeit oder Nützlichkeit davon befreiten.

**II.** Im Zusammenhang damit könnte jemand fragen, ob das Einhalten des Sabbats mehr Geltung hatte als die übrigen Handlungen, die in den anderen Vorschriften des Dekalogs befohlen oder verboten werden.

**Dazu wird argumentiert:** a. Hieronymus: „Wer bezweifelt, dass verbrecherischer begangen worden ist, was schwerer bestraft wurde?“<sup>1189</sup> Doch die Übertretung des Sabbats wurde schwerer bestraft als Meineid oder Diebstahl; also war sie eine schwerere Sünde; also verpflichtete die Vorschrift über den Sabbat mehr. – Dass die Übertretung des Sabbats schwerer bestraft wurde, ist klar, denn, wie aus Num 15,36 ersichtlich ist in Bezug auf einen, der am Sabbat Holz sammelte, wurde sie mit dem körperlichen Tod bestraft, nicht aber Diebstahl oder Meineid.

**Dagegen:** 1. Die Vorschrift über den Sabbat erhielt eine Entbindung bei offensichtlicher Notwendigkeit, die anderen nicht, wie der Meineid; also war sie weniger verpflichtend.

---

**1186** Glossa ordinaria zu Mk 2,27 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 96a).

**1187** Glossa interlinearis zu Mk 2,27 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 95r).

**1188** Glossa ordinaria zu Mk 2,27 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 96a).

**1189** Augustinus, De baptismo II, 6,9 (CSEL 51, 184); ders., Epistulae 51,1 (CSEL 34/2, 144 f; CChr.SL 31, 215 f); das Zitat wird im Decretum Gratiani, C.24, q.1, c.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 974) Hieronymus zugeschrieben.

**Solutio:** Sicut actiones legales erant in figura, similiter et poenae. Unde notandum quod in Lege augmentum poenarum erat et magnitudo aliquando ratione maioris reatus quantum ad litteram, ut de interficiendo idololatra; aliquando autem ratione maioris reatus quantum ad figuram, quo modo punita est praevaricatio sabbati. Unde Num. 15, 36 de illo qui lapidatus est, dicit Glossa: «Calumniantur impii quod tam atrociter trucidetur qui colligebat ligna in sabbato. Sed *omnia in figura contingebant illis*. Qui enim diem sabbati violare ausus est, dum ligna colligeret, et ideo punitus est, significavit eum qui hodie in Christo signatus invenitur agere carnale opus, qui, si fuerit deprehensus, lapidabitur et occidetur, quia a spiritualibus iudicatur». Aliter vero respondetur supra, Quaestione De continentia Legis, capitulo utrum quidquid continetur in Lege sit iustum.

[500] [Nr. 333] ARTICULUS II.

*An tempore gratiae esset sabbatum observandum.*

Deinde quaeritur an tempore gratiae esset sabbatum observandum.

**Quod videtur:** 1. Exod. 16, 23: *Requies sabbati est sanctificat a Domino*, Interlinearis: «Ut illi soli vacetis». Si ergo secundum Legem electa est dies vacationis soli Deo, et concordat rationi bene ordinatae, ergo non erit mutanda.

2. Si dicatur quod dies illa eligebatur ratione figurae, quia figurabat futurum, similiter dies Dominica eligitur ad figurandum futurum. Si ergo tempore gratiae non sunt servandae figurae, qua ratione non servatur sabbatum, nec servabitur Dominica; sed hoc est inconveniens.

3. Item, sabbatum figurat illud quod semper est faciendum, scilicet cessare a peccato; sed tale figurale non evacuatur tempore gratiae, quemadmodum nec thurificatio, quae significat devotionem; ergo sabbatum erit servandum.

**Contra:** a. Matth. 12, 3, legitur quod Salvator solvit sabbatum, ubi dicit: *Nonne legistis* etc., Glossa: «In hoc facto nihil aliud instruimur nisi ut sabbatum non ad litteram, sed spiritualiter observemus».

b. Item, Exod. 35, 2: *Septima dies erit sabbatum*, id est requies, Glossa: «Alia praecepta in Novo Testamento observanda ad litteram non dubitamus; illud autem de

**Lösung:** Wie die Gesetzeshandlungen in dem Sinnbild waren, so auch die Strafen. Daher ist zu beachten, dass im Gesetz die Erhöhung und Größe von Strafen bisweilen aufgrund der größeren Schuld hinsichtlich des Buchstabens erfolgte, wie in dem Fall, dass ein Götzendiener zu töten sei; bisweilen aber aufgrund der größeren Schuld hinsichtlich des Sinnbildes, und so wurde die Übertretung des Sabbats bestraft. Daher sagt die Glosse zu Num 15,36 über den, der gesteinigt wurde: „Die Ruchlosen unterstellen, dass so grausam erschlagen wurde, wer Holz am Sabbat sammelte. Doch *dies alles geschah ihnen im Bild*<sup>1190</sup>. Der nämlich, der wagte, den Sabbattag zu brechen, indem er Holz sammelte, und deshalb bestraft wurde, der bedeutete den, der heute in Christus bezeichnet dabei vorgefunden wird, dass er ein fleischliches Werk tut, und der, wenn er ergriffen werden wird, gesteinigt und getötet werden wird, weil er von den geistlichen Menschen verurteilt wird.“<sup>1191</sup> Anders aber wird oben geantwortet, in der Frage zum Inhalt des Gesetzes, im Kapitel darüber, ob das, was im Gesetz enthalten ist, gerecht ist.<sup>1192</sup>

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

Hierauf wird gefragt, ob der Sabbat zur Zeit der Gnade einzuhalten wäre.

**Das scheint richtig zu sein:** 1. Ex 16,23: *Die Sabbatruhe ist dem Herrn geheiligt*, die Interlinearglosse: „Damit ihr euch ihm allein widmet.“<sup>1193</sup> Wenn also der Tag des Freiseins für Gott allein dem Gesetz nach gewählt worden ist und mit einer wohlgeordneten Überlegung übereinstimmt, wird er also nicht zu ändern sein.

2. Wenn gesagt wird, dass dieser Tag aufgrund des Sinnbildes gewählt wurde, weil er die Zukunft verbildete, wird ebenso der Sonntag gewählt, um die Zukunft zu versinnbildlichen. Wenn also zur Zeit der Gnade die Sinnbilder nicht bewahrt werden müssen, weshalb der Sabbat nicht bewahrt wird, wird auch der Sonntag nicht bewahrt werden; das aber ist unpassend.

3. Der Sabbat versinnbildlicht das, was immer zu tun ist, nämlich von der Sünde abzustehen; dieses Sinnbild wird aber nicht zur Zeit der Gnade abgeschafft, wie zum Beispiel auch nicht die Wehräucherung, die die Frömmigkeit bedeutet; also wird der Sabbat eingehalten werden müssen.

**Dagegen:** a. Mt 12,3 ist zu lesen, dass der Heiland den Sabbat abschafft, als er sagt: *Habt ihr nicht gelesen* usw., die Glosse: „In dieser Tat wird uns nichts anderes gelehrt, als dass wir den Sabbat nicht dem Buchstaben nach, sondern geistlich einhalten müssen.“<sup>1194</sup>

b. Ex 35,2: *Der siebte Tag soll der Sabbat sein*, das heißt Ruhe, die Glosse: „Dass die anderen Vorschriften im Neuen Testament dem Buchstaben nach zu halten sind,

**1190** 1Kor 10,11.

**1191** Glossa ordinaria zu Num 15,36 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 311a).

**1192** Vgl. Summa Halensis III Nr. 268 (ed. Bd. IV/2, 392a–394b; in dieser Ausgabe S. 308–217).

**1193** Glossa interlinearis zu Ex 16,23 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 157v).

**1194** Glossa ordinaria zu Mt 12,3 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 43a).

sabbato velatum et in mysterio praeceptum fuit, ut hodie a nobis non observetur, sed solum significatum intueamur».

c. Item, ad hoc est ratio: Veniente veritate, debet cessare figura; sed sabbatum specialiter erat figura quietis animarum per receptionem primae stolae ex beata fruitione; sed haec per mortem Christi collata est; ergo non erit aliquo modo servanda dies sabbati post Christi mortem. Unde Augustinus, II libro *Contra Faustum*: «Cum quaeris quare sabbati otium non observet Christianus, respondeo, quia quod ea figura figuratur, iam Christus implevit».

**[Solutio]:** Quod concedendum est. Tamen distinguendum quod observatio sabbati potest intelligi duobus modis, ut dictum est prius. Uno modo indeterminate, ut dicatur dies sabbati dies requiei sive vacationis ad Deum, et hoc modo dies Dominica potest dici dies sabbati et quaelibet dies instituta ad divinam vacationem. Unde et Deuter. 5, 14 est interpretatio talis: Sabbatum est, id est requies Domini Dei tui; unde dicebatur dies sabbati dies requiei Domini, et hoc modo semper servatur etiam tempore gratiae. Alio modo dicitur dies sabbati determinata dies, scilicet septima, Exod. 35, 2: *Sex diebus facietis opus, septima dies erit sabbatum*, et hoc modo, quamvis esset morale disciplinae, erat tamen figurale; unde, figura impleta, transit.

**[Ad obiecta]:** 1. Et per hoc patet solutio ad primum obiectum.

2. Ad secundum dicendum quod sabbatum habuit figuram principalem, qua figurabatur futurum, videlicet quietem animarum post mortem Christi, et haec erat principalis ratio institutionis sabbati. Item, habuit figuram faciendi, videlicet cessationem a peccato, quae duobus modis accipitur: vel secundum partem temporis, sicut accipiebatur a rudibus et carnalibus Iudaeis, qui credebant tunc temporis solum esse vacandum a peccato; aut semper, sicut accipitur a Christianis, qui sciunt se debere omni tempore ab illicitis abstinere: ideo particula temporis ad figurandam cessationem eligitur Iudaeis, Christianis vero non, sicut dicit Ioannes Damascenus. Ideo sabbatum, in quantum est figura faciendi, non est servandum tempore gratiae.

bezweifeln wir nicht; diese aber über den Sabbat wurde verschleiert und in einem Geheimnis vorgeschrieben, sodass sie heute von uns nicht eingehalten wird, sondern wir sie nur als Bedeutetes betrachten.“<sup>1195</sup>

c. Dazu gibt es das Argument: Wenn die Wahrheit kommt, muss das Sinnbild weichen; der Sabbat war aber besonders ein Sinnbild der Ruhe der Seelen durch den Empfang des ersten Gewandes vom Genuss der Seligen im Himmel; dieser wurde aber durch den Tod Christi dargebracht; also wird auf keine Weise der Sabbattag nach Christi Tod einzuhalten sein. Daher Augustinus in Buch II *Gegen Faustus*: „Wenn du fragst, warum ein Christ die Sabbatruhe nicht einhält, antworte ich, weil das, was mit diesem Sinnbild versinnbildlicht wird, Christus schon erfüllt hat.“<sup>1196</sup>

**[Lösung]:** Das ist zuzugeben. Dennoch ist zu unterscheiden, dass das Einhalten des Sabbats auf zwei Arten verstanden werden kann, wie früher gesagt worden ist.<sup>1197</sup> Auf die eine Art unbestimmt, sodass der Sabbattag als Tag der Ruhe oder des Freiseins für Gott ausgesagt wird, und auf diese Weise kann der Sonntag als Sabbattag bezeichnet werden und jeder beliebige Tag, der für das Freisein für Gott eingerichtet worden ist. Daher lautet die Auslegung zu Dtn 5,14 auch so: *Es ist Sabbat, das heißt die Ruhe des Herrn, deines Gottes*; daher wurde der Sabbattag der Tag der Ruhe des Herrn genannt, und auf diese Weise muss er immer bewahrt werden, auch zur Zeit der Gnade. Auf die andere Art wird der Sabbattag als bestimmter Tag ausgesagt, nämlich der siebte, Ex 35,2: *An sechs Tagen sollt ihr Arbeit tun, der siebte Tag soll Sabbat sein*, und auf diese Weise war es, obwohl es ein Sittengebot der Unterweisung war, dennoch eine sinnbildliche Vorschrift; daher vergeht sie, wenn das Sinnbild erfüllt ist.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Dadurch ist die Antwort auf den ersten Einwand klar.

2. Der Sabbat hatte ein ursprüngliches Sinnbild, durch das er die Zukunft versinnbildlichte, nämlich die Ruhe der Seelen nach dem Tod Christi, und dies war der Hauptgrund für die Einrichtung des Sabbats. Und er hatte ein Sinnbild des zu Tuenden, nämlich das Ablassen von der Sünde, welches auf zwei Arten aufzufassen ist: entweder nach dem Zeitpunkt, wie es von den ungebildeten und fleischlich gesinnten Juden aufgefasst wurde, die glaubten, dass man nur zu diesem Zeitpunkt von der Sünde frei sein musste, oder immer, wie es von den Christen aufgefasst wird, die wissen, dass sie sich zu jeder Zeit Unerlaubtem entziehen müssen: Deshalb wird für die Juden ein kleiner Teil der Zeit gewählt, um das Ablassen zu versinnbildlichen, für die Christen aber nicht, wie Johannes von Damaskus sagt.<sup>1198</sup> Deshalb muss der Sabbat, insofern er ein Sinnbild des zu Tuenden ist, zur Zeit der Gnade nicht mehr eingehalten werden.

<sup>1195</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,172 (CChr.SL 33, 150 f; CSEL 28/2, 201 f).

<sup>1196</sup> Ders., Contra Faustum Manichaeum XIX,9 (CSEL 25/1, 507).

<sup>1197</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 327 u. 329 (ed. Bd. IV/2, 493b–494b.495b–496a; in dieser Ausgabe S. 662–667.670–673).

<sup>1198</sup> Vgl. Johannes von Damaskus, Expositio fidei IV,23 (PTS 12, 224 f).

3. Ad illud ergo quod obicitur quod 'sabbatum figurat quod semper faciendum est', dicendum quod dupliciter intelligitur: divisim, scilicet quod significat cessationem a peccato, quae semper facienda est; vel coniunctim, id est figurat cessationem a peccato ut semper facienda est, et hoc modo falsa est; non enim significat quod semper sit abstinendum, licet in veritate semper sit abstinendum.

2. Ad illud vero quod obicit de die Dominica, dicendum quod non instituta est ad significandum quod futurum est, sed quod iam praeteritum et praesens est, videlicet resurrectionem [501] Domini, quae facta est octava die, et iam gloria resurgentis praesens est in caelis. Unde Innocentius Papa: «Diem Dominicam ob venerabilem resurrectionem Domini nostri Iesu Christi non solum in Pascha celebramus, verum etiam per singulas hebdomadas ipsius diei imaginem frequentamus», *De consecratione*, dist. 3, cap. *Sabbato* etc.

#### CAPUT V.

##### DE OBSERVANTIA DIEI DOMINICAE.

Ultimo quaeritur de observantia Dominicae. Et quaeruntur duo:

- Primo, an observantia Dominicae diei praecipitur hoc praecepto;
- secundo, a quibus operibus sit cessandum in die Dominica.

#### [Nr. 334] ARTICULUS I.

*An observantia Dominicae diei praecipitur hoc praecepto.*

Ad primum arguitur: *a*. Nam, cum in hoc praecepto praecipitur observantia temporis vacationis ad Deum, dies autem Dominica sit nobis determinatum tempus vacationis, ergo praecipitur hoc praecepto.

**Contra:** 1. Sicut dicit Ioannes Damascenus: «Hoc praecepto praecipitur observantia diei septimi»; et sicut ipse dicit: «Sabbati observatio excogitata est parvulis et *sub elementis mundi servis*». Et subditur: «*Cum venit quod perfectum est, evacuatum est quod ex parte est*; littera evacuata est, corporalia quieverunt et servitutis lex com-

3. Zu dem Einwand, dass ‚der Sabbat abbildet, was immer zu tun ist‘, ist zu sagen, dass dies auf zweifache Weise zu verstehen ist: im Sinne der Trennung, nämlich dass es das Ablassen von der Sünde bezeichnet, welches immer getan werden muss, oder im Sinne der Verbindung, das heißt es versinnbildlicht das Ablassen von der Sünde, wie es immer zu tun ist, und auf diese Weise ist es falsch; es bedeutet nämlich nicht, dass man sich immer enthalten muss, obwohl man sich in Wahrheit derer immer enthalten muss.

2. Zu dem Einwand in Bezug auf den Sonntag ist hingegen zu sagen, dass er nicht eingerichtet worden ist, um zu bezeichnen, was zukünftig ist, sondern was schon vergangen und gegenwärtig ist, nämlich die Auferstehung [501] des Herrn, die am achten Tag geschah, und dass die Herrlichkeit des Auferstehenden schon im Himmel gegenwärtig ist. Daher Papst Innozenz: „Wir feiern den Sonntag aufgrund der ehrwürdigen Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus nicht nur an Ostern, sondern feiern das Bild dieses Tages auch in jeder Woche“, [in dem Kanon] *Über die Weihe*, Distinctio 3, Kapitel *Am Sabbat* usw.<sup>1199</sup>

#### *Kapitel 5: Das Einhalten des Sonntags*

Zuletzt wird nach dem Einhalten des Sonntags gefragt. Und es werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Wird das Einhalten des Sonntags mit dieser Vorschrift vorgeschrieben?
2. Von welchen Arbeiten soll man am Sonntag ablassen?

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

[Nr. 334]

**Zu dem Ersten wird dies dargelegt:** a. Denn da in dieser Vorschrift das Einhalten einer Zeit des Freiseins für Gott vorgeschrieben wird, der Sonntag aber für uns also diese Zeit des Freiseins festgelegt worden ist, wird er also mit dieser Vorschrift vorgeschrieben.

**Dagegen:** 1. Wie Johannes von Damaskus sagt: „Mit dieser Vorschrift wird das Einhalten des siebten Tages vorgeschrieben“;<sup>1200</sup> und wie derselbe sagt: „Das Einhalten des Sabbats ist für die noch Unreifen und *unter den Elementen der Welt*<sup>1201</sup> stehenden Sklaven erdacht worden.“<sup>1202</sup> Und es wird hinzugefügt: „*Wenn kommt, was vollkommen ist, ist vergangen, was teilweise ist,*<sup>1203</sup> der Buchstabe ist vergangen, die körperlichen Dinge haben Ruhe gefunden und das Gesetz des Dienens ist abge-

<sup>1199</sup> Decretum Gratiani, D.3, c.13 de cons. (ed. Friedberg, Bd. I, 1356).

<sup>1200</sup> Johannes von Damaskus, Expositio fidei IV,23 (PTS 12, 225).

<sup>1201</sup> Gal 4,3.

<sup>1202</sup> Johannes von Damaskus, Expositio fidei IV,23 (PTS 12, 225).

<sup>1203</sup> 1Kor 13,10.

pleta est et lex libertatis nobis donata». Ex quo videtur quod, cum observantia septimae diei, quamvis pro tempore Legis esset morale disciplinae, nullo modo pertineat ad observantiam diei Dominicae.

2. Item, ad Gal. 4, 9 reprehendit Apostolus Galatas dicens: *Quomodo convertimini ad infirma et egena elementa, quibus denuo servire vultis, dies observatis et menses et annos?* Ergo tempore gratiae reprehensibilis est observantia diei; ergo et diei Dominicae.

3. Item, Damascenus: «Non adhuc sub Lege, sed sub gratia; non sumus Domino particulariter servientes, sed omne vitae tempus ei offerre debemus». Ergo non est dies aliqua tempore gratiae observanda.

4. Item, quaeritur de hoc quod dicit Damascenus: «Festum celebramus perfectum tempore gratiae, humanae naturae requiem, aio, utique resurrectionis diem». Sed requies humanae naturae non est nisi completa generali resurrectione, quae est futura; dies ergo Dominica est significativa futuri; si ergo tempore gratiae non sunt servandae figurae futurorum, non est servanda dies Dominica.

**Solutio:** Sicut patet ex praecedentibus, hoc praecepto praecipitur tempus vacationis aliquod, et secundum hoc est morale legis naturae, et hoc secundum indeterminationem; et hoc modo secundum determinationem praecipitur Dominica dies tempore gratiae et septima tempore Legis. Secundum vero determinationem tempore Legis praecipitur dies septima ex causa mystica et significativa futuri, sicut dictum est, et est morale disciplinae; tempore vero gratiae praecipitur dies octava ad determinationem temporis vacationis, sed non ex causa praesignante futurum, sed ex causa repraesentante praeteritum. Unde Leo Papa dicit quod dies Dominica «tantis divinarum dispensationum mysteriis est consecrata, ut quidquid insigne a Domino est constitutum in terris, in huius diei dignitate sit gestum. In hac die mundus sumpsit exordium, in hac per resurrectionem et mors interitum et vita accepit principium».

[502] **[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur primo, iam patet responsio. Dies enim Dominica non est festum imperfectum, immo perfectum, sicut dicit Ioannes Damascenus, et hoc quia est repraesentativa perfectae quietis. Cum enim quies



schafft, das Gesetz der Freiheit ist uns geschenkt.“<sup>1204</sup> Dadurch scheint es, dass das Einhalten des siebten Tages, wenn es auch zur Zeit des Gesetzes ein Sittengebot der Unterweisung war, sich auf keinen Fall auf das Einhalten des Sonntags erstreckt.

2. In Gal 4,9 tadelt der Apostel die Galater und sagt: *Wie könnt ihr euch zu den schwachen und bedürftigen Elementen bekehren, denen ihr wieder dienen wollt, beachtet Tage, Monate und Jahre?* Also ist das Beachten eines Tages zur Zeit der Gnade tadelnswert; also auch des Sonntags.

3. Der Damaszener: „Jetzt nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade; wir dienen dem Herrn nicht teilweise, sondern müssen ihm jede Zeit des Lebens darbringen.“<sup>1205</sup> Also muss nicht irgendein Tag zur Zeit der Gnade beachtet werden.

4. Es wird in Bezug auf das, was der Damaszener sagt, gefragt: „Wir feiern zur Zeit der Gnade ein vollkommenes Fest, die Ruhe für die menschliche Natur, sage ich, den Tag der Auferstehung überall.“<sup>1206</sup> Die Ruhe für die menschliche Natur gibt es aber erst, wenn sie durch die allgemeine Auferstehung vollendet ist, welche in der Zukunft liegt; also bedeutet der Sonntag die Zukunft; wenn also zur Zeit der Gnade die Bilder des Zukünftigen nicht gehalten werden müssen, muss auch der Sonntag nicht eingehalten werden.

**Lösung:** Wie aus dem Vorhergehenden hervorgeht, wird mit dieser Vorschrift eine Zeit des Freiseins vorgeschrieben, und demgemäß ist es ein Sittengebot des Naturgesetzes, und zwar gemäß der Unbestimmtheit;<sup>1207</sup> und auf die folgende Weise gemäß der Bestimmtheit wird der Sonntag vorgeschrieben zur Zeit der Gnade und der siebte Tag zur Zeit des Gesetzes. Gemäß der Bestimmtheit zur Zeit des Gesetzes wird aber der siebte Tag vorgeschrieben aus einem Grund, der geheimnisvoll ist und die Zukunft bezeichnet, wie gesagt worden ist, und ist es ein Sittengebot der Unterweisung; zur Zeit der Gnade aber wird der achte Tag vorgeschrieben zur Bestimmung der Zeit des Freiseins, aber nicht aus einem Grund, der die Zukunft vorbezeichnet, sondern aus dem Grund, der die Vergangenheit abbildet. Daher sagt Papst Leo, dass der Sonntag „mit so vielen Geheimnissen der göttlichen Entbindungen vom Gesetz geweiht ist, dass jedes Würdezeichen, das vom Herrn auf der Erde eingerichtet ist, in der Würdigkeit dieses Tages getan worden ist. An diesem Tag nahm die Welt ihren Anfang, an diesem Tag erhielt durch die Auferstehung der Tod sein Ende und das Leben seinen Anfang.“<sup>1208</sup>

[502] **[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand in Bezug auf das erste Argument ist die Antwort schon klar. Der Sonntag ist nämlich kein unvollkommenes Fest, sondern ein vollkommenes, wie Johannes von Damaskus sagt, und zwar weil er die

**1204** Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 226).

**1205** Ebd. (PTS 12, 225 f).

**1206** Ebd. (PTS 12, 226).

**1207** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 329 u. 333 (ed. Bd. IV/2, 495a–496b.500a–b; in dieser Ausgabe S. 668–673.689–691).

**1208** Leo I., *Epistulae* 9,1 (PL 54, 626).

hominis sit in duobus, ex parte animae et ex parte corporis, in gloria animae et glorificatione corporis, sabbatum figurabat quietem animae futuram, et ideo, cum futurum factum est praesens, cessavit. Dies Dominica repraesentat perfectam gloriam animae et carnis, non iam futuram, sed iam praesentem in Christo, qui iam *est in gloria Dei Patris* secundum humanam naturam, Philipp. 2, 11.

2. Ad secundum dicendum quod Apostolus reprehendebat observantiam diei, sicut observant genethliaci, ad opera inchoanda, vel illos, secundum aliam expositionem, qui observabant observationes legales tempore gratiae iudaizantes, ut diem sabbati et alia festa, quae erant figurae futurorum. Contra quos etiam dicit Gregorius, *De consecratione*, dist. 3, quod quidam «die sabbati aliquid operari prohibebant, quos nisi Antichristi praedicatores dixerim, qui veniens diem sabbatum atque diem Dominicum faciet custodiri. Quia enim mori se et resurgere simulat, haberi in veneratione vult diem Dominicum; quia populum iudaizare compellit, ut exteriorem Legis ritum revocet et sibi iudaeorum perfidiam subdat, coli vult sabbatum».

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, in sabbato concurrebant duo, vacatio et significatio: vacatio ad Deum, significatio moralis cessationis a peccato. Quantum ad vacationem erat rei eius quae non poterat semper fieri propter necessitates multiplices huius vitae, quae distrahunt spiritum a vacatione quae est in Deum, et hoc modo nec tempore Legis nec tempore gratiae possumus sabbatizare, hoc est Deo vacare in actu secundum omne tempus, sed solum aliquando; ideo necesse fuit et tempore Legis et tempore gratiae determinare diem vacationis. Quantum vero ad significationem erat eius quod semper debet fieri, scilicet cessationis a peccato. Et ad significationem respiciens dicit Damascenus quod tempore gratiae totum Deo offerre debemus.

4. Ad ultimum patet responsio. Nam dies Dominica est dies requiei humanae naturae, non ex hoc quod futurum est in generali resurrectione singulorum, sed ex hoc quod iam praecessit et praesens est in Christo, in quo residet exemplar et causalitas generalis resurrectionis, et iam in ipso sicut in capite glorificata requiescit humana natura. Unde Ioannes Damascenus: «Celebramus resurrectionis diem, in

vollkommene Ruhe vergegenwärtigt.<sup>1209</sup> Da nämlich die Ruhe des Menschen in zweierlei besteht, aufseiten der Seele und aufseiten des Körpers, in der Herrlichkeit der Seele und der Verherrlichung des Körpers, versinnbildlichte der Sabbat die zukünftige Ruhe der Seele, und deshalb, weil das Zukünftige gegenwärtig gemacht wurde, hörte er auf zu existieren. Der Sonntag vergegenwärtigt die vollkommene Herrlichkeit der Seele und des Fleisches nicht mehr als zukünftige, sondern als schon in Christus gegenwärtige, denn er *ist schon in der Herrlichkeit Gottes des Vaters* der menschlichen Natur nach, Phil 2,11.

2. Der Apostel tadelt das Einhalten des Tages, wie ihn die Sterndeuter beachten, um Tätigkeiten zu beginnen, oder die, nach einer anderen Auslegung, die die alttestamentlichen Bräuche noch zur Zeit der Gnade hielten, indem sie sich wie Juden verhielten, wie den Sabbat und andere Feste, die Vorbilder des Zukünftigen waren.<sup>1210</sup> Gegen sie sagt auch Gregor [in dem Kanon] *Über die Weihe*, Distinctio 3, dass einige „es verbieten, am Tag des Sabbats irgendetwas zu tun, welche ich nicht anders als ‚die Prediger des Antichrist‘ habe nennen wollen, der, wenn er kommt, dafür sorgen wird, dass sowohl der Tag des Sabbats als auch der Sonntag eingehalten werden. Denn da er vorgibt, zu sterben und aufzuerstehen, will er den Sonntag in der Verehrung wissen; da er das Volk dazu zwingt, jüdische Verhaltensweisen anzunehmen, sodass es den äußerlichen Ritus des Gesetzes zurückruft und sich die Treulosigkeit der Juden unterwirft, will er, dass der Sabbat verehrt wird.“<sup>1211</sup>

3. Wie gesagt worden ist, kamen im Sabbat zwei Dinge zusammen: das Freisein und die Bedeutung: Das Freisein richtet sich auf Gott, die moralische Bedeutung ist die des Ablassens von der Sünde. Was das Freisein betrifft, so gehörte es zu dieser Sache, die nicht immer getan werden konnte wegen der vielfältigen Zwänge dieses Lebens, welche den Geist vom Freisein für Gott wegziehen, und auf diese Weise können wir weder zur Zeit des Gesetzes noch zur Zeit der Gnade den Sabbat feiern, das heißt zu jeder Zeit in unserer Tätigkeit für Gott frei sein, sondern nur manchmal; deshalb musste sowohl zur Zeit des Gesetzes als auch zur Zeit der Gnade ein Tag für das Freisein festgelegt werden. Was aber die Bedeutung betrifft, gehörte sie zu dem, was immer getan werden muss, nämlich zum Ablassen von der Sünde. Und im Hinblick auf die Bedeutung sagt der Damaszener, dass wir zur Zeit der Gnade alles Gott darbringen müssen.

4. Zu dem letzten Einwand ist die Antwort klar. Denn der Sonntag ist der Tag der Ruhe für die menschliche Natur, nicht deswegen, weil die Zukunft in der allgemeinen Auferstehung aller besteht, sondern deswegen, weil sie schon vorausgeht und gegenwärtig ist in Christus, in dem das Beispiel und die Ursache der allgemeinen Auferstehung liegen, und schon in ihm als dem Haupt die menschliche Natur verherrlicht Ruhe findet. Daher Johannes von Damaskus: „Wir feiern den Tag der Auferstehung,

**1209** Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 226).

**1210** Vgl. Augustinus, *Expositio epistolae ad Galatas* 34 (CSEL 84, 102f).

**1211** *Decretum Gratiani*, D.3, c.12 de cons. (ed. Friedberg, Bd. I, 1355).

qua Dominus Iesus, vitae Princeps et Salvator, hos qui spiritualiter Deum colunt in promissam hereditatem introduxit», supple, iam in spe. Et sequitur: «In qua ipse praecursor noster intravit, et resurgens a mortuis, apertis ei caelestibus portis, in dextera Patris corporaliter sedet, ubi et qui spiritualem legem servant introibunt».

[Nr. 335] ARTICULUS II.

*A quibus operibus cessandum sit in die Dominica.*

Quaeritur postmodum a quibus operibus cessandum sit in die Dominica.

1. Ad quod introducitur illud *De consecratione*, dist. 3, ubi dicit S. Apollonius: «Die Dominica nihil aliud agendum est nisi Deo vacandum. Nulla operatio in illa sancta die agatur nisi tantum hymnis et psalmis et canticis spiritualibus dies illa transigatur». Ex quo videtur sequi quod nec cibos emere nec coquere nec itinerare liceat die Dominica.

2. Item, in tempore gratiae nos tenemur perfectius vacare Deo quam tempore Legis. Si ergo tempore Legis non erat licitum cibos coquere in die vacationis nec itinerare, sicut patet ex supra dictis, non erit licitum tempore gratiae facere huiusmodi die Dominica; et de aliis operibus corporalibus multo magis idem arguitur.

3. Item, si dicatur quod abstinendum est ab omni opere servili, cum servile opus dicatur omne opus quod impedit libertatem spiritus ad divinam vacationem, et talia sunt huiusmodi [503] opera, itinerare, piscari et huiusmodi, ergo non licet talia facere die Dominica.

4. Item, quaeritur an ille qui fornicatur die Dominica peccet contra duplex praeceptum. Nam, cum opus servile maxime sit peccatum, sicut patet ex dictis, peccat contra illud praeceptum de observatione Dominicae, et iterum peccat contra illud: *Non moechaberis*; ergo peccat contra duo praecepta; ergo facit duo peccata. – Contra: Unus est actus; ergo unum peccatum.

**Solutio:** Dicendum quod die Dominica cessandum est ab opere servili; opus autem servile dicitur duobus modis. Uno modo peccatum dicitur opus servile, alio modo opus prohibens vacationem ad Deum, quae determinata est ab Ecclesia vice Dei. Unde, etsi peccatum sit damnabile omni tempore, tamen tunc maxime damna-

an dem der Herr Jesus, der Herr des Lebens und der Heiland, die, die Gott geistlich verehren, in das verheißene Erbe geführt hat“, ergänze: erst in der Hoffnung. Und er fährt fort: „In dieses ist unser Vorgänger eingegangen, und als er von den Toten auferstand, wurden ihm die himmlischen Tore aufgetan, und er sitzt leiblich zur Rechten des Vaters, wohin auch die eingehen werden, die das geistliche Gesetz halten.“<sup>1212</sup>

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

Danach wird gefragt, von welchen Werken man am Sonntag ablassen soll.

1. Dazu wird eine Passage [aus dem Kanon] *Über die Weihe*, Distinctio 3, eingeführt, wo der heilige<sup>1213</sup> Apollonius sagt: „Am Sonntag soll man nichts anderes tun, als sich Gott zu widmen. Keine Tätigkeit soll man an diesem heiligen Tag ausführen außer diesen Tag allein mit Hymnen, Psalmen und geistlichen Gesängen zu verbringen.“<sup>1214</sup> Daraus scheint zu folgen, dass es am Sonntag weder erlaubt ist, Speisen zu kaufen noch zu kochen oder zu reisen.

2. In der Zeit der Gnade sind wir vollkommener gehalten, uns Gott zu widmen, als zur Zeit des Gesetzes. Wenn es also zur Zeit des Gesetzes nicht erlaubt war, am Tag des Freiseins Speisen zu kochen und zu reisen, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, wird es nicht zur Zeit der Gnade erlaubt sein, solches am Sonntag zu tun;<sup>1215</sup> und für andere körperliche Tätigkeiten wird dasselbe noch viel mehr geltend gemacht.

3. Wenn gesagt wird, dass man sich aller sklavischen Arbeit enthalten soll, weil sklavische Arbeit jede Arbeit heißt, die die Freiheit des Geistes behindert, um sich Gott zu widmen, und Reisen, Fischen und Ähnliches solche [503] Arbeiten sind, ist es also nicht erlaubt, am Sonntag solche auszuführen.

4. Es wird gefragt, ob jemand, der am Sonntag Unzucht treibt, gegen zwei Vorschriften verstößt. Denn da eine sklavische Arbeit im besonderen Maße eine Sünde ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht, sündigt er gegen die Vorschrift über das Halten des Sonntags und weiter gegen die Vorschrift: *Du sollst nicht ehebrechen*<sup>1216</sup>; also sündigt er gegen zwei Vorschriften; also begeht er zwei Sünden. – Dagegen: Es ist eine Tätigkeit; also eine Sünde.

**Lösung:** Am Sonntag soll man von sklavischer Arbeit ablassen; sklavische Arbeit wird aber auf zwei Arten ausgesagt.<sup>1217</sup> Auf die eine Weise wird die Sünde Sklavenwerk genannt, auf die andere eine Arbeit, die verhindert, für Gott frei zu sein, was von der Kirche als der Stellvertreterin Gottes festgelegt worden ist. Wenn daher auch die Sünde

<sup>1212</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 226).

<sup>1213</sup> An dieser Stelle wird im gesamten Gesetzestraktat das einzige Mal – abgesehen von einem Augustin-Zitat – der Begriff ‚heilig‘ (sanctus) statt ‚selig‘ (beatus) verwendet, um damit eine Person der Geschichte des Christentums auszuzeichnen.

<sup>1214</sup> *Decretum Gratiani*, D.3, c.16 de cons. (ed. Friedberg, Bd. I, 1356).

<sup>1215</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 332 (ed. Bd. IV/2, 498a–499a; in dieser Ausgabe S. 680–683).

<sup>1216</sup> Ex 20,14. – Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 332 (ed. Bd. IV/2, 498b–499a; in dieser Ausgabe S. 682–685).

<sup>1217</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 332 (ed. Bd. IV/2, 498b–499a; in dieser Ausgabe S. 680–683).

bile, cum fit tempore determinato vacationi divinae; opus vero servile ab Ecclesia determinatur mechanica opera, agricultura et saecularia negotia, ut mercatum, placitum. Unde ex Concilio habetur: «Omnes dies Dominicos a vespera in vesperam cum omni veneratione decernimus observari et ab omni illicito opere abstinere et ut mercatum in eis minime fiat neque placitum neque aliquis ad mortem vel ad poenam iudicetur nec sacramenta, nisi pro pace vel alia necessitate, praestentur», *Extra*, II, tit. *De feriis*.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicit quod cessandum est ab omni opere, intelligendum est ab omni opere servili; servile autem determinatur sicut dictum est. Et quod dicitur in auctoritate quod nihil aliud est agendum nisi Deo vacandum, intelligendum est: nihil scilicet quod impediatur vacationem, et hoc excepta indulgentia in casibus necessitatis. Unde Gregorius IX dicit quod diebus feriatis licitum est operari, qui gratia vindemiarum vel messium ob necessitates hominum indulgentur. Maxima autem oportet quod sit necessitas ad hoc quod indulgentia detur in Dominica, sicut periculum hostium vel cum alias non posset differri, quemadmodum est de captione allecium, pro quibus Alexander III dicit: «Indulgemus ut diebus Dominicis et aliis festis liceat parochianis vestris, praeterquam in maioribus anni solemnitatibus, si allecia terrae se inclinaverint, eorum captioni, ingruente necessitate, intendere, ita quod, facta captura, ecclesiis circumpositis et Christi pauperibus congruam faciant portionem».

2. Ad secundum dicendum quod in Lege quaedam cessatio erat figuralis, et illa tempore gratiae non servatur. Unde distinguendum quod cessatio a servilibus necessariis, quae poterant alias praeveniri, in Lege servabatur, non solum ratione vacationis praesentis, sed etiam ratione figurationis quietis aeternae, quemadmodum coctio ciborum et itineratio, quae ratione quietis aeternae, in qua ista non erunt, interdicebantur; et praeveniebatur necessitas, in figura quod debemus hic praevenire per merita quietem aeternam, in qua non erit mereri per bona opera, ut dicit Glossa super illud Exod. 16, 23: *Cras quod coquendum est, coquite*. Et ideo tempore gratiae conce-

zu jeder Zeit verdammenswert ist, ist sie dennoch vor allem dann verdammenswert, wenn sie zu der Zeit verübt wird, die dazu bestimmt ist, für Gott frei zu sein; als Sklavenarbeit werden aber von der Kirche mechanische Arbeit, Landwirtschaft und weltliche Geschäfte bestimmt, wie Handel, Vergnügen. Daher verlautet es vom Konzil: „Wir beschließen, dass alle Sonntage von der Vesper bis zur Vesper mit aller Verehrung eingehalten werden, man sich jeder unerlaubten Tätigkeit enthält und dass an ihnen keinesfalls Markt stattfindet noch Vergnügen noch jemand zum Tod oder einer Strafe verurteilt wird noch Eide geschworen werden, es sei denn für den Frieden oder eine andere Notwendigkeit“<sup>1218</sup>, [*Liber*] *Extra* II, Titel *Über die Feiertage*.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass man von jeder Tätigkeit ablassen muss, [ist zu sagen, dass] dies in Bezug auf jede sklavische Tätigkeit zu verstehen ist; „sklavisch“ wird aber so bestimmt, wie es gesagt worden ist. Und dass in dem Zitat gesagt wird, dass man nichts anderes tun soll als für Gott frei zu sein, ist so zu verstehen: nichts, was das Freisein behindert, und das mit Ausnahme der Duldung in den Fällen von Notwendigkeit. Daher sagt Gregor IX., dass an den Feiertagen zu arbeiten erlaubt ist, an denen es aufgrund der Wein- oder Getreideernte um der Notwendigkeiten der Menschen willen geduldet wird.<sup>1219</sup> Es muss aber eine äußerst bedeutende Notwendigkeit dafür geben, dass am Sonntag Nachsichtigkeit geübt wird, so wie Feindesgefahr oder wenn es sonst nicht aufgeschoben werden kann, wie es zum Beispiel mit dem Heringsfang ist, wozu Alexander III. sagt: „Wir dulden, dass es an den Sonntagen und anderen Festtagen euren Gemeindemitgliedern erlaubt ist, außer an den großen Feierlichkeiten des Jahres, wenn die Heringe sich Richtung Land bewegen, sich ihrem Fang, wenn die Notwendigkeit dazu drängt, zu widmen, und zwar so, dass sie nach erfolgtem Fang den umliegenden Kirchen und den Armen Christi einen angemessenen Teil geben.“<sup>1220</sup>

2. Im Gesetz war ein bestimmtes Ablassen sinnbildlich, und dieses wird zur Zeit der Gnade nicht mehr gehalten. Daher ist zu unterscheiden, dass das Ablassen von notwendigen Sklavenarbeiten, denen man zu anderer Zeit hätte zuvorkommen können, im Gesetz bewahrt wurde, nicht nur aufgrund des gegenwärtigen Freiseins, sondern auch aufgrund der Abbildung der ewigen Ruhe, wie zum Beispiel das Kochen von Speisen und das Reisen, die aufgrund der ewigen Ruhe, in der es diese Dinge nicht mehr geben wird, untersagt wurden. Und man konnte der Notwendigkeit zuvorkommen in dem Sinnbild, weil wir hier durch Verdienste der ewigen Ruhe zuvorkommen müssen, in der es das Verdienen durch gute Werke nicht mehr geben wird: durch gute Werke etwas verdienen, wie die Glosse zu Ex 16,23 sagt: *Morgen kocht, was zu kochen ist*.<sup>1221</sup> Und deshalb werden sie zur Zeit der Gnade zugestanden, damit es nicht scheint, dass wir uns durch Sinnbilder jüdisch verhalten; in den anderen aber ist der

<sup>1218</sup> Liber Extra, 2.9.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 270).

<sup>1219</sup> Vgl. ebd., 2.9.5 (ed. Friedberg, Bd. II, 273).

<sup>1220</sup> Ebd., 2.9.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 271).

<sup>1221</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu Ex 16,23 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 145a).

duntur, ne videamur per figuras iudaizare; in aliis vero conformis est ratio cessationis ab operibus servilibus tempore Legis et tempore gratiae.

3. Ad tertium patet solutio. Nam opus servile interdicatur, quod prohibet vacationem debitam ordinatam ab Ecclesia, cum distinctione quae supra posita est.

4. Ad ultimum concedendum quod qui fornicatur in die Dominico, peccat duobus peccatis, secundum quod peccatum numeratur ratione reatus. Peccatum enim potest dupliciter numerari: ratione reatus et ratione actus. Verbi gratia, in illo qui deflorando interficit virginem, dupliciter peccat uno actu: interficiendo et stuprando; unde, si peccatum numeretur ratione reatus, duo sunt peccata; si ratione actus, unum est peccatum duplex. Similiter est hic.

Si autem quaeratur de operibus, quae ex suo genere servilia sunt, et fiunt causa pietatis, ut portare lapides ad aedificandas ecclesias et construere hospitalia et domos religiosas, quae alias vix vel nunquam possent aedificari, utrum licita sint die Dominica: dicendum, sicut prius de sabbato, Marc. 2, 27: *Sabbatum propter hominem factum*, Glossa: «Sabbatum custodiri praeceptum est, ut, si necessitas fuerit, non sit reus qui violaverit». Hoc autem intelligitur in iis maxime, interveniente dispensatione illorum quibus dispensatio credita est.

[504] Si autem obiciatur: Cum istud sit morale Decalogi, quo modo recipit dispensationem ab homine: dicendum quod morale Decalogi dicitur duobus modis. Uno modo quod est de ipsa essentia Decalogi secundum primam intentionem, et secundum hoc vacatio secundum tempus aliquod indeterminate est morale Decalogi. Alio modo dicitur morale Decalogi quod est ad determinandum Decalogum, et secundum hoc vacatio die Dominica est morale Decalogi tempore gratiae, sicut dies septima tempore Legis, et istud est morale disciplinae, id est morale ex institutione divina, per ministerium Ecclesiae, et in tali dispensationem habet Ecclesia, exigente necessitate, sicut dicit B. Bernardus, in libro *De dispensatione et praecepto*, ex auctoritate Leonis Papae: «Ubi necessitas non est, nullo modo violentur sanctorum Patrum instituta; ubi necessitas fuerit, ad utilitatem Ecclesiae, qui potestatem habet, ea dispenset: ex necessitate enim fit mutatio legis».



Grund für das Ablassen von sklavischer Arbeit gleichförmig zur Zeit des Gesetzes und zur Zeit der Gnade.

3. Zu dem dritten Einwand ist die Antwort klar. Denn es wird das Sklavenwerk untersagt, welches das geschuldete, von der Kirche angeordnete Freisein verhindert, mit der Unterscheidung, die oben vorgenommen worden ist.

4. Zu dem letzten Einwand ist zuzugestehen, dass, wer am Sonntag Unzucht treibt, mit zwei Sünden sündigt, insofern die Sünde hinsichtlich der Schuld gezählt wird. Denn eine Sünde kann auf zwei Arten gezählt werden: hinsichtlich der Schuld und hinsichtlich der Tat. Zum Beispiel sündigt, wer ein Mädchen tötet und es dabei entjungfert, in einer Tat zweifach: durch das Töten und durch das Schänden. Wenn daher die Sünde gezählt wird aufgrund der Schuld, sind es zwei Sünden; wenn aufgrund der Tat, ist es eine zweifache Sünde. Ebenso ist es hier.

Wenn aber gefragt wird, ob Werke am Sonntag erlaubt sind, die ihrer Gattung nach sklavisch sind und aus Frömmigkeit getan werden, wie Steine tragen, um Kirchen zu bauen und Hospitäler und Ordenshäuser zu errichten, die sonst kaum oder niemals gebaut werden könnten, ist zu sagen, wie vorher über den Sabbat, Mk 2,27: *Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht*, die Glosse: „Den Sabbat einzuhalten ist vorgeschrieben, damit, wenn es die Notwendigkeit dazu gab, der nicht schuldig ist, der ihn gebrochen hat.“<sup>1222</sup> Dies ist aber vor allem in denen zu erkennen, wenn die Entbindung von dieser Vorschrift für die eingreift, denen diese Entbindung gewährt worden ist.

[504] Wenn aber eingewendet wird: Wenn dies ein Sittengebot des Dekalogs ist, wie kann dann durch einen Menschen von seiner Verpflichtung entbunden werden?, so ist darauf zu sagen: ‚Sittengebot des Dekalogs‘ wird auf zwei Arten ausgesagt.<sup>1223</sup> Auf die eine Weise wird so genannt, was der ersten Absicht nach vom Wesen des Dekalogs selbst ist, und demgemäß ist das unbestimmte Freisein zu irgendeiner Zeit ein Sittengebot des Dekalogs. Auf die andere Weise wird ‚Sittengebot des Dekalogs‘ genannt, was zur Bestimmung des Dekalogs dient, und demgemäß ist das Freisein am Sonntag ein Sittengebot des Dekalogs zur Zeit der Gnade, so wie der siebte Tag zur Zeit des Gesetzes, und dies ist ein Sittengebot der Unterweisung, das heißt ein Sittengebot durch göttliche Einrichtung und durch den Dienst der Kirche, und bei einer solchen genießt die Kirche die Entbindung von dieser Vorschrift, wenn die Notwendigkeit es erfordert, wie der selige Bernhard in der Schrift *Von der Dispensation und der Vorschrift* nach einem Zitat Papst Leos sagt: „Wenn es keine Notwendigkeit gibt, sollen die Einrichtungen der heiligen Väter auf keinen Fall verletzt werden; gibt es die Notwendigkeit dazu, soll diese zum Nutzen der Kirche, die die Macht dazu hat, von ihnen entbinden: Aus Notwendigkeit nämlich erfolgt eine Veränderung des Gesetzes.“<sup>1224</sup>

<sup>1222</sup> Glossa ordinaria zu Mk 2,27 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 96a).

<sup>1223</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 327 (ed. Bd. IV/2, 494b; in dieser Ausgabe S. 662f).

<sup>1224</sup> Bernhard von Clairvaux, Liber de precepto et dispensatione 2,5 (Opera, Bd. 3, 257,21–24); Ivo von Chartres, Decretum, Prolegomena (PL 161, 57).

[Nr. 337] CAPUT VI.

DE APPROPRIATIONE HUIUS PRAECEPTI.

Item, adhuc quaeret aliquis de appropriatione huius mandati.

1. Nam videtur appropriari Filio ratione sapientiae: in sapientia enim est quies, sicut probatur multipliciter. Eccli. 51, 35: *Inveni mihi multam requiem in ea*, scilicet in sapientia; item, Sap. 8, 16: *Intrans in domum meam, conquiescam cum illa*, scilicet sapientia. Ergo, cum istud mandatum sit de quiete spirituali, debet appropriari Filio, qui est sapientia.

2. Item, in amore non est quies, quia amor decurrit per desiderium; unde Gregorius: «Amor Dei non potest esse otiosus». Ergo mandatum de quiete non erit appropriandum Spiritui Sancto, qui est amor.

**Contra:** a. Deuter. 5, 12: *Observa ut diem sabbati sanctifices*, Glossa: «Recte hoc mandatum pertinet ad Spiritum Sanctum, tum propter sanctificationis nomen, tum propter aeternam requiem ad donum Spiritus Sancti pertinentem».

**Solutio:** Dicendum quod nec per amorem nec per cognitionem est in praesenti quies perfecta, quia *ex parte cognoscimus*, sicut dicitur I ad Cor. 13, 9, et imperfecte diligimus, et ideo non est quies nisi in parte per scientiam vel amorem. Sed quia anima per caritatem tendit merendo in plenam requiem, quam habet in parte, non autem anima sciens per suam scientiam meretur ut plene quiescat, sicut per suam caritatem, ideo Spiritui Sancto appropriatur istud mandatum, non Filio. Praeterea, cognitio in verum est, amor in bonum; bonum autem dicit rationem causae finalis, in qua est quies per se; verum vero dicit rationem causae exemplaris, secundum quam est motus et ordo, et motus regulatus in finem, id est bonum. Inde erit quod in cognitione non ponetur quies plena, sed in amore.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud autem quod obicit quod 'quies est in sapientia', dicendum quod sapientia, sicut dicitur Eccli. 6, 23, *secundum nomen suum est*; unde non ponit puram cognitionem, quae est respectu veri, immo saporem, qui est ex dilectione.

2. Ad aliud dicendum quod amor, antequam obtineat amatum, currit per desiderium, sed, cum obtinet quod amat, in ipso per delectationem quiescit. Unde anima, quae per caritatem in praesenti Deum habet in parte, id est imperfecte, in futuro vero habebit plene et perfecte, in quantum habet, quiescit in summo bono; in quantum vero non habet, currit per desiderium.

**Kapitel 6<sup>1225</sup>: Die Zueignung dieses Gebotes [Nr. 337]**

Es wird noch jemand nach der Zueignung dieses Gebotes fragen.

1. Denn es scheint aufgrund der Weisheit dem Sohn zugeschrieben zu werden: In der Weisheit liegt nämlich Ruhe, wie vielfach bewiesen wird. Sir 51,35: *Ich habe in ihr viel Ruhe für mich gefunden*, nämlich in der Weisheit; ebenso Weish 8,16: *Komme ich nach Hause, dann werde ich bei ihr ausruhen*, nämlich bei der Weisheit. Wenn dies also ein Gebot über die geistliche Ruhe ist, muss es dem Sohn zugeeignet werden, der die Weisheit ist.

2. In der Liebe liegt keine Ruhe, da die Liebe sich im Verlangen artikuliert; daher Gregor: „Die Liebe zu Gott kann nicht müßig sein.“<sup>1226</sup> Also wird das Gebot über die Ruhe nicht dem Heiligen Geist zuzuschreiben sein, der die Liebe ist.

**Dagegen:** a. Dtn 5,12: *Achte darauf, den Tag des Sabbats zu heiligen*, die Glosse: „Richtig bezieht sich dieses Gebot auf den Heiligen Geist, einmal wegen der Heiligung des Namens, sodann wegen der ewigen Ruhe, die zur Gabe des Heiligen Geistes gehört.“<sup>1227</sup>

**Lösung:** Weder durch Liebe noch durch Erkenntnis gibt es in der Gegenwart vollkommene Ruhe, denn *wir erkennen nur zum Teil*, wie es in 1Kor 13,9 heißt, und lieben unvollkommen, und deshalb gibt es keine Ruhe außer zum Teil durch Wissen oder Liebe. Doch weil die Seele, indem sie sie durch die Liebe verdient, zur ewigen Ruhe strebt, die sie zum Teil hat, die Seele es sich aber nicht, indem sie weiß, durch ihr Wissen so wie durch ihre Liebe verdient, vollkommen zu ruhen, deshalb wird dieses Gebot dem Heiligen Geist zugeordnet, nicht dem Sohn. Außerdem ist die Erkenntnis auf die Wahrheit [hingeordnet], die Liebe auf das Gute; das Gute aber bedeutet den Grund für die Zweckursache, in der die Ruhe an sich liegt; die Wahrheit aber bedeutet den Grund für die vorbildliche Ursache, gemäß der es eine Bewegung und eine Ordnung gibt, und die Bewegung ist auf das Ziel hingeordnet, das heißt [auf] das Gute. Daher wird es so sein, dass die vollkommene Ruhe nicht in der Erkenntnis liegen wird, sondern in der Liebe.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass ‚die Ruhe in der Weisheit liegt‘, ist zu sagen, dass die Weisheit, wie es in Sir 6,23 heißt, *wie ihr Name ist*; daher stellt sie nicht die reine Erkenntnis auf, die auf die Wahrheit bezogen ist, vielmehr den guten Geschmack, der aus der Liebe kommt.

2. Bevor sie das Geliebte erhält, geht die Liebe mit dem Verlangen einher, doch wenn sie erhält, was sie liebt, ruht sie mit Vergnügen in ihm. Die Seele, die durch ihre Liebe Gott in der Gegenwart teilweise, das heißt unvollkommen, besitzt, ihn in der Zukunft aber voll und vollkommen besitzen wird, ruht daher, insofern sie ihn besitzt, im höchsten Gut; insofern sie ihn aber nicht besitzt, geht sie mit dem Verlangen einher.

<sup>1225</sup> Dieses Kapitel wird in der Übersicht zu Beginn des Abschnitts nicht aufgeführt.

<sup>1226</sup> Gregor, *Homiliae in evangelia* II,30,2 (CChr.SL 141, 257).

<sup>1227</sup> *Glossa ordinaria* zu Dtn 5,12 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 380a).

[505] TITULUS IV.

**DE QUARTO PRAECEPTO.**

Inquisitionis ratio exigit ut post praecepta primae tabulae Decalogi, quae ordinant ad Deum, quaeramus de praeceptis secundae tabulae ordinantibus ad proximum.

Et primo de mandato honoris parentum, de quo Exod. 20, 12: *Honora patrem et matrem, ut sis longaevus super terram*; et Deuter. 5, 16: *Honora patrem tuum et matrem, sicut praecepit tibi Dominus, ut longo tempore vivas et bene sit tibi*.

Circa hoc quaeritur quis dicatur pater et mater in hoc praecepto; quantum ad quid intelligatur honor in hoc praecepto;

de forma huius praecepti;

de obligatione huius praecepti.

[Nr. 338] CAPUT I.

**QUIS DICATUR PATER ET MATER IN HOC PRAECEPTO.**

Ad primum sic: Pater dicitur multipliciter: creatione, Deus, Cantico Deuter.: *Nonne ipse est Pater tuus qui possedit te*; praelatione, ut praelatus, eodem: *Interroga patrem tuum* etc.; propagatione secundum carnem. Quaeritur ergo an iis tribus modis accipiatur pater, an aliquo illorum, cum dicitur ‘*honora patrem*’.

**I.** Ad quod sic obicitur: 1. Eccli. 7, 29: *Honora patrem tuum*, Glossa: «Hoc est mandatum primum in promissione, Deum Patrem verum fide et operibus honorare». In hoc igitur praecepto praecipitur honor Dei.

2. Item, Deuter. 5, 16: *Honora patrem et matrem*, Glossa: «Deum et Ecclesiam».

**Contra:** *a.* In primo praecepto primae tabulae praecipitur honorandus Deus; si ergo hoc idem hic praeciperetur, esset hoc praeceptum idem illi.

*b.* Item, Augustinus dicit quod mandata secundae tabulae ordinant ad proximum; ergo, cum hoc sit praeceptum secundae tabulae, honor proximi hic praecipitur et non Dei; non igitur pater intelligitur Deus, cum dicitur ‘*honora patrem*’.

**II.** Item, quaeritur utrum pater intelligatur praelatus.

|505| *Vierter Abschnitt: Das vierte Gebot*

Die Logik der Untersuchung erfordert es, dass wir nach den Vorschriften der ersten Tafel des Dekalogs, die auf Gott hinordnen, nach den Vorschriften der zweiten Tafel fragen, die auf den Nächsten hinordnen.

Und zuerst nach dem Gebot, die Eltern zu ehren, zu dem Ex 20,12 sagt: *Ehre Vater und Mutter, damit du lange lebst auf Erden*; und Dtn 5,16: *Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie dir der Herr aufgetragen hat, damit du lange Zeit lebst und es dir gut ergeht*.

Im Zusammenhang damit wird gefragt:

Wer wird in dieser Vorschrift Vater und Mutter genannt?

Was wird in dieser Vorschrift als Ehrung verstanden wird?

Nach der Form dieser Vorschrift;

nach der Verpflichtung dieser Vorschrift.

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

**Zum Ersten so:** Vater wird auf viele Arten ausgesagt: in der Schöpfung für Gott,<sup>1228</sup> im Lied Dtn: *Ist es nicht dein Vater selbst, der dich besitzt*<sup>1229</sup>; im Amt des Prälaten für den kirchlichen Vorgesetzten, an der gleichen Stelle: *Frage deinen Vater*<sup>1230</sup> usw.; in der Fortpflanzung entsprechend dem Fleisch. Es wird also gefragt, ob ‚Vater‘ auf diese drei Arten oder auf eine von ihnen aufgefasst wird, wenn ‚Ehre deinen Vater‘ gesagt wird.

**I. Dazu wird Folgendes eingewendet:** 1. Sir 7,29: *Ehre deinen Vater*, die Glosse: „Das ist das erste Gebot in der Verheißung, Gott, den wahren Vater, mit Glaube und in Werken zu ehren.“<sup>1231</sup> In dieser Vorschrift wird also die Ehrung Gottes vorgeschrieben.

2. Dtn 5,16: *Ehre Vater und Mutter*, die Glosse: „Gott und die Kirche.“<sup>1232</sup>

**Dagegen:** a. In der ersten Vorschrift der ersten Tafel wird vorgeschrieben, dass Gott zu ehren ist; wenn also das Gleiche hier vorgeschrieben würde, wäre diese Vorschrift die gleiche wie jene.

b. Augustinus sagt, dass die Gebote der zweiten Tafel auf den Nächsten hinordnen;<sup>1233</sup> da dies eine Vorschrift der zweiten Tafel ist, wird hier also die Ehrung des Nächsten vorgeschrieben und nicht Gottes; also wird unter ‚Vater‘ nicht Gott verstanden, wenn es heißt: ‚Ehre deinen Vater‘.

**II.** Es wird gefragt, ob unter ‚Vater‘ ein Prälat zu verstehen ist.

**1228** Glossa interlinearis zu Dtn 32,6 f (ed. Textus biblie, Bd. 1, 369v).

**1229** Dtn 32,6.

**1230** Dtn 32,7.

**1231** Glossa ordinaria zu Sir 3,8 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 747a).

**1232** Glossa interlinearis zu Dtn 5,16 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 337r).

**1233** Vgl. Augustinus, Sermones 9,6 (CChr.SL 41, 117 f); ders., Contra Faustum Manichaeum XV,4 (CSEL 25/1, 421–423).

**Ad quod sic:** 1. Deuter. 5, 16: *Honora patrem*, Glossa: «Carnalem vel spiritualem»; et idem, Eccli. 3, 9, super illud: *Honora patrem* etc. Pater ergo intelligitur in hoc praecepto praelatus, qui est pater spiritualis.

**Contra:** a. Mandata Decalogi omnia, excepto de sabbato, ut patet ex praecedentibus, sunt ad litteram intelligenda; sed ad litteram dicitur pater tantum carnalis; non igitur pater intelligitur praelatus, cum dicitur '*honora patrem*'.

**Solutio:** Istud mandatum potest intelligi tribus modis. Primo modo, secundum quod educitur a lege naturae; secundo, secundum quod est Legis scriptae a Deo inspiratae; tertio, secundum quod accipitur per allegoriam improprie. Primo modo intelligitur pater carnalis: natura enim non novit nisi patrem qui est principium in esse naturae. Secundo modo intelligitur pater spiritualis, et in hoc addit Lex scripta, a Deo inspirata, ad legem naturae: non enim reputat tantum patrem illum qui est principium in esse naturae, immo et illum qui est principium per ministerium in [506] esse gratiae, secundum illud I Cor. 3: *Per Evangelium ego vos genui*. Tertio modo per allegoriam pater intelligitur Deus, sed hoc est improprie.

**I.** Dicendum ergo ad primum quod proprie et per se in hoc praecepto non praecipitur honorari Deus, sed homo, qui est principium per generationem quoad esse naturae vel per ministerium regenerationis quoad esse gratiae; tamen per allegoriam nihil prohibet patrem vocari Deum, sed improprie. Similiter per accidens, sicut in dilectione proximi intelligitur amor Dei, similiter in honore patris intelligitur honor Dei, *a quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur*, ad istud respiciunt praedictae expositiones.

**II.** Ad secundum patet responsio. Nam, si istud praeceptum intelligitur secundum quod educitur a lege naturali, in ipso solum intelligitur de patre carnali; si consideretur ut Legis scriptae et a Deo inspiratae, quae addit, intelligitur tam carnalis quam spiritualis pater, ut dictum est.

## CAPUT II.

### QUANTUM AD QUID INTELLIGATUR HONOR IN HOC PRAECEPTO.

Deinde quaeritur quantum ad quid intelligatur honor in isto praecepto.

Ad cuius rei intelligentiam, quaeruntur quatuor:

**Dazu so:** 1. Dtn 5,16: *Ehre deinen Vater*, die Glosse: „Den leiblichen oder den geistlichen“<sup>1234</sup>; und das Gleiche zu Sir 3,9: *Ehre deinen Vater* usw.<sup>1235</sup> Als Vater wird in dieser Vorschrift also ein Prälat verstanden, der ein geistlicher Vater ist.

**Dagegen:** a. Alle Gebote des Dekalogs, ausgenommen das über den Sabbat, wie aus dem Vorhergehenden klar ist, müssen wörtlich verstanden werden;<sup>1236</sup> doch nur der leibliche Vater wird im wörtlichen Sinne Vater genannt; also wird unter ‚Vater‘ nicht ein Prälat verstanden, wenn es heißt: ‚*Ehre deinen Vater*‘.

**Lösung:** Dieses Gebot kann auf drei Arten verstanden werden. Auf die erste Art, insofern es vom Naturgesetz abgeleitet wird; auf die zweite, insofern es zum geschriebenen Gesetz gehört, das von Gott inspiriert ist; auf die dritte, insofern es durch eine Allegorie uneigentlich aufgefasst wird. Auf die erste Weise wird der Vater leiblich verstanden: Die Natur kennt nämlich nur denjenigen Vater, der der Ursprung im Sein der Natur ist. Auf die zweite Weise wird der Vater geistlich verstanden, und darin kommt das geschriebene Gesetz, das von Gott inspiriert ist, zum Naturgesetz hinzu: Es zählt nämlich nicht nur denjenigen Vater, der der Ursprung im Sein der Natur ist, sondern auch den, der durch den Dienst der Ursprung im [506] Sein der Gnade ist, nach 1Kor 3<sup>1237</sup>: *Durch das Evangelium habe ich euch gezeugt*. Auf die dritte Weise wird der Vater durch eine Allegorie als Gott verstanden, doch das ist uneigentlich.

**I.** Im eigentlichen Sinne und an sich wird in dieser Vorschrift nicht vorgeschrieben, Gott zu ehren, sondern den Menschen, der der Ursprung ist durch die Zeugung hinsichtlich des Seins der Natur oder durch den Dienst der Wiedergeburt hinsichtlich des Seins der Gnade; dennoch verbietet nichts, den Vater durch eine Allegorie Gott zu nennen, jedoch dies im uneigentlichen Sinne. Ebenso wird durch ein Akzidens so, wie in der Liebe zum Nächsten die Liebe zu Gott erkannt wird, ebenso in der Ehrung des Vaters die Ehrung Gottes verstanden, *von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf der Erde ihren Namen hat*<sup>1238</sup>, und darauf beziehen sich die oben genannten Auslegungen.

**II.** Zu der zweiten [Frage] ist die Antwort klar. Denn wenn diese Vorschrift aufgefasst wird, insofern sie sich vom Naturgesetz ableitet, wird sie nur vom leiblichen Vater aufgefasst; wenn sie als zum geschriebenen und von Gott inspirierten Gesetz gehörig betrachtet wird, das hinzugefügt, wird er darin sowohl als der fleischliche als auch als der geistliche Vater verstanden, wie gesagt worden ist.

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

Sodann wird gefragt, was in dieser Vorschrift als Ehrung verstanden wird.

Zur Erkenntnis dieser Sache werden vier Einzelfragen gestellt:

<sup>1234</sup> Glossa interlinearis zu Dtn 5,16 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 337r).

<sup>1235</sup> Glossa ordinaria zu Sir 3,9 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 747a).

<sup>1236</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 326 (ed. Bd. IV/2, 491a–492b; in dieser Ausgabe S. 654–657).

<sup>1237</sup> 1Kor 4,15.

<sup>1238</sup> Eph 3,15.

Primo, an honor sit exhibitio spiritualis vel corporalis;  
 secundo, utrum honor dicat respectum praeeminendae;  
 tertio, cum honor dicatur multipliciter, utrum dicatur aequivoce;  
 quarto, utrum in hoc praecepto honor quilibet iubeatur.

[Nr. 339] ARTICULUS I.

*An honor sit exhibitio spiritualis vel corporalis.*

**Ad primum sic:** 1. Philosophus: «Honor est exhibitio reverentiae in testimonium virtutis». Sed exhibitio reverentiae est exhibitio spiritualis; ergo et honor.

2. Item, Deus est honorandus ut Pater, quia principium creationis, Malach. 1, 6: *Si ego pater, ubi est honor meus?* Homo vero est honorandus, quia pater et principium generationis, in quo est in imitatione primi principii, quod est Deus. Unde Hieronymus, in epistola *De parentibus honorandis*: «Praebeat patribus amoris mixta formido, qui primi nobis sunt causa nascendi; exhibete patribus, filii, quod vos potestas paterni nominis cogit, quae a Deo est eorum meritis attributa». Si ergo ratione principii non debetur Deo nisi honor qui est exhibitio spiritualis, ergo nec homini debetur honor nisi qui est exhibitio spiritualis, cum non sit honorandus nisi quia in eo relucet ratio divini principii. Ex iis ergo videtur relinqui quod patri solum debeatur honor reverentiae exhibitionis spiritualis.

3. Contra videtur quod tantum debeatur eis honor corporalis, quia filius non accipit a patre nisi quod est corporale; sed ratione accepti solum est debitor honoris; ergo non debet ei honorem nisi in exhibitione corporali. – Item, Hieronymus, *Ad Salvinam*, exponens illud I ad Tim. 5, 17: *Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore etc.*: «Honor in praesentiarum vel pro eleemosyna vel pro munere accipitur». Et in Evangelio: *Honora patrem tuum etc.*, Hieronymus: «Non in verborum sono, qui inopiam parentum cassa potest adulatione frustrari, sed in victus necessariis ministrandis debere intelligi». Ergo intelligitur honor solum in exhibitione corporali.

4. Item, quod intelligatur de corporali et spirituali exhibitione, ostenditur multipliciter. Eccli. 3, 9: *Honora patrem etc.*, Glossa: [507] «Reverentiam exhibendo, neces-



1. Ist die Ehrung eine geistliche oder eine körperliche Darbringung?
2. Sagt die Ehrung die Beziehung einer Vortrefflichkeit aus?
3. Wenn die Ehrung auf vielerlei Weise ausgesagt wird, wird sie dann äquivok ausgesagt?
4. Wird in dieser Vorschrift jede beliebige Ehrung befohlen?

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

**Zu dem Ersten so:** 1. Der Philosoph: „Ehrung bedeutet eine Respektserweisung zur Bezeugung von Tugend.“<sup>1239</sup> Doch eine Respektserweisung ist eine geistliche Darbringung; also auch die Ehrung.

2. Gott ist wie ein Vater zu ehren, da [er] der Ursprung der Schöpfung [ist], Mal 1,6: *Wenn ich der Vater bin, wo ist die mir zustehende Ehre?* Der Mensch aber ist zu ehren, weil Elternteil und Ursprung der Zeugung, worin er in der Nachahmung des ersten Ursprungs steht, welcher Gott ist. Daher Hieronymus in dem Brief *Über die zu ehrenden Eltern*: „Man soll den Eltern Furcht gemischt mit Liebe entgegenbringen, sie sind für uns der Ursprung der ersten Geburt; erweist den Eltern, Kinder, wozu euch die Kraft des väterlichen Namens zwingt, die ihren Verdiensten von Gott zugeteilt worden ist.“<sup>1240</sup> Wenn also aufgrund des Ursprungs Gott nur die Ehrung geschuldet wird, die eine geistliche Darbringung ist, dann wird auch dem Menschen nur die Ehrung geschuldet, die eine geistliche Ausführung ist, denn er muss nur deshalb geehrt werden, weil in ihm das Wesen des göttlichen Ursprungs widerscheint. Es scheint also daraus zu folgen, dass man seinem Elternteil lediglich die Ehrung der geistlichen Respektserweisung schuldet.

3. Dagegen scheint es, dass ihnen nur die leibliche Ehrung geschuldet wird. Denn der Sohn empfängt nur das Leibliche vom Vater; er schuldet ihm aber nur aufgrund dessen, was er empfangen hat, Ehre; also schuldet er ihm nur die Ehrung in der leiblichen Darbringung. – Ebenso Hieronymus, [in dem Brief] *An Salvina*, wo er 1Tim 5,17 auslegt: *Die Presbyter, die das Amt des Vorstehers wohlversehen, werden mit doppelter Ehre* usw.: „Die Ehre wird gegenwärtig entweder als Almosen oder als Geschenk empfangen.“<sup>1241</sup> Und im Evangelium: *Ehre deinen Vater*<sup>1242</sup> usw., Hieronymus: „Das ist nicht im Klang von Worten, die die Not der Eltern mit nichtiger Schmeichelei hinhalten kann, sondern in der Beschaffung des zum Unterhalt Notwendigen zu verstehen.“<sup>1243</sup> Also ist die Ehrung nur in der leiblichen Darbringung zu verstehen.

4. Dass dies in Bezug auf die leibliche und geistliche Darbringung zu verstehen ist, zeigt sich vielfach, Sir 3,9: *Ehre deinen Vater* usw., die Glosse: [507] „In der Erweisung

**1239** Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IV,3; 1123b 2–3 (ed. Bywater, 74; *Opera omnia*, Bd. 2, 44; *Aristoteles latinus* XXVI 1–3, 211,25–212,1439,11f).

**1240** Ps.-Hieronymus, *Epistulae* 11,1 (PL 30, 145).

**1241** Hieronymus, *Epistulae* 123,5 (CSEL 56/1, 78).

**1242** Mt 19,19.

**1243** Hieronymus, *Epistulae* 123,5 (CSEL 56/1, 78).

saria ministrando». Et in Deuter. 5, 16: *Honora patrem tuum* etc., Glossa: «Officio pietatis et honoris». Item, ad Ephes. 6, 2: *Honora patrem* etc., Glossa: «Honorare patrem est ei reverentiam exhibere et necessaria ministrare». Item, Deuter. 5, 16: *Honora patrem* etc., Glossa: «Iubemur parentes honorare et obsequium pietatis et reverentiam exhibere». Ex iis relinquitur quod honor debitus parentibus est exhibitio spiritualis in reverendo et corporalis necessaria ministrando.

**Contra:** a. Sicut differunt pater carnalis et spiritualis, sic exhibitio carnalis et spiritualis; et secundum quod se habet ratio paternitatis, sic debet se habere ratio honoris; patri ergo carnali honor debetur carnalis et spirituali spiritualis. – Item, quae est ratio ut carnali patri debeatur exhibitio corporalis et spiritualis? Si dicatur sicut quidam dixerunt, quia a parentibus contrahimus naturam et accipimus instructionem in moribus, quia ab eis naturam contrahimus, tenemur sustentare naturam, quia ab eis instruimur, debemus eis exhibere reverentiam; et pater naturalis instruit in moribus naturalibus, pater spiritualis in moribus spiritualibus, sicut pater carnalis principium in esse naturae et pater spiritualis principium per ministerium in esse gratiae – contra: frequenter contingit quod pater carnalis nunquam instruit filium in moribus; si ergo esset ratio honoris reverentiae acceptio moris, non esset honorandus pater a quo filius non acciperet instructionem.

**Solutio:** Dicendum quod honor intelligitur exhibitio corporalis et spiritualis: spiritualis in reverentia, corporalis in sustentatione, sicut supra in auctoritatibus exprimebatur. Item, exhibitio honoris in reverentia tribus modis est: in affectu, effectu, signo. In affectu, timendo offensam paternam ex amore. Unde Hieronymus, *De honorandis parentibus*: «Praebeat patribus amoris mixta formido». Effectu, obediendo, ad Ephes. 6, 1: *Filii, obedite parentibus vestris*; et super illud Eccli. 3, 1: *Natio illorum obedientia*, Glossa: «Qui magistris vel parentibus obediunt». Signo, assurgendo, quemadmodum accipitur honor Rom. 13, 7: *Cui honorem*, dicit Glossa: «Reddite honorem, ut assurgere et huiusmodi», supple, quae sunt signa honoris. Item, susten-

von Respekt und der Versorgung mit dem Lebensnotwendigen.<sup>1244</sup> Und in Dtn 5,16: *Ehre deinen Vater* usw., die Glosse: „Mit der Pflichterfüllung von kindlicher Liebe und Ehre.“<sup>1245</sup> Und Eph 6,2: *Ehre deinen Vater* usw., die Glosse: „Den Vater zu ehren heißt, ihm Respekt zu erweisen und ihn mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen.“<sup>1246</sup> Ebenso, Dtn 5,16: *Ehre deinen Vater* usw., die Glosse: „Uns wird befohlen, die Eltern zu ehren und den Gehorsam der kindlichen Liebe und Respekt zu erweisen.“<sup>1247</sup> Daraus folgt, dass die den Eltern geschuldete Ehrung eine geistliche Darbringung im Respekt und eine leibliche darin ist, sie mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen.

**Dagegen:** a. So wie sich der leibliche und der geistliche Vater unterscheiden, so auch die leibliche und die geistliche Darbringung; und wie sich das Wesen der Vaterschaft verhält, so muss sich das Wesen der Ehrung verhalten; also wird dem leiblichen Vater leibliche Ehre geschuldet und dem geistlichen geistliche. – Was ist der Grund dafür, dass dem leiblichen Vater eine leibliche und geistliche Darbringung geschuldet wird? Wenn gesagt wird, wie einige gesagt haben: Wir erwerben von den Eltern unsere Natur und erhalten unsere sittliche Unterweisung und sind, da wir von ihnen unsere Natur erwerben, dazu verpflichtet, diese Natur zu erhalten, und schulden ihnen Respekt, da wir von ihnen unterwiesen werden; und der natürliche Vater unterweist uns in den natürlichen Sitten, der geistliche Vater in den geistlichen Sitten, so wie der leibliche Vater der Ursprung im Sein der Natur ist und der geistliche Vater der Ursprung durch den Dienst im Sein der Gnade – dagegen: Es passiert häufig, dass der leibliche Vater sein Kind nie in den Sitten unterweist; wenn also das Empfangen von sittlicher Unterweisung der Grund dafür wäre, ihn mit Respekt zu ehren, so wäre ein Vater nicht zu ehren, von dem sein Sohn keine Unterweisung erhalten hat.

**Lösung:** Ehrung wird verstanden als leibliche und geistliche Darbringung: die geistliche im Respekt, die leibliche in der Versorgung, wie es oben in den Zitaten ausgedrückt wurde. Ebenso, die Ehrerbietung im Respekt ist auf drei Arten: im Affekt, in der Wirkung und im Zeichen. Im Affekt, indem man aus Liebe die Kränkung der Eltern fürchtet. Daher Hieronymus, [in dem Brief] *Über die zu ehrenden Eltern*: „Man soll den Eltern Furcht gemischt mit Liebe entgegenbringen.“<sup>1248</sup> In der Wirkung, indem man gehorcht, Eph 6,1: *Kinder, gehorcht euren Eltern*; und die Glosse zu Sir 3,1: *Die Abstammung bedeutet Gehorsam*: „Die den Lehrern oder Eltern gehorchen.“<sup>1249</sup> Im Zeichen, indem man aufsteht, wie zum Beispiel die Ehrung in Röm 13,7 aufgefasst wird: *Wem Ehre*, die Glosse sagt: „Erweist Ehre, wie aufzustehen und dergleichen“<sup>1250</sup>, ergänze: was das Zeichen von Ehrung ist. Ebenso besteht die Versorgung in drei Dingen: im

**1244** Das Zitat lässt sich in der Glosse ordinaria nicht nachweisen; vgl. Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* 15,4 ff (CChr.SL 77, 128).

**1245** Glosse interlinearis zu Dtn 5,16 (ed. *Textus biblie*, Bd. 1, 337r).

**1246** Glosse interlinearis zu Eph 6,2 (ed. *Textus biblie*, Bd. 6, 96v).

**1247** Glosse ordinaria zu Dtn 5,16 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 380b).

**1248** Ps.-Hieronymus, *Epistulae* 11,1 (PL 30, 145).

**1249** Glosse ordinaria zu Sir 3,6 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 747a).

**1250** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 13,7 (PL 191, 1507).

tatio consistit in tribus: in solatio verborum, in servitio operum, in exhibitione necessariorum. In solatio verborum, sicut dicitur Eccl. 3, 13–14: *Dedecus filii pater sine honore*; et sequitur: *Suscipe senectam patris*, Glossa: «Filii carnales et discipuli honore et solatio debent fovere parentes». Et Hieronymus, *De honorandis parentibus*: «Nemo patrem asperis verbis laedat; affectum sonet quidquid linguae dixerint liberorum; hoc filiorum ora loquantur quod parentes delectat audire». In servitio, sicut dicitur Eccl. 3, 8: *Qui timet Dominum honorat parentes, et quasi dominis serviet iis qui se genuerunt*. In opere etc., in exhibitione necessariorum, sicut patet ex auctoritatibus supra dictis.

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud vero quod primo obicitur de verbo Philosophi «honor est exhibitio reverentiae» etc., dicendum quod non est generalis ratio honoris, sed solum quae exhibetur ratione praeeminendae spiritualis.

2. Ad secundum quod obicit quod sicut Deo principio non debetur nisi honor spiritualis, sic nec homini, quia ratio principii in utroque est causa honoris, sicut habetur ad Ephes. 6, 2, super illud: *Quod est mandatum primum in promissione*, Glossa: «Sicut Deus est principaliter principium hominis, sic pater secundo», dicendum quod, quamvis uterque sit principium, tamen differenter: Deus enim est principium non indigens aliquo, homo vero est principium et indigens. Dignitas principii ex utraque parte est ratio quare debetur reverentia; ratio vero indigentiae ex una parte est causa quare debetur sustentatio patri carnali et etiam spirituali homini, et non Deo.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis filius accipiat esse corporale a patre, efficitur tamen ex hoc in debito duplici, quia illud corporale, quod accipitur, est de corpore patris sumptum et transfusum operatione animae; ideo filius efficitur debitor honoris patris tum ratione corporis paterni, tum ratione animae, quia anima et corpus concurrunt in patre ut sit principium filii. Ratione ergo corporis paterni est debitum sustentationis proprie, ratione animae debitum [508] reverentiae: nam anima non indiget sustentatione nec corpus est reverendum.

4. Ad quartum dicendum quod tam patri carnali quam spirituali debetur honor reverentiae et sustentationis. Quia enim uterque est principium, ideo debetur reverentia; quia uterque indigens, debetur sustentatio, quia quaelibet res diligit salutem sui principii. Unde homo per rationem ordinatam tenetur diligere sui principii salutem;

Trost mit Worten, im Dienst mit Werken und in der Beschaffung des Lebensnotwendigen. Im Trost mit Worten, wie es in Sir 3,13–14 heißt: *Eine Schande für den Sohn ist ein Vater ohne Ehre*; und es folgt: *Sorge für das Alter des Vaters*, die Glosse: „Die leiblichen Kinder und die Schüler müssen mit Ehrung und Trost ihren Eltern Gutes tun.“<sup>1251</sup> Und Hieronymus, [in dem Brief] *Über die zu ehrenden Eltern*: „Niemand soll seinen Vater mit harten Worten verletzen; Zuneigung soll ertönen lassen, was immer die Zungen der Kinder sagen; das sollen die Mänder der Kinder sagen, was die Eltern zu hören erfreut.“<sup>1252</sup> Im Dienst, wie es Sir 3,8 heißt: *Wer den Herrn fürchtet, ehrt seine Eltern und soll denen, die ihn gezeugt haben, wie Herren dienen*. Im Werk usw., in der Beschaffung des Lebensnotwendigen, wie aus den oben zitierten Autoritäten hervorgeht.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand in Bezug auf das Wort des Philosophen „Ehrung bedeutet Respektserweisung“ usw. ist zu sagen, dass dies nicht die allgemeine Bedeutung von Ehrung ist, sondern nur die, die aufgrund geistlicher Vorzüglichkeit erwiesen wird.

2. Zu dem zweiten Einwand, dass, so wie Gott als Ursprung nur geistliche Ehre geschuldet wird, so auch nur dem Menschen, weil das Wesen des Ursprungs in beiden der Grund für die Ehrung ist, wie es in der Glosse zu Eph 6,2 heißt: *Das ist das erste Gebot in der Verheißung*: „So wie Gott grundsätzlich der Ursprung des Menschen ist, so der Vater auf nachgeordnete Weise“<sup>1253</sup>, ist zu sagen, dass, obwohl jeder von beiden ein Ursprung ist, so dennoch auf unterschiedliche Weise: Gott ist nämlich ein Ursprung, der nichts bedarf, der Mensch aber ist ein Ursprung und bedürftig. Die Würde des Ursprungs ist auf beiden Seiten der Grund, warum ihnen Respekt geschuldet wird; das Wesen der Bedürftigkeit auf der einen Seite aber ist der Grund, warum dem leiblichen Vater und auch dem geistlichen Menschen Unterhalt geschuldet wird und Gott nicht.

3. Obgleich das Kind sein leibliches Sein vom Elternteil empfängt,<sup>1254</sup> gerät es dadurch trotzdem in eine zweifache Pflicht. Denn dieses leibliche Sein, das es empfängt, ist vom Leib des Elternteils genommen und durch die Tätigkeit der Seele auf es übertragen; deshalb wird das Kind zum Schuldner, der dem Elternteil Ehrung schuldet, einmal aufgrund des elterlichen Leibes, sodann aufgrund der Seele, weil die Seele und der Leib im Elternteil zusammenlaufen, um Ursprung des Kindes zu sein. Aufgrund der elterlichen Leibes also gibt es die Pflicht zum Unterhalt im eigentlichen Sinne, aufgrund der Seele die Pflicht zum [508] Respekt: Denn die Seele bedarf nicht des Unterhalts, noch ist der Leib zu verehren.

4. Sowohl dem leiblichen als auch dem geistlichen Vater schuldet man die Ehrung des Respekts und des Unterhalts. Weil nämlich jeder von beiden ein Ursprung ist, deshalb wird ihnen Respekt geschuldet; weil jeder von beiden bedürftig, wird ihnen Unterhalt geschuldet, denn jede Sache liebt das Wohlergehen ihres Ursprungs. Daher

<sup>1251</sup> Glossa interlinearis zu Sir 3,13f (ed. Textus biblie, Bd. 3, 391v).

<sup>1252</sup> Ps.-Hieronymus, Epistulae 11,1 (PL 30, 145).

<sup>1253</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Ephesios 6,2 (PL 192, 217).

<sup>1254</sup> Wörtlich heißt es: „der Sohn sein leibliches Sein vom Vater empfängt“.

unde, si indigeat, tenetur procurare quaecumque pertinent ad salutem. Praeterea, in carnali patre specialis ratio reverentiae est, quia principium generationis. Unde Hieronymus: «Parentes primo sunt nobis causa nascendi»; et in Eccl. 7, 30 dicitur de parentibus: *Memento quoniam nisi per illos non fuisses*. Sustentationis vero ratio specialis est ratio educationis. Unde Hieronymus, *De honore parentum*: «Foveatur parentum senectus et factis eorum vicissitudo reddatur; habet enim quamdam senectus infantiam »; Eccl. 7, 30: *Retribuere illis, quomodo et illi tibi*. In patre vero spirituali specialis ratio reverentiae est praeeminentia potestatis, Rom. 13, 1: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*; ratio vero sustentationis est dispensatio instructionis, Gal. 6, 6: *Communicet is qui catechizatur verbo, ei qui se catechizat in omnibus bonis*.

[Nr. 340] ARTICULUS II.

*Utrum honor dicat respectum praeeminentiae.*

Consequenter quaeritur utrum honor in suo intellectu dicat respectum praeeminentiae.

**Ad quod sic:** *a.* Sicut laus ad laudatum, ita se habet honor ad honoratum; sed laus dicit praeeminendam in laudato; ergo et honor in honorato; unde sicut laus est protestatio praeeminentiae bonitatis in illo qui laudatur, ita honor protestatio praeeminentiae dignitatis in illo qui honoratur.

**Contra:** 1. I Petri 2, 17: *Omnes honorate*. Sed constat quod omnes non sunt praeeminentes; honor igitur non dicit respectum praeeminentiae.

2. Item, ad Rom. 12, 10: *Honore invicem praevenientes*. Ergo honor est respectu parium.

3. Item, Ambrosius, super illud Luc.: *Erat subditus illis*, dicit quod Filius Dei honoravit Ioseph, non debito, sed pietatis officio.

4. Item, rex Assuerus dicitur honorasse Mardochoeum; unde Esther 6, 9: *Sic honorabitur quem rex voluerit honorare*.

**Solutio:** Concedendum quod honor dicit respectum praeeminentiae. Est autem praeeminentia increata, quae attenditur secundum praeeminendam principii, sapientiae, bonitatis, quae excedit in infinitum quamlibet praeeminendam creaturae; inde

ist der Mensch durch die geordnete Vernunft dazu verpflichtet, das Wohlergehen seines Ursprungs zu schätzen; wenn dieser etwas bedarf, ist er daher dazu verpflichtet, alles zu beschaffen, was zu seinem Wohlergehen gehört. Außerdem gibt es im leiblichen Elternteil einen besonderen Grund für Respekt, nämlich den Ursprung der Zeugung. Daher Hieronymus: „Die Eltern sind für uns zuerst die Ursache der Geburt“<sup>1255</sup>; und in Sir 7,30 heißt es über die Eltern: *Sei eingedenk, dass du nicht wärest, wenn nicht durch sie*. Der besondere Grund für den Unterhalt ist der Grund der Erziehung. Daher Hieronymus, [in dem Brief] *Über die Ehrung der Eltern*: „Dem Alter der Eltern soll man Gutes tun und ihnen zurückgeben, was sie für einen getan haben; denn das Alter hat eine gewisse Kindhaftigkeit“<sup>1256</sup>; Sir 7,30: *Vergilt ihnen, wie auch sie dir getan haben*. Im geistlichen Vater aber liegt der besondere Grund für den Respekt in der Vortrefflichkeit der Macht, Röm 13,1: *Jeder Mensch soll höheren Mächten untergeben sein*; der Grund für den Unterhalt ist aber die Verleihung der Unterweisung, Gal 6,6: *Der, welcher im Wort unterwiesen wird, soll den, der ihn unterweist, an all seinen Gütern teilhaben lassen*.

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

Sodann wird gefragt, ob die Ehrung in ihrer Bedeutung die Beziehung einer Vortrefflichkeit aussagt.

**Dazu so:** a. Wie das Lob zum Gelobten, so verhält sich die Ehrung zum Geehrten; das Lob sagt aber eine Vortrefflichkeit im Gelobten aus; also auch die Ehrung im Geehrten; so wie also das Lob eine Bekanntmachung der Vortrefflichkeit der Güte in dem, der gelobt wird, ist, so die Ehrung die Bekanntmachung der Vortrefflichkeit der Würde in dem, der geehrt wird.

**Dagegen:** 1. 1Petr 2,17: *Bringt allen Ehre entgegen*. Es steht aber fest, dass nicht alle vortrefflich sind; also sagt die Ehrung nicht die Beziehung einer Vortrefflichkeit aus.

2. Röm 12,10. *Übertrefft einander in der gegenseitigen Ehrung*. Also ist die Ehrung im Hinblick auf gleiche.

3. Ambrosius sagt zu Lk: *Er war ihnen gehorsam*<sup>1257</sup>, dass der Gottessohn Josef nicht ehrte, weil er es ihm schuldete, sondern weil er ihm Kindesliebe erwies.<sup>1258</sup>

4. Vom Assyrenkönig heißt es, dass er Mordechai geehrt habe; daher Est 6,9: *So wird geehrt werden, wen der König ehren will*.

**Lösung:** Es ist zuzugestehen, dass Ehrung die Beziehung einer Vortrefflichkeit aussagt. Es gibt aber eine ungeschaffene Vortrefflichkeit, die gemäß der Vortrefflichkeit des Ursprungs, der Weisheit und der Güte betrachtet wird, welche jede Vortrefflichkeit der Schöpfung unendlich übersteigt; daher kommt es, dass Gott unendliche Ehre

<sup>1255</sup> Ps.-Hieronymus, Epistulae 11,1 (PL 30, 145).

<sup>1256</sup> Ebd., 11,2 (PL 30, 145).

<sup>1257</sup> Lk 2,51.

<sup>1258</sup> Vgl. Ambrosius, Expositio evangelii secundum Lucam II,65 (CChr.SL 14, 58).

est quod honor infinitus debetur Deo. Et est praeeminentia creata, quae est primo secundum tres modos secundum participationem principii, sapientiae et bonitatis.

Item, praeeminentia in communicatione principii est secundum tres modos, quia est principium ad esse, sicut pater carnalis, ut dicit Glossa ad Ephes. 6, 2: «Sicut Deus principium est hominis, sic pater secundo»; et ratione istius praeeminentiae est pater carnalis honorandus, sicut dicit Hieronymus, *De honore parentum*: Honorandi sunt parentes, «quia primo sunt nobis causa nascendi». Item, est principium ad bene esse, quod est in esse spirituali, et ratione istius praeeminentiae est honorandus praelatus, Eccli 3, 8: *Tamquam dominis serviet iis qui se genuerunt in opere et sermone*, Glossa: «Non in vulva, ut ostendatur pater spiritualis maxime dignus honore»; unde Paulus: *Per Evangelium ego vos genui*. Item, est principium ad bene esse in esse temporali, et ratione istius praeeminentiae est honorandus praelatus temporalis, ut rex, I Petri 2, 17: *Regem honorate*.

Item, est praeeminentia in communicatione sapientiae, ratione cuius praeeminentiae honorandus est doctor sive senex, in quibus est discretio multa experientiae, Levit. 19, 32: *Coram cano capite assurge et honora etc.*, Glossa: «Aetate vel sapientia»; *in antiquis enim est sapientia, et in multo tempore prudentia*, sicut dicitur in Iob 12, 12.

Item, est praeeminentia in communicatione bonitatis, ratione cuius honorandus est vir sanctus. Unde ad Philip. 2, 29, de Epaphrodito dicit [509] Apostolus: *Excipite illum etc.*; et post dicit: *Huiusmodi cum honore habetote, quoniam propter opus Christi usque ad mortem accessit tradens animam suam*.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur quod ‘omnes sunt honorandi’: dicendum quod hoc dicitur ratione praeeminentiae bonitatis, non solum secundum actum, sicut debemus aestimare in bonis, quia quemlibet bonum debemus aestimare nobis meliorem, secundum illud Philip. 2, 3: *Superiores sibi invicem arbitantes*; sed secundum potentiam, qua mali possunt fieri meliores quam nos sumus, ratione cuius possibilitatis et forte divinae praedestinationis ad maiorem perfectionem etiam illi, qui mali sunt, honorantur.

2. Similiter intelligitur illud: *Honore invicem praevenientes*. Dicitur enim propter praeeminendam bonitatis eo modo quo dictum est, non superioritatis, quae attenditur in praeeminentia principii vel potestatis.



geschuldet wird. Und es gibt eine geschaffene Vortrefflichkeit, die zunächst gemäß drei Arten ist, gemäß der Teilhabe am Ursprung, an der Weisheit und an der Güte.

Weiter ist die Vortrefflichkeit in der Mitteilung des Ursprungs gemäß drei Arten. Denn es gibt den Ursprung zum Sein, wie das leibliche Elternteil, wie die Glosse zu Eph 6,2 sagt: „So wie Gott der Ursprung des Menschen ist, so der Vater an zweiter Stelle“<sup>1259</sup>; und aufgrund dieser Vortrefflichkeit ist das leibliche Elternteil zu ehren, wie Hieronymus, [in dem Brief] *Über die Ehrung der Eltern* sagt: Die Eltern müssen geehrt werden, „weil sie für uns zuerst die Ursache der Geburt sind“<sup>1260</sup>. Weiter gibt es den Ursprung zum guten Sein, der im geistlichen Sein liegt, und aufgrund dieser Vortrefflichkeit ist der Prälat zu ehren, Sir 3,8: *Wie Herren soll er denen dienen, die ihn in Wort und Tat geboren haben*, die Glosse: „Nicht in der Gebärmutter, sodass der geistliche Vater als besonders der Ehre würdig gezeigt wird“;<sup>1261</sup> daher Paulus: *Durch das Evangelium habe ich euch gezeugt*<sup>1262</sup>. Weiter gibt es einen Ursprung zum guten Sein im weltlichen Sein, und aufgrund dieser Vortrefflichkeit ist der weltliche Vorgesetzte zu ehren, wie zum Beispiel der König, 1Petr 2,17: *Ehrt den König*.

Weiter gibt es eine Vortrefflichkeit in der Mitteilung der Weisheit, aufgrund welcher Vortrefflichkeit der Gelehrte oder der Greis zu ehren ist, in denen es eine große Unterscheidungskraft durch die Erfahrung gibt, Lev 19,32: *Vor einem weißhaarigen Haupt stehe auf und erweise ihm Ehre* usw., die Glosse: „Durch Alter oder Weisheit“<sup>1263</sup>; *in den Alten nämlich ist Weisheit, und in langer Lebenszeit Klugheit*, wie es in Ijob 12,12 heißt.

Weiter gibt es eine Vortrefflichkeit in der Mitteilung der Güte, aufgrund derer der heilige Mann zu ehren ist. Daher sagt der Apostel in Phil 2,29 über Epaphroditus: |509| *Nehmt ihn auf* usw.; und danach sagt er: *Haltet Menschen wie ihn in Ehren, denn er näherte sich um des Werkes Christi willen dem Tod, indem er sein Leben auslieferte*.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand also, dass ‚alle geehrt werden müssen‘, ist zu sagen, dass dies aufgrund der Vortrefflichkeit der Güte gesagt wird, nicht nur gemäß der Tat, wie wir sie bei den guten Menschen schätzen müssen, weil wir jeden guten Menschen für besser als uns halten müssen, nach Phil 2,3: *Schätzt einander höher ein als euch selbst*, sondern gemäß des Vermögens, durch das die Bösen besser werden können als wir es sind, aufgrund welcher Möglichkeit und vielleicht göttlicher Vorbestimmung zu höherer Vollkommenheit auch die, die böse sind, geehrt werden.

2. Ebenso ist dies zu verstehen: *Übertrefft einander in der gegenseitigen Ehrung*. Dies wird nämlich wegen der Vortrefflichkeit der Güte so gesagt, wie es gesagt worden ist, nicht wegen der Überlegenheit, die in der Vortrefflichkeit des Ursprungs oder der Macht betrachtet wird.

<sup>1259</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Ephesios* 6,2 (PL 192, 217).

<sup>1260</sup> Ps.-Hieronymus, *Epistulae* 11,1 (PL 30, 145).

<sup>1261</sup> *Glossa ordinaria* zu Sir 3,8 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 747a).

<sup>1262</sup> 1Kor 4,15.

<sup>1263</sup> *Glossa interlinearis* zu Lev 19,32 (ed. *Textus biblie*, Bd. 1, 248v).

3. Ad illud vero quod dicit Ambrosius de Domino, dicendum quod non honoravit Ioseph ut patrem suum per generationem, sed ut patrem secundum aestimationem, quia, sicut dicitur Luc. 2, *putabatur filius Ioseph*; sive ut patrem secundum educationem, ut suo exemplo ad honorem exhibendum parentibus et nutritoribus invitaret.

4. Ad ultimum dicendum quod honorare aliquem dicitur duobus modis. Uno modo id, quo honoretur, dare, ut dignitatem vel sublimitatem; secundum hoc Assuerus Mardochoeum honoravit, quia sublimitatem, qua ab aliis honoraretur, contulit. Alio modo honorare dicitur honoris officium exhibere; officium autem honoris est protestatio in illo qui honoratur alicuius supereminentiae sive dignitatis. Patet ergo quod honor semper dicit respectum praeeminentiae in illo qui honoratur, secundum quod honorare dicitur honoris officium exhibere.

[Nr. 341] ARTICULUS III.

*Utrum honor dicatur aequivoce.*

Postea quaeritur, cum honor dicatur multipliciter – dicitur enim respectu Dei et respectu hominis, et hoc multis modis: respectu patris carnalis, respectu spiritualis et regis et senis et doctoris et respectu sancti hominis et etiam respectu cuiuscumque hominis – utrum honor dicatur aequivoce.

**Quod videtur:** 1. Honor enim qui debetur Deo est honor patriae, qua homo protestatur Deum sicut suum conditorem; honor vero qui debetur homini est honor duliae; non igitur videtur univocari honor quemadmodum Creator et creatura non univocantur.

2. Item, honor, qui debetur homini, determinatur multipliciter. Nam uno modo accipitur in sustentando, sicut dicit Hieronymus quod, cum dicitur '*honora patrem*', honor «in victus necessariis ministrandis debet intelligi». Alio modo in reverendo; unde Eccli. 3, 9: *Honora patrem*, Glossa: «Reverentiam exhibendo». Tertio modo in obediendo, I ad Tim. 5, 17: *Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore* etc., Glossa: «Ut spiritualiter eis obediant et exteriora ministrent». Quarto, serviendo, I ad Tim. 6, 1: *Quicumque sunt sub iugo servi dominos suos omni honore dignos arbitrentur*, Glossa: «Bene eis serviendo». Quinto, obsequendo, Rom. 12, 10: *Honore invicem praevenien-*

3. Zu dem, was Ambrosius über den Herrn sagt, ist zu sagen, dass er Josef nicht als seinen Vater durch Zeugung geehrt hat, sondern als Vater gemäß der Einschätzung, denn, wie es in Lk 2<sup>1264</sup> heißt: *Er wurde für den Sohn Josefs gehalten*; oder als Vater gemäß der Erziehung, um mit seinem Beispiel dazu einzuladen, den Eltern und Erziehern Ehre zu erweisen.

4. Jemanden zu ehren wird auf zwei Arten gesagt. Auf die eine Art, das zu geben, wofür man ehrt, wie die Würde oder Erhabenheit; demgemäß ehrte der Assyrer den Mordechai, weil er ihm die Erhabenheit verlieh, durch die er von den anderen geehrt werden sollte. Auf die andere Art wird Ehren ausgesagt als die Amtshandlung, die Ehre zu erweisen; die Amtshandlung der Ehrung aber ist die Bekanntmachung einer Vorzüglichkeit oder Würde in dem, der geehrt wird. Es ist also klar, dass die Ehrung immer die Beziehung zu einer Vortrefflichkeit in dem, der geehrt wird, aussagt, insofern Ehren als die Amtshandlung, Ehre zu erweisen, ausgesagt wird.

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

Danach wird gefragt, wenn die Ehrung auf vielfache Weise ausgesagt wird – sie wird nämlich in Bezug auf Gott und in Bezug auf den Menschen ausgesagt, und dies auf viele Arten: in Bezug auf den leiblichen Vater, in Bezug auf den geistlichen [Vater] und den König und den Greis und den Gelehrten und in Bezug auf den heiligen Mann und auch in Bezug auf jeden Menschen –, ob die Ehrung äquivok ausgesagt wird.

**Das scheint richtig zu sein:** 1. Denn die Ehrung, die Gott geschuldet wird, ist die Ehrung des Gottesdienstes, durch den der Mensch Gott als seinen Schöpfer bekanntmacht; die Ehrung aber, die dem Menschen geschuldet wird, ist die Verehrung eines besonderen Geschöpfes; Ehrung scheint also nicht univok benannt zu werden, wie ja der Schöpfer und die Schöpfung nicht univok benannt werden.

2. Die Ehrung, die dem Menschen geschuldet wird, wird auf vielfache Weise bestimmt. Denn auf die eine Weise wird sie in der Versorgung verstanden, so wie Hieronymus sagt, dass, wenn gesagt wird ‚*Ehre deinen Vater*‘, die Ehrung „zu verstehen ist in der Beschaffung des zum Unterhalt Notwendigen“<sup>1265</sup>. Auf eine andere Weise im Respekt; daher Sir 3,9: *Ehre deinen Vater*, die Glosse: „Indem du ihm Respekt erweist.“<sup>1266</sup> Auf die dritte Weise im Gehorchen, 1Tim 5,17: *Die Presbyter, die das Amt des Vorstehers wohlversehen, sollen mit doppelter Ehre* usw., die Glosse: „Damit sie ihnen geistlich gehorchen und sie mit den äußerlichen Dinge versorgen.“<sup>1267</sup> Viertens im Dienen, 1Tim 6,1: *Die unter dem Sklavenjoch stehen, sollen ihre Herren aller Ehre für würdig erachten*, die Glosse: „Indem sie ihnen gut dienen.“<sup>1268</sup> Fünftens im Gehor-

---

**1264** Lk 3,23.

**1265** Vgl. Hieronymus, *Epistulae* 123,5 (CSEL 56/1,78).

**1266** *Glossa ordinaria* zu Dtn 5,16 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 380b).

**1267** Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli: in epistolam I ad Timotheum* 5,17 (PL 192, 354).

**1268** *Glossa interlinearis* zu 1Tim 6,1 (ed. *Textus biblie*, Bd. 6, 122v).

tes, Glossa: «Non est fraternus amor nisi mutuis se praeveniant obsequiis». Sexto, assurgendo, Rom. 13, 7: *Cui honorem, honorem*, Glossa: «Reddite honorem ei cui debetis, ut assurgere». Sed istae differentiae non dicuntur secundum unam rationem; ergo aequivoce.

**Contra:** a. Honor semper dicit respectum superioritatis quantum ad aliquam dignitatem; sed superioritas, sive dicatur de Creatore sive de creatura, non dicitur aequivoce sive secundum analogiam, hoc est per prius et posterius, quemadmodum potestas: potestas enim de Deo dicitur per essentiam, de creatura vero per [510] participationem, et in creatura descendit potestas per prius et posterius secundum gradum participationis, et hoc significat Apostolus, ad Rom. 13, 1, ubi dicit: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non enim est potestas nisi a Deo*. Ergo honor non dicitur aequivoce.

**Solutio:** Honor secundum propriam rationem est protestatio praeeminendae in aliqua exhibitione illi qui honoratur. Honor ergo potest accipi materialiter et formaliter. Materialiter, cum accipitur pro eo quod exhibetur, ut beneficium, obsequium obedientia et huiusmodi quae dicta sunt. Formaliter honor accipitur pro ipsa protestatione praeeminendae vel dignitatis. Quantum ergo ad protestationem honor non dicitur aequivoce nec etiam univoce, sed analogice, quemadmodum ratio praeeminendae cuius est; quantum vero ad exhibitionem aequivoce diceretur nisi concernatur ipsa protestatio.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Et per hoc solvuntur obiecta, quia in rationibus, quibus probatur quod honor dicitur aequivoce, accipitur honor materialiter, in aliis formaliter.

[Nr. 342] ARTICULUS IV.

*Utrum in hoc praecepto honor quilibet iubeatur.*

Quaeritur consequenter an in isto praecepto praecipiat quilibet honor exhibendus.

**Ad quod sic:** 1. In praecepto, quo prohibetur homicidium, scilicet ‘*non occides*’, prohibetur «omnis motus animi ad nocendum», sicut dicit Glossa super illud Matth. 5, 21: *Dictum est antiquis, non occides*. Ergo in praecepto, quo praecipitur honor, iubetur

chen, Röm 12,10: *Übertrefft einander in der gegenseitigen Ehrung*, die Glosse: „Es gibt keine brüderliche Liebe, wenn sie sich nicht gegenseitig im Gehorsam übertreffen.“<sup>1269</sup> Sechstens im Aufstehen, Röm 13,7: *Gebt Ehre, wem ihr Ehre schuldet*, die Glosse: „Gebt dem Ehre, dem ihr sie schuldet, so wie zum Beispiel aufzustehen.“<sup>1270</sup> Diese Unterschiede werden aber nicht in einer Bedeutung ausgesagt; also nicht univok.

**Dagegen:** a. Ehrung sagt immer die Beziehung einer Überlegenheit hinsichtlich irgendeiner Würde aus; doch die Überlegenheit, ob sie über den Schöpfer ausgesagt wird oder über ein Geschöpf, wird nicht univok ausgesagt oder gemäß einer Analogie, das heißt im Sinne des Früheren und Späteren, wie zum Beispiel die Macht: Macht wird nämlich über Gott hinsichtlich des Wesens ausgesagt, über die Schöpfung aber hinsichtlich [510] der Teilhabe, und in der Schöpfung steigt die Macht im Sinne des Früheren und Späteren gemäß des Grades der Teilhabe ab, und das meint der Apostel, Röm 13,1, wo er sagt: *Jeder Mensch soll höheren Mächten untergeben sein: Es gibt nämlich keine Macht außer von Gott*. Also wird die Ehrung nicht univok ausgesagt werden.

**Lösung:** Eine Ehrung ist in ihrer eigentlichen Bedeutung die Bekanntmachung der Vortrefflichkeit in irgendeiner Erweisung für den, der geehrt wird. Also kann eine Ehrung materiell und formal empfangen werden. Materiell, wenn sie für das empfangen wird, was erwiesen wird, wie Nachgiebigkeit, Gehorsam, Gunstbezeugung und dergleichen, die genannt worden sind. Formal wird eine Ehrung empfangen für die Bekanntmachung der Vortrefflichkeit oder Würde selbst. Hinsichtlich der Bekanntmachung also wird die Ehrung nicht univok ausgesagt noch auch im Sinne der Gleichnamigkeit und Gleichartigkeit zugleich, sondern analog, wie zum Beispiel der Grund der Vortrefflichkeit, zu der sie gehört; hinsichtlich der Erweisung aber würde sie univok ausgesagt werden, wenn nicht die Bekanntmachung selbst betroffen wäre.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Und dadurch werden die Einwände beantwortet, weil in den Argumenten, mit denen bewiesen wird, dass die Ehrung univok ausgesagt wird, die Ehrung materiell verstanden wird, in den anderen formal.

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

Sodann wird gefragt, ob in dieser Vorschrift vorgeschrieben wird, dass jede beliebige Ehrung erwiesen werden muss.

**Dazu so:** 1. In der Vorschrift, mit der der Mord verboten wird, nämlich *„Du sollst nicht töten“*<sup>1271</sup>, wird „jede Bewegung der Seele, um zu schaden“<sup>1272</sup> verboten, wie die Glosse zu Mt 5,21 sagt: *Den Alten ist gesagt worden, du sollst nicht töten*. Also wird in der Vorschrift, mit der die Ehrung vorgeschrieben wird, befohlen, dass dem Nächs-

<sup>1269</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos 12,10* (PL 191, 1500).

<sup>1270</sup> Ebd., 13,7 (PL 191, 1507).

<sup>1271</sup> Ex 20,13.

<sup>1272</sup> *Glossa ordinaria zu Mt 5,22* (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20a).

omnis honor exhibendus proximo, ut honor qui debetur seni, honor qui debetur regi et patri et huiusmodi.

2. Item, contingit peccare in honorando proximum multis modis, ut cum iuvenis inhonorat senem vel servus dominum vel filius patrem; ergo est contra aliquod praeceptum; sed non contra aliud nisi contra illud quo praecipitur honor; ergo in hoc praecepto prohibetur quaelibet inhonoratio et iubetur quilibet honor.

**Contra:** a. Honor non praecipitur hic absolute, immo cum determinatione honor patris aut matris; sed quilibet non potest dici pater aut mater respectu cuiuslibet, et tamen est honorandus ut socius; relinquitur ergo quod non praecipitur hoc mandato quilibet honor proximo exhibendus.

**Solutio:** Dicendum quod secundum rationem propriam hoc praecepto non iubetur honor nisi patris et matris; unde non praecipitur hic honorari nisi qui proprie potest dici pater aut mater, hoc est dicere principium per generationem.

Hoc autem est duobus modis tantum, secundum quod est distinguere generationem carnalem et spiritualem, naturalem et gratuitam, respectu esse naturae et respectu esse gratiae. Et secundum hoc non praecipitur hic honor nisi patris carnalis vel spiritualis, scilicet praelati; unde Glossa, Deuter. 5, 16: *Honora patrem*: «Carnalem vel spiritualem». Secundum vero rationem communem potest esse reductio honoris senis, qui dicitur pater aetate, sicut dicitur ad Tim.: *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*; regis, qui dicitur pater misericordia vel miseratione: *In iudicando esto pupillis misericors ut pater*, Eccli. 7; et etiam honoris socii, in quantum superior arbitrat.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicitur solvendum per interemptionem, quia non omnis motus ad nocendum prohibetur, cum dicitur *'non occides'*, sed qui est determinatus ad nocendum proximo quoad esse personae, sicut patet ex dictis.

2. Ad secundum dicendum quod est peccatum, quia contra praeceptum morale Decalogi; et est etiam peccatum, quia contra praeceptum additum Decalogo, sicut sunt in Lege iudicialia, in Evangelio praecepta Apostolorum et Ecclesiae. Unde non sequitur quod, si contingat peccare per inhonorationem, quod quaelibet inhonoratio sit contra aliquod praeceptum Decalogi.

ten jede Ehrung zu erweisen ist, wie die Ehrung, die dem Greis geschuldet wird, die Ehrung, die dem König und dem Vater und dergleichen geschuldet wird.

2. Es kommt auf vielerlei Arten vor, dass man in der Ehrung des Nächsten fehlt, so wenn ein junger Mann einen Greis ehrlos behandelt oder ein Sklave seinen Herrn oder ein Sohn seinen Vater; dies verstößt also gegen eine Vorschrift; doch gegen keine andere als gegen die, mit der die Ehrung vorgeschrieben wird; also wird in dieser Vorschrift jedwede ehrlose Behandlung verboten und jede Ehrung befohlen.

**Dagegen:** a. Ehrung wird hier nicht absolut vorgeschrieben, sondern mit der Bestimmung ‚die Ehrung von Vater oder Mutter‘; es kann aber nicht jeder Vater oder Mutter genannt werden im Hinblick auf jeden, und dennoch muss er als Gefährte geehrt werden; also folgt, dass mit diesem Gebot nicht vorgeschrieben wird, dass dem Nächsten jede Ehrung erwiesen werden muss.

**Lösung:** In ihrer eigentlichen Bedeutung wird mit dieser Vorschrift keine Ehrung vorgeschrieben außer der von Vater und Mutter; daher wird hier nur vorgeschrieben, den zu ehren, der im eigentlichen Sinn Vater oder Mutter genannt werden kann, das heißt der den Ursprung durch Zeugung aussagt. Dies aber ist nur auf zwei Arten, insofern die leibliche und die geistliche Zeugung zu unterscheiden sind, die natürliche und die aus Gnade, die hinsichtlich des Seins der Natur und hinsichtlich des Seins der Gnade. Und demgemäß wird hier nur die Ehrung für den leiblichen oder den geistlichen Vater, das heißt den Prälaten, vorgeschrieben; daher die Glosse, Dtn 5,16: *Ehre deinen Vater*: „Den leiblichen oder den geistlichen.“<sup>1273</sup> In seiner allgemeinen Bedeutung aber kann dies einen Bezug auf die Ehrung des Greises haben, der aufgrund seines Alters Vater genannt wird, wie es in Tim. heißt: *Einen Greis sollst du nicht anfahren, sondern bitte ihn wie einen Vater*<sup>1274</sup>; [auf die Ehrung] des Königs, der durch seine Barmherzigkeit oder sein Erbarmen Vater genannt wird: *Beim Rechtsprechen sollst du mit den Waisenkindern barmherzig wie ein Vater sein*, Sir 7<sup>1275</sup>; und auch auf die Ehrung des Gefährten, insofern man ihn als höher einschätzt.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Der erste Einwand ist mit dem Mord zu beantworten. Denn es wird nicht jede Bewegung zum Schaden verboten, wenn gesagt wird ‚*Du sollst nicht töten*‘, sondern die, die dazu bestimmt ist, dem Nächsten hinsichtlich seines Seins als Person zu schaden, wie aus dem Gesagten hervorgeht.

2. Es ist eine Sünde, weil es gegen ein Sittengebot des Dekalogs verstößt, und es ist auch eine Sünde, weil es gegen eine Vorschrift verstößt, die dem Dekalog hinzugefügt wurde, wie es im [mosaischen] Gesetz die Rechtssatzungen sind, im Evangelium die Vorschriften der Apostel und der Kirche. Daher folgt nicht, dass, wenn es vorkommt, dass durch ehrlose Behandlung gesündigt wird, dass jede ehrlose Behandlung gegen irgendeine Vorschrift des Dekalogs verstößt.

---

1273 Glosa interlinearis zu Dtn 5,16 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 337r).

1274 1Tim 5,1.

1275 Sir 4,10.

[511] CAPUT III.

DE FORMA HUIUS PRAECEPTI.

Sequitur inquirere de forma huius praecepti quantum ad tria, iussionem, promissionem, ordinem.

[Nr. 343] ARTICULUS I.

*De forma huius praecepti quantum ad iussionem.*

**Ad primum arguitur sic:** 1. Cum honor intelligatur duobus modis, in exhibitione reverentiae et exhibitione sustentationis, et utroque honore debeat honorari proximus pro tempore et loco, ergo praeceptum de honore debuit dari generalius, ut diceretur ‘honora proximum’, aut quaeritur quare non.

2. Item, respectu patris et matris in nobis est motivum intrinsecus ad honoris exhibitionem; sed non sic est de quolibet proximo; minus ergo difficile est honorare patrem et matrem quam honorare generaliter vel universaliter proximum; praeceptum autem est de difficili bono, sicut virtutes; ergo de magis difficili magis; ratione ergo maioris difficultatis debuit praecipitur honor sub hac forma ‘honora proximum’ quam sub hac ‘honora patrem’.

Dixerunt quidam quod honor proximi generaliter praecipitur implicite, non explicite, et hac ratione: Iudaei erant quasi rudes et *Lex paedagogus*; ideo a minoribus ad maiora, a facilioribus ad difficiliora provehi debuerunt; honorare autem proximum, id est cuilibet indigenti necessaria ministrare, nimis durum erat eis; ideo non erat dandum praeceptum de necessariorum exhibitione sub forma explicita, sed sub forma implicita, ut sic ducerentur ad perfectum; deinde vero, evacuato quod *ex parte est* sive imperfectionis, daretur sub forma explicita. Quia vero inter omnia quae sunt de re illius mandati, facilius est honorare patrem et matrem, datum est sub iis terminis. Eadem ratio est quare, cum res tertii mandati sit moralis, tamen datur sub forma caerimoniali: hoc enim factum est propter altitudinem illius mandati, quia, si daretur sub forma explicita, non intelligerent illud.

**Sed contra hoc obicitur in hunc modum:** a. Hugo de S. Victore, in libro *De sacramentis*: «Primum praeceptum secundae tabulae ad patrem pertinet hominem, sicut primum primae ad Patrem Deum. Utrobique paternitas praepositur, utrobique principii dignitas honoratur, quia, secundum quemdam modum, sicut habemus prin-



|511| *Kapitel 3: Die Form dieses Gebotes*

Es folgt, die Form dieser Vorschrift hinsichtlich dreier Dinge zu untersuchen: des Befehls, der Verheißung und der Ordnung.

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

**Zu dem Ersten wird dieses dargelegt:** 1. Wenn die Ehrung auf zwei Arten zu verstehen ist, als Respektserweisung und als Unterhaltsversorgung, und der Nächste, je nach Zeit und Ort, mit jeder der beiden Ehrungen geehrt werden muss, hätte also die Vorschrift über die Ehrung allgemeiner gegeben werden müssen, sodass gesagt werden müsste: ‚Ehre deinen Nächsten‘; oder es wird gefragt, warum das nicht so ist.

2. Wir haben in uns im Inneren eine Triebfeder zur Ehrerbietung gegenüber Vater und Mutter; das haben wir aber nicht für jedweden Nächsten; also ist es weniger schwierig, den Vater und die Mutter zu ehren, als den Nächsten allgemein oder insgesamt zu ehren; eine Vorschrift ist aber zu einem schwierigen Gut, so wie die Tugenden,<sup>1276</sup> also noch eher über ein noch schwierigeres; wegen der größeren Schwierigkeit hätte also die Ehrung in der Form ‚Ehre deinen Nächsten‘ vorgeschrieben werden müssen anstatt in dieser: ‚Ehre deinen Vater‘.

Einige haben gesagt, dass darin die Ehrung des Nächsten allgemein und implizit, nicht explizit, vorgeschrieben wird, und zwar mit dieser Begründung: Die Juden waren gleichsam noch unreif, und *das Gesetz war ihr Erzieher*<sup>1277</sup>; deshalb mussten sie vom Kleineren zum Größeren, vom Einfacheren zum Schwierigeren vorrücken; den Nächsten zu ehren, das heißt jeden Bedürftigen mit dem Nötigen zu versehen, war für sie aber zu hart; deshalb konnte die Vorschrift über die Versorgung mit dem Lebensnotwendigen nicht in der expliziten Form gegeben werden, sondern in der impliziten Form, damit sie so zur Vollendung geführt würden. Später aber, nach der Abschaffung dessen, was *nur teilweise* oder *unvollendet ist*<sup>1278</sup>, sollte sie ihnen in der expliziten Form gegeben werden. Weil es aber unter allen Dingen, die zum Thema dieses Gebots gehören, leichter ist, den Vater und die Mutter zu ehren, ist es ihnen unter diesen Begriffen gegeben worden. Es hat die gleiche Ursache, warum, wenn das Thema des dritten Gebots doch ein sittliches ist, es in Form einer Kultvorschrift gegeben wird: Dies erfolgte nämlich aufgrund der hohen Schwierigkeit dieses Gebots, denn wenn es in expliziter Form gegeben worden wäre, würden sie es nicht verstehen.

**Doch dagegen wird Folgendes angewendet:** a. Hugo von St. Viktor in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*: „Die erste Vorschrift der zweiten Tafel bezieht sich auf den menschlichen Vater, wie die erste der ersten auf den göttlichen Vater. In beiden Fällen wird die Vaterschaft an die Spitze gestellt, in beiden Fällen wird

---

<sup>1276</sup> Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II,3; 1105a 7–16 (ed. Bywater, 28; *Opera omnia*, Bd. 2, 17; Aristoteles latinus XXVI 1–3, 167,12–19.400,51–2).

<sup>1277</sup> Gal 3,24.

<sup>1278</sup> 1Kor 13,10.

cipium nascendi a patre homine, sic principium essendi per conditionem accepimus a Deo Patre, ut discat cor humanum in eo principio quod videt, quid debeat illi principio a quo est et quem non videt». Secundum hoc ergo in isto praecepto solum praecipitur honor patris et non proximi. – Quod concedendum est.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicit dicendum quod, sicut patet ex praecedenti, istud praeceptum ordinat nos ad proximum solum, a quo trahimus originem et accipimus naturam, sicut sequentia ordinant ad proximum cum quo habemus communem naturam. Inde est quod in hoc praecepto, secundum propriam rationem, nunquam praecipitur nisi honor patris aut matris.

2. Ad illud vero quod obicit quod illud difficilius est, dicendum quod illud non facit ad propositum, quia non praecipitur hic honor quicumque, sed honor determinatus.

[Nr. 344] ARTICULUS II.

*Quare non praecipatur honor filii sicut honor patris.*

Item, quaeritur quare non praecipitur honor filii sicut honor patris.

Et ostenditur quod magis debuit praecipere:

1. Primo, ex hoc quod dicitur, II ad Cor. 12, 14: [512] *Patres debent thesaurizare filiis, nec debent filii parentibus thesaurizare*. Ergo magis debent parentes filiis necessaria ministrare quam e converso; sed honor est in ministracione necessariorum; ergo magis debet praecipere vel esse in praecepto honor filii quam patris.

2. Ad idem, super illud Matth. 19, dicit Chrysostomus: «Humor ascendit de radice ad ramos, sed a ramis ad radicem non flectitur; sic caritas de patribus ad filios, sed non revertitur ad illos». Ergo primum.

3. Item, magis tenemur ad melius; in successione autem filiorum salvatur esse divinum; unde Eccli. 30, 4: *Mortuus est pater eius, et quasi non est mortuus; similem enim sibi reliquit post se, scilicet filium*; in sustentatione autem parentum solum esse temporale vel particulare; magis ergo tenentur patres honorare filios in sustentando quam e converso; et si sic, tunc magis debuit esse in praecepto honor filiorum quam parentum.

die Würde des Ursprungs geehrt. Denn es ist in gewisser Weise so: So wie wir den Ursprung der Geburt vom menschlichen Vater haben, so haben wir den Ursprung des Seins vom göttlichen Vater durch die Schöpfung erhalten, damit das menschliche Herz in dem Ursprung, den es sieht, lernt, was es demjenigen Ursprung schuldet, von dem es ist und den es nicht sieht.<sup>1279</sup> Demnach wird also in dieser Vorschrift nur die Ehrung des Vaters und nicht des Nächsten vorgeschrieben. – Das ist zuzugestehen.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist zu sagen, dass, wie aus dem Vorhergehenden klar ist, diese Vorschrift uns nur auf den Nächsten hinordnet, von dem wir unseren Ursprung erhalten und unsere Natur empfangen, so wie die folgenden auf den Nächsten hinordnen, mit dem wir eine gemeinsame Natur haben.<sup>1280</sup> Daher kommt es, dass in dieser Vorschrift gemäß ihrer eigentlichen Bedeutung niemals eine Ehrung vorgeschrieben wird außer der von Vater und Mutter.

2. Zu dem Einwand, dass dies schwieriger ist, ist zu sagen, dass dies nicht als Vordersatz taugt, weil hier nicht irgendeine Ehrung vorgeschrieben wird, sondern eine bestimmte Ehrung.

*Artikel 2: Warum wird nicht, wie die Ehrung des Elternteils, so auch die Ehrung des Kindes vorgeschrieben? [Nr. 344]*

Weiter wird gefragt, warum nicht die Ehrung des Kindes vorgeschrieben wird, so wie die Ehrung des Elternteils.

**Und es wird gezeigt, dass sie eher hätte vorgeschrieben werden müssen:**

1. Zuerst nach dem, was in 2Kor 12,14 gesagt wird: [512] *Die Eltern müssen für ihre Kinder sparen, und nicht die Kinder müssen für ihre Eltern sparen.* Also müssen die Eltern ihre Kinder mehr mit dem Lebensnotwendigen versorgen als umgekehrt; die Ehrung besteht aber in der Versorgung mit dem Lebensnotwendigen; also muss eher die Ehrung des Kindes als die des Elternteils vorgeschrieben werden oder in der Vorschrift vorkommen.

2. Zum gleichen: Zu Mt 19 sagt Chrysostomus: „Die Feuchtigkeit steigt von der Wurzel zu den Zweigen auf, kehrt aber nicht von den Zweigen zur Wurzel zurück; so auch die Liebe von den Eltern zu den Kindern, kehrt aber nicht zu ihnen zurück.“<sup>1281</sup> Also das erste.

3. Was besser ist, dazu sind wir mehr verpflichtet; in der Nachfolge der Kinder wird aber das göttliche Sein bewahrt; daher Sir 30,4: *Sein Vater ist tot, und er ist gleichsam nicht tot; denn er hinterlässt sein Ebenbild*, nämlich sein Kind; im Unterhalt der Eltern aber ist nur ein zeitliches oder teilweises Sein; also sind die Eltern mehr dazu verpflichtet, ihre Kinder im Unterhalt zu ehren, als umgekehrt; und wenn es so ist, dann hätte in der Vorschrift eher die Ehrung der Kinder als die der Eltern stehen müssen.

<sup>1279</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,7 (ed. Berndt, 258,20–26).

<sup>1280</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 342 (ed. Bd. IV/2, 510a–b; in dieser Ausgabe S. 722f).

<sup>1281</sup> Bei Johannes Chrysostomus lässt sich das Zitat nicht nachweisen.

4. Item, Seneca: «Amor catulorum in venabula impingit feras». Et Osee 13, 8: *Ero quasi ursa raptis catulis*. Parentes ergo plus diligunt filios quam diligantur ab eis naturaliter; ergo magis est de lege naturae, et sic magis pertinet ad Decalogum, et inde ut prius.

**Contra:** a. Ius naturale dicit teneri ad gratitudinem et fugere ingratitude; sed Tob. 4, 4 dicitur de matre filio: *Memor esse debes quae et quanta pericula passa sit in utero suo propter te*, Glossa: «Ne sis ingratus maternis laboribus; redde te ei quae cum laboribus dedit te». Magis ergo tenentur filii parentibus quam e converso, quia plus receperunt ab eis.

b. Item, Ambrosius, super Luc. 18, 20: «Etsi paveris matrem, non reddidisti ei cruciatus quos pro te passa est; non obsequia, quibus te gestavit, non alimenta, quae tribuit tibi vero pietatis affectu, immulgens labris ubera; non famem, quam pro te ipsa toleravit, ne quid, quod tibi noxium esset, comederet, ne quid, quod lacti noceret, hauriret. Tibi illa ieiunavit, tibi manducavit, tibi illa cibum, quem voluit, non accepit; tibi, quem noluit, cibum sumpsit; tibi vigilavit, tibi flevit. Et ita illam egere patieris? Illi debes quod habes, cui debes quod es». Tob. 4, 3: *Honorem habebis matri tuae omnibus diebus vitae tuae*. Ex iis patet magis debere filios honorare parentes quam e converso.

c. Item, Philosophus: Quae sparsim seminata sunt in animalibus per naturam, in homine collecta sunt per rationem. Sed, in libro *De animalibus*, legitur quod pulli lalach, scilicet cuiusdam avis, cibant parentes suos in senectute, et pulli marochoch, scilicet cuiusdam alterius avis, cibant parentes suos, non solum in senectute, sed quandocumque indigent. Ergo istud maxime debet servari ab homine, et inde primum.

d. Item, Hieronymus, De *honore parentum*: «Parentes adeo debent habere liberos dulciores, quia per alios reparari non possunt, ut cum eos lex naturae subtraxerit, nec patrem alium tibi poteris invenire nec matrem». Non sic autem est de filiis.

4. Seneca: „Die Liebe zu ihren Jungen treibt das Wild in die Jagdspieße.“<sup>1282</sup> Und Hos 13,8: *Ich werde wie eine Bärin sein, der die Jungen geraubt worden sind*. Also lieben die Eltern ihre Kinder von Natur aus mehr, als sie von ihnen geliebt werden; also ist es mehr vom Naturgesetz, und daher gehört es mehr zum Dekalog, und daher im Sinne des Früheren.

**Dagegen:** 1. Das Naturrecht bestimmt, zur Dankbarkeit verpflichtet zu sein und die Undankbarkeit zu vermeiden; doch Tob 4,4 wird dem Sohn über die Mutter gesagt: *Du musst dich daran erinnern, welche und wie große Gefahren sie in ihrem Leib erlitten hat um deinetwillen*, die Glosse: „Damit du nicht undankbar für die mütterlichen Leiden bist; gib du ihr zurück, was sie mit Strapazen dir gegeben hat.“<sup>1283</sup> Also sind die Kinder den Eltern mehr verpflichtet als umgekehrt, weil sie von ihnen mehr erhalten haben.

b. Ambrosius zu Lk 18,20: „Selbst wenn du deine Mutter gespeist hast, hast du ihr nicht die furchtbaren Mühsalen zurückgegeben, die sie für dich gelitten hat; nicht die Nachgiebigkeiten, mit denen sie dich ertrug, nicht die Speisen, die sie dir mit der echten Zuneigung der Liebe verabreicht hat, indem sie deinen Lippen ihre Brüste zum Trinken darbot; nicht den Hunger, den sie für dich ertrug, um nicht etwa etwas zu essen, das dir schaden könnte, um nicht etwa etwas zu trinken, was die Milch verderben könnte. Für dich fastete sie, für dich aß sie, für dich nahm sie Speise, die sie gern essen wollte, nicht zu sich, für dich nahm sie Speise, die sie nicht essen wollte, zu sich; für dich wachte sie, für dich weinte sie. Und da willst du zulassen, dass sie Not leidet? Du schuldest ihr, was du besitzt, der du schuldest, was du bist.“<sup>1284</sup> Tob 4,3: *Ehre sollst du für deine Mutter haben an allen Tagen deines Lebens*. Daher ist offensichtlich, dass die Kinder ihre Eltern mehr ehren müssen als umgekehrt.

c. Der Philosoph: Was in den Tieren von Natur aus verstreut gesät worden ist, ist im Menschen durch die Vernunft gesammelt worden.<sup>1285</sup> Doch in der Schrift *Von den Tieren* steht, dass die Jungen des Lalach, eines Vogels, ihre Eltern in deren Alter fressen und die Jungen des Marochoch, eines anderen Vogels, ihre Eltern nicht nur im Alter fressen, sondern wann immer sie Not leiden.<sup>1286</sup> Also muss diese Vorschrift im besonderen Maße vom Menschen beachtet werden, und daher das erste.

d. Hieronymus, [in dem Brief] *Über die Ehrung der Eltern*: „Die Eltern müssen deshalb liebenswürdigere Kinder haben, weil sie sie nicht durch andere ersetzen können, sodass man weder einen anderen Vater noch eine andere Mutter finden kann, wenn das Naturgesetz sie ihnen fortnimmt.“<sup>1287</sup> So ist es aber nicht mit den Kindern.

**1282** Seneca, Epistulae morales ad Lucilium 74,21 (Opera, Bd. 3, 266).

**1283** Glossa interlinearis zu Tob 4,4 (ed. Textus biblie, Bd. 2, 286v).

**1284** Ambrosius, Expositio evangelii secundum Lucam VIII,75 (CChr.SL 14, 326 f).

**1285** Vgl. Aristoteles, *Historia animalium* I,1; 487b 33–488b 29 (ed. Peck, Bd. 1, 12–18; Opera omnia, Bd. 3, 3 f; Aristoteles Latinus XVII 2.I.1, 8–11).

**1286** Das Zitat lässt sich weder bei Aristoteles noch bei Avicenna nachweisen.

**1287** Ps.-Hieronymus, Epistulae 11,2 (PL 30, 146 f).

**Solutio:** Notandum quod amor patris in filios totus est gratuitus, quia filii sunt a parentibus, et intenditur amor ille per naturam sensualitatis. Unde Hiernoymus, *De honore parentum*: «Memento parentum esse quod talis es, quorum manibus crementa sumpsisti». Et sequitur: «Sit tibi grata vita ipsorum, quibus carior est vita tua quam propria; redde amoris vicem colendae pietatis». Amor autem filiorum in parentes maxime est debitus, quia accipiunt a parentibus esse et educationem; unde debent se illis. Unde Hieronymus: «Exsolve, fili, quod debes, et officia debita qualicumque exhibe famulatu, quia parentibus nemo potest reddere quod debetur». Et huiusmodi amor intenditur per viam rationis, non sensualitatis. Cum ergo quaeritur quare non est mandatum de honore filiorum sicut de honore parentum, dicendum quod natura sufficienter inclinatur ad hoc; ad honorem vero parentum inclinatur ratio excitata per considerationem debiti et praecepti, quemadmodum non est praeceptum de amore sui, quia ad hoc sufficienter inclinatur natura, sed de amore proximi. Praeterea, alia ratio est, quia omnis honor theologicus est respectu praeeminentis, sicut patet ex dictis; pater autem, eo quod est principium filii, praeeminentiam habet respectu ipsius, et non e converso.

[513] Et si obiciatur ex illo quod habetur ad Ephes. 5, 21: *Subiecti invicem*, Glossa: «Non solum auditores praelatis, sed praelati subditis», ex quo videtur quod honor non semper dicatur respectu praeeminentis: respondendum est quod reverentia subiectionis duplici ratione exhibetur, scilicet in signum subiectionis et in signum mutuae caritatis. In signum superioritatis debet exhiberi ab inferioribus praelatis; unde Glossa super illud ad Ephes. 5, 21: *Subiecti invicem*: «Praelati subditis, in caritate eis serviendo, et humiliter curam gerendo». Unde distinguenda est duplex subiectio: subiectio inferioritatis, quae est minorum; et honoris, quae est maiorum. Unde ibidem dicit Glossa: «Et si dignitas est maiorum, administratoria tamen est. Unde I ad

**Lösung:** Es ist zu bemerken, dass die Liebe des Vaters zu den Kindern gänzlich uneigennützig ist. Denn die Kinder sind von den Eltern, und diese Liebe wird durch das Wesen der Sinnlichkeit angestrebt. Daher Hieronymus, [in dem Brief] *Über die Ehrung der Eltern*: „Gedenke dessen, dass es von den Eltern kommt, dass du so bist, wie du bist, von deren Händen du dein Wesen erhalten hast.“ Und es folgt: „Ihr Leben sei dir lieb, denen dein Leben teurer ist als ihr eigenes; gib Liebe für die ehrwürdige Zärtlichkeit zurück.“<sup>1288</sup> Die Liebe der Kinder zu ihren Eltern ist aber vor allem deshalb geschuldet, weil sie von den Eltern das Sein und ihre Erziehung erhalten; daher schulden sie sich ihnen. Daher Hieronymus: „Zahle, Kind, was du schuldest, und erweise die geschuldeten Pflichten mit jedweder Dienstbereitschaft, weil niemand den Eltern zurückgeben kann, was er ihnen schuldet.“<sup>1289</sup> Und eine solche Liebe wird angestrebt auf dem Wege der Vernunft, nicht der Sinnlichkeit. Wenn also gefragt wird, warum es kein Gebot zur Ehrung der Kinder gibt, so wie zur Ehrung der Eltern, ist zu sagen, dass die Natur ausreichend dazu geneigt macht; zur Ehrung der Eltern aber macht die Vernunft geneigt, die durch die Betrachtung des Geschuldeten und der Vorschrift angetrieben ist, wie es auch keine Vorschrift über die Liebe zu sich selbst gibt, weil dazu die Natur ausreichend geneigt macht, sondern vielmehr über die Liebe zum Nächsten. Zudem hat dies einen weiteren Grund darin, dass jede Ehrung sich auf Gott bezieht hinsichtlich des Vortrefflichen, wie aus dem Gesagten offensichtlich ist;<sup>1290</sup> insofern das Elternteil aber der Ursprung des Kindes ist, steht es zum Kind im Verhältnis der Vortrefflichkeit und nicht umgekehrt.

[513] Und wenn eingewendet wird aus dem, was zu Eph 5,21 gesagt wird: *einander untergeordnet*, die Glosse: „Nicht nur die Zuhörer den Prälaten, sondern auch die Prälaten den Untergeordneten“<sup>1291</sup>, woraus man ersieht, dass Ehrung nicht immer im Hinblick auf einen Vortrefflichen gesagt wird – so ist zu antworten, dass der Respekt der Untergebung auf zwei Arten erwiesen wird, nämlich zum Zeichen der Untergebung und zum Zeichen der gegenseitigen Liebe. Zum Zeichen der Überlegenheit muss sie den Prälaten von den Unterlegenen erwiesen werden; daher die Glosse zu Eph 5,21: *einander untergeordnet*: „Die Prälaten den Untergeordneten, indem sie ihnen in Liebe dienen und demütig Sorge für sie tragen.“<sup>1292</sup> Daher ist eine zweifache Untergebung zu unterscheiden: die Untergebung der Unterlegenheit, die den Kleineren zuzuordnen ist, und [die Untergebung] der Ehrung, die den Größeren zuzuordnen ist. Daher sagt die Glosse an dieser Stelle: „Und wenn die Würde zu den Größeren gehört, ist sie dennoch dienstbar. Daher 1Kor 9,19: *Ich habe mich zum Sklaven aller gemacht*. Es ist

---

1288 Ebd. (PL 30, 146).

1289 Ebd., 11,1 (PL 30, 146).

1290 Vgl. Summa Halensis III Nr. 340 (ed. Bd. IV/2, 508a–509a; in dieser Ausgabe S. 714–717).

1291 Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Ephesios 5,21 (PL 192, 213).

1292 Ebd.

Cor. 9, 19: *Omnium me servum feci, Est ergo maiorum, salva tamen dignitate, servire, sicut minorum est humiliter obedire*».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod ‘filii non debent thesaurizare parentibus’: dicendum quod non sequitur ex hoc quod non debeant necessaria ministrare; thesaurizare enim est ex superabundantia succedenti in posterum necessitati providere. Quia ergo patres non succedunt filiis, sed e converso, ideo dicitur quod filii non debent thesaurizare patribus. Ministrare vero necessaria est praesentem indigentiam supplere, et hoc tenetur filius facere patri, maxime ex hoc quod est ei principium.

2–4. Ad secundum et quartum iam patet responsio, quia ex hoc quod affectus patrum decurrit in filios per naturam sensualitatis, non autem sic e converso, ideo magis debet esse praeceptum quod est magis debitum et ad quod minus inclinat natura, ut honor parentum.

3. Ad tertium dicendum quod sustentatio tam filii quam patris respicit personam: persona enim singularis ipsa est quae sustentatur, non species. Improprie enim dicitur speciem sustentari, cum singulare sustentatur, et tamen sub illa improprietate aequae sustentatur species, cum sustentatur pater sicut cum sustentatur filius; ideo interimenda est propositio quam proponit.

[Nr. 345] ARTICULUS III.

*Quare huic mandato addita sit promissio plus quam ceteris.*

Item, quaeritur quare huic mandato addita est promissio plus quam ceteris.

**I.** Si dicatur quod ex hoc quod istud est affirmativum, et ideo de faciendo bono, alia vero praecepta secundae tabulae sunt negativa, sicut ‘*non occides, non moechaberis*’, et ideo de non faciendo malo quantum ad formam praecepti – facienti autem bonum debetur merces et praemium, non facienti autem malum, in quantum huiusmodi, non propter hoc debetur merces, sed vitatio supplicii solum – adhuc est quaestio quare istud praeceptum proponatur sub forma affirmativa plus quam cetera, cum dictum sit in praecedentibus quod in quolibet praecepto intelligatur affirmatio in iussione et



also Aufgabe der Größeren, wenn auch unter Bewahrung der Würde, zu dienen, so wie es Aufgabe der Kleineren ist, demütig zu gehorchen.“<sup>1293</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚die Kinder nicht für die Eltern sparen müssen‘, ist zu sagen, dass nicht daraus folgt, dass sie sie nicht mit dem Lebensnotwendigen versorgen müssten; sparen heißt nämlich, aus einem Überfluss für eine spätere Not vorzusorgen. Weil also die Eltern nicht den Kindern nachfolgen, sondern umgekehrt, deshalb heißt es, dass die Kinder nicht für die Eltern sparen müssen. Mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen heißt aber, einen gegenwärtigen Mangel zu beheben, und dies für den Elternteil zu tun, dazu ist das Kind gehalten, vor allem deshalb, weil er sein Ursprung ist.

2–4. Zu dem zweiten und vierten Einwand ist die Antwort schon klar. Denn dadurch, dass die Zuneigung der Eltern sich in den Kindern durch das Wesen der Sinnlichkeit vollendet, es so aber nicht umgekehrt ist, deshalb muss mehr vorgeschrieben sein, was mehr geschuldet ist und wozu die Natur weniger geneigt macht, wie die Ehrung der Eltern.

3. Zu dem dritten Einwand ist zu sagen, dass die Unterhaltung des Kindes wie des Elternteils die Person betrifft: Die einzelne Person selbst ist es nämlich, die unterhalten wird, nicht die Art. Denn unpassend ist es zu sagen, dass die Art unterhalten wird, wenn ein Individuum unterhalten wird, und dennoch wird unter diesem unpassenden Ausdruck gleichermaßen die Art unterhalten, wenn das Elternteil unterhalten wird ebenso wie wenn das Kind unterhalten wird; deshalb ist der Vordersatz aufzuheben.

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

Sodann wird gefragt, warum diesem Gebot eher als den anderen eine Verheißung hinzugefügt wurde.

**I.** Wenn gesagt wird, dass dadurch, dass dieses bejahend ist und deshalb davon handelt, etwas Gutes zu tun, die anderen Vorschriften der zweiten Tafel aber verneinend sind, so wie ‚*Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen*‘, und deshalb entsprechend der Form der Vorschrift davon handeln, etwas Böses nicht zu tun – dem, der Gutes tut, wird aber eine Belohnung und ein Preis geschuldet, dem, der etwas Schlechtes nicht tut, insofern solcherart, wird dafür keine Belohnung geschuldet, sondern nur, dass er der Bestrafung entgeht –, bleibt noch die Frage, warum diese Vorschrift eher als die anderen in bejahender Form formuliert wird, da im Vorhergehenden gesagt worden ist, dass in jeder Vorschrift die Bejahung am Befehl und die Verneinung am Verbot zu erkennen ist.<sup>1294</sup> Außerdem wird in der ersten Vorschrift

<sup>1293</sup> Ebd.

<sup>1294</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 286 (ed. Bd. IV/2, 438a–439a; in dieser Ausgabe S. 470–473).

negatio in prohibitione. Item, in primo praecepto primae tabulae additur promissio, cum dicit: *Faciens misericordiam in millia*, cum tamen sit negativum.

**II.** Item, quaeritur quare additur promissio longaevitatis. Si dicatur quod istud est propter congruentiam – quia congruum est quod qui conservat vitam patris, quod vita eius conservetur; ergo, cum in quinto praecepto ‘*non occides*’ per affirmationem iubeatur conservatio vitae proximi; unde super Deuter. 5, 16, Glossa: «Pasce fame morientem: quem si non paveris, occidisti» – illi praecepto maxime debuit addi ista promissio.

**III.** Item, quaeritur quare in Exodo additur una promissio tantum, quia ibi dicitur: *Honora patrem, ut sis longaevus*, in Deuter. vero 5, 16 duplex, ubi dicitur: *Ut longo vivas tempore et bene sit tibi*. Si dicatur, sicut quidam dixerunt, quod hoc est propter duplicem statum, perfectorum et imperfectorum, mandata autem Exodi respiciunt statum imperfectorum, mandata vero Deuter. statum perfectorum, ideo imperfectis, qui sustentant corporalem vitam patrum, [514] additur una promissio, scilicet longaevitatis in corpore, perfectis vero qui sustentant non solum vitam carnalem temporali subsidio, sed etiam spiritualem vitam spirituali solatio parentum, duplex proponitur promissio, scilicet longaevitatis in corpore et bene essendi in mente – contra: Deuter. 22, 6 praecipitur: *Si inveneris matrem pullis vel ovis incubantem, non tenebis eam cum filiis, sed abire patieris, ut bene sit tibi et longo vivas tempore*. Sed constat quod istud praeceptum non est observantiae perfectae, et tamen ei promittitur idem quod in Deuter. honoranti patrem; nulla est ergo assignata ratio.

**Solutio:** Dicendum quod promissio additur huic praecepto, ut ad sustentationem parentum allicerentur filii et inclinarentur ex divina promissione, quemadmodum ad sustentationem filiorum inclinantur parentes ex natura, et maxime, sicut dictum est supra, Quaestione de modo traditionis mandatorum, propter avaritiam Iudaeorum evacuandam. Quia ergo honor patris intelligitur in erogatione, evacuanda erat avaritia filiorum divina promissione. Praeterea, ratione status populi Iudaici, cum data

der ersten Tafel eine Verheißung hinzugefügt, wenn es heißt: *Ich erweise Tausenden meine Huld*<sup>1295</sup>, obwohl sie doch verneinend ist.

**II.** Es wird gefragt, warum die Verheißung eines langen Lebens hinzugefügt wird. Wenn gesagt wird, dass dies wegen der Übereinstimmung so ist – denn es ist übereinstimmend, dass das Leben dessen bewahrt wird, der das Leben seines Elternteils bewahrt; wenn also in der fünften Vorschrift ‚*Du sollst nicht töten*‘ durch eine Bejahung die Bewahrung des Lebens des Nächsten befohlen wird, daher die Glosse zu Dtn 5,16: „Gib dem zu essen, der vor Hunger stirbt: Wenn du ihm nicht zu essen gegeben hast, hast du ihn getötet“<sup>1296</sup>, – hätte diese Verheißung vor allem dieser Vorschrift hinzugefügt werden müssen.

**III.** Es wird gefragt, warum im [Buch] Exodus nur eine einzige Verheißung hinzugefügt wird. Denn es heißt dort: *Ehre deinen Vater, damit du lange lebst*<sup>1297</sup>, in Dtn 5,16 aber eine zweifache, wo es heißt: *Damit du lange Zeit lebst und es dir gut ergehe*. Wenn gesagt wird, wie einige gesagt haben, dass dies wegen der zwei Stände so ist, der Vollkommenen und der Unvollkommenen, und die Gebote des Exodus den Stand der Unvollkommenen behandeln, die Gebote des Deuteronomium aber den Stand der Vollkommenen und deshalb den Unvollkommenen, die das leibliche Leben ihrer Eltern unterhalten, [514] nur eine Verheißung hinzugefügt wird, nämlich die des langen Lebens im Leib, den Vollkommenen aber, die nicht nur das leibliche Leben ihrer Eltern mit weltlichem Beistand, sondern auch das geistliche Leben mit geistlichem Trost unterstützen, eine zweifache Verheißung versprochen wird, nämlich die des langen Lebens im Leib und die des guten Seins im Geist – dagegen: Dtn 22,6 wird vorgeschrieben: *Wenn du eine Vogelmutter findest, die auf ihren Küken oder Eiern sitzt, sollst du sie nicht mit den Jungen zusammen herausnehmen, sondern sie wegfliegen lassen, damit es dir gutgeht und du lange lebst*. Es steht aber fest, dass diese Vorschrift nicht zur vollkommenen Ehrerbietung gehört, und dennoch wird ihm das Gleiche verheißen, was im Deuteronomium dem verheißen wird, der sein Elternteil ehrt; also ist keine Begründung zugeschrieben.

**Lösung:** Die Verheißung wird dieser Vorschrift hinzugefügt, damit die Kinder zur Versorgung ihrer Eltern gewonnen werden und von der göttlichen Verheißung geneigt gemacht werden, so wie die Eltern von Natur aus zur Versorgung ihrer Kinder geneigt sind, und besonders, wie oben gesagt worden ist, in der Frage über die Art, wie die Gebote erlassen worden sind, um die Habgier der Juden abzuschaffen.<sup>1298</sup> Weil also die Ehrung des Elternteils in einer Auszahlung zu verstehen ist, musste durch die göttliche Verheißung die Habgier der Kinder abgeschafft werden. Außerdem wegen der Situation des jüdischen Volkes, in der sie waren, als das Gesetz gegeben worden

<sup>1295</sup> Ex 20,6.

<sup>1296</sup> Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XV,7 (CSEL 25/1, 428–432); vgl. *Decretum Gratiani*, D.86, c.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 302).

<sup>1297</sup> Ex 20,12.

<sup>1298</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 286 (ed. Bd. IV/2, 439b; in dieser Ausgabe S. 472f).

est Lex, quia data est in deserto, in quo per diuturnam fatigationem itineris perventuri erant ad terram promissionis. Ne ergo filii in subveniendis necessitatibus parentum, quae tunc maxime ingruebant, essent negligentes, excitandi erant promissione divina.

I. Ad illud vero quod quaeritur ‘quare affirmative datur’, dicendum quod praecepta dabantur imperfectis et rudibus et ex corruptione naturae pronis ad omittendum bonum faciendum et committendum malum vitandum. Ubi ergo erat maior pronitas ad omissionem quam ad commissionem, dabatur praeceptum affirmative. Inde, cum duo sint, honoratio patris exhibenda et inhonoratio fugienda, proniores erant ad omissionem honorationis quam ad commissionem inhonorationis. Et ideo affirmative debuit dari praeceptum de honore patris, ne ex avaritia quae in eis maxime erat, sicut patet ex Evangelio, vel ex negligentia diuturni servitii et laboriosi in deserto istud omitterent. Ubi vero non solum ad omissionem pronitas erat, sed ad commissionem erat impetus pronitatis corruptionis, dabatur praeceptum negative, ut cum ex corruptione naturae maxime proni essent ad homicidia et furta etc., ideo negative data sunt: ‘*non occides* etc. – Fuerunt tamen qui dixerunt quod honorare parentes, universale est respectu temporis omnis et omnis subditi, quia non fuit tempus in quo non debuerunt parentes honorari, et cuilibet commune habere parentes, quos tenetur honorare semper, etsi non ad semper, et ideo affirmative. Sed in aliis mandatis non est invenire secundum affirmationem ita universale secundum omne tempus et cuilibet: occidere enim iuste, quamvis sit universale quantum ad omne tempus, non tamen quantum ad omnem personam, sed solum iudicis. Sed in negatione universali est ‘*non occides iniuste*’; similiter uti coniuge moderate non obligat omnes et semper, quia sic tenerentur omnes habere uxores, sed negatio ‘*non moechaberis*’ universalis est; et similiter in mandatis aliis quae dantur negative in secunda tabula. Sed quamvis haec ratio possit assignari in secunda tabula, non tamen in prima.

II. Ad illud vero quod quaeritur quare additur promissio longaevitatis dicendum quod ratione congruitatis fit talis promissio. Congruum enim est ut procuratio conservationis vitae principii mereatur conservationem sui. Unde Hieronymus, *De honore parentum*: «Humanitas talibus oblata personis, scilicet parentibus, vivendi tempus

ist, denn es wurde ihnen in der Wüste gegeben, in der sie unter der täglichen Strapaze des Marsches zum gelobten Land gelangen sollten. Damit also die Kinder darin, ihre Eltern mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen, was sie zu dem Zeitpunkt sehr in Bedrängnis brachte, nicht nachlässig waren, mussten sie mit einer göttlichen Verheißung angetrieben werden.

**I.** Zu der Frage, ‚warum es in bejahender Form gegeben wird‘, ist zu sagen, dass die Vorschriften den Unvollkommenen und noch Unreifen gegeben wurden und solchen, die durch die Verderbnis der Natur geneigt waren, das Gute, das getan werden muss, zu unterlassen und das Böse, das gemieden werden muss, zu tun. Da also die Geneigtheit zu unterlassen größer war als die zu tun, wurde die Vorschrift in bejahender Form gegeben. Da es sich um zwei handelt: den Eltern Ehre zu erweisen und eine unehrenhafte Behandlung zu vermeiden, waren sie geneigter, die Ehrung zu unterlassen, als die unehrenhafte Behandlung zu verüben. Und deshalb musste die Vorschrift über die Ehrung des Elternteils in bejahender Form gegeben werden, damit sie dies nicht aus Habgier, die stark in ihnen war, wie aus dem Evangelium offensichtlich ist,<sup>1299</sup> oder aus der Nachlässigkeit des täglichen, beschwerlichen Dienstes in der Wüste unterließen. Da es aber nicht nur eine Neigung zu unterlassen gab, sondern es einen ungestümen Trieb zu verüben gab, der aus der Neigung zur Verderbnis stammte, wurde die Vorschrift in verneinender Form gegeben, sodass, da sie durch die Verderbnis der Natur besonders zu Mord, Diebstahl usw. geneigt waren, sie deshalb in verneinender Form gegeben wurden: ‚*Du sollst nicht töten*‘ usw. – Es gab aber welche, die sagten, dass die Eltern zu ehren zu jeder Zeit und für jeden Untergebenen allgemein gültig ist, weil es keine Zeit gab, zu der die Eltern nicht geehrt werden mussten, und es jedem gemeinsam war, Eltern zu haben, die zu ehren er stets verpflichtet war, wenn auch nicht zu jedem Zeitpunkt, und deshalb in bejahender Form. Doch in den anderen Geboten findet sich kein solches allgemein Gültiges in bejahender Form für jede Zeit und für jede Person: Gerechterweise zu töten ist nämlich, wenn es auch zu jeder Zeit allgemein gültig ist, dennoch nicht für jede Person gültig, sondern nur für den Richter. ‚*Du sollst nicht ungerecht töten*‘ steht aber in einer allgemeinen Verneinung; ebenso verpflichtet, die Ehefrau maßvoll zu behandeln, nicht alle und immer, weil dann alle dazu verpflichtet wären, Ehefrauen zu haben, trotzdem ist die Verneinung ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘ allgemein; und ebenso in den anderen Geboten, die auf der zweiten Tafel in verneinender Form gegeben werden. Doch wenn diese Begründung auch auf der zweiten Tafel zugewiesen werden kann, so doch nicht auf der ersten.

**II.** Zu der Frage, ‚warum wird die Verheißung des langen Lebens hinzugefügt‘, ist zu sagen, dass aufgrund der Übereinstimmung eine solche Verheißung erfolgt. Es ist nämlich passend, dass die Sorge für die Bewahrung des Ursprungs des Lebens die Bewahrung seiner selbst verdient. Daher Hieronymus, [in dem Brief] *Über die Ehrung der Eltern*: „Menschlichkeit, die solchen Personen entgegengebracht wurde, nämlich

---

1299 Vgl. Mt 15,5.

extendit, et morte dilata vicemque facientibus reddens, officia nostra Domino videnti commendat». Item, meretur ab homine cui est principium, scilicet filio, ut eius vita sustentetur, et ita prolongetur. Unde Hieronymus, in eodem: «Foveatur parentum senectus et factis eorum vicissitudo reddatur. Videant liberi vestri quid faciant, vicem vobis similem reddituri». Non autem sic de conservatione vitae alterius hominis qui non est nobis principium.

**III.** Ad illud quod quaeritur de gemina promissione quae ponitur in Deuter., dicendum quod in illa promissione fit additio propter explanationem: longaevitas enim in miseria non est appetenda nec promissio longaevitatis simpliciter, nisi cum successu prosperitatis alliceret. Ideo praeceptum Deuter., quod debet explanatio esse Exodi, determinat longaevitatem habentem coniunctam prosperitatem esse in promissione, cum dicit '*ut longo vivas tempore*', in quo promittitur diuturna conservatio esse; '*et bene sit tibi*', in quo promittitur prosperitas ad bene esse. – Ad illud vero quod quaeritur 'quare [515] promissio consimilis additur praedicto mandato figurali': dicendum quod in Lege erat promissio addita praecepto aliquando propter congruitatem actus, et hoc modo longaevitas promittitur honoranti patrem; aliquando propter contrarietatem abusionis actus, quemadmodum in praedicto caerimoniali. Nam ad litteram error auguriorum apud idololatrias credebatur obtinere longaevitatem, si caperet matrem super pullos vel super ova incubantem; ideo praeceptum divinae Legis occurrit per prohibitionem observantiae augurii; et ut longius ab hoc eos removeret et ne timerent ex hoc infortunium vitae sibi futurum, adest divina promissio, quae promittit contra augurium facienti longaevitatem et vitae felicitatem. – Et si quaereretur quare tanta promissio, quanta honoranti patrem, responsum est Quaestione de continentia legis, quia hoc non est quia illud in genere sit tantum bonum, quantum honor parentum, sed hoc est quia observantia huius praecepti pro illo tempore destruebat tantum malum vel maius, quantum est inhonoratio parentum, videlicet idololatriae partem, quae est in auguriis ad inhonationem Dei.

den Eltern, verlängert die Lebenszeit, und durch den Aufschub des Todes und die gegenseitige Vergeltung der Taten vertraut er unsere Pflichttaten dem Herrn an, der sie sieht.“<sup>1300</sup> Und er verdient vom Menschen, dem er der Ursprung ist, nämlich dem Kind, dass sein Leben von ihm unterhalten und so verlängert wird. Daher Hieronymus in demselben [Buch]: „Dem Alter der Eltern soll wohlgetan werden und ihnen soll zurückgegeben werden, was sie getan haben. Eure Kinder sollen darauf achten, was sie tun, und euch eine ähnliche Vergeltung zurückgeben.“<sup>1301</sup> Nicht aber so über die Bewahrung des Lebens von jemand anderem, der nicht unser Ursprung ist.

**III.** Zu der Frage in Bezug auf die doppelte Verheißung, die im Deuteronomium gegeben wird, ist zu sagen, dass der Zusatz in dieser Verheißung als Erläuterung erfolgt: Das lange Leben in Elend ist nämlich nicht zu erstreben noch die Verheißung des langen Lebens schlechthin, außer wenn es mit dem Nachfolgen von Wohlstand verlockte. Deshalb bestimmt die Vorschrift im Deuteronomium, die die Erklärung des [Buches] Exodus sein muss, dass die lange Lebenszeit, die mit Wohlstand verbunden ist, in der Verheißung liegt, wenn es heißt: ‚*damit du lange Zeit lebst*‘, worin die tägliche Bewahrung des Seins verheißt wird; und ‚*es dir gut ergeht*‘, worin der Wohlstand für ein gutes Dasein verheißt wird. – Zu der Frage aber, ‚*warum* [515] eine ganz ähnliche Verheißung dem zuvor genannten sinnbildlichen Gebot hinzugefügt wird‘, ist zu sagen, dass im Gesetz eine Verheißung einer Vorschrift manchmal wegen der Übereinstimmung der Handlung hinzugefügt war, und auf diese Weise wird die lange Lebenszeit dem versprochen, der sein Elternteil ehrt, manchmal wegen des Gegensatzes des Missbrauchs der Handlung, wie zum Beispiel in der zuvor genannten Kultvorschrift. Denn ein Lesefehler der Weissagungen bei den Götzenanbetern ließ glauben, ein langes Leben zu erhalten, wenn er die Vogelmutter wegnähme, die brütend auf den Jungen oder Eiern saß; deshalb bietet sich die Vorschrift des göttlichen Gesetzes in einem Verbot der Beachtung der Weissagung dar; und um sie noch weiter davon zu entfernen und dazu, dass sie dadurch kein zukünftiges Unglück im Leben für sich fürchteten, hilft die göttliche Verheißung, die dem, der gegen die Weissagung handelt, ein langes und glückliches Leben verspricht.<sup>1302</sup> – Und wenn gefragt würde, warum eine so große Verheißung, wie für den, der das Elternteil ehrt, so ist darauf in der Frage über den Inhalt des Gesetzes geantwortet worden.<sup>1303</sup> Denn der Grund dafür ist nicht, dass dies allgemein ein so großes Gut wie die Ehrung der Eltern ist, sondern weil die Befolgung dieser Vorschrift zu jener Zeit ein so großes oder noch größeres Übel als die ehrlose Behandlung der Eltern zerstörte, nämlich den Teil der Götzenverehrung, der in den Weissagungen zur ehrlosen Behandlung Gottes führt.

**1300** Ps.-Hieronymus, Epistulae 11,1 (PL 30, 146).

**1301** Ebd., 11,2 (PL 30, 147).

**1302** Vgl. Summa Halensis III Nr. 268 zu 5 (ed. Bd. IV/2, 394b; in dieser Ausgabe S. 314–317).

**1303** Vgl. ebd.

[Nr. 346] ARTICULUS IV.

*De ordine huius praecepti.*

Item, quaeritur de ordine huius mandati. Nam, cum in prima tabula priora sint negativa affirmativa, videtur quod similiter debeat esse in secunda aut quaeritur quare non.

Si dicatur, sicut quidam dixerunt, quod de Deo magis cognoscimus quid non est quam quid est, et ideo prior est negatio affirmatione in praeceptis quae ordinant ad Deum; de homine vero primo cognoscimus quid est, ideo in praeceptis ordinantibus ad proximum prior est affirmatio negatione – contra: sive ordine ad Deum sive ad proximum non praecipitur vel prohibetur nisi actus noster; noster autem actus nobis notissimus est et aequae, sive sit actus iussus vel prohibitus respectu Dei sive iussus vel prohibitus respectu proximi.

**[Solutio]:** Propter hoc dicendum quod hoc est ratione principii cuius honor praecipitur. Unde sicut in ordine ad Deum primum praeceptum est de honore principii quod est Deus, in prima tabula, ita in ordine ad proximum primum praeceptum est de ordine principii quod est homo, in secunda tabula. Unde, sicut dicit Hugo de S. Victore, «Utrobique dignitas principii honoratur».

CAPUT IV.

DE OBLIGATIONE HUIUS PRAECEPTI.

Deinde quaeritur de obligatione huius praecepti. Circa quod quaeruntur quinque:

- Primo, an solvatur obligatio per votum religionis;
- secundo, an propter necessitatem patris dimittendus sit ingressus religionis;
- tertio, de honore reverentiae quantum ad obedientiam, in quibus debeat patri carnali;
- quarto, an honor debeat patri spirituali ex praecepto;
- quinto, an honor debeat praelato malo.

[Nr. 347] ARTICULUS I.

*An obligatio huius praecepti solvatur per ingressum religionis.*

**Ad primum sic:** *a.* Hoc praeceptum est praeceptum morale legis naturae; ergo est immobile; ergo propter ingressum religionis nullus absolvitur ab illo.



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

Es wird weiter nach der Ordnung dieses Gebotes gefragt. Denn da auf der ersten Tafel die verneinenden früher als die bejahenden sind, scheint es, dass es auf der zweiten ebenso sein müsse, oder es wird gefragt, warum nicht.

Wenn gesagt wird, wie einige gesagt haben,<sup>1304</sup> dass wir über Gott mehr wissen, was er nicht ist, als was er ist, und deshalb die Verneinung früher als die Bejahung in den Vorschriften, die auf Gott hinordnen, ist, wir aber über den Menschen zuerst wissen, was er ist, und deshalb in den Vorschriften, die auf den Nächsten hinordnen, die Bejahung vor der Verneinung steht – dagegen: Sei es durch die Ordnung auf Gott hin, sei es auf den Nächsten hin, es wird stets nur unser Tun vorgeschrieben oder verboten; unser Tun aber ist uns höchst und immer gleich bekannt, sei es ein befohlenes oder ein verbotenes Tun in Bezug auf Gott oder ein befohlenes oder verbotenes Tun in Bezug auf den Nächsten.

**[Lösung]:** Dieses [diese Ordnung] ist aufgrund des Ursprungs, dessen Ehrung vorgeschrieben wird.<sup>1305</sup> So wie daher in der Hinordnung auf Gott die erste Vorschrift über die Ehrung des Ursprungs, welcher Gott ist, auf der ersten Tafel ist, so steht in der Hinordnung auf den Nächsten die erste Vorschrift über die Hinordnung zum Ursprung, welcher der Mensch ist, auf der zweiten Tafel. Daher, wie Hugo von St. Viktor sagt: „In beiden Fällen wird die Würde des Ursprungs geehrt.“<sup>1306</sup>

*Kapitel 4: Die Verpflichtung dieses Gebotes*

Sodann wird nach der Verpflichtung dieses Gebotes gefragt. Im Zusammenhang damit werden fünf Einzelfragen gestellt:

1. Wird diese Verpflichtung durch ein Ordensgelübde gelöst?
2. Muss der Eintritt in einen Orden wegen der Not eines Elternteils aufgegeben werden?
3. Nach der Ehrung des Respekts hinsichtlich des Gehorsams [in den Dingen], zu denen man dem leiblichen Vater verpflichtet ist;
4. Wird dem geistlichen Vater durch diese Vorschrift Ehrung geschuldet?
5. Wird dem schlechten Prälaten Ehrung geschuldet?

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

**Dazu so:** a. Diese Vorschrift ist ein Sittengebot des Naturgesetzes; also ist sie unwandelbar; also wird niemand wegen eines Ordenseintritts von ihr losgesprochen.

**1304** Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* I,4 (PTS 12, 12f).

**1305** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 338 u. 343 (ed. Bd. IV/2, 505b–506b.511b; in dieser Ausgabe S. 706f.724f).

**1306** Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,7 (ed. Berndt, 258,21f).

[516] *b.* Item, perfectio gratiae non destruit quod est naturae, sed perficit. Cum ergo ingressus debitus religionis sit perfectionis gratiae, ergo perficit observantiam honoris parentis et non solvit.

*c.* Item, si consilium solvit praeceptum, non se compatiuntur; ergo sunt contraria; ergo in ordine vitae moralis determinato a Deo esset contrarietas, quod est inconveniens.

*d.* Item, observantia consiliorum se habet ad observantiam praeceptorum sicut perfectio ad perfectibile, sicut ostendit Dominus, Matth. 19, 21, cum servanti mandata dixit: *Unum tibi deest; si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes.* Sed perfectio non tollit perfectibile, sed complet; ingressus ergo religionis non solvit obligationem huius praecepti.

*e.* Dixerunt quidam quod solveretur obligatio per ingressum religionis quantum ad effectum, sed non quantum ad affectum. – Sed contra: praeceptum istud per opus adimpletur, ut patet ab expositoribus, non per affectum; ergo obligat ad opus.

*f.* Item, quae esset causa quare solveretur obligatio in actu? Numquid propter impossibilitatem? Ergo similiter per paupertatem irrelevantem solveretur.

**Contra:** 1. Cum aliquis suo arbitrio ingerit se in impossibilitatem, qua non potest facere quod tenetur, peccat; sed religiosus ingrediendo religionem ponit se in impossibilitate, qua non potest honorare parentes ministrando necessaria, quos tenetur sic honorare; ergo ingrediendo religionem peccat.

2. Item, praeceptum dicit ‘da superflua’, consilium dicit ‘da omnia’. Sed ista non se compatiuntur, nec, datis omnibus, potest subveniri patri in necessariis; ergo non se compatiuntur consilium et praeceptum; solvitur igitur obligatio praecepti per consilium.

3. Item, ‘*honora patrem*’ obligat pro loco et tempore; sed in religione nunquam est tempus nec locus honorandi; sic ergo religiosus non obligatur.

**Respondeo**, secundum quosdam, quod nullum consilium solvit obligationem praecepti naturae; unde nec istud. Tamen, quia affirmativum est, non obligat nisi pro loco et tempore; unde obligatio est non ad ministrandum necessaria patri simpliciter, sed sub conditione duplici: una ex parte dantis, si habet; et alia ex parte recipientis, si indiget. Et ad hoc semper tenetur saecularis et religiosus, scilicet dare, si habet et pater indiget; sed, quia religiosus nunquam potest habere, ideo nunquam dabit; et

[516] b. Die Vollendung der Gnade zerstört nicht, was zur Natur gehört, sondern vollendet es. Wenn also der geschuldete Ordenseintritt zur Vollendung der Gnade gehört, dann vollendet er die Befolgung der Ehrung des Elternteils und hebt sie nicht auf.

c. Wenn ein Rat eine Vorschrift aufhebt, vertragen sie sich nicht; also sind sie einander entgegengesetzt; also gäbe es in der Ordnung des sittlichen Lebens, die von Gott festgelegt ist, einen Widerspruch, was unpassend ist.

d. Die Befolgung der Ratschläge verhält sich zur Befolgung der Vorschriften wie die Vollendung zu dem, was vollendet werden kann, wie der Herr zeigt, Mt 19,21, als er dem, der die Gebote hielt, sagte: *Eins fehlt dir noch; wenn du vollkommen sein willst, geh und verkaufe all deinen Besitz*. Doch die Vollendung hebt nicht das, was vollendet werden kann, auf, sondern erfüllt es; der Ordenseintritt hebt also nicht die Bindung dieser Vorschrift auf.

e. Einige haben gesagt, dass die Bindung durch den Ordenseintritt hinsichtlich der Wirkung aufgehoben würde, aber nicht hinsichtlich des Affektes. – Doch dagegen: Diese Vorschrift wird durch die Tat ganz erfüllt, wie von den Auslegern offensichtlich ist, nicht durch den Affekt;<sup>1307</sup> also verpflichtet sie zum Handeln.

f. Was wäre die Ursache, warum die Verpflichtung im Handeln aufgehoben würde? Etwa wegen Unmöglichkeit? Dann würde sie ebenso durch nicht linderbare Armut aufgehoben werden.

**Dagegen:** 1. Wenn jemand sich willentlich in eine Unmöglichkeit stürzt, durch die er nicht tun kann, wozu er verpflichtet ist, sündigt er; der Ordensbruder begibt sich aber durch den Ordenseintritt in die Unmöglichkeit, durch die er seine Eltern nicht ehren kann, indem er sie, die er so zu ehren verpflichtet ist, mit dem Lebensnotwendigen versorgt; also sündigt er, indem er in einen Orden eintritt.

2. Die Vorschrift sagt: ‚Gib das, was du zuviel hast‘, der Rat sagt: ‚Gib alles‘. Doch diese beiden vertragen sich nicht und man kann nicht, wenn man alles gegeben hat, seinen Elternteil mit dem Lebensnotwendigen unterstützen; also vertragen sich Rat und Vorschrift nicht; also wird die Bindung der Vorschrift durch den Rat aufgehoben.

3. ‚Ehre deinen Vater‘ verpflichtet je nach Ort und Zeit; doch im Ordensleben gibt es niemals Zeit und Ort zur Ehrung; daher ist der Ordensmann also nicht dazu verpflichtet.

**Ich antworte**, mit einigen, dass kein Rat die Verpflichtung einer Naturvorschrift aufhebt; daher auch nicht diese. Jedoch verpflichtet sie, weil sie bejahend ist, nur je nach Ort und Zeit; daher besteht die Verpflichtung, sein Elternteil mit dem Lebensnotwendigen zu versehen, nicht schlechthin, sondern unter zwei Bedingungen: die eine vonseiten des Gebenden, wenn er es hat, und die andere vonseiten des Empfangenden, wenn er es braucht. Und dazu sind Laie und Ordensmann immer gehalten, nämlich zu geben, wenn sie es haben und das Elternteil es braucht. Doch weil ein Ordensmann niemals etwas besitzen kann, deshalb wird er niemals etwas geben;

<sup>1307</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 339 u. 341 (ed. Bd. IV/2, 506b–507a.509a–b; in dieser Ausgabe S. 710 f.718–721).

non transgreditur, quia non tenebatur simpliciter. Eodem modo dicunt de omnibus affirmativis, quia non est obligatio simplex, sed conditionalis. Nec est contraria doctrina praeceptorum et consiliorum, quia praecepta non obligant absolute.

**Sed contra:** 1. Gal. 5, 18: *Si Spiritu ducimini, non estis sub Lege*. Si ergo duce Spiritu aliquis intrat religionem, iam non obligatur lege honoris exhibendi parentibus.

2. Item, si diceretur quod esse sub Lege est ut impleatur ex timore, iste autem ex amore implet Legem, et ideo nihil ad propositum – contra: constat quod religiosus moritur mundo; ergo obligatio viventium in mundo non arctat eum; ergo non tenetur ad ministrandum necessaria, quae pertinent ad vitam mundi.

3. Item, si moritur filius morte naturae, solvitur ab obligatione huiusmodi honoris patris; ergo, si moritur morte gratiae perfecte, sicut religiosi, solvetur, cum mors gratiae huiusmodi aequae nos separet a vita mundi, quia quod est mors saecularibus, hoc est introitus religionis religiosi quoad mundum.

4. Item, matrimonium contractum ante carnalem copulam solvitur per votum religionis, et hoc est quia est quaedam mors spiritualis; morte autem solvitur vinculum matrimonii; ergo et obligatio exhibitionis mundanorum solvitur, quia illis moritur omnino religiosus.

**Propterea videtur dicendum** quod, cum honor patris consistat in pluribus, et omnia intelligantur, cum dicitur *‘honora patrem’*, ut patet ex praedictis, non solvitur obligatio exhibitionis honoris per introitum religionis, licet solvatur obligatio quoad debitum sustentationis, quia quoad illam solutionem moritur qui moritur mundo. Sed exhibitio spiritualis in reverendo, in consolando, in orando, non solvitur, immo sub obedientia magis augetur, et ex hoc est perfectio praecepti honoris patris. Non enim perficitur ex exhibitione corporali, quae non exhibetur patri causa conformitatis ad Deum principium, sed ratione indigentiae; ideo perficitur in exhibitione spirituali maxime, in qua est conformatio ad Deum.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

und er begeht keinen Gesetzesbruch, weil er nicht schlechthin dazu verpflichtet war. Auf dieselbe Weise sagen sie über alle bejahenden Vorschriften, dass es in ihnen keine schlechthinnige Verpflichtung gibt, sondern eine bedingte. Und der Lehrinhalt der Vorschriften und der Räte ist nicht widersprüchlich, weil die Vorschriften nicht schlechthin verpflichten.

**Doch dagegen:** 1. Gal 5,18: *Wenn ihr vom Geist geführt werdet, steht ihr nicht unter dem Gesetz.* Wenn also jemand unter der Führung des Geistes in einen Orden eintritt, ist er nicht mehr von dem Gesetz verpflichtet, den Eltern Ehre zu erweisen.

2. Wenn gesagt würde, dass unter dem Gesetz zu stehen bedeutet, dass es aus Furcht erfüllt wird, dieser aber das Gesetz aus Liebe erfüllt und es deshalb nichts zum vorliegenden Fall beiträgt – dagegen: Es gilt, dass ein Ordensmann der Welt stirbt; also bindet ihn die Verpflichtung der in der Welt Lebenden nicht; also ist er nicht dazu verpflichtet, sie mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen, was zum Leben in der Welt gehört.

3. Wenn ein Kind des irdischen Todes stirbt, ist es von der Verpflichtung dieser Ehrung des Elternteils befreit; wenn es also vollendet des Todes der Gnade stirbt, so wie die Ordensleute, wird es befreit werden, weil der Tod einer solchen Gnade uns gleichermaßen vom Leben der Welt trennt, denn was der Tod für die weltlichen Menschen ist, das ist in Bezug auf die Welt der Ordenseintritt für die Ordensleute.

4. Eine Ehe, die noch nicht vollzogen worden ist, wird durch das Ordensgelübde aufgehoben, und zwar weil es eine Art geistlicher Tod ist; durch den Tod aber wird das Band der Ehe gelöst; also wird auch die Verpflichtung, mit weltlichen Gütern zu versorgen, gelöst, weil ein Ordensmann diesen Dingen gänzlich stirbt.

**Deswegen scheint es nötig zu sein, zu sagen,** dass, da die Ehrung des Elternteils aus mehreren Dingen besteht und alle darunter zu verstehen sind, wenn es heißt: *„Ehre deinen Vater“*, wie aus dem vorher Gesagten offensichtlich ist,<sup>1308</sup> die Verpflichtung der Ehrerbietung durch den Ordenseintritt nicht aufgehoben wird, wenn auch die Verpflichtung hinsichtlich der Pflicht zum Unterhalt aufgehoben wird, weil hinsichtlich dieser Aufhebung stirbt, wer der Welt stirbt. Jedoch wird die geistliche Erweisung in der Respektsbezeugung, im Trösten, im Bitten nicht aufgehoben, sondern unter dem Gehorsam noch vergrößert, und dadurch kommt die Vollendung der Vorschrift, das Elternteil zu ehren. Sie wird nämlich nicht vollendet durch die leibliche Darbringung, die dem Elternteil nicht aufgrund der Gleichförmigkeit mit Gott als dem Ursprung erwiesen wird, sondern aufgrund der Bedürftigkeit; deshalb wird sie vor allem in der geistlichen Darbringung vollendet, in der die Gleichförmigkeit mit Gott liegt.

Und dadurch ist die Lösung zu den Einwänden klar.

---

**1308** Vgl. Summa Halensis III Nr. 339 (ed. Bd. IV/2, 506a–508b; in dieser Ausgabe S. 708–715).

[517] [Nr. 348] ARTICULUS II.

*Utrum propter necessitatem parentum dimittendus sit ingressus religionis.*

Postea quaeritur **I.** utrum propter necessitatem parentum dimittendus sit ingressus religionis.

1. Nam honor patris intelligitur in corporali exhibitione, cum tempus est; sed indigentibus parentibus tempus subveniendi est; si ergo ego non subvenio, transgredior, quia non honoro patrem, quando tempus est honorandi; sed intrando religionem pono me in statu non subveniendi; ergo pecco.

**Contra:** *a.* Marc. 3, 33: *Quae est mater mea et qui sunt fratres mei?* Glossa: «Non recusat obsequi matri, qui dicit ‘*honora patrem et matrem*’ sed ostendit se plus debere paternis ministeriis quam affectibus maternis; ideo exemplo monstravit quod verbo ait: *Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus*». Si ergo introitus religionis pertinet ad paternum ministerium, non est dimittendus propter paternum affectum.

*b.* Item, ibidem, Glossa: «Opus spirituale praefert cognationi, docens meliorem esse copulam cordium quam corporum».

**[Solutio]:** Ad hoc dicunt quidam quia aut potest secure manere in saeculo sine detrimento salutis, et in tali casu dicunt quod non debet intrare, sed patri ministrare; aut videt sibi imminere periculum salutis et lapsum in peccatum, et in tali casu non tenetur. – Alii vero dicunt quod, quandocumque Spiritu Dei ducitur, non tenetur manere in saeculo ut ministret necessaria parentibus. Signum autem quod ducatur a Spiritu triplex est: primum, iucunditas mentis ex perfectione religionis considerata; secundum, propositum cavendi circumstantias peccati; tertium, propositum proficiendi in melius. Dicunt ergo quia aut habet temporalia, de quibus possit sustentari aut non habet. Si habet, potest patri dimittere ea ad sustentationem. Si non habet, non tenetur tunc ministrare, sed, cum transfert se totaliter ad servitium liberalissimi dominatoris Patris caelestis, commendare ipsi curam patris, qui *dat escam omni*

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

Danach wird gefragt, **I.** ob der Eintritt in einen Orden wegen der Not der Eltern aufgegeben werden muss.<sup>1309</sup>

1. Denn die Ehrung des Elternteils ist bezüglich der leiblichen Darbringung zu verstehen, wenn die Zeit dafür da ist; wenn die Eltern bedürftig sind, ist aber die Zeit für die Unterstützung da; wenn ich sie also nicht unterstützte, übertrete ich ein Gebot, weil ich mein Elternteil nicht ehre, wenn die Zeit für diese Ehrung da ist; durch einen Ordenseintritt versetze ich mich aber in die Situation, sie nicht zu unterstützen; also sündige ich.

**Dagegen:** a. Mk 3,33: *Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?* Die Glosse: „Er lehnt es nicht ab, seiner Mutter zu gehorchen, der sagt: ‚Ehre deinen Vater und deine Mutter‘, sondern er zeigt, dass er mehr den Diensten für seinen Vater verpflichtet ist als den Gefühlen zu seiner Mutter; deshalb hat er mit einem Beispiel gezeigt, was er mit dem Wort sagt: *Wer seinen Vater oder seine Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig.*<sup>1310</sup>“<sup>1311</sup> Wenn also der Ordenseintritt zum Dienst für seinen Vater gehört, muss man ihn nicht wegen des Gefühls für seinen Vater aufgeben.

b. Die Glosse ebendort: „Er zieht das geistliche Werk der Verwandtschaft vor, indem er lehrt, dass das Band der Herzen besser ist als der Leiber.“<sup>1312</sup>

**[Lösung]:** Einige sagen dazu, dass er entweder sicher in der Welt bleiben kann ohne Heilseinbuße, und in diesem Fall sagen sie, dass er nicht eintreten darf, sondern dem Elternteil dienen muss; oder er sieht für sich eine Gefahr für sein Heil drohen und den Fall in die Sünde, und in diesem Fall ist er nicht dazu verpflichtet. – Andere aber sagen, dass, wann immer er vom Geist Gottes geführt wird, er nicht verpflichtet ist, in der Welt zu bleiben, um seine Eltern mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen.<sup>1313</sup> Das Zeichen aber, das vom Geist herangezogen wird, ist ein dreifaches: das erste ein fröhlicher Sinn, wenn er an seine Vollendung durch das Ordensleben denkt; das zweite das Vorhaben, die Umstände der Sünde zu meiden; das dritte das Vorhaben, zum Besseren voranzukommen. Sie sagen also, dass er entweder zeitliche Güter hat, von denen er sich unterhalten kann, oder dass er sie nicht hat. Wenn er sie hat, kann er sie seinem Elternteil zum Unterhalt überlassen. Wenn er sie nicht hat, dann ist er nicht dazu verpflichtet, sie zu beschaffen, sondern, da er sich völlig zum Dienst des freigebigsten Herrn, des himmlischen Vaters, überantwortet, ist er dazu verpflichtet, diesem die Sorge für seinen Vater zu empfehlen, der *jedem Lebewesen Speise gibt*<sup>1314</sup>,

**1309** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.52 c.4 q.2 (SpicBon 18b, 1026,22–1028,83); *Summa Halensis II–II* Nr. 394 VI u. 864 (ed. Bd. III, 394b–395b.822a–824b).

**1310** Mt 10,37.

**1311** *Glossa ordinaria* zu Mk 3,33 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 98b).

**1312** Ebd.

**1313** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.52 c.4 q.2 (SpicBon 18b, 1027,63f).

**1314** Ps 145,15.

*carni*, qui pascit volucres caeli, Matth. 7, *cui est cura de omnibus*, et sic meliori provisorio dimittitur pater et mater. Et quamvis istorum opinio videatur magis perfecta, prima tamen est magis pia.

**II.** Iuxta hoc quaeritur utrum in errore haereseos filius, accusans patrem ad damnationem, solveret hoc mandatum, immo an teneatur accusare.

**Videtur quod debet accusare**, 1. quia Deuter. 21, 18–21 dicitur quod, *si genuerit homo filium contumacem et protervum, qui non audiat patris et matris imperium*, debet a parentibus accusari, et *lapidibus obruet eum populus*. Si ergo pater tenetur accusare filium, ergo filius patrem.

**[Solutio]:** Ad hoc dicendum quod haereticus aut solum sibi nocet, ut quando haeresis occulta est, aut alios etiam prava doctrina corrumpit. Primo modo non tenetur eum accusare filius, sed secundo modo tenetur. Et ratio est, quia honorem Patris caelestis tenetur praeferre honori patris carnalis. Unde carnalis pater, qui dehonestat et inhonorat Patrem caelestem, non est sustentandus. Unde Deuter. in laude Levi dicitur: *Qui dicunt patri et matri, nescio vos*. Et in tali casu tenet illud evangelicum: *Qui honorat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus*.

[Nr. 349] ARTICULUS III.

*In quibus teneamur patri carnali obedire.*

Consequenter quaeritur de honore reverentiae quantum ad obedientiam, in quibus scilicet teneamur patri carnali obedire.

**Ad quod sic:** 1. Col. 3, 20: *Filii, obedite parentibus vestris in omnibus*. Ergo in omnibus licitis est eis obediendum; ergo tenentur filii obedire [518] parentibus praecipientibus intrare claustrum, ducere uxorem, fodere in vinea.

2. Item, Deuter. 21, 18: *Si genuerit homo filium contumacem, qui non audiat patris et matris imperium, lapidibus obruet eum populus*.

3. Item, Hugo de S. Victore: «Quantum spectat ad litteram, duobus modis parentes nostros honorare debemus: obediendo eis in omnibus, exceptis iis in quibus dilectio Patris Dei offenditur, et eos quantum facultas nostra suppetit, adiuvando». Ergo in omnibus licitis.



der die Vögel des Himmels nährt, Mt 7<sup>1315</sup>, der *sich um alle sorgt*<sup>1316</sup>, und so übergibt er Vater und Mutter einem besseren Versorger. Und obgleich die Meinung dieser vollkommener erscheinen mag, ist dennoch die erste frommer.

**II.** Im Zusammenhang damit wird gefragt, ob im Falle des Irrtums der Häresie ein Sohn, der seinen Vater zum Zwecke der Verurteilung anklagt, dieses Gebot bräche oder ob er verpflichtet wäre, ihn anzuklagen.

**Es scheint, dass er ihn anklagen muss**, 1. weil es in Dtn 21,18–21 heißt: *Wenn ein Mann einen halsstarrigen und frechen Sohn gezeugt hat, der nicht auf den Befehl seines Vaters und seiner Mutter hört*, muss er von den Eltern angeklagt werden, und *das Volk soll ihn steinigen*. Wenn also ein Vater verpflichtet ist, seinen Sohn anzuklagen, dann auch der Sohn den Vater.

**[Lösung]:** Ein Häretiker schadet entweder nur sich selbst, so wenn seine Häresie verborgen bleibt, oder er verdirbt auch andere mit seiner verkehrten Lehre. Auf die erste Weise ist der Sohn nicht dazu verpflichtet, ihn anzuklagen, aber auf die zweite Weise ist er dazu verpflichtet. Und der Grund dafür ist, dass er dazu verpflichtet ist, der Ehre des himmlischen Vaters den Vorzug vor der Ehre des leiblichen Vaters zu geben. Daher muss der leibliche Vater, der den himmlischen Vater entehrt und beschimpft, nicht unterhalten werden. Daher heißt es in Dtn<sup>1317</sup> im Lobe Levis: *Die ihrem Vater und ihrer Mutter sagen: Ich kenne euch nicht*. Und in einem solchen Fall verpflichtet der Satz des Evangeliums: *Wer seinen Vater oder seine Mutter mehr ehrt als mich, ist meiner nicht würdig*.<sup>1318</sup>

*Artikel 3: Worin sind wir verpflichtet, unserem leiblichen Vater zu gehorchen?*

[Nr. 349]

Sodann wird nach der Ehrung des Respekts hinsichtlich des Gehorsams gefragt: Worin sind wir dazu verpflichtet, unserem leiblichen Vater zu gehorchen?

**Dazu so:** 1. Kol 3,20: *Kinder, gehorcht euren Eltern in allem*. Also muss ihnen in allem Erlaubten gehorcht werden; also sind die Kinder dazu verpflichtet, [518] ihren Eltern zu gehorchen, wenn diese ihnen vorschreiben, ins Kloster einzutreten, eine Frau zu heiraten oder im Weinberg zu graben.

2. Dtn 21,18: *Wenn ein Mann einen frechen Sohn gezeugt hat, der nicht auf den Befehl seines Vaters und seiner Mutter hört, soll das Volk soll ihn steinigen*.

3. Hugo von St. Viktor: „Was den Wortlaut betrifft, so müssen wir unsere Eltern auf zwei Arten ehren: indem wir ihnen in allem gehorchen, ausgenommen in dem, worin die Liebe unseres göttlichen Vaters beleidigt wird, und indem wir sie unterstützen, soweit unsere Möglichkeit es zulässt.“<sup>1319</sup> Also in allem, was erlaubt ist.

<sup>1315</sup> Mt 6,26.

<sup>1316</sup> Weish 6,8.

<sup>1317</sup> Dtn 33,9.

<sup>1318</sup> Mt 10,37.

<sup>1319</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,7 (ed. Berndt, 259,20–23).

4. Item, Hieronymus, *De honore parentum*: «Imitamini filium Machabaeum, qui matri suadenti mortem servivit et durum imperium gratanter aggressus est, ne offenderet genitricem». Ergo in sustinentia mortis debemus obedire.

5. Item, idem, in eodem: «Devotus filius obediendo promotus est, qui, nolens maternam aliquatenus laedere pietatem, perpetuam vitam passione suscepit».

**Solutio:** 1–3. Dicendum quod secundum gradum superioritatis est modus obedientiae, quia, sicut dicitur, Rom. 13, 1, *omnis potestas a Deo est et omnis anima potestatibus sublimioribus subdita* debet esse. Est autem superioritas constituta in spiritualibus et temporalibus; et in temporalibus quantum ad regimen reipublicae et quantum ad regimen propriae familiae. In regimine spiritualium praeest spiritualis praelatus; in regimine temporalium, quantum ad rempublicam, praelatus saecularis, scilicet rex et princeps; in regimine temporalium, quantum ad propriam familiam, pater. Sicut ergo determinatur obedientia praelati spiritualis in iis in quibus praeest, scilicet spiritualibus, et praelati saecularis in temporalibus reipublicae, sic obedientia debita patri in dispositione rei familiaris. Et secundum hoc dicitur quod filius patrisfamilias tenetur obedire patri in omnibus probabiliter pertinentibus ad necessitatem vel utilitatem rei familiaris. Unde omnes auctoritates, quae dicunt quod filius obediat in omnibus, exponunt in omnibus pertinentibus ad dispensationem rei familiaris, et sic exponunt auctoritatem Apostoli et Hugonis.

2. Ad illud Deuter. solvunt per auctoritatem sequentem: *Monita patris audire contemnens, et comessionibus vacat atque luxuriae*. Unde contemptus correctionis facit peccatum, et malitia conversationis, quae non corrigitur per patris monitionem. Unde ex hoc colligitur quod filius familias tenetur obedire patri in disciplina morum bonorum; sed hoc est intelligendum de iis quae necessaria sunt ad salutem.

4–5. Ad ultimum quod obicitur de filio qui obedit matri in martyrio, dicendum quod sustinentia martyrii erat de necessitate salutis, quia oportebat aut apostatare a Lege ad idololatriam aut mori. Tamen duplex causa movit ad martyrium: amor veritatis et obedientia matris; ideo Hieronymus ponit ipsum in obedientiae exemplum.

4. Hieronymus, [in dem Brief] *Über die Ehrung der Eltern*: „Eifert dem makkabäischen Sohn nach, der seiner Mutter, die ihm den Tod anriet, diene und auf den harten Befehl schrittweise zugeht, um seine Mutter nicht zu beleidigen.“<sup>1320</sup> Also müssen wir gehorchen, indem wir den Tod auf uns nehmen.

5. Derselbe in demselben [Brief]: „Der ergebene Sohn ist im Gehorchen befördert worden, der, weil er die Liebe seiner Mutter nicht irgendwie nicht verletzen wollte, durch Leiden das ewige Leben erlangt hat.“<sup>1321</sup>

**Lösung:** 1–3. Das Maß des Gehorsams richtet sich nach dem Grad der Überlegenheit, denn, wie es in Röm 13,1 heißt, *jede Macht ist von Gott*, und *jeder Mensch muss höheren Mächten unterworfen sein*. Es gibt aber eine Überlegenheit, die in geistlichen Dingen besteht, und eine, die in zeitlichen Dingen besteht; und in zeitlichen Dingen hinsichtlich der Lenkung des Gemeinwesens und hinsichtlich der Lenkung der eigenen Familie. In der Lenkung der geistlichen Dinge hat der geistliche Vorgesetzte die Leitung; in der Lenkung der zeitlichen Dinge hinsichtlich des Staates der weltliche Vorgesetzte, nämlich der König oder der Fürst; in der Herrschaft der zeitlichen Dinge hinsichtlich der eigenen Familie der Vater. So wie also der Gehorsam gegenüber dem geistlichen Vorgesetzten in dem bestimmt wird, in dem er die Leitung hat, nämlich in den geistlichen Dingen, und gegenüber dem weltlichen Vorgesetzten in den zeitlichen Dingen des Gemeinwesens, so ist dem Vater im Gebieten über die familiären Angelegenheiten Gehorsam geschuldet. Und demgemäß wird gesagt, dass der Sohn des Familienoberhauptes dazu verpflichtet ist, dem Vater in allem zu gehorchen, was glaubhaft zur Notwendigkeit oder Nützlichkeit der familiären Angelegenheiten gehört. Daher legen alle Autoritäten, die sagen, dass der Sohn in allem gehorchen muss, dies für alle Dinge aus, die zum Gebieten über die familiären Angelegenheiten gehören, und so legen sie das Zitat des Apostels und [das] Hugos aus.

2. Den Einwand zu Dtn beantworten sie durch folgendes Zitat: *Er lehnt es ab, auf die Ermahnungen seines Vaters zu hören, er gibt sich der Prasserei und der Wollust hin.*<sup>1322</sup> Daher bewirkt die Nichtbeachtung eines Tadels eine Sünde und die Bössartigkeit des Umgangs, die nicht durch die Ermahnung des Vaters zum Besseren geändert wird. Deshalb ist von daher zu verstehen, dass der Sohn der Familie dazu verpflichtet ist, seinem Vater in der Unterweisung zu besserem Verhalten zu gehorchen; das aber ist darunter zu verstehen, was heilsnotwendig ist.

4–5. Zu dem letzten Einwand in Bezug auf den Sohn, der der Mutter im Martyrium gehorcht, ist zu sagen, dass das Martyrium auf sich zu nehmen aus der Heilsnotwendigkeit kam, da er entweder vom Gesetz zum Götzendienst abfallen oder sterben musste. Zwei Gründe bewegen ihn aber zum Martyrium: die Liebe zur Wahrheit und der Gehorsam der Mutter gegenüber; deshalb führt Hieronymus ihn als Beispiel für Gehorsam an.

---

1320 Ps.-Hieronymus, Epistulae 11,2 (PL 30, 147).

1321 Ebd.

1322 Dtn 21,20.

[Nr. 350] ARTICULUS IV.

*An ex praecepto debeat honor in exhibitione necessariorum praelato spirituali.*

Quaeritur postea **I.** an ex praecepto vel consilio debeat honor in exhibitione necessariorum praelato spirituali.

**Ad quod sic:** 1. I ad Tim. 5, 17: *Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habentur*, Glossa: «Necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est praebere». Si ergo caritatis est, voluntarium est; non igitur est praecepti, sed consilii.

2. Item, I ad Cor. 9, 7: *Quis pascit gregem etc.*, Glossa: Loquitur de Apostolis, «sicut constituit Dominus, de Evangelio viventes panem gratuitum manducabant, ab eis sumptum quibus gratuitam gratiam praedicabant». Ergo gratuitum est honorare exhibendo necessaria; ergo non est praeceptum.

**Contra:** a. I ad Cor. 9, 5: *Numquid non habemus potestatem mulierem sororem?* etc., Glossa: «Dominus mulieres ministraturas sequi se voluit, ostendens quid a plebibus deberetur evangelistis». Ergo ministratio necessariorum est debita praelatis a subditis.

|519| b. Item, Gal. 6, 6: *Communicet is qui catechizatur verbo, ei qui se catechizat in omnibus bonis*, Glossa: «Usitatum praeceptum est ut praedicatori verbi Dei praebeat necessaria ille cui praedicatur, quae boni appellatione recte significavit».

c. Item, in Psalmo: *Sumite psalmum*, supple praedicationis, *et date tympanum*, temporalis sustentationis, ut innuit Glossa.

d. Item, I ad Cor. 9, 11: *Si nos seminamus vobis spiritualia, non est magnum si carnalia vestra metamus*.

e. Item, I ad Tim. 2, 6: *Laborantem agricolam oportet primum de fructu edere; et multa huiusmodi*. Ergo honor in exhibitione necessariorum praelatis est in praecepto.

**Solutio:** Dicendum quod honoris exhibitio est in praecepto subditis, sed honoris receptio non est in praecepto praelatis, sed concessione et potestate. Unde I Cor. 9, 4:

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

Danach wird gefragt, **I.** ob man dieser Vorschrift oder dem Rat nach zu der Ehrung verpflichtet ist, seinem geistlichen Vorgesetzten das Lebensnotwendige darzubringen.

**Dazu so:** 1. 1Tim 5,17: *Die Presbyter, die das Amt des Vorstehers wohlversehen, sollen der doppelten Ehre für würdig befunden werden*, die Glosse: „Sache der Not ist es, zu empfangen, wovon man lebt, Sache der Liebe ist es zu geben.“<sup>1323</sup> Wenn es also Sache der Liebe ist, ist es freiwillig; also ist es nicht Sache einer Vorschrift, sondern eines Rates.

2. 1Kor 9,7: *Wer weidet eine Herde usw.*, die Glosse: Er spricht über die Apostel, „wie der Herr es beschlossen hat, die vom Evangelium Lebenden aßen ihr Brot unentgeltlich,<sup>1324</sup> von denen genommen, denen sie unentgeltlich die Gnade predigten.“<sup>1325</sup> Also ist unentgeltlich zu ehren, indem man mit dem Lebensnotwendigen versorgt; also ist es keine Vorschrift.

**Dagegen:** a. 1Kor 9,5: *Haben wir nicht die Berechtigung, eine Frau als Schwester usw.*, die Glosse: „Der Herr wollte, dass ihm Frauen folgten, um ihn zu bedienen, und zeigte damit, was den Predigern von den Leuten geschuldet würde.“<sup>1326</sup> Also ist den [geistlichen] Vorgesetzten von den Untergebenen die Versorgung mit dem Lebensnotwendigen geschuldet.

[519] b. Gal 6,6: *Der, welcher im Wort unterwiesen wird, soll den, der ihn unterweist, an allen seinen Gütern teilhaben lassen*, die Glosse: „Es ist eine gebräuchliche Vorschrift, dass, jener, dem verkündet wird, dem Verkünder des Wortes Gottes das Lebensnotwendige darbietet, und dies hat er ganz richtig mit dem Begriff ‚Gut‘ bezeichnet.“<sup>1327</sup>

c. Im Psalm: *Stimmt den Psalmengesang an*, ergänze: der Verkündigung, und *schlagt die Pauke* des weltlichen Unterhalts,<sup>1328</sup> wie die Glosse andeutet.<sup>1329</sup>

d. 1Kor 9,11: *Wenn wir für euch geistliche Gaben aussäen, dann ist es nicht vermessen, wenn wir eure leiblichen Gaben ernten.*

e. 1Tim 2,6<sup>1330</sup>: *Der Bauer, der die Arbeit tut, soll zuerst von der Frucht essen*; und vieles Ähnliche. Also steht in der Vorschrift die Ehrung, seine [geistlichen] Vorgesetzten mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen.

**Lösung:** Die Vorschrift enthält die Ehrerweisung durch die Untergebenen, doch nicht die Annahme der Ehrung durch die [geistlichen] Vorgesetzten, sondern diese

**1323** Glossa ordinaria zu 1Tim 5,17 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 411a).

**1324** Vgl. Lk 10,7.

**1325** Glossa ordinaria zu 1Kor 9,7 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 320b).

**1326** Glossa ordinaria zu 1Kor 9,5 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 320a).

**1327** Glossa ordinaria zu Gal 6,6 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 367b).

**1328** Vgl. Ps 81,3.

**1329** Vgl. Glossa interlinearis zu Ps 80,3(V) (ed. Textus biblie, Bd. 3, 205v).

**1330** 2Tim 2,6.

*Numquid non habemus potestatem manducandi?* etc., Glossa: «Permisit Dominus, non iussit Apostolis accipere necessaria a subditis, ut quisquis eo uteretur quod sibi liceret ex Domini constitutione; si quis vero nollet, non contra iussum faceret, sed de suo iure cederet: potestas enim est non iussio Domini accipere sumptus». Et est verbum Augustini, *De opere monachorum*, super illud Matth. 10, 10: *Dignus est operarius cibo suo*.

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud quod primo obicit quod 'caritatis est praeberere': intelligendum est quod hoc dicitur propter modum tribuendi, qui debet esse in hilaritate et ex amore, secundum illud II Cor. 9, 7: *Non ex tristitia aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus*, Glossa: «Non tristis vel coactus, sed spontaneus; *hilarem enim datorem*, id est qui ex voluntate bona dat, *diligit Deus*».

2. Ad secundum dicendum quod panis gratuitus dicitur ministratio temporalium quantum ad accipientem, ut non ponatur finis sive merces praedicationis. Unde I ad Tim. 5, 17: *Duplici honore*, Glossa: «Non tamen venale est Evangelium, ut pro iis praedicetur, sed pro aeternis. Non enim a populo redditur quasi merces illis qui sibi in caritate Evangelii serviunt, sed tamquam stipendium daturi, quo, ut possint laborare, pascantur». Et per hunc modum intelligitur illud Matth. 10, 8: *Gratis accipistis* etc.

**II.** Sed quaeritur quando tenentur dare. 1. Nam, ditata ecclesia, non videtur quod teneantur exhibere, quia in Malach. 3, 10 dicitur: *Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea*. Si ergo sufficiens est cibus in domo ecclesiae, non tenentur exhibere.

2. Item, cessante causa, cessare debet effectus; sed causa exhibitionis est necessitas, I Tim. 5, 17: *Qui bene praesunt*, Glossa: «Accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino». Si ergo non adsit necessitas, nec est ordinata potestas accipiendi praelatis nec debitum exhibendi subditis.

erfolgt durch ein Zugeständnis und die Befugnis. Daher 1Kor 9,4: *Haben wir denn nicht das Recht zu essen?* usw., die Glosse: „Der Herr hat den Aposteln erlaubt, nicht befohlen, das Lebensnotwendige von den ihnen Unterstellten anzunehmen, damit jeder von dem Gebrauch machte, was ihm nach dem Beschluss des Herrn erlaubt war; wenn aber jemand das nicht wollte, würde er nicht gegen einen Befehl handeln, sondern auf sein Recht verzichten: Es handelt sich nämlich um eine Berechtigung, nicht einen Befehl des Herrn, Unterhalt anzunehmen.“<sup>1331</sup> Und es gibt ein Wort des Augustinus, [in der Schrift] *Vom Werk der Mönche* zu Mt 10,10: *Wer arbeitet, hat sich seine Speise verdient.*<sup>1332</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. In Bezug auf den ersten Einwand, dass ‚es Sache der Liebe ist zu geben‘, muss man verstehen, dass dies zu der Art, wie man gibt, gesagt wird. Dies soll in Heiterkeit und aus Liebe geschehen, nach 2Kor 9,7: *Nicht mit Traurigkeit oder aus Zwang; denn den fröhlichen Spender liebt Gott*, die Glosse: „Nicht traurig oder gezwungen, sondern aus freiem Willen; *denn den fröhlichen Spender*, das heißt der aus gutem Willen gibt, *liebt Gott.*“<sup>1333</sup>

2. ‚Brot ohne Entgelt‘ wird die Versorgung mit den weltlichen Gütern genannt, mit Blick auf den, der es annimmt, damit es nicht als Zweck oder Lohn für die Verkündigung festgesetzt wird. Daher 1Tim 5,17: *Der doppelten Ehre*, die Glosse: „Das Evangelium ist jedoch nicht käuflich, sodass es für diese Güter verkündet würde, sondern für ewige Güter. Denn es wird denen, die für sie in der Liebe des Evangeliums dienen, vom Volk nicht als Lohn gegeben, sondern sie werden es als einen Beitrag geben, mit dem sie sich ernähren, um arbeiten zu können.“<sup>1334</sup> Und in dieser Weise ist Mt 10,8 zu verstehen: *Ihr habt umsonst empfangen* usw.

**II.** Es wird aber gefragt, wann sie dazu verpflichtet sind zu geben. 1. Denn mit dem Reicherwerden der Kirche scheint es nicht so, dass sie zum Unterhalt verpflichtet sind, denn es heißt in Mal 3,10: *Bringt jeden Zehnten in meine Scheune, damit Speise in meinem Hause ist.* Wenn also im Hause der Kirche ausreichend Speise ist, sind sie nicht zum Unterhalt verpflichtet.

2. Wenn die Ursache verschwindet, muss auch die Wirkung verschwinden; die Ursache des Unterhalts ist aber die Not, 1Tim 5,17: *Die, die das Amt des Vorstehers wohlversehen*, die Glosse: „Sie sollen den lebensnotwendigen Unterhalt vom Volk, den ihnen zustehenden Lohn vom Herrn erhalten.“<sup>1335</sup> Wenn es also keine Not gibt, gibt es weder für die [geistlichen] Vorgesetzten eine geordnete Berechtigung, etwas anzunehmen, noch eine Pflicht für die ihnen Unterstellten, sie zu versorgen.

**1331** Glossa ordinaria zu 1Kor 9,4 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 320a).

**1332** Vgl. Augustinus, *De opere monachorum* 6,7 (CSEL 41, 541f).

**1333** Glossa interlinearis zu 2Kor 9,7 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 72r).

**1334** Glossa ordinaria zu 1Tim 5,17 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 411a).

**1335** Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Timotheum* 5,17 (PL 192, 354).

**[Solutio]:** Ad hoc dicendum quod tenentur dare, cum requiruntur a praelatis; alias vero non tenentur nisi viderent eorum necessitatem.

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud quod obicitur quod 'sufficiens est cibus, et non est necessitas', dicunt quoniam, quamvis non sit necessitas quantum ad dispensatores honorum ecclesiasticorum propter se, tamen semper est necessitas propter illos quibus debent bona ecclesiastica dispensari, scilicet pauperes. Unde Salvator: *Pauperes semper habebitis vobiscum*; ut dicit Hieronymus, res Ecclesiae res pauperum sunt; nec conceditur dispensatoribus honorum prodigalitas nec superfluitas, sed stricta necessitas. Unde B. Bernardus: «Conceditur tibi, ut, si altario servias, de altario vivas; quidquid praeter necessarium victum de altario retines, tuum non est, rapina est, sacrilegium est». Aliter nobis videtur dicendum quod, si ecclesia alicuius sit sufficienter dotata bonis temporalibus, quod subditi non tenentur in aliquo providere presbytero, nisi, aliqua causa suborta, ut guerrae vel praedationis, indigens efficiatur. De honore vero reverentiae, quae debetur praelatis spiritualibus, hic praetermittimus, quia in Tractatu De virtutibus, Quaestione de obedientia, Domino iuvante, tractabitur.

[520] [Nr. 351] ARTICULUS V.

*An honor debeatur malo praelato.*

Ultimo quaeritur an honor exhibendus sit malo praelato ex hoc praecepto.

**Ad quod sic:** 1. I ad Tim. 5, 17: *Qui bene praesunt etc.*, Glossa: «Ut spiritualiter eis obediant et exteriora ministrent». Iste honor non determinatur nisi bene praesidenti; ergo malo praelato non debetur obedientia nec temporalium ministratio.

2. Item, II Thess. ultimo, 10: *Denuntiamus vobis: si quis non vult operari, non manducet*. Ergo, si praelatus non operatur quod est sui officii, non tenebuntur ei subditi ministrare.

3. Item, ibidem, 11, 12: *Audivimus quosdam ambulantes, nihil operantes etc., denuntiamus in Christo, ut cum silentio operantes, panem suum manducet*. Ex quibus videtur quod mali praelati non sunt honorandi.

4. Item, Ios. 1, 17: *Sicut obedivimus Moysi, obediemus tibi; tantum sit Dominus tecum*. Ergo sub conditione bonitatis profitentur obedientiam.



**[Lösung]:** Sie sind dazu verpflichtet zu geben, wenn es von ihren [geistlichen] Vorgesetzten von ihnen gefordert wird; andernfalls aber sind sie nicht dazu verpflichtet, außer sie würden deren Not selbst sehen.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass ‚die Speise ausreicht und keine Not besteht‘, sagen sie: Wenn auch keine Not bei denen besteht, die die Kirchengüter verteilen, so besteht doch immer eine Not bei denen, an die die Kirchengüter verteilt werden müssen, nämlich die Armen. Daher der Heiland: *Die Armen werdet ihr immer bei euch haben*<sup>1336</sup>; wie Hieronymus sagt, ist der Kirchenbesitz der Besitz der Armen;<sup>1337</sup> und denen, die die Güter verteilen, wird keine Verschwendung oder Überfluss erlaubt, sondern strenge Not. Daher der selige Bernhard: „Es ist dir zugestanden, dass, wenn du dem Altar dienst, du vom Altar lebst; was immer du außer dem Lebensnotwendigen vom Altar einbehältst, gehört dir nicht, ist Raub, ist Tempelraub.“<sup>1338</sup> Anders gesagt scheint es uns, dass, wenn jemandes Kirche ausreichend mit zeitlichen Gütern ausgestattet ist, die ihm Unterstellten nicht dazu verpflichtet sind, den Priester mit irgendetwas zu versorgen, außer er gerät durch irgendein plötzliches Ereignis wie Krieg oder Raub in Armut. Die Ehrung mit Respekt aber, die man den geistlichen Vorgesetzten schuldet, lasse ich hier aus, weil sie mit der Hilfe des Herrn in der Abhandlung über die Tugenden, in der Frage zum Gehorsam, behandelt werden wird.<sup>1339</sup>

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

Als letztes wird gefragt, ob man nach dieser Vorschrift einem schlechten Prälaten Ehre erweisen muss.

**Dazu so:** 1. 1Tim 5,17: *Die, die das Amt des Vorstehers wohlversehen* usw., die Glosse: „Damit sie ihnen geistlich gehorchen und ihnen die äußerlichen Dinge beschaffen.“<sup>1340</sup> Diese Ehrung wird nur für den bestimmt, der die Leitung gut versieht; also wird einem schlechten Prälaten kein Gehorsam geschuldet noch die Versorgung mit weltlichen Gütern.

2. 2Thess, im letzten [Kapitel], [Vers] 10: *Wir befehlen euch: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen.* Wenn also ein Prälat nicht verrichtet, was zu seiner Aufgabe gehört, sind die ihm Unterstellten nicht dazu verpflichtet, ihn zu versorgen.

3. Ebendort [Verse] 11–12: *Wir haben gehört, dass einige sich herumtreiben, nichts arbeiten* usw., *wir befehlen in Christus, dass sie in Ruhe arbeiten und ihr eigenes Brot essen sollen.* Daraus ist ersichtlich, dass die schlechten Prälaten nicht geehrt werden müssen.

4. Jos 1,17: *So wie wir Mose gehorcht haben, werden wir dir gehorchen; der Herr möge nur mit dir sein.* Also geloben sie unter der Bedingung der Güte Gehorsam.

<sup>1336</sup> Joh 12,8.

<sup>1337</sup> Hieronymus, Commentarii in Esaiam II,3,15f (CChr.SL 73, 54 f); Epistulae 52,16 (CSEL 54, 439 f).

<sup>1338</sup> Vgl. Gottfried von Auxerre, De colloquio Simonis et Iesu 17,20 (SC 364, 128–131).

<sup>1339</sup> Eine solche Quaestio ist in der – unvollendeten – Summa Halensis nicht mehr verfasst worden.

<sup>1340</sup> Glossa interlinearis zu 1Tim 5,17 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 121v).

**Contra:** a. I Petri 2, 13: *Subiecti estote in omni timore dominis, non solum bonis et modestis, sed etiam discolis.*

b. Item, I Reg. 24, 5: *David praecidit oram chlamidis Saul et latenter postea percussit cor suum*, Glossa: «Praepositi oris gladio feriendi non sunt, etiam cum recte reprehendi videntur».

c. Item, Matth. 23, 2: *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Phariseae; quae dicunt, facite etc.*

d. Item, I ad Tim. 5, 17: *Duplici honore digni sunt*, Glossa: «Iste duplex honor exhibendus est omnibus presbyteris, sed *maxime* iis *qui laborant in verbo*» etc.

**Solutio:** Dicendum quod malo praelato, quamdiu ab Ecclesia toleratur, debetur honor; et, quamvis male praesideat, quousque ab Ecclesia deponatur, ut bene praesidens debet haberi; unde debita a subiectis non debent subtrahi. Et generaliter dicendum est quod de episcopis non est inferiorum iudicare utrum bene operentur, Rom. 14, 4: *Tu, quis es qui iudicas alienum servum?* etc., sed illos Dominus iudicabit, Isai. 3, 13–14: *Stat ad iudicandum Dominus; et sequitur verbum ad praelatos: Vos depasti estis vineam meam; rapina pauperis in domo vestra.*

## TITULUS V.

### DE QUINTO PRAECEPTO.

Quaerendum est secundum ordinis exigentiam de quinto mandato Decalogi, quo dicitur: *Non occides*, Exod. 20, 13; Deuter. 5, 17. Circa quod quaeruntur tria:

- Primo, quid prohibeatur occidi;
- secundo, quis prohibeatur occidere;
- tertio, quae sit illa occisio quae hic prohibetur.

## MEMBRUM I.

### Quid prohibeatur occidi.

Quantum ad primum quaeruntur tria:

- Primo, utrum hic prohibeatur occisio bruti animalis an solius hominis;
- secundo, utrum hic prohibeatur occisio sui;
- tertio, utrum hic prohibeatur occisio malefici.

**Dagegen:** a. 1Petr 2,13: *Ihr sollt mit aller Furcht euren Herren unterworfen sein, nicht nur den guten und maßvollen, sondern auch den wechselhaften.*

b. 1Sam 24,5: *David schnitt ein Stück vom Saum von Sauls Mantel ab, und hinterher plagte ihn heimlich sein Gewissen*, die Glosse: „Die Säume eines Prälaten dürfen nicht mit dem Schwert beschädigt werden, auch wenn sie zu Recht tadelnswert scheinen.“<sup>1341</sup>

c. Mt 23,2: *Die Schriftgelehrten und Pharisäer haben sich auf den Stuhl des Mose gesetzt; was sie sagen, das tut usw.*

d. 1Tim 5,17: *Sie sind der doppelten Ehre würdig*, die Glosse: „Diese doppelte Ehre muss allen Priestern erwiesen werden, aber vor allem denen, die sich dem Wort widmen“<sup>1342</sup> usw.

**Lösung:** Man schuldet dem schlechten Prälaten Ehrerbietung, solange er von der Kirche geduldet wird; und wenn er auch die Leitung schlecht versieht, soll er, bis er von der Kirche abgesetzt wird, wie ein guter Leiter behandelt werden; daher darf ihm von denen, die ihm unterstellt sind, das Geschuldete nicht entzogen werden. Und allgemein ist zu sagen, dass es nicht Sache der ihnen Unterstellten ist, zu beurteilen, ob die Bischöfe gut arbeiten, Röm 14,4: *Wer bist du, dass du einen fremden Sklaven beurteilst?* usw., sondern diese wird der Herr beurteilen, Jes 3,13–14: *Der Herr steht bereit, um zu urteilen*; und es folgt ein Wort an die Prälaten: *Ihr habt meinen Weinberg geplündert; in eurem Haus ist, was ihr den Armen geraubt habt.*

#### *Fünfter Abschnitt: Das fünfte Gebot*

Wie die Ordnung es erfordert, ist nach dem fünften Gebot des Dekalogs zu fragen, in dem gesagt wird: *Du sollst nicht töten*, Ex 20,13; Dtn 5,17. Im Zusammenhang damit werden drei Einzelfragen gestellt:

1. Was wird zu töten verboten?
2. Wem wird zu töten verboten?
3. Welche Art Tötung wird hier verboten?

#### *Erstes Glied: Was wird zu töten verboten?*

Hinsichtlich des ersten werden drei Einzelfragen gestellt:

1. Wird hier das Töten eines wilden Tieres oder nur eines Menschen verboten?
2. Wird hier die Selbsttötung verboten?
3. Wird hier die Tötung eines Verbrechers verboten?

---

**1341** Glossa ordinaria zu 1Sam 24,5 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 39a).

**1342** Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Timotheum* 5,17 (PL 192,354).

[521] CAPUT I.

[Nr. 352] UTRUM HIC PROHIBEATUR OCCISIO ANIMALIS VEL SOLIUS HOMINIS.

Ad primum obicerent haeretici in hunc modum:

1. Qui furatur ovem vel bovem vel hominem facit contra hoc praeceptum ‘*non furaberis*’ sed aequè universaliter per prohibitionem dicitur ‘*non occides*’ sicut ‘*non furaberis*’; ergo qui occidit bovem vel ovem vel hominem facit contra hoc praeceptum ‘*non occides*’.

2. Item, qui occidit bovem proximi constat quod peccat occidendo; sed peccare occidendo hic prohibetur; ergo occidere bovem hic prohibetur.

3. Item, lex naturalis dictat omnia bona esse conservanda et non interimenda, quia de intentione naturae est conservare rem naturalem, et contra intentionem naturae interimere; sed omne brutum est res naturalis et omne vivens secundum suam naturam est bonum; ergo quicumque brutum interficit peccat contra legem naturae.

4. Item, si dicatur quod quodlibet occidere non prohibetur, sed solum hominem, ergo non debuit universaliter dici ‘*non occides*’ sed ‘*non homicides*’, quemadmodum, quia coire non est prohibitum universaliter, non dicitur ‘*non coibis*’, sed ‘*non moecha-beris*’.

**Contra:** a. Augustinus, in I libro *De civitate Dei*, loquens de hoc praecepto ‘*non occides*’, dicit: «Quidam hoc praeceptum in bestias ac pecora conantur extendere, ut ex hoc nullum etiam illorum liceat occidere. Cur ergo non et herbas et quidquid humo radicitus alitur et figitur? Nam et hoc genus rerum, quamvis non sentiat, dicitur vivere, ac per hoc potest et mori; unde Apostolus: *Insipiens tu, quod seminas, non vivificatur nisi prius moriatur*; et in Psalmo scriptum est: *Occidit vites eorum in grandine*. Num igitur ob hoc, cum audimus ‘*non occides*’, virgultum vellere nefas dicimus et Manichaeorum errori insanissime acquiescimus?»

**Solutio,** secundum Augustinum, in eodem, ubi dicit: «Iis deliramentis remotis, cum audimus ‘*non occides*’, si propterea non accipimus hoc dictum esse de frutetis, quia nullus eis sensus est, nec de irrationabilibus animantibus, volatilibus, ambulanti- bus, natatilibus reptilibus, quia nulla nobis ratione sociantur, quam non eis datum est nobiscum habere communem – unde iustissima ordinatione Creatoris vita et mors

[521] *Kapitel 1: Wird hier das Töten eines Tieres oder nur eines Menschen verboten?*  
[Nr. 352]

**Zu dem Ersten** würden die Häretiker einen solchen Einwand vorbringen:

1. Wer ein Schaf, ein Rind oder einen Menschen stiehlt, handelt der Vorschrift: ‚*Du sollst nicht stehlen*‘ zuwider; ‚*Du sollst nicht töten*‘ wird aber ebenso allgemein als Verbot ausgesprochen wie ‚*Du sollst nicht stehlen*‘; also handelt, wer ein Rind, ein Schaf oder einen Menschen tötet, der Vorschrift: ‚*Du sollst nicht töten*‘ zuwider.

2. Es steht fest, dass, wer das Rind seines Nächsten tötet, mit dieser Tötung sündigt; hier wird aber verboten, zu sündigen, indem man tötet; also wird hier verboten, ein Rind zu töten.

3. Das Naturgesetz schreibt vor, alles Gute zu erhalten und nicht zu töten, weil es in der Absicht der Natur liegt, eine natürliche Sache zu bewahren, und es gegen die Absicht der Natur ist zu töten; jedes wilde Tier ist aber eine natürliche Sache und jedes Lebewesen ist seiner Natur nach gut; also verstößt gegen das Naturgesetz, wer ein wildes Tier tötet.

4. Wenn gesagt wird, dass nicht alles zu töten verboten wird, sondern nur den Menschen, dann hätte nicht allgemein gesagt werden dürfen: ‚*Du sollst nicht töten*‘, sondern ‚*Du sollst keinen Menschen töten*‘, wie auch, da Geschlechtsverkehr zu haben nicht allgemein verboten ist, nicht gesagt wird: ‚*Du sollst keinen Geschlechtsverkehr haben*‘, sondern ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘.

**Dagegen:** a. Augustinus sagt in Buch I *Vom Gottesstaat*, wo er über die Vorschrift ‚*Du sollst nicht töten*‘ spricht: „Einige versuchen, diese Vorschrift auf die wilden Tiere und die Haustiere auszudehnen, sodass man somit auch keins von ihnen töten dürfe. Doch warum dann nicht auch die Gräser und alles, was in der Erde haftet und sich mit Wurzeln nährt? Denn auch von dieser Gattung von Sachen gilt, dass sie zwar nichts empfindet, aber lebt, und dann kann sie auch sterben. Daher der Apostel: *Du Tor, was du säst, erwacht nicht zum Leben, wenn es nicht vorher stirbt*<sup>1343</sup>; und im Psalm steht geschrieben: *Ihre Weinstöcke tötete er im Hagel*<sup>1344</sup>. Sagen wir deshalb also, wenn wir hören ‚*Du sollst nicht töten*‘, dass es Unrecht ist, ein Gebüsch auszurupfen, und pflichten in unvernünftigster Weise dem Irrtum der Manichäer bei?“<sup>1345</sup>

**Lösung,** nach Augustinus in demselben [Buch], wo er sagt: „Spaß beiseite, wenn wir ‚*Du sollst nicht töten*‘ hören, wenn wir diesen Satz darum nicht als Aussage über die Büsche auffassen, weil sie keine Empfindung haben, und auch nicht über die vernunftlosen Tiere, die fliegenden, laufenden, schwimmenden und kriechenden, weil sie keine Vernunft mit uns teilen, welche ihnen nicht mit uns gemeinsam verliehen ist – und daher sind nach der höchst gerechten Ordnung des Schöpfers ihr Leben und ihr Tod unserer Nutznießung unterworfen –,<sup>1346</sup> so bleibt, es so zu verstehen, dass

**1343** 1Kor 15,36.

**1344** Ps 78,47.

**1345** Augustinus, *De civitate dei* I,20 (CChr.SL 47, 22; CSEL 40/1, 38).

**1346** Vgl. Gen 1,26.

eorum nostris usibus subditur – restat ergo ut de homine intelligamus quod dictum est ‘*non occides*’; nec alterum; ergo nec te: neque enim qui se occidit, aliud quam hominem occidit».

**[Ad objecta]:** 1–2. Ad primum et secundum dicendum quod a prima institutione factus est homo dominus brutorum, Gen. 1, 26: *Ut praesit piscibus maris* etc., sed non est factus dominus hominis. Unde, cum domini sit facere de re sua quod vult, ex prima institutione potest homo bruta occidere vel servare, si vult, sine offensa, non sic hominem. Hoc autem dominium non est ablatum homini per peccatum, nisi quantum facta est appropriatio; unde qui occidit bovem alterius non peccat in eo quod est occidere, sed in eo quod damnificat proximum in re propria, et ideo peccat contra illud praeceptum ‘*non furaberis*’.

3. Ad tertium dicendum, secundum legem naturalem omnia bruta data homini in usum, et vita sensibilis ordinata est ad sustentationem hominis et ex concessione divina post peccatum. Unde Gen. 9, 3: *Quasi olera virentia tradidi vobis animantia, excepto quod carnem cum sanguine non comedetis*.

4. Ad ultimum dicendum quod quemadmodum, cum dicitur ‘*non moechaberis*’, prohibetur omnis coitus inordinatus, et tamen non omne coire inordinatum est moechari, ita, cum dicitur ‘*non occides*’, prohibetur omne occidere inordinatum; occidi autem brutum a domino suae vitae non est inordinatum.

[522] [Nr. 353] CAPUT II.

UTRUM HOC PRAECEPTO PROHIBEATUR OCCISIO SUI.

Postmodum quaeritur utrum in hoc praecepto prohibeatur occisio sui.

**Et videtur quod non,** 1. quoniam mandata secundae tabulae ordinant ad proximum; prohibetur ergo in hoc praecepto occisio proximi tantum; non ergo sui. Ideo quaeritur utrum casu aliquo possit aliquis interficere se licite.

Et ponatur in quaestione utrum causa vitandi peccati aliquis possit se interficere vel incommodi vel adipiscendae gloriae. Quaeritur ergo utrum virgo, quae se interficit ne violenter defloretur, peccet.

**Ad quod sic:** 2. I ad Cor. 9, 15: *Bonum est mihi magis mori quam ut gloriam meam quis evacuet*. Ergo huic virgini bonum est magis mori quam deflorari, quia in defloratione gloria eius evacuatur; ergo, si se interficit, melius eligit; ergo non peccat contra aliquod praeceptum.

„*Du sollst nicht töten*“ als Aussage über den Menschen gesagt worden ist: nicht den anderen, also auch nicht dich: Denn auch wer sich selbst tötet, tötet nichts anderes als einen Menschen.“<sup>1347</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Vom Beginn der Schöpfung an ist der Mensch zum Herrn über die wilden Tiere gemacht worden, Gen 1,26: *Damit du über die Fische des Meeres herrschst* usw., doch ist er nicht zum Herrn über den Menschen gemacht worden. Wenn es daher Sache des Herrn ist, mit seiner Sache zu tun, was er will, kann der Mensch von Anbeginn der Schöpfung an wilde Tiere töten oder erhalten, wenn er will, ohne Beleidigung, nicht aber einen Menschen. Diese Herrschaft ist dem Menschen aber durch die Sünde nur abhanden gekommen, weil die Besitzaneignung aufkam; wer also das Rind eines anderen tötet, sündigt nicht dadurch, dass er tötet, sondern darin, dass er seinem Nächsten in dessen Eigentum Schaden zufügt, und deshalb sündigt er gegen die Vorschrift *„Du sollst nicht stehlen“*.

3. Dem Naturgesetz nach sind alle wilden Tiere dem Menschen zur Nutznießung gegeben worden, und das sinnlich wahrnehmende Leben ist durch das Zugeständnis Gottes nach der Sünde auf die Erhaltung des Menschen hingeordnet worden. Daher Gen 9,3: *So wie das grüne Gemüse habe ich euch die Tiere übergeben, außer dass ihr Fleisch nicht zusammen mit Blut essen dürft*.

4. So wie, wenn gesagt wird: *„Du sollst nicht ehebrechen“*, jeder ungeordnete Geschlechtsverkehr verboten wird und dennoch nicht jeder ungeordnete Geschlechtsverkehr ein Ehebruch ist, so wird, wenn *„Du sollst nicht töten“* gesagt wird, jedes ungeordnete Töten verboten; dass ein wildes Tier vom Herrn seines Lebens getötet wird, ist aber nicht ungeordnet.

|522| *Kapitel 2: Wird mit dieser Vorschrift die Selbsttötung verboten? [Nr. 353]*

Sodann wird gefragt, ob in dieser Vorschrift die Selbsttötung verboten wird.

**Und man sieht, dass das nicht der Fall ist.** 1. Denn die Gebote der zweiten Tafel ordnen auf den Nächsten hin; also wird in dieser Vorschrift nur die Tötung des Nächsten verboten; also nicht seiner selbst. Deshalb wird gefragt, ob jemand sich in einem bestimmten Falle erlaubterweise töten darf.

Und es soll als Frage gestellt werden, ob jemand sich töten darf, um eine Sünde oder etwas Unangenehmes zu vermeiden oder um Ruhm zu erlangen. Es wird daher gefragt, ob eine Jungfrau sündigt, die sich umbringt, um nicht mit Gewalt entjungfert zu werden.

**Dazu so:** 2. 1Kor 9,15: *Mir ist es ein größeres Gut zu sterben, als dass jemand mir meinen Ruhm nimmt*. Also ist es dieser jungen Frau ein größeres Gut, zu sterben als entjungfert zu werden, weil ihr Ruhm ihr in ihrer Entjungferung genommen wird; wenn sie sich umbringt, wählt sie also das Bessere; also handelt sie keiner Vorschrift zuwider.

---

<sup>1347</sup> Augustinus, De civitate dei I,20 (CChr.SL 47, 22f; CSEL 40/1, 38 f).

3. Item, Iob 2, 4: *Pellem pro pelle, ei cuncta quae habet homo, dabit pro anima sua.* Ergo vita corporalis danda est pro salute animae; sed hoc facit ista, posito quod hoc facit propter timorem lapsus futuri.

4. Item, anima in corpore corrupto per originalem miseriam comparatur ad corpus sicut captivus aliquis ad suum carcerem, ut dicit Augustinus, *De anima et spiritu*; unde Psalmus: *Educ de carcere animam meam.* Sed captivus aliquis, si rumpat carcerem quo captivus tenetur, non peccat abrumpendo; ergo a simili, si aliquis occidat corpus ut animam liberet, quae in ipso detinetur tamquam captiva, non peccat, si hoc faciat amore libertatis gloriae.

5. Item, Matth. 10, 39: *Qui perdiderit animam suam propter me, salvam faciet eam,* et animam vocat ibi vitam. Sed ille, qui se interficit illo desiderio quo dicebat Apostolus: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo,* perdit animam suam propter Deum; ergo inveniet eam.

6. Item, ad Rom. 7, 24: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* Ergo Apostolus appetebat ordinata voluntate liberationem animae a corpore; sed hoc est mors; ergo mors ordinate appetitur. Unde etiam philosophi dixerunt mortem philosophantibus appetendam, et philosophiam definierunt meditationem moriendi; ergo, si aliquis illa eadem voluntate prorumpat in actum sibi inferendo mortem, non peccabit.

7. Item, Samson, qui connumeratur inter Patres qui proponuntur nobis ad imitationem fidei, legitur se interfecisse, ad Hebr. 12. Ergo ex causa consimili non erit culpa se interficere.

8. Item, II Mach. 14, 42 laudatur Razias, qui se interfecit, *eligens nobiliter mori potius quam subditus esse peccatoribus.* Ergo etc.

**Contra:** a. Rom. 3, 8: *Faciemus mala, ut veniant bona? Absit!* Sed occidere hominem innocentem malum est; ergo non potest bene fieri propter bonum adipiscendum; ergo nec propter malum vitandum.

b. Item, Augustinus, in I *De civitate Dei*: «Aliena libido non polluit; alioquin pudicitia virtus animi non erit». Ex quo arguit: Si non est impudicitia, qua invita virgo polluitur, non est iustitia, qua casta punitur. Si ergo interficiendo se



3. Ijob 2,4: *Haut um Haut, und der Mensch wird alles, was er hat, für sein Leben geben.* Also muss das leibliche Leben für das Seelenheil gegeben werden; dies aber tut sie, wenn man annimmt, dass sie es aus Furcht vor dem zukünftigen Fall tut.

4. Die Seele verhält sich im verderbten Körper durch das Elend, das die Erbsünde verursacht hat, zum Körper wie ein Gefangener zu seinem Gefängnis, wie Augustinus [in der Schrift] *Von der Seele und dem Geist* sagt;<sup>1348</sup> daher der Psalm: *Führe meine Seele aus dem Gefängnis.*<sup>1349</sup> Wenn aber ein Gefangener das Gefängnis, in dem er gefangen gehalten wird, zerstört, begeht er mit dieser Zerstörung keine Sünde; wenn also ebenso jemand einen Körper tötet, um die Seele zu befreien, die darin wie eine Gefangene gehalten wird, sündigt er nicht, wenn er dies aus Liebe zum Ruhm der Freiheit tut.

5. Mt 10,39: *Wer seine Seele um meinetwillen verliert, wird sie retten,* und er nennt hier das Leben Seele.<sup>1350</sup> Der aber, der sich mit dem Begehren umbringt, mit dem der Apostel sagte: *Ich begehre danach, mich loszumachen und mit Christus zu sein*<sup>1351</sup>, verliert sein Leben um Gottes willen; also wird er es finden.

6. Zu Röm 7,24: *Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus meinem dem irdischen Tod geweihten Leib befreien?* Also erstrebte der Apostel mit geordnetem Willen die Befreiung seiner Seele aus seinem Körper; dies aber ist der Tod; also wird der Tod geordnet erstrebt. Daher sagten auch die Philosophen, dass der Tod denen, die Philosophie treiben, erstrebenswert ist, und die Philosophie charakterisierten sie als Betrachtung des Sterbens; wenn sich also jemand mit ebendiesem Willen in eine Tat stürzt, bei der er sich den Tod gibt, wird er nicht sündigen.

7. Von Simson, der unter die Väter gezählt wird, die uns als Glaubensvorbilder vor Augen gestellt werden, liest man, dass er sich getötet hat, Hebr 12.<sup>1352</sup> Also wird es aus dem ganz gleichen Grund keine Sünde sein, sich umzubringen.

8. 2Makk 14,42 wird Rasi gelobt, der sich getötet hat, *weil er lieber edel zu sterben wählte als den Sündern unterworfen zu sein.* Also usw.

**Dagegen:** a. Röm 3,8: *Sollen wir Böses tun, damit Gutes entsteht? Das sei fern!* Einen unschuldigen Menschen zu töten, ist aber böse; also kann es nicht gut getan werden, um Gutes zu erlangen; also auch nicht um Böses zu vermeiden.

b. Augustinus in Buch I *Vom Gottesstaat*: „Fremde Lust beschmutzt nicht; andernfalls wird Scham keine Tugend des Geistes sein.“<sup>1353</sup> Damit argumentiert er: Wenn es keine Schamlosigkeit ist, mit der die junge Frau gegen ihren Willen besudelt wird, ist es keine Gerechtigkeit, womit die Keusche bestraft wird. Wenn die junge Frau sich

**1348** Vgl. Ps.-Augustinus, *De spiritu et anima* 14 (PL 40, 789); Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 141,18 (CChr.SL 40, 2057 f; CSEL 95/5, 46 f).

**1349** Ps 142,8.

**1350** Vgl. *Glossa ordinaria* zu Mt 10,39 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 40b).

**1351** Phil 1,23.

**1352** Hebr 11,32; Ri 16,30.

**1353** Augustinus, *De civitate dei* I,18,(1) (CChr.SL 47, 18 f; CSEL 40/1, 32).

virgo, ne defloretur, contra iustitiam occidit se, contra iustitiam facit manifeste; ergo peccat.

c. Item, Augustinus. in eodem: «Cur homo, qui mali nihil fecit, et sibi male faciat, et se ipsum interficiendo, hominem interficiat innocentem, ne alium patiatur nocentem, atque in se perpetret malum proprium, ne in eo perpetretur alienum?» Item, idem, in eodem: «Si non licet privata potestate hominem occidere vel nocentem, cuius occidendi licentiam lex nulla concedit, profecto qui se ipsum occidit homicida est». Item, idem Augustinus: «Ne nobismetipsis necem inferamus prohibitos nos intelligendum est, ubi Lex ait: *'non occides'* quamvis non addiderit *'proximum tuum'*; sicut falsum testimonium cum vetaret, quamvis non dixerit *'adversus [523] proximum'*, non ideo, si adversus se testimonium dixerit, ab hoc crimine se putaverit alienum».

d. Item, ad idem sunt rationes philosophorum, quarum prima est Platonis, dicentis: Constat nos esse sub dominio Dei, cuius tutela et providentia gubernamur; nihil autem est invito domino de iis quae possidet, ex eo loco, in quo suam rem constituit, auferendum. Ex quo arguit: Sicut ergo qui vitam alieno mancipio extorquet crimine non carebit, ita ille qui finem, id est mortem, sibi, Domino necdum iubente, quaesierit, non absolutionem consequitur sed reatum.

e. Item, ad idem Plotinus philosophus: «Cum anima de corpore violenter extruditur, quia exit rupto vinculo, non soluto, fit ei ipsa necessitas occasio passionis, et malis vinculis, dum rumpit, inficitur».

f. Item, cum constet animabus remunerationem esse tribuendam pro modo suae perfectionis, ad quam in hac vita unaquaeque pervenit, non est praecipitandus vitae finis, «cum adhuc proficiendi esse possit accessio».

g. Item, animabus in hac vita lapsis post mortem non est facultas resurgendi; ergo utendum est concessis vitae spatiis, ut perfectae purgationis sit facultas.

also, indem sie sich tötet, um nicht entjungfert zu werden, gegen die Gerechtigkeit tötet, handelt sie offensichtlich gegen die Gerechtigkeit; also sündigt sie.

c. Augustinus in demselben [Buch]: „Warum soll ein Mensch, der nichts Böses getan hat, sich selbst etwas Böses antun und mit seiner Selbsttötung einen unschuldigen Menschen umbringen, um nicht Schaden durch jemand anders zu erleiden, und sich selbst eine böse Tat antun, damit ihm nichts Böses von jemand anderem angetan wird?“<sup>1354</sup> Und derselbe in demselben [Buch]: „Wenn es nicht erlaubt ist, mit privater Berechtigung einen Menschen zu töten, sogar einen, der schaden will, und die Erlaubnis zu seiner Tötung kein Gesetz erteilt, dann ist auf jeden Fall jemand, der sich selbst tötet, ein Mörder.“<sup>1355</sup> Und wieder Augustinus: „Dass es uns verboten ist, uns selbst den Tod zu geben, ist darin zu verstehen, dass das Gesetz sagt: *„Du sollst nicht töten“*<sup>1356</sup>, wenn es auch nicht ‚deinen Nächsten‘ hinzugesetzt hat, so wie beim Verbot des falschen Zeugnisses. Wenn jemand auch nicht Zeugnis gegen seinen Nächsten abgelegt hat, [523] so würde er, wenn er Zeugnis gegen sich selbst ablegt, doch nicht glauben, dass er außerhalb dieses Vergehens stehe.“<sup>1357</sup>

d. Zu diesem Gegenstand gibt es Ansichten der Philosophen, deren erste von Platon stammt, der sagt: Es steht fest, dass wir unter der Herrschaft Gottes stehen, von dessen Schutz und Vorsehung wir geleitet werden; von dem, was er besitzt, darf aber nichts gegen den Willen des Herrn von dem Ort, an dem er seine Sache aufgestellt hat, weggenommen werden. Damit argumentiert er: So wie also jemand, der das Leben einem fremden Eigentumsrecht entreißt, nicht ohne Verbrechen sein wird, so erlangt der, der das Ziel, das heißt den Tod, für sich fordert, während der Herr ihn noch nicht befohlen hat, nicht die Absolution, sondern einen Schuldspruch.<sup>1358</sup>

e. Der Philosoph Plotin zum Thema: „Wenn die Seele mit Gewalt aus dem Körper gerissen wird, weil sie ihn verlässt, nachdem das Band zerrissen wurde, nicht weil es sich gelöst hat, wird für sie die Notwendigkeit Anlass zum Leiden, und sie wird mit schlechten Bändern vergiftet, während sie zerreißt.“<sup>1359</sup>

f. Wenn gilt, dass den Seelen eine Wiedergutmachung zu zahlen ist nach Maßgabe ihrer Vollkommenheit, die eine jede in diesem Leben erreicht hat, darf das Lebensende nicht vorweggenommen werden, „wenn noch der Zugang dazu sein kann, sich zu verbessern.“<sup>1360</sup>

g. Die in diesem Leben gefallenen Seelen haben nach dem Tode keine Möglichkeit, wieder aufzustehen; also muss man den Lebenszeitraum nutzen, der einem gewährt wird, damit die Möglichkeit zur vollkommenen Reinigung besteht.

---

**1354** Ebd., I,17 (CChr.SL 47, 18; CSEL 40/1, 32); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 933).

**1355** Augustinus, De civitate dei I,17 (CChr.SL 47, 18; CSEL 40/1, 31).

**1356** Ex 20,13.

**1357** Augustinus, De civitate dei I,20 (CChr.SL 47, 22; CSEL 40/1, 37f).

**1358** Vgl. Platon, Phaidon, 62a1-c8 [Abschn. 6] (ed. Zehnpfennig, 12–15; Plato Latinus, Bd. 2, 11,2–25).

**1359** Plotin, Enneades I, 9 (Schriften, Bd. Ia, 312f).

**1360** Ebd.

*h.* Item, qui finem celerem spe fruendae beatitudinis accelerat, irretitur laqueis passionis, quia spes sicut timor passio est; sed irretito laqueo passionis caelestis habitaculi aditus patere non potest. Ex iis igitur concludunt quod mors non est contra ordinem cogenda naturae; ergo nullus potest se licite interficere.

**[Solutio];** Quod concedendum est, et dicendum, secundum B. Augustinum, I *De civitate Dei*, «quod in sanctis canonicisque libris nusquam nobis divinitus praeceptum permissumve reperiri potest, ut vel ipsius adipiscendae immortalitatis vel ullius cavendi carendive mali causa nobismetipsis necem inferamus; et prohibitos nos esse intelligendum est, ubi Lex ait: *Non occides*».

**[Ad obiecta];** 1. Ad primum ergo quod obicit, dicendum, secundum Augustinum, I libro *De civitate Dei*, quod «regula diligendi proximum a nobis incipit, quia scriptum est: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*; unde falsi testimonii non minus reus est quam si adversus proximum hoc faceret. Ita etiam intelligendum est non licere homini se ipsum occidere, cum in eo quod scriptum est '*non occides*', nec ille, cui praecipitur, intelligatur exceptus». Ex quo patet quod, quamvis praecepta secundae tabulae ordinent ad proximum, non propter hoc minus ordinant hominem ad se ipsum, immo ordo ad se ipsum praeintelligitur, sicut patet per hoc quod dicit Augustinus quod «regula diligendi proximum a nobis incipit».

2. Ad aliud quod obicitur '*bonum est mihi magis mori*' etc., dicendum quod gloriam, quae apud Deum est, non amittit virgo, quae invita comprimitur, dummodo sancta et stabilis voluntas perseveret; immo, sicut dixit B. Lucia: «Si invitam me feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam». Et B. Augustinus, I *De civitate Dei*: Illis virginibus, quae per vim passae sunt, «non est ablata castitas, sed humilitas persuasa».

h. Wer ein schnelles Ende in der Hoffnung darauf, die Glückseligkeit zu genießen, beschleunigt, verwickelt sich in die Stricke der Leidenschaft, weil die Hoffnung ebenso wie die Furcht eine Leidenschaft ist;<sup>1361</sup> doch solange man im Netz der Leidenschaft verwickelt ist, kann der Zugang zur himmlischen Wohnung nicht offenstehen. Daraus also schließen sie, dass der Tod nicht gegen die natürliche Ordnung erzwungen werden kann; also kann sich niemand erlaubterweise töten.

**[Lösung]:** Das ist zuzugestehen, und mit dem heiligen Augustinus [in Buch] I *Vom Gottesstaat* ist zu sagen, „dass in den heiligen und kanonischen Büchern nirgendwo eine göttliche Vorschrift oder Erlaubnis für uns zu finden ist, uns selbst den Tod geben, sei es, um die Unsterblichkeit selbst zu erlangen, sei es, um irgendein Übel zu verhüten oder zu vermeiden. Und dass es uns verboten ist, ist darin zu verstehen, dass das Gesetz sagt: ‚*Du sollst nicht töten*‘.“<sup>1362</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Nach Augustinus, in Buch I *Vom Gottesstaat*, ist zu sagen, dass „der Maßstab, seinen Nächsten zu lieben, bei uns ansetzt, denn es steht geschrieben: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*“<sup>1363</sup>. Daher ist jemand nicht weniger eines falschen Zeugnisses schuldig, [wenn er es gegen sich selbst ablegt,] als wenn er es gegen seinen Nächsten ablegen würde. So ist auch zu verstehen, dass es dem Menschen nicht erlaubt ist, sich selbst zu töten, da in dem, was geschrieben steht: ‚*Du sollst nicht töten*‘, auch nicht der, dem dies vorgeschrieben wird, als Ausnahme zu verstehen ist.“<sup>1364</sup> Daher ist offensichtlich, dass, wenn auch die Vorschriften der zweiten Tafel auf den Nächsten hinordnen, sie den Menschen deswegen nicht weniger auf sich selbst hinordnen, sondern die Hinordnung auf sich selbst schon davor darin zu verstehen ist, wie durch das offensichtlich ist, was Augustinus sagt, dass „der Maßstab, seinen Nächsten zu lieben, bei uns ansetzt.“<sup>1365</sup>

2. Zu dem anderen Einwand: ‚es ist mir ein größeres Gut zu sterben‘ usw., ist zu sagen, dass die junge Frau den Ruhm, der bei Gott ist, nicht verliert, wenn sie gegen ihren Willen vergewaltigt wird, während doch ihr frommer und standhafter Wille fortbesteht; sondern, wie die selige Lucia gesagt hat: „Wenn du mich gegen meinen Willen vergewaltigen lässt, wird meine Keuschheit sich mir zur Märtyrerkrone erhöhen.“<sup>1366</sup> Und der selige Augustinus [in Buch] I *Vom Gottesstaat*: Den jungen Frauen, die Gewalt erlitten haben, „ist die Keuschheit nicht abhanden gekommen, aber sie wurden zur Demut bewegt.“<sup>1367</sup> Wenn einem also der Ruhm nicht genommen wird, muss man

---

**1361** Vgl. ebd.

**1362** Augustinus, *De civitate dei* I,20 (CChr.SL 47, 22; CSEL 40/1, 37); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, zu c.9, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 933).

**1363** Mt 19,19.

**1364** Augustinus, *De civitate dei* I,20 (CChr.SL 47, 22; CSEL 40/1, 38); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, zu c. 9, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 933).

**1365** Ebd.

**1366** Jakobus von Voragine, *Legenda Aurea* (ed. Häuptli, 150,10).

**1367** Augustinus, *De civitate dei* I,28(,1) (CChr.SL 47, 29; CSEL 40/1, 50).

Cum ergo non evacuetur gloria, non debet eligi incommodum ad vitandum malum, quod invita patitur.

3. Ad aliud quo dicitur quod *'cuncta quae habet homo, dabit pro anima sua'*: dicendum quod *'dare'* intelligitur inculpabiliter; sed sic dare vitam suam, scilicet interficiendo se, est peccare. Unde Augustinus, *I De civitate Dei*, ostendit esse detestabile, dicens: «Si detestabile facinus et damnabile scelus est etiam se ipsum hominem occidere, sicut veritas manifesta proclamat, quis ita desipiat, ut dicat: iam nunc peccemus, ne postea peccare possimus; iam nunc perpetremus homicidium, ne postea incidamus in adulterium? Nonne, si tantum dominatur iniquitas, ut non innocentia sed peccata potius eligantur, sanius est incertum de futuro adulterium quam certum de praesenti homicidium? Nonne satius est flagitium committere, quod poenitendo sanetur, quam tale facinus, ubi locus salubris poenitentiae non relinquatur?»

4. Ad aliud dicendum, secundum Platonis similitudinem, eos, qui potestatis imperio |524| trudentur in carcerem, non oportere inde diffugere priusquam potestas illa quae clausit, abire permiserit, nec vitari poenam furtiva discessione, sed crescere.

5. Ad aliud solvendum, secundum Sanctos, quod anima dicitur vita animalis, quae uno modo pro Christo interimenda est a nobis, alio modo salvanda. Unde distinguitur duplex mors secundum distinctionem Platonis qui duas hominis mortes asserit: unam natura, virtutes alteram praestant. Homo enim moritur, cum anima corpus relinquit solutum lege naturae; mori etiam dicitur, cum anima adhuc in corpore constituta corporeas illecebras, philosophia docente, contemnit et cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes excutit passiones. Hanc ergo mortem dicit Plato sapientibus appetendam; illam vero, quam omnibus natura constituit, cogi vel inferri vel accersiri vetat, dicens expectandam esse naturam. Quando ergo dicitur *'qui perdit animam'*, sic debet intelligi, id est qui moritur voluptatibus. Non intelligitur propter hoc quod debeat perdi vita corporalis; tamen, si auferatur pro Christo, patienter est sustinendum.

6. Ad aliud obiectum similiter solvendum est, secundum Sanctos et philosophos, qui in hac veritate conveniunt, et illam solam de voluntariis mortibus significant esse laudabilem, quae comparatur philosophiae ratione, non ferro, prudentia, non veneno. Addunt etiam illam solam naturalem esse mortem, ubi corpus animam, non

keine Unannehmlichkeit wählen, um das Übel zu vermeiden, das man ohne eigenen Willen erleidet.

3. Zu dem anderen Einwand, mit dem gesagt wird, dass ‚*alles, was der Mensch hat, er für sein Leben geben wird*‘, ist zu sagen, dass ‚Geben‘ untadelig zu verstehen ist; doch so sein Leben zu geben, nämlich durch Selbsttötung, heißt zu sündigen. Daher zeigt Augustinus [in Buch] I *Vom Gottesstaat*, dass es verabscheuenswert ist, und sagt: „Wenn es eine verabscheuenswerte Tat und ein verdammenswertes Verbrechen ist, einen Menschen zu töten, auch wenn man es selbst ist, wie die offenbare Wahrheit verkündet, wer sollte so dumm sein zu sagen: Lasst uns jetzt sündigen, damit wir später nicht sündigen können; lasst uns jetzt einen Mord begehen, damit wir später nicht in Ehebruch geraten? Wenn die Ungerechtigkeit schon so stark herrscht, dass man nicht die Unschuld, sondern lieber Sünden wählt, ist dann nicht ein unsicherer künftiger Ehebruch besser als ein sicherer gegenwärtiger Mord? Ist es nicht besser, eine Schandtät zu begehen, die durch Buße geheilt werden kann, als eine solch schlimme Untat, dass es keinen Ort für heilsame Buße mehr gibt?“<sup>1368</sup>

4. Nach dem Gleichnis Platons müssen die, welche aufgrund eines mächtigen Befehls [524] ins Gefängnis geworfen werden, nicht von dort fliehen, bevor die Macht, die sie eingeschlossen hat, ihnen erlaubt hat, fortzugehen, und der Strafe dürfen sie nicht durch heimliche Flucht entgehen, sondern sie muss wachsen.

5. Nach den Heiligen wird die Seele das sinnliche Leben genannt, das wir einerseits für Christus töten müssen, andererseits retten. Daher unterscheidet man zwei Arten von Tod nach der Unterscheidung Platons, der zwei Tode des Menschen behauptet: Den einen verursacht die Natur, den anderen die Tugenden. Denn der Mensch stirbt, wenn die Seele den Körper verlässt, weil er vom Gesetz der Natur gelöst worden ist; Sterben wird es auch genannt, wenn die Seele noch im Körper befindlich unter der Anleitung durch die Philosophie die körperlichen Verlockungen verschmäh und die süßen Fallen der Begierden und alle übrigen Leidenschaften abschüttelt. Diesen Tod nennt Platon für die Weisen erstrebenswert; den aber, den die Natur für alle beschlossen hat, verbietet er zu erzwingen, sich zuzufügen oder herbeizuführen, und sagt, dass man auf die Natur warten müsse.<sup>1369</sup> Wenn es also heißt, ‚wer seine Seele verliert‘, muss das so aufgefasst werden: wer seinen Begierden stirbt. Darunter ist nicht zu verstehen, dass er sein leibliches Leben verlieren müsse; wenn es einem jedoch für Christus genommen wird, muss man das duldend auf sich nehmen.

6. Auf den anderen Einwand ist ähnlich zu antworten mit den Heiligen und Philosophen, die in dieser Wahrheit zusammenstimmen und von allen freiwilligen Toden nur den als lobenswert bezeichnen, der sich auf die Lehre der Philosophie bezieht, nicht auf das Schwert, die Klugheit, nicht auf das Gift. Sie fügen auch hinzu, dass nur der Tod natürlich ist, bei dem der Körper die Seele, nicht die Seele den Körper

<sup>1368</sup> Ebd., I,25 (CChr.SL 47, 26; CSEL 40/1, 45).

<sup>1369</sup> Vgl. Platon, Phaidon, 67b7–68b7 [Abschn. 12] (ed. Zehnpfennig, 28–31; Plato Latinus, Bd. 2, 18,3–19,12).

anima corpus relinquit. Constat enim numerorum certam constitutamque rationem animas sociare corporibus; ii numeri dum supersunt, perseveranter corpus animari; cum vero deficiunt, mox arcana illa vis solvitur, qua societas illa constabat. Anima ergo ipsa non deficit, quippe quae immortalis et perpetua est, sed, impletis numeris, corpus fatescit; nec anima lassatur animando, sed officium suum deserit, cum corpus iam non possit animari. Secundum hoc ergo dicendum quod mortem spiritualem, qua moritur anima vitiis, debet quis optare propter Deum; mortem autem corporalem non debet sibi inferre nec vitam corporalem sibi auferre, sed, si ab alio inferatur, aequanimiter sustinere.

7. Ad septimum quod obicitur de Samsone, dicendum, secundum Augustinum, in *I De civitate Dei*, ubi dicit: «Nec Samson aliter excusatur, quod se ipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quia latenter Spiritus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat».

8. Ad aliud quod obicitur de Razia, qui se interfecit, dicendum, secundum Augustinum, in *I De civitate Dei*, ubi dicit: «Multi se interemerunt, ne in manus hostium pervenirent. Non modo quaerimus utrum sit factum, sed utrum fuerit faciendum. Sana quippe ratio etiam exemplis anteposenda est, cui quidem et exempla concordant, sed illa quae tanto digniora sunt imitatione, quanto excellentiora pietate. Non fecerunt Patriarchae, non Prophetae, non Apostoli, quia et ipse Dominus Iesus Christus, quando eos, si persecutionem paterentur, fugere admonuit de civitate in civitatem, Matth. 10, 23, potuit admonere ut sibi manus inferrent, ne in manus persecutorum pervenirent». Ex hoc vult dicere Augustinus quod nullus debet sibi inferre manus ut hostes effugiat; unde Razias non laudatur quod se interfecit, sed laudatur propter zelum Legis, qui ex hoc ostenditur quod se interfecit, licet hoc facere non debuerit, id est se interficere.

[Nr. 354] CAPUT III.

UTRUM HOC PRAECEPTO PROHIBEAUR OCCISIO MALEFICI.

Deinde quaeritur utrum hoc praeepto prohibeatur occisio hominis malefici, quia indeterminate dicitur: *Non occides*.

**Ad quod sic:** 1. Matth. 12: *Vis eamus et colligamus zizania?* Et respondit: *Sinite utraque crescere usque ad messem*. Cum ergo 'zizania', sicut ibi interpretatur Dominus, sint



verlässt. Denn es steht fest, dass eine bestimmte [und] festgesetzte Berechnung von Zahlen die Seelen mit den Körpern vereint; und dass, wenn diese Zahlen zu viele sind, sie den Körper beharrlich beseelen; wenn sie aber abnehmen, wird bald diese verborgene Kraft gelöst, durch die diese Gemeinschaft bestand. Also nimmt nicht die Seele selbst ab, da sie ja unsterblich und ewig ist, sondern wenn die Zahlen aufgefüllt sind, ermüdet der Körper; nicht die Seele erschläft im Beleben, sondern sie beendet ihre Aufgabe, wenn der Körper nicht mehr beseelt werden kann. Demnach ist also zu sagen, dass jemand den geistlichen Tod, durch den die Seele den Lastern stirbt, um Gottes willen wünschen muss; den leiblichen Tod aber darf er sich nicht selbst zufügen noch sich das leibliche Leben selbst nehmen, sondern er muss es gleichmütig auf sich nehmen, wenn es ihm von jemand anderem angetan wird.

7. Auf den Einwand in Bezug auf Simson ist mit Augustinus, in [Buch] I *Vom Gottesstaat*, zu antworten, wo er sagt: „Und Simson ist nicht anders zu entschuldigen, dass er sich zusammen mit seinen Feinden selbst mit den Trümmern des Hauses erschlug, als weil ihm dies der Geist im Verborgenen befohlen hatte, der durch ihn Wunder vollbrachte.“<sup>1370</sup>

8. Auf den Einwand in Bezug auf Rasi, der sich umbrachte, ist mit Augustinus, in [Buch] I *Vom Gottesstaat*, zu antworten, wo er sagt: „Viele haben sich umgebracht, um nicht in die Hände der Feinde zu fallen. Wir fragen heute nicht, ob dies geschehen ist, sondern ob es zu geschehen hatte. Die klare Vernunft ist Beispielen vorzuziehen; zwar stimmen auch einige Beispiele mit ihr überein, doch sind es jene, die um soviel würdiger aufgrund von Nachahmung sind, je herausragender sie an Frömmigkeit sind. Die Erzväter haben es nicht getan, nicht die Propheten, nicht die Apostel, denn auch der Herr Jesus Christus selbst hätte, als er sie ermahnte, falls sie Verfolgung zu erleiden hätten, aus der Stadt in die Stadt zu fliehen, Mt 10,23, sie ermahnen können, Hand an sich selbst zu legen, damit sie nicht den Verfolgern in die Hände fielen.“<sup>1371</sup> Damit will Augustinus sagen, dass niemand Hand an sich selbst legen darf, um den Feinden zu entfliehen; daher wird Rasi nicht dafür gelobt, dass er sich umgebracht hat, sondern er wird für seinen Eifer für das Gesetz gelobt, der sich darin zeigt, dass er sich umgebracht hat, wenn er dies auch nicht hat tun dürfen: sich umzubringen.

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

Hierauf wird gefragt, ob mit dieser Vorschrift die Tötung eines verbrecherischen Menschen verboten wird, denn ohne nähere Bestimmung wird gesagt: *Du sollst nicht töten.*

**Dazu so:** 1. Mt 12: *Willst du, dass wir gehen und das Unkraut sammeln?* Und er antwortete: *Lasst beides wachsen bis zur Ernte.*<sup>1372</sup> Wenn also ‚Unkraut‘, wie der Herr hier gedeutet wird, die Häretiker sind, ‚Ernte‘ aber das göttliche Gericht, werden sie

<sup>1370</sup> Augustinus, De civitate dei I,21 (CChr.SL 47, 23; CSEL 40/1, 40); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, zu c.9, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 934).

<sup>1371</sup> Augustinus, De civitate dei I,22,(2) (CChr.SL 47, 24; CSEL 40/1, 41).

<sup>1372</sup> Mt 13,28.30.

haeretici, 'messis' vero iudicium divinum, non erunt secundum hoc eradicandi; ergo nec occidendi, sed divino iudicio relinquendi.

2. Item, Sap. 12, 10 dicitur de iudice aeterno: *Iudicans dat locum poenitentiae*; et in Iob 24, 23: *Dedit ei locum poenitentiae, et ipse abutitur eo* [525] *in superbiam*; et Ezech. 18: *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur*. Si ergo iudex temporalis debet se conformare iudici aeterno, debet poenitenti dare locum poenitentiae nec ipsum interficere.

3. Item, Matth. 5, 45: *Solem suum facit oriri super bonos et malos*. Malos ergo conservat et non interficit; sed quod ipse facit ex misericordia, vult nos imitari; ergo vult quod conservemus malos, non occidamus.

4. Item, ad idem facit illud Ioan. 8, 11, ubi dicitur quod mulierem adulteram liberavit, quae secundum Legem erat lapidanda.

5. Item, in Matth. 19, 6 dicitur: *Quod Deus coniunxit, homo non separet*. Sed Deus animam corpori coniunxit; ergo quicumque illam separat peccat; sed quicumque interficit maleficum, hoc facit; ergo peccat.

6. Item, Tob. 4, 16: *Ne facias alii quod tibi non vis fieri*. Sed, si tu esses reus mortis, nolles tibi mortem inferri; ergo non debes alii inferre, etiam malefico.

7. Item, *Causa XXIII*, quaest. 5, canon Gregorii: «Reos sanguinis defendat Ecclesia, ne effusionis sanguinis particeps fiat».

8. Item, Augustinus, *Ad Marcellinum*, de quibusdam reis mortis ita scribit: «Poena illorum, quamvis de tantis sceleribus confessorum, rogo te ut praeter supplicium mortis sit, propter catholicam mansuetudinem commendanda».

Ex iis igitur videtur quod, quamvis licitum sit maleficum punire, non tamen interficere.

**Contra:** a. Exod. 22, 18: *Maleficos non patieris vivere*. Praeceptum igitur est ut interficiantur malefici; sed praecceptum non est praeccepto contrarium; ergo hic non prohibentur occidi.

b. Item, ad Rom. 13, 4, de iudice terreno: *Non sine causa gladium portat; Dei enim minister est, vindex in iram ei qui male agit*. Si ergo occidendo maleficum minister Dei est, non agit contra hoc praecceptum.

c. Item, B. Cyprianus super illud Deuter. 13, 12–14: «*Si audieris in una de civitatibus tuis dicentes: eamus, serviamus diis alienis, interficiens necabis omnes qui sunt in civitate caede gladii*. Cuius praeccepti memor Mathathias, I Mach. 2, 24, interfecit illum qui

demnach nicht herausgerissen werden müssen; also auch nicht getötet, sondern dem göttlichen Gericht überlassen werden müssen.

2. Weish 12,10 heißt es vom ewigen Richter: *Der, der richtet, gibt eine Gelegenheit zur Buße*; und in Ijob 24,23: *Er hat ihm Gelegenheit zur Buße gegeben, und dieser missbraucht sie für [525] seinen Hochmut*; und Ez 18: *Ich will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er umkehrt*<sup>1373</sup>. Wenn also der weltliche Richter sich dem ewigen Richter angleichen muss, muss er dem Büßer Gelegenheit zur Buße geben, nicht ihn töten.

3. Mt 5,45: *Er lässt seine Sonne über Guten und Schlechten aufgehen*. Also erhält er die Schlechten und tötet sie nicht; was er aber aus Barmherzigkeit tut, davon will er, dass wir es ihm nachtun; also will er, dass wir die Schlechten erhalten, nicht töten.

4. Für diese Meinung spricht ebenso Joh 8,11, wo es heißt, dass er die ehebrecherische Frau befreite, die dem Gesetz nach hätte gesteinigt werden müssen.

5. In Mt 19,6 heißt es: *Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden*. Gott hat aber die Seele mit dem Körper verbunden; wer diese also abtrennt, sündigt; wer einen Verbrecher umbringt, tut dies aber; also sündigt er.

6. Tob 4,16: *Tue einem anderen nichts, von dem du nicht willst, dass es dir getan wird*. Doch wenn du zum Tode verurteilt wärst, würdest du nicht wollen, dass man dir den Tod zufügt; also darfst du ihn auch nicht einem anderen zufügen, auch nicht einem Verbrecher.

7. Causa XXIII, Quaestio 5, der Kanon Gregors: „Die Kirche soll die des Todes Angeklagten verteidigen, damit sie nicht an Blutvergießen teilhat.“<sup>1374</sup>

8. Augustinus schreibt [in dem Brief] *An Marcellinus* über einige des Todes Angeklagte: „Ich bitte dich, dass ihre Strafe, wenn sie sich auch solch schwerer Verbrechen bekannt haben, außerhalb der Todesstrafe liegt, um die katholische Milde zu empfehlen.“<sup>1375</sup>

Daraus ist also ersichtlich, dass, wenn es auch erlaubt ist, einen Verbrecher zu bestrafen, so doch nicht, ihn zu töten.

**Dagegen:** a. Ex 22,18: *Du sollst die Verbrecher nicht leben lassen*. Es ist also vorgeschrieben, Verbrecher zu töten; eine Vorschrift steht aber nicht zu einer anderen Vorschrift im Widerspruch; also wird hier nicht verboten, sie zu töten.

b. Röm 13,4 über den irdischen Richter: *Nicht ohne Grund trägt er das Schwert; er ist nämlich ein Diener Gottes, ein Rächer des Zorns für den, der Böses tut*. Wenn er also, indem er den Verbrecher tötet, ein Diener Gottes ist, handelt er nicht gegen diese Vorschrift.

c. Der selige Cyprian zu Dtn 13,12–14: „*Wenn du einige in einer deiner Städte sagen hörst: Lasst uns gehen und fremden Göttern dienen, so sollst du alle, die in der Stadt sind, mit dem Schwert niederhauen und töten*. An diese Vorschrift erinnerte sich Mat-

<sup>1373</sup> Ez 33,11.

<sup>1374</sup> Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.7 (ed. Friedberg, Bd. I, 932).

<sup>1375</sup> Augustinus, Epistulae 139,2 (CSEL 44, 150); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 929).

super altare sacrificabat. Quod si ante adventum Christi haec praecepta servata sunt, quanto magis post adventum Christi servanda sunt, quando ille veniens, non solum verbis hortatus est nos, sed et factis».

*d.* Item, Hieronymus, *Ad Riparium*: «Non est crudelitas crimina pro Deo, punire, sed pietas; unde in Deuter. 13, 6–9 dicitur: *Si frater tuus et amicus et uxor quae in sinu tuo dormit, depravare voluerint veritatem, sit manus tua super ipsos, et effundes sanguinem ipsorum*».

*e.* Item, ad Rom. 3, 5: *Numquid iniquus est Deus, qui infert iram?* id est «vindicatam», quasi dicat: non. Ergo nec similiter iudex, si inferatur per eius ministerium.

*f.* Item, ad Rom. 1, 32 dicitur: *Qui talia agunt, digni sunt morte*; et 2, 2 dicitur: *Iudicium Dei est in eos qui talia agunt*. Ergo secundum iudicium Dei digni sunt morte. Sed 13, 4 dicitur de iudice quod *minister Dei est*; ergo quos Deus iudicavit ad mortem, debet iudex interficere, et illos maxime qui per legem divinam adiudicati sunt morti, sicut dicitur in Luc. 19, 27: *Inimicos meos, qui noluerunt me regnare super eos, adducite huc et interficite*. Ex quo habetur quod haeretici et inimici Christianae religionis sunt interficiendi.

**Solutio:** Homo maleficus qui reus est mortis, potest interfici duplici ex causa: quia homo est aut quia maleficus. Quia homo est, cum interficitur odio personae, et hoc modo prohibetur, cum dicitur *'non occides'*, supple hominem quia homo. Quia maleficus est occiditur, et interficitur odio malitiae et amore iustitiae. Et tunc distinguendum: aut occiditur ab illo qui habet ad hoc potestatem, ut a principe saeculari, et secundum hoc non prohibetur hic interfectio malefici; aut interficitur ab illo qui non habet potestatem, et secundum hoc prohibetur hic: prohibetur enim hic occisio hominis in quantum homo et occisio malefici inordinata. Et hoc est quod dicit Hieronymus, *Super Ezechielem*, libro III: «Qui malos percutit in eo quod mali sunt, et habet causam interfectionis, id est potestatem, ut occidat pessimos, minister est Dei».

tatias, 1Makk 2,24, als er den tötete, der auf dem Altar opferte. Da diese Vorschriften vor der Ankunft Christi eingehalten wurden, um wieviel mehr müssen sie nach der Ankunft Christi eingehalten werden, wenn der Kommende uns nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten ermahnt hat.<sup>1376</sup>

d. Hieronymus, [in dem Brief] *An Riparius*: „Es ist keine Grausamkeit, Verbrechen an Gottes Stelle zu bestrafen, sondern Frömmigkeit; daher heißt es in Dtn 13,6–9: *Wenn dein Bruder und dein Freund und deine Frau, die in deinem Schoße schläft, die Wahrheit verdrehen wollen, soll deine Hand über ihnen sein, und du sollst ihr Blut vergießen.*“<sup>1377</sup>

e. Röm 3,5: *Ist Gott denn ungerecht, wenn er Zorn verhängt?* Das heißt „Rache“, und er will damit sagen: Nein.<sup>1378</sup> Also ebenso auch nicht der Richter, wenn er ihn durch den Dienst für Gott verhängt.

f. Röm 1,32 heißt es: *Die solches tun, verdienen den Tod*; und 2,2 heißt es: *Das Gericht Gottes richtet sich auf die, die solches tun*. Also verdienen sie nach dem Urteil Gottes den Tod. Doch 13,4 heißt es über den Richter, dass *er der Diener Gottes ist*; also muss der Richter töten, die Gott zum Tode verurteilt hat, und vor allem die, welche durch göttliches Gesetz dem Tod zugesprochen worden sind, wie es in Lk 19,27 heißt: *Führt meine Feinde, die nicht wollten, dass ich über sie herrsche, hierher und tötet sie*. Daraus folgt, dass die Häretiker und Feinde der christlichen Religion getötet werden müssen.

**Lösung:** Ein verbrecherischer Mensch, der des Todes angeklagt ist, kann aus zwei Gründen getötet werden: weil er Mensch ist oder weil er Verbrecher ist. Weil er Mensch ist, wenn er aus Hass gegen seine Person umgebracht wird, und auf diese Weise wird es verboten, wenn gesagt wird: *„Du sollst nicht töten“*, ergänze: einen Menschen, weil er Mensch ist. Weil er Verbrecher ist, wird er getötet, und er wird aus Hass auf die Bösartigkeit umgebracht und aus Liebe zur Gerechtigkeit. Und dann ist zu unterscheiden: Entweder wird er umgebracht von dem, der dazu die Berechtigung hat, wie von einem weltlichen Fürsten, und insofern wird die Tötung eines Verbrechers hier nicht verboten; oder er wird von jemandem getötet, der dazu nicht die Berechtigung hat, und insofern wird es hier verboten: Es wird nämlich hier die Tötung eines Menschen verboten, insofern Mensch, und die ungeordnete Tötung eines Verbrechers. Und das ist es, was Hieronymus [in dem Kommentar] *Zu Ezechiel*, in Buch III sagt: „Wer die Bösen totschißt, insofern sie böse sind, und einen Grund für die Tötung hat, das heißt die Berechtigung, um die Schlimmsten zu töten, ist ein Diener Gottes.“<sup>1379</sup>

<sup>1376</sup> Cyprian, Ad Fortunatum 5 (CChr.SL 3, 191f; CSEL 3/1, 325f); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.32 (ed. Friedberg, Bd. I, 939).

<sup>1377</sup> Hieronymus, Epistulae 109,3 (CSEL 55, 354); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.8, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 956).

<sup>1378</sup> Glossa interlinearis zu Röm 3,5 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 8v).

<sup>1379</sup> Hieronymus, Commentaria in Ezechielem III, 9,1 (CChr.SL 75, 103); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.29 (ed. Friedberg, Bd. I, 939).

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicit, dicendum quod interfectio vel excommunicatio haereticorum vel hostium Ecclesiae in |526| duplici casu solum intelligitur interdicta. Primo, cum malitia non est nota, quod notatur per hoc quod dicitur: *Cum crevisset herba*; in herba enim similia sunt triticum et zizania. Unde Beda, super illum locum Matth. 13, 30: *Sinite*: «Hoc videtur contrarium illi apostolico I ad Cor. 5, 13: *Auferte malum ex vobis ipsis*. Sed sicut inter lolium et triticum, quamdiu herba est, parum distat, ita monet Dominus ne de ambiguo iudicemus, quia Dominus in die iudicii non suspiciose, sed manifeste damnabit». – Secundus casus est, quando simul multitudinem contingeret evelli a fide, sicut aliquando contingit in excommunicatione principum, quos sequitur multitudo, vel ipsius multitudinis; quod notatur, cum dicitur: *Ne simul eradicetis et triticum*. Augustinus ibi dicit: Multitudo non est excommunicanda, nec princeps populi, cum scilicet ex hoc accideret detrimentum Ecclesiae vel reipublicae. II Reg. 19, 22, cum Abisai vellet occidere Semei maledicentem David, dixit David: *Quid mihi et vobis, filii Sarviae? Hodie efficimini mihi in satan?* quia timebat ne ex eius interfectione turbaretur regnum. Ubi vero aliquod istorum non accidit, ministris dicitur: *Alligate per fasciculos ad comburendum*. Nunquam enim vult Dominus servari zizania propter se, sed propter triticum, ne simul evellatur; ubi ergo non timetur tritici evulsio, zizania sunt a tritico separanda.

2. Ad secundum dicendum, secundum Augustinum, *De decem chordis*. Distinguit enim quod quidam sunt flagitiosi, qui peccant in se; quidam facinorosi, qui peccant in alios eis nocendo; et contra tales, qui nocent proximis, datae sunt leges, ut cito de medio rapiantur, quia scilicet sunt velut membra putrida in corpore societatis humanae, et ideo a societate sunt abscindendi. Primi vero puniuntur ad poenitentiam. Unde Augustinus, *Ad Marcellinum*: «Quis non intelligat magis beneficium quam

**[Zu den Einwänden]:** 1. Die Tötung oder Exkommunikation der Häretiker oder Feinde der Kirche [526] ist nur in zwei Fällen als untersagt zu verstehen.<sup>1380</sup> Erstens, wenn die Bösartigkeit nicht bekannt ist, was durch die Worte bezeichnet wird: *Als das junge Gras gewachsen war*<sup>1381</sup>; im Gras sind nämlich gleichermaßen Weizen und Unkraut enthalten. Daher Beda zu Mt 13,30: *Lasst*: „Dies scheint dem Ausspruch des Apostels in 1Kor 5,13 zu widersprechen: *Schafft den Bösen aus eurer Mitte fort*. Doch so wie zwischen dem Lolch und dem Weizen, solange es ein junges Gras ist, nur wenig Unterschied besteht, so ermahnt uns der Herr, dass wir nicht über etwas urteilen, was unsicher ist, weil der Herr im Tag des Gerichts nicht auf Verdacht, sondern aufgrund von Überführung urteilen wird.“<sup>1382</sup> – Der zweite Fall ist, wenn es geschieht, dass eine Menge auf einmal vom Glauben weggerissen wird, wie es bisweilen bei der Exkommunikation von Fürsten geschieht, denen die Menge folgt, oder von der Menge selbst; was bezeichnet wird, wenn es heißt: *Damit ihr nicht zugleich auch den Weizen herausreißt*<sup>1383</sup>. Augustinus sagt dazu: Eine Menge soll nicht exkommuniziert werden noch auch ein Fürst eines Volkes, wenn daraus der Kirche oder dem Gemeinwesen ein Schaden entstehen würde.<sup>1384</sup> 2Sam 19,22 sagte David, als Abischai Schimi töten wollte, weil er David verfluchte: *Was habe ich mit euch zu schaffen, ihr Söhne der Zeruja? Habt ihr mich heute zum Satan gemacht?*, weil er fürchtete, dass das Reich durch dessen Tötung in Unruhe geraten würde. Wenn aber etwas von diesen Dingen nicht geschieht, wird den Dienern gesagt: *Sammelt es in Bündel, um es zu verbrennen*.<sup>1385</sup> Niemals nämlich will der Herr das Unkraut um seiner selbst willen erhalten, sondern um des Weizens willen, damit er nicht zugleich damit ausgerissen wird; wo aber das Ausreißen des Weizens nicht zu fürchten ist, soll das Unkraut vom Weizen getrennt werden.

2. Auf den zweiten Einwand ist nach Augustinus, [in der Predigt] *Über die zehn Saiten* zu antworten. Er unterscheidet nämlich, dass einige schändlich sind, die gegen sich sündigen, und einige verbrecherisch, die gegen andere sündigen und ihnen damit schaden; und gegen solche, die ihren Nächsten schaden, sind die Gesetze gegeben worden, um sie schnell aus der Mitte zu reißen, denn sie sind wie eitrige Gliedmaßen am Körper der menschlichen Gesellschaft, und deshalb müssen sie von der Gesellschaft abgeschnitten werden.<sup>1386</sup> Die ersteren aber werden bestraft, damit sie Buße tun. Daher Augustinus, [in dem Brief] *An Marcellinus*: „Wer würde nicht erkennen, dass es eher eine Wohltat als eine Strafe zu nennen ist, wenn zwar ihrer Dreistigkeit

**1380** Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 759–760 (ed. Bd. III, 748a–751b).

**1381** Mt 13,26.

**1382** Glossa ordinaria zu Mt 13,30 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 48b).

**1383** Mt 13,29.

**1384** Vgl. Augustinus, Sermones 88,20 (PL 38, 551); ders., De fide et operibus 4,5–5,7 (CSEL 41, 40–43); Glossa ordinaria zu Mt 13,30 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 48b).

**1385** Mt 13,30.

**1386** Vgl. Augustinus, Sermones 9,15 (CChr.SL 41, 136–138).

supplicium nominandum, ubi nec saevienda relaxatur audacia, nec poenitendi salutaris medicina subtrahitur?»

3. Ad tertium dicendum quod malefico reo mortis praestatur beneficium, cum punitur morte. Nam, si patienter sustineat et conteratur, valet ei ad expiationem peccati, iuxta illud Nahum 1, 9: *Non consurget duplex tribulatio, nec iudicabit Dominus bis in id ipsum*. Quod est intelligendum, secundum Hieronymum, cum in praesenti vita peccatum sufficienter punitum est. Praeterea, subtrahitur ei facultas peccandi in futurum ad quam pronus est. Praeterea, ex eius morte mali alii coercentur vel emendantur, sicut dicitur ad Rom. 13, 4: *Si male feceris, time ne forte non tibi parcat*.

4. Ad quartum dicendum, secundum Augustinum, super illud Psalmi: *Stetit Phinees* etc.: «Revelato Testamento, leniorem voluit Deus fieri disciplinam», id est poenam, ad correctionem, quia multa crimina morte corporali plectebantur, quae modo non puniuntur.

5. Ad quintum dicendum quod, cum iudex iuste maleficum occidit, ipse quod Deus coniunxit non separat, immo ipse Deus, cuius auctoritate hoc facit. Unde Augustinus, I *De civitate Dei*: «Non autem ipse occidit qui ministerium debet iubenti, sicut adminiculum gladius utenti. Et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est *'non occides'*, qui Deo auctore bella gesserunt aut personam gerentes publicae potestatis, et secundum eius legis, hoc est iustissimae rationis, imperium, sceleratos morte punierunt».

6. Ad sextum dicendum quod illud sic debet intelligi: *Quod tibi non vis fieri* etc., scilicet ordinate et iuste. Maleficus autem damnatus deberet voluntate ordinata secundum divinam legem se velle interfici; unde, quamvis nolit voluntate inordinata, non debet iudex nolle illud. Unde Hieronymus, *Super Isaiam*: «Non est crudelis qui crudeles iugulat, sed crudelis patientibus esse videtur; nam suspensus latro patibulo crudelem iudicem putat».



nicht die Zügel locker gelassen werden, ihnen aber auch nicht die heilsame Medizin der Buße entzogen wird?“<sup>1387</sup>

3. Dem Verbrecher, der des Todes angeklagt ist, wird eine Wohltat erwiesen, wenn er mit dem Tod bestraft wird. Denn wenn er sie duldsam auf sich nimmt und bußwillig wird, wirkt das für ihn als Sühne für die Sünde, entsprechend Nah 1,9: *Es wird keine doppelte Verfolgung aufkommen, und der Herr wird nicht das Gleiche zweimal richten*. Das ist nach Hieronymus so zu verstehen, dass eine Sünde im gegenwärtigen Leben ausreichend bestraft worden ist.<sup>1388</sup> Zudem wird ihm die Möglichkeit, zu der er geneigt ist, in der Zukunft zu sündigen, entzogen. Außerdem werden durch seinen Tod andere Böse gezügelt oder verbessert, wie es in Röm 13,4 heißt: *Wenn du Böses getan hast, fürchte, dass er dich vielleicht nicht schont*.

4. Nach Augustinus zum Psalm: *Pinhas trat auf*<sup>1389</sup> usw.: „Nach der Offenbarung des Testaments wollte Gott, dass die Zucht milder werde“<sup>1390</sup>, das heißt die Strafe, zur Besserung, denn viele Verbrechen wurden mit dem leiblichen Tod gebüßt, die heute nicht mehr bestraft werden.

5. Wenn ein Richter einen Verbrecher gerecht tötet, trennt nicht er, was Gott verbunden hat, sondern Gott selbst, mit dessen Autorität er dies tut. Daher Augustinus [in Buch] I *Vom Gottesstaat*: „Nicht aber der tötet, der dem Befehlenden seinen Dienst schuldet, so wie das Schwert für den, der es gebraucht, nur das Werkzeug ist. Und deshalb haben die durchaus nicht gegen die Vorschrift ‚*Du sollst nicht töten*‘ gehandelt, die auf Gottes Veranlassung Kriege führten oder in Repräsentation einer Person der öffentlichen Gewalt nach dem Befehl dieses Gesetzes, das heißt der höchst gerechten Vernunft, Verbrecher mit dem Tode bestrafen.“<sup>1391</sup>

6. Dies ist so zu verstehen: *Was du nicht willst, das man dir tue* usw., nämlich geordnet und gerecht. Ein verurteilter Verbrecher aber müsste aus geordnetem Willen nach dem göttlichen Gesetz wollen, dass er getötet wird; wenn er es auch aus ungeordnetem Willen nicht will, darf nicht auch der Richter dies nicht wollen. Daher Hieronymus [in dem Kommentar] *Zu Jesaja*: „Nicht der ist grausam, der Grausamen die Kehle durchschneidet, sondern er erscheint denen, die dies erleiden, grausam; denn der am Galgen hochgezogene Dieb hält den Richter für grausam.“<sup>1392</sup>

**1387** Augustinus, Epistulae 133,1 (CSEL 44, 81); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 929).

**1388** Vgl. Hieronymus, Commentaria in prophetas minores (PL 25, 1238); Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 931).

**1389** Ps 106,30.

**1390** Augustinus, Enarrationes in Psalmos 105,26 (CChr.SL 40, 1563).

**1391** Ders., De civitate dei I,21 (CChr.SL 47, 23; CSEL 40/1, 39); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 934).

**1392** Hieronymus, Commentarii in Esaiam V,13,9 (CChr.SL 73, 162); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.28 (ed. Friedberg, Bd. I, 938).

7. Ad septimum quo dicitur quod «reos sanguinis defendat Ecclesia», intelligendum est, [527] cum confugiunt ad Ecclesiam, tunc eos defendit nec eos tradit laicae potestati.

8. Ad octavum dicendum, quemadmodum dicitur XXIII, quaest. 5, quod, quamvis Augustinus pro illis sceleratis supplicando, spatium vitae eis reservari poposcerit, non legum severitatem, qua tales morte plectuntur, non observandam docuit. Unde Augustinus, *Ad Marcellinum*: «Passiones servorum Dei nolumus in alienae partis supplicii vindicari; non quod scelestis hominibus licentiam facinorum prohibeamus auferri» etc. Ex iis relinquitur quod, cum dicitur ‘*non occides*’, non prohibetur occidi maleficus, sed innocens et iustus, secundum quod exponitur Exod. 23, 7: *Innocentem et iustum non occides*.

[Nr. 355] CAPUT IV.

UTRUM IN ALIQUO CASU LICEAT OCCIDERE INNOCENTEM.

Consequenter quaeritur utrum in aliquo casu possit innocens occidi, non praevariando praeceptum.

**I.** Et ponamus casum. 1. Esto quod aliquis convictus sit secundum iura per falsos testes de crimine, quo secundum leges dignus est morte, iudex vero scit ipsum esse innocentem. Quid faciet iudex? Si interficitur, transgreditur praeceptum Dei: *Non occides iustum*, quia scriptum est consequenter: *Interfice maleficum*. Ergo peccat mortaliter.

**Contra:** a. Ambrosius: Iudex non debet iudicare secundum suam privatam conscientiam, quam apportavit de domo, sed secundum iura et allegata et probata coram ipso, dum sedebat pro tribunali. Cum igitur praedictus iudex faciat quod debet, non peccat.

**II.** Item, similiter quaeritur de praeposito, cui rex praecipit aliquem secundum allegata falsa interficere, et istud scit praepositus solus. Quid faciet? Act. 5, 29: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus*; sed Deus prohibet innocentem interfici, rex contrarium; igitur non debet interficere.

**Contra:** 1. Iste iudicatus est a rege; ergo, cum praepositus non se debeat ponere iudicem super regem, debet eum interficere.

7. Hinsichtlich des Einwandes, mit dem gesagt wird, dass ‚die Kirche die des Blutes Angeklagten verteidigen soll‘, ist zu verstehen, [527] wenn sie sich zur Kirche flüchten, dann verteidigt sie sie und liefert sie nicht der weltlichen Macht aus.

8. Wie es in XXIII, Quaestio 5 gesagt wird, lehrte Augustinus nicht, obgleich er, indem er sich für die Verurteilten einsetzte, forderte, ihnen noch Lebenszeit einzuräumen, die Strenge der Gesetze, nach der solche Verbrecher mit dem Tod büßen, nicht zu beachten.<sup>1393</sup> Daher Augustinus [in dem Brief] *An Marcellinus*: „Wir wollen nicht die Leiden der Diener Gottes in den Strafen der anderen Seite rächen; nicht, dass wir verbieten wollen, verbrecherischen Menschen die Freiheit für ihre Untaten zu entziehen“<sup>1394</sup> usw. Daraus folgt, dass mit ‚*Du sollst nicht töten*‘ nicht verboten wird, einen Verbrecher zu töten, sondern einen Unschuldigen und Gerechten, nach dem, wie Ex 23,7 ausgelegt wird: *Du sollst keinen Unschuldigen und Gerechten töten*.

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

Alsdann wird gefragt, ob in irgendeinem Fall ein Unschuldiger getötet werden kann, ohne die Vorschrift zu übertreten.

**I.** Und wir konstruieren einen Fall. 1. Es sei so, dass jemand in Übereinstimmung mit den Rechten durch falsche Zeugen eines Verbrechens überführt worden ist und damit den Gesetzen nach den Tod verdient, der Richter aber weiß, dass er unschuldig ist. Was wird der Richter tun? Wenn er ihn umbringt, übertritt er die Vorschrift Gottes: *Du sollst keinen Gerechten töten*<sup>1395</sup>, denn es steht anschließend geschrieben: *Töte den Verbrecher*<sup>1396</sup>. Also begeht er eine Todsünde.

**Dagegen:** a. Ambrosius: Ein Richter darf nicht nach seinem persönlichen Gewissen urteilen, das er von zu Hause mitgebracht hat, sondern nach den Rechten und dem, was vor ihm vorgetragen und bewiesen worden ist, während er dem Prozess vorsah.<sup>1397</sup> Wenn der genannte Richter also tut, was er muss, sündigt er nicht.

**II.** Ebenso wird nach dem Vorgesetzten gefragt, dem der König vorschreibt, jemanden nach falschen Aussagen umzubringen, und dies weiß nur der Vorgesetzte. Was wird er tun? Apg 5,29: *Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen*; doch Gott verbietet, einen Unschuldigen zu töten, der König das Gegenteil; also darf er ihn nicht töten.

**Dagegen:** 1. Dieser ist vom König verurteilt worden; da der Vorgesetzte sich nicht als Richter über den König stellen darf, muss er ihn also töten.

<sup>1393</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.23,5,1 (ed. Friedberg, Bd. I, 929).

<sup>1394</sup> Augustinus, Epistulae 133,1 (CSEL 44, 81); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.28 (ed. Friedberg, Bd. I, 938).

<sup>1395</sup> Ex 23,7.

<sup>1396</sup> Vgl. Ex 22,18.

<sup>1397</sup> Vgl. Ambrosius, Expositio psalmi CXVIII sermo 20,36 (CSEL 62, 462); Decretum Gratiani, C.3, q.7, zu c.4, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 527).

2. Item, si non interficiat, quia dicit eum iustum, eadem ratione aliquis iuste damnatus evaderet, quia aliquis amicus eius diceret eum esse innocentem, et ita periret potestas saecularis et pax et societatis humanae concordia.

**Solutio: I.** Ad primum dicendum quod iudex in praedicto casu debet facere quidquid potest ut illum liberet, dummodo non faciat contra iustitiam, prudenter examinando falsos testes, ut exemplo Danielis possit eos convincere de falsitate et repellere. Vel debet eum ad superiorem remittere iudicandum vel opportunitatem fugiendi, si potest, concedere. Si autem non potest eum liberare aliquo modo, nisi contra iustitiam faceret, si ferat sententiam secundum allegata et nihil omittat de contingentibus iuris, creditur non peccare. – Quod vero obicit quod condemnat iustum, falsum est, per se loquendo. Non enim condemnat eum qui iustus est, in quantum iustus, sed quia iniustus probatus est et dignus morte.

**II.** Ad secundum quod quaerit de praeposito, dicendum quod, si sententia iudicis exprimat errorem vel iniustitiam, non tenetur eum interficere. Si non, tenetur facere quod in se est ut liberet innocentem; quod si non possit, creditur non peccare: tunc enim imputatur iudici, non praeposito. Et in hoc casu valet illa auctoritas: Ille facit, cuius auctoritate fit. Augustinus, in libro I *De civitate Dei*: «Non ille occidit qui ministerium debet iubenti, sicut adminiculum gladius utenti».

[528] MEMBRUM II.

**Quis prohibeatur occidere.**

Quaesito prohibeatur occidi, quaeritur quis prohibeatur occidere. Et quaeruntur tria:

Primo, an generaliter quilibet prohibeatur occidere;

secundo, an illae personae quae non habent potestatem prohibeantur occidere;

tertio, an illi qui habent spiritualem potestatem prohibeantur occidere.

[Nr. 356] CAPUT I.

AN GENERALITER QUILIBET PROHIBEATUR OCCIDERE.

**Ad primum**, quamvis in parte tactum sit, obicitur in hunc modum: 1. Matth. 26, 52: *Omnis, qui acceperit gladium, gladio peribit*. Ergo quicumque gladio interficit est reus aeternae mortis.

2. Wenn er ihn nicht tötet, weil er sagt, dass er gerecht sei, könnte mit derselben Begründung jemand entkommen, der gerecht verurteilt worden ist, weil ein Freund von ihm sagen würde, dass er unschuldig ist, und so würde die weltliche Macht zugrunde gehen und der Friede und die Eintracht der menschlichen Gesellschaft.

**Lösung: I.** Der Richter muss im genannten Fall tun, was immer er kann, um jenen zu befreien, solange er nicht gegen die Gerechtigkeit handelt, indem er die falschen Zeugen klug unter die Lupe nimmt, damit er sie nach dem Beispiel Daniels der Falschheit überführen und zurückweisen kann. Oder er muss ihn einem höhergeordneten Richter zur Rechtsprechung überlassen oder ihm die Möglichkeit zur Flucht geben, wenn er kann. Wenn er ihn aber auf keine Weise befreien kann, außer wenn er gegen die Gerechtigkeit handeln würde, und wenn er das Urteil spricht gemäß den Aussagen und nichts auslässt von den betreffenden Teilen des Rechts, so glaubt man von ihm, dass er nicht sündigt. – Zu dem Einwand, dass er einen Gerechten schuldig spricht: Das ist falsch, an sich gesprochen. Denn er spricht nicht den schuldig, der gerecht ist, sofern er gerecht ist, sondern weil er als ungerecht und todeswürdig erwiesen wurde.

**II.** Zu der Frage zum Vorgesetzten ist zu sagen, dass, wenn der Spruch des Richters einen Irrtum oder eine Ungerechtigkeit ausdrückt, er nicht dazu verpflichtet ist, ihn zu töten. Wenn nicht, ist er verpflichtet, zu tun, was in ihm ist, um den Unschuldigen zu befreien; wenn er das nicht kann, glaubt man von ihm, dass er nicht sündigt; dann nämlich wird es dem Richter angerechnet, nicht dem Vorgesetzten. Und in diesem Fall gilt diese Autorität: Der tut es, mit dessen Autorität es geschieht. Augustinus, in Buch I *Vom Gottesstaat*: „Nicht der tötet, der dem Befehlenden seinen Dienst schuldet, so wie das Schwert für den, der es gebraucht, nur das Werkzeug ist.“<sup>1398</sup>

#### [528] *Zweites Glied: Wem wird zu töten verboten?*

Nach der Frage, wen zu töten verboten wird, wird gefragt, wem zu töten verboten wird. Und es werden drei Einzelfragen gestellt:

1. Wird allgemein jedem zu töten verboten?
2. Wird den Personen, die keine Berechtigung dazu haben, zu töten verboten?
3. Wird denen, die geistliche Macht haben, zu töten verboten?

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

Zum Ersten wird, wenn es auch zum Teil schon angesprochen worden ist,<sup>1399</sup> Folgendes eingewendet: 1. Mt 26,52: *Jeder, der zum Schwert greift, wird durch das Schwert sterben.* Also ist jeder, der mit dem Schwert tötet, des ewigen Todes angeklagt.

**1398** Augustinus, *De civitate dei* I,21 (CChr.SL 47, 23; CSEL 40/1, 39); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 934).

**1399** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 354 (ed. Bd. IV/2, 525b.526b–527b; in dieser Ausgabe S. 776 f.780–783).

2. Item, Matth. 5, 21, 39: *Qui occiderit, reus erit iudicio. Dictum est antiquis: non occides. Ego autem dico vobis: non resistere malo.* Ergo pro vita propria defendenda non est occidendum.

3. Item, I Paralip. 28, 3 prohibitus est David aedificare domum Domini, quia vir erat fundens sanguinem.

4. Item, Num. 25, 7: *Surrexit Phinees etc.*, ibi dicit Origenes: «Haec aedificaverunt priorem populum Domino; tibi autem, qui a Christo redemptus es, gladius de manibus ereptus est». Ergo non licet Christiano occidere.

5. Item, Augustinus, *Donato*, de reis, dicit: «[Pro] immanitate scelerum, occasione terribilium legum, ne aeterni iudicii poenas luant, corrigi cupimus, non necari».

6. Item, Matth. 13, 30: *Sinite crescere zizania usque ad messem. Inimicus superseminavit etc.*; Augustinus: «Cum spiritualis homo audit seminationem esse a diabolo, qui nihil valet contra auctoritatem Dei, potest ei voluntas suboriri, ut tales auferat de mundo, si facultatem habet. Sed consulit iustitiam Dei an Deus velit hoc esse officium hominum. Sed veritas respondet: non nosse hominem qualis futurus sit qui modo errat, vel quid error eius bonis conferat, et ideo non esse tollendos, ne boni interficiantur qui forte futuri sunt, vel ne bonis obsit quibus prosunt». Ex quo videtur exprimi, nulli homini, licet habeat potestatem, licere interficere.

7. Forte dicetur, secundum Augustinum et alios Sanctos, quod interficere spontanee et propria auctoritate nulli licet, sed interficere ex obedientia et auctoritate legis sive Dei licet. Unde Augustinus, I *De civitate Dei*: «Miles, cum obediens potestati sub qua legitime constitutus est hominem occidit, nulla civitatis suae lege homicidii reus est. Quod si sua sponte et auctoritate fecisset, in crimen effusi humani sanguinis incidisset». Item, in *Quaestionibus super Exodum*, Augustinus: «Cum minister iudicis

2. Mt 5,21,39: *Wer tötet, soll vor Gericht angeklagt sein. Den Alten wurde gesagt: Du sollst nicht töten. Ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand.* Also darf man, um sein eigenes Leben zu verteidigen, nicht töten.

3. In 1Chr 28,3 wurde David verboten, das Haus des Herrn zu bauen, weil er ein Mann war, der Blut vergoss.

4. Num 25,7: *Pinhas stand auf* usw., dazu sagt Origenes: „Diese Dinge erbauten das Volk, welches vor dem Herrn war; dir aber, der du von Christus erlöst worden bist, ist das Schwert aus den Händen gerissen worden.“<sup>1400</sup> Also ist es einem Christen nicht erlaubt zu töten.

5. Augustinus sagt [in dem Brief] *An Donatus* über diese Dinge: „Angesichts ihrer ungeheuerlichen Verbrechen wünschen wir, dass sie durch die Gelegenheit der furchtbaren Gesetze gebessert, nicht getötet werden, damit sie nicht die Strafen des ewigen Gerichts erleiden.“<sup>1401</sup>

6. Mt 13,30: *Lasst das Unkraut bis zur Ernte wachsen. Der Feind hat darüber ausgesät* usw.; Augustinus: „Wenn der geistliche Mensch hört, dass die Saat vom Teufel ist, der nichts gegen die Macht Gottes vermag, kann in ihm der Wille aufkommen, solche von der Welt zu entfernen, wenn er die Möglichkeit dazu hat. Doch er befragt die Gerechtigkeit Gottes, ob Gott will, dass dies die Aufgabe der Menschen sei. Doch die Wahrheit antwortet: Der Mensch wisse nicht, wie beschaffen er zukünftig sei, der jetzt irrt, oder was sein Irrtum für die Guten beiträgt, und deshalb dürfen sie nicht entfernt werden, damit nicht Gute getötet werden, die sie vielleicht in der Zukunft sind, oder damit es nicht den Guten schadet, denen sie nützen.“<sup>1402</sup> Dadurch scheint ausgedrückt zu werden, dass es keinem Menschen, wenn er auch die Macht dazu hat, erlaubt ist zu töten.

7. Es wird vielleicht gesagt werden, nach Augustinus und anderen Heiligen, dass aus eigenem Willen und mit der eigenen Autorität zu töten niemandem erlaubt ist, aber aus Gehorsam und mit der Autorität des Gesetzes oder Gottes zu töten erlaubt sei. Daher Augustinus [in Buch] *I Vom Gottesstaat*: „Wenn ein Soldat der Macht gehorsam, unter die er nach dem Gesetz gestellt ist, einen Menschen tötet, ist er nach keinem Gesetz seines Gemeinwesens des Mordes schuldig. Wenn er dies dagegen aus eigenem Willen und eigener Autorität getan hätte, wäre er in das Verbrechen geraten, dass er menschliches Blut vergossen hätte.“<sup>1403</sup> Und Augustinus in den *Fragen zum Exodus*: „Wenn ein Diener des Richters tötet, wen der Richter befiehlt, tötet er zu

**1400** Origenes, In Numeros homiliae XX,5,1 (SC 461, 54; Werke 7/2, 198,10–12); vgl. Glossa ordinaria zu Num 25,7 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 342b).

**1401** Augustinus, Epistulae 100,1 (CSEL 34/2, 536; CChr.SL 31A, 237); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 930).

**1402** Augustinus, Quaestiones XVI in Matthaeum 11,7 (CChr.SL 44B, 130 f); vgl. Glossa ordinaria zu Mt 13,28 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 48a–b).

**1403** Augustinus, De civitate dei I, 26 (CChr.SL 47, 27; CSEL 40/1, 46); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 935).

occidit eum quem iudex iubet, recte occidit: si id sponte facit, homicida est». Item, Augustinus, *Super Matthaeum*: «Officia vindictae possunt impleri bono animo, quo modo iudex, quo modo lex». – Si sic dicatur, contra: Sap. 1, 13: *Deus mortem non fecit nec delectatur in perditione vivorum*. Ergo eius auctoritate vel obedientia nullus occidet.

**Contra:** a. Videtur quod debeant interfici malefici de mandato Domini, Exod. 21, 12: *Si quis percusserit hominem, volens occidere, morte moriatur*.

b. Item: *Si quis per industriam occiderit hominem vel per insidias, ab altari meo avelles illum, ut moriatur*.

c. Item, Exod. 32, 27, pro peccato vituli conflatilis dixit Moyses: *Ponat vir gladium super femur suum*; et sequitur: *Occidat unusquisque fratrem, amicum et proximum suum*.

d. Item, II ad Thess. 2, 8 de Antichristo dicitur: *Quem Dominus Iesus interficiet spiritu oris sui*.

[529] e. Apoc. 19, 15: *De ore eius procedebat gladius ex utraque parte acutus, ut in ipso percutiat gentes*. Si ergo ipse Dominus interficit, interficere, secundum se, malum non erit nec eius auctoritate interficere illicitum.

**Solutio**, secundum Augustinum, in *Quaestionibus super Matthaeum* ubi dicit: «Cum homo ab homine occiditur, multum distat utrum fuerit nocendi cupiditate, sicut fit ab inimico, vel iniuste aliquid auferendi, sicut fit a latrone, aut obediendi ordine, sicut fit a iudice, vel subveniendi necessitate, sicut hostis a milite». In primis duobus casibus nulli potest esse licitum interficere; in duobus ultimis licitum est. Unde Augustinus, I *De libero arbitrio*: «Si homicidium est hominem occidere potest occidere aliquando sine peccato; nam miles hostem et iudex et minister nocentem non mihi videntur peccare, cum hominem occidunt».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicit, dicendum, secundum Augustinum, II libro *Contra Manichaeos*: *Qui acceperit gladium* etc.: Ille gladium accipit qui nulla



Recht: wenn er es aus eigenem Willen tut, ist er ein Mörder.“<sup>1404</sup> Und Augustinus [in den Fragen] *Zu Matthäus*: „Die Aufgaben der Strafe können mit gutem Gewissen ausgeführt werden, sowohl als Richter als auch als Gesetz[geber].“<sup>1405</sup> – Wenn das gesagt wird, dagegen: Weish 1,13: *Gott hat den Tod nicht gemacht, noch erfreut er sich an der Vernichtung der Lebendigen*. Also wird niemand mit seiner Autorität oder aus Gehorsam ihm gegenüber töten.

**Dagegen:** a. Es scheint, dass die Verbrecher nach dem Gebot des Herrn getötet werden müssen, Ex 21,12: *Wenn jemand einen Menschen niederschlägt in der Absicht, ihn zu töten, soll er sterben*.

b. Ebenso: *Wenn jemand vorsätzlich oder aus dem Hinterhalt einen Menschen tötet, sollst du ihn von meinem Altar ausmerzen, damit er stirbt*<sup>1406</sup>.

c. Und Ex 32,27 sagte Mose angesichts der Sünde des aus Erz gegossenen Kalbes: *Der Mann soll sein Schwert über seine Lende gürtet; und es folgt: Jeder tötet seinen Bruder, seinen Freund und seinen Nächsten*.

d. 2Thess 2,8 heißt es über den Antichristen: *Den der Herr Jesus durch den Hauch seines Mundes töten wird*.

[529] e. Offb 19,15: *Aus seinem Mund wird ein zweischneidiges Schwert hervorkommen, um damit die Heiden zu töten*. Wenn also der Herr selbst tötet, wird seiner Meinung nach Töten kein Übel sein, noch wird es unerlaubt sein, mit seiner Autorität zu töten.

**Lösung**, nach Augustinus in den *Fragen zu Matthäus*, wo er sagt: „Wenn ein Mensch von einem anderen getötet wird, macht es einen großen Unterschied, ob es aus dem Wunsch geschah zu schaden, wie es von einem Feind getan wird, oder danach, etwas auf ungerechte Weise zu entwenden, wie es von einem Dieb getan wird, oder durch die Ordnung des Gehorsams, wie es von einem Richter getan wird, oder aus der Notwendigkeit, schneller zu sein, wie von einem Soldaten dem Feind gegenüber.“<sup>1407</sup> In den ersten beiden Fällen kann es niemandem erlaubt sein zu töten; in den beiden letzten ist es erlaubt. Daher Augustinus [in Buch] *I Vom freien Willen*: „Wenn es Mord ist, einen Menschen zu töten, kann er manchmal ohne Sünde töten; denn, wenn der Soldat einen Feind tötet und der Richter und sein Diener jemand Schädliches, scheinen sie mir nicht zu sündigen, wenn sie einen Menschen töten.“<sup>1408</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Nach Augustinus in Buch II *Gegen die Manichäer*: *Wer zum Schwert greift* usw.: „Der greift zum Schwert, der sich ohne den Befehl

**1404** Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* II,39 (CChr.SL 33, 85; CSEL 28/2, 112); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 935).

**1405** Augustinus, *Quaestiones evangeliorum* I,10 (CChr.SL 44B, 13); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 935).

**1406** Ex 21,14.

**1407** Augustinus, *Epistulae* 153,6,17 (CSEL 44, 415); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 936).

**1408** Augustinus, *De libero arbitrio* I,4,9 (CChr.SL 29, 215 f; CSEL 74, 9 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.41 (ed. Friedberg, Bd. I, 941).

superiori ac legitima potestate vel iubente vel concedente in sanguinem alicuius armatur».

2. Ad secundum dicendum, secundum Augustinum, *Ad Publicolam*: «Dictum est ne resistamus malo, ne forte nos vindicta delectet, quae alieno malo animum pascit, non ut correctionem hominum negligamus». Praeterea, in sermone *De puero centurionis*: «Ista praecepta patientiae magis ad praeparationem cordis, quae intus est, pertinere quam ad opus quod in aperto fit, ut teneatur in secreto patientia cum benevolentia, in manifesto id fiat quod eis videtur prodesse». Et sequitur: «Ipsa quoque benevolentia ne reddatur malum pro malo, semper est in voluntate complenda. Agenda autem sunt multa cum invitis quadam benigna asperitate plectendis, quorum potius utilitati consulendum est quam voluntati. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium».

3. Ad tertium, quod obicitur de David, dicendum quod prohibitus est, quia aliquando occidit illicite et iniuste, ut Uriam.

4. Ad quartum quod obicitur de Glossa Origenis patet solutio per illud quod sequitur: «Gladius ereptus est, et datus est gladius spiritualis». Loquitur enim de sacerdotibus, quibus gladius materialis ereptus est.

5. Ad quintum dicendum quod Augustinus sperabat illos per praesentia supplicia emendari, et ideo cupiebat eos corrigi, non necari. Aliter esset de illis qui essent obstinati in malo, qui, si semper viverent, semper peccarent.

6. Ad aliud patet responsio ex praedictis. Intelliguntur enim tunc zizania servanda cum tritico, cum malitia occulta est, aut cum manifesta, sed eorum commixtione fides et pax Ecclesiae detrimentum non patitur, secundum Augustinum et Bedam.

oder die Erlaubnis einer höheren, rechtmäßigen Macht zu jemandes Blutvergießen bewaffnet.“<sup>1409</sup>

2. Nach Augustinus, [in dem Brief] *An Publicola*: „Es ist gesagt worden, dass wir dem Bösen keinen Widerstand leisten sollen,<sup>1410</sup> auf dass wir uns nicht etwa an der Rache erfreuen, die das Herz mit dem Bösen, das jemand anders erleidet, weidet. Denn wir sollen nicht die Verbesserung der Menschen hintanstellen.“<sup>1411</sup> Außerdem in der Predigt *Über den Knecht des Hauptmanns*: „Diese Vorschriften der Duldsamkeit gehören eher zur Vorbereitung des Herzens, die innerlich ist, als zum Werk, das in der Öffentlichkeit getan wird, sodass die Duldsamkeit im Geheimen zusammen mit der Gutwilligkeit verpflichtet ist, im Offenbaren das zu tun, was ihnen zu nützen scheint.“<sup>1412</sup> Und es folgt: „Und auch das Wohlwollen selbst, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, muss immer im Willen vollbracht werden. Vieles aber muss getan werden mit einer gewissen wohlwollenden Strenge mit denen, die gegen ihren Willen bestraft werden, auf deren Wohl man eher bedacht sein muss als auf deren Willen. Denn wem die Freiheit zur Ungerechtigkeit entrissen wird, wird zu seinem Wohl überwältigt, da nichts unglücklicher ist als das Glück der Sünder.“<sup>1413</sup>

3. Zu dem Einwand zu David ist zu sagen, dass es ihm verboten wurde, weil er manchmal unerlaubt und ungerecht getötet hat, wie zum Beispiel den Uriah.<sup>1414</sup>

4. Auf den Einwand zur Glosse des Origenes ist die Antwort durch das klar, was folgt: „Das Schwert ist entrissen worden, und das geistliche Schwert ist gegeben worden.“<sup>1415</sup> Er spricht nämlich von den Priestern, denen das materielle Schwert entrissen worden ist.

5. Augustinus hoffte, dass sie sich durch die bestehenden Strafen bessern würden, und deshalb wollte er, dass sie gebessert würden, nicht getötet. Anders wäre es mit denen, die im Übel verharrt wären, die, wenn sie immer lebten, immer sündigen würden.

6. Dazu ist die Antwort aus dem zuvor Gesagten klar.<sup>1416</sup> Es ist nämlich so zu verstehen, dass dann das Unkraut mit dem Weizen zu erhalten ist, wenn die Bösartigkeit verborgen ist, oder wenn offenbar, aber durch ihre Vermischung Glaube und Friede der Kirche keinen Schaden erleiden, nach Augustinus und Beda.

---

**1409** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,70 (CSEL 25/1, 667); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.36 (ed. Friedberg, Bd. I, 916).

**1410** Vgl. Mt 5,39.

**1411** Augustinus, *Epistulae* 47,5 (CSEL 34/2, 135; CChr.SL 31, 207); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 932).

**1412** Vgl. Augustinus, *Epistulae* 138,2,14 (CSEL 44, 139 f); *Decretum Gratiani*, C.23, q.1, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 891).

**1413** Augustinus, *Epistulae* 138,2,14 (CSEL 44, 140); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.1, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 891).

**1414** Vgl. 2Sam 11,15.

**1415** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 356 (ed. Bd. IV/2, 528 Anm. 2; in dieser Ausgabe S. 786 f).

**1416** Vgl. ebd., Nr. 354 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 524a–b; in dieser Ausgabe S. 778 f).

7. Ad illud quod obicitur '*Deus mortem non fecit*', solvitur in Glossa: «Id est, causam mortis, scilicet peccatum». Vel aliter: dupliciter sumitur mors: uno modo poena et angustia in separatione animae et corporis, et hoc est aliquid et a Deo; alio modo pura carentia vitae, et sic cedit in non-ens, nec aliquid eius est nisi defectus.

## CAPUT II.

### AN NON HABENTES POTESTATEM UNIVERSALITER PROHIBEANTUR MALEFICUM OCCIDERE.

Deinde quaeritur an illi qui non habent potestatem universaliter prohibeantur maleficum occidere, cum dicitur '*non occides*'.

Committitur autem occisio tribus modis, scilicet voluntate, necessitate, casu.

#### [530] [Nr. 357] ARTICULUS I.

*Utrum peccet contra hoc praeceptum qui sine potestate occidit maleficum amore iustitiae.*

Quaeritur igitur primo de illo qui non habet potestatem, si ex proposito, amore iustitiae et odio malitiae, secundum leges interficiendi, occidendo peccet et faciat contra hoc praeceptum '*non occides*'.

**Ad quod sic:** 1. Ambrosius: «Puniuntur peccata per homines, sicut per iudices, qui potestate ad tempus utuntur; puniuntur peccata etiam per populos, sicut legimus quia saepe ab alienigenis Dei iussu excitatis propter divinae maiestatis offensam subactus est populus Iudaeorum». Sed constans est quod populi non erant constituti iudices, et tamen erant a Deo incitati ad vindicandam culpam Iudaeorum. Arguitur ergo: nullus excitatus a Deo ad aliquid agendum, si facit illud, peccat faciendo illud ad quod a Deo excitatur; sed tales erant populi a Deo excitati; ergo non peccabant occidendo Iudaeos.

2. Item, nullus faciens secundum Legem facit contra hoc mandatum; sed, demonstrato aliquo malefico digno morte, verum est quod iste secundum Legem est interficiendus; ergo qui interficit illum, facit secundum Legem; ergo non peccat.

7. Der Einwand: ‚*Gott hat den Tod nicht gemacht*‘ wird in der Glosse beantwortet: „Das heißt, die Ursache des Todes, nämlich die Sünde.“<sup>1417</sup> Oder anders: Der Tod wird auf zwei Arten aufgefasst: auf die eine Weise als Strafe und Mangel in der Trennung von Seele und Körper, und das ist etwas und von Gott; auf die andere Weise als reiner Mangel an Leben, und so schwindet er in ein Nicht-Seiendes, und es gibt nichts davon außer dem Mangel.

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

Hierauf wird gefragt, ob denen, die keine Berechtigung dazu haben, allgemein verboten wird, einen Verbrecher zu töten, wenn gesagt wird: ‚*Du sollst nicht töten*‘.

Eine Tötung wird aber auf drei Arten verübt: willentlich, aus Not und aus Zufall.

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

Es wird also zuerst nach dem gefragt, der keine Berechtigung dazu hat, ob er sündigt, wenn er aus eigenem Vorsatz, aus Liebe zur Gerechtigkeit und aus Hass der Schlechtigkeit, entsprechend den Gesetzen zur Tötung, tötet, und der Vorschrift ‚*Du sollst nicht töten*‘ zuwiderhandelt.<sup>1418</sup>

**Dazu so:** 1. Ambrosius: „Sünden werden durch Menschen bestraft, zum Beispiel durch Richter, die eine Zeit lang ihre Berechtigung dazu nutzen; Sünden werden auch durch Völker bestraft, so wie wir lesen, dass das jüdische Volk, weil es die göttliche Hoheit beleidigt hatte, oft von Fremden, die vom Befehl Gottes angetrieben wurden, bedrängt worden ist.“<sup>1419</sup> Doch es steht fest, dass die Völker nicht zu Richtern bestimmt waren, und dennoch waren sie von Gott angetrieben, um die Schuld der Juden zu bestrafen. Also wird argumentiert: Niemand, der von Gott zu einer Tat angetrieben worden ist, sündigt, wenn er sie ausführt, weil er tut, wozu er von Gott angetrieben wird; die Völker aber waren von Gott angetrieben; also sündigten sie nicht, indem sie die Juden töteten.

2. Niemand, der nach dem Gesetz handelt, handelt diesem Gebot zuwider; doch wenn ein Verbrecher sich als todeswürdig herausgestellt hat, stimmt es, dass dieser nach dem Gesetz getötet werden muss;<sup>1420</sup> wer ihn tötet, handelt also nach dem Gesetz; also sündigt er nicht.

**1417** Vgl. Glossa ordinaria zu Weish 1,13 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 724b).

**1418** Die folgenden Textpassagen stimmen mit den Ausführungen im Codex Assisiensis 138, fol. 22a, in Bezug auf das Argument a, die Lösung und die Antwort zu 1 wörtlich überein und in Bezug auf die Argumente 1–3 sowie die Antwort zu 3 sinngemäß.

**1419** Ambrosius, De Cain et Abel II,4,15 (CSEL 32/1.1, 391); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.49 (ed. Friedberg, Bd. I, 945).

**1420** Vgl. Ex 22,18.

3. Item, Moyses, qui in omnibus commendatur, interfecit Aegyptium rixantem cum Israelita, Exod. 2, 12, et tamen tunc non habebat iudiciariam potestatem; unde dicitur ei, Exod. 2, 14: *Quis te constituit iudicem super nos?* Ergo primum.

**Contra:** a. Augustinus, I *De civitate Dei*: «Qui sine aliqua publica administratione maleficum interfecerit, velut homicida iudicabitur, et tanto acrius, quanto non sibi a Deo concessam potestatem usurpare non timuit».

b. Item, *Causa XXIII*, quaest. 8, dicit *Canon*: «Omnis praeter illum vel auctoritatem eius qui legitima potestate utitur, qui, ut ait Apostolus, *non sine causa gladium portat*, cui omnis anima subdita esse debet, ad Rom. 13, 1, omnis, inquam, qui praeter huiusmodi auctoritatem gladium acceperit, gladio peribit».

**Solutio:** Sicut dictum est, non habens potestatem aut interficit voluntate aut necessitate aut casu. Primo modo simpliciter et indistincte est illicitum; secundo modo et tertio aliquando licitum, aliquando illicitum, sicut post manifestabitur. Unde nota ad hoc quod, sicut dicitur in legenda beatae Luciae, homo potest esse minister mortis, non vitae, quia omnis vita a Deo solo est, nec eam dari voluit per ministerium. Sicut ergo auferre rem alterius sine ipsius voluntate et auctoritate semper est illicitum, sic, et multo fortius, occidere, quod est auferre vitam sine Dei voluntate et auctoritate, cuius proprie est vita et cuius solius est vivificare, semper erit illicitum; unde in Deuter. 32, 39: *Ego occidam et ego vivere faciam*. Ideo quicumque non accipit potestatem vel a divina auctoritate, quae est in Lege, vel ab eius voluntate, scilicet Dei, intellecta per internam inspirationem, si interficit, facit contra illud praeceptum ‘*non occides*’.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicitur secundum Ambrosium, distinguendum, secundum quod dicitur in *Canone*, *Causa XXIII*, quaest. 5, quod peccata aliquando puniuntur per nescientes, aliquando per scientes. Per nescientes, sicut per Sennacherib populus Iudaeorum, Isai. 10, et per Nabuchodonosor, IV Reg. ultimo, et per Antiochum, I Machab. 1. Unde et de Sennacherib dicitur Isai. 10, 5–7: *Vae Assur, virga furoris mei*; et sequitur: *Contra populum furoris mei mandabo illi ut auferat*

3. Mose, der in allem zu empfehlen ist, hat einen Ägypter getötet, der mit einem Israeliten stritt, Ex 2,12, und dennoch hatte er damals keine gerichtliche Befugnis dazu; daher wird zu ihm in Ex 2,14 gesagt: *Wer hat dich zum Richter über uns bestellt?* Also das erste.

**Dagegen:** a. Augustinus [in Buch] I *Vom Gottesstaat*: „Wer ohne irgendeine öffentliche Anweisung einen Verbrecher tötet, soll als Mörder verurteilt werden, und um so schärfer, je mehr er keine Furcht hatte, sich dieser ihm nicht von Gott gewährten Macht zu bemächtigen.“<sup>1421</sup>

b. Causa XXIII, Quaestio 8 sagt der Kanon: „Jeder außer dem oder der Autorität dessen, der von einer gesetzmäßigen Berechtigung Gebrauch macht, der, wie der Apostel sagt, *nicht ohne Grund ein Schwert trägt*<sup>1422</sup>, dem jeder untergeben sein muss, Röm 13,1, jeder, sage ich, der außerhalb einer solchen Autorität stehend zum Schwert greift, soll durch das Schwert sterben<sup>1423</sup>.“<sup>1424</sup>

**Lösung:** Wie gesagt wurde, tötet, wer keine Berechtigung dazu hat, entweder willentlich oder aus Not oder aus Zufall. Auf die erste Weise ist es schlechthin und auf unterschiedslose Weise unerlaubt; auf die zweite und dritte Weise ist es manchmal erlaubt, manchmal unerlaubt, wie sich später erweisen wird.<sup>1425</sup> Beachte daher dazu, dass der Mensch, wie es in der Legende von der heiligen Lucia gesagt wird, ein Diener des Todes sein kann, nicht des Lebens,<sup>1426</sup> denn alles Leben ist allein von Gott, und er wollte nicht, dass es durch jemandes Dienst für ihn gegeben wird. So wie also die Sache eines anderen wegzunehmen ohne dessen Willen und Autorität immer unerlaubt ist, so wird, und noch viel stärker, zu töten, das heißt Leben wegzunehmen ohne den Willen und die Autorität Gottes, dem das Leben eigentlich gehört und dem es allein zusteht, lebendig zu machen, immer unerlaubt sein; daher in Dtn 32,39: *Ich kann töten und ich kann lebendig machen*. Deshalb handelt jeder, der keine Berechtigung erhält von der göttlichen Autorität, die im Gesetz ist, oder von seinem, nämlich Gottes, Willen, der durch innere Eingebung erkannt wird, wenn er tötet, der Vorschrift ‚*Du sollst nicht töten*‘ zuwider.

**[Zu den Einwänden]:** 1. In Bezug auf den Einwand nach Ambrosius ist zu unterscheiden, nach dem, was im Kanon, Causa XXIII, Quaestio 5 gesagt wird, dass die Sünden manchmal durch Personen, die darum nicht wissen, bestraft werden, manchmal durch solche, die darum wissen.<sup>1427</sup> Durch Personen, die darum nicht wissen, [werden sie bestraft] wie das Volk der Juden durch Sanherib, Jes 10, und durch Nebukadnezar, 2Kön im letzten [Kapitel], und durch Antiochus, 1Makk 1. Daher heißt es auch über Sanherib in Jes 10,5–7: *Wehe dir, Assur, du Stock meines Zorns*; und es folgt:

**1421** Decretum Gratiani, C.23, q.8, c.33 (ed. Friedberg, Bd. I, 965).

**1422** Röm 13,4.

**1423** Vgl. Mt 26,52.

**1424** Decretum Gratiani, C.23, q.8, c. zu c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 953).

**1425** Vgl. Summa Halensis III Nr. 358–359 (ed. Bd. IV/2, 531a–534b; in dieser Ausgabe S. 798–811).

**1426** Dieser Ausspruch lässt sich in der Heiligenlegende der Lucia nicht nachweisen.

**1427** Vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, zu c. 49 (ed. Friedberg, Bd. I, 945).

*spolia*; et sequitur: *Ipse autem non sic arbitrabitur, et cor eius non ita aestimabit*. Per scientes, sicut per filios Israel punita sunt peccata Amorrhaeorum, Iosue per totum. In primo casu excitatur a Deo voluntas ignorans quantum ad [531] actionem punitio- nis quae iusta est, sed non quantum ad actionem hominis quae perversa est. Unde Isai. 10, 5, 7: *Assur virga furoris*, qua scilicet ego gentes punio pro peccato, *sed ipse non sic arbitrabitur*, sed *cor eius erit ad conterendum* etc., ac si diceret: non est ad hoc eius intentio. Ex quo patet quod, quamvis hoc fecerit divina auctoritate, non tamen volun- tate, et ideo illicitum. – In secundo vero casu taxatur voluntas quantum ad actionem et quantum ad intentionem, ut in bonis Israelitis, qui ex obedientia mandati Dei et ut vindicarent divinam iniuriam Chananaeos interfecerunt, et ideo licite et meritorie. Primo modo populus excitatus a Deo peccat, non ex excitatione divina, sed ex malitia propria; secundo modo populus excitatus non peccat.

2. Ad secundum dicendum quod non sequitur: ‘multis de causis, iste interficien- dus est secundum Legem, ergo qui interficit facit secundum Legem’. Ad interficien- dum enim secundum Legem sufficit solus reatus, quo dignus sit interfici; ad inter- ficientem vero secundum Legem requiruntur plura: iusta causa, iustus ordo, iustus animus. Iusta causa, ut reus meruerit interfici, quia dicitur Exod. 23, 7: *Innocentem et iustum non occides*. – Iustus ordo, ut occidens habeat potestatem, et convictus sit crimine. Augustinus, super Matth. 5: «Officia vindictae possunt impleri quo modo iudex, quo modo lex. Et Ambrosius, super I ad Cor. 5, 6: *Totam massam corrumpit*: «Si quis potestatem non habet quem scit reum abicere, vel probare non valet, immunis est, et iudicis non est sine accusatione damnare, sicut nec Christus ludam abiecit. – Iustus animus ut illud fiat solum amore iustitiae, non libidine vindictae vel appetitu poenae. Unde Augustinus, in *Quaestionibus super Exodum*: «Cum minister iudicis



*Gegen das Volk meines Zorns werde ich jenem auftragen, Beute fortzuschleppen; und es folgt: Er selbst aber wird es nicht so auffassen, und sein Herz wird es anders einschätzen.* Durch Personen, die darum wissen, [werden sie bestraft,] so wie durch die Söhne Israel die Sünden der Amoriter bestraft worden sind, die Josuas durch die Gesamtheit. Im ersten Fall wird der Wille von Gott angetrieben, ohne um [531] die Strafhandlung zu wissen, die gerecht ist, aber nicht ohne Wissen um die Tat des Menschen, die verkehrt ist. Daher Jes 10,5–7: *Assur, du Stock meines Zorns, mit dem ich nämlich die Völker für ihre Sünde bestrafe, er selbst aber wird es nicht so auffassen, sondern sein Herz wird darauf aus sein völlig zu zerstören* usw., als wenn er sagen wollte: Seine Absicht zielt darauf nicht ab. Daher ist offensichtlich, dass, wenn er dies auch mit göttlicher Autorität getan hat, so doch nicht willentlich, und deshalb ist es unerlaubt. – Im zweiten Fall aber wird der Wille zur Handlung und zur Absicht festgelegt, wie unter den guten Israeliten, die aus Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes und um die Gott zugefügte Beleidigung zu rächen, die Kanaanäer töteten, und deshalb [ist es] erlaubt und verdienstvoll. Auf die erste Weise sündigt das Volk, das von Gott angetrieben wurde, nicht wegen der göttlichen Antreibung, sondern aus eigener Schlechtigkeit; auf die zweite Weise sündigt das Volk, das angetrieben wurde, nicht.

2. Es folgt nicht: ‚Aus vielen Gründen muss dieser dem Gesetz nach getötet werden, also handelt nach dem Gesetz, wer ihn tötet‘. Um nach dem Gesetz getötet werden zu müssen, reicht nämlich nur eine Schuld, die den Tod verdient; um nach dem Gesetz zu töten, ist aber mehreres erforderlich: ein gerechter Grund, eine gerechte Ordnung und ein gerechter Sinn. Ein gerechter Grund, dass der Angeklagte getötet zu werden verdient, [ist erforderlich,] denn es heißt in Ex 23,7: *Du sollst keinen Unschuldigen und Gerechten töten.* – Eine gerechte Ordnung [ist erforderlich], dass der, der tötet, die Berechtigung dazu hat, und dass jener des Verbrechens überführt worden ist. Augustinus zu Mt 5: ‚Die Aufgaben der Bestrafung können erfüllt werden, sowohl als Richter, als auch als Gesetz[geber].‘<sup>1428</sup> Und Ambrosius zu 1Kor 5,6: *Er verdirbt den ganzen Teig:* ‚Wenn jemand keine Berechtigung dazu hat, jemanden, von dem er weiß, dass er schuldig ist, niederzuwerfen, oder es nicht beweisen kann, ist er verschont, und es ist nicht am Richter, ihn ohne Anklage zu verurteilen, wie auch Christus Judas nicht niedergeworfen hat.‘<sup>1429</sup> – Ein gerechter Sinn [ist erforderlich], dass dies nur aus Liebe zur Gerechtigkeit getan wird, nicht aus Begierde nach Rache oder einem Verlangen nach Strafe. Daher Augustinus in den *Fragen zum Exodus*: ‚Wenn der Diener des Richters tötet, wen der Richter zu töten befohlen hat, ist er durchaus

**1428** Augustinus, Quaestiones evangeliorum I,10 (CChr.SL 44B, 13); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 935).

**1429** Vgl. Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios 5,6 (PL 191, 1573), der dieses Zitat ebenso wie das Decretum Gratiani, C.23,4,31 u. II,2,1,17 (ed. Friedberg, Bd. I, 914 und I, 445) Ambrosius zuschreibt.

occidit quem iudex iussit occidi, profecto, si id sponte facit, homicida est, si eum etiam occidit quem scit a iudice debuisse occidi».

3. Ad tertium dicendum, secundum Augustinum, II libro *Contra Faustum*: «Ille utitur gladio qui nulla superiore ac legitima potestate vel iubente vel concedente in sanguinem alicuius armatur. Nam utique Dominus iusserat ut ferrum discipuli eius ferrent, sed non iusserat ut ferirent. Quid ergo incongruum est, si Petrus post hoc peccatum factus est pastor Ecclesiae, sicut Moyses post percussum Aegyptium factus est rector illius Synagogae? Uterque enim non detestabili immanitate, sed emendabili animositate iustitiae regulam excessit, uterque odio improbitatis alienae, sed ille fraterno, iste dominico, licet adhuc tamen amore carnali, peccavit».

[Nr. 358] ARTICULUS II.

*Utrum peccet contra hoc praeceptum qui, defendendo se, aliquem occidit.*

Postea quaeritur de illo qui non habet potestatem et tamen cogitur necessitate, defendendo se, utrum faciat contra hoc praeceptum.

**Ad quod sic:** *a.* Secundum leges vim vi repellere licet. Et Augustinus, I *De libero arbitrio*, dicit quod «lex iusta est quae dat potestatem vel viatori ut latronem, ne ab eo occidatur, occidat, vel cuiquam viro ac feminae ut violenter sibi stupratorem irruentem, ante illicitum stuprum, si possit, interimat».

*b.* Item, Exod. 22, 2: *Si perfodiens inventus sit fur et percussus mortuus fuerit etc.* Augustinus: «Non est illi homicidium. Si autem ortus fuerit *sol super eum*, reus erit. Intelligitur ergo non pertinere ad homicidium, si fur nocturnus occidatur, si autem diurnus, ad homicidium pertinere. Hoc enim est quod ait: *Si oriatur sol super eum etc.*,

ein Mörder, wenn er dies aus eigenem Willen tut, wenn er auch einen tötet, von dem er weiß, dass er vom Richter hätte getötet werden müssen.<sup>1430</sup>

3. Nach Augustinus in Buch II *Gegen Faustus*: „Der benutzt das Schwert, der sich ohne den Befehl oder die Erlaubnis einer höheren, rechtmäßigen Macht zu jemandes Blutvergießen bewaffnet. Denn der Herr hatte zwar befohlen, dass seine Jünger ein Schwert tragen sollten,<sup>1431</sup> aber er hatte nicht befohlen, dass sie damit schlagen sollten. Warum also ist es unpassend, wenn Petrus nach seiner Sünde zum Hirten der Kirche gemacht wurde, wie Mose nach der Erschlagung des Ägypters zum Lenker der Synagoge gemacht wurde? Jeder von beiden hat nämlich nicht durch verachtenswerte Rohheit, sondern durch korrigierbaren Ehrgeiz die Richtschnur der Gerechtigkeit überschritten, jeder von beiden hat gesündigt durch Hass auf die Ruchlosigkeit eines anderen, doch jener für einen Bruder, dieser für den Herrn, wenn auch noch immer mit irdischer Liebe.“<sup>1432</sup>

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

Sodann wird nach dem gefragt, der keine Berechtigung dazu hat und dennoch aus Not dazu gezwungen wird, weil er sich selbst verteidigt: Handelt er dieser Vorschrift zuwider?<sup>1433</sup>

**Dazu so:** a. Den Gesetzen nach ist es erlaubt, Gewalt mit Gewalt abzuwehren.<sup>1434</sup> Und Augustinus sagt [in Buch] I *Vom freien Willen*, dass „es ein gerechtes Gesetz ist, welches dem Reisenden die Berechtigung gibt, einen Räuber zu töten, um nicht selbst von ihm getötet zu werden, oder jedem Mann und jeder Frau, einen Vergewaltiger, der sie mit Gewalt überfällt, zu töten, wenn es vor der unerlaubten Vergewaltigung gelingt.“<sup>1435</sup>

b. Ex 22,2: *Wenn ein Dieb überrascht wurde, wie er nach Beute wühlte, niedergeworfen wurde und gestorben ist* usw., Augustinus: „Das ist für jenen kein Mord. Wenn aber die *Sonne über ihm* aufgegangen ist, soll er schuldig sein. Es ist nämlich so aufzufassen, dass es nicht zu Mord gehört, wenn ein nächtlicher Dieb getötet wird, wenn aber einer bei Tage, gehört es zu Mord. So nämlich heißt es: *Wenn die Sonne über ihm*

**1430** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,39 (CChr.SL 33, 85; CSEL 28/2, 112); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 935).

**1431** Vgl. Lk 22,36.

**1432** Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XXII, 70 (CSEL 25/1, 667 f).

**1433** Die folgenden Textpassagen stimmen mit den Ausführungen im Codex Assisiensis 138, fol. 22b, in Bezug auf die Argumente a–c und 1 sowie 5, den ersten Teil der Lösung und die Antworten zu 1 und 4 wörtlich überein sowie in Bezug auf den zweiten Teil der Lösung und die Antwort zu 5 sinngemäß.

**1434** Vgl. Justinian, Digesta 43,16,§ 27 (ed. Mommsen/Krüger, Bd. 2, 584).

**1435** Augustinus, De libero arbitrio I,5,11 (CChr.SL 29, 217; CSEL 74, 11 f).

quia poterat decernere quod ad furandum, non ad occidendum, venisset, et ideo non debet occidi».

c. Item, quod melius, scilicet irruentem in |532| se interficere aut permitti se interfici ab eo, et maius praeeligendum est. Sed dicit Augustinus, *De libero arbitrio*: «Multo enim mitius est eum qui alienae vitae insidiatur quam eum qui suam tuetur occidi. Et multo est immanius hominem stuprum perpeti quam eum, a quo vis infertur, ab eo, cui inferre conatur, interimi».

**Contra:** 1. Augustinus, I *De libero arbitrio*: «Quomodo apud divinam providentiam peccato liberi sunt qui pro iis rebus, quas inviti amittere possunt, humana caede polluti sunt?» Sed vitam temporalem quilibet invitus potest amittere; ergo non est sine culpa, si pro ipsa tuenda hominem interficit.

2. Item, praeceptum est non occidere hominem, scilicet auctoritate propria; sed iste qui impetitur ad mortem ab alio non est iudex nec minister legis; ergo, si interficit, interficit auctoritate propria.

3. Item, Augustinus, I *De libero arbitrio*: «Potest illi legi, quae tuendorum civium causa vim hostilem eadem vi repelli iubet, sine libidine obtemperari; et de omnibus ministris, qui iure atque ordine potestatibus quibusque subiecti sunt, id dici potest. Sed illi homines, lege inculpata, quomodo inculpati queant esse, non video: non enim eos lex cogit occidere, sed relinquit in potestate. Liberum itaque est eis neminem necare pro iis rebus quas inviti possunt amittere, et ob hoc amare non debent». Ex hoc sequitur idem quod prius.

4. Item, Augustinus, *Ad Publicolam*: «De occidendis hominibus, ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personae».

5. Item, si dicatur, sicut contingit in violatione sabbati, quod necessitas facit licitum quod alias esset illicitum, et ideo necessitas vitandi mortem excusat – contra: Qui dixit ‘*non moechaberis*’, dixit ‘*non occides*’, in Decalogo. Si ergo necessitas non

*aufgeht*<sup>1436</sup> usw., denn dann hätte er unterscheiden können, dass er zum Stehlen und nicht zum Töten gekommen war, und deshalb darf er nicht getötet werden.<sup>1437</sup>

c. Was ist besser, nämlich einen Angreifer [532] zu töten oder zuzulassen, dass man von ihm getötet wird, und dem ist auch als das Größere der Vorzug zu geben. Doch Augustinus sagt [in der Schrift] *Vom freien Willen*: „Denn viel milder ist es, dass der, der einem anderen nach dem Leben trachtet, getötet wird als der, der sein eigenes schützt. Und viel schrecklicher ist es, dass ein Mensch die Schändung erleidet, als dass der, von dem die Gewalt zugefügt wird, von dem, dem er sie zuzufügen versucht, getötet wird.“<sup>1438</sup>

**Dagegen:** 1. Augustinus [in Buch] I *Vom freien Willen*: „Wie sind die bei der göttlichen Vorsehung von Sünde frei, die für Dinge, die sie wider Willen verlieren können, sich mit dem Mord an einem Menschen befleckt haben?“<sup>1439</sup> Das irdische Leben kann aber jeder wider Willen verlieren; also ist er nicht ohne Schuld, wenn er einen Menschen tötet, um dies zu schützen.

2. Es ist vorgeschrieben, keinen Menschen zu töten, nämlich aus eigener Autorität; doch wer von jemand anderem auf den Tod hin angegriffen wird, ist kein Richter noch ein Diener des Gesetzes; wenn er tötet, tötet er also aus eigener Autorität.

3. Augustinus [in Buch] I *Vom freien Willen*: „Man kann also diesem Gesetz, das befiehlt, zum Schutz der Bürger feindliche Gewalt mit gleicher Gewalt abzuwehren, ohne Begierde gehorchen; und das gilt von allen Dienern, die nach Recht und Ordnung irgendwelchen Mächten unterworfen sind. Doch wie jene Menschen unbescholten sein können, wenn auch das Gesetz unbescholten ist, sehe ich nicht; denn nicht das Gesetz zwingt sie zu töten, sondern es verbleibt in ihrer Entscheidungsmacht. Es steht ihnen also frei, niemanden für Dinge zu töten, die sie wider Willen verlieren können und an denen sie deswegen nicht hängen dürfen.“<sup>1440</sup> Und dadurch folgt das Gleiche wie vorher.

4. Augustinus, [in dem Brief] *An Publicola*: „Ich billige den Rat nicht, Menschen zu töten, damit jemand nicht von ihnen getötet wird, wenn er nicht zufällig ein Soldat ist oder durch öffentlichen Auftrag dazu verpflichtet ist, sodass er es nicht für sich tut, sondern für andere, weil er die gesetzmäßige Berechtigung dazu erhalten hat, wenn sie seiner Person geziemt.“<sup>1441</sup>

5. Wenn gesagt wird, wie es bei der Verletzung des Sabbats geschieht, dass eine Notlage etwas erlaubt sein lässt, was andernfalls unerlaubt wäre, und deshalb die Notlage, dem Tod zu entgehen, entschuldigt – dagegen: Der gesagt hat: *„Du sollst*

---

**1436** Ex 22,3.

**1437** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,84 (CChr.SL 33, 112; CSEL 28/2, 149); vgl. Liber Extra, 5.12.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 794).

**1438** Augustinus, De libero arbitrio I,5,12 (CChr.SL 29, 217 f; CSEL 74, 12).

**1439** Ebd., I,5,13 (CChr.SL 29, 218 f; CSEL 74, 13).

**1440** Ebd., I,5,12 (CChr.SL 29, 217 f; CSEL 74, 12 f).

**1441** Ders., Epistulae 47/5 (CSEL 34/2, 135; CChr.SL 31, 207); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 932).

excusat in uno, ergo nec in alio. – Item, quamvis aliquis impetatur ad mortem a muliere ut cognoscat ipsam, tamen tenetur ipsam non cognoscere. Ergo, quamvis aliquis impetatur ad mortem ab aliquo, tenetur ipsum non occidere.

6. Item, quaedam bona sunt in summo, ut virtutes, quaedam in medio, ut naturalia, quaedam in infimo, ut temporalia. Si ergo non licet destruere meliora pro deterioribus conservandis, non licet interficere furem, sive diurnum sive nocturnum.

**[Solutio]:** Quidam distinguunt necessitatem evitabilem et inevitabilem. Si sit evitabilis necessitas, scilicet quod posset aliter evadere, ut fugiendo vel alio modo, homicida est talis sic interficiens et peccat contra istud mandatum ‘*non occides*’. Si vero sit inevitabilis, quod non possit evadere nisi interficiat, aut occidit motus ira et libidine vindictae aut cum dolore evadendi necessitate, prout dicit Augustinus, in *Quaestionibus super Matthaem*: «Cum homo ab homine occiditur, multum distat utrum ulciscendi cupiditate, sicut fit ab inimico, vel iniuste aliquid auferendi, sicut a latrone, vel obediendi ordine, sicut a iudice, vel evadendi vel subveniendi necessitate». Primo modo occidens homicida est, secundo modo non iudicabitur aliquis homicida quantum ad culpam, quamvis iudicetur quantum ad irregularitatem.

Sed contra obicitur: Nam dicit *Canon Nicolai Papae*, dist. 50: «De clericis, quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per poenitentiam [emendati] possunt ad pristinum statum redire aut ad altiorem ascendere, scito nos nullam occasionem dare nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi». Ergo in nullo casu licet clericis occidere.

Ad idem *Canon Martini*, dist. eadem: «Si quis homicidii aut facto aut consilio aut praecepto aut defensione post baptismum conscius fuerit, et per aliquam subreptionem ad clericatum venerit, deiciatur et in fine vitae suae communionem tantum accipiat».

nicht ehebrechen', hat auch gesagt: ‚Du sollst nicht töten‘, im Dekalog. Wenn also eine Notlage im einen [Fall] nicht entschuldigt, dann auch nicht im anderen. – Und wenn auch jemand von einer Frau auf den Tod angefallen wird, dass er mit ihr Geschlechtsverkehr haben solle, so ist er dennoch dazu verpflichtet, nicht mit ihr Geschlechtsverkehr zu haben. Selbst wenn also jemand auf den Tod von jemandem angefallen wird, ist er dazu verpflichtet, ihn nicht zu töten.

6. Einige Güter stehen an der Spitze, wie die Tugenden, einige in der Mitte, wie die natürlichen Dinge, und einige unten, wie die weltlichen Dinge. Wenn es also nicht erlaubt ist, Besseres zu zerstören, um Niedrigeres zu bewahren, ist es nicht erlaubt, einen Dieb zu töten, sei es bei Tag oder bei Nacht.

**[Lösung]:** Einige unterscheiden eine Notlage, der man entrinnen kann, und eine, der man nicht entrinnen kann.<sup>1442</sup> Wenn es sich um eine Notlage handelt, der man entrinnen kann, nämlich weil man anders entkommen könnte, zum Beispiel durch Flucht oder auf andere Weise, ist jemand ein Mörder, der so tötet und gegen das Gebot ‚Du sollst nicht töten‘ verstößt. Wenn man ihr aber nicht entrinnen kann, weil er ihr nicht entgehen kann, außer er tötet, tötet er entweder angetrieben von Zorn und Begierde nach Rache oder durch die Notlage, dass er ihr nur mit Schmerz entkommen würde, wie Augustinus in den *Fragen zu Matthäus* sagt: „Wenn ein Mensch von einem anderen getötet wird, macht es einen großen Unterschied, ob aus der Begierde nach Rache, wie es von einem Feind getan wird, oder ungerechterweise danach, etwas zu entwenden, wie von einem Dieb, oder durch die Ordnung des Gehorsams, wie von einem Richter, oder aus der Notwendigkeit, zu entkommen oder zu Hilfe zu kommen.“<sup>1443</sup> Wer auf die erste Weise tötet, ist ein Mörder, auf die zweite Weise wird jemand nicht als Mörder verurteilt werden hinsichtlich der Schuld, wenn er auch hinsichtlich der Ungeordnetheit verurteilt wird.

Doch dagegen wird eingewendet: Der Kanon von Papst Nikolaus, *Distinctio 50*, sagt: „Zu den Klerikern, denen du geholfen hast, die zur Selbstverteidigung einen Heiden getötet haben: Wenn sie später durch Buße gebessert zu ihrer früheren Position zurückkehren oder zu einer höheren aufsteigen können, wisse, dass wir ihnen keine Möglichkeit geben noch irgendeine Erlaubnis erteilen, irgendeinen Menschen auf irgendeine Weise zu töten.“<sup>1444</sup> Also ist es Klerikern auf keinen Fall erlaubt zu töten.

Zu demselben Thema der Kanon [Papst] Martins, dieselbe *Distinctio*: „Wenn jemand nach der Taufe durch Tat, Rat, Auftrag oder Verteidigung Mitwisser an einem Mord geworden ist und durch eine Erschleichung zum Klerikat gelangt ist, soll er abgesetzt werden und nur am Ende seines Lebens die Kommunion empfangen.“<sup>1445</sup>

<sup>1442</sup> Vgl. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Decretalen Gregors IX.*, 263 ff.

<sup>1443</sup> Augustinus, *Epistulae* 153,6,17 (CSEL 44, 415); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 936).

<sup>1444</sup> *Decretum Gratiani*, D.50,6 (ed. Friedberg, Bd. I, 179).

<sup>1445</sup> Ebd., D.50,8 (ed. Friedberg, Bd. I, 179 f).

Item, *Canon* ex Concilio Erlendensi: «De clericis, qui in obsidione positi sunt, statutum est ut qui altario ministrant et Christi corpus et sanguinem tradunt, ab omni humano sanguine etiam hostili se abstineant; quod si in hoc inciderint, purgati per poenitentiam, officio et [533] communioni reddantur». Si ergo necessaria est poenitentia, in occidendo fuit culpa.

Propter hoc quidam perfectius distinxerunt inter clericos et laicos. Clericis ergo nulla necessitate licet, laicis vero cum praedicta distinctione licet, cum inevitabilis est necessitas et nulla libido vindictae, sed sola intentio conservationis propriae salutis, secundum concessionem. Sed, quia ex lege naturae non est distinctio clerici et laici, istud autem praeceptum est legis naturae, ideo, si prohibeantur clerici ab occisione in casu concesso laico, hoc non erit ex prohibitione huius praecepti, sed ecclesiasticae institutionis; ideo distinctio istorum respicit ecclesiasticam institutionem, non tenorem huius praecepti.

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud ergo Augustini dicunt quod hoc dicit, quia raro contingit sine peccato: peccat enim si interficit sui amore nimio vel alterius odio. Et ideo dicit interrogative: «Quomodo peccato liberi sunt?»

2. Ad secundum dicunt quod in praedicto casu efficitur interficiens minister legis, quia occidit iustitia et concessione legis, differenter tamen in isto et iudice; nam iudex occidit ex iustitia et officio, iste autem ex iustitia, non ex officio; sicut est in sacerdote et laico quoad baptismum: uterque potest baptizare, sacerdos ex officio et concessione, laicus non ex officio, sed ex concessione in necessitate.

3. Ad tertium dicunt quod loquitur Augustinus in casu evitabilis necessitatis, quando scilicet facultas fugiendi datur. Et quantum ad hoc dicit: «Quomodo inculpati possint esse non video». Et in hoc eodem casu dicit Augustinus, in eodem: «Quomodo apud divinam providentiam peccato liberi sunt, qui pro iis rebus quas contemni oportet, humana sunt caede polluti? Videtur ergo mihi legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere et per divinam providentiam vindicari».

4. Ad quartum dicendum quod tres conditiones ponuntur ad hoc quod liceat in necessitate interficere. Una est, quod non pro se, hoc est pro propria vindicta; alia



Und der Kanon aus dem Konzil von Lleida: „Über die Kleriker, die zur Belagerung aufgestellt wurden, ist beschlossen worden, dass die, die dem Altar dienen und Leib und Blut Christi austeilten, sich jedes menschlichen Blutes, auch dessen der Feinde, enthalten sollen; wenn sie etwa dort hineingeraten sind, sollen sie nach der Reinigung durch Buße dem Amt und [533] der Kommunion zurückgegeben werden.“<sup>1446</sup> Wenn also die Buße notwendig ist, gab es eine Schuld beim Töten.

Deswegen haben einige noch genauer unterschieden zwischen Klerikern und Laien.<sup>1447</sup> Den Klerikern ist es also in keiner Notlage erlaubt, den Laien aber ist es mit vorgenannter Unterscheidung erlaubt, wenn es sich um eine Notlage handelt, der man nicht entgehen kann, und keine Begierde nach Rache, sondern nur die Absicht, die eigene Unversehrtheit zu bewahren, vorliegt, entsprechend dem Zugeständnis. Doch weil diese Unterscheidung zwischen einem Kleriker und einem Laien nicht aus dem Naturgesetz kommt, dies aber eine Vorschrift des Naturgesetzes ist, deshalb wird, wenn den Klerikern das Töten in einem Fall, der den Laien zugestanden wird, verboten wird, dies nicht von dem Verbot dieser Vorschrift kommen, sondern von dem einer kirchlichen Einrichtung; deshalb betrifft die Unterscheidung dieser Personen eine kirchliche Einrichtung, nicht den Inhalt dieser Vorschrift.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Satz des Augustinus sagen sie, dass er dies sagt, weil es selten ohne Sünde geschieht: Er sündigt nämlich, wenn er aus zu großer Liebe zu sich selbst oder aus Hass zu jemand anders tötet. Und deshalb formuliert er als Frage: „Wie sind sie frei von Sünde?“

2. Im genannten Fall wird der Tötende zum Diener des Gesetzes, weil er aus Gerechtigkeit und mit der Erlaubnis des Gesetzes tötet, es ist aber unterschiedlich bei ihm und dem Richter; denn der Richter tötet aus Gerechtigkeit und aus seinem Amt heraus, dieser aus Gerechtigkeit, aber nicht aus einem Amt heraus; wie es beim Priester und Laien mit der Taufe ist: Beide können taufen, der Priester durch Amt und Erlaubnis, der Laie nicht durch ein Amt, sondern aus der Erlaubnis in einer Notlage heraus.

3. Augustinus spricht über den Fall einer unausweichlichen Notlage, und zwar wenn die Möglichkeit zur Flucht gegeben wird. Und in Bezug darauf sagt er: „Wie sie unbescholten sein können, sehe ich nicht.“ Und in demselben Fall sagt Augustinus in demselben [Buch]: „Wie sind die bei der göttlichen Vorsehung von Sünde frei, die sich für Dinge, die man verachten muss, mit dem Mord an einem Menschen befleckt haben? Mir scheint daher, dass dieses Gesetz, das zur Regierung des Volkes verfasst wird, dies ganz richtig erlaubt und es durch die göttliche Vorsehung geahndet wird.“<sup>1448</sup>

4. Drei Bedingungen werden dazu aufgestellt, dass in einer Notlage zu töten erlaubt ist. Die eine ist, dass nicht für sich, das heißt für die eigene Rache [getötet

<sup>1446</sup> Ebd., D.50,36 (ed. Friedberg, Bd. I, 194).

<sup>1447</sup> Vgl. Kuttner, Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Decretalen Gregors IX., 378 f.

<sup>1448</sup> Augustinus, De libero arbitrio I,5,13 (CChr.SL 29, 218; CSEL 74, 13).

est, quod eius personae congruat, ut scilicet non clericus, sed laica persona sit; tertia, quod publica functione teneatur. Et hoc convenit in praedicto casu, quia ex concessione legis efficitur minister legis. Unde Ambrosius, in libro *De paradiso*: «Nec is qui homicidium aliquod invitus fecerit extra ministerium est; siquidem Lex ait de eo: *Quia Deus dedit eum in manus eius*. Manus ergo eius divinae ultioni ministerium praebuerunt».

5. Ad aliud dicendum quod non est similiter de moechia et de occisione. Nam, sicut dictum est, dare vitam solius Dei est, nec praebet eam per ministerium alicuius; cognoscere vero non est solius Dei immediate, sed potius dedit viro unde potentiam illam ordinaret in suam: vivere enim est immediate a Deo, coire autem non. E contrario vero est, quia occidere ex concessione divina per legem ad ipsum ordinatam est in ministerio in casu necessitatis inevitabilis; moechari vero sive cognoscere alienam nulla lege divina vel humana ad divinam ordinata permissum vel concessum est.

6. Ad ultimum vero dicendum quod in necessitate pro tuendis temporalibus, quamvis concedatur lege humana interficere furem, non tamen lege divina, quae distinguit inter diurnum furem et nocturnum. Nocturnus vero, quia non potest discerni utrum causa furandi vel occidendi venerit, permittitur occidi a quolibet, diurnus vero non.

[Nr. 359] ARTICULUS III.

*Utrum faciat contra hoc praeceptum qui casu aliquem occidit.*

Quaeritur postea an ille qui interficit non ex proposito, sed casu, facit contra hoc praeceptum.

**Ad quod sic:** 1. Gen. 4, 23–24, Lamech, credens interficere bestiam interfecit hominem, et reputatum est ei in homicidium magis quam Cain; unde ibi sequitur: *Qui interfecerit Cain, septuplum punietur*. Si ergo homicidium Cain fuit recte contra istud praeceptum, ergo et homicidium Lamech, quod fuit non ex proposito, sed ex casu.

wird]; die zweite ist, dass es seiner Person ziemlich ist, wie beispielsweise dass es kein Kleriker, sondern eine Person im Laienstand ist; die dritte, dass er vom öffentlichen Auftrag verpflichtet ist. Und dies kommt im genannten Fall zusammen, da er durch die Erlaubnis des Gesetzes zum Diener des Gesetzes wird. Daher Ambrosius in der Schrift *Vom Paradies*: „Und wer gegen seinen Willen einen Mord begangen hat, steht nicht außerhalb des Dienstes; denn das Gesetz sagt über ihn: *Denn Gott hat ihn in seine Hände gegeben*.<sup>1449</sup> Also haben seine Hände der göttlichen Strafe einen Dienst erwiesen.“<sup>1450</sup>

5. Es verhält sich mit Ehebruch und Tötung nicht gleich. Denn, wie es gesagt wurde, Leben zu geben, steht allein Gott zu, und er verleiht es auch nicht durch irgendjemandes Dienst;<sup>1451</sup> Geschlechtsverkehr zu haben ist aber nicht unmittelbar des alleinigen Gottes Aufgabe, sondern vielmehr hat er es dem Mann gegeben, um jene Macht auf seine hinzuordnen: Das Leben nämlich ist unmittelbar von Gott, den Geschlechtsverkehr zu vollziehen aber nicht. Es ist aber umgekehrt, weil mit göttlicher Erlaubnis durch das Gesetz, das auf ihn hingeordnet ist, im Falle einer unausweichlichen Notlage zu töten dienstpflchtig ist; Ehebruch zu treiben aber oder mit einer fremden [Frau] Geschlechtsverkehr zu haben ist durch kein göttliches oder menschliches Gesetz, das auf das göttliche hingeordnet ist, erlaubt oder zugestanden.

6. Wenn auch in einer Notlage vom menschlichen Gesetz zugestanden wird, einen Dieb zu töten, um weltliche Güter zu schützen, so doch nicht vom göttlichen Gesetz, das zwischen einem Dieb bei Tage und einem bei Nacht unterscheidet.<sup>1452</sup> Es wird aber erlaubt, dass der nächtliche [Dieb] von jedermann getötet werden kann, weil nicht unterschieden werden kann, ob er gekommen ist, um zu stehlen, oder um zu töten, der bei Tage aber nicht.

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

Danach wird gefragt, ob jemand, der jemanden nicht aus Vorsatz, sondern aus Zufall tötet, dieser Vorschrift zuwiderhandelt.

**Dazu so:** 1. Gen 4,23–24, Lamech hat im Glauben, er töte ein Tier, einen Menschen getötet, und es wurde ihm als Mord angerechnet, mehr noch als Kain; daher folgt dort: *Wer Kain tötet, soll siebenfach bestraft werden*.<sup>1453</sup> Wenn also der Mord Kains richtig gegen diese Vorschrift verstieß, dann auch der Mord Lamechs, der nicht aus Vorsatz, sondern aus Zufall geschah.

<sup>1449</sup> Ex 21,13.

<sup>1450</sup> Ambrosius, De Cain et Abel II,4,15 (CSEL 32/1.1, 391); vgl. Decretum Gratiani, C.15,1,11 (ed. Friedberg, Bd. I, 936).

<sup>1451</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 357 (ed. Bd. IV/2, 530b; in dieser Ausgabe S. 794 f).

<sup>1452</sup> Vgl. Argument b.

<sup>1453</sup> Gen 4,15.

2. Item, Exod. 21, 22 dicitur: *Quod si quis percusserit mulierem praegnantem et fecerit [534] abortivum, si puerperium fuerit animatum, reddet animam pro anima*. Sed sine proposito et intentione potest istud contingere casu; ergo casuale homicidium imputatur; sed non nisi contra hoc praeceptum.

3. Item, *Canones* plures puniunt interfectionem quae fit casu, dist. 50; sed poena non imponitur nisi pro reatu culpae; ergo etc.

**Contra:** a. Quae fiunt casu non fiunt voluntate; quae non fiunt voluntate non sunt culpabilia, quia, ut dicit Augustinus, «peccatum adeo est voluntarium, quod, si non sit voluntarium, non sit peccatum». Ergo nulla occisio quae fit casu est peccatum.

b. Item, Augustinus, *Ad Publicolam*: «Paulus Apostolus fecit notas praesidi sibi insidias praeparatas, et ob hoc accepit armatos». Si ergo in illos inimicos incidisset Paulus, numquid in effusione sanguinis eorum suum crimen agnosceret? Absit. Et tamen casu fieret homicidium.

c. Item, Augustinus, *Ad Publicolam*: «Absit, ut ea, quae propter bonum ac licitum facimus, si quid propter hoc praeter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputetur». Sed potest contingere nobis licito operi vacantibus, sicut ponitur casus, *Decretalis*, V libro, tit. *De homicidio*, de sacerdote, qui propter molestiam corporis equum ascendit, et equus praeter sessoris arbitrium, freno rupto, puerum quemdam oppressit. Ergo etc.

**Solutio:** Hic distinguitur secundum *Decretalem*, quia interficiens casu aut dabat operam rei licitae aut illicitae. Si rei illicitae, reputatur homicida contra istud praeceptum; si vero rei licitae, tunc distinguendum, secundum *Canonem*, quod aut adhibuit diligentiam quam debuit aut non. Si sic, non reputatur homicida; si non, homicida reputatur. Unde dicit *Canon*, dist. 50: «Saepe contingit, dum quis operi necessario insistens, arborem incidit, ut aliquis subtus ipsam veniens deprimatur. Et idcirco, si

2. Ex 21,22 heißt es: *Wer eine schwangere Frau niederschlägt und [534] eine Fehlgeburt verursacht, soll, wenn das abgegangene Kind gelebt hat, Leben für Leben bezahlen.* Das kann aber aus Zufall ohne Vorsatz und Absicht geschehen; also wird auch der zufällige als Mord angerechnet; aber dann nur, indem er gegen diese Vorschrift verstößt.

3. Mehrere Kanones bestrafen eine Tötung, die aus Zufall geschieht, *Distinctio 50*;<sup>1454</sup> es soll aber keine Strafe auferlegt werden außer für einen verschuldeten Zustand der Strafe; also usw.

**Dagegen:** a. Was aus Zufall getan wird, wird nicht willentlich getan; was nicht willentlich getan wird, ist nicht schuldig, denn, wie Augustinus sagt, „eine Sünde ist so sehr willentlich begangen, dass sie, wenn sie nicht willentlich wäre, keine Sünde wäre.“<sup>1455</sup> Also ist keine Tötung, die aus Zufall getan wird, eine Sünde.

b. Augustinus, [in dem Brief] *An Publicola*: „Der Apostel Paulus benachrichtigte den Obersten über den Hinterhalt, der ihm gestellt worden war, und nahm deswegen Bewaffnete von ihm an.“<sup>1456</sup> „<sup>1457</sup> Wenn also Paulus diese Feinde angegriffen hätte, würde bei ihrem Blutvergießen denn nicht darauf erkannt werden, dass dies sein Verbrechen war? Das sei fern. Und dennoch würde aus Zufall ein Mord geschehen.“

c. Augustinus, [in dem Brief] *An Publicola*: „Es sei fern, dass das, was wir um des Guten und Erlaubten willen tun, uns als Schuld angerechnet würde, wenn deswegen ohne unseren Willen jemandem etwas Schlechtes zustöße.“<sup>1458</sup> Das aber kann geschehen, wenn wir uns einem erlaubten Werk widmen, wie in einem Fall, der in einer *Dekretale*, in Buch V, Titel: *Vom Mord*, ausgeführt wird über einen Priester, der aufgrund einer körperlichen Beschwerde auf ein Pferd stieg, und das Pferd zerriss gegen den Willen des Reiters den Zügel und erdrückte einen Jungen.“<sup>1459</sup> Also usw.

**Lösung:** Hier wird nach einer *Dekretale* unterschieden, dass jemand, der aus Zufall tötet, entweder eine erlaubte oder eine unerlaubte Sache tun wollte.<sup>1460</sup> Wenn eine unerlaubte, wird er als Mörder, der gegen diese Vorschrift handelt, betrachtet; wenn aber eine erlaubte, dann muss unterschieden werden, nach einem Kanon, dass er entweder die nötige Vorsicht hat walten lassen oder nicht.<sup>1461</sup> Wenn ja, wird er nicht als Mörder betrachtet; wenn nein, wird er als Mörder betrachtet. Daher sagt der Kanon, *Distinctio 50*: „Es kommt häufig vor, dass, wenn jemand sich an eine notwendige Arbeit macht und einen Baum fällt, jemand darunter tritt und erdrückt wird.“

**1454** *Decretum Gratiani*, D.50, 3742.43.44 (ed. Friedberg, Bd. I, 194 ff).

**1455** Augustinus, *De vera religione* 14,27 (CChr.SL 32, 204; CSEL 77/2, 20).

**1456** Vgl. *Ap. 23*, 16–23.

**1457** Augustinus, *Epistulae* 47,5 (CSEL 34/2, 135; CChr.SL 31, 207); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 932).

**1458** Augustinus, *Epistulae* 47,5 (CSEL 34/2, 135 f; CChr.SL 31, 207); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 932).

**1459** *Liber Extra*, 5.12.13 (ed. Friedberg, Bd. II, 798).

**1460** Vgl. ebd., 5.12.8 (ed. Friedberg, Bd. II, 796).

**1461** Vgl. ebd., 5.12.12 (ed. Friedberg, Bd. II, 797).

voluntate vel negligentia incidentis arborem factum est, ut homicida poenitentiae debet omnino submitti; quod si non, non haec eum sententia constringit».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud vero quod obicitur de Lamech, secundum hoc respondetur, quia non adhibuit diligentiam quam debuit, et ideo ei est imputatum; non tamen magis quam Cain, licet dicatur quod plus punitus est, quia non sequitur: si plus punitur temporaliter, quod maius sit peccatum.

2. Ad illud quod obicitur de muliere praegnante, dicendum quod percutiendo non dat operam rei licitae, et ideo imputatur ei homicidium sequens.

3. Ad illud quod obicitur quod *Canones* puniunt interficientes casu, dicendum est quod hoc est quando dant operam rei illicitae vel non adhibent diligentiam quam possunt et debent, alias non puniunt. Unde Nicolaus Papa, dist. 50: «Si aliqua culpa vel neglectu alicuius interitus hominis cognoscitur advenisse, perpetratum est homicidium». Et *Decretalis* Innocentii in praedicto casu de sacerdote dicit quod «cum idem capellanus nec actu nec voluntate perpetravit, nec dedit operam rei illicitae, non impediatur quominus divina possit celebrare».

*a.* Ad illud vero quod ex opposito primo obicitur ‘quia quod est involuntarium, non est peccatum’, dicendum, secundum Ioannem Damascenum, quod involuntarium simpliciter «hoc quidem est per ignorantiam, hoc per violentiam. Involuntarium per violentiam est, cum tota causa actus deforis est, nihil cooperante illo qui patitur. Involuntarium vero propter ignorantiam est, cum non ipsi tribuimus causam ignorantiae, sed ita contingit. Unde, si ebrius homicidium faceret, ignorans quidem facit, non tamen involuntarie: causam enim ignorantiae, scilicet ebrietatem, ipse fecit; similiter, si quis in assueto loco sagittans patrem transeuntem interficit». Secundum hoc ergo dicendum quod, quando casui sequenti nos non tribuimus causam aliquo modo, scilicet operando vel negligendo, dicitur involuntarium; quando autem casui sequenti aliquo modo causam damus, non est involuntarium.

*b–c.* Ad alia patet solutio ex iam dictis.

Wenn dies willentlich oder aus Fahrlässigkeit dessen, der den Baum fällt, geschah, muss er deshalb als Mörder gänzlich der Buße unterworfen werden; wenn nicht, bindet ihn dieser Schuldspruch nicht.<sup>1462</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den Einwand in Bezug auf Lamech wird demgemäß geantwortet, dass er nicht die nötige Vorsicht walten lassen, und deshalb ist es ihm angerechnet worden; nicht jedoch mehr als Kain, wenn auch gesagt wird, dass er mehr bestraft worden ist, da, wenn er weltlich mehr bestraft wird, nicht daraus folgt, dass die Sünde größer sei.

2. Zu dem Einwand in Bezug auf die schwangere Frau ist zu sagen: Wenn er jemand niederschlägt, will er keine erlaubte Sache tun, und deshalb wird ihm das daraus Folgende als Mord angerechnet.

3. Zu dem Einwand, dass die Kanones solche bestrafen, die aus Zufall töten, ist zu sagen, dass das dann so ist, wenn sie eine unerlaubte Sache tun oder nicht die mögliche und nötige Vorsicht walten lassen, andernfalls bestrafen sie sie nicht. Daher Papst Nikolaus in der *Distinctio* 50: „Wenn erkannt wird, dass der Tod eines Menschen durch eine Schuld oder jemandes Fahrlässigkeit eingetreten ist, ist ein Mord begangen worden.“<sup>1463</sup> Und eine *Dekretale* [Papst] Innozenz' sagt im genannten Fall über den Priester: „Wenn dieser Kaplan dies weder tatsächlich noch willentlich durchgeführt und auch keine unerlaubte Sache getan hat, soll er nicht daran gehindert werden, die Messe zu zelebrieren.“<sup>1464</sup>

a. Zu dem ersten Gegeneinwand, ‚dass das, was unwillentlich ist, keine Sünde ist‘, ist zu sagen, nach Johannes von Damaskus, dass Unwillentliches schlechthin „teils aus Unwissenheit geschieht, teils aus Zwang. Unwillentlich durch Zwang ist es, wenn die gesamte Ursache der Tat von außen kommt und ohne Mitwirkung dessen ist, der sie erleidet. Unwillentlich aus Unwissenheit aber ist es, wenn wir nicht selbst die Ursache für die Unwissenheit herbeiführen, sondern es zufällig so geschieht. Wenn daher jemand betrunken einen Mord beginge, begeht er ihn zwar, ohne es zu wissen, nicht aber unwillentlich; denn die Ursache für die Unwissenheit, nämlich die Trunkenheit, hat er selbst herbeigeführt; ebenso, wenn jemand an gewohntem Ort mit Pfeilen schießt und seinen vorübergehenden Vater tötet.“<sup>1465</sup> Demnach ist also zu sagen, wenn wir nicht irgendwie die Ursache für einen nachfolgenden Zufall herbeiführen, durch eine Tat oder durch Fahrlässigkeit, so heißt es unwillentlich; wenn wir aber irgendwie die Ursache für einen nachfolgenden Zufall herbeiführen, ist es nicht unwillentlich.

b–c. Auf die anderen Einwände ist die Antwort aus dem schon Gesagten klar.

<sup>1462</sup> Decretum Gratiani, D.50, c.50 (ed. Friedberg, Bd. I, 197).

<sup>1463</sup> Ebd., D.50, c.49 (ed. Friedberg, Bd. I, 197).

<sup>1464</sup> Liber Extra, 5.12.13 (ed. Friedberg, Bd. II, 798).

<sup>1465</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,24 (PTS 12, 94 f).

[535] [Nr. 360] CAPUT III.

AN HABENTIBUS SPIRITUALEM POTESTATEM PROHIBEATUR OCCIDERE.

Consequenter quaerendum est utrum isto praecepto prohibeantur occidere illi qui habent spiritualem potestatem, ut sacerdotes.

**Ad quod sic:** 1. Exod. 32, 28 Moyses fecit a Levitis interfici *viginti tria millia hominum* qui adoraverant vitulum conflatilem. Item, Num. 25, 8, Phinees interfecit Israelitam coeuntem cum Madianitide. Item, I Reg. 15, 33 Samuel interfecit Agag regem Amalech. Item, III Reg. 18, 40 Elias interfecit sacerdotes Baal.

2. Item, Cyprianus dicit quod «praecepti Legis memor Mathathias, interfecit illum qui ad sacrificandum accesserat, I Machab. 2, 24. Quod si ante adventum Christi haec praecepta servata sunt, quanto magis post adventum Christi». Ergo secundum hoc sacerdotibus Novae Legis licitum est reos occidere.

Ad hoc dicunt quidam quod sacerdotibus Veteris Legis licebat, sacerdotibus Novae Legis non. Et ratio huius est, quia, cum, secundum Augustinum, «differentia Legis et Evangelii sit timor et amor», ministri Legis debuerunt esse ministri severitatis ad timorem, sed ministri Evangelii debent esse ministri pietatis ad amorem. Quia ergo illi debebant arcere a malis per timorem, congruebat eis maleficos interficere; et quia isti debent attrahere per amorem, non congruit eis interficere.

**Sed contra hoc sic obicitur:** 3. «Ioannes Chrysostomus, *Super Matthaenum*, homilia 17: Occidit Phinees hominem, et reputatum est illi ad iustitiam; Petrus vero geminum fecit homicidium», in Anania scilicet et Saphira, Act. 4, «tamen fuit opus spirituale quod factum est», id est non manuale.

4. Item, Gregorius, in *Dialogo*: «Petrus, qui Tabitham mortuam suscitavit, Act. 8, Ananiam et Saphiram mentientes increpando morti tradidit».

5. Item, Hieronymus, *Ad Riparium*: «Legi vindictam Phinees, auctoritatem Eliae, zelum Simonis Chananaei», qui in duos magos Zaroe et Arphaxat ignitos serpentes



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

Sodann ist zu fragen, ob mit dieser Vorschrift denen, die geistliche Macht haben, verboten wird zu töten, wie zum Beispiel den Priestern.

**Dazu so:** 1. Ex 32,28 sorgte Mose dafür, dass von den Leviten 3000 Menschen getötet wurden, die das aus Erz gegossene Kalb angebetet hatten. Und Num 25,8 tötete Pinhas einen Israeliten, der mit einer Midianiterin Verkehr hatte. Und 1Sam 15,33 tötete Samuel Agag, den König der Amalekiter. Und 1Kön 18,40 ließ Elija die Baalspriester töten.

2. Cyprian sagt: „An diese Gesetzesvorschrift erinnerte sich Mattatias, als er den tötete, der herantreten war, um zu opfern, 1Makk 2,24. Da diese Vorschriften vor der Ankunft Christi gehalten wurden, um wieviel mehr nach der Ankunft Christi.“<sup>1466</sup> Demnach ist es den Priestern des Neuen Gesetzes also erlaubt, Schuldige zu töten.

Dazu sagen einige, dass es den Priestern des Alten Gesetzes erlaubt war, den Priestern des Neuen Gesetzes nicht. Und der Grund dafür ist, dass, da nach Augustinus „der Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Evangelium [der zwischen] Furcht und Liebe ist“<sup>1467</sup>, die Diener des Gesetzes, um Furcht zu erreichen, Diener der Strenge sein mussten, die Diener des Evangeliums, um Liebe zu erreichen, Diener der Frömmigkeit sein müssen. Weil also jene mit Furcht vom Bösen abhalten mussten, kam es ihnen zu, Verbrecher zu töten; und weil diese mit Liebe für sich gewinnen müssen, kommt es ihnen nicht zu töten.

**Doch dagegen wird eingewendet:** 3. „Johannes Chrysostomus [in den Predigten] *Über Matthäus*, Predigt 17: Pinhas tötete einen Menschen, und es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet; Petrus aber hat einen zweifachen Mord verübt“<sup>1468</sup>, nämlich bei Hananias und Saphira, Apg 4,<sup>1469</sup> „und dennoch war es ein geistliches Werk, das getan wurde“, das heißt kein mit der Hand verübtes.

4. Gregor im *Dialog*: „Petrus, der die tote Tabita wiederauferweckte, Apg 8,<sup>1470</sup> hat Hananias und Saphira mit dem Vorwurf, dass sie lügen, dem Tod überantwortet.“<sup>1471</sup>

5. Hieronymus [in dem Brief] *An Riparius*: „Ich habe ausgewählt die Strafe des Pinhas,<sup>1472</sup> die Autorität des Elija,<sup>1473</sup> den Eifer von Simon dem Kanaanäer“<sup>1474</sup>, der

**1466** Cyprian, Ad Fortunatum 5 (CChr.SL 3, 192; CSEL 3/1, 326); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.32 (ed. Friedberg, Bd. I, 939)

**1467** Augustinus, Contra Adimantum 17,2 (CSEL 25/1, 166 f).

**1468** Bei Johannes Chrysostomus lässt sich das Zitat nicht nachweisen (vgl. ders., Homilia in kalendas, 6 [PG 48, 961f]), jedoch im Decretum Gratiani, C.23, q.8, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 956).

**1469** Apg 5,1–11.

**1470** Apg 9,40.

**1471** Gregor, Dialogorum libri II,30 (SC 260, 222); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.8, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 956).

**1472** Num 25,7–18.

**1473** 1Kön 18,7–46.

**1474** Hieronymus, Epistulae 109,3 (CSEL 55, 354); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.8, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 956).

retorsit; item «Petri severitatem Ananiam et Saphiram trucidantem, Pauli constantiam, qui Elymam magum aeterna severitate damnavit. Non est crudelitas crimina pro Deo punire, sed pietas; unde in Lege dicitur: *Si frater tuus et amicus etc. voluerit depravare veritatem, effundes sanguinem ipsorum*». Ex hoc ergo relinquitur quod quantum ad iudicium occisionis pares sunt sacerdotes Novae Legis et Veteris.

6. Item, cum «crimina pro Deo punire sit pietas», non erit contra ministerium pietatis maleficos punire.

7. Item, dicit Augustinus: «Summa religionis est imitari eum quem colis». Sed ipse Deus auctoritate interficit, iudex ministerio; ergo ministerium occisionis maxime congruet sacerdoti, qui debet esse Dei praecipuus imitator.

8. Item, Leo IV scribit Ludovico, XXIII *Causa*, quaest. 8: «Quidam in Romanorum portum Saracenos venturos esse dicebant, pro quo nostrum congregari praecepimus populum». Item, idem, in eodem: «Nunquam ab aliquibus nostros homines sinimus opprimi, sed, si necessitas ulla occurrerit, praesentialiter vindicamus, quia nostri gregis ultores esse debemus et praecipue adiutores». Si ergo canonice et regulariter fecit illud Leo Papa, scilicet occurrit inimicis et praesentialiter vindicavit, eadem ratione possunt [536] hoc facere alii episcopi et sacerdotes canonice, et illud quod sequitur ad sumptionem armorum, scilicet pugnare contra hostes et inficere.

9. Item, sicut dicitur *Causa XXIII*, quaest. 8, B. Gregorius «civibus Thusciae, ut contra Longobardos arma pararent, mandavit».

10. Item, Ecclesia ordinat saecularem potestatem, ut Papa Imperatorem; ergo tradit ei auctoritatem ad suum officium. Si ergo auctoritas Imperatoris est interficere maleficum, et a Papa accipit auctoritatem, ergo auctoritate Papae interficit; sed ille facit cuius auctoritate fit; ergo etc.

feuerspeiende Schlangen auf die beiden Zauberer Zaro und Arphaxat zurückschleuderte; und „die Strenge des Petrus, die Hananias und Saphira umbrachte,<sup>1475</sup> die Standhaftigkeit des Paulus, der den Zauberer Elymas mit ewiger Strenge verdammtete.<sup>1476</sup> Es ist keine Grausamkeit, Verbrechen an Gottes Stelle zu bestrafen, sondern Frömmigkeit; daher heißt es im Gesetz: *Wenn dein Bruder und dein Freund usw. die Wahrheit verdrehen wollen, sollst du ihr Blut vergießen*<sup>1477</sup>.“ Dadurch folgt also, dass, was ein Todesurteil angeht, die Priester des Neuen und des Alten Gesetzes gleich sind.

6. Wenn „Verbrechen an Gottes Stelle zu bestrafen, Frömmigkeit ist“<sup>1478</sup>, wird es nicht dem Dienst der Frömmigkeit widersprechen, Verbrecher zu bestrafen.

7. Augustinus sagt: „Der Inbegriff der Religion ist es, den nachzuahmen, den man verehrt.“<sup>1479</sup> Doch Gott selbst tötet mit Autorität, der Richter aufgrund seines Dienstes; also wird der Dienst der Tötung besonders mit einem Priester zusammenpassen, der der hauptsächliche Nachahmer Gottes sein muss.

8. [Papst] Leo IV. schreibt an [König] Ludwig [II.], XXIII. Causa, Quaestio 8: „Einige sagten, die Sarazenen würden in den römischen Hafen kommen, und wir haben unserem Volk aufgetragen, sich deswegen zu versammeln.“<sup>1480</sup> Und derselbe in der gleichen Schrift: „Niemals haben wir zugelassen, dass unsere Leute von irgendwelchen Personen bedrängt wurden, sondern sollte irgendeine Notlage auftreten, so bestrafen wir sie augenblicklich, denn wir müssen die Rächer unserer Herde und besonders Helfer sein.“<sup>1481</sup> Wenn also Papst Leo dies in Übereinstimmung mit dem Kirchenrecht und regelgemäß tat, nämlich seinen Feinden entgegenteilte und sie augenblicklich bestrafte, dann können mit der gleichen Begründung [536] andere Bischöfe und Priester in Übereinstimmung mit dem Kirchenrecht dies tun sowie das, was auf die Waffennahme folgt, nämlich gegen die Feinde zu kämpfen und sie zu verderben.

9. Wie es in Causa XXIII heißt, Quaestio 8, „trug“ der selige Gregor „den Bürgern von Tuszien auf, sich gegen die Langobarden zu bewaffnen.“<sup>1482</sup>

10. Die Kirche setzt die weltliche Macht ein, wie der Papst den Kaiser; also verleiht sie ihr die Autorität für ihr Amt. Wenn also die Autorität des Kaisers darin besteht, einen Verbrecher zu töten, und er vom Papst die Autorität dafür erhält, dann tötet er mit der Autorität des Papstes; es handelt aber der, mit dessen Autorität etwas geschieht; also usw.

---

**1475** Vgl. Apg 5, 5.10.

**1476** Vgl. Apg 13,10f.

**1477** Dtn 13,6.

**1478** Hieronymus, Epistulae 109,3 (CSEL 55, 354); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.8, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 956).

**1479** Augustinus, De civitate dei VIII,17,(2) (CChr.SL 47, 235 CSEL 40/1, 384).

**1480** Decretum Gratiani, C.23, q.8, c.7 (ed. Friedberg, Bd. I, 954f).

**1481** Ebd., C.23, q.8, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 955).

**1482** Ebd., C.23, q.8, c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 958).

11. Item, episcopi habent praepositos et ballivos in causis sanguinis; sed illi ballivi nihil agunt auctoritate sua; ergo auctoritate episcoporum fundunt sanguinem maleficorum.

**Contra:** a. B. Ambrosius: «Adversus milites Gothos lacrymae meae arma sunt; talia enim munimenta sunt sacerdotis, aliter nec debeo nec possum resistere».

b. Item, *Canon* ex Concilio Toletano: «Sacerdotes, qui ad ministerium salutis electi sunt, ibi consentiant regibus fieri iudices, ubi supplicii indulgentia promittitur, non ubi discriminis sententia praeparatur. Si quis contra hoc fecerit, sit reus effusionis sanguinis apud Christum et apud Ecclesiam perdat proprium gradum», XXIII *Causa*, quaest. 8.

c. Item, *Canon* Nicolai Papae, dist. 50: «Cum discreti sint milites saeculi a militibus Ecclesiae, non convenit militibus Ecclesiae militare saeculo, per quod ad effusionem sanguinis necesse sit pervenire».

d. Item, B. Bernardus, *Ad Eugenium*, libro IV, *De consideratione*: «Aggredere subditos, sed verbo, non ferro. Quid denuo usurpare gladium tentes, quem semel iussus es reponere in vaginam, scilicet in Petro, cui dictum est: *Mitte gladium tuum in vaginam*».

e. Item, I ad Tim. 3, 3: *Oportet episcopum sine crimine esse non vinolentum, non percussorem*.

**Solutio:** Sicut dictum est, hoc praecepto prohibetur quilibet occidere sua auctoritate. Quia ergo ministris Veteris Testamenti commissa erat auctoritas, ministris vero Novi Testamenti non est concessa auctoritas ut per se interficiant, ideo ex consequenti isto praecepto prohibentur interficere in causa iustitiae. Ratio autem quare eis negata est auctoritas, est duplex. Una est, quia ministri Novae Legis debent esse ministri mansuetudinis et amoris ad alliciendum homines ad bonum. Unde eis dicitur, Matth. 5, 39: *Non resistere malo*; et ibidem sequitur: *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*; quod intelligitur faciendum a ministris Novae Legis, non solum in voluntate animi, sed etiam in ostensione signi. Alia est ratio, quia ministri Novae Legis sunt ministri sacramenti unionis. Sacramentum enim Altaris reprae-

11. Die Bischöfe haben ihre Pröpste und Rechtspfleger in Prozessen, in denen es um Blut und Leben geht; diese Rechtspfleger tun aber nichts aus eigener Autorität; also vergießen sie mit der Autorität der Bischöfe das Blut von Verbrechern.

**Dagegen:** a. Der selige Ambrosius: „Gegen die gotischen Soldaten sind meine Tränen Waffen; solches sind nämlich die Bollwerke eines Priesters, und anders darf und kann ich nicht Widerstand leisten.“<sup>1483</sup>

b. Der Kanon aus dem Konzil von Toledo: „Die Priester, die zum Dienst für das Heil gewählt worden sind, sollen hier zustimmen, nur dann für die Könige Richter zu werden, wo Barmherzigkeit bei der Bestrafung versprochen wird, nicht wo ein Richtspruch der Entscheidung [auf Leben und Tod] vorbereitet wird. Wenn jemand dagegen verstößt, soll er bei Christus des Blutvergießens schuldig sein und bei der Kirche seinen Grad verlieren“, XXIII. Causa, Quaestio 8<sup>1484</sup>.

c. Der Kanon von Papst Nikolaus, Distinctio 50: „Da die weltlichen Soldaten von den Soldaten der Kirche unterschieden worden sind, kommt es den Soldaten der Kirche nicht zu, in der Welt zu kämpfen, weil es dadurch notwendig würde, sich an Blutvergießen zu beteiligen.“<sup>1485</sup>

d. Der selige Bernhard [in dem Brief] *An [Papst] Eugen*, in Buch IV, *Von der Betrachtung*: „Tritt deinen Untergebenen entgegen, aber im Wort, nicht im Schwert. Warum strebst du wieder danach, dich des Schwertes zu bemächtigen, du, dem einmal befohlen worden ist, es in die Scheide zurückzustecken, nämlich in der Person des Petrus, dem gesagt worden ist: *Stecke dein Schwert in die Scheide!*“<sup>1486</sup><sup>1487</sup>

e. 1Tim 3,3: *Ein Bischof soll ohne Fehler sein, kein Trunkenbold, nicht gewalttätig.*

**Lösung:** Wie gesagt worden ist, wird mit dieser Vorschrift verboten, dass irgendjemand aus eigener Autorität tötet.<sup>1488</sup> Weil also den Dienern des Alten Testaments die Autorität dazu übertragen worden war, den Dienern des Neuen Testaments aber nicht die Autorität gewährt worden ist, mit ihr zu töten, daher wird ihnen folglich mit dieser Vorschrift verboten, in einer Rechtssache zu töten. Der Grund aber, warum ihnen die Autorität verweigert wurde, ist ein doppelter. Der eine ist, dass die Diener des Neuen Gesetzes Diener der Milde und Liebe sein müssen, um die Menschen für das Gute zu gewinnen. Daher wird ihnen in Mt 5,39 gesagt: *Leistet dem Bösen keinen Widerstand*; und dort folgt: *Liebt eure Feinde, tut denen Gutes, die euch hassen.*<sup>1489</sup> Das ist so zu verstehen, dass es von den Dienern des Neuen Gesetzes nicht nur im Wollen des Geistes, sondern auch in einem sichtbaren Zeichen getan werden muss. Der andere Grund ist, dass die Diener des Neuen Gesetzes Diener des Sakraments

**1483** Ambrosius, *Sermo contra Auxantium de basilicis tradendis*, 2 (CSEL 82/3, 83); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.8, c. zu c.21, § 2 und C.23, q.8, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 960.954).

**1484** *Decretum Gratiani*, C.23, q.8, c.29 (ed. Friedberg, Bd. I, 964).

**1485** Ebd., D.50, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 179).

**1486** Joh 18,11.

**1487** Bernhard von Clairvaux, *De consideratione* 3,7 (Opera, Bd. 3, 454,5–8).

**1488** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 356–357 (ed. Bd. IV/2, 528a–531b; in dieser Ausgabe S. 784–799).

**1489** Mt 5,44.

sentat unionem Christi et Ecclesiae, quam significat unio animae ad corpus. Sicut enim anima corpus vivificat, ita Christus per hoc sacramentum vivificat Ecclesiam. Unde qui dissolvit unionem corporis et animae, sacramenti illius unionem in se non potest demonstrare, et ideo irregularis est ad huius sacramenti ministerium exequendum, quemadmodum bigamus, qui carnem suam divisit cum uxoribus pluribus. Et, sicut dicit *Canon, Causa XV*, quaest. 2, «quaedam sunt, quae, etsi non imputentur ad poenam, tamen impediunt sacramenti signaculum». Et introducitur auctoritas Hieronymi, qui dicit de illo «qui propter disciplinam casu occidit; quantum ad culpam innocens est, quantum ad legem reus est», legem, dico, sacramenti. Inde est quod, cum alii Ordines Ecclesiae ad sacramentum Altaris referantur, quia omnes ordinati aut conficiunt sacramentum aut deserviunt conficenti, debent carere divisione, quae opponitur sacramento unitatis; et ideo non licebit ministris Ecclesiae interficere, sanguinem effundere, membrum mutilare. Ministris vero Veteris Testamenti, qui erant ministri timoris ad coercendum a malo et per consequens ministri divisionis animarum a malis, competebat auctoritas et executio interfectionis.

**[Ad obiecta]:** 1. Unde patet solutio ad primas auctoritates obiectas de ministris Veteris Testamenti.

2. Ad illud vero B. Cypriani, quod post adventum Christi praecepta iudiciorum sanguinis servanda sunt, concedendum quod tempore gratiae sunt servanda, sed non a ministris [537] spiritualium et sacramentorum, qui sunt ministri misericordiae et mansuetudinis et repraesentatores unionis, sed a principibus mundanorum, qui severitatis legalis imitatores sunt ministri separationis et coercionis a malis.

3. Ad illud Chrysostomi dicendum quod improprie dicitur Petrus homicidium fecisse. Hic enim dicitur res fieri illo tropo quo in Scriptura fieri dicitur, cum praedicitur vel innotescit. Petrus ergo dicitur Ananiam et Saphiram interfecisse, quia eorum mortem, quam diabolus efficere debebat, praedixit et causam, scilicet culpam, patefecit. Unde in Act. dixit Saphirae: *Ecce pedes eorum, qui sepelierunt virum tuum, ad ostium sunt et efferent te, et statim expiravit.*

der Einheit sind. Denn das Sakrament des Altars bildet die Einheit Christi und der Kirche ab, welche die Einheit der Seele mit dem Körper bedeutet. So wie nämlich die Seele den Körper belebt, so belebt Christus durch dieses Sakrament die Kirche. Wer daher die Einheit von Körper und Seele aufgelöst hat, kann nicht an sich selbst die Einheit dieses Sakraments zeigen, und deshalb ist es nicht regelgemäß, dem Dienst an diesem Sakrament zu folgen, so wie ein Bigamist, der sein Fleisch mit mehreren Frauen geteilt hat. Und so wie der Kanon, Causa XV, Quaestio 2 sagt, „es gibt einige Dinge, die, wenn sie auch nicht als Strafe angerechnet werden, dennoch das Siegel des Sakraments behindern.“<sup>1490</sup> Und es wird das Zitat des Hieronymus angeführt, der über den, „der wegen strenger Zucht aus Zufall tötet“, sagt: „Hinsichtlich der Schuld ist er unschuldig, im Hinblick auf das Gesetz ist er schuldig“<sup>1491</sup>, das Gesetz, sage ich, des Sakraments. Daher kommt es, weil die anderen kirchlichen Weihen sich auf das Sakrament des Altars beziehen, denn alle Geweihten vollziehen entweder das Sakrament oder dienen dem Vollziehenden, dass sie sich der Teilung enthalten müssen, die dem Sakrament der Einheit entgegensteht; und deshalb wird es den Dienern der Kirche nicht erlaubt sein zu töten, Blut zu vergießen oder ein Körperteil zu verstümmeln. Den Dienern des Alten Testaments aber, die Diener der Furcht waren, um vom Bösen abzuhalten, und infolgedessen Diener der Teilung der Seelen vom Bösen, kam die Autorität zu, Hinrichtungen zu vollstrecken.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Dadurch ist die Antwort auf die ersten Zitate, die über die Diener der Alten Testaments eingewendet wurden, klar.

2. In Bezug auf den Satz des seligen Cyprian, dass nach der Ankunft Christi die Vorschriften der Bluturteile bewahrt werden müssen, ist zuzugestehen, dass sie zur Zeit der Gnade bewahrt werden müssen, doch nicht von den Dienern [537] der geistlichen Angelegenheiten und der Sakramente, die Diener der Barmherzigkeit und Milde sind und die Einheit repräsentieren, sondern von den Fürsten der weltlichen Dinge, die Diener der Trennung und des Abhaltens vom Bösen sind, indem sie die Strenge des Gesetzes nachahmen.

3. Zu dem Satz des Chrysostomus ist zu sagen, dass von Petrus in uneigentlicher Bedeutung gesagt wird, dass er einen Mord begangen habe. Dass diese Sache getan worden sei, wird hier nämlich mit der rhetorischen Figur ausgedrückt, mit der in der Bibel gesagt wird, etwas sei getan worden, wenn es vorausgesagt oder bekannt gemacht wird. Also heißt es von Petrus, er habe Hananias und Saphira getötet, weil er ihren Tod, den der Teufel bewirken sollte, vorausgesagt hat und die Ursache, nämlich die Schuld, offenbar gemacht hat. Daher sagte er in Apg<sup>1492</sup> zu Saphira: *Siehe, die Füße derer, die deinen Mann begraben haben, stehen an der Haustür, und sie werden auch dich hinaustragen, und sogleich starb sie.*

---

**1490** Decretum Gratiani, C.15, q.1, zu c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 749).

**1491** Ps.-Chrysostomus, Eruditi commentarii in evangelium Matthaei 18 (PG 56, 779); vgl. Decretum Gratiani, C.15, q.1, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 749).

**1492** Apg 5,9f.

4. Ad illud autem B. Gregorii dicendum quod aliud est increpando morti tradere et aliud interficere. Tradere enim morti est pluribus modis. Uno modo tradere morti inferendae ab homine, et hoc modo Petrus non tradidit morti Ananiam et Saphiram. Alio modo tradere morti inferendae a daemone et istud tradere est excommunicare; et hoc modo tradidit Paulus et etiam Petrus Satanae, sed non intentione occisionis, sed intentione punitiois ad correctionem aliorum sicut Petrus, vel ad correctionem eorumdem sicut Paulus, 1 ad Tim. 1, 20, ubi dicit quod Hymenaeum et Alexandrum tradidit *Satanae, ut discant non blasphemare*; et I ad Cor. 5, 5, de fomicatore: *Iudicavi eum, qui sic operatus est, tradere Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus fiat*.

5–6. Ad illud vero B. Hieronymi dicendum quod differentia est inter ministros Veteris Legis et Novae, non solum in iis quae dicta sunt quantum ad differentiam severitatis et misericordiae, quia illi principaliter severitatis, isti misericordiae sunt ministri, sed etiam in iudicio severitatis, quia isti gladio spirituali, illi vero gladio materiali iudicia exequuntur; isti verbo, illi ferro; isti verbo, quod est gladius spiritus, *ad divisionem animae et spiritus*, id est, inordinationis sensualitatis a rectitudine rationis, ad Hebr. 4, 12; illi vero ferro, id est materiali gladio, *ad divisionem animae et corporis*, hoc est vitae animalis. Unde nota quod sicut *prius est quod animale est, deinde quod spirituale*, 1 Cor. 15, 46, et vita animalis prius quam vita spiritualis – vitam autem animale dico quae est in unione animae et carnis; vitam vero spiritualem in ordinatione sensualitatis, quae dicitur anima, et rationis, quae dicitur spiritus – ita ministerium divinae iustitiae distributum est ministris Veteris Testamenti in gladio materiali in separationem animae et carnis, ministris vero Novi Testamenti in gladio verbi spirituali *ad divisionem animae et spiritus*. In illo ministerio est ratio timoris, in isto ratio amoris. Hinc dicentibus Apostolis: *Ecce duo gladii*, respondit Dominus: *Satis est*.

7. Ad illud B. Augustini «summa religionis est imitari quem colis», dicendum quod tria sunt genera operum divinorum, scilicet opera sapientiae, potentiae, bonitatis. In operibus potentiae, ut creationis et miraculorum, non quaerit Deus imitorem; unde Lucifer, quia voluit esse similis in potentia Deo, praecipitatus est, Isai. 14, 12. Similiter nec in arcanis sapientiae; unde Adam, quia voluit esse similis in scientia,



4. Zu dem Satz des seligen Gregor ist zu sagen, dass es eine Sache ist, durch Tadel dem Tod zu überantworten, und eine andere, zu töten. Dem Tod überantworten geschieht nämlich auf mehrere Arten. Auf die eine Art [geschieht] dem Tod überantworten, indem es von einem Menschen zugefügt werden muss, und auf diese Art hat Petrus Hananias und Saphira nicht dem Tod überantwortet. Auf eine andere Art [geschieht] dem Tod überantworten, indem es von einem Dämon zugefügt werden muss, und dieses Überantworten heißt exkommunizieren; und auf diese Art hat Paulus und auch Petrus dem Satan überantwortet, doch nicht in der Absicht zu töten, sondern in der Absicht, für die Besserung anderer zu bestrafen, wie Petrus, oder zur Besserung derjenigen selbst, wie Paulus, 1Tim 1,20, wo er sagt, er habe den Hymenäus und den Alexander dem *Satan* überantwortet, *damit sie lernen, Gott nicht zu lästern*; und 1Kor 5,5 über den Unzüchtigen: *Ich habe beschlossen, ihn, der so gehandelt hat, dem Satan zu überantworten, damit sein Fleisch stirbt und sein Geist gerettet werde.*

5–6. Zu dem Satz des seligen Hieronymus ist zu sagen, dass es einen Unterschied gibt zwischen den Dienern des Alten und Neuen Gesetzes, nicht nur in dem, was gesagt worden ist hinsichtlich des Unterschieds der Strenge und Barmherzigkeit, denn jene sind hauptsächlich Diener der Strenge, diese Diener der Barmherzigkeit, sondern auch im Urteil der Strenge, denn diese vollstrecken ihre Urteile mit dem geistlichen Schwert, jene aber mit einem materiellen Schwert; diese mit dem Wort, jene mit der eisernen Waffe; diese mit dem Wort, das das Schwert des Geistes ist, *zur Trennung von Seele und Geist*, das heißt zur Trennung der Ungeordnetheit der Sinnlichkeit von der Rechtbeschaffenheit der Vernunft, Hebr 4,12; jene aber mit der eisernen Waffe, das heißt dem materiellen Schwert, *zur Trennung von Seele und Körper*, das heißt des sinnlichen Lebens. Beachte daher, dass, so wie *das Sinnliche früher ist, dann erst das Geistliche kommt*, 1Kor 15,46, und das sinnliche Leben früher als das geistliche Leben ist – das sinnliche Leben aber, meine ich, das in der Einheit der Seele und des Fleisches liegt; das geistliche Leben aber in der Ordnung der Sinnlichkeit, die Seele genannt wird, und der Vernunft, die Geist genannt wird –, so der Dienst für die göttliche Gerechtigkeit aufgeteilt ist für die Diener des Alten Testaments im materiellen Schwert zur Trennung von Seele und Fleisch, für die Diener des Neuen Testaments aber im geistlichen Schwert des Wortes *zur Trennung von Seele und Geist*. In jenem Dienst liegt der Beweggrund der Furcht, in diesem der Beweggrund der Liebe. Daher antwortete der Herr den Aposteln, als sie sagten: *Siehe, hier sind zwei Schwerter: Es ist genug.*<sup>1493</sup>

7. Zu dem Satz des Augustinus: „Der Inbegriff der Religion ist es, den nachzuahmen, den man verehrt“, ist zu sagen, dass es drei Arten von göttlichen Werken gibt, nämlich Werke der Weisheit, der Macht und der Güte. In den Werken der Macht, wie der Schöpfung und der Wunder, sucht Gott nicht nach einem Nachahmer; daher wurde Luzifer gestürzt, denn er wollte Gott in seiner Macht gleich sein, Jes 14,12. Ebenso auch nicht in den Geheimnissen der Weisheit; daher wurde Adam, der ihm im

---

1493 Lk 22,38.

de paradiso eiectus est, Gen. 3, 5: *Eritis sicut dii*. Operum vero bonitatis alia sunt pietatis et misericordiae, in quibus vult quod omnes imitentur eum, Matth. 5: *Estote misericordes, sicut et Pater vester* etc.; alia vero sunt punitionis et vindictae, et in iis non vult ut perfecti imitentur eum, propter duo: propter sacramentum unionis commendandum, quod requirit ministros congruos, in quibus non inveniatur oppositio divisionis; alia ratio est propter commendandam clementiam suae miserationis, ut in hoc innuat quod quasi coactus punit, sicut dicitur Thren. 3, 33: *Non ex corde suo humiliavit et abiecit filios hominum*; et introducuntur verba Domini punientis quasi plangentis, Isai. 1, 24: *Heu, consolabor de hostibus meis*, ut sit eius proprium misereri. Ideo ministri Novi Testamenti, qui debent esse in perfectiori imitatione Dei, debent ipsum imitari in opere pietatis non districtione severitatis.

8–9. Ad illud Leonis et Gregorii dicendum quod hoc non dicitur propter hoc quod liceat sacerdoti vel Papae arma arripere, sed quia possunt saeculari principi, cui materialis gladius commissus est, armorum sumptionem contra maleficos suadere, sicut illi qui habent, et minoribus et maioribus divinas leges exponere et praedicare, in quibus praecipitur saecularibus potestatibus: *Maleficos non patieris vivere*, Exod. 23, et Deuter. 13, 12–14: *Si audieris in una urbium tuarum, quas Dominus Deus tuus dabit tibi* etc., et post sequitur: *Si inveneris certum esse quod dicitur et abominationem hanc opere perpetratam, statim percuties habitatores illius in ore gladii*.

[538] 10. Ad illud quod obicit de Imperatore quod ordinatur a Papa, dicendum quod verum est quod recipit potestatem a Papa ad puniendum maleficos, executionem autem potestatis accipit a lege. A Deo ergo per Papam recipit auctoritatem, ut sit minister legis et iustitiae divinae, sed ab ipsa lege auctoritatem usus ministerii iustitiae. Unde Augustinus, in *Quaestionibus Levitici*: «Cum homo iuste occiditur, lex occidit, non tu», dicit iudici saeculari.

11. Si autem obiciatur quod ‘ille facit cuius auctoritate fit; unde Papa et episcopi, qui habent praepositos iudices sanguinis, videntur occidere’, dicendum quod est auctoritas iubendi et est auctoritas innuendi. In auctoritate iubendi sequitur: ‘ille facit cuius auctoritate fit’; in auctoritate vero innuendi non sequitur. Est autem auctoritas iubendi occidere maleficos penes Imperatorem, auctoritas vero innuendi penes

Wissen gleich sein wollte, aus dem Paradies vertrieben, Gen 3,5: *Ihr werdet wie Götter sein*. Von den Werken der Güte aber sind einige solche der Frömmigkeit und Barmherzigkeit, in denen er will, dass alle ihn nachahmen, Mt 5<sup>1494</sup>: *Seid barmherzig, wie auch euer Vater usw.*; andere aber sind solche der Bestrafung und Rache, und in denen will er nicht, dass die Vollkommenen ihm nacheifern, wegen zweier Dinge: um das Sakrament der Einheit anzuvertrauen, das passende Diener erfordert, in denen kein Gegensatz der Teilung zu finden ist; der andere Grund ist, um die Milde seines Erbarmens zu empfehlen, damit er darin andeutet, dass er gleichsam gezwungen bestraft, wie es in Klg 3,33 heißt: *Nicht aus eigenem Herzen hat er die Menschenöhne erniedrigt und weggejagt*; und es werden die Worte des Herrn angeführt, der bestraft und gleichsam klagt, Jes 1,24: *Wehe, ich werde mich wegen meiner Feinde trösten*, sodass es ihm eigen ist, sich zu erbarmen. Deshalb müssen die Diener des Neuen Testaments, die in der vollkommeneren Nachahmung Gottes stehen müssen, ihn im Werk der Frömmigkeit nachahmen, nicht in scharfer Strenge.

8–9. Zu dem Argument von Leo und Gregor ist zu sagen, dass dies nicht deswegen gesagt wird, weil es dem Priester oder Papst erlaubt ist, die Waffen zu ergreifen, sondern weil sie dem weltlichen Fürsten, dem das materielle Schwert anvertraut ist, die Waffennahme gegen die Verbrecher anraten können, als diejenigen, die in der Lage sind, den Kleineren und Größeren die göttlichen Gesetze auszulegen und zu predigen, in denen den weltlichen Machthabern vorgeschrieben wird: *Du sollst die Verbrecher nicht leben lassen*, Ex 23<sup>1495</sup>, und Dtn 13,12–14: *Wenn du in einer deiner Städte hörst, die der Herr, dein Gott dir geben wird usw.*, und danach folgt: *Wenn du herausfindest, dass es sicher nachgewiesen ist, was gesagt wird, und dieser Gräuelpöbel wirklich geschehen ist, sollst du sofort ihre Einwohner im Angesicht des Schwertes erschlagen*.

[538] 10. Zu dem Einwand in Bezug auf den Kaiser, der vom Papst eingesetzt wird, ist zu sagen, dass es stimmt, dass er die Macht, Verbrecher zu bestrafen, vom Papst erhält, die Ausführung dieser Macht aber erhält er vom Gesetz. Von Gott also erhält er durch den Papst die Autorität, um Diener des Gesetzes und der göttlichen Gerechtigkeit zu sein, aber vom Gesetz selbst die Autorität, den Dienst für die Gerechtigkeit zu gebrauchen. Daher Augustinus in den *Fragen zum Levitikus*: „Wenn ein Mensch gerecht getötet wird, tötet das Gesetz, nicht du“<sup>1496</sup>, das sagt er dem weltlichen Richter.

11. Wenn aber eingewendet wird, dass ‚der handelt, mit dessen Autorität etwas getan wird; daher scheinen der Papst und die Bischöfe, die ihre Pröpste als Blutrichter haben, zu töten‘, ist zu sagen, dass es die Autorität des Befehls gibt und die Autorität der Zustimmung. In der Autorität des Befehls folgt: ‚Der handelt, mit dessen Autorität es getan wird‘; in der Autorität der Zustimmung aber folgt das nicht. Es liegt aber die Autorität des Befehls, Verbrecher zu töten, beim Kaiser, die Autorität der Zustim-

**1494** Lk 6,36.

**1495** Ex 22,18.

**1496** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum III,68 (CChr.SL 33, 221; CSEL 28/2, 296); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, zu c. 41, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 941).

Papam et sacerdotes. Est autem ista innuitio divinae legis, ut dictum est, praedicatione, et ut principes legi divinae obediunt exhortatio. Unde B. Bernardus, in IV libro *De consideratione, Ad Eugenium*, ostendit qualiter uterque gladius est Ecclesiae, materialis et spiritualis, et quod ad ipsam pertinet gladius materialis, non quantum ad usum vel quantum ad iussum, sed quantum ad nutum. Unde dicit hoc modo ad Eugenium: «Qui gladium materiale tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini, dicentis: *Converte gladium tuum in vaginam*. Tuus ergo, et ipse tuo forsitan nutu, etsi non tua manu, evaginandus. Alioquin, si nullo modo ad te pertineret, dicentibus Apostolis: *Ecce duo gladii*, non respondisset Dominus: *Satis est, sed nimis est*. Uterque ergo gladius Ecclesiae est, spiritualis et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus; ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum Imperatoris».

Et per hoc solvuntur omnia obiecta.

[Nr. 361] MEMBRUM III.

**Quae sit illa occisio quae hic prohibetur.**

Restat quaerere de genere occisionis, quae in hoc praecepto prohibetur. Et ex praecedentibus videtur quod prohibeatur occisio corporalis, quae est in separatione animae a corpore.

**I.** Sed quaeritur utrum hic prohibeatur occisio quocumque modo dicta, videlicet corporalis et spiritualis.

**Ad quod sic:** 1. Augustinus, *Super Psalmos*: «Noli putare te non esse homicidam, quando fratri tuo malum persuades. Si fratri tuo persuades, occidis; et ut scias quia occidis, audi Psalmistam dicentem: *Filii hominum dentes eorum arma et sagittae, et lingua eorum gladius acutus*».

2. Item, Exod. 20, 13, super illud ‘*non occides*’ Glossa: «Manu vel mente vel subtrahendo subsidium vitae ei cui debes dare».

mung aber beim Papst und den Priestern. Diese Zustimmung des göttlichen Gesetzes ist aber, wie gesagt worden ist, die Predigt und die Aufforderung an die Fürsten, dem göttlichen Gesetz zu gehorchen. Daher zeigt der selige Bernhard im Buch IV [des Briefes] *An [Papst] Eugen, Von der Betrachtung*, dass beide Schwerter, das materielle und das geistliche, von der Kirche sind und dass das materielle Schwert zu ihr gehört, nicht hinsichtlich des Gebrauchs oder des Befehls, sondern hinsichtlich der Zustimmung. Daher sagt er Folgendes zu [Papst] Eugen: „Wer dir das materielle Schwert verweigert, scheint mir nicht ausreichend das Wort des Herrn zu beachten, der sagt: *Stecke dein Schwert in die Scheide zurück*<sup>1497</sup>. Deines also, und vielleicht auf dein Geheiß hin, wenn auch nicht mit deiner Hand, muss aus der Scheide gezogen werden. Andernfalls, wenn es keinesfalls zu dir gehören würde, hätte der Herr nicht auf die Apostel, die sagten: *Siehe, hier sind zwei Schwerter*<sup>1498</sup>, geantwortet: *Das ist genug*, sondern: Das ist zuviel. Also gehören beide Schwerter der Kirche, das geistliche und das materielle, dieses aber ist für die Kirche, jenes von der Kirche auszuführen; jenes mit der Hand des Priesters, dieses mit der des Soldaten, doch in jedem Falle auf die Zustimmung des Priesters und den Befehl des Kaisers hin.“<sup>1499</sup>

Und dadurch werden alle Einwände beantwortet.

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

Es bleibt, nach der Art der Tötung zu fragen, die in dieser Vorschrift verboten wird. Und aus dem Vorhergehenden scheint es, dass die leibliche Tötung verboten wird, die in der Trennung der Seele vom Körper liegt.<sup>1500</sup>

I. Doch es wird gefragt, ob hier die Tötung jedweder Bezeichnung verboten wird, also die körperliche und die geistliche.

**Dazu so:** 1. Augustinus, [in dem Traktat] *Über die Psalmen*: „Glaube nicht, dass du kein Mörder bist, wenn du deinen Bruder zu etwas Bösem überredest. Wenn du deinem Bruder etwas Böses anrätst, tötetest du; und damit du weißt, dass du tötetest, höre den Psalmisten, der sagt: *Die Menschensöhne, ihre Zähne sind Waffen und Pfeile, und ihre Zunge ist ein scharfes Schwert*<sup>1501</sup>“.<sup>1502</sup>

2. Die Glosse zu Ex 20,13: ‚*Du sollst nicht töten*‘: „Mit der Hand oder im Sinn oder indem du jemandem den Lebensunterhalt entziehst, dem du ihn geben müsstest.“<sup>1503</sup>

**1497** Joh 18,11.

**1498** Lk 22,38.

**1499** Vgl. Bernhard von Clairvaux, *De consideratione* 3,7 (Opera, Bd. 3, 454,11–14).

**1500** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 352–360 (ed. Bd. IV/2, 521a–534b; in dieser Ausgabe S. 758–825).

**1501** Ps 57,5.

**1502** Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus CXXIV 42,11 (CChr.SL 36, 370); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.27 (ed. Friedberg, Bd. I, 1164).

**1503** *Glossa interlinearis* zu Ex 20,13 (ed. *Textus biblie*, Bd. 1, 164v).

3. Item, Deuter. 5, 17, super illud ‘*non occides*’ Glossa: «Re vel voluntate; *qui enim odit fratrem suum, homicida est*; vel subtrahendo quod potes praestare». Ex iis igitur relinquitur quod hic prohibetur homicidium spirituale, quod est in odiendo seu malum consulendo; et homicidium dicitur non solummodo in committendo, scilicet in inferendo mortem, sed etiam in omittendo, scilicet in subtrahendo beneficium ad conservationem vitae proximi.

**II.** Propterea quaeritur utrum isto praecepto prohibeatur occisio quolibet modo dicta.

**Ad quod sic:** 1. Sap. 1, 11: *Os quod mentitur occidit animam*; mendacium igitur est occisio animae. Si ergo hic prohiberetur quaelibet occisio spiritualis, prohiberetur hic mendacium, et pari ratione quodlibet mortale peccatum; nam omne mortale peccatum occisio est animae.

2. Si vero diceretur quod non prohibetur hic occisio spiritualis nisi illa quae est proximi – contra: hic prohibetur occisio corporalis [539] sui et proximi, sicut supra dictum est; ergo, si hic prohibetur occisio spiritualis, prohibetur et sui et proximi, et ita quodlibet peccatum; quod quia falsum est, relinquitur quod non prohibetur hic nisi occisio corporalis.

**III.** Item quaeritur utrum istud praeceptum sit generale ad plura praecepta.

**Ad quod sic:** 1. Augustinus, *Contra Faustum*, I libro: «Quia Iudaei non intelligebant homicidium nisi corporis humani, per quod vita privaretur, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari». Sed in furando, falso testando et huiusmodi est iniquus motus ad nocendum proximo; ergo furta, falsa testimonia et huiusmodi debent in homicidii genere deputari. Ergo, cum omne genus homicidii hic prohibeatur, erit hoc mandatum generale ad illa quibus prohibetur proximi nocumentum.

2. Item, omnis praevaricatio contra praeceptum quodlibet secundae tabulae aut est contra innocentiam inferendo nocumentum, aut contra beneficentiam subtrahendo beneficium. Sed, secundum Augustinum, hic prohibetur nocumenti illatio; similiter prohibetur subtractio beneficii, sicut Glossa dicit, et sicut dicit Ambrosius, in libro *De officiis*: «Pasce fame morientem; quisquis enim pascendo hominem servare

3. Die Glosse zu Dtn 5,17: ‚*Du sollst nicht töten*‘: ‚Tatsächlich oder im Willen; *wer nämlich seinen Bruder hasst, ist ein Mörder*<sup>1504</sup>; oder indem du ihm entziehst, was du ihm beschaffen kannst.<sup>1505</sup> Daraus folgt also, dass hier der geistliche Mord verboten wird, der darin liegt zu hassen oder Böses anzuraten; und Mord heißt es nicht nur bei einer Tat, das heißt darin, den Tod zuzufügen, sondern auch beim Unterlassen, das heißt darin, wohlthätige Hilfe zu entziehen, um das Leben des Nächsten zu erhalten.

**II.** Deswegen wird gefragt, ob mit dieser Vorschrift die Tötung jedweder Bezeichnung verboten wird.

**Dazu so:** 1. Weish 1,11: *Ein Mund, der lügt, tötet die Seele*; die Lüge ist also die Tötung der Seele. Wenn hier also jede geistliche Tötung verboten würde, würde hier das Lügen verboten werden und gleicherweise jede Todsünde; denn jede Todsünde bedeutet die Tötung der Seele.

2. Wenn aber gesagt würde, dass hier nur die geistliche Tötung des Nächsten verboten wird – dagegen: Hier wird die leibliche Tötung [539] seiner selbst und die des Nächsten verboten, wie oben gesagt worden ist;<sup>1506</sup> wenn hier also die geistliche Tötung verboten wird, wird die seiner selbst und die des Nächsten verboten, und daher jede Sünde; weil dies falsch ist, bleibt, dass hier nur die leibliche Tötung verboten wird.

**III.** Und es wird gefragt, ob diese Vorschrift eine allgemeine für mehrere Vorschriften ist.

**Dazu so:** 1. Augustinus, [in der Schrift] *Gegen Faustus*, im Buch I: „Da die Juden unter Mord nur den des menschlichen Körpers verstanden, durch den er des Lebens beraubt wurde, legte der Herr dar, dass jede ungerechte Regung zum Schaden des Bruders unter die Kategorie des Mordes zu rechnen ist.“<sup>1507</sup> Es liegt aber im Stehlen, Falschbezeugen und dergleichen eine ungerechte Bewegung, um dem Nächsten zu schaden; also müssen Diebstähle, falsche Zeugnisse und dergleichen unter die Kategorie des Mordes gerechnet werden. Wenn also jede Art Mord hier verboten wird, wird dies ein allgemeines Gebot für die sein, mit denen verboten wird, dem Nächsten zu schaden.

2. Jede Übertretung jeder Vorschrift der zweiten Tafel verstößt entweder gegen die Unschuld, indem ein Schaden zugefügt wird, oder gegen die Wohlthätigkeit, indem eine wohlthätige Hilfe entzogen wird. Doch hier wird nach Augustinus die Zufügung eines Schadens verboten;<sup>1508</sup> ebenso wird die Entziehung einer Wohltat verboten, wie die Glosse sagt und Ambrosius in der Schrift *Von den Ämtern*: „Gib dem Verhungerten zu essen; denn wann immer du einen Menschen retten kannst, indem du ihm

**1504** 1Joh 3,15.

**1505** Glossa interlinearis zu Dtn 5,17 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 337r).

**1506** Vgl. Summa Halensis III Nr. 352–353 (ed. Bd. IV/2, 521a–524b; in dieser Ausgabe S. 760–773).

**1507** Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XIX,23 (CSEL 25/1, 521); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.28 (ed. Friedberg, Bd. I, 1164).

**1508** Vgl. Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XIX,23 (CSEL 25/1, 521f); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.28 (ed. Friedberg, Bd. I, 1164).

poteris, si non paveris, occidisti». Ergo isto praecepto prohibetur omnis praevaricatio quae est contra aliquod praeceptorum secundae tabulae; ergo est generale ad praecepta secundae tabulae.

3. Item, Hieronymus, *Super Isaiam*: «Omnis iniquitas et oppressio et iniustitia iudicium sanguinis est et, licet gladio non occidas, voluntate tamen interficis». Sed iniustitia et iniquitas generalia sunt ad furtum, falsum testimonium, moechiam et huiusmodi; ergo ista sunt iudicium sanguinis; ergo etc.

4. Item, omnis iniquitas est iudicium sanguinis; omne peccatum est iniquitas; ergo omne peccatum iudicium sanguinis est, secundum verbum Hieronymi. Est igitur hoc praeceptum generale.

5. Item, in epistola Clementis: «Homicidiorum tria genera dicebat esse B. Petrus. Sicut enim homicidas interfectores fratrum, ita detractores eorum eosque odientes homicidas esse manifestabat». Detractio igitur est homicidium; sed omne falsum testimonium est detractio; ergo et est homicidium; est igitur hoc praeceptum prohibens falsum testimonium.

**Contra:** a. Istud praeceptum connumeratur cum ceteris et est unum de decem verbis; ergo non comprehendit alia; sed, si extenderetur ad homicidium spirituale, comprehenderet alia; ergo non extenditur nisi ad homicidium corporale.

b. Item, scandalum est homicidium spirituale, quia praebet alii occasionem mortis spiritualis, sicut dicitur, ad Rom. 14, 20, scandalizanti: *Noli propter escam destruere opus Dei*.

c. Item, I ad Cor. 8, 10–11, in eodem casu dicit: *Si quis viderit illum, qui habet scientiam recumbentem in idolo, aedificabitur ad manducandum et peribit in tua scientia frater propter quem Christus mortuus est*. Si ergo spirituale homicidium prohiberetur hic, prohiberetur hic scandalum. Sed scandalum potest esse peccatum idololatriae, quod est contra primum praeceptum; et periurium, quod est contra secundum; et violatio sabbati, quod est contra tertium; et inhonoratio, quod est contra quartum, et sic



zu essen gibst, hast du ihn getötet, wenn du ihm nichts gegeben hast.“<sup>1509</sup> Also wird mit dieser Vorschrift jede Übertretung verboten, die gegen irgendeine Vorschrift der zweiten Tafel verstößt; also ist sie eine allgemeine für die Vorschriften der zweiten Tafel.

3. Hieronymus, [in dem Kommentar] *Zu Jesaja*: „Jede Härte, Unterdrückung und Ungerechtigkeit ist ein Bluturteil, und wenn du auch nicht mit dem Schwert tötest, so tötest du doch im Willen.“<sup>1510</sup> Doch Ungerechtigkeit und Härte sind allgemein typisch für Diebstahl, falsches Zeugnis, Ehebruch und dergleichen; also sind sie ein Bluturteil; also usw.

4. Jede Ungerechtigkeit ist ein Bluturteil; jede Sünde ist Ungerechtigkeit; also ist jede Sünde ein Bluturteil, nach dem Wort des Hieronymus.<sup>1511</sup> Also ist dies eine allgemeine Vorschrift.

5. Im Brief des Clemens: „Der selige Petrus hat gesagt, dass es drei Arten von Mord gibt. So wie er nämlich zeigte, dass die Mörder sind, die ihre Brüder töten, so auch, dass die, die sie herabsetzen und sie hassen, Mörder sind.“<sup>1512</sup> Herabsetzung ist also Mord; doch jedes falsche Zeugnis ist eine Herabsetzung; also ist es auch Mord; also verbietet diese Vorschrift ein falsches Zeugnis.

**Dagegen:** a. Diese Vorschrift wird mit den übrigen zusammengezählt und ist eine der Zehn Worte; also umfasst sie nicht die anderen; wenn sie auf den geistlichen Mord ausgedehnt würde, umfasste sie die anderen aber; also wird sie nur auf den leiblichen Mord bezogen.

b. Der geistliche Mord ist ein Stein des Anstoßes, denn er gibt einem anderen den Anlass zum geistlichen Tod, wie in Röm 14,20 zu dem gesagt wird, der Anstoß erregt: *Zerstöre nicht wegen einer Speise das Werk Gottes.*

c. 1Kor 8,10–11 sagt er im gleichen Fall: *Wenn vielleicht jemand dich, der du Erkenntnis hast, beim Götzenmahl sitzen sieht, wird er auch zum Essen ermutigt, und er wird an deiner Erkenntnis zugrunde gehen, dein Bruder, für den Christus gestorben ist.* Wenn also der geistliche Mord hier verboten würde, würde hier verboten werden, Anstoß zu erregen. Dieser Anstoß kann aber die Sünde der Götzenverehrung sein, die gegen die erste Vorschrift verstößt; und der Meineid, der gegen die zweite verstößt; und die Verletzung des Sabbats, die gegen die dritte verstößt; und die unehrenhafte Behandlung, die gegen die vierte verstößt, und so mit den anderen; so würde also

---

**1509** Unter dem Namen des Ambrosius findet sich dieses Zitat im Decretum Gratiani, D.86, c.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 302); tatsächlich handelt es sich aber um ein Zitat Augustins (ders., *Contra Faustum Manichaeum* XV,7 [CSEL 25/1, 430], worauf auch Hugo von St. Cher verweist (ders., *In Librum Exodi* 20 [Opera omnia, Bd. 1, 88va]).

**1510** Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* X,33,13/19 (CChr.SL 73, 416); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.25 (ed. Friedberg, Bd. I, 1164).

**1511** Vgl. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* X,33,13/19 (CChr.SL 73, 416); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.25 (ed. Friedberg, Bd. I, 1164).

**1512** Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.24 (ed. Friedberg, Bd. I, 1164).

de aliis; sic ergo prohiberetur hic omnis praevaricatio aliorum praeceptorum, quod falsum est. Relinquitur igitur quod non prohibetur hic nisi corporale homicidium.

**IV.** Item, quaeritur utrum prohibeatur tantum homicidium manus.

Et cum dicant auctoritates quod «Lex prohibebat manum, non animum», secundum hoc non erit in prohibitione nisi homicidium manus.

**Contra:** 1. Augustinus: «Periculose decipiunt qui existimant eos tantum homicidas qui manibus hominem occidunt, et non potius eos per quorum consilium et fraudem et exhortationem homines extinguuntur. Nam Iudaei nequaquam propriis manibus Dominum occiderunt, sicut [540] scriptum est: *Non licet nobis interficere quemquam*». Matth. 27.

2. Item, Augustinus: «Mors Christi Iudaeis imputatur, quia ipsi linguis interfecerunt, dicentes: *Crucifige, crucifige*. Unde unus Evangelista dicit Dominum crucifixum hora tertia, alius sexta, quia Iudaei crucifixerunt eum hora tertia lingua, milites hora sexta manibus».

3. Item, *Canon Martini Papae*, dist. 50, dicit quod homicidium committitur «facto, praecepto, consilio».

Si dicatur quod manus, quam prohibet Lex, est omnis operatio exterius expressa, et ita operatio quaecumque vel cooperatio ad mortem alicuius hic prohibetur, quaeritur utrum prohibeatur voluntas; et, si prohibetur, quare non exprimitur sicut circa moechiam et furtum.

Quod autem prohibeatur expresse, dicit Glossa Exod. 20, 13, super illud ‘*non occides*’, Glossa: «Voluntate». – Item, cum non omnis qui odit fratrem velit ei inferre mortem vel quod ab alio illi inferatur, quare dicit I Ioan. 3, 15: *Qui odit fratrem suum, homicida est?*

hier jede Übertretung anderer Vorschriften verboten werden, was falsch ist. Es bleibt also, dass hier nichts verboten wird als der leibliche Mord.

**IV.** Und es wird gefragt, ob nur der handgreifliche Mord verboten wird.

Und da die Autoritäten sagen, dass „das Gesetz die Hand, nicht den Sinn verboten hat“<sup>1513</sup>, wird demgemäß nur der handgreifliche Mord im Verbot stehen.

**Dagegen:** 1. Augustinus: „Eine gefährliche Täuschung unternehmen die, die glauben, dass nur die Mörder sind, die einen Menschen mit ihren Händen töten, und nicht vielmehr die, auf deren Rat, Betrug und Aufforderung Menschen ausgelöscht werden. Denn die Juden haben den Herrn keineswegs mit den eigenen Händen getötet, wie |540| geschrieben steht: *Es ist uns nicht erlaubt, jemanden zu töten*“<sup>1514</sup>, Mt 27<sup>1515</sup>.

2. Augustinus: „Der Tod Christi wird den Juden angerechnet, weil sie ihn mit ihren Zungen getötet haben, indem sie sagten: *Kreuzige ihn, kreuzige ihn*“<sup>1516</sup>. Daher sagt der eine Evangelist, dass der Herr zur dritten Stunde gekreuzigt wurde,<sup>1517</sup> der andere zu sechsten,<sup>1518</sup> denn die Juden kreuzigten ihn mit der Zunge zur dritten Stunde, die Soldaten mit ihren Händen aber zur sechsten Stunde.“<sup>1519</sup>

3. Der Kanon von Papst Martin, *Distinctio 50*, sagt, dass ein Mord „in Tat, Auftrag und Rat“<sup>1520</sup> verübt wird.

Wenn gesagt wird, dass die Hand, die das Gesetz verbietet, jede Handlung ist, die äußerlich ausgedrückt wird, und so jede Handlung oder Mitwirkung bei jemandes Tod hier verboten wird, wird gefragt, ob der Wille verboten wird;<sup>1521</sup> und wenn er verboten wird, warum es nicht ausgesprochen wird wie beim Ehebruch und Diebstahl.

Dass er aber ausdrücklich verboten wird, sagt die Glosse zu Ex 20,13: ‚*Du sollst nicht töten*‘, die Glosse: „Im Willen.“<sup>1522</sup> – Da nicht jeder, der seinen Bruder hasst, ihm den Tod zufügen will oder dass er ihm von einem anderen zugefügt wird, warum heißt es in 1Joh 3,15: *Wer seinen Bruder hasst, ist ein Mörder?*

---

**1513** Glossa interlinearis zu Phil 3,6 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 101v); vgl. Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Philippenses 3,6* (PL 192, 244); ders., *Sententiae III,40,1* (SpicBon 5, 228,16); *Summa Halensis III Nr. 270* zu 8–9 (ed. Bd. IV/2, 401b; in dieser Ausgabe S. 342f).

**1514** Augustinus, *Enarrationes in Psalmos 63,4* (CChr.SL 39, 810); vgl. *Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.23* (ed. Friedberg, Bd. I, 1163).

**1515** Joh 18,31.

**1516** Lk 23,21; Joh 19,6.

**1517** Vgl. Mk 15,25.

**1518** Vgl. Lk 23,44.

**1519** Augustinus, *De consensu evangelistarum III, 13,49f* (CSEL 43, 335f); vgl. ders., *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV 14,4* (CChr.SL 36, 143); *Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.23* (ed. Friedberg, Bd. I, 1163).

**1520** *Decretum Gratiani, D.50, c.8* (ed. Friedberg, Bd. I, 179).

**1521** Vgl. *Summa Halensis III Nr. 361* (ed. Bd. IV/2, 539 Anm. 9; in dieser Ausgabe S. 830 f).

**1522** Glossa interlinearis zu Ex 20,13 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 164v), wobei es dort wörtlich „im Sinn“ bzw. im „Geist“ heißt.

**Solutio:** Occisio hominis vel homicidium dicitur duobus modis, vere scilicet et interpretative. Interpretative duobus modis. Omittendo, si non subvenit, cum videt proximum in necessitate extrema. Augustinus, *Contra Faustum*, I libro: «Istud praeceptum, quod est ‘non occides’, non servas: non enim das esurienti panem. Verum, si incurras in eum famelicum, qui mori possit nisi porrigendo cibum subvenias, iam tu homicida teneberis». – Committendo: corde, ore, opere. Corde, odiendo, I Ioan. 3, 15: *Qui odit fratrem suum* etc. Ore, duobus modis: detrahendo, sicut dicebat B. Petrus detractores homicidas esse; malum suadendo, sicut dicit B. Augustinus: «Si fratri tuo mala persuades, occidis». Ille qui odit, in sua conscientia occidit, quia vellet non esse aut non bene esse quem odit. Detractor occidit proximum in conscientia aliena, in qua vivebat per bonam opinionem. Mali persuasor occidit eum in conscientia eiusdem, in qua vivebat per bonam voluntatem, et post moritur per peccatum. Opere, scandalizando per malum exemplum. Unde B. Gregorius, de praelatis: «Tot mortibus rei sunt, quot ad posteros perditionis exempla transmittunt». – Vere committitur homicidium in corporis et animae divisione. Quod contingit tribus modis: necessitate, casu, voluntate. Necessitate evitabili vel inevitabili; casu, dando operam rei licitae vel illicitae; et si licitae, aut adhibita diligentia debita aut non adhibita diligentia; et patet ex praedictis quo modo imputatur et quo modo non et quo modo fit contra hoc praeceptum et quo modo non. Voluntate autem iuste vel iniuste. Iuste, quando debita causa, iustus ordo, iustus animus iudicis occidentis, et non est in hac prohibitione. Iniuste, quando aliquod istorum trium deest; et fit tribus modis: «consilio, praecepto, facto», sicut dicit *Canon Martini*; et istud homicidium universaliter et distincte et proprie hic prohibetur.

Cum ergo quaeritur utrum prohibeatur hic occisio quolibet modo dicta, dicendum quod proprie hic prohibetur occisio corporalis, improprie vero et ex consequenti et interpretative occisio spiritualis. Si enim anima melior corpore, et vita animae

**Lösung:** Die Tötung eines Menschen oder Mord wird auf zwei Arten ausgesagt, nämlich tatsächlich und im Sinne einer Auslegung. Im Sinne einer Auslegung auf zwei Arten: durch Unterlassung, wenn er nicht zu Hilfe kommt, wenn er seinen Nächsten in äußerster Not sieht. Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*, im Buch I: „Die Vorschrift ‚*Du sollst nicht töten*‘ hältst du nicht: Denn du gibst nicht dem Hungerleidenden Brot. Wahrhaftig, wenn du auf einen Hungerleidenden triffst, der sterben könnte, wenn du ihm nicht zu Hilfe kommst, indem du im Brot darreichst, wirst du schon als Mörder gelten.“<sup>1523</sup> Durch Tun: mit Herz, Mund, Werk. Mit dem Herzen, indem du hasst, 1Joh 3,15: *Wer seinen Bruder hasst* usw. Mit dem Mund auf zwei Arten: durch Erniedrigung, so wie der selige Petrus sagte, dass die Verleumder Mörder sind;<sup>1524</sup> und indem man etwas Böses rät, wie der selige Augustinus sagt: „Wenn du deinem Bruder etwas Böses anrätst, tötest du ihn.“<sup>1525</sup> Wer hasst, tötet in seinem Bewusstsein, weil er wollte, dass der, den er hasst, nicht wäre oder es ihm nicht gut ginge. Der Verleumder tötet seinen Nächsten im Bewusstsein von anderen, in dem er mit einer guten Meinung existierte. Wer jemandem Böses anrät, tötet diesen im eigenen Bewusstsein, in dem er mit einem guten Willen lebte, und danach stirbt er durch die Sünde. Im Werk, indem man durch ein schlechtes Beispiel Anstoß erregt. Daher der selige Gregor über die Prälaten: „So viele sind des Todes schuldig, wie den Nachkommen Vorbilder für die Vernichtung geben.“<sup>1526</sup> – Wirklich wird ein Mord begangen in der Trennung von Körper und Seele. Dies geschieht auf drei Arten: durch Notlage, Zufall und Willen. Durch eine Notlage, der man entgehen kann oder der man nicht entgehen kann; durch Zufall, indem man eine erlaubte oder unerlaubte Sache tun will; und wenn eine erlaubte, entweder indem man die nötige Vorsicht walten lässt oder nicht; und es ist aus dem zuvor Gesagten klar, wie es angerechnet wird und wie nicht und wie es der Vorschrift zuwider getan wird und wie nicht.<sup>1527</sup> Durch den Willen aber [geschieht es] gerecht oder ungerecht. Gerecht, wenn es die geschuldete Ursache, eine gerechte Ordnung und einen gerechten Sinn des Richters gibt, der tötet, und es nicht im Verbot steht. Ungerecht, wenn etwas von diesen drei Dingen fehlt; und es wird auf drei Arten getan: „durch Rat, Auftrag und Tat“, wie der Kanon [Papst] Martins sagt;<sup>1528</sup> und dieser Mord wird hier allgemein und bestimmterweise und eigentlich verboten.

Wenn also gefragt wird, ob hier die Tötung jedweder Bezeichnung verboten wird, ist zu sagen, dass hier im eigentlichen Sinne die leibliche Tötung verboten wird, uneigentlich aber und als Folge und im Sinne einer Auslegung die geistliche Tötung. Denn

**1523** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XV,7 (CSEL 25/1, 430).

**1524** *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.25 (ed. Friedberg, Bd. I, 1164).

**1525** Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* CXXIV 42,11 (CChr.SL 36, 370); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.27 (ed. Friedberg, Bd. I, 1164).

**1526** Gregor, *Regula pastoralis* III,4 (SC 382, 276); vgl. *Decretum Gratiani*, C.11, q.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 643).

**1527** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 359 (ed. Bd. IV/2, 534a; in dieser Ausgabe S. 808–811).

**1528** Vgl. *Decretum Gratiani*, D.50, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 179 f).

melior vita corporis, et mors animae peior morte corporis, qui ergo prohibet inferendam mortem corporalem, multo magis prohibet inferendam mortem spiritualem. Non tamen proprie dici potest ab aliquo inferri mors spiritualis alicui quemadmodum mors corporalis. Mors enim corporalis infertur alicui per causam et violentiam; mors vero spiritualis culpae non potest inferri alicui ab aliquo nisi per occasionem, quia culpa non potest fieri in nobis nisi nobis volentibus et consentientibus, quamvis occasio possit esse in verbo et facto; et ideo occisio spiritualis dicitur inferri improprie et interpretative, quia per occasionem, non per causam.

**II.** 1–2. Ad illud quod obicitur de mendacio et quolibet mortali peccato, quod occisio est, dicendum quod quodlibet mortale peccatum effective dicitur occisio spiritualis, quia ex quolibet anima occiditur; sed non formaliter, nisi solum illa quae sunt occasio alteri peccandi, id est spiritualiter moriendi, sicut est mali persuasio [541] vel factum minus rectum praebens alteri occasionem ruinae; vel quod moriatur in conscientia propria per odium, ut ibi non vivat per amorem; vel quod moriatur in conscientia alterius per detractionem, ut ibi non vivat per bonam opinionem.

**III.** Ad illud vero quod quaeritur utrum istud praeceptum sit generale, dicendum quod non, immo est speciale.

1. Et ad illud Augustini quod ‘homicidium intelligitur omnis motus ad nocendum’, intelligendum cum determinatione, quo scilicet nocet personae, non quoad res personae sed quoad esse ipsius personae, et ideo non obstat quod obicit de furto et falso testimonio et aliis similiter.

2. Ad aliud vero quod dicit quod subtractio beneficentiae prohibetur et nocumentum generaliter, patet de nocumento; de subtractione vero beneficentiae similiter dicendum quod non intelligitur generaliter, sed subtractio solum debiti beneficii in casu necessitatis, ex quo mors contingit.

3–4. Ad illud autem quod obicit de iniquitate et iniustitia similiter dicendum quod illud non dicitur generaliter, sed solum de iniustitia et iniquitate, qua per oppressionem alicuius infertur mors vel acceleratur; ad homicidium enim pertinet inferre statim mortem vel accelerare mortem.

wenn die Seele besser als der Körper ist und das Leben der Seele besser als das Leben des Körpers und der Tod der Seele schlimmer als der Tod des Körpers, dann verbietet also, wer das Zufügen des körperlichen Todes verbietet, noch viel mehr das Zufügen des geistlichen Todes. Es kann aber nicht eigentlich vom geistlichen Tod gesagt werden, dass er jemandem von jemandem zugefügt wird, so wie der körperliche Tod. Denn der körperliche Tod wird jemandem durch eine Ursache und Gewalt zugefügt; der geistliche Tod der Schuld kann aber jemandem von jemandem nur als Anlass zugefügt werden, weil Schuld in uns nur geschehen kann, wenn wir das wollen und dem zustimmen, wenn auch der Anlass in Wort und Tat sein kann; und deshalb wird von der geistlichen Tötung gesagt, dass sie uneigentlich und im Sinne einer Auslegung zugefügt wird, weil durch einen Anlass, nicht durch eine Ursache.

**II.** 1–2. Zu dem Einwand in Bezug auf die Lüge und jede Todsünde, die eine Tötung bedeutet, ist zu sagen, dass jede Todsünde im Sinne des Bewirkens geistliche Tötung heißt, weil durch jede die Seele getötet wird; doch nicht der Form nach, außer allein diejenigen, welche die Veranlassung für jemand anderen sind zu sündigen, das heißt geistlich zu sterben, so wie es sich mit der Überredung zu etwas Bösem [541] oder einer weniger richtigen Handlung verhält, die einem anderen die Veranlassung zum Fall gibt;<sup>1529</sup> oder dass er in seinem eigenen Gewissen durch Hass stirbt, sodass er darin nicht durch Liebe lebt; oder dass er im Gewissen eines anderen durch Verleumdung stirbt, sodass er darin nicht durch eine gute Meinung lebt.

**III.** Zu der Frage, ob diese Vorschrift eine allgemeine sei, ist zu sagen: nein, sondern eine besondere.

1. Und der Satz des Augustinus, dass ‚Mord als jede Regung zu schaden zu verstehen ist‘, ist zu verstehen mit der Bestimmung: womit er einer Person schadet, nicht hinsichtlich der Sache einer Person, sondern hinsichtlich des Seins der Person selbst, und deshalb steht dem nicht entgegen, was er über den Diebstahl und das falsche Zeugnis und die anderen einwendet.

2. Der andere Einwand, dass die Entziehung von wohltätiger Hilfe verboten wird sowie allgemein zu schaden, ist hinsichtlich des Schadens klar; hinsichtlich der Entziehung von Hilfe aber ist ebenso zu sagen, dass dies nicht allgemein zu verstehen ist, sondern als Entziehung nur der geschuldeten Wohltat im Falle einer Notlage, durch die der Tod eintreten kann.

3–4. Zu dem Einwand in Bezug auf die Härte und Ungerechtigkeit ist ebenso zu sagen, dass dies nicht allgemein gesagt wird, sondern nur in Bezug auf die Härte und Ungerechtigkeit, mit der durch die Bedrängung von jemandem der Tod zugefügt oder beschleunigt wird; zum Mord nämlich gehört, den Tod sofort zuzufügen oder den Tod zu beschleunigen.

---

**1529** Vgl. Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* II,15,12 (CChr.SL 77, 129); *Glossa interlinearis zu Mt 18,8* (ed. Textus biblie, Bd. 5, 56v); *Summa Halensis* II–II Nr. 858 (ed. Bd. III, 815a–816b).

5. Ad illud vero B. Petri iam patet responsio: nam detractio non dicitur mors nisi interpretative et improprie.

Ad sequentia vero patet responsio: nam prohibetur secundum intentionem Legis homicidium voluntatis et operis vel cooperationis, quamvis secundum intellectum carnalium Iudaeorum intelligeretur solum de homicidio operis vel cooperationis.

**IV.** Ad ultimum vero quod quaeritur, scilicet quare non est prohibitio voluntatis distincta circa occisionem sicut circa moechiam et furtum, responsum est supra, Quaestione De numero praeceptorum, et infra amplius declarabitur.

## TITULUS VI.

### DE SEXTO PRAECEPTO.

Transeundum est ad sextum praeceptum, quo dicitur: *Non moechaberis*. Circa quod inquirenda sunt plura:

- Primo, utrum sit praeceptum primae tabulae vel secundae;
- secundo, utrum sit praeceptum morale legis naturae vel morale disciplinae;
- tertio, utrum coitus maris et feminae nullo addito sit prohibitus hoc praecepto;
- quarto, utrum [coitus] concubinarius prohibeatur;
- quinto, utrum coitus fornicarius;
- sexto, utrum coitus incestuosus;
- septimo, utrum bigamia;
- octavo, utrum coitus coniugalis inordinatus;
- nono, utrum moechia mentalis incorporalis prohibeatur hoc praecepto;
- decimo, de comparatione huius praecepti ad alia.

#### [Nr. 362] CAPUT I.

#### UTRUM 'NON MOECHABERIS' SIT PRAECEPTUM PRIMAE TABULAE VEL SECUNDAE.

**Ad primum obicitur sic:** 1. Deuter. 5, 18, super illud '*non moechaberis*', Glossa: «Adulterium prohibet carnale vel spirituale»; et iterum: « Spirituality fornicatio est idololatria et [542] Scripturarum expositio prava». Sed constat quod prohibitio idololatriae pertinet ad primum praeceptum primae tabulae, prohibitio pravae expositionis Scripturarum ad secundum praeceptum primae tabulae: *Non assumes*



5. Zu dem Satz des seligen Petrus ist die Antwort schon klar: Denn die Verleumdung wird Tod nur im Sinne der Auslegung und uneigentlich genannt.<sup>1530</sup>

Zu dem Folgenden ist die Antwort klar: Denn nach der Absicht des Gesetzes wird der Mord des Willens und des Werkes oder der Mitwirkung verboten, wenn auch dem Verständnis der fleischlich gesinnten Juden nach dies nur in Bezug auf den Mord des Werkes oder der Mitwirkung verstanden wurde.

IV. Auf die letzte Frage, warum das Verbot des Wollens nicht hinsichtlich der Tötung unterschieden ist, so wie hinsichtlich des Ehebruchs und Diebstahls, ist oben geantwortet worden, in der Frage bezüglich der Anzahl der Vorschriften,<sup>1531</sup> und es wird unten noch näher erklärt werden.<sup>1532</sup>

#### *Sechster Abschnitt: Das sechste Gebot*

Nun muss man zur sechsten Vorschrift weitergehen, mit der gesagt wird: *Du sollst nicht ehebrechen.*<sup>1533</sup> Im Zusammenhang damit sind mehrere Dinge zu untersuchen:

1. Ist es eine Vorschrift der ersten oder der zweiten Tafel?
2. Ist es ein Sittengebot des Naturgesetzes oder ein Sittengebot der Unterweisung?
3. Ist mit dieser Vorschrift der Geschlechtsverkehr von Mann und Frau ohne einen Zusatz verboten worden?
4. Wird der konkubinarische Geschlechtsverkehr verboten?
5. Wird der unzüchtige Geschlechtsverkehr verboten?
6. Wird der inzestuöse Geschlechtsverkehr verboten?
7. [Wird] die Bigamie [verboten]?
8. [Wird] der ungeordnete eheliche Geschlechtsverkehr [verboten]?
9. Wird mit dieser Vorschrift der nichtkörperliche, geistige Ehebruch verboten?
10. Die Beziehung dieser Vorschrift zu den anderen.

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

**Dazu wird Folgendes eingewendet:** 1. Die Glosse zu Dtn 5,18: ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘: „Das verbietet den fleischlichen oder unkörperlichen Ehebruch“<sup>1534</sup>; und wiederum: „Die geistliche Unzucht ist Götzenverehrung und [542] die verdorbene Schriftauslegung.“<sup>1535</sup> Es steht aber fest, dass das Verbot der Götzenverehrung zur ersten Vorschrift der ersten Tafel gehört, das Verbot der verdorbenen Schriftauslegung zur zweiten Vorschrift der ersten Tafel: *Du sollst den Namen deines Gottes nicht*

**1530** Vgl. Summa Halensis III Nr. 361 (ed. Bd. IV/2, 540a–b; in dieser Ausgabe S. 832–835); II–II Nr. 460 (ed. Bd. III, 452a–453b).

**1531** Vgl. Summa Halensis III Nr. 283 (ed. Bd. IV/2, 429a–432b; in dieser Ausgabe S. 438–451).

**1532** Vgl. ebd., Nr. 394 (ed. Bd. IV/2, 585a–586b; in dieser Ausgabe S. 994–999).

**1533** Dtn 5,18.

**1534** Glossa interlinearis zu Dtn 5,18 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 337r).

**1535** Ebd.

*nomen Dei tui in vanum*; ergo istud praeceptum extenditur ad praecepta primae tabulae.

2. Item, Isidorus: «Fornicatio carnis adulterium est; fornicatio animi servitus idolorum. Est etiam spiritualis fornicatio, de qua dicit Dominus: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam* etc.». Cum igitur hic generaliter prohibeatur fornicatio, et idololatria sit fornicatio animi, idololatria hic prohibetur.

3. Si dicatur quod praeceptum istud potest accipi litteraliter et allegorice: allegorice acceptum pertinet ad primam tabulam, in qua prohibetur idololatria et haeresis, quae sunt fornicatio spiritualis; litteraliter vero intellectum est praeceptum secundae tabulae – contra, I ad Cor. 6, 15: *Nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti*; et in eadem epistola, 3, 17: *Si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus*. Inde arguitur: Si violatio templi exterioris est sacrilegium et contra praeceptum primae tabulae, in quo praecipitur honor Dei, ergo multo magis violatio templi interioris et spiritualis erit sacrilegium et contra praeceptum primae tabulae. Cum ergo fornicatio corporalis templum Dei spirituale polluat, erit sacrilegium et contra praeceptum primae tabulae.

4. Item, in praeceptis secundae tabulae prohibetur laesio et iniuria proximi; sed in simplici fornicatione nulla est iniuria proximi, quia est cum soluta, quae non est alicuius propria sed suae potestatis, nec aliqua inde est quaerimonia; ergo non est prohibitio illius praeceptum secundae tabulae.

**Solutio:** 1–2. Sicut dicitur in Ezech. 2, 9, liber Sacrae Scripturae *scriptus est intus et foris*: intus, quantum ad spiritualem intelligentiam; foris, quantum ad litteralem. Si ergo istud praeceptum attendatur quantum ad intelligentiam spiritualem, et hoc improprie, erit istud praeceptum idem primo praecepto primae tabulae, quo prohibetur idololatria, vel secundo, quo prohibetur haeresis, quae dicuntur fornicationes, Oseae 2, 2, de Synagoga et haeresi: *Auferat fornicationes suas a facie sua, et adulteria sua de medio uberum suorum*. – Si autem attendatur istud praeceptum secundo modo et proprie, prohibetur hic fornicatio corporalis, et hoc modo est praeceptum secundae tabulae. De ista autem fornicatione, quae sic prohibetur in hoc praecepto, dicitur I ad Cor. 6, 13: *Corpus autem non fornicationi, sed Domino*.

*unnütz gebrauchen*<sup>1536</sup>; also erstreckt sich diese Vorschrift auf die Vorschriften der ersten Tafel.

2. Isidor: „Die Unzucht des Fleisches ist Ehebruch; die Unzucht des Geistes ist der Götzendienst. Es gibt auch eine nichtkörperliche Unzucht, über die der Herr sagt: *Wer eine Frau anschaut, um sie zu begehren*<sup>1537</sup> usw.“<sup>1538</sup> Da hier also die Unzucht allgemein verboten wird und die Götzenerhebung Unzucht des Geistes ist, wird hier die Götzenerhebung verboten.

3. Wenn gesagt wird, dass diese Vorschrift wörtlich aufgefasst werden kann und allegorisch: Allegorisch aufgefasst gehört sie zur ersten Tafel, auf der die Götzenerhebung und die Häresie verboten werden, welche geistliche Unzucht sind; wörtlich verstanden aber ist sie eine Vorschrift der zweiten Tafel – dagegen, 1Kor 6,15: *Wisst ihr nicht, dass eure Glieder ein Tempel des Heiligen Geistes sind*; und in demselben Brief, 3,17: *Wenn jemand den Tempel Gottes entehrt, wird Gott ihn vernichten*. Daher wird argumentiert: Wenn die Entehrung des äußerlichen Tempels eine Lästerung ist und gegen die Vorschrift der ersten Tafel verstößt, mit der die Ehrung Gottes vorgeschrieben wird, dann wird noch viel mehr die Entehrung des inneren, geistlichen Tempels eine Lästerung sein und gegen die Vorschrift der ersten Tafel verstoßen. Wenn also die körperliche Unzucht den geistlichen Tempel Gottes besudelt, wird es eine Lästerung sein und gegen die Vorschrift der ersten Tafel verstoßen.

4. In den Vorschriften der zweiten Tafel wird Verletzung und Unrecht gegen den Nächsten verboten; in einer einfachen Unzucht liegt aber kein Unrecht gegen den Nächsten, weil es mit einer Frau geschieht, die unabhängig ist, die keinem gehört, sondern ihre eigene Herrin ist, und daher gibt es von der Seite keine Klage; also ist das Verbot dessen keine Vorschrift der zweiten Tafel.

**Lösung:** 1–2. Wie es in Ez 2,9 heißt, ist das Buch der Heiligen Schrift *innen und außen beschrieben worden*: innen hinsichtlich der geistlichen Erkenntnis; außen hinsichtlich der wörtlichen.<sup>1539</sup> Wenn diese Vorschrift also hinsichtlich der geistlichen Erkenntnis betrachtet wird, und das uneigentlich, wird diese Vorschrift dieselbe sein wie die erste Vorschrift der ersten Tafel, mit der die Götzenerhebung verboten wird, oder wie die zweite, mit der die Häresie verboten wird, die [beide] Unzuchthandlungen genannt werden, Hos 2,2 über die Synagoge und die Häresie: *Sie soll die Zeichen ihrer Unzucht aus ihrem Gesicht entfernen und die Zeichen ihrer Ehebrüche von ihren Brüsten*. – Wenn aber diese Vorschrift auf die zweite Weise und eigentlich betrachtet wird, wird hier die körperliche Unzucht verboten, und auf diese Weise ist sie eine Vorschrift der zweiten Tafel. Über diese Unzucht aber, die so in dieser Vorschrift verboten wird, heißt es in 1Kor 6,13: *Der Leib aber ist nicht für die Unzucht, sondern für den Herrn*.

---

1536 Ex 20,7.

1537 Mt 5,28.

1538 Isidor, Sententiae II,39,18 (CChr.SL 111, 174).

1539 Vgl. Glossa interlinearis zu Ez 2,9 (ed. Textus biblie, Bd. 4, 214v).

3. Et si obiciatur quod praecepta Decalogi litteralia sunt et non allegorica et ideo praeceptum istud solum litterale erit et non allegoricum, dicendum quod praecepta Decalogi duplicem habent respectum. Unum ad legem litteralem, quae est lex naturalis, cuius explicatio sunt, et hoc modo solum sunt litteralia; alium ad legem figuralem, quae est lex Moysi, in qua explicita sunt, quae est lex umbrae et imaginaria, sicut dicitur ad Hebr. 10, 1, et hoc modo allegoricam interpretationem recipiunt. – Ad illud vero quod obicitur in contrarium de violatione templi, dicendum quod non est simile de templo materiali et spirituali. Nam templum materiale non honoratur nisi propter cultum Dei, et ideo violare illud est iniuriari Deo proprie. Proximus vero honoratur, et quia proximus et quia Dei templum; unde iniuria proximi, quia est proximus, non est proprie iniuria Dei; iniuria vero, quia templum Dei, metaphorice dicitur iniuria, quemadmodum homo vel corpus hominis dicitur templum, et ideo metaphorice dicitur sacrilegium et improprie.

4. Ad ultimum quod obicit, dicendum quod in simplici fornicatione fit iniuria proximo, quia nomine proximi intelligitur homo in utroque sexu. Unde, quamvis mulier sit soluta et etiam velit hoc, nihilominus tamen ei fit iniuria, quemadmodum, si de voluntate tua esset quod ego interficerem te, nihilominus tamen, si ego interficerem te, facerem tibi iniuriam. Unde, quamvis nullus conqueratur, nihilominus tamen uterque laeditur, quia uterque spiritualiter interficitur. Et quamvis non laederetur alius, sicut contingit in peccato mollitiei, illa eadem prohibitione, qua prohibetur pollutio alterius, prohibetur pollutio sui, quemadmodum in praecepto, quo prohibetur occisio alterius, prohibetur occisio sui.

[543] [Nr. 363] CAPUT II.

UTRUM ISTUD PRAECEPTUM SIT MORALE LEGIS NATURAE AUT DISCIPLINAE.

Deinde quaeritur utrum istud praeceptum sit morale legis naturae aut morale disciplinae.

**Ad quod sic:** 1. Ambrosius, in libro *De Patriarchis: Dixit Sara ad Abraham: Ecce nunc conclusit me Dominus, ut non pariam; intra ergo ad ancillam meam*, Gen. 16, 2: «Consi-

3. Und wenn eingewendet wird, dass die Vorschriften des Dekalogs wörtlich sind und nicht allegorisch und deshalb diese Vorschrift nur wörtlich sein wird und nicht allegorisch, ist zu sagen, dass die Vorschriften des Dekalogs einen zweifachen Bezug haben. Der eine ist zum wörtlichen Gesetz, welches das Naturgesetz ist, dessen Auslegung sie sind,<sup>1540</sup> und auf diese Weise sind sie nur wörtlich; der andere ist zum sinnbildlichen Gesetz, welches das Gesetz des Mose ist, in dem sie entfaltet sind, welches das Gesetz des Schattens und bildhaft vorstellend ist, wie es in Hebr 10,1 heißt, und auf diese Weise erhalten sie eine allegorische Auslegung. – Auf den Gegeneinwand zur Entehrung des Tempels ist zu sagen, dass es sich mit dem materiellen und dem geistlichen Tempel nicht gleich verhält. Denn der materielle Tempel wird nur wegen der Gottesverehrung geehrt, und deshalb bedeutet ihn zu entehren im eigentlichen Sinne, Gott Unrecht zuzufügen. Der Nächste aber wird geehrt, weil [er] der Nächste und weil [er] Gottes Tempel [ist]; daher ist es ein Unrecht gegen den Nächsten, weil er der Nächste ist, und es ist nicht eigentlich ein Unrecht gegen Gott; das Unrecht aber, weil es ein Tempel Gottes ist, wird metaphorisch Unrecht genannt, wie auch der Mensch oder der Leib des Menschen Tempel genannt wird, und deshalb wird es metaphorisch und uneigentlich Tempelraub genannt.

4. Bei der einfachen Unzucht wird dem Nächsten Unrecht getan, weil unter der Bezeichnung des Nächsten der Mensch beider Geschlechter zu verstehen ist. Wenn auch die Frau ungebunden ist und dies auch will, geschieht ihr daher dennoch um nichts weniger Unrecht, so wie, wenn es dein Wille wäre, dass ich dich töte, dennoch um nichts weniger, wenn ich dich töten würde, ich dir Unrecht täte. Daher werden, wenn sich auch niemand beschwert, dennoch um nichts weniger beide verletzt, weil beide geistlich getötet werden. Und auch wenn kein anderer verletzt würde, wie es in der Sünde der Wollust geschieht, wird dennoch mit diesem Verbot, mit dem die Besudelung von jemand anderem verboten wird, die Besudelung seiner selbst verboten, so wie in der Vorschrift, mit der die Tötung von jemand anderem verboten wird, die Selbsttötung verboten wird.<sup>1541</sup>

[543] *Kapitel 2: Ist dieses Gebot ein Sittengebot des Naturgesetzes oder der Unterweisung? [Nr. 363]<sup>1542</sup>*

Sodann wird gefragt, ob diese Vorschrift ein Sittengebot des Naturgesetzes ist oder ein Sittengebot der Unterweisung.

**Dazu so:** 1. Ambrosius, in der Schrift *Von den Patriarchen: Sara sagte zu Abraham: Siehe, der Herr hat mich nun verschlossen, sodass ich nicht gebäre; gehe also zu meiner Magd hinein*, Gen 16,2: „Bedenke zuerst, dass Abraham vor dem Gesetz des Mose und

<sup>1540</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 247 (ed. Bd. IV/2, 348b; in dieser Ausgabe S. 146–149).

<sup>1541</sup> Vgl. ebd., Nr. 353 (ed. Bd. IV/2, 523a–b; in dieser Ausgabe S. 768 f).

<sup>1542</sup> Vgl. ebd., Nr. 276 (ed. Bd. IV/2, 415a–b; in dieser Ausgabe S. 388–391).

dera primum quod Abraham ante legem Moysi et ante Evangelium fuit»; et sequitur: «Non ergo in Legem commisit Abraham, sed Legem praevenit».

2. Item, idem, in eodem: «Deus in paradiso coniugium laudaverat, non adulterium damnaverat». Ex iis ergo relinquitur quod adulterium ex Lege est damnabile, ante Legem vero non erat damnabile. Est igitur malum, quia prohibitum ex Lege; est igitur morale disciplinae.

**Contra:** a. Ad Rom. 2, 14: *Cum gentes, quae Legem non habent, naturaliter ea quae Legis sunt faciunt, ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis*. Constat quod opus Legis scriptum non potest intelligi de praeceptis caerimonialibus nec de praeceptis iudicialibus pluribus, quae sunt ex institutione; ergo hoc intelligitur de praeceptis Decalogi moralibus; ergo omnia praecepta Decalogi sunt moralia legis naturalis.

b. Item, sicut ibidem dicit Glossa: «Lex naturalis est iniuriam nemini inferre, nihil alienum praeripere, alieno coniugio non insidiari». Sed omnis adulter insidiatur alieno coniugio; ergo peccat contra legem naturalem.

c. Item, ibidem dicitur: «Ut breviter dicatur, lex naturalis est nolle alii facere quod tibi non vis fieri». Sed nullus vellet ut ad suam aliquis alius accederet voluntate ordinata; ergo quicumque adulteratur transgreditur legem naturalem. – Quod concedendum est.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud autem quod primo obicit, dicendum quod illud quod dicit Ambrosius de Abraham, quod non commisit in Legem, coeundo cum Agar, verum est, quia hoc non fecit sua auctoritate, sed divina dispensatione. Praeterea, hoc dicit Ambrosius ad excusationem illius facti Abrahae, cuius intentio est dicere quod Abraham non peccavit contra Legem positam, quae adhuc non erat, et hoc est quod dicit: «Non in Legem commisit, sed Legem praevenit». Iterum, nec peccavit contra legem naturalem, quia non affectu implendae libidinis hoc egit, sed quaerendae posteritatis et multiplicationis humani generis, quod procedebat de dictamine legis naturalis, maxime cum nondum esset multiplicatio hominum ad Dei cultum; et hoc est quod dicit: «Non ardore aliquo succensus libidinis coniugalem postposuit thorum ancillae contubernio, sed studio quaerendae posteritatis et propagandae

vor dem Evangelium lebte“; und es folgt: „Abraham hat dies also nicht gegen das Gesetz getan, sondern war vor dem Gesetz.“<sup>1543</sup>

2. Derselbe in demselben [Buch]: „Gott hatte im Paradies die Ehe ausgelobt,<sup>1544</sup> nicht den Ehebruch verdammt.“<sup>1545</sup> Daraus folgt also, dass der Ehebruch dem Gesetz nach zu verurteilen ist, vor dem Gesetz aber nicht verdammenswert war. Er ist also ein Übel, weil vom Gesetz verboten; also ist es ein Sittengebot der Unterweisung.

**Dagegen:** a. Röm 2,14: *Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz steht, zeigen sie, dass das Werk des Gesetzes ihnen in die Herzen geschrieben ist.* Es steht fest, dass das geschriebene Werk des Gesetzes nicht erkannt werden kann durch die Kultvorschriften noch durch mehrere Rechtssatzungen, die aus einer Anweisung stammen; also ist dies durch die Sittengebote des Dekalogs zu erkennen; also sind alle Vorschriften des Dekalogs Sittengebote des Naturgesetzes.

b. Wie die Glosse an dieser Stelle sagt: „Das Naturgesetz ist, niemandem Unrecht zuzufügen, nichts, was jemand anderem gehört, wegzunehmen und niemand anderem nach der Ehe zu trachten.“<sup>1546</sup> Doch jeder Ehebrecher trachtet jemand anderem nach der Ehe; also verstößt er gegen das Naturgesetz.

c. Ebendort heißt es: „Kurz gesagt, das Naturgesetz bedeutet, einem anderen nicht tun zu wollen, von dem du nicht willst, dass es dir getan wird.“<sup>1547</sup> Doch niemand würde wollen, dass jemand anderes sich seiner Frau mit einem ordnungsgemäßen Willen nähert; also übertritt jeder, der die Ehe bricht, das Naturgesetz. – Das ist zuzugeben.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Das, was Ambrosius über Abraham sagt, dass er nicht gegen das Gesetz verstoßen hat, als er mit Hagar Verkehr hatte, stimmt, weil er dies nicht aus eigener Autorität getan hat, sondern mit göttlicher Erlaubnis. Außerdem, das sagt Ambrosius zur Entschuldigung dieser Tat Abrahams, dessen Absicht es ist, zu sagen, dass Abraham nicht gegen das aufgestellte Gesetz verstoßen hat, das es damals noch nicht gab, und das ist es, was er sagt: „Er hat dies nicht gegen das Gesetz getan, sondern er war vor dem Gesetz.“ Und er hat nicht gegen das Naturgesetz verstoßen, weil er dies nicht in dem Affekt, seine Begierde zu stillen, getan hat, sondern um Nachkommen zu erhalten und zur Vermehrung des Menschengeschlechts, was aus dem Auftrag des Naturgesetzes hervorging, vor allem weil es noch keine Vermehrung der Menschen zur Verehrung Gottes gab; und das sagt er: „Nicht entflammt von irgendeiner Glut der Begierde hat er das eheliche Bett dem Verkehr mit der Magd hintangestellt, sondern aus dem Streben, eine Nachkommenschaft zu erhalten und Sprösslinge fortzupflanzen; es gab nämlich nach der Sintflut erst eine geringe Zahl

**1543** Ambrosius, De Abraham I,4,23 (CSEL 32/1.2, 517 f); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q. 4, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1128).

**1544** Vgl. Gen 1,28.

**1545** Ambrosius, De Abraham I,4,23 (CSEL 32/1.2, 518); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.4, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1128).

**1546** Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 2,14 (PL 191, 1345).

**1547** Ebd.

sobolis; adhuc enim post diluvium raritas erat humani generis». Item, non peccavit contra legem sive ius rationis; unde ibidem dicit Ambrosius quod studium posteritatis erat tempore illo «religionis, ne quis non reddidisse videretur debitum naturae»; ius autem rationis dictat ut reddatur unicuique quod suum est.

2. Ad illud quod obicitur quod ‘Deus ante Legem adulterium non damnaverat’, dicendum quod est damnatio quantum ad culpam et reatum aeternae poenae et est damnatio quantum ad crimen et reatum praesentis poenae. Et est differentia inter culpam et crimen: nam culpa est peccatum quodcumque, crimen non nisi illud quod est dignum accusatione et praesenti punitione. Primo modo adulterium semper fuit damnabile, secundo modo a tempore Legis, quia praecipiebatur puniri adulterium. Unde Ambrosius: «Ante Legem nondum interdictum adulterium videbatur. Poena criminis ex tempore Legis erat, quae crimen inhibuit, nec ante Legem ulla est damnatio, sed ex Lege».

[544] [Nr. 364] CAPUT III.

UTRUM COITUS MARIS ET FEMINAE NULLO ADDITO HIC PROHIBEATUR.

Quaeritur postmodum utrum coitus maris et feminae, nullo addito, prohibeatur hoc praecepto.

**Ad quod sic:** *a.* Dicit Augustinus quod sicut se habet «cibus ad salutem hominis, sic coitus ad salutem humani generis». Sed sic se habet cibus ad salutem hominis quod cibi sumptio semper est licita et non prohibita; ergo coitus maris et feminae, qui est ad salutem humani generis, licitus erit et non prohibitus.

*b.* Item, quod prohibetur in praeceptis Decalogi est secundum se malum; sed coitus non est secundum se malum; ergo etc. – Probatio mediae: Nullus actus naturae secundum se malus est; coitus vero actus est naturae; ergo etc.



an Menschen.<sup>1548</sup> Ebenso verstieß er nicht gegen das Gesetz oder Recht der Vernunft; daher sagt Ambrosius an dieser Stelle, dass das Streben nach Nachkommenschaft zu jener Zeit „zur Religion gehörte, auf dass es nicht etwa so schiene, dass jemand der Natur seine Pflicht nicht erfüllt habe“<sup>1549</sup>; das Recht der Vernunft aber schreibt vor, dass man einem jeden geben muss, was ihm gehört.

2. Zu dem Einwand, dass ‚Gott vor dem Gesetz den Ehebruch nicht verdammt hatte‘, ist zu sagen, dass es eine Verdammung gibt, die sich auf die Schuld und die Strafwürdigkeit der ewigen Strafe bezieht, und eine Verdammung, die sich auf das Vergehen und die Strafwürdigkeit der gegenwärtigen Strafe bezieht. Und es gibt einen Unterschied zwischen der Schuld und dem Vergehen: Denn Schuld ist jede Sünde, ein Vergehen nur das, was eine Anklage und eine Bestrafung in der Gegenwart verdient. Auf die erste Weise war der Ehebruch immer verdammenswert, auf die zweite Weise erst von der Zeit des Gesetzes an, denn es wurde vorgeschrieben, den Ehebruch zu bestrafen. Daher Ambrosius: „Vor dem Gesetz schien der Ehebruch noch nicht untersagt zu sein. Die Strafe für das Verbrechen gab es von der Zeit des Gesetzes an, welches das Vergehen verbot, und vor dem Gesetz gab es keine Verdammung, sondern erst durch das Gesetz.“<sup>1550</sup>

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

Danach wird gefragt, ob mit dieser Vorschrift der Geschlechtsverkehr von Mann und Frau ohne Zusatz verboten wird.

**Dazu so:** a. Augustinus sagt, dass, so wie sich „Speise zur Gesundheit des Menschen“ verhält, „so der Geschlechtsverkehr zur Gesundheit des Menschengeschlechts.“<sup>1551</sup> Die Speise verhält sich aber zur Gesundheit des Menschen so, dass die Essenaufnahme immer erlaubt ist und nicht verboten; also wird der Geschlechtsverkehr von Mann und Frau, der der Gesundheit des Menschengeschlechts dient, erlaubt sein und nicht verboten.

b. Was in den Vorschriften des Dekalogs verboten wird, ist an sich schlecht; der Geschlechtsverkehr ist aber nicht an sich schlecht; also usw. – Beweis des Untersatzes: Keine Handlung der Natur ist an sich schlecht; der Geschlechtsverkehr ist aber eine Handlung der Natur; also usw.

---

**1548** Ambrosius, De Abraham I,4,24 (CSEL 32/1.2, 518 f); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.4, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1128).

**1549** Ambrosius, De Abraham I,4,24 (CSEL 32/1.2, 519); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.4, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1128).

**1550** Ambrosius, De Abraham I,4,23 (CSEL 32/1.2, 518); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.4, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1128).

**1551** Augustinus, De bono coniugali 16,18 (CSEL 41, 210).

c. Item, nullus actus, qui nec ex determinatione circumstantiae nec ex materia debita est vituperabilis, est malum vel ex genere vel ex circumstantia; coitus autem est huiusmodi.

**Contra:** 1. I ad Cor. 6, 18: *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*, Glossa: «In fornicationis opere totus homo absorbetur a carne, ut iam dici non possit ipse animus suus esse, sed simul totus homo dici possit caro». Sed opus fornicationis quantum ad hoc non plus efficit quam coitus non fornicarius; coitus igitur de se est actus inordinatus; ergo malum; ergo alicubi prohibitum; sed non alibi quam hic.

2. Item, dicunt Sancti quod in opere coniugali non datur spiritus prophetiae propter captivationem rationis; coitus igitur maris et feminae facit ut homo non sit in participatione gratiae; ergo malum. Unde Hieronymus, *Super Matthaeum*: «Tempore, quo coniugales actus geruntur, praesentia Spiritus Sancti non dabitur, etsi propheta vere dicatur qui officio generationis obsequitur».

3. Item, dicit Augustinus quod «sanctiora sunt coniugia pari voto continentium». Et dicit, *Ad Ediciam*: «Tanto sanctius coniuges manebatis, quanto sanctiora concorditer placita servabatis, sicut fuit coniugium Mariae et Ioseph. Ex quo relinquitur quod recessus a carnali copula in coniugio est accessus ad sanctificationem; ergo accessus ad copulam est malum; ergo coitus secundum se est malum; ergo prohibitum; sed non alibi quam hic.

4. Item, omne quod excusatione indiget secundum se est vituperabile; sed coitus, ad hoc quod fiat licite, necesse est ut per matrimonium excusetur, ut dicit Augustinus, in sermone *De verbis Apostoli*; ergo secundum se est malum sive in genere.

5. Item, si actus aliquis addita aliqua circumstantia est licitum, ipsa vero remota non est licitum, est malum in genere; sed coire solum addita circumstantia ista 'cum sua sive coniugaliter' est licitum, remota non; ergo etc.

c. Keine Handlung, die weder durch die Bestimmung des Umstandes noch durch die geschuldete Materie tadelnswert ist, ist ihrer Gattung oder ihres Umstandes nach schlecht; der Geschlechtsverkehr aber ist solcherart.

**Dagegen:** 1. 1Kor 6,18: *Wer Unzucht treibt, sündigt gegen seinen Körper*, die Glosse: „Im Werk der Unzucht wird der ganze Mensch vom Fleisch verschlungen, sodass man nicht mehr sagen kann, dass er sein eigener Geist sei, sondern der ganze Mensch kann insgesamt Fleisch genannt werden.“<sup>1552</sup> Doch das Werk der Unzucht bewirkt hinsichtlich dessen nicht mehr als der Geschlechtsverkehr, der nicht unzüchtig ist; also ist der Geschlechtsverkehr von sich aus eine ungeordnete Tätigkeit; also schlecht; also irgendwo verboten; doch nirgendwo anders als hier.

2. Die Heiligen sagen, dass im ehelichen Akt nicht der Geist der Prophetie gegeben wird wegen der Knechtschaft der Vernunft; also bewirkt der Geschlechtsverkehr von Mann und Frau, dass der Mensch nicht in der Teilhabe der Gnade ist; also ist es etwas Schlechtes. Daher Hieronymus [in dem Kommentar] *Zu Matthäus*: „Zu der Zeit, wo die ehelichen Handlungen getan werden, wird die Anwesenheit des Heiligen Geistes nicht gewährt werden, auch wenn richtig der Prophet genannt wird, der der Aufgabe der Zeugung nachkommt.“<sup>1553</sup>

3. Und Augustinus sagt, dass „die Ehen von Eheleuten heiliger sind, die beide den gleichen Wunsch nach Enthaltbarkeit haben.“<sup>1554</sup> Und er sagt, [in dem Brief] *An Edicia*: „Um so viel heiliger wart ihr als Eheleute, um wieviel heiligere Grundsätze ihr in Eintracht bewahrt habt“<sup>1555</sup>, so wie die Ehe von Maria und Josef war.<sup>1556</sup> Daraus folgt, dass der Rückzug von der fleischlichen Verbindung in der Ehe ein Zugang zur Heiligung ist; also ist der Zugang zur Vereinigung schlecht; also ist der Geschlechtsverkehr an sich schlecht; also verboten; doch nirgendwo anders als hier.

4. Alles, was der Entschuldigung bedarf, ist an sich tadelnswert; doch der Geschlechtsverkehr muss dazu, dass er erlaubt geschieht, durch die Ehe entschuldigt werden, wie Augustinus sagt, in der Predigt *Über die Worte des Apostels*;<sup>1557</sup> also ist er an sich beziehungsweise grundsätzlich schlecht.

5. Wenn irgendeine Handlung dann etwas Erlaubtes ist, wenn irgendein Umstand hinzukommt, bei deren Entfernung sie aber nichts Erlaubtes ist, ist sie grundsätzlich schlecht; doch Geschlechtsverkehr zu haben ist nur mit dem Zusatz des Umstandes:

---

**1552** Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli*: in epistulam I ad Corinthios 6,18 (PL 191, 1584); Augustinus, *Sermones* 162,2 (CChr.SL 41Bb, 153).

**1553** Origenes, *In Numeros homiliae* VI,3,7 (SC 415, 154–156; Werke, Bd. 7/2, 35,15–20); vgl. *Decretum Gratiani*, C.32, q.2, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 1120).

**1554** Petrus Lombardus, *Sententiae* IV,30,2 (SpicBon 5, 440,6 f).

**1555** Augustinus, *Epistulae* 262,4 (CSEL 57, 624); vgl. *Decretum Gratiani*, C.33, q.5, zu c.4, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 1251).

**1556** Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae* IV,30,2 (SpicBon 5, 439,9–20).

**1557** Vgl. Augustinus, *Sermones* 278,9 (PL 38, 1272); ders., *De bono coniugali* 6,6 (CSEL 41, 194 f); Petrus Lombardus, *Sententiae* IV,31,5 (SpicBon 5, 446 f).

**Solutio:** Dicendum quod coitus masculi et feminae, quantum est de ipso actu, bonum est naturae in se, in genere vero moris indifferens, sicut comedere et bibere, quia potest bene fieri et male. Unde Augustinus, in libro *Contra Iovinianum*: «Usus naturalis et licitus est sicut in coniugio, et illicitus sicut in adulterio, contra naturam semper illicitus». Sed notandum quod indifferens dicitur duobus modis. Uno modo quod, cum de se non sit malum, indifferenter potest fieri, quemadmodum ambulare, comedere. Alio modo indifferens dicitur quod, cum sit bonum, potest bene et male fieri; non tamen indifferenter potest exerceri nisi addita debita circumstantia, sicut iurare, quod non est licitum fieri nisi exigente vel interveniente debita causa. Tale indifferens est coire, quod non est licitum fieri nisi cum sua coniuge. Et ratio huius est, quia quidam actus respiciunt statum singularis personae, quidam vero actus respiciunt statum [545] naturae vel causae universalis Primi actus indifferenter possunt exerceri, non addita circumstantia indebita, quales sunt qui dicti sunt, ambulare et comedere. Secundi actus non possunt indifferenter exerceri nisi addita debita circumstantia, et hoc propter excellentiam actus respicientis causam universalem, sicut iurare, quod respicit causam universalem, scilicet primam Veritatem, et coire, quod respicit causam universalem, scilicet multiplicationem speciei. – Item, notandum quod indifferens dicitur uno modo non habens maiorem inclinationem ad bonum quam ad malum vel e converso, ut ambulare. Alio modo dicitur indifferens quod potest bene et male fieri, tamen magis inclinatur ad malum quam ad bonum, ut iurare, cuius frequentia vertitur in periculum periurii post peccatum; similiter coire ratione concupiscentiae fomitis magis trahit ad inordinationem libidinis quam ad bonum fecunditatis post lapsum hominis.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod ‘omnis coitus est actus inordinatus’, dicendum quod coire potest dicere actum absolute virtutis generativae ad multiplicationem speciei, et secundum hoc nihil ponit inordinatum, prout esset in statu naturae bene constitutae. Alio modo potest dicere actum, cui concreta est

„mit seiner Frau beziehungsweise ehelich“ erlaubt, bei dessen Entfernung nicht; also usw.

**Lösung:** Der Geschlechtsverkehr von Mann und Frau ist, was den Akt selbst angeht, ein natürliches Gut an sich, in moralischer Hinsicht aber indifferent, wie Essen und Trinken, da er gut und schlecht getan werden kann. Daher Augustinus in der Schrift *Gegen Iovinianus*: „Der Verkehr ist natürlich und erlaubt, nämlich in der Ehe, und unerlaubt, nämlich beim Ehebruch, wider die Natur ist er immer unerlaubt.“<sup>1558</sup> Es ist aber zu bemerken, dass ‚indifferent‘ auf zwei Arten gesagt wird. Auf die eine Weise [wird indifferent genannt], was, wenn es von sich aus nicht schlecht ist, indifferent getan werden kann, wie zum Beispiel Gehen, Essen. Auf die andere Weise wird indifferent genannt, was, da es ein Gut ist, gut und schlecht getan werden kann; es kann aber nicht indifferent ausgeführt werden, außer wenn der nötige Umstand dazukommt, so wie Schwören, was nicht zu tun erlaubt ist, außer wenn die geschuldete Ursache es fordert oder sich einstellt.<sup>1559</sup> Derartig indifferent ist Geschlechtsverkehr zu haben, weil er nicht zu tun erlaubt ist außer mit seiner Gattin. Und der Grund dafür ist, dass manche Handlungen den Stand einer Einzelperson betreffen, einige Handlungen aber den Stand [545] der Natur oder einer allgemeinen Ursache betreffen. Die ersten Handlungen können indifferent ausgeführt werden, ohne Zusatz eines geschuldeten Umstandes, und solche sind die genannten, Gehen und Essen. Die zweiten Handlungen können nicht indifferent ausgeführt werden, wenn nicht der geschuldete Umstand hinzukommt, und zwar wegen der Vortrefflichkeit einer Handlung, die eine allgemeine Ursache betrifft, so wie Schwören, das sich auf eine allgemeine Ursache bezieht, nämlich die erste Wahrheit, und Geschlechtsverkehr haben, das sich auf eine allgemeine Ursache bezieht, nämlich die Vermehrung der Art.<sup>1560</sup> – Und es ist zu bemerken, dass ‚indifferent‘ auf die eine Art dazu gesagt wird, was keine größere Neigung zum Guten als zum Schlechten hat oder umgekehrt, wie Gehen. Auf die andere Art wird ‚indifferent‘ dazu gesagt, was gut und schlecht getan werden kann, aber mehr zum Schlechten als zum Guten hinneigt, wie Schwören, das, wenn es häufig getan wird, sich nach dem Sündenfall zur Gefahr des Meineides neigt; ebenso zieht Geschlechtsverkehr aufgrund der Begierde des Zunders nach dem Sündenfall des Menschen mehr zur Ungeordnetheit der Lust als zum Gut der Fruchtbarkeit hin.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚jeder Geschlechtsverkehr eine ungeordnete Handlung ist‘, ist zu sagen, dass Geschlechtsverkehr absolut eine Handlung der erzeugenden Kraft zur Vermehrung der Art bezeichnen kann, und demgemäß sagt diese Handlung nichts Ungeordnetes aus, sofern sie im Stande der gut eingerichteten Natur wäre. Auf die andere Art kann er eine Handlung bezeichnen, mit

---

**1558** Vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.7, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 1143); Augustinus, De nuptiis et concupiscentia II,19,34 f (CSEL 42, 287–289).

**1559** Vgl. Summa Halensis III Nr. 309 (ed. Bd. IV/2, 468b; in dieser Ausgabe S. 574–577).

**1560** Vgl. ebd., Nr. 364 (ed. Bd. IV/2, 544b; in dieser Ausgabe S. 848 f).

corruptio, et sic ratione actus non dicit aliquod inordinatum, sed naturale bonum; ratione vero corruptionis concretæ, quæ est ei connaturalis post peccatum, ita quod conversum sit vitium in naturam, concomitatur actum inordinatio, non tamen sequitur quod omnis talis actus sit inordinatus, sed quod nullus est sine inordinatione.

2. Ad secundum per hoc idem patet responsio, quia quod donum prophetiæ subtrahitur per coitum coniugalem, hoc non est propter inordinationem seu malitiam actus, sed propter inordinationem delectationis annexæ; unde non sequitur ex hoc quod coire sit malum, sed quia est cum malo.

3. Ad aliud similiter respondendum quod coniugium sanctius dicitur in continentia a carnali copula, non propter elongationem ab actu, qui est naturalis, sed propter elongationem a corruptione libidinis, quæ est innaturalis. Secundum quem modum perfectius dicitur non iurare quam iurare ex debita causa, non ratione elongationis ab actu, sed ratione elongationis a periculo periurii.

4. Ad aliud similiter patet responsio, quia quod coitus post lapsum indiget excusatione, hoc est ratione delectationis annexæ, non ratione actus, ratione cuius solum indiget debitis circumstantiis, et ideo in genere moris est indifferens.

5. Ad ultimum ex prædictis patet responsio. Nam quod coire non sit licitum nisi adhibita debita circumstantia, hoc non est propter inordinationem actus in se, sed propter excellentiam ordinis actus, qui respicit non tantum statum singularis, sed statum naturæ universalis; et ideo, quia respicit statum reipublicæ, non potest indifferenter exerceri nisi adiuncta debita circumstantia, sicut infra declarabitur.

#### [Nr. 365] CAPUT IV.

##### UTRUM COITUS CONCUBINARIUS HIC PROHIBEATUR.

Postea quaeritur de concubinato utrum prohibeatur. Est autem differentia, et secundum leges humanas et divinam inter coniugem, concubinam, meretricem. Nam coniux est quæ assumitur in individuam vitæ consuetudinem; concubina, quæ accipitur separabiliter, sed ad tempus ad quaerendum prolem; meretrix, quæ accipitur

der die Verderbnis zusammengewachsen ist, und so sagt er hinsichtlich der Handlung nichts Ungeordnetes aus, sondern ein natürliches Gut; hinsichtlich der zusammengewachsenen Verderbnis aber, die nach dem Sündenfall ihrer Natur gemäß ist, sodass der Fehler sich in ihre Natur verwandelt hat, begleitet die Handlung eine Ungeordnetheit, nicht aber folgt, dass jede solche Handlung ungeordnet wäre, sondern dass keine ohne Ungeordnetheit ist.

2. Auf den zweiten Einwand ist dadurch die Antwort klar, denn dass die Gabe der Prophetie durch den ehelichen Verkehr entzogen wird, geschieht nicht wegen der Ungeordnetheit oder der Schlechtigkeit der Handlung, sondern wegen der Ungeordnetheit des damit verbundenen Vergnügens; daher folgt daraus nicht, dass Geschlechtsverkehr schlecht sei, sondern dass es mit Bösem verknüpft ist.

3. Die Ehe wird in der Enthaltbarkeit von der fleischlichen Verbindung nicht deswegen heiliger genannt, weil man sich von der Handlung fernhält, welche natürlich ist, sondern weil man sich von der Verderbnis der Lust fernhält, die unnatürlich ist. Nach der gleichen Weise wird es vollkommener genannt, nicht zu schwören, als aus einer geschuldeten Ursache zu schwören, nicht weil man sich von der Handlung fernhält, sondern weil man sich von der Gefahr des Meineids fernhält.<sup>1561</sup>

4. Die Antwort darauf ist ebenfalls klar, denn dass der Geschlechtsverkehr nach dem Sündenfall der Entschuldigung bedarf, ist so aufgrund des Vergnügens, das damit verbunden ist, nicht aufgrund der Handlung, aufgrund derer er nur der geschuldeten Umstände bedarf, und deshalb ist er grundsätzlich sittlich indifferent.

5. Auf den letzten Einwand ist die Antwort aus dem zuvor Gesagten klar. Denn dass Geschlechtsverkehr nicht erlaubt ist, außer der geschuldete Umstand wird herangezogen, dies ist nicht so wegen der Ungeordnetheit der Handlung an sich, sondern wegen der Vortrefflichkeit der Hinordnung der Handlung, die nicht nur den Stand eines Einzelnen betrifft, sondern den Stand der ganzen Natur; und deshalb, weil sie den Stand des Gemeinwesens betrifft, kann sie nicht unbestimmt ausgeführt werden, wenn nicht der geschuldete Umstand hinzukommt, so wie es unten erklärt werden wird.<sup>1562</sup>

#### *Kapitel 4: Wird hier der konkubinarische Geschlechtsverkehr verboten? [Nr. 365]<sup>1563</sup>*

Danach wird in Bezug auf das Konkubinat gefragt, ob es verboten wird. Es gibt nämlich einen Unterschied sowohl nach den menschlichen Gesetzen als auch nach dem göttlichen Gesetz zwischen einer Ehefrau, einer Konkubine und einer Prostituierten. Denn die Ehefrau ist eine, die für den ungeteilten Lebensalltag genommen wird; die Konkubine eine, die trennbar genommen wird, jedoch eine Zeitlang, um Nachwuchs zu bekommen; die Prostituierte eine, die nur genommen wird, um die

<sup>1561</sup> Vgl. ebd., Nr. 308 (ed. Bd. IV/2, 466b; in dieser Ausgabe S. 568 f).

<sup>1562</sup> Vgl. ebd., Nr. 365 (ed. Bd. IV/2, 546b–547a; in dieser Ausgabe S. 854–857).

<sup>1563</sup> Vgl. ebd., Nr. 255–256 (ed. Bd. IV/2, 360a–362b; in dieser Ausgabe S. 192–201).

solum ad explendam libidinem. Secundum hoc quaeritur utrum coitus concubinarius prohibeatur hic.

Ad quod arguitur: 1. Per exemplum «Abrahae, Gen. 16, 4, qui propter sterilitatem uxoris suae ingressus est ad Agar Aegyptiam concubinam, ut ex ea filium acciperet». Sed in hoc laudatur Abraham; ergo etc.

2. Item, exemplo Iacob, qui habuit plures concubinas, Balam et Zelpham, ancillas Liae et Rachelis, sicut dicitur Gen. 26; unde Gen. 35, 22, dicitur quod *Ruberi dormivit cum Bala concubina patris*.

[546] 3. Item, exemplo David, qui legitur placuisse Deo habendo concubinas, de quibus dicitur II Reg. 16, 22: *Ingressus est Absalon ad concubinas patris sui coram universo Israel*.

4. Item, ante institutionem matrimonii inter Adam et Evam, de quo habetur Gen. 2, 24, dixit Dominus ad Adam et Evam, Gen. 1, 28: *Crescite et multiplicamini*. Ergo ex praecepto Domini habuit Adam Evam ut sociam propagandae sobolis ante institutionem matrimonii; ergo habuit eam ut concubinam.

5. Item, nullus faciens secundum praeceptum Domini peccat; sed vir concubinarius, cum sua concubina coiens propter prolem multiplicandam, facit secundum illud praeceptum '*crescite et multiplicamini*'; ergo non peccat, sed facit quod licitum est.

6. Item, de lege naturali est ut quod in nullius bonis est, occupanti concedatur: unde comedere illud quod nullius iuris est, est simpliciter licitum; ergo coire cum illa quae nullius iuris est, est simpliciter licitum, scilicet cum illa quae soluta est a lege coniugii.

7. Item, dicit Augustinus: Uti re ad id ad quod est, est recte uti, sicut uti cibo propter sustentationem corporis est recte uti, quia ad hoc est. Ergo uti coitu ad procreationem prolis est recte uti, quia potentia ad hunc actum, scilicet vis generativa, propter hoc data est; ergo simpliciter licitus erit coitus concubinarius, prout supra determinatus est.

8. Item, coitus cum soluta aut prohibetur, quia secundum se malum, aut non quia malum, sed propter aliquod bonum, ut propter bonum obedientiae Adae non comedere *de ligno scientiae*. Si primo modo, ergo erit contra legem naturalem, quia



Lust zu erfüllen. Demgemäß wird gefragt, ob der konkubinarische Geschlechtsverkehr hier verboten wird.

**Dazu wird so argumentiert:** 1. Mit dem Beispiel „des Abraham, Gen 16,4, der wegen der Unfruchtbarkeit seiner Frau zu Hagar, seiner ägyptischen Konkubine, gegangen ist, um von ihr ein Kind zu bekommen.“<sup>1564</sup> Doch darin wird Abraham gelobt; also usw.

2. Mit dem Beispiel des Jakob, der mehrere Konkubinen hatte, Bilha und Silpa, die Mägde von Lea und Rahel, wie es in Gen 26<sup>1565</sup> heißt; daher heißt es in Gen 35,22, dass *Ruben mit Bilha, der Konkubine seines Vaters, schlief*.

[546] 3. Mit dem Beispiel des David, von dem man liest, dass er Gott gefallen habe, während er Konkubinen hatte, von denen es in 2Sam 16,22 heißt: *Abschalom ging zu den Konkubinen seines Vaters vor den Augen ganz Israels*.

4. Vor der Einrichtung der Ehe zwischen Adam und Eva, um die es in Gen 2,24 geht, sagte der Herr zu Adam und Eva, Gen 1,28: *Seid fruchtbar und vermehrt euch*. Also hatte Adam Eva durch die Vorschrift des Herrn als Gefährtin, um Nachkommen zu erhalten, schon vor der Einrichtung der Ehe; also hatte er sie als Konkubine.

5. Niemand, der nach der Vorschrift des Herrn handelt, sündigt; doch ein konkubinarischer Mann, der mit seiner Konkubine Geschlechtsverkehr hat, um Nachkommen zu vermehren, handelt nach der Vorschrift *„Seid fruchtbar und vermehrt euch“*; also sündigt er nicht, sondern tut, was erlaubt ist.

6. Vom Naturgesetz kommt es, dass, was niemandem gehört, dem zugestanden wird, der es in Besitz nimmt:<sup>1566</sup> Daher ist es schlechthin erlaubt, zu essen, was unter niemandes Recht fällt; also ist schlechthin erlaubt, mit jener [Frau] Geschlechtsverkehr zu haben, die unter niemandes Recht fällt, das heißt mit einer, die vom Ehegesetz unabhängig ist.

7. Augustinus sagt: Eine Sache dazu gebrauchen, wozu sie da ist, heißt, sie richtig zu gebrauchen, so wie Speise zur Erhaltung des Körpers zu gebrauchen bedeutet, sie richtig zu gebrauchen, da sie dazu da ist.<sup>1567</sup> Daher bedeutet, den Geschlechtsverkehr zur Zeugung von Nachkommen zu gebrauchen, ihn richtig zu gebrauchen, denn die Fähigkeit zu dieser Handlung, das heißt die Kraft zur Zeugung, ist dazu gegeben worden; also wird der konkubinarische Geschlechtsverkehr schlechthin erlaubt sein, wie es oben bestimmt worden ist.

8. Der Geschlechtsverkehr mit einer unabhängigen [Frau] wird entweder verboten, weil er an sich schlecht ist, oder nicht weil er schlecht ist, sondern wegen etwas Gutem, wie zum Beispiel wegen des Gutes, das der Gehorsam Adams darstellt, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen<sup>1568</sup>. Wenn auf die erste Weise, dann wird es gegen

<sup>1564</sup> Decretum Gratiani, C.32, q.4, zu c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 1125).

<sup>1565</sup> Gen 30,4.8.

<sup>1566</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 257 (ed. Bd. IV/2, 363a–b; in dieser Ausgabe S. 200–203).

<sup>1567</sup> Vgl. Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus 30 (CChr.SL 44A, 38f).

<sup>1568</sup> Gen 2,17.

omne malum secundum se est contra dictamen legis naturalis. Contra: Lex naturalis determinat coeundum masculum cum femina propter multiplicandam speciem, non autem determinat suam vel non suam; relinquitur ergo quod coire non est contra legem naturalem, et ita non secundum se malum. – Si secundo modo, cum non prohibeatur in Decalogo, quia non dicitur ‘non coibis cum femina’, sed dicitur ‘*non moechaberis*’, hoc est non coibis cum aliena; nec in alia Scriptura; ergo simpliciter est licitum: licitum enim est quod nullo iure prohibetur.

9. Item, cum ista possit se dare ad semper isti ad actum coitus, cum sit soluta, poterit se dare ad tempus; ergo potest se dare isti in concubinam.

10. Item, quare consensus ad tempus non excusat coitum sicut consensus ad semper?

**Contra:** a. I Cor. 6: *Propter fornicationem unusquisque suam habeat et unaquaeque suum virum habeat*, Glossa: «Propter fornicationem vitandam unusquisque habeat suam, non alienam, uxorem, non concubinam». Ergo coitus concubinarius est fornicarius et illicitus.

b. Item, Augustinus, *De decem chordis*: «*Non moechaberis*, id est non ibis ad aliquam aliam praeter uxorem tuam».

c. Item, de lege naturali non solum est liberorum generatio, sed educatio et hereditatio; sed educatio filiorum et hereditatio non possunt esse nisi inter parentes sit individuae vitae consuetudo; ergo lex naturalis non approbat coitum nisi illum qui est inter coniuges individuae vitae consuetudinem retinentes; reprobatur ergo coitum concubinarium.

d. Item, de lege naturali est ‘fac alii quod tibi vis fieri’, quod debet intelligi de ratione ordinata; sed de ratione ordinata per naturam vult vir quod affectus mulieris, cum qua copulatur, ei adhaereat inseparabiliter et e converso; ergo de lege naturali tenentur invicem inseparabiliter adhaerere; secundum legem ergo naturalem non approbatur coitus concubinarius, in quo non est inseparabilis adhaesio.

**Solutio:** Dicendum, secundum Augustinum, in libro *De bono coniugali*: «Concubinae ad tempus adhibitae, nec etiam si causa filiorum concumbant, iustum faciunt

das Naturgesetz sein, da jedes Böse an sich gegen die Vorschrift des Naturgesetzes ist. Dagegen: Das Naturgesetz bestimmt, dass ein Mann mit einer Frau Geschlechtsverkehr haben soll, um die Art zu vermehren, es bestimmt aber nicht, ob es seine oder nicht seine ist; es folgt also, dass dem Naturgesetz nicht widerspricht, Geschlechtsverkehr zu haben, und daher ist er nicht an sich schlecht. – Wenn auf die zweite Weise, da er im Dekalog nicht verboten wird, weil es nicht heißt: ‚Du sollst nicht mit einer Frau Geschlechtsverkehr haben‘, sondern es heißt: ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘, das heißt nicht mit einer anderen Frau Geschlechtsverkehr haben; und auch in keiner anderen Schrift; also ist es schlechthin erlaubt; erlaubt ist nämlich, was von keinem Recht verboten wird.

9. Wenn sie sich ihm für immer zum Geschlechtsakt hingeben kann, da sie unabhängig ist, wird sie sich auch zeitweise hingeben können; also kann sie sich ihm als Konkubine hingeben.

10. Warum entschuldigt ein zeitweiliges Einvernehmen nicht den Geschlechtsverkehr so wie ein Einvernehmen für immer?

**Dagegen:** a. 1Kor 6<sup>1569</sup>: *Um der Unzucht willen soll jeder seine Frau und jede ihren Mann haben*, die Glosse: „Um Unzucht zu vermeiden, soll jeder seine, keine fremde Frau haben, eine Ehefrau, keine Konkubine.“<sup>1570</sup> Also ist der konkubinarische Geschlechtsverkehr unzüchtig und unerlaubt.

b. Augustinus, [in der Predigt] *Über die zehn Saiten*: „*Du sollst nicht ehebrechen*, das heißt, du sollst zu keiner anderen gehen als zu deiner Ehefrau.“<sup>1571</sup>

c. Vom Naturgesetz kommt nicht nur die Zeugung von Kindern, sondern auch die Erziehung und das Vererben; doch die Erziehung der Kinder und das Vererben können nur stattfinden, wenn es unter den Eltern einen ungeteilten Lebensalltag gibt; also billigt das Naturgesetz nur den Geschlechtsverkehr, der zwischen Eheleuten stattfindet, die einen ungeteilten Lebensalltag miteinander verbringen; es lehnt also den konkubinarischen Geschlechtsverkehr ab.

d. Vom Naturgesetz kommt auch ‚Tue dem anderen, was du willst, dass dir getan wird‘, was von der geordneten Vernunft aus erkannt werden muss; doch von der geordneten Vernunft aus will der Mann von Natur aus, dass die Zuneigung der Frau, mit der er sich verbindet, ihm untrennbar anhängt und umgekehrt; also sind sie vom Naturgesetz aus verpflichtet, einander untrennbar anzuhängen; nach dem Naturgesetz also wird der konkubinarische Geschlechtsverkehr nicht gebilligt, in dem es keine untrennbare Anhänglichkeit gibt.

**Lösung:** Nach Augustinus, in der Schrift *Von dem Gut der Ehe*: „Konkubinen, die für eine Zeit genommen worden sind, bewirken, wenn sie auch nicht Geschlechts-

---

1569 1Kor 7,2.

1570 Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli*: in epistulam I ad Corinthios 7,2 (PL 191, 1587).

1571 Augustinus, *Sermones* 9,3 (CChr.SL 41, 111).

concubinatum». Tamen distinguendum quod concubinatus dicitur duobus modis sicut concubina. Concubina enim dicitur duobus modis. Uno modo assumpta temporaliter ad prolem producendam: 'assumpta temporaliter' dicitur ad differentiam uxoris, 'ad prolem producendam' ad differentiam meretricis, Gen. 22, 24: *Concubina Nachor peperit* ei filios. Alio modo assumpta inseparabiliter ad semper, sed conditionis [547] servilis. – Primo modo concubinae non sunt uxores et coitus concubinarius est fornicarius et illicitus, contra legem naturalem et scriptam, sicut ostensum est, et secundum se malum; tum quia est contra ius publicum naturae ad conservationem, quod dictat filiorum procreationem cum educatione et hereditatione, ut in eis salvetur genus humanum, quod non posset esse nisi esset copula inseparabilis parentum; tum quia contra ius privatum rationis, quod dictat non facere alii quod tibi non vis fieri et facere alii quod tibi vis fieri: vult autem quilibet vir, ut affectus eius, cui copulatur, inseparabiliter sibi adhaereat et e converso. – Secundo modo concubinae sunt uxores, sed tamen non dicuntur uxores sed concubinae, quia non erant principales, quamvis secundum veritatem essent uxores. Unde Gen. 16, 3, dicitur quod Sara *dedit* Abrahae Agar uxorem, et 30, 4, dicitur quod Rachel *dedit Balam ancillam* viro *in coniugium*, ut de ea susciperet prolem. Et secundum hoc concubinarius coitus est coniugalis.

**[Ad obiecta]:** 1–3. Unde secundum hoc patet responsio ad illud quod obieiebatur de exemplis Patrum, Abraham Iacob et David.

4. Ad illud vero quod obicitur quod ante institutionem matrimonii dictum est 'crescite', respondendum dupliciter, quia aut illud dictum est per anticipationem, ut determinaretur institutio perfecta humani generis, et tunc nulla est obiectio; aut distinguendum quod est institutio matrimonii quantum ad rem, quae determinatur, cum dicitur: *Masculum et feminam creavit eos*, et sequitur: *Crescite et multiplicamini*; et quantum ad sacramentum, cum dictum est: *Hoc nunc os ex ossibus meis*. Et quod

verkehr haben, um Kinder zu bekommen, ein gerechtes Konkubinat.<sup>1572</sup> Dennoch ist zu unterscheiden, dass ‚Konkubinat‘ ebenso wie ‚Konkubine‘ auf zwei Arten ausgesagt wird. Konkubine wird nämlich auf zwei Arten ausgesagt. Auf die eine Art als eine Frau, die zeitweise genommen wurde, um Kinder hervorzubringen: ‚zeitweise genommen‘ wird im Unterschied zur Ehefrau gesagt, ‚um Kinder hervorzubringen‘ im Unterschied zur Prostituierten, Gen 22,24: *Die Konkubine Nahors gebar ihm Söhne*. Auf die andere Art als eine Frau, die untrennbar und für immer genommen wurde, jedoch den Rang [547] einer Sklavin hat. – Auf die erste Art sind die Konkubinen keine Ehefrauen, und der konkubinarische Geschlechtsverkehr ist unzüchtig und unerlaubt, gegen das Naturgesetz und das geschriebene Gesetz, wie gezeigt worden ist, und an sich schlecht;<sup>1573</sup> einerseits weil er gegen das öffentliche Recht der Natur zum Erhalt ist, das die Zeugung von Kindern mit ihrer Erziehung und Vererbung vorschreibt, damit in ihnen das Menschengeschlecht erhalten wird, was nicht sein könnte, wenn es nicht ein untrennbares Band zwischen den Eltern gäbe; andererseits weil [er] gegen das Privatrecht der Vernunft [ist], das vorschreibt, keinem anderen zu tun, was du nicht willst, dass dir getan wird, und dem anderen zu tun, von dem du willst, dass es dir getan wird: Es will aber jeder Mann, dass ihm die Zuneigung der [Frau], mit der er sich verbindet, untrennbar anhängt und umgekehrt. – Auf die zweite Art sind Konkubinen Ehefrauen, heißen aber nicht Ehefrauen, sondern Konkubinen, da sie nicht die Hauptfrauen waren, obwohl sie in Wahrheit Ehefrauen waren. Daher heißt es in Gen 16,3, dass Sara Abraham Hagar *zur Frau gab*, und 30,4 heißt es, dass Rahel *ihre Magd Bilha ihrem Mann zur Ehe gab*, um von ihr ein Kind zu erhalten. Und demgemäß ist der konkubinarische Geschlechtsverkehr ein ehelicher.

**[Zu den Einwänden]:** 1–3. So ist demgemäß die Antwort auf den Einwand zu den Beispielen der Väter, Abrahams, Jakobs und Davids, klar.

4. Auf den Einwand, dass vor der Einrichtung der Ehe gesagt worden ist: ‚*Seid fruchtbar*‘, ist zweifach zu antworten. Denn entweder ist dies gesagt worden im Sinne einer Vorwegnahme, dass die vollkommene Einrichtung des Menschengeschlechts bestimmt wurde, und dann ist es kein Einwand; oder es ist zu unterscheiden, dass es die Einrichtung der Ehe hinsichtlich der Sache gibt, die bestimmt wird, wenn gesagt wird: *Als Mann und Frau habe ich sie geschaffen*,<sup>1574</sup> und es folgt: *Seid fruchtbar und vermehrt euch*;<sup>1575</sup> und hinsichtlich des Sakraments, indem gesagt worden ist: *Dies ist nun Bein von meinem Bein*.<sup>1576</sup> Und dass ‚*Seid fruchtbar und vermehrt euch*‘ vor der

<sup>1572</sup> Augustinus, De bono coniugali 14,16 (CSEL 41, 209); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.2, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 1121), wobei sowohl Augustinus als auch das Decretum Gratiani die Aussage als Verneinung formulieren.

<sup>1573</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 363 zu 1 u. 365 a (ed. Bd. IV/2, 543a.546b; in dieser Ausgabe S. 842–845.854 f).

<sup>1574</sup> Gen 1,27.

<sup>1575</sup> Gen 1,28.

<sup>1576</sup> Gen 2,23.

praeceptum est ante institutionem matrimonii ‘*crescite et multiplicamini*’ dictum est, non quod ante institutionem fieret, sed post.

5. Ad illud quod obicitur quod fornicator facit secundum illud praeceptum Dei ‘*crescite*’ etc., dicendum quod ante multiplicationem humani generis fuit praeceptum, non quibuscumque sed coniugibus, ut Adam et Evae, qui fuerunt coniuncti per matrimonium statim post formationem Evae de latere viri; unde statim dixit Adam: *Hoc nunc os etc. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae*; et Gen. 9, 1 Noe et filiis cum uxoribus suis. Post multiplicationem vero humani generis et perfectionem in Incarnatione Christi non est praeceptum sed indulgentia, I ad Cor. 6: *Revertimini in idipsum*; et sequitur: *Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium*.

6. Ad illud quod obicitur ‘quod in nullius bonis est occupanti conceditur’, dicendum quod non intelligitur de quibuscumque rebus. Non enim intelligitur de rebus naturali iure communibus, ut sunt aer et aqua et littora, quae sunt naturali iure publica; nec de rebus communibus iure humano, ut de rebus universitatis, ut sunt in civitatibus theatra et stadia et huiusmodi; nec de rebus sacris et religiosis: quod enim divini iuris est in nullius bonis est. Sed intelligitur solum de rebus appropriabilibus, ut terra, quae a nullo fuit possessa, et ferae et aves, sicut dicit humana lex, II libro *Institutionum*, cap. *De rerum divisione*. Unde persona rationalis excipitur, quae ad Dei imaginem condita est, Gen. 1, 26 et 2, et sui arbitrii et potestatis, Eccli. 15, 14: *Reliquit eum in manu consilii sui*, divini iuris et sui est; unde non conceditur occupanti, nisi divino iure et propria voluntate interveniente in consensum coniugalem. Et ita non est simile de comestione rei quae in nullius bonis est, et de coitu cum soluta a lege coniugii. Quamvis enim sit soluta, tamen est divini iuris, sicut templum sanctum, quia ad imaginem Dei, et sui iuris, quia liberi arbitrii et potestatis.

Einrichtung der Ehe vorgeschrieben worden ist, wurde gesagt, nicht dass es vor der Einrichtung getan würde, sondern danach.

5. Zu dem Einwand, dass ein Unzüchtiger der Vorschrift Gottes ‚*Seid fruchtbar*‘ usw. gemäß handelt, ist zu sagen, dass es vor der Vermehrung des Menschengeschlechts die Vorschrift gab, nicht für alle, sondern für die Ehegatten, wie Adam und Eva, die sogleich nach der Formung Evas aus der Seite des Mannes durch die Ehe verbunden waren; daher sagte Adam sogleich: *Dies ist nun Bein* usw. *Deswegen wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Ehefrau anhängen*<sup>1577</sup>; und Gen 9,1 für Noah und seine Söhne mit ihren Ehefrauen. Nach der Vermehrung des Menschengeschlechts aber und der Vollendung in der Fleischwerdung Christi gibt es keine Vorschrift, sondern Duldung, 1Kor 6<sup>1578</sup>: *Kehrt wieder dahin zurück*; und es folgt: *Dies aber sage ich als Duldung, nicht als Befehl*.<sup>1579</sup>

6. Zu dem Einwand, ‚dass das, was niemandem gehört, demjenigen zugestanden wird, der es in Besitz nimmt‘, ist zu sagen, dass dies nicht in Bezug auf alle Dinge zu verstehen ist. Denn es ist nicht zu verstehen in Bezug auf die Dinge, die dem Naturrecht nach gemeinsam sind, wie es die Luft, das Wasser und die Küsten sind, die dem Naturrecht nach öffentlich sind;<sup>1580</sup> und nicht in Bezug auf die nach menschlichem Recht gemeinsamen Dinge, wie die Dinge der Gesamtheit, wie es die Theater in den Städten sind und die Stadien und dergleichen; und nicht in Bezug auf die heiligen und religiösen Dinge: ‚was nämlich göttlichen Rechts ist, gehört niemandem‘<sup>1581</sup>. Doch dies ist nur in Bezug auf die Dinge zu verstehen, die man sich aneignen kann, wie das Land, das von niemandem besessen wurde, die wilden Tiere und Vögel, wie das menschliche Gesetz sagt, Buch II der *Institutiones*, Kapitel *Von der Unterscheidung der Dinge*.<sup>1582</sup> Daher wird die vernunftbegabte Person ausgenommen, die nach Gottes Ebenbild geschaffen ist, Gen 1,26 und 2<sup>1583</sup>, und ihres eigenen Willens und Herrin ihrer selbst ist, Sir 15,14: *Er hat ihn der Macht seines eigenen Rates überlassen*, des göttlichen Rechts und seiner selbst; daher wird dem, der etwas in Besitz nimmt, dies nur zugestanden, wenn das göttliche Recht und der eigene Wille in die eheliche Einwilligung eingreifen. Und daher verhält es sich nicht gleich mit dem Verzehr von etwas, das niemandem gehört, und dem Geschlechtsverkehr mit einer Frau, die vom Ehegesetz unabhängig ist. Denn wenn sie auch unabhängig ist, ist sie dennoch göttlichen Rechts, als heiliger Tempel, da sie nach dem Bilde Gottes ist, und ihres Rechts, da sie freien Willens und Herrin ihrer selbst ist.

---

**1577** Gen 2,23f.

**1578** 1Kor 7,5.

**1579** 1Kor 7,6.

**1580** Vgl. Justinian, *Institutiones*, 2,1,1 (ed. Behrends u. a., 47); *Summa Halensis* III Nr. 257 (ed. Bd. IV/2, 363 Anm. 2–5; in dieser Ausgabe S. 202f).

**1581** Justinian, *Institutiones*, 2,1,6 (ed. Behrends u. a., 48).

**1582** Vgl. ebd., 2,1,12.15.18 (ed. Behrends u. a., 49–51).

**1583** Gen 1,27.

7. Ad illud Augustini quod ‘uti re ad illud ad quod est, est recte uti’, dicendum quod non est generaliter verum nisi cum utimur re ad illud ad quod est licito et debito modo. Illicitus autem modus est uti coitu non coniugaliter, et quamvis propter prolem fiat, non erit licitum. Unde Augustinus, *De bono coniugali*: «Sicut satius est mori fame quam idolothyti vesci, ita satius est defungi sine liberis quam ex illicito coitu stirpem quaerere».

8. Ad illud quod post quaerit ‘an sit malum secundum se’, dicendum quod sic. Et cum [548] obicit quod non est contra legem naturalem, distinguendum quod est lex naturalis a natura generis, sicut dicit Isidorus: «Naturale est quod natura docuit omnia animalia, ut masculus cum femina», et hoc modo verum est. Item, est lex naturalis a natura speciei, scilicet rationalis, ut ‘non facies alii quod tibi non vis fieri et fac alii’ etc. Et hoc modo est contra legem naturalem, ut supra dictum est. Circa autem legem secundo modo dictam, quae est dictamen rationis, accidit malitia et peccatum.

9. Ad illud quod obicit quod ‘soluta mulier potest licite se dare ad semper, ergo et ad tempus’, dicendum quod non sequitur, quia dare ad semper est secundum legem naturalem rationis, sed dare se ad tempus est contra legem naturalem et divinam, ut supra dictum.

10. Ad ultimum patet solutio ex iam dictis.

[Nr. 366] CAPUT V.

UTRUM FORNICATIO SIMPLEX HIC PROHIBEATUR.

Quaeritur consequenter utrum fornicatio simplex prohibeatur isto legis praecepto.

Et quamvis videatur relinqui ex praecedentibus, tamen **obicitur in hunc modum**: 1. Nullus actus naturalis prohibetur lege Decalogi, sed solum actus vitiosus prohibetur et virtuosus praecipitur; sed fornicatio est actus naturalis, Rom. 1, 26: *Mutaverunt*



7. Zu dem Satz des Augustinus, dass ‚eine Sache dazu zu benutzen, wozu sie da ist, heißt, sie richtig zu benutzen‘, ist zu sagen, dass dies nicht im Allgemeinen stimmt, außer wenn wir eine Sache dazu gebrauchen, wozu sie erlaubter- und geschulderterweise da ist. Eine unerlaubte Weise ist, den Geschlechtsverkehr nicht ehelich zu gebrauchen, und auch wenn es für Nachwuchs geschieht, wird es nicht erlaubt sein. Daher Augustinus [in der Schrift] *Von dem Gut der Ehe*: „So wie es besser ist, Hungers zu sterben, als ein Götzenopfer zu essen, so ist es besser, ohne Kinder zu sterben, als Nachwuchs durch unerlaubten Verkehr zu erhalten.“<sup>1584</sup>

8. Zu der nachfolgenden Frage, ‚ob es an sich schlecht ist‘, ist zu sagen: Ja. Und wenn [548] man einwendet, dass es nicht dem Naturgesetz widerspricht, ist zu unterscheiden, dass es das Naturgesetz gibt, das von der Natur der Gattung ist, wie Isidor sagt: „Natürlich ist das, was die Natur alle Lebewesen gelehrt hat, wie die Verbindung von Mann und Frau“<sup>1585</sup>, und auf diese Weise stimmt es. Und es gibt das Naturgesetz, das von der Natur der Art ist, wie zum Beispiel der Vernunftbegabten, wie ‚Tue keinem anderen, was du nicht willst, dass dir getan wird, und tue dem anderen‘ usw. Und auf diese Weise widerspricht es dem Naturgesetz, wie oben gesagt wurde.<sup>1586</sup> Nach dem Gesetz, wie es auf die zweite Weise genannt worden ist, welches die Vorschrift der Vernunft ist, gibt es Schlechtigkeit und Sünde.

9. Zu dem Einwand, dass ‚die unabhängige Frau sich erlaubterweise für immer geben kann, also auch zeitweise‘, ist zu sagen, dass das nicht folgt. Denn sich für immer zu geben, entspricht dem Naturgesetz der Vernunft, doch sich zeitweise zu geben, widerspricht dem Natur- und dem göttlichen Gesetz, wie oben gesagt wurde.<sup>1587</sup>

10. Die Antwort auf den letzten Einwand ist aus dem bereits Gesagten klar.

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

Sodann wird gefragt, ob mit dieser Vorschrift des Gesetzes die einfache Unzucht verboten wird.

Und obgleich das aus dem Vorhergehenden zu folgen scheint,<sup>1588</sup> **wird** dennoch **Folgendes eingewendet**: 1. Mit dem Gesetz des Dekalogs wird keine natürliche Handlung verboten, sondern nur eine sündhafte Handlung wird verboten und eine tugendhafte vorgeschrieben; doch die Unzucht ist eine natürliche Handlung, Röm 1,26: *Sie haben den natürlichen Verkehr gegen einen widernatürlichen eingetauscht*, die Glosse:

**1584** Augustinus, *De bono coniugali* 16,18 (CSEL 41, 211); vgl. *Decretum Gratiani*, C.32, q.4, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 1129).

**1585** Vgl. Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173); Justinian, *Institutiones*, 1,2 prol. (ed. Behrends u. a., 3).

**1586** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 256 u. 257 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 362a–b.363a; in dieser Ausgabe S. 198 f).

**1587** Vgl. *Argument d.*

**1588** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 365 (ed. Bd. IV/2, 545a–548b; in dieser Ausgabe S. 200–203).

*naturalem usum in eum qui est contra naturam*, Glossa: «Naturalis usus est viri cum muliere». Ergo non prohibetur in Decalogo.

2. Item, sicut dicit Augustinus, Decalogus est renovatio legis naturalis; sed actus fornicarius est secundum legem naturalem; ergo etc.

3. Item, Gen. 38, 26, cum Thamar remisit Iudae quae dederat ei propter libidinem suam explendam, dixit: *Iustior me est, quia non prostituera se nisi causa prolis propagandae*.

4. Item, Osee 1, 2, praecepit Dominus Prophetae facere *filios fornicationum*, et accipere fornicariam; sed Dominus non praecipit peccatum nec secundum se malum.

5. Item, secundum ius naturale omnia communia; ergo secundum ius naturale potest quilibet uti qualibet; ergo fornicatio non est contra ius naturale.

6. Item, in iis quae a iure naturali procedunt non contingit peccare; sed coniunctio maris et feminae procedit a iure naturali; ergo etc.

7. Item, I ad Tim. 4, 7: *Exerce te ipsum ad pietatem*, Ambrosius: «Omnis summa disciplinae Christianae in pietate et misericordia consistit, quam aliquis sequens, etiam si lubricum carnis patiat, sine dubio vapulabit, sed non peribit». Ergo non est mortale peccatum; ergo nec prohibitum, cum omne prohibitum sit mortale: nam veniale peccatum non prohibetur.

8. Item, Augustinus in *Quaestionibus super Exodum*: «Omnis moechia fornicatio dicitur, etiam in Scripturis. Sed utrum omnis fornicatio moechia possit dici, in eisdem Scripturis non mihi interim occurrit expressum lectionis exemplum. Sed si omnis fornicatio moechia dici non potest, ubi sit in Decalogo prohibita illa fornicatio, quam faciunt qui uxores non habent cum feminis quae viros non habent, an inveniri possit, ignoro».

**Contra:** a. Hebr. ultimo, 4: *Fornicatores et adulteros iudicabit Deus*. Sed 'iudicare' ibi accipitur pro condemnare; si ergo fornicationis et adulterii est similis damnatio, et similis prohibitio; ergo, cum isto praecepto prohibeatur adulterium, prohibetur similiter et fornicatio.

b. Item, Deuter. 23, 17: *Non erit scortator de filiis Israel*. Et constat quod ista prohibitio est moralis; ergo emanat a praecepto Decalogi; sed non nisi ab isto; ergo etc.

„Der natürliche Verkehr ist der eines Mannes mit einer Frau.“<sup>1589</sup> Also wird er im Dekalog nicht verboten.

2. Wie Augustinus sagt, ist der Dekalog die Erneuerung des Naturgesetzes;<sup>1590</sup> doch der unzüchtige Akt entspricht dem Naturgesetz; also usw.

3. Gen 38,26, als Tamar dem Juda zurückschickte, was er ihr gegeben hatte, um seine Lust zu befriedigen, sagte er: *Sie ist gerechter als ich, denn sie hat sich nur deswegen prostituiert, um Nachkommen zu erhalten.*

4. Hos 1,2 hat der Herr dem Propheten aufgetragen, *Kinder der Unzucht* zu zeugen und eine Unzüchtige zu heiraten; der Herr schreibt aber keine Sünde vor oder etwas, das an sich schlecht ist.

5. Nach dem Naturrecht ist alles gemeinsames Gut; also kann nach dem Naturrecht jeder mit jeder Verkehr haben; also widerspricht die Unzucht nicht dem Naturrecht.

6. In dem, was aus dem Naturrecht hervorgeht, geschieht keine Sünde; die Verbindung von Mann und Frau geht aber aus dem Naturrecht hervor; also usw.

7. 1Tim 4,7: *Übe dich selbst in der Frömmigkeit*, Ambrosius: „Jeder Inbegriff der christlichen Unterweisung besteht in Frömmigkeit und Barmherzigkeit, und jemand, der sie verfolgt, wird, wenn er auch unter der Schlüpfrigkeit des Fleisches leidet, ohne Zweifel Prügel bekommen, jedoch nicht zugrunde gehen.“<sup>1591</sup> Also ist es keine Todsünde; also nicht verboten, da alles, was verboten ist, eine Todsünde ist: Denn eine lässliche Sünde wird nicht verboten.

8. Augustinus in den *Fragen zum Exodus*: „Jeder Ehebruch heißt Unzucht, auch in den Schriften. Doch ob jede Unzucht Ehebruch genannt werden kann, das ist mir noch nicht in diesen Schriften als ausdrückliches Beispiel an einer Textstelle begegnet. Wenn aber nicht jede Unzucht Ehebruch genannt werden kann, dann weiß ich nicht, wo im Dekalog die Unzucht verboten worden ist, welche Männer, die keine Frauen haben, mit Frauen, die keine Männer haben, tun, und ob sie zu finden ist.“<sup>1592</sup>

**Dagegen:** a. Hebr im letzten [Kapitel], [Vers] 4: *Unzüchtige und Ehebrecher wird Gott richten*. ‚Richten‘ ist hier aber als ‚verdammnen‘ zu verstehen; wenn also die Verdammung Unzucht und Ehebruch gleichermaßen trifft, trifft sie auch das gleiche Verbot; wenn mit dieser Vorschrift der Ehebruch verboten wird, wird also ebenso auch die Unzucht verboten.

b. Dtn 23,17: *Es soll unter den Söhnen Israels keinen Hurer geben*. Und es steht fest, dass dieses Verbot sittlich ist; also geht es aus einer Vorschrift des Dekalogs hervor; dann aber auf jeden Fall von dieser Vorschrift; also usw.

<sup>1589</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 1,26 (PL 191, 1333).

<sup>1590</sup> Vgl. Augustinus, *Sermones* 9,14 f (CChr.SL 41, 134–138).

<sup>1591</sup> Ambrosiaster, *Commentarius in epistulas Paulinas*: ad Timotheum prima 4,8 (CSEL 81/2, 275); Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli*: in epistolam I ad Timotheum 4,7 (PL 192, 348 f).

<sup>1592</sup> Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* II,71,4 (CChr.SL 33, 105; CSEL 28/2, 139).

c. Item, fornicarius actus dicitur coitus libidinosus; sed omnis actus libidinosus secundum se est culpabilis.

d. Item, ad idem sunt rationes supra positae.

**Solutio**, secundum B. Augustinum, *Super Exodum* 20: «Furti nomine bene intelligitur omnis illicita usurpatio rei alienae: non enim [549] rapinam permisit qui furtum prohibuit, sed utique a parte totum voluit intelligi, quidquid illicite rerum proximi aufertur. Sic profecto nomine moechiae omnis illicitus coitus atque illorum membrorum non legitimus usus prohibitus debet intelligi». Ex quo patet fornicationem esse prohibitam hoc praecepto.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad ea ergo quae primo obiciuntur, notandum quod fornicatio in coitu cum soluta fit duobus modis: uno modo intentione explendae libidinis in non sua; alio modo intentione propagandae prolis in non sua. Et utroque modo fornicatio est actus vitiosus, sed primo modo dupliciter, tum ex inordinatione actus circa materiam, tum ex inordinatione circa finem; secundo modo ex inordinatione actus circa materiam solum. Interimenda est ergo propositio, qua dicitur: fornicatio est actus naturalis. – Ad illud ergo quod obicitur quod ‘naturalis usus est viri cum muliere’, patet responsio ex praedictis quia a natura generis verum est, «secundum quam est ius, quod natura docuit omnia animalia, ut masculus cum femina»; a natura speciei, quae est rationalis, non erit naturalis usus nisi sit viri cum muliere sua. Unde fornicatio non est naturalis actus hoc modo; peccatum vero sodomiticum contra naturam est utroque modo, et ideo nefandissimum.

2. Et per hoc patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium quod obicitur quod dixit ludas de Thamar ‘*iustior me est*’, dicendum quod abusiva est comparatio. Non enim per hoc debet intelligi fieri comparatio iustitiae ad iustitiam, sed tropice, iniustitiae minoris ad maiorem, ut fornicationis quae est in intentione prolis, ad fornicationem quae fit sola voluptate libidinis.

4. Ad quartum dicendum quod illud quod ad Osee dicitur quod ‘acciperet fornicariam’, intelligitur duobus modis. Uno modo ut intelligatur de acceptione quae est

c. Eine unzüchtige Handlung wird wollüstiger Geschlechtsverkehr genannt; doch jede wollüstige Handlung ist an sich schuldhaft.

d. Dazu sind die Argumente oben genannt worden.<sup>1593</sup>

**Lösung**, nach dem heiligen Augustinus [in den *Fragen*] zu *Exodus* 20: „Unter der Bezeichnung ‚Diebstahl‘ ist wohl jede unerlaubte Aneignung fremden Besitzes zu verstehen: Denn [549] der den Diebstahl verboten hat, hat nicht den Raubüberfall erlaubt, sondern wollte tatsächlich vom Teil das Ganze verstanden wissen, alles, was unerlaubt vom Besitz des Nächsten weggenommen wird. So muss in der Tat unter der Bezeichnung ‚Ehebruch‘ jeder unerlaubte Geschlechtsverkehr und der nicht erlaubte Gebrauch der betreffenden Körperteile als verboten verstanden werden.“<sup>1594</sup> Daher ist offensichtlich, dass mit dieser Vorschrift die Unzucht verboten worden ist.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist zu bemerken, dass mit einer unabhängigen Frau Unzucht beim Geschlechtsverkehr auf zwei Arten getan wird: auf die eine [Art] mit der Absicht, die Lust bei einer Frau zu befriedigen, die nicht die eigene ist; auf die andere [Art] mit der Absicht, Nachkommen mit einer Frau zu erhalten, die nicht die eigene ist. Und auf beide Arten ist die Unzucht eine sündhafte Handlung, doch auf die erste Art auf zweifache Weise, zum einen durch die Ungeordnetheit der Handlung hinsichtlich der Materie, zum anderen durch die Ungeordnetheit hinsichtlich des Ziels; auf die zweite Art nur durch die Ungeordnetheit der Handlung hinsichtlich der Materie. Der Vordersatz ‚Die Unzucht ist eine natürliche Handlung‘ ist also aufzugeben. – Auf den Einwand ‚Der natürliche Verkehr ist der eines Mannes mit einer Frau‘ ist die Antwort aus dem zuvor Gesagten klar,<sup>1595</sup> denn von der Natur der Gattung her ist es richtig, „dergemäß das Recht ist, was die Natur alle Lebewesen gelehrt hat, wie die Verbindung von Mann und Frau“<sup>1596</sup>; von der Natur der Art her, die vernünftig ist, wird der Gebrauch kein natürlicher sein, außer es ist der eines Mannes mit seiner eigenen Frau. Daher ist die Unzucht auf diese Weise keine natürliche Handlung; die Sünde der Sodomie aber ist auf beide Arten gegen die Natur und daher höchst frevelhaft.

2. Und dadurch ist die Antwort auf den zweiten Einwand klar.

3. Zu dem dritten Einwand, dass Juda über Tamar gesagt hat: ‚*Sie ist gerechter als ich*‘, ist zu sagen, dass dies ein missbräuchlicher Vergleich ist. Denn das ist nicht so zu verstehen, dass ein Vergleich von Gerechtigkeit mit Gerechtigkeit unternommen wird, sondern im bildlichen Sinne, ein Vergleich der kleineren Ungerechtigkeit mit der größeren, wie die der Unzucht, die in der Absicht, Kinder zu zeugen, liegt, mit der Unzucht, die nur mit der Lust des Begehrens getan wird.

4. Das, was zu Hosea gesagt wird, dass ‚er eine Unzüchtige heiraten sollte‘, ist auf zwei Arten zu verstehen. Auf die eine Art so, dass es in Bezug auf die Heirat, die in der Ehe liegt, zu verstehen ist, und dann wurde aus einer Frau, die vorher eine

<sup>1593</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 365 (ed. Bd. IV/2, 546b; in dieser Ausgabe S. 854 f).

<sup>1594</sup> Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* II,71,4 (CChr.SL 33, 105; CSEL 28/2, 139).

<sup>1595</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 365 zu 8 (ed. Bd. IV/2, 547b–548b; in dieser Ausgabe S. 860 f).

<sup>1596</sup> Vgl. ebd., Nr. 233 (ed. Bd. IV/2, 328 Anm. 2; in dieser Ausgabe S. 82 f).

in coniugium, et tunc mulier, quae prius fornicaria erat, iam coniux effecta est. Alio modo ut intelligatur de acceptione mulieris, quae erat fornicaria, ad filios generandos, et tunc fornicatio non dicit inordinationem respectu finis, sed defectum materiae debitae, qui suppletur ex divina iussione, ut non sit vitiosus sive illicitus talis coitus; quo modo dicit B. Bernardus, in libro *De dispensatione et praecepto*, quod istud praeceptum recipit dispensationem a Deo, non ab homine, et cetera secundae tabulae. Et hoc modo respondetur, secundum quod illud verbum Prophetiae intelligitur historice; si autem intelligatur parabolice, nihil facit ad propositum.

5. Ad illud quod obicitur quod ‘secundum ius naturale omnia communia’, patet responsio ex dictis in Quaestione praecedente, quia istud non intelligitur de rebus nisi communiter ad usum concessis et quae non pertinent nec ad esse rei singularis constituendum, ut sunt corpus et anima, nec ad esse speciei salvandum et multiplicandum, ut sunt vir et mulier. Unde eadem ratione, qua spiritus carnem et caro spiritum, vir lege rationis naturalis propriam uxorem et mulier proprium debet habere virum.

6. Ad illud quod obicitur quod ‘coniunctio maris et feminae procedit a iure naturali dicendum quod verum est; non tamen sequitur quod a iure naturali procedat coniunctio quolibet modo facta, sed cum debitis circumstantiis.

7. Ad illud quod obicitur de Ambrosio quod ‘qui lubricum carnis patitur, vapulabit, sed non peribit’, dicendum quod hoc non dicitur ad attenuandum peccatum fornicationis, in qua finaliter perseverans incurrit poenam aeternam, sed hoc dicit ad commendationem exercitii pietatis, quod valet ad obtinendam gratiam liberantem a lubrico carnis. Et quia vix est aliquis qui hac intentione se exerceat, quin obtineat gratiam a divina pietate et illorum, quibus bene facit, suffragiis et oratione, dicit per expressionem ‘vapulabit, sed non peribit’, cum tamen possibile sit et contingat aliter frequenter se habere.

8. Ad ultimum patet responsio ex iam dictis, quia quod dicit Augustinus se ignorare an fornicatio alicubi in Decalogo prohibeatur, intelligit de expressa prohibitione. Et licet expresse non fiat de ea mentio, prohibetur nihilominus, cum dicitur ‘*non moechaberis*’, sicut rapina, cum dicitur ‘*non furtum facies*’, quia, sicut idem Augustinus dicit, «a parte totum intelligitur».

Unzüchtige war, nun eine Ehefrau. Auf die andere Art so, dass es in Bezug auf die Heirat einer Frau zu verstehen ist, die eine Unzüchtige war, um Kinder zu zeugen, und dann sagt Unzucht nicht eine Ungeordnetheit hinsichtlich des Ziels aus, sondern einen Mangel an der geschuldeten Materie, der durch göttlichen Befehl ergänzt wird, sodass ein solcher Geschlechtsverkehr nicht sündhaft oder unerlaubt ist. Auf diese Weise sagt der selige Bernhard in der Schrift *Von dem Dispens und dem Gebot*, dass diese Vorschrift eine Entbindung durch Gott erhält, nicht durch den Menschen, sowie die übrigen der zweiten Tafel.<sup>1597</sup> Und auf diese Weise wird geantwortet, insofern dieses Wort des Propheten historisch verstanden wird; wenn es aber als Gleichnis verstanden wird, trägt es nichts zum Vordersatz bei.

5. Auf den Einwand, dass ‚nach dem Naturrecht alles gemeinsamer Besitz ist‘, ist die Antwort aus dem klar, was in der vorherigen Frage gesagt worden ist.<sup>1598</sup> Denn dies ist nur in Bezug auf die Dinge zu verstehen, die gemeinsam zum Gebrauch erlaubt worden sind und die weder dazu gehören, das Sein einer einzelnen Sache zustande zu bringen, wie es Leib und Seele sind, noch dazu, das Sein der Art zu bewahren und zu vermehren, wie es Mann und Frau sind. Daher muss aus dem gleichen Grund, aus dem der Geist das Fleisch und das Fleisch den Geist haben muss, der Mann durch das Gesetz der natürlichen Vernunft seine eigene Frau und die Frau ihren eigenen Mann haben.

6. Zu dem Einwand, dass ‚die Vereinigung von Mann und Frau aus dem Naturrecht hervorgeht‘, ist zu sagen, dass das stimmt; nicht aber folgt daraus, dass vom Naturrecht eine Vereinigung hervorgeht, die auf jede beliebige Weise zustande gekommen ist, sondern mit den geschuldeten Umständen.

7. Zu dem Einwand von Ambrosius, dass ‚wer unter der Schlüpfrigkeit des Fleisches leidet, Prügel bekommen, jedoch nicht zugrunde gehen wird‘, ist zu sagen, dass dies nicht gesagt wird, um die Sünde der Unzucht abzuschwächen, bei der derjenige, der bis zum Schluss in ihr verharret, die ewige Strafe auf sich zieht. Sondern er sagt dies, um die Frömmigkeitsübung zu empfehlen, die dazu taugt, die Gnade zu erhalten, die von der Schlüpfrigkeit des Fleisches befreit. Und da es kaum jemanden gibt, der sich in dieser Absicht übt, die Gnade von der göttlichen Barmherzigkeit und durch die Fürbitten und Gebete derer, denen er Gutes tut, zu erhalten, sagt er es mit dem Ausdruck ‚er wird Prügel bekommen, aber nicht zugrunde gehen‘, obwohl es dennoch möglich ist und auch anders vorkommt, dass er sie beständig hat.

8. Zu dem letzten Einwand ist die Antwort aus dem bereits Gesagten klar, denn was Augustinus sagt, dass er nicht wisse, ob die Unzucht irgendwo im Dekalog verboten wird, versteht er in Bezug auf das ausdrückliche Verbot. Und obwohl sie ausdrücklich nicht erwähnt wird, wird sie nichtsdestotrotz verboten, wenn gesagt wird: ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘, so wie der Raubüberfall, wenn gesagt wird: ‚*Du sollst nicht stehlen*‘, denn, wie Augustinus sagt, „vom Teil wird das Ganze erkannt.“

<sup>1597</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Liber de precepto et dispensatione* 3,6 (Opera, Bd. 3, 257,25–258,13).

<sup>1598</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 257 u. 365 zu 6 (ed. Bd. IV/2, 363a–b.547b; in dieser Ausgabe S. 200–203.858 f).

[550] [Nr. 367] CAPUT VI.

UTRUM HIC PROHIBEATUR COITUS INCESTUOSUS.

Consequenter quaeritur utrum hic prohibeatur coitus incestuosus. Dicunt autem incestum coitum contra legem consanguinitatis vel affinitatis vel voti castitatis commissum. Quaeritur ergo utrum incestus universaliter hic prohibeatur.

**Ad quod sic:** *a.* Dicit Augustinus, nomine moechiae omnem illicitum coitum debere intelligi. Cum ergo omnis incestus sit huiusmodi, omnis incestus hic prohibetur.

**Contra:** 1. Incestus bene potuit fieri aliquando, et adhuc potest, casu contingente; ergo non est secundum se malum; ergo nec in Decalogo prohibitum. – Probatio mediae, quoniam incestus est coitus cum sorore; sed talis coitus licitus fuit in primis filiis; ergo aliquando incestus non fuit malum.

2. Item, incestus, quem dicimus esse in coitu constitutorum in sacris Ordinibus, non erat illicitus tempore Apostolorum. Ergo non semper fuit malum; ergo nec in Decalogo prohibitum.

3. Item, Ecclesiae Orientalis sacerdotes et diaconi adhuc habent uxores, et tamen habent eosdem Ordines. Incestus igitur non est culpabilis apud omnes; ergo non est generaliter malum; ergo nec in Decalogo prohibitum.

4. Item, si tempore Lot vera esset opinio filiarum, numquid culpabilis esset incestus filiarum cum patre? Nam, cum necessitas multiplicationis humani generis fecit quod coitus fratris cum sorore esset licitus in filiis Aadae, ergo et similis necessitas faciet licitum esse coitum filiae cum patre.

5. Item, Ambrosius, in libro *De Patriarchis*: «Lot sancti filiae hanc causam quaerendae posteritatis habuerunt, ne genus deficeret humanum, et ideo publici muneris gratia privatam culpam praetexit». – Sed contra hoc ultimum obicitur Gen. 2, 24: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori.* Ab initio ergo conditionis illicita est copula filii cum matre et filiae cum patre; ergo et in Decalogo prohibita.

**Solutio:** Dicendum quod incestus generaliter dicitur coitus transgrediens limites circa personas ordinatas ad multiplicandam naturam. Ponuntur autem limites lege naturali, lege divina, sanctione ecclesiastica. Lege naturali positi sunt limites, ut



[550] *Kapitel 6: Wird hier der inzestuöse Geschlechtsverkehr verboten? [Nr. 367]<sup>1599</sup>*

Sodann wird gefragt, ob hier der inzestuöse Geschlechtsverkehr verboten wird. Sie nennen den inzestuösen Geschlechtsverkehr aber den, der dem Gesetz der Blutsverwandtschaft oder der Verschwägerung oder des Keuschheitsgelübdes zuwider begangen wird. Also wird gefragt, ob der Inzest hier allgemein verboten wird.

**Dazu so:** a. Augustinus sagt, dass unter dem Begriff des Ehebruchs jeder unerlaubte Geschlechtsverkehr zu verstehen ist.<sup>1600</sup> Da jeder Inzest solcherart ist, wird hier also jeder Inzest verboten.

**Dagegen:** 1. Der Inzest konnte wohl manchmal durch einen Zufall geschehen und kann es noch; also ist er nicht an sich schlecht; also auch nicht im Dekalog verboten. – Beweis des Mittelbegriffs, denn Inzest ist der Geschlechtsverkehr mit der Schwester; doch ein solcher Geschlechtsverkehr war unter den ersten Kindern erlaubt; also war der Inzest einst keine Sünde.

2. Der Inzest, von dem wir sagen, dass er im Geschlechtsverkehr derer besteht, die unter den heiligen Weihen stehen, war zur Zeit der Apostel nicht unerlaubt. Also war er nicht immer etwas Böses; also auch nicht im Dekalog verboten.

3. Die Priester und Diakone der Ostkirche haben bis heute Frauen, und dennoch haben sie die gleichen Weihen. Also ist der Inzest nicht bei allen schuldhaft; also ist er nicht allgemein schlecht; also auch nicht im Dekalog verboten.

4. Wenn zur Zeit Lots die Meinung seiner Töchter richtig war,<sup>1601</sup> wäre denn dann der Inzest der Töchter mit ihrem Vater schuldhaft? Denn wenn die Notwendigkeit, das Menschengeschlecht zu vermehren, bewirkte, dass der Geschlechtsverkehr von Bruder und Schwester unter den Kindern Adams erlaubt war, dann wird auch eine ähnliche Notwendigkeit den Geschlechtsverkehr von Tochter und Vater erlaubt sein lassen.

5. Ambrosius, in der Schrift *Von den Patriarchen*: „Die Töchter des frommen Lot hatten den Grund, Nachkommen zu wollen, damit das Menschengeschlecht nicht abnähme, und deshalb setzte er [Lot] um der Aufgabe für die Gesellschaft willen ihre persönliche Schuld hintan.“<sup>1602</sup> – Doch gegen das letzte wird Gen 2,24 eingewendet: *Deswegen wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Ehefrau anhängen*. Von Anbeginn der Schöpfung war die Verbindung des Sohnes mit seiner Mutter und der Tochter mit ihrem Vater also unerlaubt; also auch im Dekalog verboten.

**Lösung:** Inzest heißt allgemein der Geschlechtsverkehr, der die Grenzen um die Personen übertritt, die auf die Vermehrung ihrer Natur hingeeordnet sind. Die Grenzen werden aber vom Naturgesetz, dem göttlichen Gesetz und der kirchlichen Klausel

<sup>1599</sup> Vgl. ebd., Nr. 254 (ed. Bd. IV/2, 359a–360b; in dieser Ausgabe S. 188–193); II–II Nr. 667 (ed. Bd. III, 645a–b).

<sup>1600</sup> Vgl. Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* II,71,4 (CChr.SL 33, 104 f; CSEL 28/2, 138 f).

<sup>1601</sup> Vgl. Gen 19,31 f.

<sup>1602</sup> Ambrosius, *De Abraham* I,4,24 (CSEL 32/1.2, 519); vgl. *Decretum Gratiani*, C.32, q.4, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1128).

excluderetur pater et mater, Gen. 2, 24: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem* etc. Lege divina postmodum, Levit. 18, 6–18, ut excluderentur non solum pater et mater, sed frater et soror etc. usque ad undecim personas. Sanctione ecclesiastica exclusae sunt aliae personae ratione consanguinitatis usque ad talem gradum, sic ut antiquitus usque ad septimum gradum, nunc vero usque ad quintum; similiter ratione affinitatis et voti castitatis exceptae sunt aliae personae tempore gratiae. Primi ergo limites excludunt paucas personas, et hoc propter necessitatem multiplicandae naturae. Secundi limites excludunt plures propter honestatem multiplicandae naturae. Tertii limites excludunt plurimas, iam non necessaria multiplicatione, pro amplianda caritate et sacramentorum honestate, pro quo tempore dicit Apostolus, I Cor. 6: *Vellem omnes esse sicut ego; et: Bonum est viro mulierem non tangere.*

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicit, dicendum quod incestus dicitur actum inordinatum, videlicet coitum contra honestatem multiplicandae naturae, et ideo dicitur secundum se malum et hoc praecepto prohibitum. Coitui autem fratris cum sorore accidit quod sit incestus, et ideo non sequitur: ‘coitus talis aliquando fuit licitus, quia non erat inordinatus, ergo incestus est licitus’, immo est sophisma accidentis.

2. Ad illud quod obicit de incestu constitutorum in sacris Ordinibus, dicendum quod in speciali non prohibetur Decalogo nec lege [551] naturali, sed sanctione ecclesiastica, quae est evangelica; sed in generali prohibetur in quantum prohibetur omnis illicitus coitus, sive sit contra naturae ordinem sive contra honestatem naturae.

3. Ad illud quod obicit de sacerdotibus Orientalis Ecclesiae, dicendum quod non est incestus, quia eis non est limes positus.

4. Ad illud vero quod quaeritur de filiabus Lot, dicendum quod coitus filiae cum patre vel filii cum matre est contra ordinem legis naturae, et ideo semper est coitus incestuosus et illicitus. Et causa est, quia ordo naturae distinguit quod est a princi-

aufgestellt. Vom Naturgesetz sind die Grenzen aufgestellt worden, dass Vater und Mutter ausgeschlossen wurden, Gen 2,24: *Deswegen wird der Mann Vater und Mutter verlassen* usw. Vom göttlichen Gesetz danach, Lev 18,6–18, dass nicht nur Vater und Mutter ausgeschlossen wurden, sondern auch Bruder und Schwester usw. bis hin zu elf Personen. Von der kirchlichen Klausel sind andere Personen aufgrund der Blutsverwandtschaft bis zu diesem Grad ausgeschlossen worden, so wie von alters her bis zum siebenten Grad,<sup>1603</sup> nun aber bis zum fünften;<sup>1604</sup> ebenso sind zur Zeit der Gnade aufgrund von Verschwägerung und des Keuschheitsgelübdes andere Personen ausgenommen worden.<sup>1605</sup> Die ersten Grenzen schließen wenige Personen aus, und zwar wegen der Notwendigkeit, die Natur zu vermehren.<sup>1606</sup> Die zweiten Grenzen schließen mehrere aus wegen des Anstandes der Vermehrung der Natur. Die dritten Grenzen schließen viele aus, nachdem nun die Vermehrung nicht mehr notwendig ist, um die Liebe und den Anstand der Sakramente zu vergrößern,<sup>1607</sup> eine Zeit, für die der Apostel in 1Kor 6<sup>1608</sup> sagt: *Ich wollte, alle wären wie ich; und: Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren.*<sup>1609</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Inzest sagt eine ungeordnete Handlung aus, nämlich den Geschlechtsverkehr wider den Anstand der Vermehrung der Natur, und deshalb sagt er ein an sich Schlechtes aus und wurde mit dieser Vorschrift verboten. Dem Geschlechtsverkehr von Bruder und Schwester kommt zu, dass er Inzest ist, und deshalb folgt nicht: ‚Ein solcher Geschlechtsverkehr war einst erlaubt, da er nicht ungeordnet war, also ist der Inzest erlaubt‘, sondern dies ist ein Trugschluss von einem Akzidenz.

2. Zu dem Einwand in Bezug auf den Inzest derer, die unter den heiligen Weihen stehen, ist zu sagen, dass dies speziell nicht durch den Dekalog verboten wird noch durch das Naturgesetz, |551| sondern durch die kirchliche Klausel, die aus dem Evangelium kommt.<sup>1610</sup> Doch im Allgemeinen wird er verboten, insofern jeder unerlaubte Geschlechtsverkehr verboten wird, ob er der Ordnung der Natur oder dem Anstand der Natur widerspricht.

3. Zu dem Einwand in Bezug auf die Priester der Ostkirche ist zu sagen, dass dies kein Inzest ist, da ihnen keine Grenze gesetzt ist.<sup>1611</sup>

4. Zu der Frage zu den Töchtern Lots ist zu sagen, dass der Geschlechtsverkehr einer Tochter mit ihrem Vater oder eines Sohnes mit seiner Mutter der Ordnung des Naturgesetzes widerspricht, und deshalb ist es immer ein inzestuöser und unerlaub-

**1603** Vgl. Decretum Gratiani, C.35, q.2 und C.35, q.3, c.1.16.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 1264.1267.1269).

**1604** Vgl. COD 2<sup>3</sup>, 257 f; Liber Extra, 4.14.8 (ed. Friedberg, Bd. II, 703 f).

**1605** Vgl. Liber Extra, 4.6.1–7 (ed. Friedberg, Bd. II, 684–687).

**1606** Vgl. Augustinus, De civitate dei XV,16,(1) (CSEL 40/2, 92 f; CChr.SL 48, 476 f).

**1607** Vgl. ebd.

**1608** 1Kor 7,7.

**1609** 1Kor 7,1.

**1610** Vgl. Decretum Gratiani, D.32 (ed. Friedberg, Bd. I, 116–122).

**1611** Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 670 zu 5 (ed. Bd. III, 649b).

pio generationis a comite generationis: a principio generationis filius et filia; comites generationis pater et mater. Si ergo copularetur filius matri vel filia patri, confundere-  
tur ordo naturae, quia quod est a principio generationis esset comes generationis; nec  
distinguerentur ordines naturae: unus, qui est principii generationis ad id quod est de  
illo; alius, qui est principii generationis ad comitem generationis.

5. Ad illud quod dicit Ambrosius, in libro *De Patriarchis*, quod ‘publici muneris  
gratia privatam culpam praetexuit’, intelligendum est: peccatum hoc diminuit, non  
totaliter evacuavit. Quia enim gratia humani generis propagandi, quod credebant  
defecisse, cum patre coierunt, ideo excusantur a tanto, non a toto.

#### CAPUT VII.

##### UTRUM HIC PROHIBEATUR BIGAMIA.

Postmodum quaeritur de coitu cum pluribus utrum hic prohibeatur. Et quaeruntur  
circa hoc duo:

- Primo generaliter utrum habere plures prohibeatur Decalogo;
- secundo specialiter de facto Abrahae et Iacob, qui plures habuerunt.

#### [Nr. 368] ARTICULUS I.

*Utrum habere plures uxores prohibeatur Decalogo.*

Circa primum quaeritur **I.** utrum coire cum pluribus uxoribus sit moechari.

**Quod non videtur**, 1. cum legamus sanctos Patres, scilicet Iacob et Moysen et David,  
plures habuisse uxores. Sed si hoc, ergo Lamech non peccavit.

**Contra:** *a.* Glossa: «Primus Lamech contra naturam et morem adulterium com-  
misit».

**II.** Propter hoc quaeritur an habere plures sit contra ius naturale et contra istud prae-  
ceptum ‘*non moechaberis*’.

ter Geschlechtsverkehr. Und der Grund ist, dass die Ordnung der Natur das, was vom Ursprung der Zeugung ist, vom Gefährten der Zeugung unterscheidet:<sup>1612</sup> Vom Ursprung der Zeugung sind Sohn und Tochter; Gefährten der Zeugung sind Vater und Mutter. Wenn sich also der Sohn mit seiner Mutter verbinden würde oder die Tochter mit ihrem Vater, würde die Ordnung der Natur durcheinander gebracht werden, da, was vom Ursprung der Zeugung ist, Gefährte der Zeugung wäre; und es würden die Ordnungen der Natur nicht mehr unterschieden werden: eine, die zum Ursprung der Zeugung gehört hinsichtlich dessen, was von diesem kommt; eine andere, die zum Ursprung der Zeugung gehört hinsichtlich des Gefährten der Zeugung.

5. Zu dem, was Ambrosius in der Schrift *Von den Patriarchen* sagt, dass „er um der Aufgabe für die Gesellschaft willen ihre persönliche Schuld hintan setzte“, ist zu beachten: Dies hat die Sünde geringer gemacht, aber nicht völlig getilgt. Da sie nämlich um der Verbreitung des Menschengeschlechts willen, von dem sie glaubten, dass es geschwunden wäre, mit ihrem Vater verkehrten, deshalb werden sie von der Schwere der Sünde entschuldigt, aber nicht von der ganzen Sünde.

#### *Kapitel 7: Wird hier die Bigamie verboten?*

Danach wird gefragt, ob hier der Geschlechtsverkehr mit mehreren verboten wird. Und es werden im Zusammenhang damit zwei Einzelfragen gestellt:

1. allgemein: Wird im Dekalog verboten, mehrere zu haben?
2. speziell nach der Tat Abrahams und Jakobs, die mehrere Frauen hatten.

#### *Artikel 1: Wird im Dekalog verboten, mehrere Ehefrauen zu haben? [Nr. 368]<sup>1613</sup>*

Im Zusammenhang mit dem Ersten wird gefragt, **I.** ob mit mehreren Ehefrauen Geschlechtsverkehr zu haben, heißt, Ehebruch zu begehen.

**Das scheint nicht der Fall zu sein,** 1. denn wir lesen, dass die heiligen Erzväter, Jakob, Mose und David, mehrere Ehefrauen hatten. Wenn es aber so ist, hat Lamech nicht gesündigt.

**Dagegen:** a. Die Glosse: „Lamech beging als erster gegen die Natur und die Sitte Ehebruch.“<sup>1614</sup>

**II.** Deswegen wird gefragt, ob mehrere Ehefrauen zu haben, dem Naturrecht widerspricht und der Vorschrift ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘.

<sup>1612</sup> Vgl. ebd., III Nr. 254 (ed. Bd. IV/2, 359b–360b; in dieser Ausgabe S. 190 f).

<sup>1613</sup> Vgl. ebd., Nr. 255 (ed. Bd. IV/2, 360a–361b; in dieser Ausgabe S. 192–197); II–II Nr. 616 (ed. Bd. III, 595a–596b).

<sup>1614</sup> Glossa ordinaria zu Gen 4,19 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 33a).

**Et videtur quod non:** 1. Quia, si habere unicam esset de iure naturali, semper fuisset peccatum habere plures, quia contra ius naturale nullus potest dispensare nec etiam Deus, quia non potest facere contra suam bonitatem.

2. Item, aliquando fuit licitum et meritorium habere plures, ut sanctis Patribus; sed quod est contra ius naturale nunquam potest bene fieri; ergo nec meritorie.

3. Item, Augustinus: «In Gen. 29 obiciuntur Iacob quatuor uxores. Sed quando mos erat, crimen non erat; nunc autem crimen est, quia mos non est». Ergo habere plures malum est solum quia contra consuetudinem; ergo non est malum secundum se.

**Contra:** *a.* Vox omnium est vox naturae; sed omnes dicunt bonum, unicam esse unius; ergo unicam esse unius est de iure naturali; ergo unum habere plures est contra ius naturale; ergo secundum se malum; ergo prohibitum; nonnisi in Decalogo; ergo etc.

*b.* Item, ratio dictat quod maior debet esse continentia in homine quam in aliqua volucre; [552] sed turtur huiusmodi continentiam servat, quia unus non habet nisi unam; ergo ratio dictabit hoc in homine; ergo servandum; ergo facere contra, semper fuit contra dictamen rationis, et ita malum.

*c.* Item, ratio naturalis dictat ‘ne facias alii quod tibi non vis fieri’; sed vir non vult quod mulier dividat carnem suam cum multis; ergo nec ipse debet dividere carnem suam cum multis mulieribus.

**Solutio: I.** 1. Ad primum dicendum quod ‘habere plures’ adulterium fuit Lamech duplici de causa, scilicet quia contra ius naturale sive dictamen rationis et quia contra morem, hoc est contra consuetudinem, et etiam contra morem, quia contra moderantiam; ex incontinentia enim immoderata plures habuit. Quia contra ius naturale fecit, peccavit in Deum; quia contra morem, scandalizavit proximum. Sancti vero Patres non commiserunt adulterium nec peccaverunt contra ius naturale, quia cum eis occulta inspiratione fuit dispensatum, sicut patebit infra; nec contra morem, quia iam erat in consuetudinem tractum. Si autem quaeratur dispensationis causa, dicendum triplicem fuisse causam. Prima propter multiplicationem cultus Dei, quia temporibus illis pauci erant cultores Dei. Secunda causa fuit propter figuram; coniugium

**Und es scheint, dass das nicht der Fall ist:** 1. Denn wenn eine einzige Frau zu haben vom Naturrecht käme, wäre es immer eine Sünde gewesen, mehrere zu haben, da im Widerspruch zum Naturrecht niemand davon entbinden kann, nicht einmal Gott, da er nicht gegen seine eigene Güte handeln kann.

2. Es war einmal erlaubt und verdienstvoll, mehrere Frauen zu haben, wie für die heiligen Erzväter; doch was gegen das Naturrecht ist, kann niemals wohl getan werden; also auch nicht verdienstvoll.

3. Augustinus: „In Gen 29<sup>1615</sup> werden Jakob vier Ehefrauen dargeboten. Doch als dies Sitte war, war es kein Vergehen; nun aber ist es ein Vergehen, da es keine Sitte mehr ist.“<sup>1616</sup> Also ist mehrere Frauen zu haben nur schlecht, weil es dem Brauch widerspricht; also ist es nicht an sich schlecht.

**Dagegen:** a. Die Stimme aller ist die Stimme der Natur; alle aber sagen, dass es gut sei, dass ein einzige Frau die eines einzigen Mannes sei; also kommt, dass ein Mann eine Frau hat, vom Naturrecht; also widerspricht es dem Naturrecht, dass ein Mann mehrere Frauen hat; also ist es an sich schlecht; also verboten; nur im Dekalog; also usw.

b. Die Vernunft schreibt vor, dass die Enthaltbarkeit im Menschen größer sein muss als in irgendeinem Vogel; [552] doch die Turteltaube pflegt eine solche Enthaltbarkeit, da ein Täuberich nur eine Taube hat; also wird die Vernunft dies im Menschen vorschreiben; also ist es zu halten; also widersprach, dem zuwiderzuhandeln, immer der Vorschrift der Vernunft und war daher schlecht.

c. Die natürliche Vernunft schreibt vor, „dass du einem anderen nichts tun sollst, von dem du willst, dass es dir nicht getan wird“;<sup>1617</sup> der Mann aber will nicht, dass seine Frau ihr Fleisch mit vielen teilt; also darf auch er sein Fleisch nicht mit vielen Frauen teilen.

**Lösung: I.** 1. Mehrere [Frauen] zu haben, war ein Ehebruch Lamechs aus zwei Gründen, nämlich weil [es] gegen das Naturrecht beziehungsweise die Vorschrift der Vernunft und weil [es] gegen die Sitte [war], das heißt gegen den Brauch, und auch gegen die Sitte, weil gegen die Mäßigung; aus ungezügelter Unenthaltbarkeit hatte er nämlich mehrere. Weil er dem Naturrecht zuwiderhandelte, sündigte er gegen Gott; weil der Sitte zuwider, erregte er bei seinem Nächsten Anstoß. Die heiligen Erzväter aber begingen keinen Ehebruch und sündigten nicht gegen das Naturrecht, weil es bei ihnen durch verborgene Eingebung aufgehoben wurde, wie weiter unten deutlich werden wird;<sup>1618</sup> und auch nicht gegen die Sitte, weil es bereits in den Brauch eingegangen war. Wenn aber nach dem Grund für die Befreiung vom Gesetz gefragt wird, ist zu sagen, dass es drei Gründe gab. Der erste [war] wegen der Vermehrung der Verehrung Gottes, weil zu jenen Zeiten wenige Verehrer Gottes waren. Der zweite

---

**1615** Vgl. Gen 29,22.28; 30,4.8.

**1616** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,47 (CSEL 25/1, 639).

**1617** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 248 (ed. Bd. IV/2, 349a–351b; in dieser Ausgabe S. 152–159).

**1618** Vgl. ebd., Nr. 369 (ed. Bd. IV/2, 553a–554b; in dieser Ausgabe S. 878–883).

enim Patrum figurabat connubium Christi et Ecclesiae, quae multiplicatur per activos et contemplativos, filios et mercenarios, quod figuratur in uxoribus Iacob, liberis et ancillis. Tertia fuit propter moderantiam et temperantiam; moderate enim appetebant antiqui Patres coitum et propter solam propagationem ad cultum Dei. Et ideo dicit Augustinus: «Quando mos erat, peccatum non erat», ut mos dicatur non solum propter consuetudinem, sed propter moderamen. – Et per hoc solvitur primum: et qualiter fuerit contra hoc praeceptum et qualiter non.

**II.** Ad illud ergo quod secundo quaeritur an sit contra ius naturale, distinguendum quod ius naturale dicitur tripliciter. Communissime, lex creaturarum, quae consistit in ordine naturarum et distributione mutua, secundum quod unum elementum non potest esse sine alio, et secundum quod Augustinus dicit quod iudicium summae largitatis est quod quaelibet creatura compellitur dare se ipsam. Communiter dicitur ius naturale, secundum Isidorum, quod «natura docuit omnia animalia, ut masculus cum femina». Specialiter et proprie dicitur ius naturale, quod dictat naturaliter ratio faciendum. Contra ius naturale primo modo dictum nihil est; contra ius naturale secundo modo dictum est peccatum sodomiticum; contra ius naturale tertio modo dictum est omne illud quod est contra naturale dictamen rationis. Dicendum ergo quod, salva dispensatione maioris, hoc est Dei, habere plures fuit contra ius naturale tertio modo dictum et in se malum.

**[Ad objecta]:** 1–2. Ad illud ergo quod obicit quod ‘si fuit contra ius naturale, semper fuit peccatum’, dicendum quod non sequitur. Aliquid enim est contra ius naturale, eo quod est malum secundum se, hoc est quod nulla causa potest bene fieri, ut fornicari, mentiri; et istud nunquam potest non esse peccatum. Aliud est contra ius naturale, eo quod est malum in se, quod simpliciter non potest bene fieri, tamen ex causa in casu potest bene fieri et etiam meritorie, ut occidere, et tale est hoc, scilicet habere plures. – Ad illud ergo quod implicabatur quod ‘non potest Deus facere contra ius naturale’, dicendum quod de iure naturali est virtus et opus virtutis. Contra ergo



Grund war wegen des Bildes; die Ehe der Erzväter bildete nämlich die Ehe Christi und der Kirche vor, die durch die aktiv und die kontemplativ Lebenden vermehrt wird, Kinder und Tagelöhner, was in den Ehefrauen Jakobs vorgebildet wird, den freien und den Mägden.<sup>1619</sup> Die dritte Ursache war wegen der Mäßigung und Selbstbeherrschung; mäßig nämlich erstrebten die alten Erzväter den Geschlechtsverkehr und nur wegen der Vermehrung zur Verehrung Gottes.<sup>1620</sup> Und deshalb sagt Augustinus: „Als es Sitte war, war es keine Sünde“<sup>1621</sup>, sodass es Sitte genannt wird nicht nur wegen des Brauchs, sondern wegen der Mäßigung. – Und dadurch wird der erste Einwand beantwortet: und wie es gegen diese Vorschrift war und wie nicht.

**II.** In Bezug auf die zweite Frage, ob es dem Naturrecht widerspricht, ist zu unterscheiden, dass das Naturrecht auf drei Arten ausgesagt wird.<sup>1622</sup> Am allgemeinsten als Gesetz der Geschöpfe, das in der Ordnung der Naturen besteht und in der wechselseitigen Verteilung, demgemäß ein Element nicht ohne das andere sein kann, und demgemäß sagt Augustinus, dass es das Urteil der höchsten Freigebigkeit ist, dass jedes Geschöpf dazu gebracht wird, sich selbst zu geben.<sup>1623</sup> Allgemein wird Naturrecht ausgesagt, nach Isidor, als das, was „die Natur alle Lebewesen gelehrt hat, wie die Verbindung von Mann und Frau.“<sup>1624</sup> Besonders und eigentlich wird Naturrecht ausgesagt als das, was die Vernunft von Natur aus zu tun vorschreibt. Dem Naturrecht, wie es auf die erste Art ausgesagt wird, widerspricht nichts; dem Naturrecht, wie es auf die zweite Art ausgesagt wird, widerspricht die Sünde der Sodomie; dem Naturrecht, wie es auf die dritte Art ausgesagt wird, widerspricht alles das, was der natürlichen Vorschrift der Vernunft widerspricht. Also ist zu sagen, dass, ausgenommen den Fall, dass man von einem Größeren, das heißt Gott, befreit wurde, mehrere Frauen zu haben gegen das Naturrecht der dritten Aussageweise verstieß und an sich schlecht war.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Zu dem Einwand, dass ‚wenn es gegen das Naturrecht verstieß, es immer eine Sünde war‘, ist zu sagen, dass dies nicht folgt. Manches verstößt nämlich gegen das Naturrecht dadurch, dass es an sich schlecht ist, das heißt, dass es aus keinem Grund gut getan werden kann, wie Unzucht begehen und Lügen; und dies kann niemals keine Sünde sein. Anderes verstößt gegen das Naturrecht dadurch, dass es an sich schlecht ist, dass es nicht schlechthin gut getan werden kann, aber aus einem Grund in einem Fall gut getan werden kann und sogar verdienstvoll, wie Töten, und so ist dieses, nämlich mehrere Frauen zu haben. – Zu dem, was impliziert wurde, dass ‚Gott nicht dem Naturrecht zuwiderhandeln kann‘, ist zu sagen, dass es vom Naturrecht her die Tugend und das Werk der Tugend gibt. Also kann es gegen das Naturrecht, insofern es aufseiten des Wesens der Tugend existiert,

**1619** Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,52 (CSEL 25/1, 645–647).

**1620** Vgl. ebd., XXII,48 (CSEL 25/1, 640 f).

**1621** Ebd., XXII,47 (CSEL 25/1, 639).

**1622** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* IV, tr.17 c.3 q.2 (SpicBon 19, 395,41–52).

**1623** Bei Augustin lässt sich diese Aussage nicht nachweisen.

**1624** Vgl. Isidor, *Etymologiae* V,4,1 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173); Justinian, *Institutiones*, 1,2 prol. (ed. Behrends u. a., 3).

ius naturale, secundum quod existit penes essentiam virtutis, non potest esse dispensatio, quia hoc esset contra Dei bonitatem et iustitiam; circa opus vero virtutis potest esse dispensatio divina: opus enim virtutis est mutabile, ipsa vero immutabilis. – Et per hoc etiam solvitur secundo obiectum.

3. Ad illud ergo quod obicitur, secundum Augustinum, quod ‘quando mos erat, peccatum non erat’, dicendum quod hoc non dicitur solum quod habere plures in Patribus non erat peccatum, quia non erat contra consuetudinem, sed quia supponitur cum ipsis fuisse dispensatum, et ideo propter dispensationem non erat contra ius naturale. In huiusmodi enim dictat ratio quae non facienda, salva tamen auctoritate superioris.

[553] [Nr. 369] ARTICULUS II.

*Utrum Abraham et Iacob commiserint adulterium cum, viventibus uxoribus, ad ancillas ingressi sunt.*

Quaeritur postea **I.** de Abraham utrum commisit adulterium cum, vivente uxore, ad ancillam ingressus est.

**Et videtur quod sic,** 1. per hoc quod dicitur Gen.: *Adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una.* Non dixit ‘uxoribus’, sed ‘uxori’; nec dixit ‘erunt tres in carne una’, sed ‘duo’ tantum; et haec est lex coniugii a principio.

2. Item, aut Agar fuit ducta in uxorem aut non. Si fuit ducta in uxorem, ergo in individuum copulam; ergo peccavit Abraham dimittendo ipsam. Si dicatur quod hoc fuit inspiratione divina, ergo non erat uxor; si enim esset uxor, quomodo fieret inspiratio ad divortium, cum Deus coniuges iungat. Item, si fuit uxor, ergo Abraham commisit bigamiam habendo plures; ergo et adulterium, sicut dicitur de Lamech, Gen. 4, 19, quod habendo plures commisit adulterium. Si non fuit uxor, ergo coivit cum non sua; ergo fornicatus est et peccavit.

3. Item, excusat Rabanus Abraham de adulterio, in Glossa super illud Gen. 16, 1: *Igitur Sarai uxor Abraham etc.*, ubi dicit: «Non est adulter Abraham, si, vivente uxore, ancillae iungitur, quia nondum promulgata est lex Evangelii unius uxoris et genus

keine Entbindung geben, da das der Güte und Gerechtigkeit Gottes widerspräche; beim Werk der Tugend kann es aber eine Entbindung durch Gott geben: Denn das Werk der Tugend ist veränderlich, sie selbst aber unveränderlich. – Und dadurch wird auch der Einwand im zweiten [Argument] gelöst.

3. Zu dem Einwand nach Augustinus, dass, ‚als es eine Sitte war, es keine Sünde war‘, ist zu sagen, dass damit nicht nur gesagt wird, dass mehrere Frauen zu haben bei den Ervätern keine Sünde war, weil es dem Brauch nicht widersprach, sondern weil unterstellt wird, dass es eine Entbindung bei ihnen gab, und deshalb widersprach es wegen der Entbindung nicht dem Naturrecht. Bei dergleichen nämlich schreibt die Vernunft vor, was nicht zu tun ist, ausgenommen aber es gibt die Autorität eines Übergeordneten.

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

Danach wird gefragt, **I.** hinsichtlich Abraham, ob er Ehebruch beging, als er zu Lebzeiten seiner Frau zu deren Magd ging.

**Und es scheint, dass dies so ist,** 1. durch das, was in Genesis gesagt wird: *Er wird seiner Ehefrau anhängen, und sie werden zwei in einem Fleisch sein.*<sup>1625</sup> Sie hat nicht gesagt: ‚den Ehefrauen‘, sondern ‚der Ehefrau‘; und sie hat nicht gesagt: ‚sie werden drei in einem Fleisch sein‘, sondern nur ‚zwei‘;<sup>1626</sup> und dies ist das Gesetz der Ehe von Anbeginn an.

2. Entweder wurde Hagar zur Ehefrau genommen oder nicht.<sup>1627</sup> Wenn sie zur Ehefrau genommen wurde, dann zu einer untrennbaren Bindung; also sündigte Abraham, als er sie entließ. Wenn gesagt wird, dass dies durch göttliche Inspiration geschah, dann war sie nicht seine Ehefrau; denn wenn sie seine Ehefrau wäre, wie sollte dann die Eingebung zur Scheidung erfolgen, wo Gott doch die Eheleute verbindet? Und wenn sie seine Ehefrau war, dann hat Abraham Bigamie begangen, indem er mehrere Frauen hatte; also auch Ehebruch, wie es über Lamech heißt, Gen 4,19, dass er Ehebruch beging, indem er mehrere Frauen hatte. Wenn sie nicht seine Ehefrau war, hatte er also Geschlechtsverkehr mit einer Frau, die nicht die seine war; also hat er Unzucht begangen und gesündigt.

3. Hrabanus entschuldigt Abraham wegen des Ehebruchs, in der Glosse zu Gen 16,1: *Also nahm Sarai, Abrahams Ehefrau* usw., wo er sagt: „Abraham ist kein Ehebrecher, wenn er sich zu Lebzeiten seiner Frau mit deren Magd verbindet, denn das Gesetz des Evangeliums zur einzigen Ehefrau ist noch nicht verkündet worden, und er hatte gehört, dass er sein Geschlecht vermehren sollte, doch mit welcher Ehefrau, wusste er nicht, da er wusste, dass Sara unfruchtbar war; im Geschlechts-

1625 Gen 2,24.

1626 Vgl. Glossa interlinearis zu Mt 19,4 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 58v).

1627 Vgl. Gen 16,3.

suum multiplicandum audierat, sed per quam mulierem, nesciebat, quia Saram sterilem noverat; non fuit in coitu libidinosa voluntas, sed prolis habendae pia caritas». Ex hac Glossa ostenditur quod Abraham non peccavit. – Sed contra istam Glossam opponitur, quia secundum legem naturae quae est inscripta conscientiae cuiuslibet, est quod una debet esse unius et quod nullus coeat nisi cum sua. Ergo, si Agar fuit uxor Abraham, peccavit ipse contra legem naturae, in quantum dictat unam esse unius. Si non fuit uxor, peccavit contra legem naturae, in quantum dictat non coeundum esse nisi cum sua.

**Solutio:** Secundum quosdam dicendum quod hoc factum est instinctu Spiritus Sancti et dispensatione, non libidine et propria voluntate. – Sed obicitur: Aut cognovit eam maritali coitu aut fornicario. Si fornicario, nunquam consensit Spiritus Sanctus, quia omnis coitus fornicarius semper est malus. Si maritali, ergo fuit uxor. Ad hoc respondent quod nec sic nec sic, sed affectu maritali cognovit ancillam, hoc est generandi filios ad cultum Dei, et iste affectus est qui debet esse in viro et uxore; non tamen ex hoc sequitur, sicut dicunt, quod fuerit uxor. – Sed contra eos est textus Gen., ubi dicitur: *Dedit eam viro suo uxorem*. Sed ipsi hoc ita exponunt: *Dedit uxorem*, hoc est loco uxoris cognoscendam. – Sed iterum obicitur, quia, si uxor non fuit, coitus ille fuit cum non-uxore, ergo fornicarius; affectus enim non potest de fornicario coitu facere non-fornicarium.

Propter hoc dicendum est sine praeiudicio quod fuit uxor, sicut dicit littera et sicut innuit Rabanus in Glossa, dicens quod nondum erat divulgata lex Evangelii unius uxoris. Ex quo innuit quod habuit Abraham plures uxores. Dicendum ergo quod plures habere uxores sine dispensatione et intentione explendae libidinis semper fuit peccatum et contra ius naturale. Cum dispensatione vero Dei et causa prolis ad cultum Dei non fuit contra ius naturale: secundum enim ius naturale, quod dictat unam esse unius et non plures, semper excipitur auctoritas superioris, scilicet Dei.

verkehr gab es keinen begierlichen Willen, sondern die fromme Liebe, Nachkommen zu haben.“<sup>1628</sup> Mit dieser Glosse wird gezeigt, dass Abraham nicht gesündigt hat. – Doch gegen diese Glosse wird Stellung bezogen, da es nach dem Naturgesetz, das dem Gewissen eines jeden eingeschrieben ist, so ist, dass eine Frau die eines Mannes sein muss und dass jeder Mann nur mit seiner Frau Geschlechtsverkehr haben soll. Wenn Hagar die Ehefrau Abrahams war, hat er also gegen das Naturgesetz verstoßen, insofern es vorschreibt, dass eine Frau die eines Mannes sein soll. Wenn sie nicht seine Ehefrau war, hat er gegen das Naturgesetz verstoßen, insofern es vorschreibt, dass man nur mit seiner eigenen Frau Geschlechtsverkehr haben soll.

**Lösung:** Nach einigen [Gelehrten] ist zu sagen, dass dies durch die Eingebung des Heiligen Geistes und durch Entbindung von dem Gesetz getan wurde, nicht durch Begierde und den eigenen Willen.<sup>1629</sup> – Es wird aber eingewendet: Entweder er hat mit ihr ehelichen Geschlechtsverkehr oder unzüchtigen. Wenn unzüchtigen, hat der Heilige Geist niemals zugestimmt, da jeder unzüchtige Geschlechtsverkehr stets schlecht ist. Wenn ehelichen, dann war sie seine Ehefrau. Darauf antworten sie, dass es weder so noch so ist, sondern er mit der Magd in ehelicher Zuneigung Geschlechtsverkehr hatte, das heißt um Kinder für die Verehrung Gottes zu zeugen, und es diese Zuneigung ist, die im Ehemann und der Ehefrau sein muss; nicht aber folgt daraus, wie sie sagen, dass sie seine Ehefrau gewesen sei. – Doch gegen sie steht der Text der Genesis, wo es heißt: *Er gab sie ihrem Manne zur Frau*<sup>1630</sup>. Doch diese legen dies so aus: *Er gab sie zur Frau*, das heißt, um mit ihr anstelle seiner Ehefrau Geschlechtsverkehr zu haben. – Doch wiederum wird eingewendet, dass, wenn sie nicht seine Ehefrau war, dieser Geschlechtsverkehr mit einer Nichtehefrau geschah, also ein unzüchtiger war; die Zuneigung kann nämlich nicht aus einem unzüchtigen einen nichtunzüchtigen Geschlechtsverkehr machen.

Deswegen ist ohne Vorurteil zu sagen, dass sie seine Ehefrau war, wie es der Wortlaut sagt und wie Hrabanus es in der Glosse andeutet, indem er sagt, dass das Gesetz des Evangeliums zur einzigen Ehefrau noch nicht verbreitet worden war. Damit deutet er an, dass Abraham mehrere Ehefrauen hatte. Es ist also zu sagen, dass mehrere Ehefrauen zu haben ohne Entbindung vom Gesetz und mit der Absicht, seine Lust zu befriedigen, immer eine Sünde war und dem Naturrecht widersprach. Mit der Entbindung durch Gott aber und um Nachkommen für die Verehrung Gottes willen widersprach es nicht dem Naturrecht: Denn nach dem Naturrecht, das vorschreibt, dass eine Frau die eines Mannes sein soll und nicht mehrere, wird immer die Autorität des Höheren ausgenommen, also Gottes.<sup>1631</sup>

---

**1628** Hrabanus Maurus, *Commentariorum in genesim libri quattuor* II,18 (PL 107, 543); *Glossa ordinaria* zu Gen 16,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 49b).

**1629** Vgl. *Decretum Gratiani*, C.32, q.4, c.1–3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1125–1128).

**1630** Gen 16,3.

**1631** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 255 (ed. Bd. IV/2, 361a–b; in dieser Ausgabe S. 194 f).

Ad illud autem quod obicitur de eiectione, dicendum quod fuit in figura et auctoritate Dei, sicut dicitur Gen. 21, 12: *Non tibi durum videatur* etc.; et ad Gal. 4, 24: *Haec sunt per allegoriam dicta*; et 5: *Sed quid dicit Scriptura? Eice ancillam et filium eius*.

**II.** Eodem modo potest quaeri de Iacob, qui plures habuit. Sed respondetur, sicut de Abraham, [554] quod hoc fecit ex dispensatione et instinctu Spiritus Sancti, amore prolis, non libidinis explendae causa. Unde Augustinus, in Glossa super Gen. 29, dicit quod Iacob non fecit hoc contra naturam, quia non lasciviendi, sed gignendi causa illis mulieribus utebatur; nec contra morem, quia illis temporibus fiebat istud in illis terris; nec contra praeceptum, quia nulla lege prohibebatur. Et appellat naturam legem naturae vel exigentiam naturae; praecepta vero appellat, quae sunt legis scriptae; mores vero consuetudines hominum approbandas.

Si autem quaeratur quare cum mulieribus non fuit dispensatum, ut plures haberent viros, sicut cum viris, ut plures haberent uxores, hoc solutum est supra, in Tractatu de lege naturali, Quaestione utrum de dictamine legis naturalis sit unicam esse unius.

## CAPUT VIII.

### DE COITU CONIUGALI.

#### [Nr. 370] ARTICULUS I.

*Utrum hic prohibeatur omnis coitus coniugalis.*

Deinde quaeritur de coitu coniugali. Volunt autem haeretici omnem coniugalem coitum ostendere esse illicitum, et ita contra istud praeceptum. Ad quod inducunt plures auctoritates:

1. Primo, illud I ad Cor. 7, 1: *Bonum est viro mulierem non tangere*. Ex quo arguunt: ergo malum est tangere.

2. Item, infra, eodem, dicitur: *Volo omnes homines esse sicut ego*; et infra, eodems: *Reliquum est ut qui habent uxores tamquam non habentes sint*.

3. Item, ad Ephes. 5, 25: *Viri, diligite uxores vestras sicut et Christus dilexit Ecclesiam*. Sed Christus nunquam dilexit Ecclesiam ad opus carnale; ergo etc.

Zu dem Einwand in Bezug auf die Verstoßung ist aber zu sagen, dass dies in einem Bild und durch die Autorität Gottes geschah, so wie es in Gen 21,12 heißt: *Es soll dir nicht hartherzig erscheinen* usw.; und Gal 4,24: *Dies ist im Sinne eines Bildes gesagt*; und 5<sup>1632</sup>: *Doch was sagt die Schrift? Verstoße deine Magd und ihren Sohn*.

II. Auf die gleiche Weise kann hinsichtlich Jakob gefragt werden, der mehrere Frauen hatte. Doch es wird geantwortet, wie über Abraham, [554] dass er dies mit der Entbindung vom Gesetz und durch die Eingebung des Heiligen Geistes tat, aus Liebe zu Nachkommen, nicht um seine Lust zu befriedigen. Daher sagt Augustinus in der Glosse zu Gen 29, dass Jakob dies nicht gegen die Natur tat, da er mit diesen Frauen nicht aus Lüsterheit, sondern zur Zeugung Geschlechtsverkehr hatte; und nicht gegen die Sitte, da dies zu jener Zeit in diesem Lande so getan wurde; und nicht gegen die Vorschrift, da es durch kein Gesetz verboten wurde.<sup>1633</sup> Und er nennt die Natur Naturgesetz oder Bedürfnis der Natur; Vorschriften nennt er die, die zum geschriebenen Gesetz gehören; Sitten die zu billigenden Gebräuche der Menschen.

Wenn aber gefragt wird, warum es keine Entbindung vom Gesetz für die Frauen gab, sodass sie mehrere Männer haben könnten, so wie für die Männer, dass sie mehrere Frauen haben konnten, so ist dies oben beantwortet worden, in der Abhandlung über das Naturgesetz, in der Frage, ob es von der Vorschrift des Naturgesetzes komme, dass eine Frau nur die eines einzigen Mannes sei.<sup>1634</sup>

## Kapitel 8: Der eheliche Geschlechtsverkehr<sup>1635</sup>

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

Sodann wird nach dem ehelichen Geschlechtsverkehr gefragt. Einige Häretiker wollen beweisen, dass jeder eheliche Geschlechtsverkehr unerlaubt ist und damit gegen diese Vorschrift verstößt. Dazu führen sie mehrere Autoritäten an:

1. 1Kor 7,1: *Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren*. Von daher argumentieren sie: Also ist es schlecht, eine zu berühren.

2. In demselben [Kapitel] wird weiter unten gesagt: *Ich will, dass alle Menschen so sind wie ich*,<sup>1636</sup> und weiter unten: *Es bleibt, dass die, die Frauen haben, sich so verhalten sollen, als hätten sie keine*.<sup>1637</sup>

3. Eph 5,25: *Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt hat*. Christus hat die Kirche aber nie für das fleischliche Werk geliebt; also usw.

<sup>1632</sup> Gal 4,30.

<sup>1633</sup> Vgl. Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XXII,47 (CSEL 25/1, 639f).

<sup>1634</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 255 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 361b; in dieser Ausgabe S. 196 f); II–II Nr. 616 zu 3 (ed. Bd. III, 596a–b).

<sup>1635</sup> Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 240, 617 u. 654–656 (ed. Bd. III, 255a–b.596a–598b.631a–637b).

<sup>1636</sup> 1Kor 7,7.

<sup>1637</sup> 1Kor 7,29.

4. Item, Matth. 5, 28: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam* etc. Sed non determinat quam mulierem, coniugem vel non coniugem, sed generaliter dicit '*qui viderit mulierem*'; ergo de omnibus generaliter intelligitur, et ita de coniugibus.

5. Item, hoc videtur ex auctoritate Ambrosii, *Causa XXII*, quaest. 1: «Expletis singulorum dierum operibus, vidit Deus quod bonum esset; in secundo vero die haec omnia subtraxit, nobis intelligentiam derelinquens non esse bonum numerum qui ab unione dividat et praefiguret foedera nuptiarum. Unde in archa Noe, quaecumque animalia bina ingrediuntur, immunda sunt», Gen. 7, 2.

**Contra:** a. Gen. 1, 28: Benedixit Dominus Adam et Evae, dicens: *Crescite et multiplicamini*; Gen. 9, 1.

b. Item, I ad Cor. 7, 3: *Uxori vir debitum reddat, similiter et uxor viro; mulier enim sui corporis potestatem non habet nec vir similiter*; item, in eodem, 5: *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus*; et iterum: *Revertimini in idipsum, ne tentet vos Satanas propter incontinentiam vestram*; item, I ad Tim. 2, 15: *Salvabitur mulier per filiorum generationem*; item, in eadem epistola, 5, 14: *Volo iuniores nubere, filios procreare* etc.

**[Solutio]:** Ex quibus manifeste relinquitur nec coitum coniugalem, qui fit propter prolem vel causa reddendi debiti vel causa vitandi incontinentiam, esse prohibitum.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obiciunt, dicendum quod, cum dicit Apostolus: *Bonum est viro mulierem non tangere*, loquitur pro statu ante coniugium, et quantum ad illum statum dicit *bonum* esse *non tangere*; post contractum vero matrimonium dicit esse [555] debitum; unde dicit: *Uxori vir debitum reddat*. Et quod obicitur quod 'non tangere est bonum; ergo tangere malum', non sequitur, sed tangere illicite; et bene sequitur quod non tangere melius est quam tangere, secundum quod dicit Augustinus, *De bono coniugali*: «Bona quaedam nobis donata sunt a Deo, quae per se sunt appetenda, ut sapientia, salus, amicitia; quaedam vero propter aliud sunt necessaria, ut cibus, coniugium. Quicumque vero iis, quae propter aliud sunt, non ad



4. Mt 5,28: *Wer eine Frau anschaut, um sie zu begehren* usw. Er bestimmt aber nicht, welche Frau, Gattin oder nicht Gattin, sondern sagt allgemein *„Wer eine Frau anschaut“*; also ist dies allgemein in Bezug auf alle zu verstehen, und daher auch in Bezug auf die Gattinnen.

5. Dies ist durch die Autorität des Ambrosius einzusehen, Causa XXII, Quaestio 1<sup>1638</sup>: „An jedem Tag, wenn er seine Werke vollendet hatte, sah Gott, dass es gut war;<sup>1639</sup> am zweiten Tag aber unterschlug er alle diese Worte und überließ uns die Erkenntnis, dass dies keine gute Anzahl ist, die von der Einheit trennt und den Bund der Ehe präfiguriert. Daher sind alle Tiere, die die Arche Noah als ein Paar betreten, unrein“<sup>1640</sup>, Gen 7,2.

**Dagegen:** a. Gen 1,28: Der Herr segnete Adam und Eva und sagte zu ihnen: *Seid fruchtbar und vermehrt euch*; Gen 9,1.

b. 1Kor 7,3: *Der Mann soll seiner Ehefrau gegenüber seine Pflicht erfüllen und die Frau dem Mann gegenüber; denn die Frau hat keine Verfügungsgewalt über ihren Körper, und ebensowenig der Mann*; und ebenso in demselben [Kapitel], [Vers] 5: *Enthaltet euch nicht einander vor, außer mit beiderseitiger Zustimmung und eine Zeitlang*; und weiter: *kehrt dann zueinander zurück, damit euch der Satan nicht wegen eurer Unenthaltbarkeit versucht*; und 1Tim 2,15: *Die Frau wird gerettet werden durch die Zeugung von Kindern*; und in demselben [Brief], 5,14: *Ich will, dass die jüngeren Witwen heiraten und Kinder erzeugen* usw.

**[Lösung]:** Daraus folgt klar, dass der eheliche Geschlechtsverkehr, der geschieht, um Nachkommen zu bekommen, um seine Pflicht zu erfüllen oder um Unenthaltbarkeit zu vermeiden, nicht verboten ist.<sup>1641</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Wenn der Apostel sagt: *Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren*, spricht er für den Zustand vor der Ehe, und hinsichtlich dieses Zustandes sagt er, dass es gut sei, nicht zu berühren; nach der Eheschließung aber sagt er, dass es [555] eine Pflicht sei; daher sagt er: *Der Mann soll seiner Ehefrau gegenüber seine Pflicht erfüllen*.<sup>1642</sup> Und es folgt nicht, was eingewendet wird, dass ‚nicht zu berühren gut ist, also zu berühren schlecht‘, sondern unerlaubt zu berühren; und es folgt wohl, dass nicht zu berühren besser ist als zu berühren, nach dem, was Augustinus [in der Schrift] *Von dem Gut der Ehe* sagt: „Einige Güter sind uns von Gott geschenkt worden, die durch sich selbst erstrebenswert sind, wie Weisheit, Gesundheit, Freundschaft; einige aber sind um etwas anderes willen notwendig, wie Speise und Ehe. Wer diese Dinge aber, die um etwas anderes willen sind, nicht dazu gebraucht, dessentwegen

<sup>1638</sup> Decretum Gratiani, C.32, q.1, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 1118).

<sup>1639</sup> Vgl. Gen 1,4–31.

<sup>1640</sup> Hieronymus, Adversus Iovinianum I,16 (PL 23, 235 f).

<sup>1641</sup> Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 617 (ed. Bd. III, 596a–598b).

<sup>1642</sup> 1Kor 7,3.

id utitur propter quod instituta sunt, peccat; quicumque vero iis utitur ad id propter quod instituta sunt, bene facit; qui vero abstinet, melius».

2. Et per hoc patet intellectus auctoritatis sequentis Apostoli, qua dicit: *Volo omnes homines esse sicut ego*. Loquebatur enim pro tempore ante coniugium. – Ad illud autem quod dicitur ‘*qui habent uxores sint tamquam non habentes*’, dicendum quod Apostolus illis verbis non debitum coniugale, sed sollicitudinem subtraxit. Unde infra dixit: *Volo vos sine sollicitudine esse; qui sine uxore est, sollicitus est quomodo placeat Deo; qui cum uxore est, sollicitus est quomodo placeat uxori* etc.

3. Ad illud quod obicitur ‘*virī, diligite uxores vestras*’ etc., dicendum quod non ponitur similitudo quantum ad actum coniugalem, sed quantum ad caritatis officium, ut vir uxorem diligit, sicut *dilexit Christus Ecclesiam*; paratus animam suam pro ipsa tradere, si necesse est, *sicut et Christus pro Ecclesia tradidit*, sicut ibidem dicitur.

4. Ad illud quod obicitur ‘*qui viderit mulierem*’ etc., dicendum quod per mulierem uxor proximi intelligitur secundum intentionem Decalogi, quem explicat sermo Christi; in Decalogo autem, Exod. 20, 17, dicitur expresse: *Non concupisces uxorem proximi*. Si autem intelligeretur de uxore propria, adulterium esset copula coniugalis; nec conceptus in tali copula a Deo promitteretur, nec conceptus in matris utero sanctificaretur; quod patet esse falsum in Ioanne Baptista, Luc. 1, 13, cuius conceptus est parentibus a Deo promissus, et ipse in utero matris sanctificatus, dicente angelo: *Spiritu Sancto replebitur ex utero matris suae*.

5. Ad illud quod obicitur de Ambrosio, dicendum, sicut exponitur *Causa XXXIII*, quaest. 1, quia hoc dixit Ambrosius «ad exhortationem, non ad necessitatem servandae virginitatis», quae, ut idem dicit Ambrosius, «suaderi potest, non imperari; res magis est voti quam praecepti». Ex iis igitur relinquitur quod coitus coniugalis licitus est triplici de causa, videlicet causa prolis, et secundum hoc est in officium multiplicandae naturae; unde I ad Tim. 5, 14: *Volo iuniores nubere, filios procreare*. Item, causa reddendi debitum, et secundum hoc est opus iustitiae, I ad Cor. 6: *Uxori vir*

sie eingerichtet worden sind, sündigt; wer sie aber dazu gebraucht, dessentwegen sie eingerichtet sind, handelt gut; wer sich aber ihrer enthält, besser.“<sup>1643</sup>

2. Und dadurch ist das Verständnis des folgenden Zitates des Apostels klar, in dem er sagt: *Ich will, dass alle Menschen so sind wie ich*. Er sprach nämlich über die Zeit vor der Ehe. – Zu dem Einwand: *„Die, die Frauen haben, sollen sich so verhalten, als hätten sie keine“*, ist zu sagen, dass der Apostel mit diesen Worten nicht die eheliche Pflicht, sondern die Sorge wegnahm. Daher sagte er weiter unten: *Ich will, dass ihr ohne Sorge seid; wer ohne Ehefrau ist, ist darum besorgt, Gott zu gefallen; wer mit Ehefrau ist, ist darum besorgt, seiner Ehefrau zu gefallen*<sup>1644</sup> usw.

3. Zu dem Einwand: *„Männer, liebt eure Frauen“* usw. ist zu sagen, dass kein Gleichnis hinsichtlich des ehelichen Aktes, sondern hinsichtlich der Liebespflicht aufgestellt wird, damit der Mann seine Frau liebt, wie *Christus die Kirche geliebt hat*<sup>1645</sup>, bereit, sein Leben für sie hinzugeben, wenn es nötig ist, wie *Christus es für die Kirche hingegeben hat*<sup>1646</sup>, wie es dort heißt.

4. Zu dem Einwand: *„Wer eine Frau anschaut“* usw. ist zu sagen, dass unter dieser Frau nach der Absicht des Dekalogs, den die Predigt Christi auslegt, die Ehefrau des Nächsten zu verstehen ist; im Dekalog aber, Ex 20,17, heißt es ausdrücklich: *Du sollst die Ehefrau deines Nächsten nicht begehren*. Wenn dies aber in Bezug auf die eigene Ehefrau zu verstehen wäre, wäre das Band der Ehe Ehebruch; und es würde weder Empfängnis in einer solchen Verbindung von Gott versprochen werden, noch würde die Empfängnis im Mutterschoß geheiligt werden; dass das falsch ist, ist offensichtlich durch Johannes den Täufer, Lk 1,13, dessen Empfängnis seinen Eltern von Gott verheißen wurde und der im Schoß seiner Mutter geheiligt worden ist, indem der Engel sagte: *Mit dem Heiligen Geist wird er erfüllt sein von Mutterschoß an*<sup>1647</sup>.

5. Zu dem Einwand von Ambrosius ist zu sagen, so wie die Causa XXXIII, Quaestio 1 ausgelegt wird, dass Ambrosius dies sagte „zur Ermahnung, nicht zum Zwang, die Jungfräulichkeit zu bewahren“<sup>1648</sup>, die, wie Ambrosius sagt, „angeraten, nicht befohlen werden kann; es ist mehr eine Sache des Wunsches als der Vorschrift.“<sup>1649</sup> Daraus folgt also, dass der eheliche Geschlechtsverkehr aus drei Gründen erlaubt ist: um Nachkommen zu bekommen, und demgemäß steht er in der Aufgabe, die Natur zu vermehren; daher 1Tim 5,14: *Ich will, dass die jüngeren Witwen heiraten und Kinder erzeugen*. Und um seine Pflicht zu tun, und demgemäß ist es ein Werk der Gerechtigkeit, 1Kor 6<sup>1650</sup>: *Der Mann soll der Frau gegenüber seine Pflicht erfüllen*. Und

**1643** Augustinus, De bono coniugali 9,9 (CSEL 41, 199 f).

**1644** 1Kor 7,32 f.

**1645** Eph 5,25.

**1646** Eph 5,25.

**1647** Lk 1,15.

**1648** Decretum Gratiani, C.32, q.1, zu c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 1119).

**1649** Ambrosius, Exhortatio virginitatis 3,17 (Ambrosiana 14/2, 212); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.1, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 1119).

**1650** 1Kor 7,3.

*debitum reddat*. Item, causa fornicationis vitandae, et secundum hoc est in remedium concupiscentiae, I ad Cor. 6: *Unusquisque propter fornicationem*, supple «vitandam», *suam uxorem habeat*. Prima causa ordinat coitum coniugalem ad Deum, secunda ad proximum, tertia ad se ipsum.

[Nr. 371] ARTICULUS II.

*Qualis coitus coniugalis hic prohibeatur.*

Sed quaeritur utrum, remotis iis tribus causis, prohibeatur coitus coniugalis isto praeepto quo prohibetur coitus illicitus.

**Ad quod sic:** 1. Hieronymus, *Causa XXXII*, quaest. 4: «Nihil interest ex qua honesta causa quis insaniat. Unde Sextus Pythagoricus ait: Adulter est, inquit, in sua uxore ardentior amator». Sed quicumque cognoscit ex libidine uxorem, non ex causa rationabili, est ardentior amator; ergo adulter.

2. Item, Hieronymus: «In aliena quippe [556] uxore omnis amor turpis est, et in sua nimius. Sapiens iudicio debet amare coniugem, non affectu; non regnat in eo voluptatis affectus vel impetus, nec praeeptis fertur ad coitum». Ex quo relinquitur quod pari culpa censetur coitus cum aliena uxore et coitus cum propria ex libidine vel nimio amore; sed talis est coitus coniugalis, exceptis praedictis causis; ergo etc.

**Contra:** a. Augustinus, *De bono coniugali*: «In ipsa immoderata exactione debiti carnalis, quam non secundum imperium praecipit, veniam concedit Apostolus, ut etiam praeter causam procreandi sibi misceantur».

b. Item, Augustinus, in eodem: «Si coniuges pravi mores ad talem concubitum impellunt, nuptiae tamen ab adulterio sive fornicatione defendunt».

um Unzucht zu vermeiden, und demgemäß dient er als Heilmittel für die Begierde, 1Kor 6<sup>1651</sup>: *Jeder soll um der Unzucht willen*, ergänze: „die zu vermeiden ist“<sup>1652</sup>, *seine Ehefrau haben*. Der erste Grund ordnet den ehelichen Geschlechtsverkehr auf Gott hin, der zweite auf den Nächsten, der dritte auf sich selbst.

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

Doch es wird gefragt, ob beim Wegfall dieser drei Gründe der eheliche Geschlechtsverkehr mit dieser Vorschrift verboten wird, mit der der unerlaubte Geschlechtsverkehr verboten wird.

**Dazu so:** 1. Hieronymus, Causa XXXII, Quaestio 4<sup>1653</sup>: „Es gibt keinen Grund, warum jemand aus einem ehrbaren Grund außer sich sein sollte. Daher sagt Sextus Pythagoricus: Ein Ehebrecher ist, wer bei seiner Ehefrau ein zu leidenschaftlicher Liebhaber ist.<sup>1654</sup>“<sup>1655</sup> Wer aber mit seiner Ehefrau aus Begierde Geschlechtsverkehr hat, nicht aus einem vernunftgemäßen Grund, ist ein zu leidenschaftlicher Liebhaber; also ein Ehebrecher.

2. Hieronymus: „Denn bei der Ehefrau eines anderen [556] ist jedes Liebesverlangen schändlich, und bei der eigenen das allzu heftige. Der Weise soll seine Gattin mit Urteil lieben, nicht mit Leidenschaft; in ihm herrscht nicht die Leidenschaft oder der Ansturm der Lust, noch treibt es ihn Hals über Kopf zum Geschlechtsverkehr.“<sup>1656</sup> Daraus folgt, dass der Geschlechtsverkehr mit der Ehefrau eines anderen und der Geschlechtsverkehr mit der eigenen aus Begierde oder übermäßigem Liebesverlangen mit der gleichen Schuld bemessen wird; ein solcher aber ist ein ehelicher Geschlechtsverkehr beim Wegfall der zuvor genannten Gründe; also usw.

**Dagegen:** a. Augustinus, [in der Schrift] *Von dem Gut der Ehe*: „In der unmäßigen Ausübung der fleischlichen Pflicht, die der Apostel nicht als Befehl vorgeschrieben hat, gewährt er Vergebung, sodass sie sich auch ohne den Grund der Fortpflanzung vereinigen.“<sup>1657</sup>

b. Augustinus in demselben [Buch]: „Wenn ihr verdorbener Lebenswandel die Eheleute zu einem solchen Geschlechtsverkehr treibt, bewahrt sie die Ehe dennoch vor dem Vorwurf des Ehebruchs oder der Unzucht.“<sup>1658</sup>

---

**1651** 1Kor 7,2.

**1652** Glossa interlinearis zu 1Kor 7,2 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 41v).

**1653** Decretum Gratiani, C.32, q.4, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 1128).

**1654** Sextus Pythagoricus, Sententiae 231 (ed. Wilson, 240).

**1655** Hieronymus, Adversus Iovinianum I, 49 (PL 23, 281); vgl. Summa Halensis II–II Nr. 650 (ed. Bd. III, 628 Anm. 6).

**1656** Hieronymus, Adversus Iovinianum I, 49 (PL 23, 281); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.4, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 1129).

**1657** Augustinus, De bono coniugali 6,6 (CSEL 41, 194 f); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.2, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1120).

**1658** Augustinus, De bono coniugali 6,6 (CSEL 41, 195); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.2, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1120).

**Solutio:** Coitus coniugalis alius est licitus, alius permissus, alius prohibitus. Licitus, sicut dictum est, est coitus coniugalis triplici de causa. – Permissus vero est coitus ex fragilitate sive infirmitate carnis proveniens, in quo quaeritur coniugalis delectatio, sed sub Deo, ut Dei amor praeponatur illi delectationi; et iste coitus venialis est, quamvis non fiat causa prolis nec reddendi debiti nec vitandae fornicationis, sed causa delectationis talis in coniuge propria, et non in aliena. Unde dicitur, *Causa XXXII*, quaest. 2, iuxta auctoritatem Augustini et Apostoli: «Institutio coniugii extra paradisum facta est, ut infirmitas, prona in ruinam turpitudinis, honestate excipere- tur coniugii». Et Augustinus, *De adulterinis coniugiis*: «Usus naturalis si ultra modum prolabitur, in uxore quidem est veniale, in meretrice vero damnabile». – Prohibitus coniugalis coitus est, qui ex voluntate subiecta libidini contra honestatem coniugii et ordinem rationis procedit, ut illud quod fit ad satiandum libidinem per meretricias blanditias, secundum quem modum dicit Hieronymus quod «nihil foedius quam uxorem amare quasi adulteram».

**[Ad obiecta]:** 1–2. Ad illa ergo quae dicit Hieronymus patet responsio, quoniam intelliguntur de coitu tertio modo dicto.

a. Ad illa vero quae dicit Augustinus, patet quod intelliguntur secundo modo. Tamen ad plenioram intelligentiam notandum quod libido voluptatis aliquando praevenit voluntatem, aliquando praevenitur. Cum praevenit, cum distinctione quae praedicta est, coitus ex illa procedens est permissus. Cum vero praevenitur libido a voluntate, ut scilicet cum quis de industria utitur calidis et incentivis vel cum excitat in se ipso motus libidinis propter satietatem delectationis, coitus est prohibitus et illicitus.

**Lösung:** Der eine eheliche Geschlechtsverkehr ist erlaubt, der andere gestattet, der andere verboten.<sup>1659</sup> Erlaubt ist der eheliche Geschlechtsverkehr, wie gesagt, wenn er aus drei Gründen vollzogen wird.<sup>1660</sup> – Gestattet ist der Geschlechtsverkehr, der durch die Anfälligkeit oder Schwäche des Fleisches vonstattengeht, in dem das eheliche Vergnügen gesucht wird, aber unter Gott, sodass die Liebe zu Gott diesem Vergnügen vorgezogen wird; und dieser Geschlechtsverkehr ist lässlich, obwohl er nicht getan wird, um Nachkommen zu bekommen oder um seine Pflicht zu tun oder um Unzucht zu vermeiden, sondern für ein solches Vergnügen bei der eigenen Ehefrau und nicht bei der eines anderen. Daher heißt es in Causa XXXII, Quaestio 2 gemäß der Autorität von Augustinus und dem Apostel: „Die Einrichtung der Ehe wurde außerhalb des Paradieses vorgenommen, damit die Schwäche, zum Sturz in die Schande geneigt, durch den Anstand der Ehe aufgefangen werde.“<sup>1661</sup> Und Augustinus [in der Schrift] *Von den ehebrecherischen Ehegatten*: „Wenn der natürliche Verkehr sich über das Maß hinaus hinreißen lässt, ist das bei der Ehefrau zwar lässlich, bei einer Prostituierten aber verdammenswert.“<sup>1662</sup> – Verboten ist der eheliche Geschlechtsverkehr, der aus einem Willen, der der Begierde unterworfen ist, gegen den Anstand der Ehe und die Ordnung der Vernunft hervorgeht, wie das, was getan wird, um seine Begierde mit Reizen wie bei Prostituierten zu befriedigen, und auf diese Weise sagt Hieronymus, dass „nichts schändlicher ist, als seine Ehefrau wie eine Ehebrecherin zu lieben“<sup>1663</sup>.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Zu dem Satz des Hieronymus ist die Antwort klar, da dies hinsichtlich des auf die dritte Weise genannten Geschlechtsverkehrs zu verstehen ist.

a. Zu dem, was Augustinus sagt, ist klar, dass es auf die zweite Weise zu verstehen ist. Dennoch ist zum tieferen Verständnis zu bemerken, dass die Begierde der Lust manchmal dem Willen zuvorkommt, manchmal von ihm überholt wird. Wenn sie zuvorkommt, ist der Geschlechtsverkehr, der aus ihr hervorgeht, mit der Unterscheidung, die vorher gemacht worden ist, erlaubt. Wenn aber die Begierde vom Willen überholt wird, wie beispielsweise wenn jemand vorsätzlich Reizmittel zur Leidenschaft benutzt oder wenn er in sich selbst die Bewegung der Begierde anstachelt für die Befriedigung seines Vergnügens, ist der Geschlechtsverkehr verboten und unerlaubt.

**1659** Vgl. Summa Halensis III Nr. 76 u. 406 (ed. Bd. IV/2, 113b–114b.595a–596a; in dieser Ausgabe S. 1032–1035).

**1660** Vgl. ebd., Nr. 370 zu 5 (ed. Bd. IV/2, 555b; in dieser Ausgabe S. 886–889).

**1661** Decretum Gratiani, C.32, q.2, zu c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1120).

**1662** Augustinus, De bono coniugali 11,12 (CSEL 41, 203); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.7, c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 1143).

**1663** Hieronymus, Adversus Iovinianum I, 49 (PL 23, 281); vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.4, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 1129).

[Nr. 372] ARTICULUS III.

*Ex quibus aliis causis prohibeatur coitus coniugalis.*

Sed quaeritur utrum ex aliis causis sit prohibitus coitus coniugalis.

**Ad quod sic:** *a.* Augustinus, *De adulterinis coniugiis*: «Coitus contra naturam execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius in uxore».

*b.* Item, Augustinus, *Contra Iovinianum*, I libro: «Coitus contra naturam semper illicitus est». Ergo ex modo indebito, hoc est innaturali, est illicitus coitus coniugalis; ergo et hic prohibitus.

*c.* Item, Isidorus: «Sunt mulieres, quae sicut animalia absque ulla discretione indesinenter libidini serviunt. Has ego nec mutis pecudibus comparaverim: pecora enim, cum concipiunt, ultra non indulgent maribus copiam sui». Ergo coitus cum coniuge post conceptum est contra rationem; ergo illicitus et prohibitus.

*d.* Item, Hieronymus: «Qui dicunt causa reipublicae et generis humani se uxori- bus coniungi, imitentur saltem pecudes, et postquam [557] venter uxoris intumuerit, non perdant filios, nec amatores se exhibeant uxoribus, sed maritos». Ergo coitus cum uxore propinqua partui est illicitus.

*e.* Item, Levit. 18, 19: *Ad mulierem, quae patitur menstrua, non accedes*. Super quem locum Augustinus: «Necessario utrique continentia indicitur».

*f.* Item, idem, in eodem, infra: «Cum hoc sufficienter dixisset in superioribus, hic etiam repetit, ne in superioribus forte figurate videretur accipiendum».

*g.* Item, super illud Ezech. 18, 6: *Si ad mulierem menstruatam non accesserit, vita vivet*, dicit Glossa: «Praecipitur ergo ut viri non solum in alienis, sed etiam in suis uxoribus modum et tempora servent».



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

Es wird aber gefragt, ob der eheliche Geschlechtsverkehr aus anderen Gründen verboten sein kann.

**Dazu so:** a. Augustinus, [in der Schrift] *Von den ehebrecherischen Ehegatten*: „Der Verkehr gegen die Natur erfolgt fluchwürdig bei einer Prostituierten, doch noch fluchwürdiger bei seiner Ehefrau.“<sup>1664</sup>

b. Augustinus, [in der Schrift] *Gegen Iovinianus*, im Buch I: „Der Geschlechtsverkehr gegen die Natur ist immer unerlaubt.“<sup>1665</sup> Also ist der eheliche Geschlechtsverkehr auf ungehörige, das heißt unnatürliche, Weise, unerlaubt; also auch hier verboten.

c. Isidor: „Es gibt Frauen, die wie Tiere ohne jede Unterscheidung unablässig ihrer Begierde dienen. Ich will sie aber nicht mit dem stummen Vieh vergleichen: Denn die Weibchen gewähren den Männchen, wenn sie empfangen, darüber hinaus keine Gelegenheit mehr, zu ihnen zu kommen.“<sup>1666</sup> Also ist der Verkehr mit dem Ehepartner nach der Empfängnis gegen die Vernunft; also unerlaubt und verboten.

d. Hieronymus: „Die sagen, sie würden sich für das Gemeinwesen und das Menschengeschlecht mit ihren Ehefrauen verbinden, sollen wenigstens das Vieh nachahmen, und nachdem [557] der Bauch ihrer Ehefrau angeschwollen ist, sollen sie ihre Kinder nicht zugrunde richten und sich ihren Ehefrauen nicht als Liebhaber darbieten, sondern als Ehemänner.“<sup>1667</sup> Also ist der Verkehr mit seiner Ehefrau, die sich der Niederkunft nähert, unerlaubt.

e. Lev 18,19: *Du sollst nicht zu einer Frau gehen, die menstruiert*. Zu dieser Stelle Augustinus: „Beiden Seiten wird Enthaltensamkeit als notwendig auferlegt.“<sup>1668</sup>

f. Und weiter unten: „Obwohl er dies in den oberen Kapiteln ausreichend gesagt hatte, wiederholt er es hier noch einmal, damit es nicht so schiene, dass es in den oberen Kapiteln etwa sinnbildlich zu verstehen ist.“<sup>1669</sup>

g. Die Glosse sagt zu Ez 18,6: *Wenn du nicht zu einer Frau gehst, die menstruiert, wirst du leben*: „Es wird also vorgeschrieben, dass die Männer nicht nur bei fremden, sondern auch bei ihren Ehefrauen Maß und Zeit wahren.“<sup>1670</sup>

---

**1664** Augustinus, *De bono coniugali* 11,12 (CSEL 41, 203); vgl. *Decretum Gratiani*, II,32, q.7, c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 1143).

**1665** Augustinus, (*Contra Iovinianum*) *De nuptiis et concupiscentia* II, 20,35 (CSEL 42, 289); vgl. *Decretum Gratiani*, C.32, q.7, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 1143).

**1666** Origenes, *In Genesis homiliae* 5,4 (Werke, Bd. 6, 62,16–20); vgl. *Decretum Gratiani*, C.32,7,15, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 1144).

**1667** Hieronymus, *Adversus Iovinianum* I,49 (PL 23, 281); vgl. *Decretum Gratiani*, C.32, q.4, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 1129).

**1668** Vgl. Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* III,64 (CChr.SL 33, 219; CSEL 28/2, 293).

**1669** Vgl. ebd.

**1670** Hieronymus, *Commentaria in Ezechielem* VI,18,5–9 (CChr.SL 75,235 f); vgl. *Glossa ordinaria* zu Ez 18,6 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 256a).

*h.* Item, super illud Isai. 64, 6: *Omnes iustitiae nostrae quasi pannus menstruae*, Hieronymus: «Tunc viri debent abstinere ab uxoribus; tunc enim concipiuntur membris damnati, caeci, claudi, leprosi, ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum pateret peccatum et aperte a cunctis redarguatur in parvulis». Ergo tempore menstruorum coitus coniugalis est illicitus.

*i.* Item, dicit Hieronymus quod tempore, quo vescuntur carnes Agni, abstinendum est.

*k.* Item, II Reg. 11, 11, dixit Urias regi David, non sibi licere dormire cum uxore sua, quamdiu arca Domini erat in castris. Ex quibus relinquitur quod illicitus est coitus coniugalis in solemnitatibus et temporibus ieiuniorum, quae sunt indicta cuilibet Christiano ad orandum et ad militandum contra carnalia desideria.

**Contra:** 1. Secundum ius naturale quilibet potest uti re sua sicut vult. Cum ergo uxor sit viri, potest uti ea ut vult; ergo in ea delectari, dum tamen sub Deo, quocumque modo vult.

2. Item, I ad Cor. 7, 3: *Uxori vir debitum reddat* et e converso. Ergo quandocumque petat debitum vir ab uxore, debet reddere et e converso.

3. Item, in eodem: *Mulier non habet potestatem sui corporis, sed vir* et e converso. Ergo vir potest uti corpore uxoris quando vult et quomodo vult.

4. Si distinguatur, sicut solet distinguui, quod est differentia in coitu coniugali in petendo et in reddendo, in omnibus praedictis casibus, et peccatum est in petendo et non in reddendo, si petat affectu satiandae libidinis vel modo vel statu vel tempore indebito – contra, Rom. 1, 32: *Non solum qui faciunt, sed qui consentiunt*, Glossa: «Dicitur consentire, qui manifesto facinori desinit obviare». Cum ergo ille qui reddit tempore indebito non obviet, consentit; ergo praevaricatur.

h. Hieronymus zu Jes 64,4: *Alle unsere Gerechtigkeiten sind wie die Binde einer Frau, die menstruiert*: „Dann sollen die Männer sich ihrer Ehefrauen enthalten; denn dann empfangen sie an Gliedern Geschädigte, Blinde, Lahme, Aussätzige, damit, weil ihre Eltern sich nicht schämten, sich in ihrem Gemach zu vermischen, ihre Sünde offenbar würde und sie von allen offen anhand ihrer Kinder offenbart würde.“<sup>1671</sup> Also ist der eheliche Geschlechtsverkehr während der Menstruation unerlaubt.

i. Hieronymus sagt, dass man sich zu der Zeit, wo das Fleisch des Lamms gegessen wird, enthalten soll.<sup>1672</sup>

k. 2Sam 11,11 sagte Urija zu König David, dass es ihm nicht erlaubt sei, bei seiner Ehefrau zu schlafen, solange die Bundeslade des Herrn sich in einem Lager befand. Daraus folgt, dass der eheliche Geschlechtsverkehr unerlaubt ist zu den Festtagen und zur Fastenzeit, die jedem Christen auferlegt sind, um zu beten und gegen die fleischlichen Begierden zu kämpfen.<sup>1673</sup>

**Dagegen:** 1. Nach dem Naturrecht kann jeder seinen Besitz so gebrauchen, wie er will. Da die Ehefrau ihrem Mann gehört, kann er sie also gebrauchen, wie er will; also sich an ihr erfreuen, solange jedoch unter Gott, auf welche Weise er will.

2. 1Kor 7,3: *Der Mann soll seiner Ehefrau gegenüber seine Pflicht erfüllen* und umgekehrt. Wann immer also der Mann von seiner Ehefrau ihre Pflicht fordert, muss sie sie ihm erfüllen, und umgekehrt.

3. In demselben [Kapitel]: *Die Frau hat keine Verfügungsgewalt über ihren Körper, sondern der Mann*,<sup>1674</sup> und umgekehrt. Also kann der Mann den Körper seiner Frau gebrauchen, wann er will und wie er will.

4. Wenn unterschieden wird, wie unterschieden zu werden pflegt, dass es bei dem ehelichen Geschlechtsverkehr einen Unterschied beim Fordern und Erfüllen gibt, in allen genannten Fällen, liegt die Sünde auch beim Fordern und nicht beim Erfüllen, wenn die Person aus der Leidenschaft, ihre Begierde zu befriedigen, fordert, auf ungehörige Weise, Zustand oder Zeit<sup>1675</sup> – dagegen, Röm 1,32: *Nicht nur die, die tun, sondern auch die, die zustimmen*, die Glosse: „Man sagt von jemandem, dass er zustimmt, wenn er davon ablässt, sich sichtbar einem Verbrechen zu widersetzen.“<sup>1676</sup> Wenn also der, der erfüllt, sich zur ungehörigen Zeit nicht widersetzt, stimmt er zu; also übertritt er das Gesetz.

---

**1671** Glossa ordinaria zu Jes 64,6 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 93a); vgl. Hieronymus, Commentaria in Ezechielem VI,18,5–9 (CChr.SL 75,235 f).

**1672** Vgl. Ps.-Hieronymus, Epistulae 28,8 (PL 30,224); Decretum Gratiani, C.33, q.4, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 1247).

**1673** Vgl. Decretum Gratiani, C.33, q.4, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 1247); Petrus Lombardus, Sententiae IV,32,3 (SpicBon 5, 454–456).

**1674** 1Kor 7,4.

**1675** Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 655 zu 3 (ed. Bd. III, 635a–b).

**1676** Vgl. Glossa ordinaria zu Ps 81,4 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 561a); Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 898).

5. Item, furioso petenti gladium, etiam si iurassem, non teneor reddere gladium cum quo vult se interficere. Ergo multo magis nec viro petenti tempore vel modo indebito carnale debitum tenetur uxor reddere, cum in ipso interficeret se spiritualiter.

6. Item, si dicatur quod tenetur uxor reddere, si praesumat vel opinetur quod fornicabitur, si non reddat – contra: magis innitendum est scientiae quam opinioni; sed ipsa scit quod, si reddat, ipse peccabit mortaliter, non autem scit quod fornicabitur, cum sit contingens de futuro; ergo magis tenetur cavere ne ipse peccet coeundo cum ipsa tempore vel modo indebito quam ne fornicetur cum alia.

7. Item, in re dubia et incerta melius est interpretandum. Ergo, cum virum fornicaturum sit contingens et incertum, debet in meliorem partem interpretari; ergo non fornicaturum; non ergo tenebitur in praedicto casu reddere debitum.

8. Item, quaeritur utrum sicut tenetur, ut dicunt, reddere omni tempore, utrum similiter teneatur reddere omni loco. – Et videtur quod sic, quia sicut nullo tempore habet potestatem sui corporis, ita nullo loco.

**Solutio:** Concedendum, sicut praeostensum est, quod coitus coniugalis est prohibitus cum est propter satiandam libidinem per meretricias blanditias et cum fit praeter naturalem modum, tum in statu prohibito, ut cum uxore vicina partui vel existente in fluxu menstruo, tum in [558] tempore inhibito, tum in loco indebito. Et omnes isti modi ex consequenti reducuntur ad moechiam, in cuius prohibitione, sicut dicit Augustinus, prohibetur omnis illicitus coitus.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur quod quilibet potest uti re sua, verum est ad illud ad quod sibi conceditur. Unde Augustinus, *De bono coniugali*: «Tantum valet ordinatio Creatoris et ordo creaturae, ut in rebus ad utendum concessis, etiam

5. Einem Rasenden, der das Schwert fordert, bin ich, selbst wenn ich es geschworen hätte, nicht verpflichtet, das Schwert zu geben, mit dem er sich töten will.<sup>1677</sup> Also ist die Ehefrau noch viel mehr dazu verpflichtet, ihrem Manne, der zur ungehörigen Zeit oder auf ungehörige Weise die fleischliche Pflicht fordert, diese nicht zu erfüllen, da er sich darin geistlich töten würde.

6. Wenn gesagt wird, dass die Ehefrau verpflichtet ist, sie zu erfüllen, wenn sie annimmt oder der Meinung ist, dass er Unzucht begehen wird, wenn sie sie nicht erfüllt – dagegen: Man muss sich mehr auf Wissen als auf eine Meinung stützen; sie weiß aber, dass, wenn sie sie erfüllt, er eine Todsünde begehen wird, nicht aber weiß sie, ob er Unzucht begehen wird, da es etwas ist, das die Zukunft betrifft; also ist sie mehr dazu verpflichtet, zu verhindern, dass er sündigt, indem er mit ihr zu ungehöriger Zeit oder auf ungehörige Weise Geschlechtsverkehr hat, als dass er mit einer anderen Unzucht begeht.

7. In einer zweifelhaften und unsicheren Lage muss das Bessere angenommen werden.<sup>1678</sup> Wenn es also die Zukunft betrifft und unsicher ist, dass der Mann Unzucht begehen wird, muss dies zum Besseren angenommen werden, also, dass er nicht Unzucht begehen wird; also wird sie im genannten Fall nicht dazu verpflichtet sein, ihre Pflicht zu erfüllen.

8. Es wird gefragt, ob, so wie ein Ehepartner dazu verpflichtet ist, wie einige sagen, die Pflicht zu jeder Zeit zu erfüllen, er ebenso dazu verpflichtet ist, sie an jedem Ort zu erfüllen. – Und es scheint, dass dem so ist, da er so, wie er zu keiner Zeit die Verfügungsgewalt über seinen Körper hat, so an keinem Ort.

**Lösung:** Es ist zuzugeben, so wie es vorher schon gezeigt worden ist, dass der eheliche Geschlechtsverkehr verboten ist, wenn er stattfindet, um durch Reize wie bei Prostituierten die Begierde zu befriedigen, und wenn er außerhalb der natürlichen Weise durchgeführt wird, weiter im verbotenen Zustand, wie mit einer Ehefrau, die sich der Niederkunft nähert oder menstruiert, dann zu [558] einer verbotenen Zeit, dann an einem ungehörigen Ort.<sup>1679</sup> Und alle diese Weisen sind nachfolgend auf den Ehebruch zurückzuführen, in dessen Verbot, wie Augustinus sagt, jeder unerlaubte Geschlechtsverkehr verboten wird.<sup>1680</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass jeder sein Eigentum gebrauchen kann: Das stimmt hinsichtlich dessen, wozu es ihm erlaubt ist. Daher Augustinus [in der Schrift] *Von dem Gut der Ehe*: „Die Anordnung des Schöpfers und die Ordnung der Schöpfung hat so viel Gewicht, dass bei den Dingen, die zum Gebrauch erlaubt sind, auch wenn das Maß überschritten wird, dies bei Weitem erträglicher ist als entweder

---

**1677** Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 656 (ed. Bd. III, 636a.637a–b); Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 364.

**1678** Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 366 (ed. Bd. III, 369a–370b).

**1679** Vgl. ebd., III Nr. 371 (ed. Bd. IV/2, 556a–b; in dieser Ausgabe S. 890 f); II–II Nr. 655 zu 8–12 (ed. Bd. III, 635b–636b).

**1680** Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,71,4 (CChr.SL 33, 104 f; CSEL 28/2, 138 f).

cum modus exceditur, longe tolerabilius sit quam in eis, quae concessa non sunt, vel unus vel rarus excessus», hoc est dicere: in membris ad hoc concessis, quam in membris ad hoc non concessis. Unde in eodem, Augustinus: «Pessimum malum, quod contra naturam fit, ut si vir membro mulieris non ad hoc concessio voluerit uti».

2-3. Ad aliud vero quod obicitur dicendum quod in omnibus praedictis casibus peccat in petendo. In reddendo vero distinguendum est, quia aut petit coniugaliter aut meretricaliter. Si meretricaliter, non tenetur reddere. Si coniugaliter, ut utatur ea sicut uxore, et excluditur contra naturam modus. Tamen adhuc refert de loco, utrum sit sacer vel non sacer, publicus vel privatus, et dicunt quod non tenetur in loco sacro propter reverentiam Dei, quae debet praeponi, et facile potest diverti; item nec in loco publico propter scandalum proximi. Si vero sit locus non sacer et privatus, adhuc refert de tempore et statu mulieris, ut si sit in tempore menstruo vel vicina partui, quia tunc eadem est in iis ratio. Et distinguendum quod aut tunc credit probabiliter quod tunc adulterabitur, nisi reddat debitum, aut non. Si non, non debet reddere; si sic, debet reddere.

4. Ad illud vero quod obicit quod 'consentit facinori, quia non obviat', dicendum quod non est verum. Non enim consentit actioni viri, quae illicita est, sed passioni suae, quae debita est cum petitur a viro; nec etiam debet obviare, quia, si obviaret, accideret peius.

6. Ad aliud quod obicit de scientia et opinione, dicendum quod, sive reddat sive non reddat, scit ipsum transgredi. Sed, si reddat, transgreditur ratione temporis indebiti vel status, tamen cum coniuge secundum actum. Si vero non reddat, scit ipsum transgredi sicut est possibile, secundum voluntatem et affectum adulterandi; et probabiliter praesumit ipsum adulteraturum secundum effectum; et istud secundum gravius est quam primum, et ideo non peccabit non prohibendo malum minus propter vitandum maius.

7. Ad aliud quod obicit quod 'dubium debet interpretari in melius': dicendum quod verum est, nisi probetur contrarium. Sed in hoc quod ipse petit obstinate, probatur eius incontinentia sicut possibile est.

eine oder eine seltene Überschreitung bei den Dingen, die nicht erlaubt sind,<sup>1681</sup> das heißt: bei den Körperteilen, die dafür erlaubt sind, als bei den Körperteilen, die dafür nicht erlaubt sind. Daher Augustinus in demselben [Buch]: „Das schlimmste ist das Übel, das der Natur zuwider getan wird, zum Beispiel wenn ein Mann einen Körperteil der Frau gebrauchen will, der dafür nicht erlaubt ist.“<sup>1682</sup>

2–3. In allen genannten Fällen sündigt der Ehepartner beim Fordern. Beim Erfüllen aber ist zu unterscheiden, dass er entweder ehelich oder buhlerisch fordert. Wenn buhlerisch, ist sie nicht dazu verpflichtet, es zu erfüllen. Wenn ehelich, dass er mit ihr wie mit einer Ehefrau den Geschlechtsverkehr haben will, wird auch die Weise gegen die Natur ausgeschlossen. Es kommt aber noch auf den Ort an, ob er heilig oder nicht heilig ist, öffentlich oder privat, und manche sagen, dass sie an einem heiligen Ort aus Respekt vor Gott, der den Vorrang erhalten muss, nicht dazu verpflichtet ist und man leicht woandershin ausweichen kann; ebenso nicht an einem öffentlichen Ort, um keinen Anstoß beim Nächsten zu erregen. Wenn der Ort aber kein heiliger und privat ist, kommt es noch auf die Zeit und den Zustand der Frau an, zum Beispiel ob sie menstruiert oder sich der Niederkunft nähert, denn dann ist die Bewertung darin die gleiche. Und es ist zu unterscheiden, dass sie es entweder für wahrscheinlich hält, dass er dann Ehebruch begehen wird, wenn sie die Pflicht nicht erfüllt, oder nicht. Wenn nicht, muss sie sie nicht erfüllen; wenn ja, muss sie sie erfüllen.

4. Zu dem Einwand: ‚Sie stimmt einem Verbrechen zu, weil sie sich ihm nicht widersetzt‘, ist zu sagen, dass das nicht stimmt. Denn sie stimmt der Handlung ihres Mannes nicht zu, die unerlaubt ist, sondern dem, dass sie sie über sich ergehen lässt, was geschuldet ist, wenn es vom Mann gefordert wird; und sie muss sich dem nicht widersetzen, denn wenn sie sich widersetzen würde, würde Schlimmeres geschehen.

6. Zu dem Einwand hinsichtlich Wissen und Meinung ist zu sagen, dass sie weiß, dass er das Gesetz übertritt, ob sie [die Pflicht] jetzt erfüllt oder nicht erfüllt. Wenn sie sie aber erfüllt, übertritt er es wegen des ungehörigen Zeitpunktes oder Zustandes, tut es aber der Handlung nach mit seiner Gattin. Wenn sie sie aber nicht erfüllt, weiß sie, dass er es übertritt, so wie es mit seinem Willen und seinem Verlangen nach Ehebruch möglich ist; und sie nimmt es als wahrscheinlich an, dass er der Wirkung nach ehebrechen wird; und dieses Zweite wiegt schwerer als das Erste, und deshalb wird sie nicht sündigen, indem sie das kleinere Übel nicht verhindert, um das größere zu vermeiden.

7. Zu dem Einwand, dass ‚etwas Zweifelhaftes zum Besseren angenommen werden muss‘, ist zu sagen, dass das stimmt, wenn nicht das Gegenteil bewiesen wird. Doch darin, dass er hartnäckig fordert, beweist sich seine Unenthaltbarkeit, so wie es möglich ist.

---

**1681** Ders., *De bono coniugali* 11,12 (CSEL 41, 203f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.32, q.7, c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 1143).

**1682** Augustinus, *De bono coniugali* 11,12 (CSEL 41, 203f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.32, q.7, c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 1143).

8. Ad ultimum quod quaerit 'utrum in omni loco teneatur debitum reddere, sicut in omni tempore', dicendum quod non, pluribus ex causis. Primo, quia locus est mensura propria actionis et contaminationem recipit ab actu; tempus vero communis mensura est nec recipit contaminationem. Item, plura tempora non possunt simul esse sicut multa loca. Unde, si petit in sacro loco, statim potest divertere ad alium locum sine periculo, sed expectare usque ad aliud tempus non poterit sine periculo. Item, quia in omni tempore potest fieri sine scandalo, sed non sic in omni loco.

Consequenter quaerendum esset utrum hic prohibeatur moechia corporalis aut spiritualis. Sed istud determinabitur quando quaeretur de ultimo praecepto et similiter de comparatione moechiae ad alia praecepta.

[559] TITULUS VII.

**DE SEPTIMO PRAECEPTO.**

Post praedicta transeundum est ad inquisitionem septimi praecepti Decalogi, quo dicitur: *Non furtum facies*. Circa quod quaeremus quinque:

- Primo, quid prohibeatur nomine furti;
- secundo, an omnis rapina sit hic prohibita;
- tertio, an furtum et rapina sint in aliquo casu licita;
- quarto, an usura sit hic prohibita;
- quinto, qualiter furtum et rapina interpretativa sint hic prohibita.

[Nr. 373] CAPUT I.

**QUID PROHIBEATUR NOMINE FURTI.**

**Ad primum sic:** 1. Isidorus: «Furtum dicitur a furvo, id est nigro, eo quod clam et obscure fiat». Ergo nomine furti non intelligitur rapina prohiberi.

2. Item, si nomine furti intelligitur rapina, sed dicit Ambrosius: «Nemo dicat proprium quod commune est; plus quam sufficit ad sumptus, violenter obtentum est». Ergo habere superflua divitibus rapina est; sed constat quod istud habere non est



8. Zu der letzten Frage, ‚ob sie an jedem Ort dazu verpflichtet ist, ihre Pflicht zu erfüllen, so wie zu jeder Zeit‘, ist zu sagen: nein, aus mehreren Gründen.<sup>1683</sup> Erstens weil der Ort das eigene Maß für die Handlung ist und durch die Handlung besudelt wird; die Zeit ist aber das allgemeine Maß und wird nicht besudelt. Außerdem können mehrere Zeitpunkte nicht zusammen sein, so wie mehrere Orte. Wenn er daher die Pflicht an einem heiligen Ort fordert, kann sie sogleich ohne Risiko an einen anderen Ort ausweichen, doch bis zu einem anderen Zeitpunkt warten wird sie nicht ohne Risiko können. Außerdem, weil es zu jeder Zeit ohne Anstoß geschehen kann, aber nicht an jedem Ort.

Im Folgenden wäre zu fragen, ob hier der körperliche oder der geistige Ehebruch verboten wird. Doch dies wird bestimmt werden, wenn nach der letzten Vorschrift gefragt wird und ebenso nach der Beziehung des Ehebruchs zu den anderen Vorschriften.<sup>1684</sup>

#### [559] *Siebter Abschnitt: Das siebte Gebot*

Nach dem vorher Gesagten muss man nun zur Untersuchung der siebten Vorschrift des Dekalogs weitergehen, in der es heißt: *Du sollst nicht stehlen*.<sup>1685</sup> Im Zusammenhang damit werden wir fünf Einzelfragen stellen:

1. Was wird unter dem Begriff ‚Diebstahl‘ verboten?
2. Ist hier jeder Raub verboten?
3. Sind Diebstahl und Raub in irgendeinem Fall erlaubt?
4. Sind hier die Zinsen verboten?
5. Wie sind hier Diebstahl und Raub, der Erklärung unterworfen, verboten?

#### *Kapitel 1: Was wird unter dem Begriff ‚Diebstahl‘ verboten? [Nr. 373]<sup>1686</sup>*

**Zum Ersten so:** 1. Isidor: „‚Diebstahl‘ kommt von ‚finster‘, das heißt ‚schwarz‘, weil er heimlich und im Verborgenen verübt wird.“<sup>1687</sup> Also ist es nicht so zu verstehen, dass unter der Bezeichnung ‚Diebstahl‘ der Raubüberfall verboten wird.

2. Wenn unter der Bezeichnung ‚Diebstahl‘ der Raubüberfall zu verstehen ist, sagt Ambrosius aber: „Niemand soll sein Eigen nennen, was Allgemeinbesitz ist; was mehr ist, als zum Verbrauch reicht, ist mit Gewalt angeeignet worden.“<sup>1688</sup> Also ist es für die Reichen Raub, mehr Güter zu haben, als man braucht; es steht aber fest, dass dies zu haben nicht bedeutet, fremden Besitz wegzunehmen usw.; also ist unter

**1683** Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 655 zu 6–7 (ed. Bd. III, 635b).

**1684** Vgl. ebd., III Nr. 393–394 (ed. Bd. IV/2, 584a–586b; in dieser Ausgabe S. 992–999).

**1685** Ex 20,15.

**1686** Vgl. Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 33b.

**1687** Vgl. Isidor, Etymologiae V,19 (PL 82, 210; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 176); Justinian, Institutiones, 4,1,2 (ed. Behrends u. a., 211).

**1688** Vgl. Ambrosius, De Nabuthae 1,2 (CSEL 32/2, 469f); Decretum Gratiani, D.47, c.8, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 171).

contrectare rem alienam etc.; ergo nomine furti non tantum intelligitur contrectatio rei alienae etc.

3. Item, dicunt quod furtum est contrectatio rei alienae invito domino, et sic comprehendit rapinam, et in hac ratione hic prohibetur. – Sed contra: Si furtum est contrectatio rei alienae etc., ergo, si furer rem meam impignoratam, non committam furtum, quia non contrecto rem alienam; sed hoc nullus dicet, scilicet quod non committam furtum; ergo furtum est non solum in contrectatione rei alienae.

4. Item, cum contingat superabundantia usurae dari usurario, volente domino, quia placet ei ut mediocrem usuram accipiat, quia ei mutuatur, videtur quod non sit hic usura nomine furti prohibita.

5. Item, quaeritur utrum nomine furti intelligatur contrectatio tantum rerum irrationabilium possessorum, quod videtur relinqui ex praedictis, Quaestione De distinctione praeceptorum, ubi dicitur quod hoc praecepto prohibetur iniuria proximi in rebus possessis.

**Contra:** a. Exod. 21, 16: *Si quis furatus fuerit hominem, convictus, morte morietur.*

**Solutio:** Furtum dicitur proprie, communiter, interpretative. Proprie dicitur contrectatio rei alienae, ignorante domino, contra suam voluntatem. Nec oportet addere aliud, ut dicatur, sicut voluerunt quidam, rei alienae mobilis, quia intelligitur nomine contrectationis: res enim immobilis contrectari non potest. Et secundum hoc distinguitur a rapina et usura. Nam rapina est contrectatio rei alienae, domino sciente, contra eius voluntatem; usura vero est contrectatio rei alienae, sciente domino, contra eius absolutam, sed non contra omnimodam voluntatem. – Communiter vero furtum dicitur omnis illicita usurpatio rei alienae, secundum quod dicit Augustinus, in libro *Quaestionum Exodi* 22: «Furti nomine bene intelligitur omnis illicita usurpatio rei alienae. Non enim rapinam permisit qui furtum prohibuit, sed a parte totum intelligere voluit, [560] quidquid rerum illicite proximi aufertur»; et secundum hoc nomine furti intelligitur rapina et usura. – Interpretative vero dicitur furtum omnis illicita rerum possessio. Augustinus, *Ad Macedonium*: «Nonne omnes, qui sibi viden-

der Bezeichnung ‚Diebstahl‘ nicht nur das Wegnehmen von fremdem Besitz usw. zu verstehen.

3. Einige sagen, dass Diebstahl das Wegnehmen fremden Besitzes gegen den Willen des Besitzers ist, und damit umfasst er den Raub, und in dieser Bedeutung wird er hier verboten.<sup>1689</sup> – Doch dagegen: Wenn Diebstahl das Wegnehmen fremden Besitzes usw. ist, dann werde ich keinen Diebstahl begehen, wenn ich meinen eigenen verpfändeten Besitz stehle, da ich keinen fremden Besitz wegnehme; doch dies wird niemand sagen, dass ich keinen Diebstahl begehe; also besteht Diebstahl nicht bloß in der Wegnahme fremden Besitzes.

4. Wenn es geschieht, dass einem Wucherer ein Übermaß an Zinsen gegeben wird mit dem Willen des Besitzers [des Zinsgeldes] – denn [eigentlich] ist er der Meinung, dass er einen mittelmäßigen Zins erhalten sollte, weil er ihm leiht –, dann scheint es so, dass hier der Zins unter der Bezeichnung ‚Diebstahl‘ nicht verboten ist.

5. Es wird gefragt, ob unter der Bezeichnung ‚Diebstahl‘ das Wegnehmen nur von vernunftlosem Gut der Besitzer zu verstehen ist, was aus dem zuvor Gesagten zu folgen scheint, in der Frage über die Unterteilung der Vorschriften, wo gesagt wird, dass mit dieser Vorschrift Unrecht gegen den Nächsten beim Besitz verboten wird.<sup>1690</sup>

**Dagegen:** a. Ex 21,16: *Wenn jemand einen Menschen geraubt hat und überführt worden ist, soll er mit dem Tod bestraft werden.*

**Lösung:** Diebstahl wird im eigentlichen Sinne, allgemein und in Form einer Auslegung ausgesagt. Im eigentlichen Sinne wird es als das Wegnehmen fremden Besitzes ohne das Wissen des Besitzers und gegen seinen Willen ausgesagt. Anderes muss man nicht hinzufügen, sodass gesagt wird, wie einige es wollten, ‚beweglichen fremden Besitzes‘, da dies unter dem Begriff des Wegnehmens zu verstehen ist: Denn unbeweglicher Besitz kann nicht weggenommen werden. Und demgemäß unterscheidet er sich vom Raubüberfall und den Zinsen. Denn ein Raub ist das Wegnehmen fremden Besitzes mit Wissen des Besitzers und gegen seinen Willen; Zinsen aber sind das Wegnehmen fremden Besitzes mit Wissen des Besitzers und gegen seinen unbedingten, aber nicht gegen seinen Willen auf jede Weise.<sup>1691</sup> – Allgemein wird Diebstahl ausgesagt als jede unerlaubte Aneignung fremden Besitzes, nach dem, was Augustinus in dem Buch der *Fragen zu Exodus* 22 sagt: „Unter der Bezeichnung ‚Diebstahl‘ ist wohl jede unerlaubte Aneignung fremden Besitzes zu verstehen. Denn der den Diebstahl verboten hat, hat nicht den Raubüberfall erlaubt, sondern wollte vom Teil das Ganze verstehen, [560] alles, was unerlaubt vom Besitz des Nächsten weggenommen wird“;<sup>1692</sup> und demgemäß sind unter der Bezeichnung ‚Diebstahl‘ Raub und Zinsen zu verstehen. – In Form einer Auslegung wird Diebstahl als jeder unerlaubte Besitz

<sup>1689</sup> Vgl. Justinian, Institutiones, 4,1,1,6 (ed. Behrends u. a., 211.213).

<sup>1690</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 282 (ed. Bd. IV/2, 428a; in dieser Ausgabe S. 434 f).

<sup>1691</sup> Vgl. ebd., Nr. 374 u. 379–380 (ed. Bd. IV/2, 560a–561b.564a–567b; in dieser Ausgabe S. 434 f).

<sup>1692</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,71,4 (CChr.SL 33, 105; CSEL 28/2, 139); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 741).

tur gaudere licite conquisitis eisque uti nesciunt, alienum possidere convincuntur? Hoc enim certe alienum non est quod iure possidetur; hoc autem iure quod iuste, et hoc iuste quod bene. Omne igitur quod male possidetur alienum est; male autem possidet qui male utitur».

**[Ad obiecta]:** 1–2. Et per hoc patet responsio ad primo obiectum et secundum.

3. Ad tertium dicendum quod res impignorata non est plene propria, immo, quousque solvatur pecunia vel mutuum, pro quo obligata est, manet non propria, et ideo contrectatio illius erit furtum.

4. Ad quartum dicendum quod usura datur volente domino voluntate conditionali, non absoluta. Absolute enim vellet gratis sibi mutuum exhiberi; sed antequam non sibi exhibeatur, vult dare: unde, invito domino voluntate absoluta, semper recipitur usura.

5. Ad ultimum dicendum quod furtum intelligitur contrectatio cuiuscumque alienae rei, in quantum transit in possessionem, sive sit rationale sive irrationale; sed sine intentione possessionis non intelligitur hic furtum; unde hoc modo intelligitur furtum hominis, Exod. 21, 16; unde ibi dicitur: *Si quis furatus fuerit hominem et venderit*; quod enim venditur, ut res propria possidetur.

Notandum autem quod secundum Canones et leges humanas furtorum quaedam retinent nomen generale, quaedam recipiunt nomen speciale. Nam, sicut dicit Augustinus, *Super Ioannem* 12, 6: «Iudas fur erat et sacrilegus, quia fur sacrorum»; unde sacrilegium furtum rei sacrae; item, in furto Iudae fuit peculatus; «peculatus autem dicitur furtum de re publica», *Causa XXIII*, quaest. 4; furtum vero gregis dicitur abigeatus; furtum vero hominis dicitur plagium. Praeter ergo nomen commune furti habes quatuor appropriata: sacrilegium, peculatum, abigeatum, plagium.

von Gütern ausgesagt. Augustinus, [in dem Brief] *An Macedonius*: „Werden nicht alle, die sich erlaubterweise an ihrem Erworbenen zu erfreuen scheinen und es gar nicht zu gebrauchen wissen, dessen überführt, dass sie fremdes Gut besitzen? Denn das ist sicher kein fremdes Gut, was rechtens besessen wird; das aber rechtens, was gerecht, und das gerecht, was gut. Also ist alles, was schlecht besessen wird, fremdes Gut; schlecht aber besitzt, wer es schlecht gebraucht.“<sup>1693</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Und dadurch ist die Antwort auf das zuerst Eingewandte und auf das zweite klar.

3. Verpfändetes Eigentum ist nicht vollständig das eigene, vielmehr bleibt es, bis das Geld oder das Darlehen bezahlt wird, für das es verpfändet worden ist, nicht das eigene, und deshalb wird sein Wegnehmen Diebstahl sein.

4. Zinsen werden mit dem Willen des Besitzers mit einem bedingten, keinem unbedingten Willen gegeben. Unbedingt nämlich würde er wollen, dass ihm das Darlehen umsonst gewährt wird; doch bevor es ihm nicht gewährt wird, will er [Zinsen] geben: Daher wird er ohne den Willen des Besitzers mit einem unbedingten Willen immer Zinsen erhalten.

5. Als Diebstahl ist das Wegnehmen jedes fremden Besitzes zu verstehen, insofern er in Besitz übergeht, sei er vernunftbegabt oder vernunftlos; doch ohne die Absicht, zu besitzen, wird hier nicht Diebstahl zu verstanden; daher ist auf diese Weise der Diebstahl eines Menschen zu verstehen, Ex 21,16; daher heißt es dort: *Wenn jemand einen Menschen geraubt und verkauft hat*; weil er ihn nämlich verkauft, um Eigentum zu besitzen.

Es ist aber zu bemerken, dass nach den Kanones einige menschliche Gesetze zu Diebstählen den allgemeinen Begriff beibehalten, einige einen besonderen Begriff aufnehmen. Denn, wie Augustinus, [in dem Traktat] *Über Johannes* 12,6 sagt: „Judas war ein Dieb und Tempelräuber, da ein Dieb heiliger Dinge“;<sup>1694</sup> daher ist der Diebstahl heiligen Gutes Tempelraub; und es gab im Diebstahl Judas’ eine Unterschlagung von Staatsgeldern; „,Unterschlagung von Staatsgeldern‘ heißt der Diebstahl vom Staat“, *Causa XXIII*, Quaestio 4;<sup>1695</sup> der Diebstahl einer Herde aber heißt Viehdiebstahl;<sup>1696</sup> der Diebstahl eines Menschen heißt Menschenraub. Außer dem allgemeinen Begriff ‚Diebstahl‘ erhält man also vier Zuschreibungen: Tempelraub, Unterschlagung, Viehdiebstahl und Menschenraub.

---

**1693** Augustinus, Epistulae 153,6,26 (CSEL 44, 426); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.4, c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 738).

**1694** Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus CXXIV 50,10 (CChr.SL 36, 437); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.4, c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 738).

**1695** Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 899).

**1696** Vgl. Justinian, Digesta 47,14,1 (ed. Mommsen/Krüger, Bd. 2, 787 f).

[Nr. 374] CAPUT II.

AN OMNIS RAPINA SIT PROHIBITA HOC PRAECEPTO.

Deinde quaeritur an omnis rapina sit prohibita hoc praecepto.

**Ad quod sic:** a. Augustinus, in *Quaestionibus super Exodum* 12, 1–17: «Poenale est occulte auferre; multo maioris poenae est visibiliter eripere. Auferre ergo violenter, sive occulte sive manifeste, habet praeceptum suum; furti autem nomine bene intelligitur».

**Contra:** 1. «Exod. 13, filii Israel, exituri de Aegypto», spoliaverunt Aegyptios et «a vicinis suis acceperunt et abstulerunt vasa aurea et argentea, ex quibus aedificaverunt postea tabernaculum Domino». Ergo rapina sive spoliatio in simili casu non est prohibita.

2. Item, rapina dicitur communiter ad rapinam rerum et ad raptum mulierum, sicut habetur XXXVI, quaest. 1. «Rapina dupliciter fieri dicitur. Aliquando enim res ipsa capitur, aliquando ipsius rei usus violenter eripitur. Res ipsa tunc rapitur, cum violenter domino eripitur ut in perpetuum teneatur; aliquando non res ipsa affectatur, sed usus eius, domino prohibente, violenter usurpatur. Raptum ergo admisit qui florem virginitatis puellae renitenti violenter eripuit». Sed raptus dicitur esse species fornicationis generaliter dictae, sicut ibidem dicitur: «Fornicatio, licet videatur esse genus cuiuslibet illiciti coitus qui fit extra uxorem legitimam, tamen specialiter intelligitur in usu viduarum vel meretricum vel concubinarum, sicut stuprum proprie virginum est illicita defloratio, et adulterium alieni thori violatio, et incestus consanguinearum vel affinium abusus; raptus vero, cum puella violenter a [561] domo patris ducitur, ut corrupta in uxorem habeatur». Ergo aliqua differentia rapinae est quae non prohibetur hoc praecepto, sed illo '*non moechaberis*', ut raptus.

**Solutio:** Rapina, secundum suam rationem propriam, quae est contrectatio rei alienae violenta et contra voluntatem possidentis, in omni casu hoc praecepto prohibetur.

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

Daraufhin wird gefragt, ob jeder Raub mit dieser Vorschrift verboten worden ist.<sup>1697</sup>

**Dazu so:** a. Augustinus in den *Fragen zu Exodus* 12,1–17: „Strafbar ist es, heimlich wegzunehmen; einer viel größeren Strafe würdig ist es, sichtbar zu rauben. Mit Gewalt wegzunehmen, sei es heimlich, sei es offensichtlich, hat also seine Vorschrift; unter dem Begriff ‚Diebstahl‘ ist es nämlich wohl zu verstehen.“<sup>1698</sup>

**Dagegen:** 1. „In Ex 13“<sup>1699</sup> beraubten „die Kinder Israels, als sie planten, aus Ägypten auszuziehen“, die Ägypter und „nahmen von ihren Nachbarn goldene und silberne Gefäße und schafften sie fort, mit denen sie später das Bundeszelt für den Herrn bauten.“<sup>1700</sup> Also ist Raub oder Plünderung in einem ähnlichen Fall nicht verboten.

2. Raub wird allgemein gesagt für den Raub von Gegenständen und für die Entführung von Frauen, wie es in [Causa] XXXVI, Quaestio 1 heißt: „Raub wird auf zwei Arten ausgesagt. Manchmal nämlich wird die Sache selbst weggenommen, manchmal der Gebrauch dieser Sache mit Gewalt weggeraubt. Die Sache wird dann geraubt, wenn sie mit Gewalt ihrem Besitzer weggerissen wird, um sie für immer zu behalten; manchmal wird nicht die Sache selbst erstrebt, sondern man beansprucht gewaltsam ihren Gebrauch trotz des Verbotes durch ihren Besitzer. Eine Entführung hat daher begangen, wer einem Mädchen, das sich wehrt, mit Gewalt die Blüte der Jungfräulichkeit geraubt hat.“<sup>1701</sup> Doch von der Entführung heißt es, dass sie eine Art der Unzucht in ihrer allgemeinen Bedeutung sei, wie ebendort gesagt wird: „Unzucht ist, wenn sie auch eine Gattung jedes unerlaubten Geschlechtsverkehrs zu sein scheint, der außerhalb der rechtmäßigen Ehefrau ausgeübt wird, dennoch im Besonderen im Geschlechtsverkehr mit Witwen, Prostituierten oder Konkubinen zu verstehen, so wie eine Schändung von Jungfrauen im eigentlichen Sinne die unerlaubte Entjungferung ist und der Ehebruch die Verletzung des Ehebettes eines anderen und der Inzest der Missbrauch von blutsverwandten oder verschwägerten Frauen; eine Entführung aber ist, wenn ein Mädchen mit Gewalt aus [561] dem Hause ihres Vaters geführt wird, um entjungfert zur Ehefrau gemacht zu werden.“<sup>1702</sup> Also gibt es einen Unterschied beim Raub, der mit dieser Vorschrift nicht verboten wird, sondern mit ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘, wie die Entführung.

**Lösung:** Raub nach seiner eigentlichen Bedeutung, die das Wegnehmen fremden Besitzes unter Gewaltanwendung und gegen den Willen des Besitzers ist, wird mit dieser Vorschrift in jedem Falle verboten.

<sup>1697</sup> Vgl. Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 33b.

<sup>1698</sup> Vgl. Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* II, 71,4 (CChr.SL 33, 104f; CSEL 28/2, 138 f); *Decretum Gratiani*, C.14, q.5, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 741).

<sup>1699</sup> Ex 12,35.

<sup>1700</sup> *Decretum Gratiani*, C.14, q.5, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 740).

<sup>1701</sup> Ebd., C.36, q.1, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1289).

<sup>1702</sup> Ebd., C.36, q.1, zu c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 1289).

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod obicit de Israelitis, dicendum quod proprie non commiserunt rapinam. Unde Augustinus, in *Quaestionibus super Exodum* 11, 2: «Dixit Dominus ad Moysen: *Petat vir* etc. Non hinc quisque sumendum exemplum putare debet ad expoliandum isto modo proximum; hoc enim iussit Deus, qui noverat quid quemque pati oporteat; nec Israelitae furtum fecerunt, sed Deo iubenti ministerium tribuerunt».

2. Ad secundum dicendum quod rapina dicitur communiter quaelibet contrectatio rei alienae violenta, sive ad possidendum sive ad delectandum, et secundum hoc comprehendit raptum. Item, dicitur proprie contrectatio ad possidendum, et secundum hoc non comprehendit raptum. Praeterea, in raptu duplex est praevaricatio: nam quantum ad actionem pertinet ad rapinam et prohibetur hic; quantum ad intentionem pertinet ad moechiam, et prohibetur, cum dicitur '*non moechaberis*'.

### CAPUT III.

#### UTRUM FURTUM VEL RAPINA SINT IN ALIQUO CASU LICITA.

Consequenter quaeritur utrum furtum vel rapina in aliquo casu sint licita. Et ponitur quadruplex casus.

- Primus, in causa necessitatis;
- secundus, in causa pietatis;
- tertius, in causa iustitiae;
- quartus, in eventu inventionis.

#### [Nr. 375] ARTICULUS I.

##### *De furto causa necessitatis.*

Quantum ad primum quaeritur utrum ille qui furatur necessitate famis vel sitis vel alicuius huiusmodi compulsus faciat contra istud praeceptum.

**Quod non videtur, a.** quia in necessitate omnia sunt communia; ergo iste in necessitate constitutus non accipit quod alienum est, sed quod suum; ergo non peccat, exemplo discipulorum, qui, necessitate famis spicas vellentes, excusantur a Domino, Matth. 12, 3.

**b.** Item, idem probatur exemplo David, qui necessitate *comedit panes propositionis*, sicut ipse Dominus dicit.



**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand in Bezug auf die Israeliten ist zu sagen, dass sie keinen Raub im eigentlichen Sinne begangen haben. Daher Augustinus in den *Fragen zu Exodus* 11,2: „Der Herr sprach zu Mose: *Jeder Mann soll erbitten* usw. Nicht soll aber deshalb jeder meinen, dass man daraus ein Vorbild ableiten kann, um auf diese Weise den Nächsten auszuplündern; denn dies hat Gott befohlen, der wusste, was ein jeder erleiden muss. Und die Israeliten haben auch keinen Diebstahl begangen, sondern sie haben Gott, der ihnen dies befahl, einen Dienst geleistet.“<sup>1703</sup>

2. Raub wird allgemein ausgesagt als jedes Wegnehmen fremden Besitzes unter Gewaltanwendung, sei es, um es zu besitzen, sei es, um sich daran zu erfreuen, und demgemäß schließt er die Entführung ein. Und er wird im eigentlichen Sinne ausgesagt als das Wegnehmen, um es zu besitzen, und demgemäß schließt er die Entführung nicht ein. Außerdem gibt es bei der Entführung eine zweifache Gesetzesübertretung: Denn hinsichtlich der Handlung gehört sie zum Raub und wird hier verboten, hinsichtlich der Absicht gehört sie zum Ehebruch und wird verboten, wenn gesagt wird: ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘.

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

Sodann wird gefragt, ob Diebstahl oder Raub in irgendeinem Fall erlaubt sind. Und es werden vier Fälle aufgestellt:

1. im Falle einer Notlage;
2. im Falle von Frömmigkeit;
3. im Falle von Gerechtigkeit;
4. im Falle eines Fundes.

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

**Hinsichtlich des Ersten** wird gefragt, ob der, der durch die Not von Hunger, Durst oder irgendetwas anderem gezwungen stiehlt, dieser Vorschrift zuwider handelt.

**Das scheint nicht der Fall zu sein,**<sup>1704</sup> a. denn in der Not ist alles Gemeingut; also nimmt der, der sich in Not befindet, nichts Fremdes an sich, sondern das Seine; also sündigt er nicht, nach dem Beispiel der Jünger, die in ihrer Not aus Hunger Ähren abstreifen und vom Herrn entschuldigt werden, Mt 12,3.

b. Dasselbe wird durch das Beispiel Davids bewiesen, der in der Not *die Vorlegebrote aß*<sup>1705</sup>, wie der Herr selbst es ihm sagt.<sup>1706</sup>

<sup>1703</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II, 39 (CChr.SL 33, 84 f; CSEL 28/2, 112); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 741).

<sup>1704</sup> Vgl. Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 34c.

<sup>1705</sup> Vgl. 1Sam 21,7.

<sup>1706</sup> Vgl. Mt 12,3 f.

c. Item, dives ille, qui dominus est rei quam iste furatur, tenetur ex praecepto Domini ei subvenire; unde «pasce fame morientem, quem, si non paveris, occidisti», sicut dicit Glossa, super illud Deuter.: *Non occides*.

**Contra est:** 1. *Decretalis*, V libro, tit. *De furtis*, ex poenitentiali Isidori: «Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem vel pecus, poeniteat hebdomadas tres».

**Solutio:** 1. Dicendum quod refert in necessitate an sit levis an vehemens; et si vehemens aut alio modo relevabilis quam furando aut non. Si levis sit et alio modo relevabilis quam furando, non excusabit a transgressione huius praecepti quantum ad totum. Si sit vehemens et nullo alio modo relevabilis, excusatur a toto; nec secundum veritatem est furtum, quia in tali necessitate omnia sunt communia. *Decretalis* vero imponit poenitentiam propter ambiguum et ne sit pronus ad furtum.

[562] [Nr. 376] ARTICULUS II.

*De furto causa pietatis.*

Deinde quaeritur in casu pietatis **I.** de illo qui furatur rem usurarii vel avari ut inde faciat eleemosinam, utrum peccet contra hoc praeceptum.

**Videtur quod non,** 1. quia imitatur Iob, dicentem: *Conterebam molas iniqui et de dentibus illius auferebam praedam*, 29, 17.

**Contra:** a. Rom. 3, 8: *Faciamus mala ut veniant bona? Absit!*

b. Item, Augustinus: «Quis dicet: furemur divitibus, ut habeamus quid demus pauperibus?» quasi dicat: nullus.

c. Item, Augustinus de talibus dicit: «Huiusmodi cogitatio diaboli calliditate suggeritur. Nam, si totum tribuat quod abstulerat, auget plus peccatum quam minuat», quia aufert sibi copiam restituendi. Peccatum ergo est furari usurariis. Sed quod peccatum? Non nisi furtum.

**II.** Item, quaeritur similiter de muliere, quae furatur viro suo pecuniam vel aliquid aliud, ut inde faciat eleemosinam, utrum peccet.

c. Jener Reiche, der der Besitzer dessen ist, was dieser stiehlt, wird von der Vorschrift des Herrn dazu verpflichtet, ihm zu helfen; daher „gib dem, der aus Hunger stirbt, zu essen, denn wenn du ihm nichts zu essen gibst, hast du ihn getötet“<sup>1707</sup>, wie die Glosse zu dem Satz aus Deuteronomium sagt: *Du sollst nicht töten*<sup>1708</sup>.

**Dagegen steht:** 1. Die *Dekretale*, Buch V, unter dem Titel *Über den Diebstahl*, aus dem Poenentiale Isidors: „Wenn jemand in Not durch Hunger oder Nacktheit Nahrungsmittel, Kleidung oder Vieh gestohlen hat, soll er drei Wochen Buße tun.“<sup>1709</sup>

**Lösung:** 1. Bei einer Not ist es von Belang, ob sie leicht oder schwer ist; und wenn schwer, ob auf andere Weise als durch Diebstahl zu lindern oder nicht. Wenn sie leicht ist und auf andere Weise als durch Diebstahl zu lindern, wird sie nicht von der Übertretung dieser Vorschrift hinsichtlich des Ganzen entschuldigen. Wenn sie schwer ist und auf keine andere Weise zu lindern, entschuldigt sie vom Ganzen her; und sie ist in Wahrheit kein Diebstahl, da in einer solchen Not alles Gemeingut ist. Die *Dekretale* auferlegt aber eine Buße wegen der Uneindeutigkeit, und damit man nicht zum Diebstahl geneigt ist.

[562] *Artikel 2: Der Diebstahl aus Frömmigkeit [Nr. 376]*<sup>1710</sup>

Alsdann wird im Falle von Frömmigkeit gefragt, **I.** nach dem, der den Besitz eines Wucherers oder eines Geizigen stiehlt, um damit ein Almosen zu geben, ob er gegen diese Vorschrift verstößt.

**Es scheint, dass dem nicht so ist,** 1. weil er Hiob nachahmt, der sagt: *Ich zerrieb die Mühlsteine des Ungerechten und entriss die Beute seinen Zähnen*, 29,17.

**Dagegen:** a. Röm 3,8: *Sollen wir Böses tun, damit Gutes entsteht? Das sei fern!*

b. Augustinus: „Wer wird sagen: Lasst uns die Reichen bestehlen, damit wir etwas haben, was wir den Armen geben können?“<sup>1711</sup>, und er will damit sagen: Niemand.

c. Augustinus sagt über diese Dinge: „Eine solche Überlegung wird mit der Schlauheit des Teufels suggeriert. Denn wenn er alles verteilt, was er weggenommen hatte, vermehrt er mehr die Sünde, als dass er sie verkleinert“<sup>1712</sup>, weil er sich die Möglichkeit, es zu erstatten, nimmt. Also ist es eine Sünde, die Wucherer zu bestehlen. Welche Sünde aber? Keine andere als Diebstahl.

**II.** Und es wird ebenso nach einer Frau gefragt, die ihrem Mann Geld oder etwas anderes stiehlt, um davon ein Almosen zu geben, ob sie sündigt.

**1707** Decretum Gratiani, D.86, c.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 302); vgl. Summa Halensis III Nr. 361 (ed. Bd. IV/2, 539 Anm. 4; in dieser Ausgabe S. 828 f).

**1708** Dtn 5,17.

**1709** Liber Extra, 5.18.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 810).

**1710** Vgl. Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 34b.

**1711** Vgl. Augustinus, Contra mendacium 7,18 (CSEL 41, 490); Petrus Lombardus, Sententiae II,40 (SpicBon 4, 559).

**1712** Ps.-Augustinus, Sermones 287,2 (PL 39, 2288); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 739).

**Videtur quod sic**, 1. quia Gen. 4, 16 dicitur mulieri: *Sub viri potestate eris*. Unde accipitur quod uxor votum continentiae vel abstinentiae non potest emittere sine consensu viri; ergo multo fortius nec dare eleemosynam.

**Solutio: I.** – Ad primum dicendum quod furari alicui, ut de furto subveniatur alii, peccatum est. Illa vero auctoritas Iob, per quam videbatur probari contrarium, intelligitur de iudicibus, quorum interest ut fures puniant et furta restitui faciant.

**II.** Ad illud quod secundo quaeritur de uxore, dicendum quod, si uxor habet res de patrimonio praeter dotem, de illis, invito domino, potest facere eleemosynam. De rebus autem viri, ut de pane et aliis, quae de bono more solent ad mulierum dispositionem pertinere, potest et debet facere eleemosynam, moderate tamen secundum facultates viri sui, et debet semper sibi formare conscientiam quod non displiceat marito.

[Nr. 377] ARTICULUS III.

*De furto causa iustitiae.*

Quaeritur consequenter circa casum iustitiae: primo, de iis quae rapiuntur in bello; secundo, de iis quae rapiuntur ab infidelibus.

**I. a.** Nam in iusto bello videtur rapina licita, secundum Ambrosium, in libro *De Patriarchis*, ubi dicit: «Dicat aliquis, cum ipse vicit, quod dixit Abraham ad regem Sodomorum, Gen. 14, 23: Nihil sumam abs te. Cum praeda utique fuerit in potestate victoris, docet militantem disciplinam, ut regi serventur omnia». Quod intelligendum est aliis distribuenda pro qualitate laborum.

**Contra:** 1. Augustinus, *De verbis Domini*, tract. 19: «Militare non est delictum, sed propter praedam militare peccatum».

**Solutio:** Dicendum quod refert an bellum sit iustum vel iniustum. In bello iniusto indistincte est prohibitum; in bello vero iusto transfertur dominium rerum illorum qui iuste debellantur in iuste debellantes ipsa lege iustitiae, principis interveniente auctoritate. Refert tamen an aliquis depraedetur in iusto bello intentione cupiditatis

**Und es scheint, dass das so ist,** 1. weil in Gen 4,16 zur Frau gesagt wird: *Du sollst unter der Gewalt des Mannes stehen*. Daher wird angenommen, dass die Ehefrau ein Keuschheits- oder Fastengelübde nicht ohne die Zustimmung des Mannes äußern kann; also noch viel eher kein Almosen geben kann.

**Lösung: I.** Jemanden zu bestehlen, um mit dem Gestohlenen jemand anderem zu helfen, ist eine Sünde. Das Zitat Hiobs, mit dem das Gegenteil bewiesen zu werden schien, ist hinsichtlich der Richter zu verstehen, die daran interessiert sind, die Diebe zu bestrafen und zu erreichen, dass das Gestohlene zurückgegeben wird.

**II.** Zu der zweiten Frage in Bezug auf die Ehefrau ist zu sagen, dass, wenn die Ehefrau über die Mitgift hinaus Besitz aus ihrem Erbe hat, sie davon ohne Einwilligung ihres Herrn ein Almosen geben kann. Vom Besitz des Mannes aber, wie vom Brot und anderem, das nach guter Sitte zum Verfügungsbereich der Frau zu gehören pflegt, kann und soll sie ein Almosen geben, jedoch maßvoll nach den Möglichkeiten ihres Mannes, und muss sich selber ihr Gewissen bilden, dass sie nicht ihrem Ehemann missfällt.

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

Es wird im Folgenden gefragt im Zusammenhang mit dem Fall von Gerechtigkeit:

1. in Bezug auf das, was im Krieg geraubt wird;
2. in Bezug auf das, was von Ungläubigen geraubt wird.

**I. a.** Denn in einem gerechten Krieg scheint der Raub erlaubt, nach Ambrosius, in der Schrift *Von den Patriarchen*, wo er sagt: „Es könnte jemand, der gesiegt hat, sagen, was Abraham zum König von Sodom gesagt hat, Gen 14,23: Ich will nichts von dir wegnehmen. Obwohl die Beute sehr wohl in der Macht des Siegers war, lehrt er soldatische Disziplin, sodass alles dem König erhalten bleibt.“<sup>1713</sup> Für andere ist das so aufzufassen, dass dies für ihre großen Strapazen verteilt werden müsste.

**Dagegen:** 1. Augustinus, [in der Schrift] *Über die Worte des Herrn*, Traktat 19: „Kriegsdienst zu leisten, ist kein Vergehen, sondern wegen Beute Kriegsdienst zu leisten, ist eine Sünde.“<sup>1714</sup>

**Lösung:** Es hängt davon ab, ob es sich um einen gerechten oder einen ungerechten Krieg handelt.<sup>1715</sup> In einem ungerechten Krieg ist es auf unterschiedslose Weise verboten; in einem gerechten Krieg aber wird durch das Gesetz der Gerechtigkeit, und indem die Autorität des Fürsten sich einschaltet, die Herrschaft über die Besitztümer derer, die gerecht besiegt werden, auf die übertragen, die gerecht siegen. Es kommt aber darauf an, ob jemand in einem gerechten Krieg mit der Absicht der Begierde ausplündert oder mit der Strenge der Gerechtigkeit. Auf die erste Art ist es ein Raub,

<sup>1713</sup> Ambrosius, De Abraham I,3,17 (CSEL 32/1.2, 514); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.25 (ed. Friedberg, Bd. I, 938).

<sup>1714</sup> Ps.-Augustinus, Sermones 82,1 (PL 39, 1904); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.1, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 893).

<sup>1715</sup> Vgl. Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 34a.

vel severitate iustitiae. Primo modo rapina est quantum ad affectum, quamvis non quantum ad actum secundo modo non est rapina.

[563] II. Item, quaeritur de raptis ab infidelibus.

a. Nam rapere ab illis videtur licitum. Unde Augustinus, *Ad Vincentium*: «Res quaeque terrena non recte a quoquam possideri potest, nisi iure divino, quo cuncta sunt iustorum, aut iure humano, quod in potestate est regum terrae. Ideoque res falso appellatis vestras, quas nec iuste possidetis et secundum leges terrenorum regum amittere iussi estis»; loquitur haereticis Donatistis.

b. Item, idem, in eodem: «Frustra dicitis, nos in eis congregandis laboramus, cum scriptum legatis: *Labores impiorum iusti edent*».

c. Item, Augustinus, *Contra Petilianum*: «Ad omnes iniquos vox illa Domini valet, Matth. 22: *Auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructum sive iustitiam eius*. Non frustra scriptum est: *Labores impiorum iusti edent*. Propter quod magis mirari debetis quod adhuc tenetis aliquid quam quod aliquid amisistis».

d. Item, Augustinus, in epistola *Ad Vincentium*: «Si consideremus quod scriptum est in libro Sap. 10, 19: *Ideo iusti tulerunt spolia impiorum*; item, quod legitur Prov. 13, 22: *Thesaurizantur iustis divitiae impiorum*, alia littera, videbimus non esse quaerendum qui habeant res haereticorum, sed qui sint in societate iustorum». Ex iis ergo videtur relinqui quod tam haeretici quam Iudaei quam Saraceni rebus quas habent licite potuerunt spoliari, quod quidam indistincte concedunt.

**Sed contra:** 1. Praeceptum est iuris naturalis ‘non facias alii, quod tibi non vis fieri’. Ergo hoc semper et cum omnibus observandum; sed nos nollemus ab eis exspoliari; ergo, cum exspoliamus eos, facimus contra hoc praeceptum.

was den Affekt angeht, wenn auch nicht, was die Handlung angeht; auf die zweite Art ist es kein Raub.

[563] **II.** Es wird nach der Beraubung von Ungläubigen gefragt.

a. Es scheint nämlich, dass es erlaubt ist, sie zu berauben. Daher Augustinus, [in dem Brief] *An Vincentius*: „Kein irdisches Gut kann von jemandem rechtmäßig besessen werden, wenn nicht nach göttlichem Recht, durch das alles den Gerechten gehört, oder nach menschlichem Recht, das in der Macht der irdischen Könige steht. Und deshalb nennt ihr fälschlich die Dinge eure, die ihr nicht rechtens besitzt und die nach den Gesetzen der irdischen Könige aufzugeben euch befohlen worden ist“;<sup>1716</sup> er spricht zu den donatistischen Häretikern.

b. Derselbe in demselben [Buch]: „Vergeblich sagt ihr: „Wir mühen uns dafür ab, diese Dinge anzusammeln“, während ihr lest, dass geschrieben steht: *Die Mühen der Gottlosen werden die Gerechten genießen*<sup>1717</sup>.“<sup>1718</sup>

c. Augustinus, [in der Schrift] *Gegen Petilianus*: „Für alle Ungerechten gilt das Wort des Herrn, Mt 22<sup>1719</sup>: *Er wird euch das Reich Gottes wegnehmen und es einem Volk geben, das Frucht bringt* beziehungsweise *seine* Gerechtigkeit. Und nicht umsonst steht geschrieben: *Die Mühen der Gottlosen werden die Gerechten genießen*. Deswegen müsst ihr euch eher wundern, dass ihr noch etwas habt, als dass ihr etwas verloren habt.“<sup>1720</sup>

d. Augustinus, in dem Brief *An Vincentius*: „Wenn wir bedenken würden, was im Buch der Weisheit 10,19 geschrieben steht: *Darum haben die Gerechten die Beute der Frevler genommen*; und was in Spr 13,22 steht: *Die Schätze der Frevler werden für die Gerechten angehäuft*, nach einer anderen Textfassung, werden wir sehen, dass nicht zu fragen ist, wer den Besitz der Häretiker hat, sondern wer in der Gesellschaft der Gerechten ist.“<sup>1721</sup> Und daraus scheint zu folgen, dass Häretiker ebenso wie Juden und Sarazenen des Besitzes, den sie haben, erlaubterweise beraubt werden konnten, was einige auf unterschiedslose Weise zugestehen.<sup>1722</sup>

**Doch dagegen:** 1. Die Vorschrift ‚Tue keinem anderen, was du nicht willst, dass dir getan wird‘ gehört zum Naturrecht. Also muss sie immer und bei allen gehalten werden; wir würden aber nicht von ihnen ausgeplündert werden wollen; wenn wir sie ausplündern, verstoßen wir also gegen diese Vorschrift.

---

**1716** Augustinus, *Epistulae* 93,(12,)50 (CSEL 34/2, 493; CChr.SL 31A, 203 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.7, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 950).

**1717** Spr 13,22.

**1718** Augustinus, *Epistulae* 93,(12,)50 (CSEL 34/2, 493; CChr.SL 31A, 203 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.7, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 950).

**1719** Mt 21,43.

**1720** Augustinus, *Contra litteras Petiliani* II,43,101 (CSEL 52, 79); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.7, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 951).

**1721** Augustinus, *Epistulae* 185,9,37 (CSEL 57, 33); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.7, c.4, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 952).

**1722** Vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.7, c.2–3 (ed. Friedberg, Bd. I, 951–953).

**Solutio:** Dicendum quod refert utrum ille qui infideles exspoliat habeat auctoritatem reipublicae vel non. Si non habet, exspoliando committit rapinam, sicut homicidium committit qui maleficum interficit, sua, non superioris auctoritate. Si habet auctoritatem, distinguunt quidam inter Iudaeos et alios. Nam de Iudaeis praeceptum est Ecclesiae in Psalmo: *Ne occidas eos, ne quando obliviscantur populi mei*; et etiam quia scriptum est: *Reliquiae convertentur*, Rom. 10, et Isai. 6. De haereticis vero et Saracenis praeceptum est, Exod. 22, 18: *Maleficos non patieris vivere*. Ex quo ergo iuste possunt occidi, et iuste poterunt exspoliari. Iudaei vero, quia permitti debent vivere, spoliari non debent rebus vitae necessariis, sed a principibus exspoliari possunt omnibus, praeter necessariis, Deuter. 28, 43: *Advena, qui tecum versatur in terra, ascendet super te, eritque sublimior; tu autem descendes et eris inferior; ipse foenerabit tibi, et tu non foenerabis ei*. Ex quo ostenditur quod non debeant permitti foenerare christianis. Et sequitur: *Servies inimico, quem immittet Dominus tibi, in fame et siti et nuditate et omnium penuria*.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod obicit ‘non facias alii quod tibi non vis fieri’, dicendum quod sic intelligendum est: quod tibi non vis fieri, scilicet quod vis iuste tibi non fieri.

[Nr. 378] ARTICULUS IV.

*De furto in eventu inventionis.*

Postmodum quaeritur in casu inventionis.

**Ad quod sic:** 1. Augustinus, in quadam homilia, et recitatur *Causa XIV*, quaest. 5: «Si quid invenisti et non reddidisti, rapuisti».

2. Item, Hieronymus, *Super Leviticum*: «Multi sine peccato putant esse, si alienum, quod invenerint, teneant. Discant hoc peccatum simile esse rapinae, si quis inventa non reddat».

**Contra:** a. Dicit lex, in libro *Institutionum*, *De rerum divisione*: «Quisquis thesauros in suo loco invenerit, Adrianus, naturalem aequitatem secutus, ei concessit qui



**Lösung:** Es kommt darauf an, ob der, der Ungläubige ausplündert, die Autorität des Gemeinwesens hat oder nicht. Wenn er sie nicht hat, begeht er mit der Plünderung einen Raub, so wie Mord begeht, wer einen Verbrecher aus seiner eigenen, nicht mit der Autorität eines Höheren tötet.<sup>1723</sup> Wenn er die Autorität hat, unterscheiden einige zwischen Juden und anderen. Denn über die Juden ist der Kirche im Psalm vorgeschrieben worden: *Töte sie nicht, damit sie mein Volk nicht irgendwann vergessen*<sup>1724</sup>; und auch weil geschrieben steht: *Ein Rest kehrt um*, Röm 10 und Jes 6.<sup>1725</sup> Über die Häretiker und Sarazenen aber ist vorgeschrieben worden, Ex 22,18: *Verbrecher sollst du nicht leben lassen*. Damit also können sie gerecht getötet werden und werden sie gerecht ausgeplündert werden können. Weil den Juden aber zu leben gestattet werden muss, dürfen sie nicht ihrer lebensnotwendigen Dinge beraubt werden, sondern sie können von den Fürsten aller Dinge beraubt werden außer den notwendigen, Dtn 28,43: *Der Fremde, der mit dir im Lande lebt, wird über dich aufsteigen und erhabener sein; du aber wirst absteigen und niedriger sein; er wird dir auf Zinsen ausleihen, und du wirst ihm nicht leihen*. Darin zeigt sich, dass ihnen nicht erlaubt werden darf, den Christen gegen Zinsen zu leihen. Und es folgt: *Du wirst deinem Feind dienen, den der Herr gegen dich hetzen wird, in Hunger, Durst, Nacktheit und Mangel an allem*.<sup>1726</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand: ‚Tue keinem anderen, was du nicht willst, dass dir getan wird‘ ist zu sagen, dass das so zu verstehen ist: Was du nicht willst, dass dir getan wird, das heißt was du gerechterweise willst, dass dir nicht getan wird.

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

Sodann wird im Falle eines Fundes gefragt.

**Dazu so:** 1. Augustinus in einer Predigt, und er wird in *Causa XIV*, Quaestio 5 zitiert: „Wenn du etwas gefunden und es nicht zurückgegeben hast, hast du einen Raub begangen.“<sup>1727</sup>

2. Hieronymus [in dem Kommentar] *Zu Levitikus*: „Viele glauben, dass sie ohne Sünde seien, wenn sie fremdes Gut, das sie gefunden haben, behalten. Sie sollen erfahren, dass diese Sünde dem Raub ähnelt, wenn jemand etwas Gefundenes nicht zurückgibt.“<sup>1728</sup>

**Dagegen:** a. Das Gesetz sagt in den *Institutiones, Von der Unterscheidung der Dinge*: „Wer Schätze auf seinem Grundstück findet, dem hat Hadrian, darin der natür-

<sup>1723</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 357 (ed. Bd. IV/2, 530a–531b; in dieser Ausgabe S. 792–799).

<sup>1724</sup> Ps 59,12.

<sup>1725</sup> Jes 10,21; vgl. Röm 11,5.

<sup>1726</sup> Dtn 28,48.

<sup>1727</sup> Augustinus, Sermones 178,9 (CChr.SL 41Bb, 608); Decretum Gratiani, C. 14, q.5, c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 739).

<sup>1728</sup> Origenes, In Leviticum homiliae IV,5 (SC 286, 174); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 740).

invenerit. At si quis alieno in loco, non data ad hoc opera, sed [564] fortuito invenit, dimidium inventori, dimidium domino soli concessit». Ergo non est verum generaliter quod rem inventam retinere sit rapere.

Ad hoc quidam respondent per distinctionem, dicentes quod, si quis invenerit rem habitam pro derelicta, licet habuerit animum furandi, non tamen furtum commisit, quia non erat cui fieret. Item, si credit quod haberetur pro derelicta, et tamen non est derelicta, non committit furtum. Item, si non habeatur pro derelicta nec credatur derelicta, eo tamen animo accipit ut domino restituat, non committit furtum. Si vero aliquod istorum non concurrat, dicunt committi furtum. De thesauro vero dicunt quod habetur pro derelicto. – Contra hoc sic obicitur: Sicut dicit Augustinus, in praedicta homilia: «Deus cor interrogat, non manum». Si ergo aliquis invenerit rem quae habetur pro derelicta, et accipiat animo furandi, committit furtum.

**[Solutio]:** Quod concedendum est. Propterea distinguendum est in rebus inventis et animo invenientis. In rebus, quia quaedam res in nullius bonis sunt et occupanti conceduntur. Et hoc est dupliciter. Nam quaedam sunt res quae nunquam fuerunt possessae, de quibus dicit lex, in libro *Constitutionum, De rerum inventione*: «Lapilli et gemmae et cetera quae in littore maris inveniuntur, iure naturali statim inventoris fiunt». Item, sunt quaedam res quae aliquando possessae fuerunt, sed derelictae sunt, ut thesauri in praedicto casu, et dicitur thesaurus pecunia ab ignotis dominis vetustiori tempore abscondita. Aliae vero res sunt quae in alicuius bonis sunt. In primis duobus casibus inventa retinere non est rapere. In ultimo vero distinguendum: aut creduntur derelictae aut non creduntur. Si creduntur, ignorantia quae est facti excusat; si non creduntur, contrectatio est rei alienae et furtum.

lichen Gerechtigkeit folgend, zugesprochen, was er gefunden hat. Doch wenn jemand sie auf dem Grundstück von jemand anderem findet, nicht nachdem er Arbeit dafür geleistet hat, sondern [564] er sie zufällig gefunden hat, hat er sie zur Hälfte dem Finder, zur Hälfte dem Besitzer des Grundstücks zugesprochen.<sup>1729</sup> Also stimmt es nicht grundsätzlich, dass es Raub ist, gefundenes Gut zu behalten.

Darauf antworten einige mit einer Unterscheidung: Wenn jemand ein herrenloses Gut gefunden hat, hat er, auch wenn er zu stehlen im Sinn gehabt haben sollte, keinen Diebstahl begangen, da es niemanden gab, den er hätte bestehlen können. Und wenn er es für herrenloses Gut hält, es aber nicht herrenlos ist, begeht er keinen Diebstahl. Wenn es aber kein herrenloses Gut ist und er es auch nicht dafür hält, es aber in der Absicht an sich nimmt, es seinem Besitzer zurückzugeben, begeht er keinen Diebstahl. Wenn aber einer von diesen Aspekten nicht dabei ist, sagen sie, dass ein Diebstahl begangen wird. Über den Schatz aber sagen sie, dass er herrenlos ist. – Dagegen wird Folgendes eingewendet: Wie Augustinus in der zuvor genannten Predigt sagt: „Gott befragt das Herz, nicht die Hand.“<sup>1730</sup> Wenn also jemand etwas gefunden hat, das er für herrenlos hält, und es in der Absicht zu stehlen an sich nimmt, begeht er einen Diebstahl.

**[Lösung]:** Das ist zuzugeben. Deswegen ist bei den Fundstücken und bei der Absicht des Finders zu unterscheiden. Bei den Fundstücken, weil einige Dinge niemandem gehören und dem zufallen, der sich ihrer bemächtigt. Und dies geschieht auf zweifache Weise. Es gibt nämlich Dinge, die nie jemandem gehört haben, und über sie sagt das Gesetz in den *Constitutiones, Von Fundsachen*: „Edelsteine und Perlen und andere, die man am Meeresstrand findet, gehören nach dem Naturrecht sogleich ihrem Finder.“<sup>1731</sup> Weiter gibt es Dinge, die einst jemandem gehört haben, aber aufgegeben wurden, wie die Schätze im genannten Fall,<sup>1732</sup> und ‚Schatz‘ bedeutet Geld, das von unbekanntem Besitzern in früherer Zeit versteckt worden ist. Es gibt aber auch Dinge, die jemandem gehören. In den ersten beiden Fällen bedeutet, den Fund zu behalten, nicht, ihn zu rauben. Im letzten aber ist zu unterscheiden: Entweder hält man die Dinge für herrenlos oder nicht. Wenn man sie dafür hält, entschuldigt die mit der Tat einhergehende Unwissenheit; wenn man sie nicht dafür hält, ist es Wegnahme von fremdem Besitz und Diebstahl.

---

1729 Justinian, *Institutiones*, 2,1,39 (ed. Behrends u. a., 58).

1730 Augustinus, *Sermones* 178,10 (CChr.SL 41Bb, 608); vgl. *Decretum Gratiani*, C.14, q.5, c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 739).

1731 Justinian, *Institutiones*, 2,1,18 (ed. Behrends u. a., 51).

1732 Vgl. *Argument a*.

## CAPUT IV.

## UTRUM HIC PROHIBEATUR USURA.

Consequenter quaeritur an hoc praecepto intelligatur usura prohibita.

Et quaeritur primo utrum prohibeatur usura quantum ad affectum;  
secundo, an prohibeatur universaliter quantum ad actum.

[Nr. 379] ARTICULUS I.

*Utrum hic prohibeatur usura quantum ad affectum.*

**Ad primum sic:** a. Luc. 6, 35: *Date mutuum, nihil inde sperantes.* Ibi dicit Glossa quod hic prohibetur usura; ergo sola spes aliquid accipiendi praeter sortem facit usurarium.

b. Item, sola voluntas interficiendi hominem facit homicidium, sola voluntas fornicandi facit fornicationem, sicut dicitur in Matth. 5, 28: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam* etc. Quare ergo similiter sola voluntas accipiendi praeter sortem non facit usurarium?

c. Ad hoc dicunt aliqui quod sola voluntas non facit usurarium nisi interveniat pactum. – Sed contra: Esto quod iste timore Ecclesiae non facit pactum, sed tamen habet voluntatem; alius vult, et facit pactum. Inde sic: Prov. 16, 2: *Spirituum ponderator est Dominus*, id est voluntatum; sed talem habet voluntatem iste qualem ille; ergo, si voluntas illius facit usurarium, et voluntas istius similiter faciet usurarium. Quod aliqui concedunt.

**Sed contra:** 1. Quilibet tenetur esse gratus ad beneficia; ergo mutuum accipiens debet esse gratus mutuanti; ergo dominus potest sperare aliquid beneficium ab eo qui mutuatur; ergo et aliquam superabundantiam.

2. Item, ex dono quis licite potest sperare donum; ergo ex mutuo mutuum potest sperare.

[565] **Solutio:** Dicendum quod, cum diversae scientiae diversas habeant considerationes, a diversis scientibus idem diversimode consideratur. Hinc est quod secundum leges humanas voluntas sola non facit usurarium, quia lex humana manum cohibet, non animum. Secundum vero legem divinam, quae animum cohibet, sola voluntas facit usurarium.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primo ergo obiectum respondendum quoniam mutuans potest sperare illud ad quod tenetur accipiens, quia in consimili casu, scilicet necessitatis, tenetur accipiens mutuum illi, qui dat, dare; similiter etiam si non dedisset

**Kapitel 4: Werden hier Zinsen verboten?**

Alsdann wird gefragt, ob unter dieser Vorschrift ein Zinsverbot zu verstehen ist.

Und es wird gefragt:

1. Werden Zinsen hinsichtlich des Affektes verboten?
2. Werden sie grundsätzlich hinsichtlich der Handlung verboten?

**Artikel 1: Werden hier Zinsen hinsichtlich des Affektes verboten? [Nr. 379]<sup>1733</sup>**

**Zum Ersten so:** a. Lk 6,35: *Leih Geld und erhofft nichts davon*. Dazu sagt die Glosse, dass hier die Zinsnahme verboten wird;<sup>1734</sup> also macht allein schon die Hoffnung, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu erhalten, einen Wucherer.

b. Allein schon der Wille, einen Menschen zu töten, verursacht einen Mord, allein schon der Wille, Unzucht zu treiben, verursacht Unzucht, wie es in Mt 5,28 heißt: *Wer eine Frau anschaut, um sie zu begehren* usw. Warum also schafft nicht ebenso allein schon der Wille, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu erhalten, einen Wucherer?

c. Dazu sagen einige, dass nur der Wille allein keinen Wucherer schafft, wenn er keinen Vertrag abschließt. – Doch dagegen: Angenommen, dass dieser aus Furcht vor der Kirche keinen Vertrag abschließt, aber dennoch den Willen dazu hat; ein anderer will es und schließt auch einen Vertrag ab. Dann so: Spr 16,2: *Der Herr ist jemand, der den Geist wiegt*, das heißt den Willen; doch jener hat den gleichen Willen wie dieser; wenn der Wille von letzterem also den Wucherer schafft, wird ebenso auch der Wille von ersterem den Wucherer schaffen. Was einige zugeben.

**Doch dagegen:** 1. Jeder ist dazu verpflichtet, dankbar für Wohltaten zu sein; also muss der, der einen Kredit aufnimmt, dem Kreditverleiher dankbar sein; also kann der Besitzer auf eine Wohltat von dem hoffen, der es sich leiht; also auch auf Zinsen.

2. Von einem Geschenk kann jemand sich erlaubterweise ein Geschenk erhoffen; also kann er sich von einem Kredit einen Kredit erhoffen.

[565] **Lösung:** Da die verschiedenen Wissenschaften unterschiedliche Betrachtungsweisen haben, wird dasselbe auch von verschiedenen Wissenschaftlern unterschiedlich betrachtet. Daher kommt es, dass nach den menschlichen Gesetzen der Wille allein keinen Wucherer schafft, da das menschliche Gesetz die Hand einschränkt, nicht den Geist. Nach dem göttlichen Gesetz aber, das den Geist einschränkt, schafft der Wille allein den Wucherer.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Der Verleiher kann das hoffen, wozu der Kreditnehmer verpflichtet ist, da in einem vergleichbaren Fall, nämlich einem Notfall, der Kreditnehmer dazu verpflichtet ist, dem, der ihm nun einen Kredit gibt, ebenfalls einen zu geben; sogar auch dann, wenn er ihm vorher keinen gegeben hätte. Daher kann

<sup>1733</sup> Vgl. Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 34c; *Summa Halensis* III Nr. 587 (ed. Bd. IV/2, 913a–914b; in dieser Ausgabe S. 2188–2191).

<sup>1734</sup> Vgl. *Glossa interlinearis* zu Lk 6,35 (ed. *Textus biblie*, Bd. 5, 141v).

prius. Unde potest istud sperare mutuans a recipiente, non tamen ex vi mutui, sed ex caritate accipientis mutuuum: mutua enim beneficia accendunt caritatem; et quia etiam ex praecepto Dei debet indigenti mutuuum dari.

2. Et per hoc solvitur secundum. Bene enim concedendum est quod mutuans potest ab eo qui recipit, in simili casu sperare mutuuum, quia ad hoc tenetur alius; tamen, si hac intentione tradit sibi mutuuum, non est sibi meritorium, quia non ponit Deum finem; ideo dicit Dominus: *Date mutuuum, nihil inde sperantes*, scilicet ab homine, sed a Deo retributionem.

[Nr. 380] ARTICULUS II.

*Utrum hic prohibeatur universaliter usura quantum ad actum.*

Sequitur quaerere utrum usura quantum ad actum universaliter sit prohibita hoc praecepto.

**Ad quod sic:** a. Psalmus: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram*, quasi dicat: qui dat ad usuram non habitabit in tabernaculo Domini. Dare ergo ad usuram universaliter est malum; ergo prohibitum; non nisi isto praecepto; ergo etc.

b. Item, Ezech. 18, 17: *Qui usuram et superabundantiam non acceperit, vita vivet.* Ergo, per contrarium, qui acceperit morietur; ergo malum; et inde ut prius.

c. Item, Exod. 22, 25: *Si pecuniam dederis pauperi, non urgebis quasi exactor nec usuris opprimes.*

d. Item, Luc. 6, 35: *Date mutuuum, nihil inde sperantes.* Ecce ex iis patet quod dare ad usuram et sperare aliquid praeter sortem, generaliter est prohibitum.

**Contra:** 1. Deuter. 23, 19: *Non foenerabis fratri tuo, sed alieno.* Ergo licet foenerare alieno.

2. Item, Ambrosius: «Usuras exigas ab eo cui iuste nocere desideras».

3. Item, maius peccatum est occidere quam dare ad usuram; sed in aliquo casu non solum licet occidere, immo est meritorium, sicut est in iusto iudice, qui maleficum iuste damnat ad mortem; ergo et similiter dare ad usuram in aliquo casu erit licitum.

der Verleiher dies vom Kreditnehmer hoffen, nicht aber kraft des Kredits, sondern aufgrund der Liebe des Kreditnehmers: Kredite entzünden nämlich als Wohltaten die Liebe; und auch weil man nach der Vorschrift Gottes einem Bedürftigen Kredit geben muss.

2. Und dadurch wird der zweite Einwand gelöst. Es ist nämlich ganz recht zuzugeben, dass der Verleiher von dem Kreditnehmer in einem vergleichbaren Fall ein Darlehen erhoffen kann, da der andere dazu verpflichtet ist. Wenn er allerdings in dieser Absicht, für seinen eigenen Vorteil, den Kredit gibt, ist es nicht verdienstvoll für ihn, da er sich nicht Gott zum Ziel setzt; deshalb sagt der Herr: *Leiht Geld und erhofft nichts davon*, nämlich vom Menschen, sondern einen Lohn von Gott.

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

[Nr. 380]<sup>1735</sup>

Im Folgenden wird gefragt, ob mit dieser Vorschrift Zinsen grundsätzlich hinsichtlich der Handlung verboten werden.

**Dazu so:** a. Der Psalm: *Der sein Geld nicht für Zinsen verliehen hat*<sup>1736</sup>, als ob er sagt: Wer es für Zinsen verleiht, wird nicht im Bundeszelt des Herrn wohnen. Also ist für Zinsen zu verleihen grundsätzlich schlecht; also verboten; dann aber mit dieser Vorschrift; also usw.

b. Ez 18,17: *Wer keine Zinsen genommen und keinen Wucher getrieben hat, wird leben*. Also wird im Gegenteil, wer sie genommen hat, sterben; also ist es schlecht; und daher wie vorher.

c. Ex 22,25: *Wenn du einem Armen Geld geliehen hast, sollst du ihn nicht wie ein Steuereintreiber bedrängen noch ihn mit Zinsen bedrücken*.

d. Lk 6,35: *Leiht Geld und erhofft nichts davon*. Daher ist also offensichtlich, dass für Zinsen zu verleihen und etwas über das verliehene Kapital hinaus zu erhoffen, grundsätzlich verboten ist.

**Dagegen:** 1. Dtn 23,19: *Du sollst deinem Bruder nicht gegen Zinsen leihen, darfst es aber dem Fremden*. Also ist es erlaubt, einem Fremden gegen Zinsen zu verleihen.

2. Ambrosius: „Zinsen kannst du von dem fordern, dem du gerecht zu schaden wünschst.“<sup>1737</sup>

3. Es ist eine größere Sünde zu töten als gegen Zinsen zu verleihen; doch in manchem Fall ist es nicht nur erlaubt zu töten, sondern sogar verdienstvoll, wie es beim gerechten Richter der Fall ist, der einen Verbrecher gerecht zum Tode verurteilt; also wird ebenso auch gegen Zinsen zu verleihen in manchem Falle erlaubt sein.

---

**1735** Der Artikel stimmt weitgehend wörtlich überein mit den Ausführungen des Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.48 c.1 q.2 (SpicBon 18b, 911,1–918,242); vgl. zudem Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 34c–35a.

**1736** Ps 15,5.

**1737** Ambrosius, De Tobia 15,51 (CSEL 32/2, 547 f); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.4, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 738).

4. Item, ex praecepto Domini licite asportaverunt Iudaei vasa Aegyptiorum, Exod. 12, 35. Ergo simili ratione ex praecepto Domini poterit quis licite dare ad usuram et aliquid accipere praeter sortem: minus enim malum est partem accipere quam totum.

5. Item, lex Iustiniani permittit usuras centesimas et quadragesimas. Et supponendum est quoniam bene permittit.

6. Item, iste qui accipit mutuum potest rem suam dare usurario, et scit et vult, et dicit ei: Ego tibi do istam pecuniam praeter sortem. Igitur ista superabundantia est proprie usurarii iuste, quia est ex dono illius qui habet ius dandi; ergo usurarius non usurpat sibi rem alienam manentem alienam.

7. Item, esto quod sic fiat contractus: mutuo tibi pecuniam istam, ut des mihi tantum praeter sortem. Ergo secundum hanc formam superabundantia, quam accipit usurarius, data est sibi; ergo sua est.

8. Item, licet concedere domum, equum, vasa aurea pro lucro. Quare similiter non dare pecuniam pro lucro?

**Solutio:** Dicendum quod dare ad usuram in se et secundum se malum est et prohibitum.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primo obiectum in contrarium, dicendum quod nunquam fuit Iudaeis licitum foenerare alieno, sed permissum fuit illis, [566] sicut dare libellum repudii, propter duritiam cordis sui; peccabant tamen mortaliter foenerando alieno. Sed permittebatur eis duplici de causa, scilicet ne facerent peius, id est ne foenerarent fratribus suis; et quia duri erant et paulatim trahendi ad perfectionem. Et ex hoc trahitur argumentum: quod si non possumus obtinere ab usurariis ut totum reddant, debemus facere ut saltem partem reddant.

2. Ad secundum dicunt quidam in nullo casu usuram esse exigendam. Et quod dicit Ambrosius intelligunt non de usura proprie, sed de nimia pensione et de tributo ab infidelibus exigendo, ut tali onere praegravati convertantur ad fidem. – Alii vero istud intelligunt dictum esse ad litteram, quod ex quo iustum bellum movetur ex edicto principis, ab hostibus licite usura exigitur, dum tamen non fiat vitio cupiditatis, sed zelo caritatis, ut sic macerentur usuris, qui non possunt domari armis; nam cum eos possimus occidere, et omnia eorum possumus nostra facere iure belli. Et haec videtur esse intentio Ambrosii. Unde statim sequitur: «Ab eo usuram exige cui iure inferuntur arma; huic legitime inferuntur usurae, quem bello vincere non potes;



4. Gemäß der Vorschrift des Herrn haben die Juden erlaubterweise die Gefäße der Ägypter mitgenommen, Ex 12,35. Also wird gleicherweise jemand gemäß der Vorschrift des Herrn erlaubterweise gegen Zinsen verleihen und etwas über das verliehene Kapital hinaus nehmen dürfen: Es ist nämlich weniger schlimm, einen Teil anzunehmen, als das Ganze.

5. Das Gesetz Justinians erlaubt Zinsen von 0,7%.<sup>1738</sup> Und es ist ja wohl anzunehmen, dass es dies rechtens erlaubt.

6. Wer einen Kredit aufnimmt, kann dem Wucherer seinen Besitz geben, und er weiß es, will es und sagt ihm: Ich gebe dir dieses Geld über das verliehene Kapital hinaus. Also ist dieser Zins gerechterweise Eigentum des Wucherers, denn er ist ein Geschenk von jemandem, der das Recht dazu hat, ihn zu geben; also eignet sich der Verleiher nicht fremden Besitz an, der fremder Besitz bleiben würde.

7. Gesetzt den Fall, es werde ein solcher Vertrag geschlossen: Ich leihe dir dieses Geld, und du sollst mir so viel über das verliehene Kapital hinaus zurückgeben. Dann ist entsprechend dieser Formel dem Wucherer der Zins, den er nimmt, gegeben worden; also gehört er ihm.

8. Es ist erlaubt, jemandem ein Haus, in Pferd oder goldene Gefäße gegen eine Gebühr zu überlassen. Warum nicht ebenso, Geld gegen eine Gebühr zu geben?

**Lösung:** Gegen Zinsen zu verleihen ist in sich und an sich schlecht und verboten.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Es war den Juden niemals erlaubt, einem Fremden gegen Zinsen auszuleihen, sondern es wurde ihnen wegen der Härte ihres Herzens zugestanden, [566] so wie den Scheidebrief auszustellen; dennoch begingen sie eine Todsünde, wenn sie einem Fremden gegen Zinsen ausliehen. Es wurde ihnen aber aus zwei Gründen gestattet, nämlich damit sie nichts Schlimmeres täten, das heißt, damit sie nicht ihren eigenen Landsleuten ausliehen, und weil sie hartherzig waren und nur nach und nach zur Vollkommenheit zu bringen. Und daraus wird das Argument abgeleitet: Wenn wir schon nicht erreichen können, dass die Wucherer alles zurückgeben, müssen wir wenigstens bewirken, dass sie einen Teil zurückgeben.

2. Einige sagen, dass man auf keinen Fall Zinsen fordern darf. Und was Ambrosius sagt, verstehen sie nicht in Bezug auf die Zinsen im eigentlichen Sinne, sondern in Bezug auf eine zu hohe Zahlung der Steuer, die von Ungläubigen gefordert werden soll, damit diese sich, von einer so schweren Last hart bedrängt, zum Glauben bekehren. – Andere aber verstehen diesen Satz wörtlich: Wenn ein gerechter Krieg begonnen wird, werden nach herrschaftlichem Erlass erlaubterweise von den Feinden Zinsen gefordert, solange es nicht durch das Laster der Begierde geschieht, sondern im Eifer der Liebe, damit sie so die mit Zinsen mürbe machen, die sie mit Waffen nicht bändigen können; denn wenn wir sie töten können, können wir uns nach dem Kriegsrecht auch all ihren Besitz aneignen. Und dies scheint die Intention des Ambrosius zu sein. Daher folgt sofort: „Fordere von dem Zinsen, gegen den mit Recht Waffen getragen werden; dem werden gesetzmäßig Zinsen auferlegt, den du im Krieg nicht besiegen

---

1738 Codex Iustinianus IV,32,26 (ed. Krüger, Bd. 2, 173).

ab hoc usuram exige, quem non sit crimen occidere». Tamen, proprie loquendo, in hoc sensu nomen usurae trahitur a propria significatione, quia non est usurpatio alienae rei.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis occidere sit peccatum in se, non tamen est peccatum secundum se; dare autem ad usuram est peccatum in se et secundum se, sicut post patebit, et ideo non est simile.

4. Ad quartum dicendum quod filii Israel servierunt Aegyptiis, et merces non erat eis reddita, et propter hoc Dominus, qui est vere dominus omnium, transtulit dominium vasorum illorum ad Iudaeos, et sic Iudaei, accipientes ex praecepto Domini, non peccaverunt, quia non contrectaverunt rem alienam, invito domino, immo suam. Accipere vero usuram est contrectare rem alienam manentem alienam et facere ut de sua. Hoc autem est malum secundum se et contra ius naturale, sicut cognoscere uxorem alienam scienter malum est in se et secundum se, et ideo illud Deus non praeciperet, cum illius sit optima adducere, cum sit optimus.

5. Ad aliud vero quod obicitur de lege Iustiniani, dicendum quod permisit usuras levissimas exigi, ne accideret peius, quia erant homines proni ad dandum usuras; elegit iudicans minus malum, scilicet leves usuras sustineri quam graves, sicut de libello repudii fuit. Tamen quidam excipiunt quosdam casus, in quibus permissa est usura: ut in fideiussore, qui solvit usuras creditori, potest eas repetere a debitore, pro quo fideiusserat. Sed recte advertenti non est haec usura, quia non intendit fideiussor accipere praeter sortem. Similiter et in mora: ut si deberes mihi centum solvere ad certum terminum, quod quia non fecisti, oportuit me illam pecuniam accipere ad usuram, tu teneris mihi restituere illas usuras et servare indemnem. Sed planum est quod in tali casu restituere non est usura sicut prius.

6. Ad aliud dicendum quod ille qui accipit mutuuum non habet ius dandi usurario, quia Dominus omnium contradicit, scilicet Deus, sicut si aliquis haberet foedum ab aliquo terreno domino, non posset transferre dominium illius feudi, domino contradicente. Cum igitur Dominus omnium contradicat, nullus potest dare usurario superabundantiam praeter sortem.

7. Ad aliud dicendum quod, quibuscumque verbis mutetur contractus, nihil mutatur in contracto: nam semper est perversa foeneratio usuratoris, qua cupit rem

kannst; fordere von dem Zinsen, den zu töten kein Verbrechen ist.<sup>1739</sup> Dennoch wird, eigentlich gesprochen, in diesem Sinne der Begriff ‚Zinsen‘ von seiner eigentlichen Bedeutung entfernt, da er nicht die Aneignung fremden Besitzes bedeutet.

3. Wenn auch Töten eine Sünde in sich ist, ist es dennoch an sich keine Sünde; gegen Zinsen zu verleihen ist aber eine Sünde in sich und an sich, wie später klar sein wird, und deshalb ist es nicht das Gleiche.

4. Die Söhne Israels haben den Ägyptern gedient, und es war ihnen kein Lohn gezahlt worden, und deswegen hat der Herr, der wahrhaftig der Herr über alles ist, das Besitzrecht an ihren Gefäßen auf die Juden übertragen. Und daher haben die Juden, als sie sie nach der Vorschrift des Herrn an sich nahmen, nicht gesündigt, da sie kein fremdes Gut gegen den Willen seines Besitzers wegnahmen, sondern vielmehr ihr eigenes. Zinsen zu nehmen, heißt aber, fremden Besitz wegzunehmen, der fremder Besitz bleibt, und so zu tun, als sei es der eigene. Dies aber ist an sich schlecht und gegen das Naturrecht, so wie wissentlich mit der Ehefrau eines anderen Geschlechtsverkehr zu haben, in sich und an sich schlecht ist, und deshalb würde Gott dies nicht vorschreiben, weil er nur das Beste veranlasst, da er selbst der Beste ist.<sup>1740</sup>

5. Zu dem Einwand in Bezug auf das Gesetz Justinians ist zu sagen, dass es erlaubt hat, ganz leichte Zinsen zu erheben, damit nichts Schlimmeres geschähe; denn die Menschen hatten eine Neigung zum Zinsengeben. Es hat eine Wahl getroffen, indem es entschieden hat, was das kleinere Übel ist, nämlich leichte Zinsen auf sich zu nehmen als schwere, genauso wie es mit dem Scheidebrief war. Dennoch nehmen einige bestimmte Fälle aus, in denen der Zins erlaubt ist: zum Beispiel beim Bürgen, der, wenn er dem Geldgeber die Zinsen bezahlt, sie vom Schuldner zurückfordern kann, für den er gebürgt hatte. Doch für den aufmerksamen Betrachter ist dies kein Zins, da der Bürge nicht beabsichtigt, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen. Ebenso ist es auch bei der Zahlungsverzögerung: Wenn du mir zum Beispiel zu einem bestimmten Termin sehr viel zahlen müsstest, müsstest ich, da du es nicht getan hast, für dieses Geld Zinsen nehmen, und du bist dazu verpflichtet, mir diese Zinsen zu erstatten und mich schadlos zu halten. Es ist aber klar, dass in einem solchen Fall das Erstatte kein Zins ist, so wie vorher.

6. Der, der einen Kredit aufnimmt, hat kein Recht, dem Wucherer zu geben, weil der Herr aller Dinge, also Gott, dem widerspricht, so wie jemand, der ein Lehen von einem weltlichen Herrn erhalte, das Besitzrecht dieses Lehens nicht übertragen könnte, wenn der Herr Einspruch erhöhe. Da also der Herr aller Dinge dagegen Einspruch erhebt, darf niemand einem Wucherer Zinsen über das verliehene Kapital hinaus geben.

7. Mit welchen Worten auch immer ein Vertrag geändert wird, nichts im Vertrag ändert sich: Denn die Zinsverleihung eines Wucherers ist immer verkehrt, mit der er

---

**1739** Ambrosius, De Tobia 15,51 (CSEL 32/2, 548); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.4, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 738).

**1740** Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus 4,19 (PTS 33, 163,7–164,3).

alienam manentem alienam facere suam. Et postea, si quis timore, qui posset cadere in constantem virum, diceret non consentiens animo 'accipio te in uxorem', iudicaretur nullum esse matrimonium; similiter, cum iste necessitate coactus dicat 'ego do tibi tantum praeter sortem', et dissentit animo, iudicabitur nulla esse donatio; igitur nihil datum est usurario; ergo detinet rem alienam invito domino.

8. Ad ultimum dicendum quod eo modo quo licet concedere equum pro lucro, si sic posset concedi pecunia, non esset usura, si concedens aliquid acciperet praeter sortem. In locatione vero non transfertur dominium, et ideo totum periculum est in locante, si res pereat. Improperie vero locatur pecunia, sed proprie mutuatur: quod enim locatur non transfertur in dominium eius cui locatur. Praeterea, pecunia [567] non deterioratur per usum et, quantum est de se, nullam parit utilitatem utenti, sicut facit equus et domus, quae sunt locata proprie. In mutuo vero pecuniae transfertur dominium; unde mutuum dicitur quasi «de meo tuum», et ideo periculum rei mutuae pertinet ad eum qui mutuatur; contra ius naturale est ut aliquis percipiat emolumentum de usu rei quae non est sua. Ideo ergo usura est peccatum et intelligitur prohibita hoc praecepto.

Nota, secundum Gregorium, triplicem differentiam inter mutuum et locatum. Prima est, quia in mutuo transfertur periculum in accipientem, in locato in eum qui dat. Secunda est, quia mutuum proprie non deterioratur per usum, ut pecunia, sed locatum, ut domus vel equus. Tertia causa est, quia mutuum, quantum est de se, nullam utilitatem parit utenti, locatum vero parit, ut ager vel equus vel domus. Et hoc intelligitur de mutuo pecuniae.

## CAPUT V.

### QUALITER FURTUM ET RAPINA INTERPRETATIVA SINT HIC PROHIBITA.

Deinde quaeritur de furto interpretativo utrum hic prohibeatur. Contingit autem furtum tale multipliciter committi, scilicet in detinendo, in expendendo, in appropriando, in emendo et vendendo.

begehrt, fremden Besitz, der fremder Besitz bleibt, zu seinem eigenen zu machen. Und wenn jemand aus Angst, die jeden beständigen Mann befallen kann, nachher sagen würde, er würde mit seiner Gesinnung dem Satz nicht zustimmen: ‚Ich nehme dich zur Frau‘, würde geurteilt werden, dass es keine Ehe ist; ebenso, wenn dieser aus Not gezwungen sagt: ‚Ich gebe dir soviel über das verliehene Kapital hinaus‘ und dem in seiner Gesinnung nicht zustimmt, wird geurteilt werden, dass es keine Schenkung ist; also ist dem Wucherer nichts geschenkt worden; also enthält er fremden Besitz gegen den Willen des Besitzers diesem vor.

8. Wenn man auf die gleiche Weise, wie es erlaubt ist, jemandem ein Pferd gegen eine Gebühr zu überlassen, jemandem Geld überlassen könnte, wäre es kein Zins, wenn der Überlassende etwas über das verliehene Kapital hinaus nehmen würde. Bei einer Verpachtung wird aber das Besitzrecht nicht übertragen, und deshalb liegt das ganze Risiko beim Verpächter, wenn die Sache scheitert. Bei Geld ist ‚Verpachten‘ aber nicht der eigentliche Ausdruck, sondern der eigentliche ist ‚Verleihen‘: Was nämlich verpachtet wird, wird nicht auf das Besitzrecht dessen übertragen, an den es verpachtet wird. Außerdem wird das Geld [567] nicht durch den Gebrauch im Wert vermindert und bringt als solches dem Nutzer keinen Nutzen, wie es das Pferd und das Haus tun, die im eigentlichen Sinne verpachtet sind. Bei einem Kredit aber wird das Besitzrecht des Geldes übertragen; daher heißt es ‚Darlehen‘, gleichsam: ‚aus meinem wird deins‘<sup>1741</sup>, und deshalb gehört das Risiko der zum Darlehen gegebenen Sache dem, der sie leiht; gegen das Naturrecht ist es, dass jemand einen Gewinn aus dem Gebrauch einer Sache zieht, die ihm nicht gehört. Deshalb also sind Zinsen eine Sünde und sind mit dieser Vorschrift als verboten zu verstehen.

Beachte nach Gregor, dass es einen dreifachen Unterschied zwischen Kredit und Pacht gibt.<sup>1742</sup> Der erste ist, dass bei einem Kredit das Risiko auf den Kreditnehmer übertragen wird, bei einer Verpachtung auf den, der verpachtet. Der zweite ist, dass ein Kredit im eigentlichen Sinne nicht durch den Gebrauch im Wert vermindert wird, wie zum Beispiel Geld, das Verpachtete jedoch schon, wie ein Haus oder ein Pferd. Der dritte Grund ist, dass ein Kredit als solcher keinen Nutzen für den Nutzer gebiert, etwas Gepachtetes aber wohl, wie ein Acker, ein Pferd oder ein Haus. Und das ist hinsichtlich des Geldkredits zu verstehen.

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

Sodann wird nach dem Diebstahl im Sinne einer Auslegung gefragt, ob er hier verboten wird. Ein Diebstahl kann nämlich auf solch verschiedene Weisen verübt werden: durch Vorenthalten, Ausgeben, Sichaneignen, Kaufen und Verkaufen.

<sup>1741</sup> Isidor, *Etymologiae* V,25,18 (PL 82, 207; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 181); vgl. Justinian, *Digesta* 12,1,2,§ 2 (CICiv III, 50).

<sup>1742</sup> Vgl. Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 38 (PG 56, 840); *Decretum Gratiani*, D.86, c.11, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 309).

[Nr. 381] ARTICULUS I.

*Quinam divites interpretandi sint fures in detinendo.*

**Circa primum** quaeritur utrum divites, qui nolunt subvenire pauperibus in necessitate, debeant interpretari fures et raptores.

**Ad quod sic:** 1. Uni bono possunt opponi plura mala, ut largitati prodigalitas et avaritia; sed pluribus bonis non opponitur unum malum, quia malum pluris divisionis est quam bonum; ergo uni praecepto opponentur plures praevaricationes, sed pluribus praeceptis non opponetur una praevaricatio. Cum ergo subtractio beneficii tempore necessitatis sit contra hoc praeceptum '*non occides*', sicut supra dictum est, iuxta illam auctoritatem: «Pasce fame morientem» etc., non erit contra istud praeceptum '*non furtum facies*'; ergo non erit interpretandum furtum vel rapina.

**Contra:** a. Eccli. 4, 1–8: *Fili, eleemosynam pauperis ne defraudes*; et sequitur: *Redde illi debitum tuum*. Ergo divites debent eleemosynas pauperibus; si ergo non reddunt necessitatis tempore, quia tunc est tempus reddendi debitum, quid aliud quam raptores sunt, utputa rem alienam, scilicet pauperum, violenter retinentes?

b. Item, Ambrosius: «Non est minoris criminis quam habenti tollere, cum possis et abundans sis, indigentibus denegare. Esurientium panis est quem tu detines; viduarum indumentum quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio pecunia quam tu in terra refodis. Tot ergo te scias bona invadere quot posses praestare».

c. Item, Ambrosius: «Nemo proprium dicat quod commune est; plus quam sufficit ad sumptus, violenter obtentum est». Igitur divites, qui superflua et ultra sumptus necessarios retinent, cum sciant et videant pauperes indigere, rapinam committunt.

**[Solutio]:** Quod concedimus. Intellige tamen: salva necessitate secundum statum personae; plura enim sunt necessaria regi quam comiti, et comiti quam militi. Necessarium autem est regibus thesaurizare, ut, insanientibus hostibus in regnum, habeant unde possint militibus in defensione regni stipendia ministrare.

*Artikel 1: Welche Reiche sind als Diebe zu beurteilen, indem sie etwas vorenthalten?  
[Nr. 381]<sup>1743</sup>*

Im Zusammenhang mit dem Ersten wird gefragt, ob die Reichen, die die Armen in der Not nicht unterstützen wollen, als Diebe und Räuber gedeutet werden müssen.

**Dazu so:** 1. Einem guten können mehrere schlechte Dinge gegenübergestellt werden, wie der Freigebigkeit die Verschwendung und der Geiz; doch mehreren guten Dingen wird nicht ein einziges schlechtes gegenübergestellt, da das Schlechte mehr zur Teilung gehört als das Gute; also werden einer Vorschrift mehrere Übertretungen gegenübergestellt, aber mehreren Vorschriften wird nicht nur eine einzige Übertretung gegenübergestellt. Da also das Entziehen einer Wohltat in einer Notlage der Vorschrift *„Du sollst nicht töten“* widerspricht, wie oben gesagt worden ist,<sup>1744</sup> nach jenem Zitat: „Gib dem vor Hunger Sterbenden zu essen“ usw., wird es nicht gegen die Vorschrift *„Du sollst nicht stehlen“* sein; also wird es nicht als Diebstahl oder Raub gedeutet sein.

**Dagegen:** a. Sir 4,1–8: *Sohn, betrüge den Armen nicht um sein Almosen*; und es folgt: *Gib ihm, was du ihm schuldest*. Also schulden die Reichen den Armen ein Almosen; wenn sie es also nicht in einer Notlage geben, denn dann ist der geschuldete Zeitpunkt des Gebens, was anderes als Räuber sind sie, da sie doch mit Gewalt fremdes Gut, das der Armen nämlich, zurückhalten?

b. Ambrosius: „Es zeugt nicht von einem geringeren Verbrechen, den Bedürftigen etwas wegzunehmen, als jemandem, was er hat, wegzunehmen, wenn du Einfluss hast und reich bist. Das Brot von Hungernden ist es, was du behältst; die Kleidung von Witwen, die du zurückhältst; die Erlösung und der Loskauf von Unglücklichen mit Geld, das du in der Erde vergräbst. Wisse also, dass du so viele Güter wegraubst, wie du spenden könntest.“<sup>1745</sup>

c. Ambrosius: „Niemand soll sein Eigen nennen, was Allgemeinbesitz ist; was mehr ist, als zum Verbrauch reicht, ist mit Gewalt angeeignet worden.“<sup>1746</sup> Daher begehen die Reichen einen Raub, die etwas behalten, was sie über ihren notwendigen Bedarf hinaus zuviel haben, obwohl sie wissen und sehen, dass die Armen Not leiden.

**[Lösung]:** Das gestehen wir zu. Verstehe aber trotzdem: Rette aus der Not gemäß dem Stand der Person; denn der König hat mehr nötig als der Graf und der Graf als der Soldat. Für die Könige ist es aber nötig zu sparen, damit sie, wenn Feinde rasend ins Reich einfallen, etwas haben, wovon sie den Soldaten bei der Verteidigung des Reiches den Sold zahlen können.

**1743** Die Ausführungen dieses Artikels stimmen weitgehend wörtlich überein mit Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 33c.

**1744** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 375 (ed. Bd. IV/2, 561a–b; in dieser Ausgabe S. 908–911).

**1745** Vgl. Basilius von Caesarea, *Homilia in illud Destruam horrea* 7 (PG 31, 278); *Decretum Gratiani*, D.47, c.8, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 172).

**1746** Vgl. Ambrosius, *De Nabuthae* 1,2 (CSEL 32/2, 469 f); *Decretum Gratiani*, D.47, c.8, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 171).

[568] **[Ad objecta]:** 1. Ad illud quod obicitur dicendum quod una praevaricatio non opponitur duobus praeceptis, sed unius actionis potest esse duplex praevaricatio, ut in illo qui deflorando virginem interficit, quia, in quantum deflorat, facit contra illud praeceptum ‘*non moechaberis*’; in quantum interficit, facit contra illud praeceptum ‘*non occides*’. Similiter subtractio beneficii, in quantum non communicantur bona pauperi tempore necessitatis, est contra hoc praeceptum ‘*non furtum facies*’; in quantum vero ex defectu pauper perit, est contra istud ‘*non occides*’.

[Nr. 382] ARTICULUS II.

*De furto interpretativo in expendendo.*

Sequitur de interpretativo furto in expendendo. Circa hoc quaeritur **I.** de clericis, qui patrimonium Crucifixi, pauperibus debitum, in illicitos usus, scilicet pompis saecularibus, comensationibus et huiusmodi expendunt, utrum sint raptores et peccent contra hoc praeceptum.

**Videtur quod sic,** *a.* quia contrectant rem alienam invito domino. Ait enim Hieronymus: «Quidquid habent clerici, pauperum est». Illud ergo quod expenditur extra pauperes quid nisi rapina est?

*b.* Item, idem: «Ecclesiam fraudare sacrilegium est; pauperibus erogandum, et inde aliquid subtrahere, omnium praedonum crudelitatem superat».

*c.* Item, Concilium Toletanum: «Si illi, qui nulla ex rebus suis pauperibus Christi distribuerunt, aeterni iudicii voce damnabuntur, quanto magis qui auferunt pauperibus quod non dederunt».

*d.* Item, B. Bernardus: «Clamant nudi, clamant famelici, conqueruntur et dicunt: Dicite, Pontifices, in freno quid facit aurum? Numquid a freno expellit frigus aut famem? Nostrum est quidquid expenditis; a nobis extrahitur crudeliter quod consumitis inaniter». Ex iis relinquitur quod clerici, qui in malos usus bona Ecclesiae expendunt, sunt raptores.

**[Solutio]:** Quod concedimus, secundum B. Bernardum, scribentem ad quemdam Canonicum, sic: «Conceditur tibi, si altario deservias, ut de altario vivas, non tamen quod emas frena deargentata, grisea variaque pellicea. Quidquid praeter necessarium



[568] **[Zu den Einwänden]:** 1. Nicht eine Gesetzesübertretung steht zwei Vorschriften gegenüber, sondern zu einer Handlung können zwei Gesetzesübertretungen gehören, so wie bei dem, der eine Jungfrau tötet, indem er sie entjungfert. Denn insofern er sie entjungfert, handelt er der Vorschrift ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘ zuwider, insofern er sie tötet, der Vorschrift ‚*Du sollst nicht töten*‘. Ebenso widerspricht das Entziehen einer Wohltat, insofern einem Armen keine Güter in einer Notlage gegeben werden, gegen die Vorschrift ‚*Du sollst nicht stehlen*‘; insofern der Arme aber am Mangel stirbt, widerspricht es dem ‚*Du sollst nicht töten*‘.

*Artikel 2: Der Diebstahl im Sinne einer Auslegung beim Ausgeben [Nr. 382]<sup>1747</sup>*

Nun zum Diebstahl im Sinne einer Auslegung beim Ausgeben. Im Zusammenhang damit wird gefragt, **I.** hinsichtlich der Kleriker, die das Erbe des Gekreuzigten, das den Armen geschuldet ist, für unerlaubte Zwecke, nämlich für weltlichen Pomp, Prasserei und dergleichen ausgeben, ob sie Räuber sind und gegen diese Vorschrift sündigen.

**Es scheint, dass dem so ist,** a. weil sie gegen den Willen des Besitzers fremdes Gut wegnehmen. Hieronymus sagt nämlich: „Alles, was die Kleriker haben, gehört den Armen.“<sup>1748</sup> Was also ist das, was außerhalb der Armen [d. h. ohne Rücksicht auf sie] ausgegeben wird, anderes als Raub?

b. Derselbe: „Die Kirche zu betrügen, ist Tempelraub; von den Armen einzutreiben und ihnen somit etwas wegzunehmen, übertrifft die Grausamkeit aller Plünderer.“<sup>1749</sup>

c. Das Konzil von Toledo: „Wenn die, die nichts von ihren Gütern an die Armen Christi verteilt haben, durch das Wort des ewigen Richters verurteilt werden, um wieviel mehr die, die den Armen weggenommen haben, was sie ihnen nicht gegeben haben.“<sup>1750</sup>

d. Der selige Bernhard: „Es schreien die Nackten, es schreien die Hungrigen, sie beklagen sich und sagen: Sagt, Bischöfe, was macht das Gold am Zügel? Vertreibt denn etwas vom Zügel Kälte oder Hunger? Uns gehört alles, was ihr ausgebt; aus uns wird grausam herausgepresst, was ihr selbstgefällig verbraucht.“<sup>1751</sup> Und daraus folgt, dass die Kleriker, die die Kirchengüter für schlechte Zwecke ausgeben, Räuber sind.

**[Lösung]:** Das geben wir zu, nach dem heiligen Bernhard, der in einem Brief an einen Kanoniker schreibt: „Es soll dir zugestanden werden, wenn du dem Altar dienst, dass du vom Altar lebst, nicht aber, dass du versilberte Zügel kaufst oder silbergesprenkelte Pelze. Was immer du außer dem für Essen und Kleidung Notwen-

<sup>1747</sup> Die Ausführungen dieses Artikels stimmen weitgehend wörtlich überein mit Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 33c–d.

<sup>1748</sup> Vgl. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* II,3,15 f (CChr.SL 73, 54 f).

<sup>1749</sup> Ders., *Epistulae* 52,16 (CSEL 54, 439f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.12, q.2, c.71 (ed. Friedberg, Bd. I, 711).

<sup>1750</sup> *Decretum Gratiani*, C.12, q.2, c.39 (ed. Friedberg, Bd. I, 700).

<sup>1751</sup> Bernhard von Clairvaux, *De moribus et officio episcoporum tractatus* 2,7 (Opera, Bd. 7, 106,8–13).

victim et vestitum de altario retines, tuum non est, rapina est, sacrilegium est». – Sed numquid tenentur ad restitutionem, si habent aliunde unde possint restituere? Aliud non video, quia «non dimittitur peccatum nisi restituatur ablatum».

**II.** Sed quaeritur de iis qui consumunt in consanguineis ditandis et in potentibus etiam serviendis.

Nam dicitur I ad Tim. 5, 8: *Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior.* Ergo clericus vel episcopus, qui non facit bonum nepotibus suis, gravissime peccat.

**Contra** sunt praedictae auctoritates Sanctorum.

**Solutio:** Consanguineis dare, quia indigentes sunt, ordinatae caritatis est; consanguineis dare ut ditentur et ut datores per eos ingenui videantur, de rebus pauperum rapina est.

**III.** Item, quaeritur de illis qui bona Ecclesiae in necessariis expendunt, sed tamen non deserviunt, nonne sunt raptores?

*a.* Ad hoc enim dantur eis beneficia Ecclesiae, ut laborent in Ecclesia Dei; si igitur non laborant, non debent habere: qui enim non laborat, non manducet. Si enim agricolae daretur pecunia, ut in agro laboraret, et ipse acciperet, non tamen laboraret, nonne raptor et fur esset? Similiter videtur de istis.

*b.* Item, Hieronymus: «Ecclesiam fraudare sacrilegium est». Sed ipsi defraudant Ecclesiam: ad hoc enim dantur eis beneficia ut serviant ecclesiis; ergo sunt sacrilegi et raptores. – Quod concedimus.

[569] [Nr. 383] ARTICULUS III.

*De furto interpretativo in appropriando.*

Postmodum quaeritur de furto interpretativo in appropriando. Circa quod quaeritur utrum clerici appropriando sibi bona Ecclesiae contrectent rem alienam.

digen vom Altar einbehältst, gehört dir nicht, ist Raub, ist Tempelraub.“<sup>1752</sup> – Doch sind sie zur Rückgabe verpflichtet, wenn sie von woandersher etwas haben, wovon sie etwas erstatten können? Etwas anderes sehe ich nicht, denn „die Sünde wird nicht vergeben, wenn das Entwendete nicht erstattet wird.“<sup>1753</sup>

**II.** Es wird aber nach denen gefragt, die verprassen, indem sie ihre Verwandten bereichern und Mächtigen dienen.

Denn es heißt in 1Tim 5,8: *Wenn jemand nicht für die Seinen, und besonders für die Bewohner seines Hauses, sorgt, hat er den Glauben verleugnet und ist schlimmer als ein Ungläubiger.* Also sündigt der Kleriker oder Bischof, der seinen Neffen nichts Gutes tut, sehr schwer.

**Dagegen** stehen die vorher genannten Zitate der Heiligen.<sup>1754</sup>

**Lösung:** Seinen Verwandten zu geben, weil sie notleiden, gehört zur geordneten Liebe; seinen Verwandten zu geben, damit sie sich bereichern und die Spender durch sie als anständig angesehen werden, ist Raub am Besitz der Armen.

**III.** Es wird nach denen gefragt, die die Kirchengüter in Notlagen ausgeben, aber ihr dennoch nicht mit Eifer dienen, ob sie nicht Räuber sind?

a. Dazu werden ihnen nämlich die Kirchenpfünden gegeben, damit sie sich in der Kirche Gottes mühen; wenn sie sich also nicht mühen, dürfen sie sie nicht haben: Denn wer nicht arbeitet, soll nicht essen.<sup>1755</sup> Wenn nämlich einem Bauern Geld gegeben würde, damit er auf dem Acker arbeitet, er es nähme, aber nicht arbeiten würde, wäre er kein Räuber und Dieb? Ebenso scheint es mit diesen zu sein.

b. Hieronymus: „Die Kirche zu betrügen, ist Tempelraub.“<sup>1756</sup> Sie betrügen die Kirche aber: Denn die Pfründen werden ihnen dazu gegeben, dass sie den Kirchen dienen; also sind sie Tempelräuber und Räuber. – Das geben wir zu.

[569] *Artikel 3: Der Diebstahl im Sinne einer Auslegung beim Sichaneignen [Nr. 383]*  
Sodann wird nach dem Diebstahl im Sinne einer Auslegung beim Sichaneignen gefragt. Im Zusammenhang damit wird gefragt, ob Kleriker fremden Besitz wegnehmen, wenn sie sich Kirchengüter aneignen.<sup>1757</sup>

**1752** Ders., *Epistulae* 2,11 (*Opera*, Bd. 7, 21,14–19).

**1753** Augustinus, *Epistulae* 153,6,20 (*CSEL* 44, 419).

**1754** Vgl. *Argumente* a–d.

**1755** Vgl. *2Thess* 3,10.

**1756** Hieronymus, *Epistulae* 52,16 (*CSEL* 54, 439); vgl. *Decretum Gratiani*, C.12, q.2, c.71 (ed. Friedberg, Bd. I, 711).

**1757** Die Ausführungen dieses Artikels stimmen weitgehend wörtlich überein mit Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 33d.

**Ad quod sic:** 1. Augustinus: «Si privatim quae nobis sufficiunt possidemus, non sunt illa nostra, sed pauperum, quorum procuracionem quodam modo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus».

2. Item, Hieronymus, de clericis: «Qui Dominum possidet, et cum Propheta dicit ‘*pars mea Dominus*’ nihil extra Dominum potest habere; quod si quispiam aliquid praeter Dominum habuerit, pars eius non erit Dominus. Verbi gratia, si aurum, si argentum, si possessiones, si varia supellectilia, cum istis partibus Dominus non dignatur fieri pars eius».

**[Solutio]:** 1–2. Respondent quod clerici possunt habere proprium. Quod vero dicitur quod non possunt, intelligitur secundum statum primitivae Ecclesiae, Act. 4, 32: Nihil proprium aliquis credentium possidebat, *sed erant omnia communia*. Vel loquitur de religiosi personis. – Vel potest dici sine praeiudicio quod clerici ea quae habent iure successionis, ut de patrimonio suo, possunt habere proprium et de illis facere testamentum, similiter et de iis quae sunt eis donata, non intuitu ecclesiae sed personae, et de iis quae aliqua arte vel labore acquisierunt. Ea vero quae habent de ecclesia, communia habent cum pauperibus. Unde Ambrosius: «Convenior ipse a comitibus, ut per me basilicae fiat matura traditio dicentibus Imperatorem iure suo iussisse tradi debere, utpote in cuius potestate essent omnia. Respondi: Si a me peteret quod meum est, id est fundum meum, argentum meum, huiusmodi me non refragaturum, quamquam omnia quae mea sunt, pauperum sint. Verum ea quae divina sunt, imperatoriae potestati non esse subiecta. Si patrimonium petit, invadite; si corpus, occurram». Item, Prosper: «Non sunt propriae, sed communes ecclesiae facultates», *Causa XII*, quaest. 1. Item, Hieronymus, *Ad Damasum* Papam: «Quidquid habent clerici pauperum est, et domus illorum omnibus debent esse communes; susceptioni peregrinorum et hospitem invigilare debent».

**Dazu so:** 1. Augustinus: „Wenn wir privat ausreichend Besitz haben, gehört er nicht uns, sondern den Armen, für die wir ihn gewissermaßen verwalten, und beanspruchen ihn nicht für uns, indem wir ihn uns in verdammenswürdiger Weise widerrechtlich aneignen.“<sup>1758</sup>

2. Hieronymus über die Kleriker: „Wer den Herrn besitzt und mit dem Propheten sagt: *„Mein Anteil ist der Herr“*<sup>1759</sup>, kann nichts außer dem Herrn haben. Wenn jemand etwas außer dem Herrn hat, wird sein Anteil nicht der Herr sein. Zum Beispiel, wenn er Gold, Silber, Besitztümer, allerlei Schätze hat, befindet ihn der Herr mit diesen Anteilen nicht für würdig, sein Anteil zu werden.“<sup>1760</sup>

**[Lösung]:** 1–2. Sie antworten, dass die Kleriker Eigentum besitzen dürfen. Dass aber gesagt wird, dass sie das nicht dürfen, ist gemäß dem Stand der Urkirche zu verstehen, Apg 4,32: Keiner der Gläubigen besaß etwas Eigenes, *sondern alles war Gemeingut*. Oder er redet über Ordensleute. – Oder man kann ohne Vorurteil sagen, dass die Kleriker das, was sie nach dem Recht ihrer Erbnachfolge haben, zum Beispiel von ihrem väterlichen Erbe, als Eigentum besitzen dürfen und darüber ein Testament verfassen dürfen, ebenso von dem, was ihnen geschenkt worden ist, nicht im Hinblick auf die Kirche, sondern auf die Person, und von dem, was sie mit Geschick oder Arbeit erworben haben. Das aber, was sie von der Kirche haben, besitzen sie zusammen mit den Armen. Daher Ambrosius: „Ich werde von Staatsdienern aufgesucht, damit die Übergabe der Basilika durch mich beschleunigt wird, und sie sagen, dass der Kaiser mit seinem Recht befohlen habe, dass sie übergeben werden müsse, da ja alles in seiner Macht läge. Ich antwortete: Wenn er von mir forderte, was meins ist, das heißt meinen Grundbesitz, mein Geld, würde ich mich derlei nicht widersetzen, obwohl alles, was mir gehört, den Armen gehört. Aber das, was Gottes ist, sei der Macht des Kaisers nicht unterworfen. Wenn er mein Erbe fordert, fällt darüber her; wenn meinen Leib, will ich mich stellen.“<sup>1761</sup> Und Prosper: „Die Mittel der Kirche sind niemandes Eigentum, sondern Gemeingut“<sup>1762</sup>, *Causa XII, Quaestio 1.*<sup>1763</sup> Und Hieronymus [in dem Brief] *An Papst Damasus*: „Alles, was die Kleriker besitzen, gehört den Armen, und ihre Häuser sollen allen gemeinsam sein; sie müssen auf den Empfang von Pilgern und Gästen eingerichtet sein.“<sup>1764</sup>

---

**1758** Augustinus, *Epistulae* 185,9,35 (CSEL 57, 32); vgl. *Decretum Gratiani*, C.12, q.1, c.28 (ed. Friedberg, Bd. I, 686).

**1759** Ps 16,5.

**1760** Hieronymus, *Epistulae* 52,5 (CSEL 54, 421 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.12, q.1, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 677).

**1761** Ambrosius, *Epistulae* X,76[20],8 (CSEL 82/3, 112); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.8, c.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 959).

**1762** Julian Pomerius, *De vita contemplativa* II,9 (PL 59, 453).

**1763** *Decretum Gratiani*, C.12, q.1, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 681).

**1764** In den Schriften des Hieronymus lässt sich das Zitat nicht nachweisen; vgl. *Decretum Gratiani*, C.16, q.1, c.68 (ed. Friedberg, Bd. I, 784).

[Nr. 384] ARTICULUS IV.

*De furto interpretativo in vendendo et emendo.*

Quaeritur postea de furto interpretativo in vendendo et emendo, ut de simonia, utrum prohibeatur isto praecepto.

1. Et cum simonia sit in vendendo vel emendo spirituale vel spirituali annexum, ex hoc autem committitur iniuria contra Deum per se, non contra proximum, videtur quod simonia prohibeatur in praeceptis primae tabulae, non secundae. Ergo non prohibetur hoc praecepto.

**Contra:** *a.* Simonia committitur ex intentione contrectandi rem alienam iniuste; sed omnis talis contrectatio prohibetur hic; ergo et simonia. Primum patet: nam simoniacus rem, quam accipit vendendo spirituale, tenetur restituere; ergo contrectat rem alienam.

**Solutio:** Dicendum quod in simonia duo sunt: vendere sive emere et recipere. Quantum ad venditionem vel emptionem rei impretriabilis, quae est divina, committitur iniuria contra Deum [570] et est peccatum contra divinum cultum et contra primum praeceptum primae tabulae. Quantum vero ad receptionem pecuniae vel rei temporalis, quae non potest possideri iuste, peccatur contra istud praeceptum, quia, sicut dicit Augustinus, *Ad Macedonium*, «omne quod male possidetur alienum est», hoc est pro alieno est reputandum. Et hoc modo quantum ad hoc simonia est furtum, secundum quod trahitur ad speciale nomen sacrilegii.

TITULUS VIII.

**DE OCTAVO PRAECEPTO.**

Post praedicta ad inquisitionem octavi mandati est procedendum, quo dicitur Exod. 20, 16 et Deuter. 5, 20: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Circa quod quaeruntur plura:

- Primo, utrum ista prohibitio pertineat ad primam tabulam vel secundam;
- secundo, quid intelligatur prohiberi per falsum testimonium;
- tertio, utrum prohibeatur hic locutio falsitatis;
- quarto, utrum hic prohibeatur taciturnitas veritatis, cum veritas requiritur;
- quinto, utrum prohibeatur hic mendacium;
- sexto, utrum mendacium sit hic universaliter prohibitum, ita quod in nullo casu sit licitum.

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

Danach wird nach dem Diebstahl im Sinne einer Auslegung beim Verkaufen und Kaufen gefragt, wie nach der Simonie, ob er mit dieser Vorschrift verboten wird.

1. Weil die Simonie darin besteht, ein geistliches Gut oder etwas damit Verbundenes zu verkaufen oder zu kaufen, damit aber ein Unrecht gegen Gott an sich verübt wird, nicht gegen den Nächsten, scheint es, dass die Simonie in den Vorschriften der ersten Tafel, nicht der zweiten verboten wird. Also wird sie nicht mit dieser Vorschrift verboten.

**Dagegen:** a. Simonie wird mit der Absicht begangen, ungerecht fremden Besitz wegzunehmen; doch jedes solches Wegnehmen wird hier verboten; also auch die Simonie. Das Erste ist klar: Denn ein Simonist ist dazu verpflichtet, die Sache, die er bekommt, indem er ein geistliches Gut verkauft, zurückzuerstatten; also nimmt er fremden Besitz weg.

**Lösung:** Die Simonie hat zwei Aspekte: Verkaufen oder Kaufen und Empfangen. Hinsichtlich des Verkaufs oder Kaufs einer unschätzbaren Sache, die eine heilige Sache ist, wird Unrecht gegen Gott begangen [570] und ist es eine Sünde gegen die Verehrung Gottes und gegen die erste Vorschrift der ersten Tafel. Hinsichtlich aber des Empfangs von Geld oder einer weltlichen Sache, die nicht gerecht besessen werden kann, sündigt er gegen diese Vorschrift, denn, wie Augustinus [in dem Brief] *An Macedonius* sagt, „alles, was man in schlechter Weise besitzt, ist fremdes Gut“<sup>1765</sup>, das heißt als fremder Besitz anzusehen. Und auf diese Weise ist die Simonie hinsichtlich dessen Diebstahl, demgemäß sie ihren besonderen Namen Tempelraub erhält.

*Achter Abschnitt: Das achte Gebot*

Nach dem zuvor Gesagten ist zur Untersuchung des achten Gebotes weiterzugehen, in dem es in Ex 20,16 und Dtn 5,20 heißt: *Du sollst kein falsches Zeugnis gegen deinen Nächsten ablegen*. Im Zusammenhang damit werden mehrere Einzelfragen gestellt:

1. Gehört dieses Verbot zur ersten oder zur zweiten Tafel?
2. Was ist darunter zu verstehen, wenn das falsche Zeugnis verboten wird?
3. Wird hier das Aussprechen einer Unwahrheit verboten?
4. Wird hier das Verschweigen einer Wahrheit verboten, wenn die Wahrheit erforderlich ist?
5. Wird hier die Lüge verboten?
6. Wird hier die Lüge grundsätzlich verboten, sodass sie in keinem Falle erlaubt ist?

---

<sup>1765</sup> Augustinus, Epistulae 153,6,26 (CSEL 44, 426).

[Nr. 385] CAPUT I.

UTRUM PROHIBITIO FALSI TESTIMONII PERTINEAT AD PRIMAM TABULAM VEL SECUNDAM.

**Ad primum sic proceditur:** 1. Cum testis non recipiatur nisi iuratus, testari est iuramento fidem facere; falsum ergo testimonium est periurium; ad idem ergo praeceptum pertinet prohibitio periurii et falsi testimonii. Cum ergo secundo praecepto, scilicet ‘*non assumes nomen Dei tui in vanum*’, prohibeatur periurium, sicut dicit Glossa Deuter. 5, 20, super illud ‘*non assumes*’, ergo eodem prohibetur falsum testimonium.

2. Item, si dicatur quod non absolute prohibetur hic falsum testimonium sed cum determinatione, scilicet *contra proximum*, unde prohibetur falsum testimonium, secundum quod est in proximi nocumentum, et ideo, cum in secunda tabula Decalogi quod est in proximi nocumentum prohibeatur, non in prima debet falsum testimonium prohiberi – contra: contingit dicere falsum testimonium ad proximi profectum, sicut mentiri, et constans est quod istud est peccatum, et non nisi ratione falsitatis testimonii; unde Hieronymus, *Super Epistolam ad Philemonem*: «Si quis sanctum dicit non sanctum et rursus non sanctum asserit sanctum, abominabilis est apud Deum». Relinquitur igitur quod prohibetur absolute falsum testimonium, etiam si non sit contra proximum.

3. Item, sicut dicit Augustinus, II libro *Contra Faustum*, et similiter I *De civitate Dei*, regula diligendi proximum regulatur secundum dilectionem quae est ad se ipsum, cum dicitur: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*. Unde illo eodem praecepto quo prohibetur nocumentum proximi, prohibetur nocumentum sui; unde, cum dicitur ‘*non occides*’, intelligitur te vel alium. Ergo similiter eodem praecepto prohibetur, non falsum testimonium dices contra te vel contra proximum. Quod ergo ponitur determinatio ista, scilicet *contra proximum*, in prohibitione falsi testimonii, non coarctabit praeceptum quin absolute prohibeatur falsum testimonium. [571] Ergo ratione praedicta non prohibetur quin istud sit prohibitum secundo praecepto.



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

**Zuerst wird so vorgegangen:** 1. Da ein Zeuge nur angenommen wird, wenn er vereidigt ist, bedeutet Bezeugen, Glaubwürdigkeit mit einem Eid herzustellen; ein falsches Zeugnis ist also ein Meineid; also gehört das Verbot des Meineids und des falschen Zeugnisses zu derselben Vorschrift. Wenn also der Meineid mit der zweiten Vorschrift *„Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen“* verboten wird, wie die Glosse zu Dtn 5,20<sup>1766</sup>, *„Du sollst nicht“* usw., sagt,<sup>1767</sup> dann wird mit derselben [Vorschrift] auch das falsche Zeugnis verboten.

2. Wenn gesagt wird, dass hier das falsche Zeugnis nicht bedingungslos verboten wird, sondern mit einer Bestimmung, nämlich *gegen den Nächsten*, und daher das falsche Zeugnis verboten wird, insofern es dem Nächsten zum Schaden gereicht, und deshalb, da auf der zweiten Tafel des Dekalogs verboten wird, was dem Nächsten schadet, das falsche Zeugnis nicht auf der ersten verboten werden darf – dagegen: Es trifft zu, wenn man sagt, dass das falsche Zeugnis sich auf den Nächsten auswirkt, so wie zu lügen, und es steht fest, dass es eine Sünde ist und zwar aufgrund der Falschheit des Zeugnisses; daher Hieronymus [in dem Kommentar] *Zu dem Brief an Philemon*: „Wenn jemand etwas Heiliges nicht heilig nennt und andererseits behauptet, etwas nicht Heiliges sei heilig, ist er verabscheuenswert bei Gott.“<sup>1768</sup> Es folgt also, dass das falsche Zeugnis bedingungslos verboten wird, auch wenn es nicht gegen den Nächsten gerichtet ist.

3. Wie Augustinus in Buch II *Gegen Faustus*<sup>1769</sup> sagt und ebenso [in Buch] I *Vom Gottesstaat*, richtet sich der Maßstab für die Nächstenliebe nach der Liebe zu sich selbst, wenn es heißt: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*<sup>1770</sup>.<sup>1771</sup> Daher wird mit der gleichen Vorschrift, mit der verboten wird, dem Nächsten zu schaden, verboten, sich selbst zu schaden; wenn also gesagt wird: *„Du sollst nicht töten“*<sup>1772</sup>, ist darunter ‚dich‘ oder ‚einen anderen‘ zu verstehen. Also sollst du aufgrund der gleichen Vorschrift gleichermaßen kein falsches Zeugnis gegen dich und gegen deinen Nächsten ablegen. Dass also jene Bestimmung, nämlich *gegen deinen Nächsten*, im Verbot des falschen Zeugnisses aufgestellt wird, wird die Vorschrift nicht darauf beschränken, dass das falsche Zeugnis nur unbedingt verboten wird. [571] Also wird mit dem zuvor genannten Argument nicht verboten, dass dies mit der zweiten Vorschrift verboten wird.

**1766** Dtn 5,11.

**1767** Glossa interlinearis zu Dtn 5,11 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 337r).

**1768** Hieronymus, Commentarii in epistulas Paulinas: Ad Philemon (PL 26, 610); vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.3, c.57 (ed. Friedberg, Bd. I, 659).

**1769** In Augustins Schrift *„Gegen Faustus“* lässt sich das Zitat nicht nachweisen.

**1770** Mt 19,19.

**1771** Vgl. Augustinus, De civitate dei I,20 (CChr.SL 47, 22f; CSEL 40/1,37 ff).

**1772** Ex 20,13.

4. Item, Act. 1, 8: *Eritis mihi testes*, dicit Dominus Apostolis. Ex quo accipitur quod contingit testificari pro Deo sicut et pro proximo. Ergo, per oppositum, contingit falsum testimonium dicere contra Deum sicut contra proximum, sicut faciunt haeretici et apostatae. Si ergo omnis inordinatio contra Deum prohibetur in prima tabula, sicut omnis inordinatio contra proximum in secunda, prohibitio falsi testimonii erit primae tabulae sicut secundae.

5. Item, ad idem est illud Apostoli, I ad Cor. 15, 15: *Si Christus non resurrexit, invenimur falsi testes adversus Deum* etc. Ex quo colligitur quod adversus Deum potest quis dicere falsum testimonium, et inde ut prius.

**Contra:** a. Sicut dicit Augustinus, in *Enchiridion*, «verba propterea sunt instituta ut per ea quisquam in alterius notitiam cogitationes suas proferat, non per quae homines se invicem fallant». Omnis ergo veritas sermonis ordinatur ad proximum et omnis fallacia sermonis est per inordinationem ad proximum; sed omnis talis inordinatio prohibetur secunda tabula, non prima; ergo omnis fallacia sermonis prohibetur secunda tabula; ergo et falsum testimonium quocumque modo dictum.

**Solutio:** Cum sit Veritas increata et veritas creata, respectu utriusque rationalis creatura efficitur debitor. Nam Veritati increatae debet reverentiam, veritati vero creatae, quae mente rationali concipitur, debet observantiam. Illam ergo debet honorare, istam servare; illam propter ordinem, qui est ipsius ad Deum; istam propter ordinem ipsius ad proximum. Ideo contra illam est iuramentum factum pro nihilo, quia in hoc irreverenter assumitur increata Veritas in testimonium suae locutionis; contra istam vero est falsum testimonium, in quo non observatur proximo debitum veritatis. Propterea dicendum quod istud praeceptum, in quo prohibetur falsum testimonium, est secundae tabulae.

**[Ad objecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicitur dicendum quod, cum iuratur testificando, duplex est debitum, scilicet reverentiae Veritati increatae, ut non nomine in vanum in iurando, et debitum observantiae veritatis ad proximum, ut scilicet sermone nostro, qui ad hoc ordinatus est ut significet quod in nostra mente est, proximus non fallatur. Inde est quod peierando in testimonio dupliciter peccatur: contra praeceptum secundae tabulae per falsum testimonium et contra secundum praecep-

4. Apg 1,8: *Ihr werdet meine Zeugen sein*, sagt der Herr zu den Aposteln. Daraus ist zu entnehmen, dass es vorkommt, für Gott ebenso wie für den Nächsten zu bezeugen. Also kommt es im Umkehrschluss vor, dass ein falsches Zeugnis gegen Gott ebenso wie gegen den Nächsten abgelegt wird, wie es die Häretiker und die vom Glauben Abgefallenen tun. Wenn also jede Ungeordnetheit gegenüber Gott auf der ersten Tafel verboten wird, so wie jede Ungeordnetheit gegenüber dem Nächsten auf der zweiten, wird das Verbot des falschen Zeugnisses ebenso zur ersten wie zur zweiten Tafel gehören.

5. Zu demselben passt der Satz des Apostels in 1Kor 15,15: *Wenn Christus nicht auferstanden ist, werden wir als falsche Zeugen gegen Gott entlarvt* usw. Dem ist zu entnehmen, dass man gegen Gott ein falsches Zeugnis ablegen kann, und daher wie oben.

**Dagegen:** a. Wie Augustinus im *Handbuch* sagt, „ist die Sprache dazu geschaffen, um damit dem anderen seine Gedanken zur Kenntnis zu bringen, nicht damit die Menschen einander mit ihnen täuschen.“<sup>1773</sup> Also ist jede Wahrheit der Rede auf den Nächsten hingeordnet, und jede Täuschung der Rede ist als Ungeordnetheit auf den Nächsten bezogen; jede solche Ungeordnetheit wird aber auf der zweiten Tafel verboten, nicht auf der ersten; also wird jede Täuschung der Rede auf der zweiten Tafel verboten; also auch das falsche Zeugnis, auf welche Weise auch immer es abgelegt ist.

**Lösung:** Da es eine ungeschaffene und eine geschaffene Wahrheit gibt, wird das vernunftbegabte Geschöpf in Bezug auf beide zum Schuldner. Denn der ungeschaffenen Wahrheit schuldet es Respekt, der geschaffenen Wahrheit aber, die mit dem vernunftbegabten Geist begriffen wird, schuldet es Gehorsam. Jene muss es also ehren, dieser folgen; jene aufgrund der Hinordnung seiner selbst auf Gott, dieser wegen seiner Hinordnung auf den Nächsten. Deshalb ist ein Schwur gegen jene [die ungeschaffene Wahrheit] wertlos, da sie darin respektlos zum Zeugnis der eigenen Aussage herangezogen wird.<sup>1774</sup> Ein falsches Zeugnis gegen diese [die geschaffene Wahrheit] ist aber eines, in dem die Pflicht zur Wahrheit dem Nächsten gegenüber nicht gewahrt wird. Deswegen ist zu sagen, dass diese Vorschrift, in der das falsche Zeugnis verboten wird, zur zweiten Tafel gehört.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Wenn man zum Bezeugen schwört, bedeutet dies eine doppelte Pflicht, nämlich die des Respektes vor der ungeschaffenen Wahrheit, damit sie beim Schwören nicht unnützlich genannt wird, und die Pflicht, die Wahrheit dem Nächsten gegenüber zu wahren, damit mit unserer Rede, die darauf hingeordnet ist, abzubilden, was in unserem Geist ist, der Nächste nicht getäuscht wird. Daher kommt es, dass man durch einen Meineid beim Zeugnis auf zwei Arten sündigt: mit dem falschen Zeugnis gegen die Vorschrift der zweiten Tafel und mit dem Meineid gegen die zweite Vorschrift der ersten Tafel. Es gibt aber das Zeugnis mit einem Eid und den Eid

<sup>1773</sup> Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 7,22 (CChr.SL 46, 62); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 867 f).

<sup>1774</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 305 (ed. Bd. IV/2, 461a–b; in dieser Ausgabe S. 550 f).

tum primae tabulae propter periurium. Accidit autem iuramento testimonium et testimonio iuramentum. Nam iuramentum aliquando est promissorium, non assertorium, et tunc iurare non est testificari, sed promittere. Similiter aliquando profertur testimonium simpliciter, ut '*est, est, non, non*', quod facit fidem per veritatem quae in nobis est, non per Veritatem quae Deus est; per veritatem quae est servanda, non quae est honoranda, et tale testificari non est iurare, sed simpliciter asserere.

2–3. Ad ea vero quae obiciebantur consequenter quod 'determinabatur istud praeceptum secundae tabulae, quia in proximi nocumentum', dicendum, sicut ostendebatur, quod non solum ex hoc est prohibitio falsi testimonii quod noceat proximo, sed ex hoc quod non servetur debita veritas proximo vel pro proximo.

4–5. Ad ultimo vero obiecta quibus obiciebatur quod 'non solum contra proximum, sed etiam contra Deum potest dici falsum testimonium', dicendum quod possumus respicere quod testificamur et cui testificamur. Si respicimus ad illud quod testificamur, contingit illud esse Veritatem increatam vel veritatem creatam; ideo falsa testificatio geminatur secundum hoc; et cum est contra Veritatem increatam, erit contra secundum praeceptum primae tabulae; cum vero est contra veritatem creatam, quam habemus in conscientia de rebus creatis et designatur sermone, peccatur contra istud praeceptum '*non falsum testimonium dices*'. Si vero respiciamus illud cui testificamur, ille est proximus, non Deus, sive ei testificemur de veritate creata sive de increata, et ideo semper falsum testimonium secundum hunc respectum est per inordinationem ad proximum, et ita praecepto secundae tabulae prohibetur. Materialiter ergo falsum testimonium potest ponere inordinationem quae est contra Deum et proximum; formaliter vero ponit inordinationem ad proximum, et ideo simpliciter, proprie dicendo, prohibetur in secunda tabula.

[572] [Nr. 386] CAPUT II.

QUID INTELLIGATUR PROHIBERI PER FALSUM TESTIMONIUM.

Consequenter quaeritur quid intelligatur per falsum testimonium prohiberi.

1. Nam super illud Deuter. 5, 20: *Non falsum testimonium dices*, dicit Glossa: «Pessimum genus mendacii». Quodcumque igitur mendacium non prohibetur hic, sed illud quod est pessimum, scilicet in attestando falsum.

mit einem Zeugnis. Denn der Eid ist manchmal verheißend, nicht bekräftigend, und dann ist Schwören nicht Bezeugen, sondern Versprechen. Ebenso wird manchmal ein Zeugnis schlechthin vorgebracht, wie *Ja, ja, nein, nein*<sup>1775</sup>, was die Glaubwürdigkeit durch die Wahrheit bewirkt, die in uns ist, nicht durch die Wahrheit, die Gott ist; durch die Wahrheit, die befolgt, nicht die geehrt werden muss, und ein solches Bezeugen ist nicht Schwören, sondern einfach Bekräftigen.

2–3. Zu den folgenden Einwänden, dass ‚diese Vorschrift der zweiten Tafel noch eine Bestimmung erhielt, weil es um den Schaden am Nächsten geht‘, ist zu sagen, wie gezeigt wurde: Das Verbot des falschen Zeugnisses gibt es nicht nur deswegen, weil es dem Nächsten schadet, sondern auch, weil die dem Nächsten oder für den Nächsten geschuldete Wahrheit nicht eingehalten wird.

4–5. Zu den letzten Einwänden, mit denen eingewendet wurde, dass ‚nicht nur gegen den Nächsten, sondern auch gegen Gott falsches Zeugnis abgelegt werden kann‘, ist zu sagen, dass wir beachten können, was wir bezeugen und wem wir bezeugen. Wenn wir beachten, was wir bezeugen, kann dies die ungeschaffene und die geschaffene Wahrheit sein; deshalb verdoppelt sich demgemäß das falsche Zeugnis; und wenn es gegen die ungeschaffene Wahrheit ist, wird es gegen die zweite Vorschrift der ersten Tafel sein; wenn es aber gegen die geschaffene Wahrheit ist, die wir im Bewusstsein über die geschaffenen Dinge haben und die mit der Rede bezeichnet wird, sündigt man gegen die Vorschrift ‚*Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen*‘. Wenn wir aber das, dem bezeugt wird, beachten, das ist der Nächste, nicht Gott, dann bezeugen wir ihm entweder gemäß der geschaffenen Wahrheit oder gemäß der ungeschaffenen, und deshalb ist ein falsches Zeugnis in dieser Hinsicht immer als Ungeordnetheit auf den Nächsten bezogen, und daher wird es mit einer Vorschrift der zweiten Tafel verboten. Materiell also kann das falsche Zeugnis die Ungeordnetheit, die gegen Gott und den Nächsten ist, bestimmen; formal aber bestimmt es die Ungeordnetheit dem Nächsten gegenüber, und deshalb wird es, im eigentlichen Sinne gesagt, auf der zweiten Tafel schlechthin verboten.

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

Im Folgenden wird gefragt, was darunter zu verstehen ist, wenn das falsche Zeugnis verboten wird.

1. Denn die Glosse sagt zu Dtn 5,20: *Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen*: „Die schlimmste Art der Lüge.“<sup>1776</sup> Also wird hier nicht jedwede Lüge verboten, sondern die schlimmste, nämlich die beim falschen Bezeugen.

---

1775 Mt 5,37.

1776 Glossa interlinearis zu Dtn 5,20 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 337r).

2. Item, Levit. 19, 11 dicitur: *Non furtum facies, non mentiemini, nec decipiat unusquisque proximum*. Sicut absolute dictum est ibi generaliter ‘*non mentiemini*’, posset hic dici, sed specialiter dictum est ‘*non falsum testimonium dices*’.

**Contra:** a. Levit. 19, 11: *Non mentiemini* etc., Glossa Augustini: «Quod dictum est ‘*non mentiemini*, ne *calumniam* faciatis’, in hoc praecepto videtur contineri ‘*non falsum testimonium dices*’, quia calumnia sine mendacio fieri non potest, quod falso testimonio concluditur». Ergo generaliter prohibetur hic mendacium.

b. Item, Augustinus, in libro *De mendacio*: «Quibus placet non esse mentientium, multo fortius agunt utentes eo testimonio quod in Decalogo scriptum est ‘*non falsum testimonium dices*’, quo genere complectitur omne mendacium. Quisquis enim aliquid enuntiat, testimonium perhibet animo suo».

**Solutio:** Dicendum, secundum Augustinum, quod sicut «nomine furti interdicitur omnis illicita usurpatio rei alienae, et nomine moechiae omnis illicitus concubitus atque illorum membrorum non legitimus usus», ita nomine falsi testimonii intelligitur prohiberi omne mendacium generaliter. De quo Sap. 1, 11 dicitur: *Os, quod mentitur, occidit animam*; et in Psalmo: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, quod intelligitur indistincte de mendacio malignitatis.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicit, distinguendum quod, cum mendacium dicatur tripliciter, iocosum, officiosum, perniciosum – iocosum, quod fit intentione iocandi; officiosum, quod fit intentione proficiendi proximo; perniciosum, quod fit intentione nocendi proximo, quod dicitur mendacium malignitatis – perniciosum pessimum est, et istud intelligitur per falsum testimonium. Unde signanter dicitur ‘*non falsum testimonium contra proximum dices*’, ut intelligatur prohiberi universaliter mendacium, quod est in proximi nocumentum, non tamen excipitur mendacium quod est in detrimentum sui, quia, sicut dicit Augustinus, I *De civitate Dei*: «*Falsum*, inquit, *testimonium non dices adversus proximum tuum*. Non ideo tamen, si adversus se quisquam falsum testimonium dixerit, ab hoc se putaverit crimine

2. Lev 19,11 heißt es: *Du sollst nicht stehlen, ihr sollt nicht lügen, niemand soll seinen Nächsten betrügen*. So wie dort unbeding und allgemein *„Ihr sollt nicht lügen“* gesagt ist, könnte es hier gesagt werden, es ist aber speziell gesagt worden: *„Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen“*.

Dagegen: a. Lev 19,11: *Ihr sollt nicht lügen* usw., die Glosse Augustins: „Was gesagt worden ist, *„ihr sollt nicht lügen, ihr sollt keine Rechtsverdrehung unternehmen“*, ist offenbar in dieser Vorschrift enthalten, *„Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen“*, da die Rechtsverdrehung nicht ohne Lüge getan werden kann, und diese ist im falschen Zeugnis eingeschlossen.<sup>1777</sup> Also wird hier grundsätzlich die Lüge verboten.

b. Augustinus, in der Schrift *Über die Lüge*: „Diejenigen, die die Meinung vertreten, man dürfe nicht lügen, vertreten dies bei Weitem stärker, wenn sie das Zeugnis gebrauchen, das im Dekalog geschrieben steht: *„Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen“*, eine Kategorie, in der jegliche Lüge mit eingeschlossen ist. Denn jeder, der eine Aussage trifft, legt Zeugnis für seine Gesinnung ab.“<sup>1778</sup>

**Lösung:** Nach Augustinus ist zu sagen: So, wie „unter der Bezeichnung ‚Diebstahl‘ jede unerlaubte Aneignung fremden Gutes und unter der Bezeichnung ‚Ehebruch‘ jeder unerlaubte Geschlechtsverkehr und unrechtmäßige Gebrauch der betreffenden Glieder untersagt wird“, so ist zu verstehen, dass unter der Bezeichnung ‚falsches Zeugnis‘ grundsätzlich jede Lüge verboten wird.<sup>1779</sup> Darüber heißt es in Weish 1,11: *Ein Mund, der lügt, tötet die Seele*; und im Psalm: *Du wirst alle Lügner zugrunde gehen lassen*<sup>1780</sup>, was auf unterschiedslose Weise hinsichtlich der Lüge aus Bosheit zu verstehen ist.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Es ist zu unterscheiden: Die Lüge wird auf drei Arten ausgesagt: als scherzhafte, pflichtgemäße und schädliche [Lüge]: eine scherzhafte, weil sie erzählt wird, um zu scherzen; eine pflichtgemäße, weil sie erzählt wird, um dem Nächsten zu helfen; eine schädliche, weil sie erzählt wird, um dem Nächsten zu schaden, und diese heißt auch Lüge aus Bosheit – die schädliche ist die schlimmste, und diese ist unter dem falschen Zeugnis zu verstehen. Daher wird passend gesagt: *„Du sollst kein falsches Zeugnis gegen deinen Nächsten ablegen“*, damit man versteht, dass die Lüge grundsätzlich verboten wird, die dem Nächsten zum Schaden gereicht, dennoch aber nicht die Lüge ausgenommen wird, die einem selbst zum Schaden gereicht, denn, wie Augustinus [in Buch] I *Vom Gottesstaat* sagt: „Es heißt: *Du sollst kein falsches Zeugnis gegen deinen Nächsten ablegen*. Deshalb kann aber niemand, der ein falsches Zeugnis gegen sich selbst ablegt, glauben, dass er mit diesem Verbrechen nichts zu tun habe, denn den Maßstab, seinen Nächsten zu lieben, hat er von

<sup>1777</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum III,68 (CChr.SL 33, 220; CSEL 28/2, 295); vgl. Glossa ordinaria zu Lev 19,11 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 253a–b).

<sup>1778</sup> Augustinus, De mendacio 5,6 (CSEL 41, 420).

<sup>1779</sup> Vgl. ders., Quaestiones in heptateuchum II,71,4 (CChr.SL 33, 105; CSEL 28/2, 139).

<sup>1780</sup> Ps 5,7.

alienum, quia regulam diligendi proximum a se ipso accepit, quando scriptum est: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*».

2. Ad secundum dicendum quod lex Decalogi posita est populo Israelitico ut in statu incipientis; lex vero Levitici ut in statu proficientis, et ideo perfectiori modo et magis explicite traduntur quantum ad formam dicendi moralia in Levitico quam in Decalogo, sicut et in ceteris libris sequentibus Legis, scilicet Numerorum, Deuteronomii. Quamvis ergo intellectus sit idem, in perfectiori modo dictum est *'non falsum testimonium dices'* quam *'non mentiemini vel non decipiat unusquisque proximum suum'*, et istud explicatio est illius.

[Nr. 387] CAPUT III.

UTRUM HIC PROHIBEATUR LOCUTIO FALSITATIS.

Deinde quaeritur utrum isto praecepto sit prohibitio falsitatis.

**Ad quod sic:** 1. Deuter. 5, 20: *Non falsum testimonium dices*, Glossa: «Falsitatem interdicat». [573] – Item, Isidorus, ibidem: «Octavum mandatum crimen mendacii et falsitatis abominatur». Et sequitur: «Primum mandatum prohibet superstitionem; secundum errorem; tertium saeculi amorem; quartum impietatem; quintum crudelitatem; sextum fornicationem; septimum rapacitatem; octavum falsitatem; nonum cogitationem adulterii; decimum cupiditatem mundi». Locutio igitur falsitatis et credulitas prohibetur hic.

2. Item, falsitas creditur et falsitas dicitur. Si ergo culpabile est falsitatem dicere, sicut dicitur Isai. 5, 20: *Vae, qui dicitis bonum malum etc.*, multo magis culpabile erit falsitatem credere, sicut dicit auctoritas: «Lingua non facit reum, sed rea mens».

3. Item, *Canon Damasi, Causa XI*, quaest. 3: «Non solum ille reus est qui falsum de aliquo profert, sed etiam is qui aurem cito criminibus praebet».

4. Item, *Canon Hieronymi*, in eodem: «Si quis hominem, qui sanctus non est, sanctum esse crediderit, et Dei eum iunxerit societati, Christum violat, cuius membra



sich selbst erhalten, als geschrieben wurde: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.*<sup>1781</sup>–<sup>1782</sup>

2. Das Gesetz des Dekalogs wurde für das Volk Israel im Anfängerstand aufgestellt, das Gesetz des Levitikus [für das Volk Israel] im Fortgeschrittenenstand, und deshalb werden die Sittengebote im Levitikus, was ihre Ausdrucksform angeht, vollkommener und ausgearbeiteter überliefert als im Dekalog, genau wie auch in den übrigen folgenden Gesetzesbüchern, Numeri und Deuteronomium. Obwohl also die Erkenntnis die gleiche ist, ist ‚*Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen*‘ vollendeter ausgedrückt als ‚*Ihr sollt nicht lügen*‘ oder ‚*Niemand soll seinen Nächsten betrügen*‘, und jene [erste Formulierung] ist die Explikation der letzten.

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

Hierauf wird gefragt, ob mit dieser Vorschrift die Unwahrheit verboten wird.

**Dazu so:** 1. Dtn 5,20: *Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen*, die Glosse: „Es verbietet die Unwahrheit.“<sup>1783</sup> [573] – Und Isidor ebenda: „Das achte Gebot verwünscht das Verbrechen der Lüge und Falschheit.“<sup>1784</sup> Und es folgt: „Das erste Gebot verbietet den Aberglauben, das zweite den Irrtum, das dritte die Liebe zur Welt, das vierte die mangelnde Ehrfurcht, das fünfte die Grausamkeit, das sechste die Unzucht, das siebte die Raubsucht, das achte die Falschheit, das neunte die Erwägung des Ehebruchs, das zehnte die Begierde nach der Welt.“<sup>1785</sup> Also werden hier das Aussprechen einer Unwahrheit und Leichtgläubigkeit verboten.

2. Eine Unwahrheit wird geglaubt und sie wird gesagt. Wenn es also schuldhaft ist, eine Unwahrheit zu sagen, wie es in Jes 5,20 heißt: *Wehe euch, die ihr das Gute böse nennt* usw., wird es noch viel schuldhafter sein, eine Unwahrheit zu glauben, wie das Zitat sagt: „Nicht die Zunge macht schuldig, sondern der schuldige Geist.“<sup>1786</sup>

3. Der Kanon des Damasus, *Causa XI*, Quaestio 3: „Nicht nur der ist schuldig, der etwas Falsches über jemanden aussagt, sondern auch der, der sein Ohr leicht Verbrechen darbietet.“<sup>1787</sup>

4. Der Kanon des Hieronymus in demselben [Abschnitt]: „Wenn jemand einen Menschen, der nicht fromm ist, für fromm hält und ihn mit der Gemeinschaft Gottes

**1781** Mt 19,19.

**1782** Augustinus, *De civitate dei* I,20 (CChr.SL 47, 22; CSEL 40/1, 37f).

**1783** Glossa interlinearis zu Dtn 5,20 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 337r).

**1784** Isidor, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum* 29,13 (PL 83, 303); Glossa ordinaria zu Dtn 5,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 380b).

**1785** Isidor, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum* 29,15 (PL 83, 303).

**1786** Augustinus, *Sermones* 180,2 (CChr.SL 41Bb, 661); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 867).

**1787** *Decretum Gratiani*, C.11, q.3, c.77 (ed. Friedberg, Bd. I, 664).

sumus». Ergo credere de aliquo malo quod sit bonus culpabile est; sed non nisi quia contra praeceptum quo interdicitur falsitas; ergo qui sic credit peccat contra istud praeceptum.

5. Item, Augustinus, in *Enchiridion*: «Ipse per se ipsum error, aut magnum in re magna aut parvum in re parva, tamen semper est malum. Quis enim nisi errans malum neget approbare falsa pro veris aut improbare vera pro falsis aut habere incerta pro certis aut certa pro incerti?».

**Contra:** a. Augustinus, in *Enchiridion*: «Nemo sane mentiens iudicandus est qui dicit falsum quod putat esse verum, quando, quantum in ipso est, non fallit ipse, sed fallitur. Non itaque mendacii, sed aliquando temeritatis est arguendus qui falsa incautus credit ac pro veris habet». Ergo, si non incaute, non est arguendus mendacio nec temeritate; ergo non peccabit aliquo modo.

b. Item, Augustinus, in *Enchiridion*: «In quibusdam rebus nihil interest ad capescendum regnum Dei, utrum credantur an non et utrum vera putentur an falsa. In iis ergo aliud pro alio putare non est arbitrandum esse peccatum, aut, si est, minimum atque levissimum».

c. Item, Augustinus, in eodem: «Si quisquam bonum hominem putando, qui malus est, ab eo aliquid patiatur mali, fallitur, sed in illum non cadit illa prophetica detestatio: *Vae, qui dicitis malum bonum*» etc.

d. Item, Augustinus, in eodem: «Illud propheticum, Isai. 5, 20: *Vae, qui dicunt quod malum est, bonum, de ipsis rebus, quibus homines mali sunt, non de hominibus intelligendum est dictum esse, ut qui adulterium dicit bonum, recte arguitur illa voce prophetica*».

**Solutio:** Secundum Anselmum, in libro *De veritate*, veritas dicitur multipliciter, scilicet veritas rei, veritas cognitionis et veritas significationis. Unde secundum hoc et

in Kontakt bringt, verletzt er Christus, dessen Glieder wir sind.“<sup>1788</sup> Also ist es schuldhaft, von einem Bösen zu glauben, er sei gut; doch dies deshalb, weil es der Vorschrift widerspricht, mit der die Falschheit untersagt wird; also sündigt gegen diese Vorschrift, wer so etwas glaubt.

5. Augustinus im *Handbuch*: „Der Irrtum ist durch sich selbst ein Übel, ein großes in einer wichtigen, ein kleines in einer geringen Sache, aber dennoch immer ein Übel. Denn wer außer dem moralisch Irrenden würde leugnen, dass es ein Übel ist, Falsches als wahr anzuerkennen oder Wahres als falsch zu verwerfen oder Unsicheres für sicher oder Sicheres für unsicher zu halten?“<sup>1789</sup>

**Dagegen:** a. Augustinus im *Handbuch*: „Allerdings darf niemand als Lügner beurteilt werden, der etwas Falsches sagt, das er für wahr hält, wenn er, soweit es auf ihn ankommt, nicht täuscht, sondern sich täuscht. Daher ist nicht der Lüge, sondern bisweilen der Unüberlegtheit zu beschuldigen, wer unvorsichtig Falsches glaubt und für wahr hält.“<sup>1790</sup> Wenn er es nicht unvorsichtig geglaubt hat, darf man ihn also weder der Lüge noch der Unüberlegtheit beschuldigen; also wird er auf keine Weise sündigen.

b. Augustinus im *Handbuch*: „Bei einigen Dingen ist es, um das Reich Gottes zu erlangen, nicht von Belang, ob man sie glaubt oder nicht und ob man sie für wahr oder falsch hält. Bei diesen Dingen ist das eine statt des anderen zu glauben also nicht als Sünde anzusehen, oder aber, wenn es eine ist, als eine sehr geringe und sehr leichte.“<sup>1791</sup>

c. Augustinus in demselben [Buch]: „Wenn jemand von einem Menschen, den er für gut hält, der aber böse ist, etwas Böses erleidet, täuscht er sich, doch trifft auf ihn nicht die prophetische Verwünschung zu: *Wehe euch, die ihr das Böse gut nennt*“<sup>1792</sup>“<sup>1793</sup> usw.

d. Augustinus in demselben [Buch]: „Das prophetische Wort Jes 5,20: *Wehe denen, die, was böse ist, gut nennen*, ist so zu verstehen, dass es von den Dingen, mit denen die Menschen böse sind, nicht über die Menschen selbst gesagt worden ist, sodass, wer Ehebruch gut nennt, richtig vom Prophetenwort angeklagt wird.“<sup>1794</sup>

**Lösung:** Nach Anselm, in der Schrift *Über die Wahrheit*, wird die Wahrheit auf mehrere Weisen ausgesagt: als die Wahrheit einer Sache, die Wahrheit der Erkenntnis und die Wahrheit der Bedeutung.<sup>1795</sup> Daher wird demnach auch die Falschheit auf

---

**1788** Hieronymus, *Commentarii in epistulas Paulinas: Ad Philemon* (PL 26, 609f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.11, q.3, c.58 (ed. Friedberg, Bd. I, 659).

**1789** Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 6,19 (CChr.SL 46, 60).

**1790** Ebd., 6,18 (CChr.SL 46, 58); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.4, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 868).

**1791** Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 7,21 (CChr.SL 46, 61); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 868).

**1792** Jes 5,20.

**1793** Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 6,19 (CChr.SL 46, 59).

**1794** Ebd.

**1795** Vgl. Anselm von Canterbury, *De veritate* 2 (Opera Omnia, Bd. I/1, 177,4–180,4).

falsitas dicitur multipliciter, scilicet falsitas rei, cum res apparet esse quod non est, ut homo pictus falsus homo; falsitas cognitionis, cum res putatur esse quod non est, ut ab Epicuris beatitudinem esse voluptatem; et est falsitas significationis, cum dicitur esse quod non est, sicut cum dicitur hominem esse asinum.

**[Ad obiecta]:** 1. Quando ergo dicitur a Glossa et ab Isidoro quod octavo praecepto prohibetur falsitas, non intelligitur de falsitate rei, sed intelligitur de falsitate cognitionis vel significationis, quae utraque falsitas ponitur in dictione, quia dicere est duobus modis et dictio similiter, scilicet in corde et in ore. Quando ergo dicitur '*non falsum testimonium dices*', prohibetur dictio falsitatis, non quocumque modo. Est enim falsa dictio duobus modis: aut a falsitate dicentis aut a falsitate dicti. Item, a falsitate dicentis differentia est: nam aut falsitas perniciosa est aut iocosa aut officiosa. Primo modo falsitas dicentis prohibetur hic; secundo modo, etsi non prohibeatur, tamen reprobanda ostenditur; falsitas autem dicentis hic attenditur quantum ad mendacium. Et hoc est quod dicit Augustinus, in *Enchiridion*: «Quantum in ipso est, ille mentitur qui dicit verum quod putat [574] falsum. Quantum ad animum eius attinet, quia non quod sentit, hoc dicit, non verum dicit, quamvis verum inveniatur hoc esse quod dicit». – Item, a falsitate dicti differentia est. «Nam, sicut dicit Augustinus, in *Enchiridion*, male fallitur homo, cum non credit quod ad vitam ducit aeternam. Fallitur etiam homo qui, falsum pro vero approbando, incidit in molestias temporales, velut si quisquam bonum hominem putando, qui malus est, aliquid ab eo patiatur mali». Ex quo accipitur quod falsitas in rebus quae pertinent ad salutem, credita vel dicta, damnabilis est; non tamen dicitur esse contra istud praeceptum, sed contra secundum praeceptum quo prohibetur error. Falsitas vero in iis quae non pertinent ad salutem indifferens est quantum ad hoc quod male et non male dici potest. Unde Augustinus, in *Enchiridion*: «In quibusdam rebus nihil interest ad capescendum regnum Dei, utrum credantur vera vel falsa». Et per hoc patet responsio ad primum quod obieciatur secundum Glossam et Isidorum.

mehrere Weisen ausgesagt werden: als die Falschheit einer Sache, wenn die Sache als etwas erscheint, was sie nicht ist, wie zum Beispiel ein gemalter Mensch ein falscher Mensch ist; als die Falschheit der Erkenntnis, wenn eine Sache für etwas gehalten wird, was sie nicht ist, wie zum Beispiel das Glück von den Epikureern für die Lust gehalten wurde; und es gibt die Falschheit der Bedeutung, wenn etwas als etwas ausgesagt wird, was es nicht ist, wie zum Beispiel wenn von einem Menschen gesagt wird, er sei ein Esel.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Wenn also von der Glosse und Isidor gesagt wird, dass mit der achten Vorschrift die Falschheit verboten wird, ist dies nicht hinsichtlich der Falschheit einer Sache zu verstehen, sondern von der Falschheit der Erkenntnis oder der Bedeutung, die beide beim Reden geäußert werden. Denn Reden gibt es auf zwei Arten und die Rede ebenfalls: im Herzen und im Mund. Wenn es also heißt: *„Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen“*, wird nicht auf jede Weise das Aussprechen einer Falschheit verboten. Denn es gibt eine falsche Rede auf zwei Arten: von der Falschheit des Redenden und von der Falschheit des Gesagten her. Und es gibt einen Unterschied von der Falschheit des Redenden her, denn es ist eine schädliche, scherzhafte oder pflichtgemäße Falschheit. Auf die erste Weise wird hier die Falschheit des Redenden verboten; die auf die zweite Weise wird, wenn sie auch nicht verboten wird, dennoch als abzulehnen aufgezeigt; die Falschheit des Redenden wird hier aber hinsichtlich der Lüge behandelt. Und das ist es, was Augustinus im *Handbuch* sagt: „Soweit es an ihm liegt, lügt der, der etwas wahr nennt, was er [574] für falsch hält; und soweit es seine Gesinnung betrifft, sagt er nicht die Wahrheit, denn er sagt, was er nicht denkt – selbst wenn sich als wahr herausstellt, was er sagt.“<sup>1796</sup> – Ebenso gibt es einen Unterschied von der Falschheit des Gesagten her. „Denn“, wie Augustinus im *Handbuch* sagt, „der Mensch täuscht sich böse, wenn er nicht glaubt, was zum ewigen Leben führt. Es täuscht sich auch der Mensch, der, indem er Falsches als wahr anerkennt, in weltlichen Ärger gerät, wie zum Beispiel wenn jemand von einem Menschen, den er für gut hält, der aber böse ist, etwas Böses erleidet.“<sup>1797</sup> Daraus ist zu entnehmen, dass die Falschheit bei Sachen, die zum Heil gehören, die geglaubte und die gesagte, verdammenswert ist; trotzdem wird man nicht sagen, sie widerspreche dieser Vorschrift, sondern der zweiten Vorschrift, mit der der Irrtum verboten wird. Die Falschheit bei dem, was nicht zum Heil gehört, ist aber indifferent hinsichtlich dessen, was schlecht und nicht schlecht ausgedrückt werden kann. Daher Augustinus im *Handbuch*: „Bei einigen Dingen ist es, um das Reich Gottes zu erlangen, nicht von Belang, ob man sie für wahr oder falsch hält.“<sup>1798</sup> Und dadurch ist die Antwort auf den ersten Einwand, der der Glosse und Isidor folgte, klar.

---

**1796** Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 6,18 (CChr.SL 46, 58); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.4, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 868).

**1797** Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 6,19 (CChr.SL 46, 59).

**1798** Ebd., 7,21 (CChr.SL 46, 61); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 868).

2–3. Ad secundum quod obicit de credulitate falsitatis, cum distinctione praedicta dictionis et falsitatis dicendum quod non extenditur, quantum ad formam praecipienda, istud mandatum ad prohibitionem falsitatis in dictione interiori, quae est in falso iudicio, quia non potest dici dictio interior testimonium. Praeterea, praeeptioni evangelicae perfectionis reservatur quod dicitur Matth. 7, 1: *Nolite iudicare* etc., quamvis quantum ad rationem praeepti possit reduci ad istud praeeptum, secundum illam rationem quam ponit *Canon* Dainasi, quod obiciebatur tertio loco, in statu recipientis testimonium, sicut in iudice. Unde Augustinus, in libro *De poenitentia*: «Quamvis vera sint quaedam, tamen iudici non sunt credenda nisi certis indiciis demonstrantur». Unde *Canon* Damasi de iudice intelligitur, cum dicit quod «reus est ille qui aurem cito criminibus praebet», quia favet falsis testibus.

4. Ad illud vero Hieronymi quod dicit de credulitate illius qui non est sanctus, quod sit sanctus, non intelligitur de credulitate simplici, sed de credulitate quae est cum assertionem. Unde postquam dixit: «Si quis hominem, qui non est sanctus, sanctum esse crediderit» etc., subdit: «Qui in Christi corpore errat, asserens sanctum membrum eius, cum non sit, vel non esse sanctum, cum sit, vide quali crimine noxius fiat. Isaias enim dicit: *Vae, qui dicunt dulce amarum et amarum dulce*». Nota ergo quod, secundum Hieronymum, credulitas falsitatis cum assertionem de personis culpabilis est; secundum vero Augustinum credulitas simplex in bonis non est culpabilis. In rebus vero quae pertinent ad salutem, secundum Augustinum, falsi credulitas culpabilis est. Unde Hieronymus: «*Vae, qui dicunt amarum dulce* etc. Dulce puto esse sanctimoniam, amarum vero quod contrarium est». In rebus vero quae non pertinent ad salutem, indifferens est.

5. Ad ultimum quod obicitur quod ‘error per se malum est’, dicendum quod est malum culpae et est malum poenae. In iis quae ad salutem pertinent malum culpae est; in iis vero quae ad salutem non pertinent malum poenae est. Unde Augustinus, in

2–3. Zu dem zweiten Einwand in Bezug auf das leichtfertige Glauben einer Falschheit ist mit der zuvor genannten Unterscheidung bei Aussprechen und Falschheit zu sagen, dass dieses Gebot sich, was die Form des Vorschreibens angeht, nicht auf das Verbot der Falschheit beim inneren Sprechen erstreckt, das im falschen Urteil liegt, da das innere Sprechen nicht Zeugnis genannt werden kann. Außerdem ist es für das Vorschreiben der evangelischen Vollkommenheit reserviert, da in Mt 7,1 gesagt wird: *Richtet nicht* usw., wenn es auch hinsichtlich der Begründung der Vorschrift auf diese Vorschrift zurückgeführt werden kann, nach der Begründung, die der Kanon des Damasus aufstellt, was als drittes eingewandt wurde, im Stande dessen, der das Zeugnis entgegennimmt, wie beim Richter. Daher Augustinus, in der Schrift *Über die Buße*: „Wenn auch einiges wahr ist, so darf es dennoch von dem Richter nicht geglaubt werden, wenn es nicht mit sicheren Indizien bewiesen wird.“<sup>1799</sup> Daher ist der Kanon des Damasus in Bezug auf den Richter zu verstehen, wenn er sagt, dass „der schuldig ist, der sein Ohr leicht Verbrechen darbietet“, weil er falsche Zeugen begünstigt.

4. Der Satz des Hieronymus über die Leichtgläubigkeit dem gegenüber, der nicht fromm ist, dass er fromm sei, ist nicht hinsichtlich der unbedingten Leichtgläubigkeit zu verstehen, sondern hinsichtlich der Leichtgläubigkeit, die mit einer Behauptung einhergeht. Nachdem er also gesagt hat: „Wenn jemand einen Menschen, der nicht fromm ist, für fromm gehalten hat“ usw., schließt er an: „Wer am Leib Christi irrt, indem er behauptet, dass er ein frommes Glied von ihm ist, obwohl er es nicht ist, oder behauptet, dass er nicht fromm sei, obwohl er es ist, siehe, mit welchem Verbrechen er schädlich wird. Jesaja nämlich sagt: *Wehe denen, die das Süße bitter nennen und das Bittere süß*<sup>1800</sup>.“<sup>1801</sup> Beachte also, dass nach Hieronymus das leichtfertige Glauben einer Falschheit zusammen mit einer Behauptung über Personen schuldhaft ist; nach Augustinus aber ist die unbedingte Leichtgläubigkeit bei Guten nicht schuldhaft. Bei den Dingen aber, die zum Heil gehören, ist nach Augustinus das leichtfertige Glauben von etwas Falschem schuldhaft. Daher Hieronymus: „*Wehe denen, die Bitteres süß nennen* usw. Für süß halte ich einen reinen Lebenswandel, für bitter aber das Gegenteil.“<sup>1802</sup> Bei den Dingen aber, die nicht zum Heil gehören, ist es indifferent.

5. Zu dem letzten Einwand, dass ‚der Irrtum durch sich selbst böse ist‘, ist zu sagen, dass es das Böse der Schuld gibt und das Böse der Strafe. Bei dem, was zum Heil gehört, ist es das Böse der Schuld; bei dem, was nicht zum Heil gehört, ist es das Böse der Strafe. Daher Augustinus im *Handbuch*: „Wir täuschen uns in Falschheiten,

---

**1799** Augustinus, *Sermones* 351,10 (PL 39, 1546); vgl. *Decretum Gratiani*, C.11,3,75 (ed. Friedberg, Bd. I, 664).

**1800** Jes 5,20.

**1801** Hieronymus, *Commentarius in epistolam ad Philemon* (PL 26, 610); vgl. *Decretum Gratiani*, C.11, q.3, c.58, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 659).

**1802** Hieronymus, *Commentarius in epistolam ad Philemon* (PL 26, 610); vgl. *Decretum Gratiani*, C.11, q.3, c.58, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 659).

*Enchiridion*: «In falsitatibus, quibus, salva fide quae in Deum est, fallimur, et, via non relicta quae ad illum nos ducit, erramus, etsi errores peccata non sint, tamen in malis huius vitae deputandi sunt».

[Nr. 388] CAPUT IV.

UTRUM HIC PROHIBEATUR TACITURNITAS VERITATIS, CUM VERITAS REQUIRITUR.

Postmodum quaeritur utrum hic prohibeatur taciturnitas veritatis, cum veritas requiritur.

**Ad quod sic:** 1. Augustinus, *Ad Cassulanum*: «Reus est qui veritatem occultat et qui mendacium dicit, quia ille prodesse non vult et iste obesse desiderat. Sed qui mendacium dicit reus peccat contra istud praeceptum; ergo et qui veritatem tacet, quia idem est reatus, quia contra observantiam debitae veritatis proximo.

[575] 2. Item, Ioannes Chrysostomus: «Non solum ille proditor est veritatis qui, transgrediens veritatem, palam mendacium loquitur, sed etiam ille qui non libere pronuntiat veritatem, quam libere pronuntiare oportet aut qui non libere veritatem defendit, quam libere defendere convenit».

**Contra:** a. Augustinus, in libro *Contra mendacium*: «Non est hoc occultare veritatem, quod proferre mendacium. Quamvis enim omnis qui mentitur velit celare quod verum est, non tamen omnis qui vult celare quod verum est mentitur. Plerumque enim vera, non mentiendo, occultamus, sed tacendo; neque enim mentitus est Dominus dicendo: *Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo*, vera tacuit, non falsa locutus est».

**Solutio:** Dicendum quod, quamvis in ista negativa includatur affirmatio, qua praecipitur observantia veritatis ad proximum, non tamen similis est ratio in affirmatione et negatione. Nam negatio, qua prohibetur deceptio falsitatis, obligat semper et ad semper; affirmatio vero obligat semper, sed non ad semper, sed pro tempore et causa. Causa ergo facit taciturnitatem veritatis esse culpabilem, sicut dicit Augustinus, *Ad Cassulanum*: «Quisquis metu cuiuslibet potestatis veritatem occultat, iram



aber davon bleibt unser Glaube an Gott unberührt. Und obwohl wir den Weg, der uns zu ihm führt, nicht verlassen haben, irren wir; und wenn auch die Irrtümer keine Sünden sind, so sind sie dennoch zu den Übeln dieses Lebens zu rechnen.“<sup>1803</sup>

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

Danach wird gefragt, ob hier das Verschweigen einer Wahrheit verboten wird, wenn die Wahrheit erforderlich ist.

**Dazu so:** 1. Augustinus, [in dem Brief] *An Cassulanus*: „Schuldig ist, wer die Wahrheit verheimlicht und wer eine Lüge vorbringt, denn jener will nicht helfen, und dieser will schaden.“<sup>1804</sup> Wer aber eine Lüge vorbringt, sündigt gegen diese Vorschrift; also auch der, der die Wahrheit verschweigt, weil er desselben schuldig ist, da er gegen das Einhalten der Wahrheit, die er dem Nächsten schuldet, handelt.

[575] 2. Johannes Chrysostomus: „Nicht nur der ist ein Verräter der Wahrheit, der die Wahrheit übergeht und öffentlich eine Lüge vorbringt, sondern auch wer nicht offen die Wahrheit ausspricht, wenn er sie offen aussprechen muss, oder wer die Wahrheit nicht offen verteidigt, wenn es ihm zukommt, sie offen zu verteidigen.“<sup>1805</sup>

**Dagegen:** a. Augustinus, in der Schrift *Gegen die Lüge*. „Die Wahrheit zu verheimlichen, ist nicht das Gleiche, wie eine Lüge vorzubringen. Auch wenn nämlich jeder, der lügt, die Wahrheit verheimlichen will, lügt aber nicht jeder, der die Wahrheit verheimlichen will. Meistens nämlich verbergen wir die Wahrheit nicht, indem wir lügen, sondern indem wir schweigen; denn auch der Herr hat nicht gelogen, als er sagte: *Vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen*.“<sup>1806</sup> Er hat Wahres verschwiegen, aber nichts Falsches gesagt.“<sup>1807</sup>

**Lösung:** Wenn auch in dieser negativen eine positive Bestimmung enthalten ist, mit der das Einhalten der Wahrheit dem Nächsten gegenüber vorgeschrieben wird, ist dennoch der Beweggrund in der positiven und in der negativen Bestimmung nicht gleich. Denn die negative Bestimmung, mit der die Täuschung durch eine Unwahrheit verboten wird, verpflichtet immer und zu jedem Zeitpunkt; die positive Bestimmung aber verpflichtet immer, aber nicht zu jedem Zeitpunkt, sondern je nach Zeit und Veranlassung. Die Veranlassung entscheidet also, ob das Verschweigen der Wahrheit schuldhaft ist, wie Augustinus [in dem Brief] *An Cassulanus* sagt: „Wer aus Furcht vor einer beliebigen Macht die Wahrheit verheimlicht, zieht den Zorn Gottes auf sich, weil

**1803** Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 7,21 (CChr.SL 46, 61 f).

**1804** In Augustins Schriften lässt sich das Zitat nicht nachweisen; vgl. *Decretum Gratiani*, C.11, q.3, c.80, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 665).

**1805** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 25 (PG 56, 762); vgl. *Decretum Gratiani*, C.11, q.3, c.86 (ed. Friedberg, Bd. I, 667).

**1806** Joh 16,12.

**1807** Augustinus, *Contra mendacium* 10,23 (CSEL 41, 498).

Dei super se provocat, quia scilicet magis timet hominem quam Deum». Item, causa et opportunitas facit taciturnitatem esse licitam. Unde Augustinus, *De mendacio*: «Licet praedicatori rerum aeternarum, narratori rerum temporalium ad aedificationem pertinentium occultare in tempore quidquid occultandum videtur, mentiri autem nunquam licet».

[Nr. 389] CAPUT V.

UTRUM HIC PROHIBEATUR MENDACIUM.

Quaeritur postea utrum hic prohibeatur mendacium.

**Ad quod sic:** *a.* Deuter. 5, 20 crimen mendacii prohibet, cum dicitur: *Non falsum testimonium dices.*

*b.* Item, Augustinus, in libro *De mendacio*: «Quod in Decalogo dictum est ‘non falsum testimonium dices’ complectitur omne mendacium».

*c.* Item, Augustinus, in eodem, arguit sic: «Quod est contra veritatem, iustum esse non potest; est autem contra veritatem omne mendacium; nullum igitur iustum potest esse mendacium». Ergo est secundum se malum; ergo prohibitum; non nisi hoc praecepto.

*d.* Item, Augustinus, in I *De doctrina Christiana*: «Omnis qui mentitur inique facit, et si cuiquam videtur aliquando utile esse mendacium, potest videri aliquando utilem esse iniquitatem. Nemo enim mentiens, in eo quod mentiens, servat fidem: nam hoc utique vult, ut cui mentitur fidem sibi adhibeat, quam tamen ei mentiendo non servat; omnis autem fidei violator iniquus est».

*e.* Item, Augustinus, in *Enchiridion*: «Verba propterea instituta sunt, ut quisque in alterius notitiam sua verba proferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quae instituta sunt, peccatum est». Sed non nisi contra aliquod praeceptum, et non nisi contra istud.

*f.* Item, in Psalmo: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*; et Sap. 1, 11: *Os, quod mentitur, occidit animam*. Ergo malum, et inde ut prius.

*g.* Item, Augustinus, *De mendacio*: «Quis dixerit integrum esse animum mentientis? Etenim ipsa libido recte definitur: appetitus animi, quo aeternis bonis temporalia praeponuntur. Nemo itaque potest convincere aliquando esse mentiendum, nisi

er den Menschen mehr fürchtet als Gott.“<sup>1808</sup> Ebenso entscheiden Veranlassung und Gelegenheit, ob zu verschweigen erlaubt ist. Daher Augustinus, [in der Schrift] *Über die Lüge*: „Dem, der Ewiges verkündigt, dem, der Weltliches erzählt, das zur Erbauung dient, ihnen ist es erlaubt, im rechten Augenblick zu verheimlichen, was scheint verheimlicht werden zu müssen. Zu lügen aber ist niemals erlaubt.“<sup>1809</sup>

*Kapitel 5: Wird hier die Lüge verboten? [Nr. 389]<sup>1810</sup>*

Danach wird gefragt, ob hier die Lüge verboten wird.

**Dazu so:** a. Dtn 5,20 verbietet das Vergehen der Lüge, indem es heißt: *Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen.*

b. Augustinus, in der Schrift *Über die Lüge*: „Der Satz im Dekalog: ‚*Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen*‘ umfasst jede Lüge.“<sup>1811</sup>

c. Augustinus argumentiert in demselben [Buch] so: „Was der Wahrheit widerspricht, kann nicht gerecht sein; jede Lüge widerspricht aber der Wahrheit; also kann keine Lüge gerecht sein.“<sup>1812</sup> Also ist sie an sich schlecht; also verboten; und zwar mit dieser Vorschrift.

d. Augustinus, in [Buch] I *Über die christliche Lehre*: „Jeder, der lügt, handelt ungerrecht, und wenn die Lüge jemandem bisweilen nützlich erscheint, kann ihm bisweilen die Ungerechtigkeit nützlich erscheinen. Denn niemand, der lügt, bewahrt darin, dass er lügt, seine Glaubwürdigkeit. Er will nämlich auf jeden Fall, dass der, den er belügt, ihm Vertrauen schenkt, das er jedoch, indem er ihn anlügt, nicht bewahrt; jeder, der Vertrauen verletzt, ist aber ungerecht.“<sup>1813</sup>

e. Augustinus, im *Handbuch*: „Die Worte sind dazu geschaffen, damit jeder den anderen über seine Worte in Kenntnis setzt. Die Worte aber zur Täuschung zu verwenden, nicht wozu sie geschaffen worden sind, ist eine Sünde.“<sup>1814</sup> Doch dann [verstoßen sie] gegen eine Vorschrift; und zwar gegen diese.

f. Im Psalm: *Du wirst alle Lügner zugrunde gehen lassen*;<sup>1815</sup> und Weish 1,11: *Ein Mund, der lügt, tötet die Seele.* Also ist es böse, und daher wie oben.

g. Augustinus, [in der Schrift] *Über die Lüge*: „Wer möchte behaupten, die Seele eines Lügners sei rein? Denn die Begierde selbst wird richtig definiert als ein Streben des Geistes, mit dem den ewigen Gütern zeitliche vorgezogen werden. Nur der kann daher unwiderleglich beweisen, dass man manchmal lügen müsse, der zeigen kann,

**1808** In Augustins Schriften lässt sich das Zitat nicht nachweisen; vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.3, c.80, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 665).

**1809** Augustinus, De mendacio 10,17 (CSEL 41, 437).

**1810** Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 399–417 (ed. Bd. III, 401a–418b).

**1811** Augustinus, De mendacio 5,6 (CSEL 41, 420).

**1812** Ders., Contra mendacium 15,31 (CSEL 41, 512).

**1813** Ders., De doctrina christiana I,36,40 (CChr.SL 32, 29; CSEL 80, 31).

**1814** Ders., Enchiridion de fide, spe et caritate 7,22 (CChr.SL 46, 62); vgl. Decretum Gratiani, C.22, q.3, c.4, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 867 f).

**1815** Ps 5,7.

qui poterit ostendere aeternum aliquod bonum obtinendum esse mendacio. Sed cum tanto quisque ab aeternitate discedat, quanto a veritate discordat, qui autem mentitur a veritate discedit, absurdissimum est dicere discedendo inde posse aliquem ad boni aliquid |576| pervenire». Ergo mentiendo non potest perveniri nisi ad malum; ergo etc., et inde ut prius.

Ex iis ergo patet mendacium esse malum; ex quo relinquitur quod hic sit prohibitum.

**Contra:** 1. Augustinus, in libro *De mendacio*: «De ipso testimonio non absurde quaeritur apud quem quisque sit testis. Non enim apud quoscumque loquimur testes sumus, sed apud illos quibus expedit et debent per nos cognoscere aut credere veritatem, sicuti est iudex, ne in iudicando erret, aut qui docetur doctrina religionis, ne erret in fide. Cum ergo aliquis interrogat rem quae ad ipsum non pertinet aut quod nosse non expedit, non testem, sed proditorem requirit. Itaque, si mentiaris, fortasse a falso testimonio alienus eris, sed a mendacio profecto non eris». Ex quo relinquitur quod contingit esse mendacium sine falso testimonio; ergo non prohibetur hic mendacium.

2. Item, ut habetur ab Augustino, *Contra mendacium*, Priscillianistae haeretici arguunt ex illo verbo Psalmi: *Qui loquitur veritatem in corde suo*. Si ergo praecise dictum est de illo qui consequitur salutem, «in corde retinendum est verum, et ore ad alios loqui falsum non erit peccatum».

3. Item, Levit. 19, 11: *Non mentiemini* etc., Augustinus: «Omnia quae prohibentur committi contra proximum ad hoc referuntur: non nocebis proximo». Si ergo contingit mentiri multotiens sine nocumento proximi, non videtur hic prohibitum esse mendacium nisi quod est in proximi nocumentum.

4. Item, est mendacium in doctrina religionis, et constat quod istud committitur contra honorem Dei; sed quidquid committitur contra honorem Dei prohibetur in prima tabula; ergo mendacium huiusmodi prohibetur in prima tabula et non hic.

**Solutio**, secundum Augustinum, super illud: *'perdes omnes qui loquuntur mendacium'*, ubi dicit: «Duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, sed

dass das Ewige ein Gut ist, das sich mit Lüge erlangen lässt. Da man sich aber so weit von der Ewigkeit entfernt, wie man von der Wahrheit abweicht, wer aber lügt, sich von der Wahrheit entfernt, ist es völlig unsinnig, zu behaupten, man könne, indem man sich von ihr entfernt, zu irgendetwas Gutem [576] gelangen.<sup>1816</sup> Also kann man durch Lügen nirgendwohin gelangen außer zum Bösen; also usw., und daher wie oben.

Daher ist also offensichtlich, dass die Lüge böse ist; daraus folgt, dass sie hier verboten worden ist.

**Dagegen:** 1. Augustinus, in der Schrift *Über die Lüge*: „Hinsichtlich des Zeugnisses selbst ist es nicht unsinnig, zu fragen, gegenüber wem man jeweils Zeuge ist. Denn nicht allen beliebigen gegenüber, mit denen wir sprechen, sind wir Zeugen, sondern denen gegenüber, denen es nützt und die durch uns die Wahrheit erfahren oder an sie glauben müssen, wie der Richter, damit er sich bei der Rechtsprechung nicht irrt, oder wie der, der in der christlichen Lehre unterwiesen wird, damit er nicht im Glauben irrt. Wenn also jemand bei einer Sache nachfragt, die ihn nichts angeht oder was zu wissen ihm nichts nützt, verlangt er nicht nach einem Zeugen, sondern nach einem Verräter. Wenn du dann lügst, wirst du vielleicht mit einem falschen Zeugnis nichts zu tun haben, aber mit der Lüge wirst du auf jeden Fall etwas zu tun haben.“<sup>1817</sup> Daraus folgt, dass es eine Lüge ohne falsches Zeugnis gibt; also wird hier nicht die Lüge verboten.

2. Wie es bei Augustinus [in der Schrift] *Gegen die Lüge* vorgebracht wird, argumentieren die Häretiker des Priscillianismus mit dem Wort des Psalms: *Der in seinem Herzen die Wahrheit sagt*<sup>1818</sup>. So ist also präzise über den, der das Heil verfolgt, gesagt worden: „Die Wahrheit muss im Herzen zurückgehalten werden, und mit dem Mund den anderen etwas Falsches zu sagen, wird keine Sünde sein.“<sup>1819</sup>

3. Lev 19,11: *Ihr sollt nicht lügen* usw., Augustinus: „Alles, was dem Nächsten anzutun verboten wird, bezieht sich darauf: Du sollst dem Nächsten nicht schaden.“<sup>1820</sup> Wenn man also oftmals lügen kann, ohne dem Nächsten zu schaden, scheint hier die Lüge nicht verboten zu sein, wenn sie nicht dem Nächsten zum Schaden gereicht.

4. Es gibt Lüge in der Lehre der Religion, und es steht fest, dass diese gegen die Ehre Gottes begangen wird; alles, was gegen die Ehre Gottes begangen wird, wird aber auf der ersten Tafel verboten; also wird eine solche Lüge auf der ersten Tafel verboten und nicht hier.

**Lösung**, nach Augustinus, über jenes [Psalmwort]: *„Du wirst alle Lügner zugrunde gehen lassen“*<sup>1821</sup>, wo er sagt: „Es gibt zwei Arten von Lügen, bei denen es keine große

---

**1816** Augustinus, De mendacio 7,10 (CSEL 41, 428).

**1817** Ebd., 17,36 (CSEL 41, 456).

**1818** Ps 15,2.

**1819** Augustinus, Contra mendacium 1,2 (CSEL 41, 472).

**1820** Ders., Quaestiones in heptateuchum III,69 (CChr.SL 33, 222; CSEL 28/2, 297).

**1821** Ps 5,7.

tamen non sunt sine culpa, ut cum iocamus aut proximo consulendo mentimur. Illud primum, quod in iocando est, non est perniciosum, quia non fallit: novit enim ille, cui dicitur, iocandi causa fuisse dictum; secundum vero prodest». Mendacium ergo intelligitur prohibitum quod est perniciosum, hoc est ad grave proximi detrimentum; unde, sicut supra tactum est, signanter dicitur: *Non contra proximum falsum testimonium dices*. Et in hoc sensu intelligendae sunt auctoritates et rationes quibus astruitur mendacium esse prohibitum. Cum enim sit culpa venialis et culpa mortalis, culpa venialis non dicitur esse in prohibitione, sed solum mortalis; insinuat tamen esse fugienda per prohibitionem mortalis, et hoc quia veniale disponit ad mortale. Fuit tamen opinio quorundam quod omnis culpa, sive venialis sive mortalis, esset prohibita, et sicut sunt quaedam mandata quae non implentur in via, et omissio impletionis illorum non est damnabilis, sicut est illud praeceptum: *'diliges Dominum Deum tuum ex toto corde'* etc., ut dicit Augustinus, ita est prohibitio quorundam, quae, quamvis servari non possit, non erit transgressio damnabilis; et hoc modo dicunt venialia prohibita in iis quae sunt secundum se mala, et hoc modo dicunt omne mendacium prohibitum, sive sit veniale sive mortale, quia est secundum se malum. Unde dicit Augustinus, super illud Levit. 19, 11 *'non mentiemini'*: «Numquid ex quo in Lege dictum est *'non mentiemini'*, ex illo tempore non licuit in tali casu vel causa mentiri? Sed magis quia iniustum erat mendacium ideo prohibitum, non quia prohibitum ideo iniustum».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod videtur dicere Augustinus, quod *'omne mendacium non sit falsum testimonium'*: dicendum quod non dicit hoc asserendo, sed quaerendo. Unde ibidem sequitur, in libro *De mendacio*: «Salvo eo quod nunquam licet falsum testimonium dicere, quaeritur utrum liceat mentiri. Aut si falsum testimonium est omne mendacium, videndum est utrum recipiat compensationem». Distinguendum ergo quod testimonium dicitur large et stricte. Large,

Schuld gibt, die aber trotzdem nicht ohne Schuld sind: Wenn wir scherzen und wenn wir bei der Tröstung unseres Nächsten lügen. Die erste, die im Scherzen besteht, ist nicht schädlich, weil sie nicht täuscht: Denn der, dem sie erzählt wird, weiß, dass sie als Scherz erzählt worden ist; die zweite aber ist nützlich.<sup>1822</sup> Also ist die Lüge als verboten zu verstehen, die schädlich ist, das heißt, die dem Nächsten zu einem schweren Schaden gereicht. Daher wird es, wie oben schon angesprochen worden ist, mit einer Bestimmung gesagt: *Du sollst nicht gegen deinen Nächsten falsches Zeugnis ablegen*<sup>1823</sup>. Und in diesem Sinne sind die Zitate und Argumente zu verstehen, mit denen gestützt wird, dass die Lüge verboten ist. Da es nämlich eine lässliche und eine Todsünde gibt, wird von der lässlichen Sünde nicht gesagt, dass sie im Verbot stehe, sondern nur von der Todsünde; es wird dennoch angedeutet, dass man sie aufgrund des Verbots der Todsünde fliehen soll, und zwar weil die lässliche Sünde zur Todsünde führt. Es gab aber die Meinung einiger, dass jede Schuld, ob lässlich oder todbringend, verboten wäre.<sup>1824</sup> Und so, wie es einige Gebote gibt, die im Erdenleben nicht erfüllt werden, und das Auslassen ihrer Erfüllung nicht verdammenswert ist, so wie die Vorschrift: *„Du sollst den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen lieben“*<sup>1825</sup> usw., wie Augustinus sagt, so ist es mit dem Verbot einiger, dessen Übertretung, obgleich man es nicht halten kann, nicht verdammenswert sein wird.<sup>1826</sup> Und auf diese Weise sagen sie, dass die lässlichen Sünden in denen verboten sind, die an sich schlecht sind, und auf diese Weise sagen sie, dass jede Lüge verboten ist, ob sie lässlich oder todbringend ist, da sie an sich schlecht ist. Daher sagt Augustinus zu Lev 19,11: *„Ihr sollt nicht lügen“*: „War es denn, als im Gesetz gesagt worden ist: *„Ihr sollt nicht lügen“*, zu jener Zeit etwa nicht erlaubt, in einem solchen Fall oder einer solchen Sache zu lügen? Eher aber wurde die Lüge deshalb verboten, weil sie ungerecht war, und nicht weil sie verboten war, war sie ungerecht.“<sup>1827</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass Augustinus zu sagen scheint, dass ‚nicht jede Lüge ein falsches Zeugnis sei‘, ist zu sagen, dass er dies nicht als Behauptung, sondern als Frage formuliert. Daher folgt in der Schrift *Über die Lüge* an dieser Stelle: „Unbeschadet dessen, dass ein falsches Zeugnis abzulegen niemals erlaubt ist, ist zu fragen, ob es erlaubt ist zu lügen. Oder, wenn jede Lüge ein falsches Zeugnis ist, ist zu schauen, ob sie einen Ausgleich erhält.“<sup>1828</sup> Es ist also zu unterscheiden, dass ‚Zeugnis‘ im weiteren und im engeren Sinne ausgesagt wird. Im weiteren Sinne: jede Rede, die über die Gesinnung des Sprechenden Zeugnis ablegt;

**1822** Augustinus, Enarrationes in Psalmos 5,7 (CChr.SL 38, 22; CSEL 93/1A, 112); vgl. Decretum Gratiani, C.22, q.2, c.14, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 871).

**1823** Dtn 5,20. – Vgl. Summa Halensis III Nr. 386 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 572b; in dieser Ausgabe S. 946–949).

**1824** Zu den verschiedenen Positionen in dieser theologischen Debatte vgl. Landgraf, Das Wesen der lässlichen Sünde, 198 ff.

**1825** Mt 22,37.

**1826** Vgl. Augustinus, De perfectione iustitiae hominis 8,19 (CSEL 42, 17 f).

**1827** Ders., Quaestiones in heptateuchum III,68 (CChr.SL 33, 221; CSEL 28/2, 296).

**1828** Ders., De mendacio 18,36 (CSEL 41, 456).

quicumque sermo qui attestatur de animo dicentis; unde dicit Augustinus, in libro *De mendacio*: «Quisquis aliquid denuntiat, testimonium [577] perhibet animo suo»; et secundum hoc falsum testimonium dicitur de omni mendacio. Stricte dicitur testimonium sermo, «non apud quoscumque, sed apud illos qui debent per nos cognoscere aut credere veritatem, sicut est iudex, ne in iudicando erret, aut sicut ille qui docetur in doctrina salutis, ne erret in fide», sicut dicit Augustinus, in eodem libro.

2. Ad illud quod Priscillianistae haeretici opponunt, respondet Augustinus: «Dicunt Priscillianistae in corde retinendum esse quod verum est, ore autem ad alienos proferre falsum nullum esse peccatum, quia scriptum est: *Qui loquitur veritatem in corde suo*, tamquam hoc satis sit ad iustitiam, si loquatur quisque in ore mendacium, quando non proximus, sed alienus hoc audit. Propterea putant Paulum Apostolum, cum dixisset '*loquimini veritatem*', statim addidisse '*unusquisque cum proximo suo*'. Quae sententia sanctos martyres exhonorat, immo aufert sancta martyria. Iustius enim sapientiusque facerent, secundum istos, si persecutoribus suis non se esse Christianos faterentur, ne eos sua confessione facerent homicidas». Propterea non facit ad propositum quod dicunt haeretici '*qui loquitur veritatem in corde*', quia statim sequitur '*et non egit dolum in lingua*'. Qui enim mentitur, dolum facit in lingua, quia aliud loquitur et aliud intendit.

3. Ad aliud vero quod obicitur postea de verbo Augustini quod 'non omne mendacium est in proximi nocumentum', dicendum quod, etsi non noceat temporaliter, tamen in eo quod fallit fit contra proximum, quia nullus vult falli, et ideo fit alii quod nollemus nobis fieri mentiendo. Mendacium enim est «falsa significatio vocis cum intentione fallendi», ut dicit Augustinus, in libro *De mendacio*.

4. Ad ultimum dicendum quod mendacium in doctrina religionis duplicem ponit praevaricationem, contra Deum et contra proximum. Contra Deum, quia est contra honorificentiam suae religionis; contra proximum, quia fallit eum, in quantum mendacium est, quia, sicut dicit Augustinus, in *Enchiridion*, «usque adeo rationalis creatura refugit falsitatem et quantum potest devitat errorem, ut falli nolint etiam quicumque amant fallere».



daher sagt Augustinus in der Schrift *Über die Lüge*: „Jeder, der eine Aussage trifft, legt Zeugnis [577] für seine Gesinnung ab“<sup>1829</sup>; und demnach wird ‚falsches Zeugnis‘ zu jeder Lüge gesagt. Im engeren Sinne wird ‚Zeugnis‘ eine Rede genannt „nicht allen beliebigen gegenüber, sondern denen gegenüber, die durch uns die Wahrheit erfahren oder an sie glauben müssen, wie der Richter, damit er sich bei der Rechtsprechung nicht irrt, oder wie der, der in der Heilslehre unterwiesen wird, damit er nicht im Glauben irrt“,<sup>1830</sup> wie Augustinus in demselben Buch sagt.

2. Auf den Einwand der Häretiker des Priscillianismus antwortet Augustinus: „Die Priscillianisten sagen, dass das, was wahr ist, im Herzen zurückgehalten werden müsse, mit dem Mund Fremden gegenüber aber etwas Falsches vorzubringen keine Sünde sei, da geschrieben steht: *Der in seinem Herzen die Wahrheit sagt*<sup>1831</sup>, als ob damit der Gerechtigkeit Genüge getan wäre, wenn jemand im Mund eine Lüge ausspricht, solange dies nicht der Nächste, sondern der Fremde hört. Deswegen glauben sie, der Apostel Paulus habe, als er gesagt hatte: ‚*Sprecht die Wahrheit*‘, sofort hinzugefügt: ‚*ein jeder mit seinem Nächsten*‘<sup>1832</sup>. Dieser Satz entehrt die heiligen Märtyrer, ja er schafft sogar die heiligen Martyrien ab. Gerechter und weiser würden sie nach der Meinung dieser nämlich handeln, wenn sie vor ihren Verfolgern nicht ihr Christentum bekennen würden, um sie mit ihrem Bekenntnis nicht zu Mördern zu machen.“<sup>1833</sup> Deswegen trägt es nichts zum vorliegenden Fall bei, was die Häretiker sagen: ‚*Der in seinem Herzen die Wahrheit sagt*‘, da sofort folgt: ‚*und keine List auf seiner Zunge führt*‘. Wer nämlich lügt, führt eine List auf seiner Zunge, weil er das eine sagt und das andere beabsichtigt.

3. Zu dem anderen Einwand nach dem Wort des Augustinus, dass ‚nicht jede Lüge dem Nächsten zum Schaden gereicht‘, ist zu sagen, dass, auch wenn sie im Sinne des Weltlichen nicht schadet, sie dennoch darin, dass sie täuscht, gegen den Nächsten getan wird, weil niemand getäuscht werden will, und deshalb geschieht beim Lügen einem anderen etwas, von dem wir nicht wollen, dass es uns geschieht. Eine Lüge ist nämlich „ein falscher Sinn einer Rede mit der Absicht zu täuschen“, wie Augustinus in der Schrift *Über die Lüge* sagt.<sup>1834</sup>

4. Die Lüge in der Lehre der Religion stellt zwei Übertretungen dar: gegen Gott und gegen den Nächsten. Gegen Gott, weil es der Ehrerweisung gegen seine Religion widerspricht; gegen den Nächsten, weil sie ihn täuscht, insofern es eine Lüge ist, denn, wie Augustinus im *Handbuch* sagt, „bis heute flieht die vernunftbegabte Schöpfung die Falschheit und meidet, soweit sie kann, den Irrtum, sodass selbst die nicht getäuscht werden wollen, die selbst gern täuschen.“<sup>1835</sup>

**1829** Ebd., 5,6 (CSEL 41, 420).

**1830** Ebd., 17,36 (CSEL 41, 456).

**1831** Ps 15,2.

**1832** Eph 4,25.

**1833** Augustinus, *Contra mendacium* 2,2f (CSEL 41, 471 f).

**1834** Ebd., 12,26 (CSEL 41, 507); vgl. ders., *De mendacio* 3,3f (CSEL 41, 414–419).

**1835** Ders., *Enchiridion de fide, spe et caritate* 5,17 (CChr.SL 46, 58).

[Nr. 390] CAPUT VI.

UTRUM MENDACIUM SIT HIC IN OMNI CASU PROHIBITUM.

Ultimo quaeritur ad maiorem evidentiam utrum mendacium in omni casu sit prohibitum, quamvis videatur relinqui ex praedictis, secundum quod large prohibitio se extendit non solum ad mortale, sed etiam ad veniale.

**Ad quod sic:** *a.* Augustinus, in libro *Contra mendacium*: «Mendaciorum genera multa sunt, quae quidem universaliter odisse debemus; nullum enim mendacium est, quod non sit contrarium veritati». Ergo ubi praecipitur observantia veritatis, prohibetur mendacium, quod est contrarium veritati; ergo isto praecepto prohibetur universaliter mendacium.

*b.* Item, Augustinus, in eodem: «Sicut lux et tenebrae, pietas et impietas, iustitia et iniquitas, ita inter se sunt veritas mendaciumque contraria. Unde quantum amamus istam, tantum illud odisse debemus». Inde arguit ut prius.

*c.* Item, Augustinus, in libro *De mendacio*: «Cum doctrina salutis partim credendis, partim intelligendis rebus constet, nec ad ea quae intelligenda sunt perveniri possit nisi prius credenda credantur, quo modo credendum est ei qui putat aliquando esse mentiendum, ne forte tunc mentiatur, cum praecipit ut credamus?» Ex quo relinquitur quod in nullo casu est mentiendum.

*d.* Item, arguit Augustinus, in libro *Contra mendacium*, quod pro nulla utilitate est mentiendum. Unde dicit: «Quomodo erit ullum ex veritate mendacium, Ioanne Apostolo reclamante: *Omne mendacium non est ex veritate?* [578] Non est igitur verum aliquando esse mentiendum; et quod non est verum, nemini est suadendum».

*e.* Item, in libro *Contra mendacium*: «Quisquis dicit pro periclitantis hominis salute corporali vel spirituali esse mentiendum, ut si quisquam baptizandus in potestate est impiorum constitutus, ad quem perveniri non possit ut baptizetur nisi deceptis mendacio custodibus, monstratur a veritate exorbitare». Et post subiungit: «Quomodo iubet veritas, ut homo baptizetur, esse mentiendum, si non iubet castitas, ut homo baptizetur, esse moechandum? Si ergo non docet veritas facere propter

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

Zum Schluss wird zur größeren Verdeutlichung gefragt, ob die Lüge in jedem Fall verboten worden ist, wenn es auch aus dem zuvor Gesagten zu folgen scheint,<sup>1836</sup> da das Verbot sich im weiteren Sinne nicht nur auf die Tod-, sondern auch auf die lässliche Sünde erstreckt.

**Dazu so:** a. Augustinus in der Schrift *Gegen die Lüge*: „Es gibt viele Arten von Lügen, die wir freilich insgesamt alle hassen müssen; denn es gibt keine Lüge, die nicht das genaue Gegenteil der Wahrheit wäre.“<sup>1837</sup> Wo also das Einhalten der Wahrheit vorgeschrieben wird, wird die Lüge verboten, die das genaue Gegenteil der Wahrheit ist; also wird mit dieser Vorschrift die Lüge insgesamt verboten.

b. Augustinus in demselben [Buch]: „So wie Licht und Schatten, Frömmigkeit und Gottlosigkeit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, so sind Wahrheit und Lüge das genaue Gegenteil voneinander. So sehr wir daher erstere lieben, so sehr müssen wir letztere hassen.“<sup>1838</sup> Damit argumentiert er wie oben.

c. Augustinus in der Schrift *Über die Lüge*: „Da die Heilslehre zum Teil aus Gegenständen besteht, die man glauben muss, und zum Teil aus Gegenständen, die man erkennen muss, und man nur zu den Gegenständen der Erkenntnis gelangen kann, wenn man vorher die Gegenstände des Glaubens glaubt, wie soll man dann jemandem, der meint, manchmal müsse man lügen, glauben, dass er nicht vielleicht gerade dann lügt, wenn er uns zu glauben lehrt?“<sup>1839</sup> Daraus folgt, dass man in keinem Fall lügen darf.

d. Augustinus argumentiert in der Schrift *Gegen die Lüge*, dass man zu keinem Zwecke lügen darf. Daher sagt er: „Wie soll irgendeine Lüge aus der Wahrheit sein, wo doch der Apostel Johannes dagegen einwendet: *Jegliche Lüge ist nicht aus der Wahrheit?*“<sup>1840</sup> [578] Es ist also nicht wahr, dass man manchmal lügen muss; und was nicht wahr ist, dazu darf man niemandem raten.“<sup>1841</sup>

e. Ebenso in der Schrift *Gegen die Lüge*: „Jeder, der sagt, man müsse für das körperliche oder geistliche Heil eines bedrohten Menschen lügen, so wie wenn ein Täufling in der Macht von Frevlern steht und man nicht zu ihm gelangen kann, um ihn zu taufen, außer man täuscht die Wächter mit einer Lüge, der erweist sich als von der Wahrheit abweichend.“<sup>1842</sup> Und später fügt er hinzu: „Wie befiehlt die Wahrheit, dass man lügen müsse, um den Menschen zu taufen, wenn nicht die Keuschheit befiehlt, dass man ehebrechen müsse, um den Menschen zu taufen? Wenn also die Wahrheit

**1836** Vgl. Summa Halensis III Nr. 389 (ed. Bd. IV/2, 575a–577b; in dieser Ausgabe S. 958–965).

**1837** Augustinus, *Contra mendacium* 3,4 (CSEL 41, 474).

**1838** Ebd.

**1839** Ders., *De mendacio* 8,11 (CSEL 41, 429).

**1840** 1Joh 2,21.

**1841** Augustinus, *Contra mendacium* 18,37 (CSEL 41, 522).

**1842** Ebd., 19,39f (CSEL 41, 524 f).

hominem baptizandum quod est contrarium castitati, nec docebit propter hominem baptizandum facere quod est contrarium veritati».

f. Item, Augustinus, in eodem: «Si non est subveniendum homini per stuprum, quod est contrarium castitati, nec erit subveniendum homini per mendacium, quod est contrarium veritati».

g. Item, Augustinus, in libro *De mendacio*: «*Odisti, Domine, omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium*. Tanto peius est mendacium iniquitate, quanto gravius positum est '*perdes*' quam '*odisti*'».

Item, Sap. 1, 11: «*Os, quod mentitur, occidit animam*. Quomodo ergo non perversissime dicitur, ut alter corporaliter vivat, debere alterum spiritualiter mori?»

h. Item, Augustinus, in eodem libro: «Dilectio proximi ex sua cuiusque dilectione terminum accepit. *Diliges, inquit, proximum tuum sicut te ipsum*. Quomodo ergo eum diligit sicut se ipsum, cui, ut praestet vitam temporalem, ipse amittit aeternam? Non est enim hoc diligere sicut se ipsum, sed plus quam se ipsum, quod sanae doctrinae regulam excedit. Cum igitur mentiendo vita aeterna amittatur, nunquam pro temporali alicuius vita est mentiendum».

i. Item, Augustinus, in eodem: «Quid si furto nostro vel adulterio posset aliquis de morte liberari, ideo moechandum est aut furandum? Cur animam suam quisque corrumpet ut alter vivat in corpore?»

k. Item, Augustinus, in eodem: «Videtur ita quaeri utrum pro alterius salute aliquis mentiri debeat, acsi quaereretur utrum pro alterius salute quis iniquus esse debeat. Quod si respuit animae salus, quid restat quod dubitare debeamus nunquam omnino esse mentiendum?»

l. Item, Augustinus, in libro *Contra mendacium*: «Ipsum mentis imperium, cui debet omnis motus inferior mentis obedire, digno non carebit opprobrio, quando fit quod fieri non oportet». Si ergo mentiri non oportet, non excusabitur animus mentiendo.

nicht lehrt, für die Taufe des Menschen der Keuschheit zuwiderzuhandeln, wird sie auch nicht lehren, für die Taufe des Menschen der Wahrheit zuwiderzuhandeln.“<sup>1843</sup>

f. Augustinus in demselben [Buch]: „Wenn man einem Menschen nicht mit Unzucht zu Hilfe kommen darf, die der Keuschheit widerspricht, wird man ihm auch nicht mit einer Lüge zu Hilfe kommen dürfen, die der Wahrheit widerspricht.“<sup>1844</sup>

g. Augustinus, in der Schrift *Über die Lüge*: „Du hasst, Herr, alle, die eine Ungerechtigkeit tun; du wirst alle Lügner zugrunde gehen lassen.“<sup>1845</sup> Umso schlimmer ist die Lüge als die Ungerechtigkeit, um wieviel schwerer der Ausdruck ‚du wirst zugrunde gehen lassen‘ als ‚du hasst‘ gewählt ist.“<sup>1846</sup>

Ebenso Weish 1,11: „Ein Mund, der lügt, tötet die Seele. Wie also wird es nicht höchst verkehrt sein zu sagen, der eine müsse geistlich sterben, damit der andere leiblich lebt?“<sup>1847</sup>

h. Augustinus in derselben Schrift: „Die Nächstenliebe hat in der Selbstliebe eines jeden ihre Grenze erhalten. *Du sollst*, so heißt es, *deinen Nächsten lieben wie dich selbst*.“<sup>1848</sup> Wie aber liebt jemand diesen wie sich selbst, wenn er für ihn, um ihm dessen irdisches Leben zu verschaffen, sein ewiges verliert? Dies heißt nämlich nicht, wie sich selbst zu lieben, sondern mehr als sich selbst, was über den Maßstab einer gesunden Lehre hinausgeht. Da man also durch Lügen das ewige Leben verliert, darf man niemals für das irdische Leben eines Menschen lügen.“<sup>1849</sup>

i. Augustinus in demselben [Buch]: „Was, wenn jemand mit einem Diebstahl oder Ehebruch durch uns vom Tode errettet werden könnte, muss man deshalb die Ehe brechen oder stehlen? Warum wird jeder seine Seele verderben, damit ein anderer in seinem Leib lebt?“<sup>1850</sup>

k. Augustinus in demselben [Buch]: „Zu fragen, ob jemand für das Heil eines anderen lügen müsse, scheint richtig zu sein, als wenn man fragen würde, ob jemand für das Heil eines anderen ungerecht sein müsse. Wenn das aber das Seelenheil beleidigt, was bleibt dann dafür übrig, dass wir bezweifeln müssten, dass man gänzlich niemals lügen darf?“<sup>1851</sup>

l. Augustinus, in der Schrift *Gegen die Lüge*: „Die Befehlsgewalt des Geistes selbst, der jede niedere Bewegung des Geistes gehorchen muss, wird von einem berechtigten Vorwurf nicht frei bleiben, wenn getan wird, was nicht getan werden darf.“<sup>1852</sup> Wenn man also nicht lügen darf, wird der Geist nicht entschuldigt werden, wenn man lügt.

---

**1843** Ebd., 20,40 (CSEL 41, 525).

**1844** Ebd., 19,38 (CSEL 41, 522).

**1845** Ps 5,7.

**1846** Augustinus, *De mendacio* 6,9 (CSEL 41, 425).

**1847** Ebd.

**1848** Mt 22,39.

**1849** Augustinus, *De mendacio* 6,9 (CSEL 41, 425).

**1850** Ebd. (CSEL 41, 426 f.).

**1851** Ebd. (CSEL 41, 427).

**1852** Ders., *Contra mendacium* 7,17 (CSEL 41, 488).

*m.* Item, Augustinus, in libro *De mendacio*: «Aut non est credendum bonis aut credendum est eis quos credimus debere aliquando mentiri aut non est credendum bonos aliquando mentiri. Horum trium primum perniciosum est, secundum stultum; restat ergo ut nunquam mentiantur boni».

*n.* Item, Augustinus, in eodem: «Quid si ad christianum homicida confugiat, et de hac re interrogetur? Mentiendum est? Dicturus ergo es falsum testimonium et occisurus animam tuam, ne occidatur homicida?»

*o.* Item: «Quid si ipse iudex iniquus ad supplicium quaerat innocentem, falsus testis an proditor eris? Quanto fortius dices: nec prodam nec mentiar? Fecit hoc episcopus Tagastensis Ecclesiae, Firmus nomine. Nam, cum homo quaereretur iussu Imperatoris, respondit quaerentibus nec mentiri se posse nec hominem prodere».

Ex iis igitur relinquitur universaliter omnibus et omne prohibitum esse mendacium.

*p.* Item, Augustinus per inductionem probat, in libro *De mendacio*, omne mendacium esse illicitum, distinguens octo genera mendaciorum. «Primum, quod fit in doctrina religionis sive fidei, ut haeresis et infidelitatis. Secundum, quod obest alicui et nulli prodest, ut mendacium falsi testis in causa criminali. Tertium, quod alicui obest ut prosit alii, ut mendacium falsitatis in causa pecuniaria. Quartum, quod fit sola mentiendi libidine, quod, ut dicit, mirum mendacium est, quia scilicet mirum est quod aliquis mentitur sine aliqua intentione ulteriori. Quintum |579| est, quod fit placendi cupiditate, ut mendacium adulationis. Sextum est, quod nulli obest et prodest pecuniae alicuius conservandae, velut si quispiam, pecuniam alicuius tollendam sciens, ubi sit nescire se mentiatur. Septimum, quod nulli obest et prodest vitae alicuius conservandae, ut si quis nolens hominem ad mortem quaesitum prodere, mentiatur. Octavum est, quod nulli obest et prodest castitati alicuius conservandae, ut si quis, quaesitam ad stuprandum virginem sciens, se nescire dicat». Ostendit ergo Augustinus nullo genere mendacii esse mentiendum. «Primo enim genere mentiendum non est, quia mentiri in doctrina pietatis magnum scelus est; nec secundo, quia nulli facienda est iniuria; nec tertio, quia nulli cum alterius iniuria est consulendum; nec quarto propter mentiendi libidinem, quae per se ipsam vitiosa est; nec quinto,

m. Augustinus, in der Schrift *Über die Lüge*: „Entweder man darf den Guten nicht glauben, oder man muss denen glauben, die, wie wir glauben, bisweilen lügen müssen, oder man darf nicht glauben, dass die Guten manchmal lügen. Von diesen drei Dingen ist das erste schädlich, das zweite töricht. Es bleibt also, dass die Guten niemals lügen.“<sup>1853</sup>

n. Augustinus in demselben [Buch]: „Was, wenn ein Mörder sich zu einem Christen flüchtet und dieser darüber verhört wird? Soll er lügen? Du wirst also falsches Zeugnis ablegen und deine Seele töten, damit ein Mörder nicht getötet wird?“<sup>1854</sup>

o. Ebenso: „Was, wenn ein ungerechter Richter selbst einen Unschuldigen zur Bestrafung sucht, wirst du dann ein falscher Zeuge oder ein Verräter sein? Um wieviel tapferer wirst du sagen: Ich werde weder verraten noch lügen? Dies hat der Bischof der Kirche von Thagaste namens Firmus getan. Als nämlich auf Befehl des Kaisers ein Mann gesucht wurde, antwortete er den Suchenden, er könne weder lügen noch den Mann ausliefern.“<sup>1855</sup>

Daraus folgt also, dass grundsätzlich jede Lüge für alle verboten ist.

p. Augustinus zeigt in der Schrift *Über die Lüge* mit einem induktiven Beweis, dass jede Lüge unerlaubt ist, und unterscheidet dabei acht Arten von Lügen: „Die erste ist die, welche bei der Lehre der Religion oder des Glaubens ausgesprochen wird, wie beim Lehren von Häresie und Unglauben. Die zweite schadet jemandem und nützt niemandem, zum Beispiel die Lüge eines falschen Zeugen in einem Strafprozess. Die dritte schadet jemandem, um jemand anderem zu nützen, wie das Vorlügen von etwas Falschem in einer Geldangelegenheit. Die vierte erfolgt allein aus der Lust am Lügen und ist somit eine sonderbare Lüge, denn es ist freilich sonderbar, dass jemand ohne irgendeine weitere Absicht lügt. Die fünfte [579] erfolgt aus dem Verlangen zu gefallen, wie die Schmeichellüge. Die sechste schadet keinem und hat ihren Nutzen darin, jemandes Geld zu bewahren, zum Beispiel wenn jemand weiß, dass jemandem sein Geld weggenommen werden soll, aber mit einer Lüge vorgibt, nicht zu wissen, wo es sei. Die siebente schadet niemandem und hat ihren Nutzen darin, jemandes Leben zu bewahren, zum Beispiel wenn jemand lügt, weil er einen zur Hinrichtung gesuchten Menschen nicht ausliefern will. Die achte schadet niemandem und hat ihren Nutzen darin, jemandes Keuschheit zu bewahren, zum Beispiel wenn jemand sagt, er kenne ein Mädchen nicht, das zur Vergewaltigung gesucht wird, obwohl er es kennt.“<sup>1856</sup> Augustinus zeigt dann, dass man keine Art von Lüge benutzen dürfe. „Die erste Art darf man nicht benutzen, weil das Lügen in der Lehre der Frömmigkeit ein großes Verbrechen ist; die zweite nicht, weil man niemandem Unrecht tun darf; die dritte nicht, weil man niemandem damit helfen darf, dass man jemand anderem Unrecht tut; die vierte nicht wegen der Lust zu lügen, die durch sich selbst lasterhaft

**1853** Ders., *De mendacio* 8,11 (CSEL 41, 430).

**1854** Ebd., 13,22 (CSEL 41, 440 f).

**1855** Ebd., 13,22.23 (CSEL 41, 441 f).

**1856** Ebd., 14,25 (CSEL 41, 444 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 869).

quia nec ipsa veritas causa placendi hominibus enuntianda est, quanto minus mendacium; item, nec sexto, quia recti testimonii veritas pro cuiuslibet rei temporalis commodo non debet corrumpi; nec septimo, quia nullius salus temporalis fidei praeponeuda est; nec octavo, quia in bonis castitas animi pudicitiae corporis praefertur». Ex verbis igitur Augustini videtur relinqui universaliter in omni casu mendacium esse prohibitum.

**Contra:** 1. Ambrosius: «Non solum in verbis, sed etiam in operibus simulatis mendacium est. Nam Christianum se esse dicere et opera Christiani non facere, mendacium est». Si ergo mendacium in operibus simulatis potest fieri licite, ergo et in verbis. – Quod in operibus simulatis possit licite fieri, patet per Hieronymum, qui dicit: «Simulatio bona est et in tempore assumenda». Et hoc probat exemplo Iehu, qui simulavit se velle colere Baal, ut sacerdotes interficeret, IV Reg. 10, 19; item, exemplo David, qui simulavit se furiosum coram Achis, I Reg. 21, 13; et Iosue, qui simulavit fugam, ut facilius comprehenderet habitatores Hai, Iosue 7; et Dominus *finxit se longius ire*, Lucae ultimo, 28. Ex quo relinquitur licitum esse mendacium in operibus simulatis; ergo et similiter in verbis falsis poterit esse licitum.

2. Item, disputantes multotiens proponunt quod sciunt esse falsum, et ita mentiuntur; tamen non peccant, quia bono fine faciunt, scilicet propter investigationem veritatis. Ergo similiter mendacium, quod fit propter servandam castitatem vel vitam hominis, cum fiat bono fine, non erit peccatum.

3. Item, in Scripturis proponuntur locutiones, quae secundum sententiam litterae in mente cuiuslibet falsa sunt et impossibilia, ut illud Iudic. 9, 14 quod venerunt *ligna ad rhamnium* et dixerunt: *Impera nobis*; et in Cantic.: *Caput tuum aurum optimum*, dicit sponsa; et in parabolis Domini in pluribus locis Evangelii. Ergo in talibus casibus licitum est mendacium.

4. Item, idem probatur exemplis. Primo, exemplo Abrahae, Gen. 22, 5, qui, procedens ut filium immolaret, dixit pueris: *Exspectate hic cum asino, ego autem et puer, postquam adoraverimus, revertemur ad vos*, et tamen habebat in mente ut filium immolaret; secundum hoc ergo mentitus est.



ist; die fünfte nicht, weil schon die Wahrheit nicht gesagt werden darf, um Leuten zu gefallen, um wieviel weniger dann die Lüge; die sechste nicht, weil die Wahrheit des rechten Zeugnisses nicht für irgendeinen irdischen Vorteil gefälscht werden darf; die siebente nicht, weil niemandes irdisches Wohlbefinden der Aufrichtigkeit vorgezogen werden darf; die achte nicht, weil unter den Gütern die Reinheit des Geistes vor der Keuschheit des Leibes den Vorrang hat.<sup>1857</sup> Aus den Worten des Augustinus scheint also zu folgen, dass die Lüge grundsätzlich und in jedem Fall verboten ist.

**Dagegen:** 1. Ambrosius: „Nicht nur in Worten, sondern auch in geheuchelten Werken gibt es Lüge. Denn sich Christ zu nennen und keine christlichen Werke zu tun, ist eine Lüge.“<sup>1858</sup> Wenn man also in geheuchelten Werken erlaubterweise lügen kann, dann auch in Worten. – Dass man in geheuchelten Werken erlaubterweise lügen kann, ist durch Hieronymus offensichtlich, der sagt: „In manchen Momenten ist Heuchelei gut und muss herangezogen werden.“<sup>1859</sup> Und dies zeigt er am Beispiel des Jehu, der vorgab, Baal verehren zu wollen, um dessen Priester zu töten, 2Kön 10,19; und am Beispiel Davids, der vor Achisch verrückt spielte, 1Sam 21,13; und Josuas, der die Flucht vortäuschte, um die Einwohner von Ai leichter einschließen zu können, Jos 7<sup>1860</sup>; und der Herr *tat, als wolle er weitergehen*, Lk im letzten [Kapitel], [Vers] 28. Daraus folgt, dass die Lüge in geheuchelten Werken erlaubt ist; also wird sie ebenfalls auch in falschen Worten erlaubt sein dürfen.

2. In einer Disputation legen die Teilnehmer oftmals etwas dar, wovon sie wissen, dass es falsch ist, und lügen auf diese Weise; dennoch sündigen sie nicht, da sie es zu einem guten Zweck tun, nämlich zur Erforschung der Wahrheit. Also wird ebenso wenig auch die Lüge zur Bewahrung der Keuschheit oder eines Menschenlebens eine Sünde sein, da sie zu einem guten Zweck erfolgt.

3. In den Schriften werden Sätze aufgestellt, die ihrem Wortsinn nach in jedermanns Geist falsch und unvereinbar sind, wie Ri 9,14, dass *die Bäume zum Dornenstrauch* kamen und sagten: *Sei du unser Herrscher!* Und in Hld: *Dein Haupt ist reinstes Gold*<sup>1861</sup>, sagt die Braut. Und in den Gleichnissen des Herrn an mehreren Stellen des Evangeliums. Also ist es in solchen Fällen erlaubt zu lügen.

4. Dasselbe wird anhand von Beispielen bewiesen. Erstens mit dem Beispiel Abrahams, Gen 22,5, der daran ging, seinen Sohn zu opfern, und zu den Knaben sagte: *Wartet dort mit dem Esel auf mich, ich und der Knabe aber werden zu euch zurückkommen, wenn wir unser Gebet verrichtet haben*, und dennoch hatte er im Sinn, seinen Sohn zu opfern; demgemäß hat er also gelogen.

---

**1857** Augustinus, De mendacio 21,42 (CSEL 41, 463 f); vgl. Decretum Gratiani, C.22, q.2, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 869 f).

**1858** Ambrosius, Epistolae VII,49[59],4 (CSEL 82/2, 55); vgl. Decretum Gratiani, C.22, q.5, c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 888).

**1859** Hieronymus, Commentarius in epistolam ad Galatas 2 (PL 26, 364); vgl. Decretum Gratiani, C.22, q.2, c.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 873).

**1860** Jos 8,5–7.

**1861** Hld 5,11.

5. Item, Gen. 20, 2, idem Abraham dixit de Sara uxore sua: *Soror mea est*; et similiter Isaac, Gen. 26, 7 de uxore sua. Ergo mentiti sunt; et isti tamen Patriarchae in omnibus commendantur; ergo mendacium illorum fuit licitum.

6. Item, ad idem obicitur exemplo Iacob, qui mentitus est se esse Esau, Gen. 27, 19, nec tamen reprehenditur, sed commendatur; et mentitus est, quia dixit se esse Esau, cum non esset. – Si vero diceretur quod loquebatur allegorice ‘*ego sum Esau*’, id est ille cui debetur ius primogeniturae – in contrarium est, quia intendebat patri persuadere quod esset Esau personaliter; unde pelliculas haedorum circumdedit manibus. Ergo, cum intenderet patri persuadere se esse Esau personaliter et usus sit iis verbis ‘*ego sum Esau*’, videtur quod plane mentitus sit.

7. Item, ad idem facit illud Ioseph, quod dixit fratribus, Gen. 42, 9, cognoscens eos: *Exploratores estis*; et 44, 5, cum posuisset scyphum in sacco Benjamin, dixit dispensatori: *Dicito eis: scyphus, quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus*.

8. Item, ad idem arguitur de exemplo obstetricum, quae mentitae sunt Pharaoni, ut salvarent parvulos Hebraeorum, et sequitur ibi quod *bene fecit Dominus obstetricibus*. Fuerunt ergo remuneratae propter pium mendacium; ergo illarum mendacium fuit licitum. – Si dicatur, |580| sicut dicit B. Gregorius super illum locum, quod «culpa mendacii merces, quae eis in aeterna vita debuit retribui, in terrenam recompensationem est declinata»; ex quo accipitur quod, cum retributio aeterna sit eis negata propter mendacium, quod mentiendo damnabiliter peccaverunt – contra: Hieronymus, *Super Isaiam*, versus finem, dicit quod Dominus praeparavit obstetricibus domos aeternas.

9. Item, ad idem arguitur exemplo Iudith, quae, ut dicitur 11 cap., 4–17, multa falsa dixit, in quibus mentita fuisse videtur.

**[Solutio]:** Ad hoc volunt quidam dicere quod est mendacium veniale et mortale. Et veniale dicunt mendacium iocosum et officiosum, mortale vero dicunt generaliter perniciosum. Dicunt ergo perniciosum mendacium simpliciter prohibitum, iocosum vero et officiosum prohibitum quodam modo et quibusdam, videlicet viris perfectis,

5. Gen 20,2 sagte Abraham über seine Ehefrau Sara: *Sie ist meine Schwester*; und ebenso Isaak in Gen 26,7 über seine Frau. Also haben sie gelogen; und dennoch sind diese Patriarchen in allem ein Vorbild; also war ihre Lüge erlaubt.

6. Dazu wird mit dem Beispiel Jakobs ein weiterer Einwand gegeben, der log, er sei Esau, Gen 27,19, und der dennoch nicht getadelt, sondern als Vorbild empfohlen wird; und gelogen hat er, weil er behauptete, Esau zu sein, obwohl er es nicht war. – Wenn aber gesagt würde, dass er in allegorischem Sinne ‚*Ich bin Esau*‘ gesagt hat, im Sinne von: ‚der, dem das Erstgeburtsrecht zusteht‘ – ist es umgekehrt, denn er beabsichtigte, seinen Vater davon zu überzeugen, dass er Esau in Person sei; deshalb umwickelte er seine Hände mit Ziegenfellen. Da er also beabsichtigte, seinen Vater davon zu überzeugen, dass er Esau in Person sei und die Worte ‚*Ich bin Esau*‘ verwendet hat, scheint es ganz klar, dass er gelogen hat.

7. Dazu trägt der Satz Josefs bei, den er zu seinen Brüdern gesagt hat, Gen 42,9, als er sie erkannte: *Ihr seid Spione*; und 44,5, sagte Benjamin, nachdem er den Becher in den Sack getan hatte, zum Verwalter: *Sag ihnen: Der Becher, den ihr gestohlen habt, ist der, aus dem mein Herr trinkt*.

8. Und dazu wird das Beispiel der Hebammen angeführt, die den Pharao anlogen, um die Säuglinge der Hebräer zu retten,<sup>1862</sup> und darauf folgt, dass der Herr *den Hebammen zu Glück verhalf*<sup>1863</sup>. Sie wurden also belohnt für ihre fromme Lüge; also war ihre Lüge erlaubt. – Wenn gesagt wird, [580] wie der selige Gregor zu der Stelle sagt: „Durch die Schuld der Lüge ist ihnen der Lohn, der ihnen im ewigen Leben hätte gegeben werden müssen, in eine irdische Wiedergutmachung abgewendet worden“<sup>1864</sup>; daraus ist zu entnehmen, dass, wenn ihnen die Vergeltung in der Ewigkeit für ihre Lüge verweigert worden ist, sie mit ihrem Lügen verdammenswert gesündigt haben – dagegen: Hieronymus sagt [in dem Kommentar] *Zu Jesaja*, gegen Ende, dass der Herr den Hebammen ewige Wohnungen bereitet hat.<sup>1865</sup>

9. Und dazu wird das Beispiel der Judit angeführt, die, wie es in 11,4–17 heißt, viel Falsches gesagt hat, wobei sie offenbar gelogen hat.

**[Lösung]:** Dazu sind einige der Meinung, dass es eine lässliche und eine todbringende Lüge gibt.<sup>1866</sup> Lässiglich nennen sie die scherzhafte und die pflichtgemäße Lüge, todbringend nennen sie im Allgemeinen die schädliche Lüge. Sie sagen also, dass die schädliche Lüge schlechthin verboten ist, die scherzhafte und die pflichtgemäße Lüge hingegen auf eine bestimmte Weise und für bestimmte Personen verboten

**1862** Vgl. Ex 1,19.

**1863** Ex 1,20.

**1864** Gregor, *Moralia sive Expositio in Job XVIII*,3,6 (CChr.SL 143A, 889); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 873).

**1865** Vgl. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam XVIII*,65,21.22 (CChr.SL 73A, 763 f); vgl. *Glossa ordinaria* zu Jes 65,21 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 95a).

**1866** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.45 c.2 (SpicBon 18b, 852,45–854,109). – Die Herausgeber der lateinischen Edition verweisen zudem auf Gilbert Prevostin von Cremona, *Summa theologica II* (fol. 103d–104a).

imperfectis vero dicunt esse permissum. Et hoc probant auctoritate Augustini, super illud Psalmi: *Perdes omnes, qui loquuntur mendacium*, ubi dicit: «Nullus arbitretur perfectum et spiritualem hominem pro ista temporali vita mentiri. Sed quoniam aliud est mentiri, aliud est falsum dicere, aliud verum tacere, si quis forte velit hominem ad mortem perdere, vir perfectus paratus esse debet verum occultare, non falsum dicere, ut neque prodat neque mentiatur neque occidat animam suam pro corpore alterius». Secundum hoc ergo viro perfecto damnabile est mendacium officiosum; ergo et iocosum. Item, imperfecto tale mendacium permissum dicunt, sicut veniale, sicut dicit Augustinus, ibidem: «Duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, non tamen sine culpa, cum aut iocamus aut proximo consulendo mentimur». – Si hoc dicatur, contra: Si mendacium iocosum damnabile est viro perfecto et non imperfecto, ergo peioris est conditionis vir perfectus quam imperfectus. Item, si mendacium damnabile est perfecto, mendacium dico iocosum, hoc non est nisi quia perfectus; ergo perfectio est circumstantia in infinitum aggravans. Quod ostenditur esse falsum. Esto enim quod fornicentur duo, perfectus scilicet et imperfectus, non in infinitum magis peccat perfectus imperfecto, quia non in infinitum maiorem poenam meretur. Nulla ergo videtur praedicta distinctio.

Propterea dicendum quod, cum contingat mentiri ex libidine veniali et ex libidine mortali – libido mortalis, ab Augustino recte definitur, in libro *Contra mendacium*, «appetitus animi, quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur»; libido vero venialis est appetitus inordinatus sensualitatis vel rationis, quo nimis diligitur temporale aliquod, tamen sub Deo – cum ergo sit mendacium perniciosum quod obest, officiosum quod prodest, iocosum quod delectat, perniciosum mendacium semper est ex libidine mortali, officiosum vero et iocosum possunt esse ex libidine mortali et veniali. Ex libidine mortali officiosum mendacium est, ut cum aliquis propter servandam vitam alicuius mentitur ex amore praesentis vitae illius supra Deum; iocosum

sind, nämlich für vollkommene Männer, für unvollkommene aber, sagen sie, seien sie erlaubt. Und das beweisen sie mit der Autorität des Augustinus zum Psalm: *Du wirst alle Lügner zugrunde gehen lassen*<sup>1867</sup>, wo er sagt: „Niemand soll glauben, dass der vollkommene und geistliche Mensch für dieses zeitliche Leben lügt. Doch da Lügen das eine, etwas Falsches zu sagen das andere, Verschweigen wieder etwas anderes ist, muss der vollkommene Mensch bereit sein, wenn er etwa einen Menschen nicht an den Tod verlieren will, die Wahrheit zu verbergen, nicht etwas Falsches zu sagen, damit er weder [jemanden] verrät noch lügt noch seine Seele für den Körper von jemand anderem tötet.“<sup>1868</sup> Folglich ist demnach die pflichtgemäße Lüge für den vollkommenen Mann verdammenswert; also auch die scherzhafte. Für den Unvollkommenen, sagen sie, sei eine solche Lüge als lässlich erlaubt, wie Augustinus ebendort sagt: „Es gibt zwei Arten von Lügen, bei denen es keine große Schuld gibt, die aber trotzdem nicht ohne Schuld sind: Wenn wir scherzen und wenn wir bei der Tröstung unseres Nächsten lügen.“<sup>1869</sup> – Wenn dies gesagt wird, dagegen: Wenn die scherzhafte Lüge für einen vollkommenen Mann verdammenswert ist und für einen unvollkommenen nicht, dann befindet sich der vollkommene Mann in einer schlechteren Lage als der unvollkommene. Und wenn die Lüge für den vollkommenen verdammenswert ist, ich meine die scherzhafte Lüge, dann ist das nur so, weil er vollkommen ist; also ist die Vollkommenheit ein Umstand, der sich ins Unendliche steigert. Das erweist sich als falsch. Gesetzt den Fall, zwei würden Unzucht treiben, ein Vollkommener und ein Unvollkommener, dann sündigt der Vollkommene nicht unendlich mehr als der Unvollkommene, weil er keine unendlich größere Strafe verdient. Die vorgenannte Unterscheidung scheint also nichtig.

Deswegen ist zu sagen, dass, wenn man aus lässlicher und aus todbringender Begierde sündigen kann – die todbringende Begierde wird von Augustinus in der Schrift *Gegen die Lüge* richtig definiert als „Streben der Seele, mit dem den ewigen beliebige zeitliche Güter vorgezogen werden“;<sup>1870</sup> die lässliche Begierde aber ist ein ungeordnetes Streben der Sinnlichkeit oder der Vernunft, mit dem etwas Zeitliches zu sehr geliebt wird, jedoch Gott unterstellt [bleibt] –, wenn also die schädliche Lüge eine ist, die schadet, die pflichtgemäße Lüge eine, die nützt, die scherzhafte Lüge eine, die erfreut, kommt die schädliche Lüge immer aus einer todbringenden Begierde, die pflichtgemäße Lüge und die scherzhafte Lüge aber können aus einer todbringenden und aus einer lässlichen Begierde kommen. Aus einer todbringenden Begierde kommt die pflichtgemäße Lüge zum Beispiel, wenn jemand lügt, um jemandes Leben zu retten, aus der Liebe zu dessen gegenwärtigem Leben, [die] über [die Liebe zu] Gott hinaus[geht]; die scherzhafte Lüge kommt aus einer todbringenden Begierde, wenn

---

**1867** Ps 5,7.

**1868** Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 5,7 (CChr.SL 38, 22; CSEL 93/1A, 111); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 871).

**1869** Ebd.

**1870** Augustinus, *De mendacio* 7,10 (CSEL 41, 428).

vero ex libidine mortali est, cum est ex amore delectationis ioci, quam diligit aliquis supra Deum; ex libidine vero veniali est officiosum mendacium, quod fit ex amore vitae sub Deo; similiter iocosum, quod ex amore delectationis sub Deo. Secundum hoc ergo dicendum quod universaliter prohibitum est isto praecepto mendacium ex libidine mortali, sive perniciosum sive iocosum sive officiosum; ex libidine vero veniali officiosum et iocosum non, sicut nec in aliis prohibetur culpa venialis.

**[Ad obiecta]:** *a-p*. Et hoc modo intelligendae sunt rationes Augustini. Et illud quod dicit quod in nullo casu mentiendum est, intelligitur, quia mendacium secundum se malum est, et mortale separat a veritate divina, veniale vero disponit ad separationem, et ideo universaliter vitandum est illud sicut damnabile, istud sicut disponens ad reatum damnationis.

Illud vero quod obicit de viro perfecto, quod ‘non debet mentiri, ne, dum vitam alterius servat, animam suam perdat’, intelligunt quidam non de quocumque perfecto, sed de perfecto qui vovisset quod in nullo casu mentiretur; [581] unde talis mortaliter peccat quocumque modo mentiatur. – Sed contra hoc est, quia idem esset de imperfecto, si vovisset. Propterea dicendum quod non intendit Augustinus dicere quod perfectus semper mortaliter peccet, sed quod semper debeat vitare mendacium, ne pro alicuius vita salvanda committat discrimini animam suam: nam propter veniale citius veniret ad mortale. Et hoc est quod dicit: Ne, dum vitam alterius servat, supple veniali mendacio, animam suam perdat, id est contingat aliquando perdere propter mortale mendacium. Praeterea, quia nescitur an mendacium proveniat ex radice veniali vel mortali, ideo in dubio ponit dicens: «Ne forte» etc., nec asserit propter hoc quod semper perdat animam suam.

Ad obiecta vero partis contrariae dicendum.

1. Primo ad primum quod obicitur de simulatione, notandum quod quadruplex est simulatio: cautelae, qualis fuit in Iehu, IV Reg. 9, ut interficeret sacerdotes Baal; et in Iosue, qui simulavit fugam, Iosue 8, 5–7. Et est simulatio doctrinae, de qua Luc. ultimo, 28: *Finxit se Dominus longius ire*, ut instrueret et moneret discipulos ad opera misericordiae et hospitalitatis. Et est simulatio significationis, qualis fuit simulatio Iacob, Gen. 27, 19, quando simulavit se Esau, in quo significavit quod minor populus

sie aus der Liebe zur Unterhaltung durch einen Scherz kommt, die man mehr liebt als Gott; aus einer lässlichen Begierde aber kommt die pflichtgemäße Lüge, die aus der Liebe zum Leben kommt und Gott untersteht; ebenso die scherzhafte Lüge, die aus der Liebe zur Unterhaltung geschieht, die Gott untersteht. Demgemäß also ist zu sagen, dass die Lüge aus todbringender Lust grundsätzlich mit dieser Vorschrift verboten worden ist, die schädliche Lüge ebenso wie die scherzhafte und die pflichtgemäße Lüge, die pflichtgemäße und die scherzhafte Lüge aus lässlicher Begierde aber nicht, wie auch in den anderen Vorschriften eine lässliche Sünde nicht verboten wird.

**[Zu den Einwänden]:** a–p. Auf diese Weise sind die Argumente des Augustinus zu verstehen. Und dass er sagt, dass man auf keinen Fall lügen darf, ist so zu verstehen, dass die Lüge an sich schlecht ist und die Todsünde von der ewigen Wahrheit trennt, die lässliche aber zur Trennung hinordnet, und deshalb ist jene grundsätzlich zu meiden, weil sie verdammenswert ist, diese, weil sie auf die Strafwürdigkeit hinordnet, die zur Verdammung führt.

Den Einwand hinsichtlich des vollkommenen Mannes aber, dass ‚er nicht lügen darf, damit er nicht, während er das Leben eines anderen rettet, seine eigene Seele verliert‘, verstehen einige nicht hinsichtlich jedes Vollkommenen, sondern hinsichtlich dessen, der gelobt hatte, dass er auf keinen Fall lügen würde;<sup>1871</sup> [581] daher sündigt so jemand todbringend, auf welche Weise auch immer er lügt. – Doch dagegen steht, dass es ebenso mit dem Unvollkommenen wäre, wenn er dies gelobt hätte. Deswegen ist zu sagen, dass Augustinus das nicht sagen will, dass der Vollkommene immer todbringend sündigt, sondern dass er immer die Lüge vermeiden muss, damit er nicht, um jemandes Leben zu retten, seine eigene Seele höchster Gefahr aussetzt, denn wegen einer lässlichen würde er schneller zu einer todbringenden Sünde kommen. Und das ist es, was er sagt: Damit er nicht, während er das Leben eines anderen rettet, ergänze: mit einer lässlichen Lüge, seine eigene Seele verliert, das heißt, dass man sie manchmal wegen einer todbringenden Lüge verlieren kann. Außerdem, weil man nicht weiß, ob eine Lüge aus einer lässlichen oder todbringenden Wurzel hervorgeht, deshalb stellt er dies in Zweifel, wenn er sagt: „Damit nicht etwa“ usw., und behauptet deswegen nicht sicher, dass er immer seine Seele verliert.

Zu den Einwänden der gegnerischen Seite ist zu sagen:

1. Zu dem Einwand in Bezug auf die Verstellung ist zu bemerken, dass es vier Arten von Verstellung gibt: die zum Schutz, die bei Jehu, 2Kön 9<sup>1872</sup>, angewendet wurde, um die Baalspriester zu töten, und bei Josua, der eine Flucht vortäuschte, Jos 8,5–7. Und es gibt die Verstellung zur Belehrung, von der handelt Lk im letzten [Kapitel], [Vers] 28: Der Herr *tat so, als wolle er weitergehen*, um die Jünger zu unterweisen und zu Werken der Barmherzigkeit und der Gastfreundschaft zu ermahnen. Und es gibt die Verstellung zur Bezeichnung, wie es die Verstellung Jakobs war, Gen 27,19, als er vortäuschte, Esau zu sein, worin er bezeichnete, dass das kleinere

**1871** Vgl. Kuttner, Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Decretalen Gregors IX., 287 ff.

**1872** 2Kön 10,19.

praefertendus erat maiori, scilicet gentilis Iudaico. Et est simulatio duplicitatis, qualis est in hypocritis, et haec dicitur a B. Ambrosio mendacium. – Mendacium enim dicitur tripliciter: large scilicet, et sic omne peccatum dicitur mendacium; unde Augustinus, in libro *Contra mendacium*: «Nomen mendacii pro peccati nomine accipitur; unde est illud: *Omnis homo mendax*, id est, omnis homo peccans; et illud ad Rom.: *Si autem veritas in meo mendacio abundavit*». – Item, mendacium dicitur communiter, et sic accipitur pro peccato duplicitatis, cum aliud est in mente et aliud dolose simulatur in opere, secundum illud Psalmi: *Mendaces filii hominum in stateris, ut decipiant*. – Item, sumitur proprie, et tunc, sicut dicit Augustinus, in libro *De mendacio*, dicitur «falsa significatio vocis cum intentione fallendi». Dicendum ergo generaliter quod mendacium de se dicit vituperabile et contrarium veritati, et ideo non potest recte fieri, sive sit in voluntate, sicut Primo modo, sive in facto, sicut secundo modo, sive in dicto, sicut tertio modo. Solvendum ergo per interemptionem, cum dicit quod mendacium potest esse licitum in operibus simulatis. Non est enim mendacium simulatio caute lae vel doctrinae vel figurae in facto, sed illa quae est duplicitatis et fallaciae. – Sed si obiceretur sic: In opere potest simulari facto quod non est; ergo et sermone potest simulari quod non est – dicendum quod non sequitur. Et ratio est, quia factum non est institutum ad significandum mentis conceptum, sermo autem ad hoc institutus est ut sit nuntius mentis et interpret. Ad hoc enim sermo institutus est ut homo significet alii quod apud se est; cum ergo significat homini quod apud se non est, abusio est sermonis. Praeterea, sermo ad hoc institutus est ut in audiente astruatur veritas, quae apud loquentem instituta est; mendacium autem, quantum in se est, fallit et destruit veritatem.

2. Ad secundum dicendum quod disputantes non mentiuntur, quia non dicunt falsum consentiendo, sed supponendo, ut deducant ad inconveniens, super quod non potest stare intellectus et cogatur respondens redire ad consensum veritatis, sicut Apostolus, I Cor. 15, 15: *Si Christus non resurrexit, invenimur falsi testes etc.*



Volk vor dem größeren den Vorzug bekommen sollte, das heißt das heidnische vor dem jüdischen. Und es gibt die Verstellung der Unaufrichtigkeit, wie es die bei den Heuchlern ist, und diese wird vom heiligen Ambrosius Lüge genannt.<sup>1873</sup> – Lüge wird nämlich auf drei Arten ausgesagt: im weiteren Sinne, und so wird jede Sünde Lüge genannt; daher Augustinus in der Schrift *Gegen die Lüge*: „Der Begriff ‚Lüge‘ wird als Begriff für die Sünde benutzt; daher kommt dies: *Jeder Mensch ist ein Lügner*<sup>1874</sup>, das heißt, jeder Mensch ist ein Sünder; und Röm: *Wenn aber die Wahrheit in meiner Lüge noch größer geworden ist*.<sup>1875</sup>“<sup>1876</sup> – Und die Lüge wird allgemein ausgesagt, und so wird sie für die Sünde der Unaufrichtigkeit benutzt, wenn das eine im Geist ist und etwas anderes im Tun listig vorgeheuchelt wird, nach dem Wort des Psalms: *Lügnersch sind die Menschenkinder bei den Waagen, sodass sie betrügen*.<sup>1877</sup> – Und sie wird im eigentlichen Sinne benutzt, und dann, wie Augustinus in der Schrift *Über die Lüge* sagt, wird damit „ein falscher Sinn einer Rede mit der Absicht zu täuschen“<sup>1878</sup> gesagt. Es ist also allgemein zu sagen, dass die Lüge sich selbst als tadelnswert und der Wahrheit entgegengesetzt aussagt, und deshalb kann sie nicht rechtens getan werden, ob sie im Willen ist, wie auf die erste Art, oder in der Tat, wie auf die zweite, oder in der Rede, wie auf die dritte. Es ist also durch Aufhebung zu lösen, wenn es heißt, dass die Lüge in geheuchelten Werken erlaubt sein kann. Denn die Lüge ist keine Verstellung zum Schutz, zur Belehrung oder um etwas in einer Handlung zu versinnbildlichen, sondern die der Unaufrichtigkeit und der Täuschung. – Doch wenn Folgendes eingewendet würde: In der Handlung kann mit einer Tat vorgetäuscht werden, was nicht ist; also kann auch mit einer Rede etwas vorgetäuscht werden, was nicht ist – dann ist zu sagen, dass das nicht folgt. Und die Begründung ist, dass eine Tat nicht eingerichtet ist, um einen Begriff des Geistes zu bezeichnen, die Rede aber ist dazu eingerichtet, die Botin und Interpretin des Geistes zu sein. Denn die Rede ist dazu eingerichtet, dass der Mensch einem anderen anzeigen kann, was bei ihm ist; wenn er also einem Menschen anzeigt, was nicht bei ihm ist, ist das Missbrauch der Rede. Außerdem ist die Rede dazu eingerichtet, dass im Hörer die Wahrheit errichtet wird, die beim Sprecher eingerichtet ist; die Lüge aber täuscht an sich und zerstört die Wahrheit.

2. Die Teilnehmer einer Disputation lügen nicht, weil sie nicht Falsches sagen, indem sie diesem zustimmen, sondern indem sie es unterstellen, um es zum Unpassenden abzuleiten, woran der Verstand nicht festhalten kann und damit der Antwortende gezwungen ist, zur Beipflichtung der Wahrheit zurückzukehren, wie der Apostel in 1Kor 15,15 sagt: *Wenn Christus nicht auferstanden ist, werden wir als falsche Zeugen entlarvt* usw.

---

**1873** Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 401 zu 3 (ed. Bd. III, 404a–b).

**1874** Ps 116,11.

**1875** Röm 3,7.

**1876** Augustinus, *Contra mendacium* 20,40 (CSEL 41, 526).

**1877** Ps 62,10.

**1878** Augustinus, *Contra mendacium* 12,26 (CSEL 41, 507).

3. Ad tertium respondet Augustinus, in libro *Contra mendacium*, dicens: «De propheticis factis et dictis putant haeretici habere quod proferant, quia figuras praenuntiativas putant esse mendacia, eo quod mendaciis sunt aliquando similia. Sed cum referuntur ad eas res propter quas significandas ita facta vel dicta sunt, reperiuntur significationes esse veraces, et per hoc nullo modo esse mendacia: non enim est falsa significatio verbi, etsi aliud ex alio significatur, verum est tamen quod significatur, si recte intelligitur». Unde Augustinus, in eodem libro *De mendacio*: «Quidquid figurate fit aut dicitur non est mendacium. Omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est; omne autem figurate aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est».

[582] 4. Ad illud vero quod obicitur de verbo Abrahae, quod dicit, vadens ad immolandum filium, *'postquam adoraverimus, revertemur'* etc., dicendum, secundum Alcuinum, quod habebat certam fidem de filio suscitando, quia promissum ei fuerat a Domino, qui mentiri non potest, quod in *Isaac* vocaretur ei *semen*, in quo *benedicerentur omnes gentes*; unde credebat ipsum resurrecturum post immolationem, propter quod non est mentitus. Vel si dicatur, secundum Ambrosium, in libro *De Patriarchis*, quod «ipse solus immolato filio proponebat redire», dicendum quod non determinate disponebat, sed sub conditione, scilicet nisi Dominus aliter ordinasset; subintelligendum ergo est 'si Dominus voluerit'.

5. Ad aliud quod obicitur quod mentitus est Abraham, dicens Saram sororem suam, respondet Augustinus, in *Quaestionibus super Genesim*, quod Abraham, cum dixit «Saram sororem suam, veritatem voluit celare non mendacium dici; soror enim dicitur, quia filia fratris erat. Et in hoc ostenditur quod nemo debet tentare Dominum,

3. Auf den dritten Einwand antwortet Augustinus in der Schrift *Gegen die Lüge* mit den Worten: „Aus prophetischen Handlungen und Sprüchen glauben die Häretiker nehmen zu können, was sie vorbringen, weil sie die ankündigenden Sinnbilder für lügnerisch halten, da sie bisweilen Lügen ähnlich sind. Doch wenn man sie auf die Dinge bezieht, zu deren Bezeichnung sie so getan oder gesagt worden sind, erweisen sich die Bezeichnungen als wahrhaftig und daher keinesfalls lügnerisch. Es gibt nämlich dabei keine falsche Bezeichnung des Wortes, denn wenn auch das eine mit etwas anderem bezeichnet wird, so ist doch das, was bezeichnet wird, wahr, wenn es richtig verstanden wird.“<sup>1879</sup> Daher Augustinus wiederum in der Schrift *Über die Lüge*: „Alles, was sinnbildlich getan oder gesagt wird, ist keine Lüge. Denn jede Aussage ist auf das zu beziehen, was sie aussagt; alles aber, was sinnbildlich getan oder gesagt worden ist, sagt das aus, was es für die bedeutet, für deren Verständnis es vorgebracht worden ist.“<sup>1880</sup>

[582] 4. Zu dem Einwand hinsichtlich des Wortes Abrahams, das er sagt, als er darangeht, seinen Sohn zu opfern: ‚*Wenn wir unser Gebet verrichtet haben, werden wir zu euch zurückkommen*‘<sup>1881</sup> usw., ist nach Alkuin zu sagen,<sup>1882</sup> dass er ein gewisses Vertrauen darin hatte, dass sein Sohn auferstehen würde, weil es ihm vom Herrn, der nicht lügen kann, verheißen worden war, dass ihm *in Isaak Nachkommen*<sup>1883</sup> berufen würden, in denen *alle Völker gesegnet würden*<sup>1884</sup>; daher glaubte er, dass dieser nach seiner Opferung auferstehen würde, weswegen er nicht gelogen hat.<sup>1885</sup> Oder wenn nach Ambrosius in der Schrift *Über die Patriarchen* gesagt wird, dass „er in Aussicht stellte, allein zurückzukommen, nachdem er den Sohn geopfert hätte“<sup>1886</sup>, ist zu sagen, dass er dies nicht auf eine bestimmte Weise verfügte, sondern unter einer Bedingung, nämlich wenn der Herr es nicht anders angeordnet hätte; also ist dabei mitzuverstehen: ‚wenn der Herr gewollt hätte‘.

5. Auf den Einwand, dass Abraham gelogen habe, als er sagte, dass Sara seine Schwester sei, antwortet Augustinus in den *Fragen zu Genesis*, dass Abraham, als er sagte, „dass Sara seine Schwester sei, die Wahrheit verbergen, nicht eine Lüge aussprechen wollte; Schwester nannte er sie nämlich, weil sie die Tochter seines Bruders war. Und darin zeigt sich, dass niemand den Herrn versuchen darf, während er etwas hat, was er mit einem vernünftigen Plan tun kann.“<sup>1887</sup> „Er tat, was er konnte; was

---

**1879** Ebd.

**1880** Ders., *De mendacio* 5,7 (CSEL 41, 421).

**1881** Gen 22,5.

**1882** Vgl. *Summa Halensis* II–II Nr. 404 (ed. Bd. III, 408a).

**1883** Gen 21,12.

**1884** Gen 21,18.

**1885** Vgl. Alkuin, *Interrogationes et responsiones in Genesim* 205 (PL 100, 545).

**1886** Ambrosius, *De Abraham* I,8,71 (CSEL 32/1.2, 549); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, zu c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 873).

**1887** Vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.22 (ed. Friedberg, Bd. I, 874); Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,34 f (CSEL 25/1, 628 f); ders., *Contra Secundinum Manichaeum* 23 (CSEL 25/2, 940 f).

dum habet quod rationabili consilio faciat». «Fecit quod potuit; quod non potuit, Domino commisit». «Si autem interrogatus, illam uxorem suam diceret, duas res Domino committeret et vitam suam et uxoris pudicitiam ».

6. Ad illud vero quod obicitur de Iacob, respondet similiter Augustinus, in eodem, dicens: «Iacob dicendo se esse Esau primogenitum, non est mentitus; non enim dixit se esse primogenitum nascendo, sed ius primogeniturae, illo vendente, recte adeundo, sicut Christus Ioannem dixit esse Eliam, non persona, sed imitatione virtutis» Matth. 11, 14. Transumptive ergo, et non proprie, locutus est, dicens ‘*ego sum Esau*’, non personaliter, sed iure primogeniturae. Quod ergo obicit quod ‘intendebat persuadere quod esset Esau personaliter’, dicendum quod, etsi intendebat facere aliquid, quo facto Isaac crederet ipsum esse Esau, occasionaliter intendebat hoc; nam principaliter intendebat benedictionem sibi debitam vindicare; verbum vero simpliciter verum erat, quia allegorice et transumptive erat enuntiatum.

7. Ad illud similiter quod obicitur de Ioseph, respondet Augustinus, in libro *Quaestionum Genesis*, quod verbum Ioseph supra dictum, «non serio sed ioco dictum est, ut exitus docuit, et ideo non est habendum pro mendacio: mendacia enim a mendacibus serio dicuntur, non ioco. Cum autem quae non sunt tamquam ioco dicuntur, non reputantur mendacia». Et hoc intelligendum est secundum quod mendacium dicitur «falsa vocis significatio cum intentione fallendi». – Tamen si obiciatur quod nihilominus videtur mentitus fuisse, ad minus iocose – dicendum quod non est verum, sicut dicit Augustinus, in libro *Contra mendacium*, ubi ait: «Non solum quod fecit et dixit Iacob, ut benediceretur, sed neque illud quod Ioseph velut illudendo dixit fratribus nec cetera huiusmodi mendacia iudicanda sunt, sed locutiones actionesque prophetae ad ea, quae vera sunt, intelligenda referendae».

8. Ad illud vero quod obicitur de obstetricibus, dicendum quod earum mendacium potuit esse mortale et veniale, quia, si radix fuit mortalis, scilicet libido qua diligerent vitam temporalem Hebraeorum supra Deum, mortale fuit et mendacium, et in illo casu loquitur Gregorius. Si fuit radix venialis, id est amor vitae sub Deo, sic fuit

er nicht konnte, überantwortete er dem Herrn.<sup>1888</sup> „Wenn er aber auf die Frage hin sagen würde, dass es seine Frau sei, würde er zwei Dinge dem Herrn überantworten: sein Leben und die Keuschheit seiner Frau.“<sup>1889</sup>

6. Auf den Einwand in Bezug auf Jakob antwortet Augustinus in demselben [Buch] ähnlich, indem er sagt: „Jakob hat nicht gelogen, als er sagte, er sei der Erstgeborene Esau; er sagte nämlich nicht, er sei durch Geburt der Erstgeborene, sondern weil jener sein Erstgeborenenrecht verkaufte und er es rechtens erwarb, so wie Christus sagte, dass Johannes Elia sei, nicht in Person, sondern durch die Nachahmung seiner Tugend“<sup>1890</sup>, Mt 11,14. Im übertragenen Sinne also und nicht im eigentlichen Sinne hat er gesprochen, wenn er ‚*Ich bin Esau*‘ sagte, nicht persönlich, sondern durch das Erstgeburtsrecht. Zu dem Einwand, dass ‚er beabsichtigte, ihn davon zu überzeugen, dass er Esau in Person sei‘, ist zu sagen, dass, wenn er auch etwas zu tun beabsichtigte, wodurch Isaak glauben würde, dass er selbst Esau sei, er dies im Sinne einer zufälligen Veranlassung beabsichtigte; denn hauptsächlich beabsichtigte er, sich die geschuldete Segnung anzueignen; was er sagte, war aber schlechthin wahr, weil es bildlich und übertragen ausgesagt worden war.

7. Auf den Einwand in Bezug auf Josef antwortet Augustinus in den *Fragen zu Genesis* ähnlich, dass das, was Josef wie oben genannt gesagt hat, „nicht ernstgemeint, sondern scherzhaft gesagt worden ist, wie der Ausgang gelehrt hat, und deshalb nicht als Lüge zu betrachten ist: Lügen werden nämlich von den Lügern ernsthaft gesagt, nicht im Scherz. Wenn aber etwas, was nicht ist, wie im Scherz gesagt wird, wird es nicht als Lüge gewertet.“<sup>1891</sup> Und das ist zu verstehen, insofern die Lüge „ein falscher Sinn einer Rede mit der Absicht zu täuschen“ genannt wird. – Wenn aber eingewendet wird, dass er nichtsdestotrotz gelogen zu haben scheint, zumindest scherzhaft, ist zu sagen, dass das nicht stimmt, wie Augustinus in der Schrift *Gegen die Lüge* sagt, wo er sagt: „Nicht nur, was Jakob getan und gesagt hat, um gesegnet zu werden, sondern auch, was Josef im Spiel der Täuschung zu seinen Brüdern sagte, und ähnliches anderes ist nicht als Lügen zu beurteilen, sondern als prophetische Reden und Taten, die darauf abzielten, zu erkennen, was wahr ist.“<sup>1892</sup>

8. Zu dem, was in Bezug auf die Hebammen eingewendet wird, ist zu sagen, dass ihre Lüge todbringend und lässlich hätte sein können, denn wenn deren Wurzel todbringend war, nämlich die Begierde, mit der sie das zeitliche Leben der Hebräer mehr als Gott liebten, war sie todbringend und eine Lüge, und in diesem Falle spricht Gregor. Wenn ihre Wurzel lässlich war, das heißt die Liebe zum Leben, die Gott unterstellt ist, dann war sie eine lässliche Sünde, und so spricht Hieronymus, wenn er

**1888** Ders., *Contra Faustum Manichaeum* XXII,36 (CSEL 25/1, 630 f).

**1889** Ebd. (CSEL 25/1, 629).

**1890** In Augustinus Schriften lässt sich das Zitat nicht nachweisen; vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 872).

**1891** Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* I,145 (CChr.SL 33, 55; CSEL 28/2, 75); vgl. *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 872); *Summa Halensis* II–II Nr. 405 (ed. Bd. III, 409b).

**1892** Augustinus, *Contra mendacium* 9,24 (CSEL 41, 500).

mendacium veniale, et sic loquitur Hieronymus, supponens eas ex pietate mentitas fuisse, sub Deo tamen dilexisse vitam infantium, et ideo meruisse vitam aeternam.

9. Ad ultimum quod de Iudith obicitur, responsio est in Glossa super Iudith 11, ubi dicitur: «Apud Holofernem quidquid de adventu suo et Iudaeorum futuro iudicio loquitur, non dicit adulatorie mentiendo, sed futura propheticè praedicendo».

[583] TITULUS IX.

**DE NONO ET DECIMO PRAECEPTO.**

Post praedicta quaerendum est de duobus ultimis mandatis Decalogi, nono scilicet et decimo, quibus dicitur, Exod. 20, 17, et Deuter. 5, 21: Non concupisces rem proximi tui, nec desiderabis uxorem eius. Qualiter autem ista praecepta connumerentur cum praecedentibus, dictum est supra, Quaestione de distinctione Decalogi. Nunc autem quaerendum est:

an ista praecepta sint praecepta legis naturae;

secundo, utrum prohibeatur hic concupiscentia generalis aut specialis;

tertio, utrum istis praeceptis prohibeatur actus interior, qui est in primo motu, aut delectatione et consensu;

quarto, supposito quod prohibeatur hic concupiscentia quantum ad consensum voluntatis, quaeritur utrum ad idem praeceptum pertineat prohibitio voluntatis et operis;

quo supposito, quaeritur ulterius utrum maior sit praevaricatio in opere quam in voluntate;

ultimo quaeritur, supposito quod prohibeatur hic actus interior voluntatis, in quo est superabundantia Evangelicae perfectionis.

[Nr. 391] CAPUT I.

AN ISTA PRAECEPTA SINT LEGIS NATURALIS.

**Ad primum sic:** *a.* Ad Rom. 2, 24: *Gentes, quae naturaliter ea, quae Legis sunt, faciunt, ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis.* Sed in corde scriptum est non malum concupiscere, sicut nec malum facere; et quod est scriptum in corde, est legis naturalis; ergo ex lege naturali est non concupiscere etc.

annimmt, dass sie aus Frömmigkeit gelogen haben, aber Gott unterstellt das Leben der Kinder geliebt und deshalb das ewige Leben verdient haben.<sup>1893</sup>

9. Auf den letzten Einwand in Bezug auf Judit steht die Antwort in der Glosse zu Jdt 11, wo es heißt: „Alles, was sie bei Holofernes über ihr Kommen und das Gottesurteil über die Zukunft der Juden sagt, sagt sie nicht, um ihm mit einer Lüge zu schmeicheln, sondern um prophetisch die Zukunft vorauszusagen.“<sup>1894</sup>

### [583] *Neunter Abschnitt: Das neunte und zehnte Gebot*

Nach dem zuvor Gesagten ist hinsichtlich der zwei letzten Gebote des Dekalogs zu fragen, dem neunten und zehnten, in denen es heißt, Ex 20,17 und Dtn 5,21: *Du sollst nicht den Besitz deines Nächsten begehren, noch sollst du die Ehefrau deines Nächsten begehren*. Auf welche Weise aber diese Vorschriften mit den vorhergehenden zusammenzuzählen sind, ist oben gesagt worden, in der Frage über die Unterteilung des Dekalogs.<sup>1895</sup> Nun aber ist zu fragen:

1. Sind diese Vorschriften solche des Naturgesetzes?
2. Wird hier eine allgemeine oder eine besondere Begierde verboten?
3. Wird mit diesen Vorschriften eine innere Handlung verboten, die in der ersten Bewegung liegt oder im Genuss und in der Einwilligung?
4. Angenommen, hier wird die Begierde hinsichtlich der Zustimmung des Willens verboten, wird gefragt, ob das Verbot des Willens und der Tat zur gleichen Vorschrift gehört.
5. Unter dieser Annahme wird weiter gefragt, ob die Übertretung in der Tat größer ist als im Willen.
6. Als letztes wird gefragt, angenommen, dass hier eine innere Handlung des Willens verboten wird, worin der Überfluss der evangelischen Vollkommenheit besteht.

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

**Zum Ersten so:** a. Röm 2,14: *Heiden, die von Natur aus das tun, was im Gesetz steht, zeigen, dass das Werk des Gesetzes ihnen in die Herzen geschrieben ist*. Ins Herz geschrieben ist aber, nichts Böses zu begehren, so wie nichts Böses zu tun; und was ins Herz geschrieben ist, gehört zum Naturgesetz; also ist es aus dem Naturgesetz, nicht zu begehren usw.

<sup>1893</sup> Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 406 (ed. Bd. III, 409a–410b).

<sup>1894</sup> Glossa ordinaria zu Jdt 10,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 352b–353a).

<sup>1895</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 281 zu 4 u. 283 (ed. Bd. IV/2, 423–424b, 429a–432b; in dieser Ausgabe S. 418–421, 438–451).

b. Item, ad idem est quod ibi dicit Glossa: «*Opus scriptum in cordibus*, id est firmiter infixum rationi, dum illa opera laudant quae Lex iubet, illa damnant quae prohibet».

**Contra:** 1. *Concupiscentiam nesciebam nisi Lex diceret, non concupisces*, ad Rom. 7, 7. Sed ea, quae sunt legis naturalis, sunt nobis indita et nota; ergo, cum concupiscentiam nesciret Apostolus nisi Lex diceret '*non concupisces*', videtur quod istud praeceptum non sit legis naturalis.

**[Solutio]:** Ad hoc dicendum quod ista praecepta praecepta sunt legis naturalis.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud autem quod obicitur quod dicit Apostolus, '*concupiscentiam nesciebam*' etc., dicendum quod nesciebat esse peccatum vel, si sciebat, nesciebat esse tam grave quantum est. Vel dicendum quod loquitur Apostolus in persona diversorum hominum. In quibusdam enim hominibus lex naturalis in tantum obscurata fuerat quod nesciebant utrum concupiscentia esset peccatum, et quantum ad illos dicit Glossa: «Nesciebam peccatum esse». Alii autem erant, in quibus non obscurata erat, qui bene sciebant esse peccatum, sed non tam grave. Et quantum ad illos dicit Glossa: «Vel tam grave».

[Nr. 392] CAPUT II.

UTRUM HIC PROHIBEATUR CONCUPISCENTIA GENERALIS AUT SPECIALIS.

Deinde quaeritur utrum hic prohibeatur concupiscentia generalis.

**Ad quod sic:** a. Ad Rom. 7, 7: *Concupiscentiam nesciebam* etc., Glossa: «Hoc elegit Apostolus [584] quod est generale peccatum, scilicet concupiscentiam, unde omnia mala veniunt». Ex quo relinquitur quod prohibetur hic concupiscentia generalis.

**Contra:** 1. Prohibetur hic concupiscentia, sed non absolute, immo cum determinatione, quia dicitur: *Non concupisces uxorem; non concupisces rem proximi*. Sed concupiscentia determinata ad uxorem et rem proximi non est generalis; ergo non prohibetur hic concupiscentia generalis.

2. Item, ad Rom. 7, 7: *Nisi Lex diceret* etc., Glossa: «Bona est Lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet». Si ergo secundum hoc dicatur prohiberi concupiscentia malorum omnium sive prohibitio omnium malorum, tunc illud praeceptum non erit particulare, sed generale ad prohibitionem omnis mali.



b. Das Gleiche vertritt, was die Glosse zu dieser Stelle sagt: „*Das Werk ist in die Herzen geschrieben*, das heißt fest der Vernunft eingehaftet, während sie die Werke loben, die das Gesetz befiehlt, die verdammen, die es verbietet.“<sup>1896</sup>

**Dagegen:** 1. *Ich würde die Begierde nicht kennen, wenn nicht das Gesetz sagte: du sollst nicht begehren*, Röm 7,7. Aber das, was zum Naturgesetz gehört, ist uns beigegeben und bekannt; wenn also der Apostel die Begierde nicht kennen würde, wenn nicht das Gesetz sagte: ‚*Du sollst nicht begehren*‘, scheint es, dass diese Vorschrift nicht zum Naturgesetz gehört.

**[Lösung]:** Dazu ist zu sagen, dass diese Vorschriften solche sind, die zum Naturgesetz gehören.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass der Apostel sagt: ‚*Ich würde die Begierde nicht kennen*‘ usw., ist zu sagen, dass er nicht wusste, dass sie eine Sünde ist, oder, wenn er es wusste, nicht wusste, dass sie so schwerwiegend ist, wie sie ist. Oder es ist zu sagen, dass der Apostel in der Person verschiedener Menschen spricht. Denn in einigen Menschen war das Naturgesetz so sehr verdunkelt worden, dass sie nicht wussten, ob die Begierde eine Sünde war, und mit Blick auf diese sagt die Glosse: „Ich wusste nicht, dass sie eine Sünde ist.“<sup>1897</sup> Andere aber gab es, in denen es nicht verdunkelt war und die sehr wohl wussten, dass es eine Sünde ist, aber nicht, eine wie schwere. Und mit Blick auf diese sagt die Glosse: „Oder eine wie schwere.“

*Kapitel 2: Wird hier eine allgemeine oder eine besondere Begierde verboten? [Nr. 392]*  
Darauf wird gefragt, ob hier eine allgemeine Begierde verboten wird.

**Dazu so:** a. Röm 7,7: *Ich würde die Begierde nicht kennen* usw., die Glosse: „Der Apostel hat [584] die Sünde gewählt, die allgemein ist, nämlich die Begierde, von der alle Übel kommen.“<sup>1898</sup> Daraus folgt, dass hier eine allgemeine Begierde verboten wird.

**Dagegen:** 1. Hier wird die Begierde verboten, aber nicht bedingungslos, sondern mit einer Bestimmung, denn es heißt: *Du sollst nicht die Ehefrau begehren; du sollst nicht den Besitz deines Nächsten begehren*. Die Begierde, die auf die Ehefrau und den Besitz des Nächsten begrenzt ist, ist aber nicht allgemein; also wird hier nicht eine allgemeine Begierde verboten.

2. Röm 7,7: *Wenn nicht das Gesetz sagte* usw., die Glosse: „Gut ist das Gesetz, welches, indem es die Begierde verbietet, alles Schlechte verbietet.“<sup>1899</sup> Wenn also demgemäß gesagt wird, dass die Begierde nach allem Bösen verboten wird, oder das Verbot von allem Bösen [ausgesprochen wird], dann wird diese Vorschrift keine besondere sein, sondern eine allgemeine zum Verbot alles Bösen.

<sup>1896</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos 2,24* (PL 191, 1345).

<sup>1897</sup> Ebd. (PL 191, 1345 f).

<sup>1898</sup> *Glossa ordinaria zu Röm 7,7* (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 288a).

<sup>1899</sup> Ebd.

3. Item, super illud Psalmi: *Incensa igni* etc. dicit Glossa quod duplex est radix omnium malorum, scilicet timor male humilians et amor male accendens. Ergo deberent magis prohiberi quam ipsa concupiscentia, quae cedit solum in unam partem, scilicet in amorem male inflammantem.

4. Item, si dicatur quod prohibetur concupiscentia specialis, sed cum sit triplex concupiscentia radicalis, *concupiscentia oculorum* sive divitiarum, *concupiscentia carnis* et concupiscentia honorum, quae pertinet ad superbiam vitae, ergo debuit specialiter prohiberi concupiscentia honoris sicut concupiscentia uxoris et rerum proximi.

**Respondeo:** Secundum formam praecepti prohibetur concupiscentia specialis, secundum virtutem vero praecepti prohibetur concupiscentia generalis. Cuius signum est, quoniam geminatur verbum ‘concupiscendi’; propterea in illis duabus concupiscentiis intelligitur generaliter concupiscentia omnis. Nam omne concupitum extra est, et hoc dupliciter: aut enim est communicans nobiscum aut non communicans. Si communicans, intelligitur per uxorem secundum modum Decalogi per synecdochen, a parte totum. Si non communicans, intelligitur per rem proximi.

**[Ad obiecta]:** 4. Unde per hoc solvitur ultimum. Nam, cum prohibetur concupiscentia rerum proximi, intelligitur prohiberi concupiscentia honoris; unde postmodum ad explicandum additur ‘*non servum, non ancillam*’, ut insinuetur prohiberi concupiscentia dominandi; propterea in concupiscentia particulari intelligitur generalis, et ideo ex consequenti prohibetur.

1. Ad illud vero quod obicit patet iam responsio. Non enim est hic prohibitio generalis sicut nec in aliis praeceptis, sed particularis concupiscentiae uxoris et rerum proximi. Quare autem istorum plus quam aliorum determinatum est supra, Quaestione De distinctione praeceptorum Decalogi.

3. Ad illud vero quod obicitur de timore male humiliante et amore male accendente, dicendum quod radix principalis omnium malorum est concupiscentia, id est improba voluntas; secundaria vero timor male humilians, amor male accendens, ut sicut sunt duae partes iustitiae, una declinare a malo, cuius principium est timor, alia facere bonum, cuius principium est amor, ita sunt duae partes iniustitiae: declinare a

3. Zu dem Psalm: *Im Feuer verbrannt*<sup>1900</sup> usw. sagt die Glosse, dass die Wurzel allen Übels eine zweifache ist, nämlich die Furcht, die zu sehr erniedrigt, und die Liebe, die zu sehr entzündet.<sup>1901</sup> Also müssten sie mehr verboten werden als die Begierde selbst, die nur auf eine Seite weicht, nämlich zur Liebe, die zu sehr entzündet.

4. Wenn gesagt wird, dass eine besondere Begierde verboten wird, da es aber drei Arten von Begierde gibt, die die Wurzel für etwas anderes sind: die *Begierde der Augen* oder nach Reichtümern, die *Begierde des Fleisches* und die Begierde nach Ehren, die zum Hochmut des Lebens gehört,<sup>1902</sup> hätte also die Begierde nach Ehre so wie die Begierde nach der Ehefrau und dem Besitz des Nächsten eigens verboten werden müssen.

**Ich antworte:** Nach der Form der Vorschrift wird eine besondere Begierde verboten, nach der Kraft der Vorschrift aber wird eine allgemeine Begierde verboten. Das Zeichen dafür ist, dass das Wort ‚begehren‘ zweifach benutzt wird; deswegen ist unter diesen zwei Begierden allgemein jede Begierde zu verstehen. Denn jedes Begehrte ist außerhalb, und das auf zwei Arten: Entweder nämlich lässt es uns teilnehmen oder nicht. Wenn es uns teilnehmen lässt, ist es anhand der Ehefrau zu erkennen, nach Art des Dekalogs durch eine Synekdoche, durch einen Teil das Ganze. Wenn es nicht teilnehmen lässt, ist es anhand des Besitzes des Nächsten zu erkennen.

**[Zu den Einwänden]:** 4. Somit wird dadurch der letzte [Einwand] beantwortet. Denn wenn die Begierde nach dem Besitz des Nächsten verboten wird, ist darunter zu verstehen, dass die Begierde nach Ehre verboten wird; daher wird anschließend zur Erklärung hinzugefügt: ‚*nicht den Sklaven, nicht die Magd*‘, sodass angedeutet wird, dass die Begierde zu herrschen verboten wird; deswegen ist in einer besonderen die allgemeine Begierde zu erkennen, und deshalb wird sie folglich verboten.

1. Auf den Einwand ist die Antwort nun klar. Denn hier liegt kein allgemeines Verbot vor wie auch nicht in den anderen Vorschriften, sondern das Besondere der Begierde nach der Ehefrau und dem Besitz des Nächsten. Warum aber die [Begierde] nach diesen mehr als nach anderen [verboten wird], ist oben in der Frage über die Unterteilung der Vorschriften des Dekalogs bestimmt worden.<sup>1903</sup>

3. Zu dem Einwand hinsichtlich der Angst, die zu sehr demütigt, und der Liebe, die zu sehr entzündet, ist zu sagen, dass die hauptsächliche Wurzel allen Übels die Begierde ist, das heißt das unredliche Verlangen, in zweiter Linie aber die Furcht, die zu sehr demütigt, und die Liebe, die zu sehr entzündet. So, wie es zwei Seiten der Gerechtigkeit gibt, die eine, sich vom Übel abzuwenden, dessen Ursprung die Angst ist, die andere, das Gute zu tun, dessen Ursprung die Liebe ist, so gibt es deshalb zwei Seiten der Ungerechtigkeit: sich vom Guten abzuwenden, dessen Ursprung die Furcht

**1900** Ps 80,17.

**1901** Vgl. Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 79,17 (PL 191, 766); Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 79,13 (CChr.SL 39, 1118).

**1902** Vgl. 1Joh 2,16.

**1903** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 283 (ed. Bd. IV/2, 431b; in dieser Ausgabe S. 446–449).

bono, cuius principium est timor male humilians; et facere malum, cuius principium immediatum est amor male accendens; et utraque radix reducitur ad concupiscentiam, sicut in Tractatu De vitiis et peccatis declaratum est.

[Nr. 393] CAPUT III.

UTRUM HIC PROHIBEATUR ACTUS INTERIOR CONCUPISCENTIAE IN PRIMO MOTU AUT IN DELECTATIONE ET CONSENSU.

Sequitur quaerere utrum hic prohibeatur actus interior concupiscentiae in primo motu aut in delectatione aut consensu.

1. Et cum in primo motu inveniatur primo concupiscere, videbitur alicui primus motus concupiscentiae prohiberi.

**Contra:** *a.* Primus motus non est in potestate nostra; et dicit Hieronymus: «Anathema sit qui dicit Deum aliquod impossibile praecepisse». Relinquitur igitur quod non prohibetur concupiscentia in primo motu.

*b.* Item, nullus transgreditur in eo quod vitare non potest, ut dicit Augustinus. Cum ergo [585] primus motus universaliter vitari non possit, ergo in primo motu non erit transgressio, videlicet praecepti divini.

**Respondeo:** Tripliciter potest accipi concupiscentia. Uno modo appetitus vegetabilis, et talis concupiscentia inordinata est a fomite movente, hoc est a corruptione originalis culpae. Alio modo concupiscentia est appetitus sensibilis, et, prout est inordinata, est a movente sensualitate cum fomite. Tertio modo concupiscentia est appetitus rationalis, et sic est a movente liberi arbitrii voluntate. Dicendum ergo quod primo concupiscentia est in suggestione, secundo in delectatione, tertio in consensu. Respondendum igitur quod per se concupiscentia, prout est in consensu rationis vel voluntatis, prohibetur. Concupiscentia vero, quae est in delectatione sensualitatis vel ex suggestione fomitis in actu vegetabilis, non prohibetur simpliciter nisi secundum quid, ut dictum est, quia non est prohibendum ne illae concupiscentiae sint in nobis, quia hoc est nobis impossibile; sed prohibetur nobis ne sequamur eas, secundum quod dicitur Eccli. 18, 30: *Post concupiscentias tuas non eas*, ire autem est consentire; duas autem concupiscentias, suggestionis et delectationis, non est prohiberi proprie, sed ex prohibitione ostenduntur malae et vitandae, sicut supra dictum est.

ist, die zu sehr erniedrigt; und das Böse zu tun, dessen unmittelbarer Ursprung die zu sehr entzündende Liebe ist; und beide Wurzeln werden auf die Begierde zurückgeführt, wie es in der Abhandlung über die Laster und Sünden erklärt worden ist.<sup>1904</sup>

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

Es folgt zu fragen, ob hier eine innere Handlung der Begierde in der ersten Bewegung oder im Genuss oder in der Einwilligung verboten wird.

1. Und da sich das erste Begehren in der ersten Bewegung findet, wird es jemandem scheinen, dass die erste Bewegung der Begierde verboten wird.

**Dagegen:** a. Die erste Bewegung liegt nicht in unserer Macht; und Hieronymus sagt: „Verflucht sei, wer sagt, dass Gott irgendetwas Unmögliches vorgeschrieben habe.“<sup>1905</sup> Es bleibt also übrig, dass die Begierde in der ersten Bewegung nicht verboten wird.

b. Niemand übertritt eine Vorschrift, wenn er es nicht vermeiden kann, wie Augustinus sagt.<sup>1906</sup> Wenn also [585] die erste Bewegung allgemein nicht vermieden werden kann, dann wird es in der ersten Bewegung keine Übertretung geben, nämlich der göttlichen Vorschrift.

**Ich antworte:** Die Begierde kann auf drei Arten aufgefasst werden: auf die eine Art als belebendes Streben, und ein solches ist die ungeordnete Begierde vom bewegenden Zunder, das heißt von der Verderbnis durch die Erbsünde. Auf die zweite Art ist die Begierde das sinnliche Streben, und insofern es ungeordnet ist, kommt es von der Sinnlichkeit, die zusammen mit dem Zunder bewegt. Auf die dritte Art ist die Begierde das vernünftige Streben, und so kommt es vom bewegenden Willen des freien Willens. Es ist also zu sagen, dass die Begierde erstens in der Einflüsterung liegt, zweitens im Genuss und drittens in der Einwilligung. Es ist also zu antworten, dass die Begierde durch sich selbst, insofern sie in der Zustimmung der Vernunft oder des Willens liegt, verboten wird. Die Begierde aber, die im Genuss der Sinnlichkeit liegt oder aus der Einflüsterung des Zunders in einer belebenden Handlung, wird nicht schlechthin verboten, sondern in einer gewissen Hinsicht, wie gesagt worden ist, weil es nicht verboten werden kann, dass jene Begierden in uns sind, weil dies für uns unmöglich ist. Doch es wird uns verboten, ihnen zu folgen, nach dem, wie es in Sir 18,30 heißt: *Gehe nicht nach deinen Begierden*, ‚gehen nach‘ ist aber ‚zustimmen‘. Bei zwei Begierden aber, der der Einflüsterung und der des Genusses, ist das nicht der Fall, dass sie im eigentlichen Sinne verboten werden, sondern mit ihrem Verbot wird aufgezeigt, dass sie schlecht und zu vermeiden sind, wie oben gesagt worden ist.

**1904** Vgl. ebd., II–II Nr. 700 (ed. Bd. III, 686a–688b).

**1905** Vgl. Hieronymus, *Dialogi contra Pelagianos libri III*, I,23 (CChr.SL 80, 30 f).

**1906** Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio III*,18,50 (CChr.SL 29, 304; CSEL 74, 131).

[Nr. 394] CAPUT IV.

UTRUM AD IDEM PRAECEPTUM PERTINEAT PROHIBITIO VOLUNTATIS ET OPERIS.

Postmodum quaeritur **I.** utrum ad idem praeceptum pertineat prohibitio voluntatis et operis.

**Ad quod sic:** *a.* Rom. 1, 29: *Repletos omni iniquitate et homicidiis* etc., Glossa: «Benedicit ‘*homicidiis*’ pluraliter, quia plura sunt homicidia, voluntatis scilicet et operis». Ergo ad plura praecepta pertinet prohibitio homicidii voluntatis et operis.

*b.* Item, Psalmus: *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum*, Glossa: «Qui malum opus addit voluntati, iniquitatem addit iniquitati».

*c.* Item, circa moechiam et furtum diversae sunt prohibitiones operis et voluntatis, quia propter opus dicitur: *Non moechaberis, non furtum facies*; propter voluntatem vero dicitur: *Non concupisces uxorem, non concupisces rem proximi*.

*d.* Item, diversa sunt voluntas et actio exterior; ergo diversis debent prohiberi praeceptis.

**Contra:** 1. Actio exterior non est culpabilis nisi a malitia voluntatis, quia, sicut dicit Ioannis Damascenus, actus involuntarii non sunt culpabiles; et dicit Augustinus quod «peccatum adeo est voluntarium, quod, si non sit voluntarium, non est peccatum». Ergo una est transgressio voluntatis et operis; ergo una erit prohibitio.

2. Item, idem est finis malus voluntatis et operis et idem principium movens, scilicet libido; ergo idem malum.

3. Item, unus est contemptus Dei in voluntate et opere; ergo idem reatus transgressionis; ergo eadem prohibitio.

4. Item, si dicatur idem praeceptum, erit superflua prohibitio, qua dicitur: *Non concupisces uxorem, et non concupisces rem proximi*, ex quo dictum est: *Non moechaberis, non furtum facies*.

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

Danach wird gefragt, **I.** ob das Verbot des Willens und der Tat zu demselben Gebot gehört.<sup>1907</sup>

**Dazu so:** a. Röm 1,29: *Voll mit jeder Ungerechtigkeit, Morden* usw., die Glosse: „Rechters sagt er ‚mit Morden‘ im Plural, denn es gibt mehrere Morde, nämlich den des Willens und den der Tat.“<sup>1908</sup> Also erstreckt sich das Verbot des Mordes des Willens und der Tat auf mehrere Vorschriften.

b. Der Psalm: *Gib ihnen Ungerechtigkeit zu ihrer Ungerechtigkeit*<sup>1909</sup> dazu, die Glosse: „Wer dem Willen eine schlechte Tat hinzugibt, gibt der Ungerechtigkeit eine Ungerechtigkeit dazu.“<sup>1910</sup>

c. Bei Ehebruch und Diebstahl sind die Verbote der Tat und des Willens verschieden, weil es um der Tat willen heißt: *Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen*<sup>1911</sup>, wegen des Willens aber heißt es: *Du sollst keine Ehefrau begehren, du sollst nicht den Besitz deines Nächsten begehren*<sup>1912</sup>.

d. Unterschiedlich sind der Wille und die äußere Handlung; also müssen sie mit unterschiedlichen Vorschriften verboten werden.

**Dagegen:** 1. Die äußere Handlung ist nur schuldhaft, wenn sie von der Bosheit des Willens stammt, denn, wie Johannes von Damaskus sagt, unwillentliche Handlungen sind nicht schuldhaft;<sup>1913</sup> und Augustinus sagt, dass „eine Sünde so sehr willentlich begangen ist, dass sie, wenn sie nicht willentlich ist, keine Sünde ist.“<sup>1914</sup> Also sind die Übertretung des Willens und der Tat eins; also wird es nur ein Verbot geben.

2. Das böse Ziel des Willens und der Tat sind das Gleiche, und der bewegende Ursprung, nämlich die Begierde, ist der gleiche; also ist es dasselbe Übel.

3. Die Verachtung Gottes im Willen und in der Tat ist eins; also ist es die gleiche Schuld des Übertretens; also das gleiche Verbot.

4. Wenn die gleiche Vorschrift ausgesprochen wird, wird das Verbot überflüssig sein, mit dem gesagt wird: *Du sollst nicht die Ehefrau begehren* und *Du sollst nicht den Besitz deines Nächsten begehren*, womit gesagt worden ist: *Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen*.

**1907** Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 59 (ed. Bd. III, 77a–b).

**1908** Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 1,29 (PL 191, 1335).

**1909** Ps 69,28.

**1910** Glossa interlinearis zu Ps 68,28 (V) (ed. Textus biblie, Bd. 3, 182v).

**1911** Ex 20, 14 f.

**1912** Ex 20,17.

**1913** Vgl. Johannes von Damaskus, Expositio fidei II,2 (PTS 12, 45).

**1914** Augustinus, De vera religione 14,27 (CChr.SL 32, 204; CSEL 77/2, 20).

5. Item, si voluntas pro facto reputatur, ut dicit auctoritas, quia quod vis pro facto tibi reputat Deus, si non potes, et hoc in bonis, ergo et in malis voluntas pro facto reputabitur; ergo idem reputabitur reatus; ergo eadem erit prohibitio utriusque.

**Solutio:** Dicendum quod refert, cum voluntatem sequitur opus et cum non sequitur. Cum autem opus sequitur, duplex est consideratio: aut enim voluntas et opus referuntur ad radicem aut considerantur in se. Contingit ergo peccatum esse in voluntate, non sequente opere. Ne ergo Iudaei carnales et rudes aestimarent solum culpam esse, cum opus coniungitur voluntati, separatim prohibenda fuit mala voluntas. Item, si consideretur voluntas in se et opus exterius in se, aliae sunt circumstantiae boni debitae actui exteriori quam voluntati, quia |586| diversificantur modus, locus, tempus et quaedam aliae circumstantiae, quamvis circumstantia finis sit eadem. Si ergo, ut dicit Augustinus, «peccatum est actus incidens ex defectu boni», alius autem est defectus actus hinc inde, ergo secundum hoc aliud peccatum; geminanda ergo erat prohibitio voluntatis et operis, ut istud iudicaretur. – Si autem attendantur voluntas et opus sequens in radice, scilicet libidine et intentione, idem erit. Lex igitur Dei secundum rationem lationis perfecta utrumque docuit. Nam in aliquibus propter unitatem radicis, qua unum sunt voluntas et opus, una sola prohibitione utrumque interdixit, ut in homicidio et falso testimonio; in aliquibus vero differenti praecepto propter defectum et inordinationem in utroque differentem utrumque prohibuit, ut in moechia et furto. Quae autem sit ratio quare ista plus quam alia, dictum est supra, Quaestione De distinctione praeceptorum Decalogi.

Respondendum igitur est quod peccatum voluntatis et operis unum sunt in radice et intentione, sed duo peccata in defectu inordinationis; et ideo, cum voluntatem sequatur opus, magis duplex peccatum dicitur quam duo vel unum, nec superfluit prohibitio, sicut ostensum est. Et quod dicitur ‘voluntas pro facto reputatur’, hoc non intelligitur nisi de voluntate plena; plena autem voluntas est, quae, quantum in ipsa



5. Wenn der Wille als Tat angerechnet wird, wie eine Autorität sagt,<sup>1915</sup> weil dir Gott, was du willst, als Tat anrechnet, wenn du es nicht [zu tun] vermagst, und zwar im Guten, dann wird er dir deinen Willen auch im Bösen als Tat anrechnen; also wird es als die gleiche Strafwürdigkeit angerechnet; also wird das Verbot von beidem dasselbe sein.

**Lösung:** Es ist von Belang, wenn dem Willen das Werk folgt und wenn es nicht folgt. Wenn aber das Werk folgt, gibt es eine zweifache Überlegung: Denn entweder werden Wille und Werk auf die Wurzel bezogen, oder sie werden in sich betrachtet. Es kommt also vor, dass man im Willen gesündigt hat, dass dem aber keine Tat folgt. Damit also die fleischlich gesinnten und noch rohen Juden nicht glaubten, es gäbe nur eine Schuld, wenn sich mit dem Willen eine Tat verbindet, musste der böse Wille getrennt verboten werden. Ebenso, wenn der Wille in sich und das äußere Werk in sich betrachtet werden, sind die Umstände des Guten für die geschuldete äußere Handlung andere als für den Willen, weil [586] sich Art und Weise, Ort, Zeit und bestimmte andere Umstände unterscheiden, obgleich der Umstand des Ziels der gleiche ist. Wenn also, wie Augustinus sagt, „die Sünde eine Handlung ist, die durch den Mangel an Gutem geschieht“<sup>1916</sup>, eine andere aber der daraus folgende Mangel einer Handlung ist, also demgemäß eine andere Sünde; also musste das Verbot des Willens und der Tat zweifach ausgedrückt werden, damit dies verurteilt wurde. – Wenn aber der Wille und die folgende Tat an der Wurzel betrachtet werden, nämlich der Begierde und der Absicht, wird es dasselbe sein. Also lehrte das Gesetz Gottes, [das] nach der Art der Überbringung vollkommen [ist], beides. Denn bei einigen untersagte es wegen der Einheit der Wurzel, durch die Wille und Tat eins sind, beide mit nur einem Verbot, wie beim Mord und dem falschen Zeugnis; bei anderen aber verbot es mit unterschiedlichen Vorschriften wegen des Mangels und der Ungeordnetheit, die in jedem der beiden unterschiedlich war, jedes von beiden, wie beim Ehebruch und Diebstahl. Was aber der Grund dafür ist, warum diese mehr als andere [verboten werden], ist oben gesagt worden, in der Frage über die Unterteilung der Vorschriften des Dekalogs.<sup>1917</sup>

Es ist also zu antworten, dass die Sünde des Willens und der Tat eins in der Wurzel und Absicht sind, aber zwei Sünden im Mangel der Ungeordnetheit; und wenn dem Willen die Tat folgt, wird dies deshalb mehr eine zweifache Sünde genannt als zwei oder eine, und das Verbot hat keinen Überschuss, wie gezeigt worden ist. Und dass gesagt wird, „Der Wille wird als Tat angerechnet“, dies ist nur in Bezug auf den vollständigen Willen zu verstehen; vollständig aber ist der Wille, der, insoweit er an

---

**1915** Vgl. Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 57,2 (PL 191, 321); Cassiodor, *Expositio psal-morum* 31,4 f (CChr.SL 97, 277 f).

**1916** Ps.-Augustinus, *Hypomnesticon contra pelagianos et coelestianos, vulgo libri hypognoticon* IV,1 (PL 45, 1639).

**1917** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 282 (ed. Bd. IV/2, 428a; in dieser Ausgabe S. 434 f).

est, exiret in opus, si daretur facultas. Praeterea, etsi reputatur pro facto talis voluntas quantum ad reatum radice, non tamen omnino idem est quantum ad defectum inordinationis, ex hoc quod non est cum debitis circumstantiis.

**II.** Deinde quaerendum esset utrum esset maior reatus voluntatis quam operis. Sed istud determinatum est in Tractatu de vitiis, Quaestione De comparatione peccatorum. Quaeritur tamen, si hic prohibetur actus cordis, cum dicitur '*non concupisces*', in quo superabundat Evangelium a Lege.

Item, si haec non est vera differentia quam posuerunt, quod Lex cohibet manum, non animum, Evangelium vero animum.

**[Solutio]:** Ad quod intelligendum quod Lex prohibet hic actum cordis. Nisi enim esset in Lege prohibitum, putaretur esse concessum: *Concupiscentiam enim nesciebam esse peccatum nisi Lex diceret, non concupisces*, Rom. 7, 7. Superabundat tamen Evangelium a Lege in generalitate prohibendi et expressione. In generalitate, quia inordinatio secundum actum cordis in proximum generalius prohibetur in Evangelio quam hic. Enim Matth. 5, 28, prohibetur actus cordis inordinatus et secundum vim irascibilem et secundum vim concupiscibilem; hic autem tantum secundum vim concupiscibilem; unde abundat Evangelium in generalitate prohibendi. In expressione etiam abundat, quia expressius prohibetur inordinatio cordis in Evangelio quam in Lege. In Lege enim non prohibetur nisi inordinatio affectionis, cum dicitur '*non concupisces*'; in Evangelio vero prohibetur intentio cogitationis, Matth. 5, 28, ubi dicitur: *Si videris mulierem* etc., hoc est, si oculus habeas intentione cordis in mulierem cogitando, ut concupiscas eam, *iam moechatus es* etc. Et hoc infra plenius declarabitur.

|587| TITULUS X.

**BREVIS EXPLANATIO PRAECEPTORUM AD INSTRUCTIONEM SIMPLICIUM.**

Quoniam, secundum Apostolum, docendo sumus *sapientibus et insipientibus* debitores, post disputationem praeceptorum Decalogi, quae pertinet ad studium sapien-

sich ist, in eine Tat überginge, wenn die Möglichkeit dazu gegeben würde.<sup>1918</sup> Außerdem, wenn auch ein solcher Wille als Tat angerechnet wird, was die Strafwürdigkeit der Wurzel angeht, so ist es dennoch nicht gänzlich dasselbe, was den Mangel der Ungeordnetheit angeht, dadurch dass es nicht mit den geschuldeten Umständen einhergeht.

**II.** Hierauf wäre zu fragen, ob die Strafwürdigkeit des Willens größer wäre als die der Tat. Doch dies ist bestimmt worden in der Abhandlung über die Laster, in der Frage über die Beziehung der Sünden.<sup>1919</sup> Es wird dennoch gefragt, wenn hier eine Handlung des Herzens verboten wird, indem gesagt wird: ‚*Du sollst nicht begehren*‘, worin der Überschuss des Evangeliums gegenüber dem Gesetz besteht.

Ebenso, wenn dies nicht die wahre Differenz ist, die sie aufgestellt haben, dass das Gesetz die Hand abhält, nicht die Gesinnung, das Evangelium aber die Gesinnung.

**[Lösung]:** Dazu muss man verstehen, dass das Gesetz hier die Handlung des Herzens verbietet. Wenn sie nämlich nicht im Gesetz verboten wäre, würde man sie für erlaubt halten: *Ich würde die Begierde nicht kennen, wenn nicht das Gesetz sagte: du sollst nicht begehren*, Röm 7,7. Dennoch hat das Evangelium einen Überschuss im Vergleich zum Gesetz in der Allgemeinheit und der Ausdrücklichkeit des Verbots. In der Allgemeinheit, weil die Ungeordnetheit gemäß der Handlung des Herzens gegenüber dem Nächsten im Evangelium allgemeiner verboten wird als hier. Denn Mt 5,28 wird die ungeordnete Handlung des Herzens verboten sowohl gemäß dem Vermögen des zornmütigen als auch des begierlichen Strebens; hier aber nur gemäß des begierlichen Strebens; daher hat das Evangelium einen Überschuss an der Allgemeinheit des Verbotes. In der Ausdrücklichkeit hat es auch einen Überschuss, weil die Ungeordnetheit des Herzens im Evangelium ausdrücklicher verboten wird als im Gesetz. Im Gesetz nämlich wird nur die Ungeordnetheit des Strebens verboten, wenn es heißt: ‚*Du sollst nicht begehren*‘; im Evangelium aber wird die Absicht der Erwägung verboten, Mt 5,28, wo es heißt: *Wenn du eine Frau ansiehst* usw., das heißt, wenn du ein Auge [auf sie] hast mit der Absicht des Herzens, die Frau in Betracht zu ziehen, um sie zu begehren, *hast du bereits die Ehe gebrochen* usw. Und dies wird weiter unten ausführlicher erklärt werden.<sup>1920</sup>

[587] *Zehnter Abschnitt: Kurze Erklärung der Gebote zur Unterweisung der Einfachen*  
Da wir ja, dem Apostel zufolge, in unserer Lehre *den Weisen und den Törichten* verpflichtet sind,<sup>1921</sup> ist nach der Disputation der Vorschriften des Dekalogs, die zum Studium der Weisen gehört, kurz eine Erklärung der Vorschriften zur Unterweisung

**1918** Vgl. ebd., II–II Nr. 58 (ed. Bd. III, 78a–b).

**1919** Vgl. ebd., Nr. 352 (ed. Bd. III, 359a–b).

**1920** Vgl. ebd., III Nr. 409 (ed. Bd. IV/2, 596b–597a; in dieser Ausgabe S. 1038–1041).

**1921** Vgl. Röm 1,14.

tum, dicenda est breviter explanatio praeceptorum ad instructionem simplicium. Ad quorum explanationem quaedam praeambula sunt dicenda, ut cetera clarius videantur, scilicet:

Quid sit praeceptum et quae divisio praecepti generaliter;  
 quae divisio praeceptorum legis naturae;  
 quae divisio praeceptorum Legis scriptae;  
 quae differentia praeceptorum legis naturae et scriptae;  
 quae divisio praeceptorum legis Mosaicae;  
 qualis intelligentia singulorum praeceptorum Decalogi.

[Nr. 395] I. *Quid sit praeceptum et quae divisio eius.*

Circa primum notandum quod praeceptum est iussio vel imperium faciendi aliquid vel non faciendi. Faciendum autem dicitur quod est debitum fieri, ut honorare patrem; non faciendum autem quod est debitum non fieri, ut moechari. Iussio vel imperium est superioris, sicut obedire minoris. Unde sic potest describi: iussio est voluntatis superioris expressio de faciendo vel non faciendo ei qui inferior est. Patet ergo generaliter posita ratio praecepti: praeceptum est etc.

Nota autem quod praeceptorum aliud est affirmativum, quod est de faciendo, ut '*honora patrem*'; aliud est quod est negativum, quod est de non faciendo, ut '*non occides*'. Et datur ista divisio secundum rationem causae formalis praeciendi. Differunt ergo effectu praeceptum affirmativum, quod restricto nomine solet dici praeceptum, et praeceptum negativum, quod prohibitio dicitur, quia affirmativum obligat semper, id est in omni tempore, sed non ad semper, id est non ad omne tempus; negativum autem obligat semper et ad semper. Et hoc intellige in praeceptis Decalogi et iuris naturalis. Verbi gratia '*honora patrem*', praeceptum est affirmativum, quod obligat me semper, quia semper teneor ad honorandum patrem, sed tamen non ad semper honorandum: non enim est possibile nec expediens ut semper honorem eum, sed cum tempus requirit. Negativum praeceptum semper obligat et ad semper, sicut '*non moechaberis*', quia semper teneor et quocumque tempore non moechari.

Item, praeceptorum aliud naturae, aliud disciplinae, aliud Legis scriptae. Praeceptum naturae est necessitatis, disciplinae debiti, Legis scriptae honestatis, sicut patebit.

der Einfachen [d. h. Ungebildeten] zu geben. Zu ihrer Erklärung müssen einige Vorbemerkungen gemacht werden, damit das Übrige deutlicher erscheint, nämlich:

Was ist eine Vorschrift, und wie ist allgemein die Aufteilung einer Vorschrift?

Welche Aufteilung der Vorschriften des Naturgesetzes [gibt es]?

Welche Aufteilung der Vorschriften des geschriebenen Gesetzes [gibt es]?

Welchen Unterschied zwischen den Vorschriften des Natur- und des geschriebenen Gesetzes [gibt es]?

Welche Aufteilung der Vorschriften des mosaischen Gesetzes [gibt es]?

Wie sind die einzelnen Vorschriften des Dekalogs zu verstehen?

### *1. Was ist ein Gebot und wie ist seine Aufteilung? [Nr. 395]*

Im Zusammenhang mit dem Ersten ist zu bemerken, dass eine Vorschrift ein Befehl oder eine Verordnung ist, etwas zu tun oder nicht zu tun. Tun aber heißt, was man zu tun schuldet, wie seinen Vater zu ehren; nicht zu tun aber, was man nicht zu tun schuldet, wie die Ehe zu brechen. Ein Befehl oder eine Verordnung gehört zu einem Höhergestellten, so wie Gehorchen zu einem Untergeordneten. Daher kann es so beschrieben werden: Der Befehl ist der Ausdruck des Willens eines Höhergestellten, was der, der untergeordnet ist, zu tun oder nicht zu tun hat. Die allgemein aufgestellte Bedeutung von Vorschrift ist also klar: Eine Vorschrift ist usw.

Beachte aber, dass die eine Vorschrift bejahend ist, welche davon handelt, was man tun muss, wie ‚*Ehre deinen Vater*‘, und es eine andere gibt, die verneinend ist, welche davon handelt, was man nicht tun darf, wie ‚*Du sollst nicht töten*‘. Und diese Unterteilung ist entsprechend der Art der Formalursache des Verschreibens gegeben. Es unterscheiden sich also die bejahende Vorschrift, die mit kurzem Namen ‚Vorschrift‘ genannt zu werden pflegt, und die verneinende Vorschrift, die Verbot genannt wird, in der Wirkung, denn die bejahende verpflichtet immer, das heißt in jeder Zeit, aber nicht jeweils immer, das heißt nicht zu jedem Zeitpunkt. Die verneinende aber verpflichtet immer und zu jedem Zeitpunkt. Und dies erkenne in den Vorschriften des Dekalogs und des Naturrechts. Zum Beispiel ist ‚*Ehre deinen Vater*‘ eine bejahende Vorschrift, die mich immer verpflichtet, weil ich immer dazu verpflichtet bin, meinen Vater zu ehren, aber dennoch nicht dazu, ihn zu jedem Zeitpunkt zu ehren: Es ist nämlich nicht möglich noch zuträglich, dass ich ihn immer ehre, sondern wenn die Zeit es erfordert. Die verneinende Vorschrift verpflichtet immer und zu jedem Zeitpunkt, so wie ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘, weil ich immer und zu jedem Zeitpunkt dazu verpflichtet bin, die Ehe nicht zu brechen.

Ebenso, die eine Vorschrift gehört zur Natur, die andere zur Unterweisung, die dritte zum geschriebenen Gesetz. Die Vorschrift der Natur ist die der Notwendigkeit, die [Vorschrift] der Unterweisung die der Pflicht und die [Vorschrift] des geschriebenen Gesetzes die der Ehre, wie klar werden wird.<sup>1922</sup>

<sup>1922</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 397–398 (ed. Bd. IV/2, 588a–b; in dieser Ausgabe S. 1004–1007).

[Nr. 396] II. *Divisio praeceptorum legis naturae.*

Praeceptum naturae dicitur duobus modis: vel quod est datum propter naturam, ut ‘*crescite et multiplicamini*’, Gen. 9, 1; vel quod est secundum dictamen rationis faciendum, ut ‘*non facias alii quod tibi non vis fieri*’, Tob. 4, 16. Item, natura differentiam habet: ante peccatum, cum erat bene instituta, et post peccatum, cum est corrupta. Et iterum post peccatum dicitur antequam esset multiplicata et postquam est multiplicata. Secundum hoc praecepta naturae recipiunt divisionem. Nam quaedam respiciunt naturam bene institutam, secundum quod ‘*omnia esse communia*’ dicitur esse praeceptum naturae sive iuris naturalis a Sanctis; quaedam vero respiciunt naturam bene institutam et corruptam ante multiplicationem, ut ‘*crescite et multiplicamini*’, quaedam naturam secundum omnem statum, scilicet ante corruptionem et post, ante multiplicationem et post; unde ‘*non facias alii*’ etc.

[588] Dividamus ergo: praeceptum naturae aut est datum aut innatum. Si datum, aut est datum propter naturam conservandam secundum actum nutritivae, ut Gen. 2, 16 *De omni ligno paradisi comede*; aut propter naturam multiplicandam secundum actum generativae, ut ‘*Crescite et multiplicamini*’, Gen. 2 et 9, 1. – Si innatum, iuxta illud Rom. 2, 14, 15: *Si gentes naturaliter ea, quae Legis sunt, faciunt, eiusmodi Legem non habentes, ipsi sibi sunt Lex, qui ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis*. Haec scriptura innata est cuilibet. Praeceptum ergo insitum est conscientiae cuiuslibet secundum dictamen rationis de faciendo vel non faciendo. Hoc vero recipit divisionem. Nam aliud est ordinativum in Deum, sicut diligere Creatorem super omnia et obedire ei in omnibus et super omnia, quod est insitum cuiuslibet conscientiae. Aliud est manifestativum ordinis in proximum, et hoc duobus modis, scilicet secundum viam innocentiae, ut illud Tob. 4, 16: *Quod ab alio oderis tibi fieri* etc. et secundum viam beneficentiae, ut est illud Matth. 7, 12: *Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, vos eadem facite illis*. Haec est igitur differentia praecepti naturae sive legis naturalis.

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

Die Vorschrift der Natur wird auf zwei Arten ausgesagt: entweder, dass sie wegen der Natur gegeben worden ist, wie ‚*Seid fruchtbar und vermehrt euch*‘, Gen 9,1; oder dass sie entsprechend der Vorschrift der Vernunft zu tun ist, wie ‚*Tue einem anderen nichts, von dem du nicht willst, dass es dir getan wird*‘, Tob 4,16. Ebenso, die Natur hat die Unterscheidung: vor der Sünde, als sie wohl eingerichtet war, und nach der Sünde, als sie verdorben worden ist. Und wiederum wird nach der Sünde gesagt, bevor sie sich vermehrt hatte und nachdem sie sich vermehrt hatte.<sup>1923</sup> Demgemäß erhalten die Vorschriften der Natur ihre Aufteilung. Denn einige betreffen die gut eingerichtete Natur, insofern von den Heiligen gesagt wird, dass ‚*Alles ist Gemeingut*‘ eine Vorschrift der Natur oder des Naturrechts sei.<sup>1924</sup> Einige aber betreffen die gut eingerichtete und die verdorbene Natur vor der Vermehrung, wie ‚*Seid fruchtbar und vermehrt euch*‘, einige die Natur hinsichtlich jedes Zustandes, nämlich vor der Verderbnis und danach, vor der Vermehrung und danach, daher: ‚*Tue einem anderen nichts*‘ usw.

[588] Wir wollen also unterscheiden: Die Vorschrift der Natur ist entweder gegeben oder angeboren. Wenn gegeben, ist sie entweder gegeben, um die Natur hinsichtlich ihrer Ernährungstätigkeit zu erhalten, wie Gen 2,16: ‚*Iss von jedem Baum des Paradieses*‘; oder um die Natur hinsichtlich ihrer Fortpflanzungstätigkeit zu vermehren, wie ‚*Seid fruchtbar und vermehrt euch*‘, Gen 2<sup>1925</sup> und 9,1. – Wenn angeboren, entsprechend Röm 2,14.15: *Wenn Heiden, die solch ein Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz steht, sind sie sich selbst Gesetz, da sie zeigen, dass das Werk des Gesetzes ihnen in die Herzen geschrieben ist.* Diese Schrift ist einem jeden eingebo- ren.<sup>1926</sup> Also ist die Vorschrift gemäß der Vorschrift der Vernunft über das, was zu tun oder nicht zu tun ist, in jedermanns Gewissen eingewurzelt. Diese aber erhält eine Unterteilung. Denn die eine ist die, die auf Gott hinordnet, wie den Schöpfer über alles zu lieben und ihm in allem und über alles hinaus zu gehorchen, was in jedermanns Gewissen eingewurzelt ist.<sup>1927</sup> Die andere ist die, welche die Hinordnung auf den Nächsten offenbart,<sup>1928</sup> und zwar auf zwei Arten, nämlich gemäß dem Weg der Unschuld,<sup>1929</sup> wie Tob 4,16: *Was du hasst, wenn es dir von jemand anders getan wird* usw., und gemäß dem Weg der Wohltat, wie Mt 7,12: *Was immer ihr wollt, dass es euch die Menschen tun, das tut ihr ihnen.* Dies ist also die Unterscheidung der Vorschrift der Natur oder des Naturgesetzes.

**1923** Vgl. ebd., Nr. 281 (ed. Bd. IV/2, 421a–424b; in dieser Ausgabe S. 410–421).

**1924** Vgl. ebd., Nr. 257 (ed. Bd. IV/2, 362a–363b; in dieser Ausgabe S. 200–203).

**1925** Gen 1,28.

**1926** Vgl. Summa Halensis III Nr. 241 (ed. Bd. IV/2, 338a–339b; in dieser Ausgabe S. 112–117).

**1927** Vgl. ebd., Nr. 252 (ed. Bd. IV/2, 357a–358b; in dieser Ausgabe S. 180–185).

**1928** Vgl. ebd., Nr. 250 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 353b; in dieser Ausgabe S. 166–169).

**1929** Vgl. Augustinus, De mendacio 19,40 (CSEL 41, 460 f).

[Nr. 397] III. *Divisio praeceptorum legis scriptae.*

Praeceptum vero disciplinae generaliter est praeceptum datum ad probationem, ut homo sciat Deo se debere obedientiam, non tantum in expedientibus vel honestis, sed etiam in indifferentibus. Et hoc recipit divisionem. Nam aliquod praeceptum disciplinae datum est ad probationem obedientiae, ut illud praeceptum negativum datum Adae, Gen. 2, 17: *De ligno scientiae boni et mali non comedes*; quoddam ad probationem fidei, ut illud datum Abrahae, Gen. 22, 2: *Tolle filium tuum quem diligis, Isaac*, et est praeceptum affirmativum.

[Nr. 398] IV. *Differentia praeceptorum legis naturalis et scriptae.*

Praenotanda est differentia praeceptorum legis naturalis et Legis scriptae quantum ad moralia, quia quantum ad alia planum est, quam quidam posuerunt in duobus, scilicet in obligatione et fine. In obligatione, quia praecepta iuris naturalis non tenemur implere ex caritate, praecepta vero legis divinae tenemur implere ex caritate. Et hoc dicunt propter illud I ad Tim. 1, 5: *Finis praecepti est caritas*, et implentibus praecepta promittitur vita aeterna. Ex quo sequitur quod in omni praecepto Legis scriptae includitur motus gratiae, scilicet ex caritate; in praecepto naturae includitur motus naturae, scilicet ut fiat ex naturali pietate: nam potest aliquis facere alii quod sibi vult fieri, ex dolo vel prodicione. Unde relinquitur quod cointelligitur ‘ex naturali pietate’ in omni praecepto iuris naturalis. Item, motus naturae semper reflectitur in se ipsum, scilicet commodum proprium: unde hae, quae ex lege naturali procedunt, operationes tendunt in bonum expediens et consentaneum<sup>P</sup> naturae; motus vero gratiae semper est in Deum. Nam praecepta Legis scriptae, quorum impletio secundum tenorem suum manat a gratia – quod patet, quia finem habent caritatem – tendunt in bonum quod dicitur honestum secundum se. Et ideo supra, assignata est ratio illius divisionis: praeceptum naturae, disciplinae et Legis scriptae, quia praeceptum naturae secundum se expediens, disciplinae indifferens, Legis scriptae honestum.

In fine etiam differunt, quia praecepta Legis scriptae data sunt ad merendum vitam aeternam primo et per se; praeceptum vero naturae ad habilitandum ad virtu-



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

Die Vorschrift der Unterweisung aber ist allgemein eine Vorschrift, die zur Erprobung gegeben worden ist, damit der Mensch weiß, dass er Gott Gehorsam schuldet, nicht nur in den nützlichen oder ehrenhaften Dingen, sondern auch in den unbestimmten. Und diese erfährt eine Unterteilung. Denn manche Vorschrift der Unterweisung ist zur Erprobung des Gehorsams gegeben worden, wie die verneinende Vorschrift, die Adam gegeben worden ist, Gen 2,17: *Vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse sollst du nicht essen*; manche zur Erprobung des Glaubens, wie die, welche Abraham gegeben worden ist, Gen 22,2: *Nimm deinen Sohn, den du liebst, Isaak*, und dies ist eine bejahende Vorschrift.

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

Man muss zuvor bemerken, dass es die Unterscheidung bei den Vorschriften des Naturgesetzes und des geschriebenen Gesetzes hinsichtlich der Sittengebote gibt, weil es hinsichtlich der anderen deutlich ist, die einige als zwei betrachtet haben, nämlich als Verpflichtung und Ziel.<sup>1930</sup> Als Verpflichtung, weil wir nicht dazu verpflichtet sind, die Vorschriften des Naturrechts aus Liebe zu erfüllen, jedoch dazu verpflichtet sind, die Vorschriften des göttlichen Rechts aus Liebe zu erfüllen. Und das sagen sie wegen 1Tim 1,5: *Das Ziel der Vorschrift ist die Liebe*, und denen, die die Vorschriften erfüllen, wird das ewige Leben versprochen. Daraus folgt, dass in jeder Vorschrift des geschriebenen Gesetzes die Bewegung der Gnade eingeschlossen ist, nämlich aus der Liebe; in der Vorschrift der Natur ist die Bewegung der Natur eingeschlossen, nämlich damit sie aus der natürlichen Frömmigkeit getan wird: Denn jemand kann jemand anderem etwas, von dem er will, dass es ihm getan wird, aus List oder Verrat tun. Daraus folgt, dass ‚aus natürlicher Frömmigkeit‘ in jeder Vorschrift des Naturrechts mitzuverstehen ist. Ebenso, die Bewegung der Natur beugt sich immer zu sich selbst zurück, nämlich zum eigenen Vorteil: Daher neigen die Tätigkeiten, die aus dem Naturgesetz hervorgehen, zum förderlichen und mit der Natur übereinstimmenden Gut; die Bewegung der Gnade aber ist immer auf Gott hin. Denn die Vorschriften des geschriebenen Gesetzes, deren Erfüllung entsprechend ihrer Absicht aus der Gnade kommt – was klar ist, weil sie die Liebe zum Ziel haben –, neigen zum Guten, das an sich ehrenhaft genannt wird. Und deshalb wurde oben die Begründung für diese Einteilung bestimmt:<sup>1931</sup> Vorschrift der Natur, der Unterweisung und des geschriebenen Gesetzes, weil die Vorschrift der Natur an sich förderlich ist, die der Unterweisung indifferent und die des Gesetzes ehrenhaft.

Am Ende unterscheiden sie sich auch, weil die Vorschriften des geschriebenen Gesetzes dazu gegeben worden sind, um sich das ewige Leben zuerst und an sich zu

<sup>1930</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.18 c.1 (SpicBon 18a, 369,1–373,117).

<sup>1931</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 265 (ed. Bd. IV/2, 387b; in dieser Ausgabe S. 288–291).

tes politicas, ut per virtutes politicas disponatur homo ad virtutes theologicas, quae faciunt dignum vita aeterna. Sic enim est conveniens ordo, ut homo per principia iuris naturalis descripti in conscientia habilitetur et exerceatur ad virtutes politicas, et sic facienti homini quod in se est, sic disposito infundatur gratia et virtutes, quae faciunt gratum Deo. Sed illud disputationis est, ideo potest poni differentia certior. Dicamus ergo quod differunt per explicitum et implicitum, sicut praeceptum Legis morale et Evangelii. Nam quod lex naturalis, quae est insita conscientiae cuiusque, habet implicite, Lex scripta Decalogi habet explicite. Verbi gratia, lex naturalis dicit ‘*non facias alii*’ etc.; Lex scripta explicat: *Non occides* etc., secundum quod dicit Augustinus.

[589] [Nr. 399] V. *Divisio praeceptorum legis Mosaicae.*

Distinctio praeceptorum Veteris Legis ponitur, sicut supra ostensum est, in moralia, iudicialia, caerimonialia. Moralia sunt, ut quae in Decalogo; iudicialia sunt, ut quae in decisione causarum instituta sunt, ut ea de quibus Exod. 21, 1: *Haec sunt iudicia, quae propones eis*; caerimonialia in figuram futurorum instituebantur, ut ea omnino quae de compositione tabernaculi et de sacrificiis et huiusmodi. – Cuius divisionis ratio sic potest sumi: quod iubetur, aut iubetur propter significandum quoad intellectum, et sub hac ratione omnia caerimonialia iubentur; aut iubetur propter operandum quoad affectum, et hoc duobus modis, quia aut hoc est operandum simpliciter, universaliter et secundum omne tempus, et sic morale. Simpliciter, dico, quia nulla determinatione addita faciendum vel non faciendum est, ut ‘*honora patrem, non occides*’; universaliter, dico, quoad omnes, quia secundum dictamen omnis rationis faciendum vel non faciendum est; secundum omne tempus, quia nullum tempus est in quo non obligentur ad faciendum vel non faciendum quamvis non pro quocumque tempore. – Aut hoc est operandum secundum quid et particulariter et quantum ad aliquod tempus, et ita iudiciale, ut: *Qui furatus fuerit, reddet quadruplum* aut *quintuplum*, Exod. 22, 1. Secundum quid, dico, quia in casu: nam si contingeret quod aliquis in extrema necessitate furatus fuisset panem aut vestem et hoc constaret cunctis, numquid cum tali huiusmodi iudicium exequendum esset? Constat quod non. Praeceptum ergo iudi-

erwerben; die Vorschrift der Natur aber, um zu den politischen Tugenden zu befähigen, damit durch die politischen Tugenden der Mensch auf die theologischen Tugenden vorbereitet würde, die ihn des ewigen Lebens würdig machen. So nämlich ist die angemessene Ordnung, dass der Mensch durch die Grundsätze des Naturrechts, das in seinem Gewissen eingeschrieben ist, zu den politischen Tugenden befähigt und darin geübt wird und so dem Menschen, der tut, was in ihm ist, so vorbereitet Gnade und Tugenden eingegossen werden, die ihn Gott gefällig machen. Doch dies gehört zur Disputation, deshalb kann eine klarere Unterscheidung aufgestellt werden. Wir wollen also sagen, dass sie sich durch Explizites und Implizites unterscheiden, so wie das Sittengebot des Gesetzes und des Evangeliums. Denn was das Naturgesetz, das jedermanns Gewissen eingepflanzt ist, implizit enthält, enthält das geschriebene Gesetz des Dekalogs explizit. Zum Beispiel sagt das Naturgesetz: ‚*Tue einem anderen nichts*‘ usw., das geschriebene Gesetz erläutert: ‚*Du sollst nicht töten*‘ usw., nach dem, was Augustinus sagt.<sup>1932</sup>

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

Die Unterteilung der Vorschriften des Alten Gesetzes erfolgt, wie oben gezeigt worden ist, in Sittengebote, Rechtssatzungen und Kultvorschriften.<sup>1933</sup> Sittengebote sind solche, wie sie im Dekalog stehen. Die Rechtssatzungen sind solche, wie sie im Prozessabkommen eingerichtet sind, wie die, über die [es in] Ex 21,1 [heißt]: *Dies sind die Urteile, die du ihnen vorlegen sollst*. Die Kultvorschriften wurden zum Sinnbild des Zukünftigen eingerichtet, wie im Ganzen die über den Bau des Bundeszeltes, die Opferungen und dergleichen. – Die Begründung dieser Aufteilung kann so aufgefasst werden: Was befohlen wird, wird entweder befohlen, um hinsichtlich der Bedeutung zu erklären, und unter diesem Gesichtspunkt werden alle Kultvorschriften befohlen; oder es wird befohlen, um hinsichtlich des Affektes zu handeln, und dies auf zwei Arten. Denn entweder ist dies schlechthin, insgesamt und zu jeder Zeit zu tun, und so ist das Sittengebot. Schlechthin, sage ich, weil es ohne Zusatz einer Bestimmung zu tun oder nicht zu tun ist, wie ‚*Ehre deinen Vater*‘, ‚*Du sollst nicht töten*‘; insgesamt, sage ich: hinsichtlich allen, weil es gemäß der Vorschrift aller Vernunft zu tun oder nicht zu tun ist; zu jeder Zeit, weil es keine Zeit gibt, zu der sie nicht dazu verpflichtet sind, es zu tun oder nicht zu tun, wenn auch nicht zu jedem Zeitpunkt. Oder dies ist in einer gewissen Hinsicht zu tun und teilweise und zu einem bestimmten Zeitpunkt, und so ist die Rechtssatzung, wie: *Wenn jemand gestohlen hat, soll er das Vier- oder Fünffache zurückgeben*, Ex 22,1. In einer gewissen Hinsicht, sage ich, weil in einem [bestimmten] Falle: Denn wenn es geschehen würde, dass jemand in einer äußersten Notlage Brot oder Kleidung gestohlen hätte und dies für alle feststünde, müsste dann bei einer solchen [Person] ein solches Urteil umgesetzt werden? Sicherlich nicht. Also

<sup>1932</sup> Vgl. Augustinus, Sermones 9,14 (CChr.SL 41, 135 f).

<sup>1933</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 265 (ed. Bd. IV/2, 387b–389b; in dieser Ausgabe S. 290–297).

ziale respicit casum, et ideo secundum quid operandum vel non operandum demonstratur per praeceptum iudiciale. Particulariter, dico, quia non quoad omnes est istud iudicium, immo in terra illa ubi fures sunt latrones, hoc est interfectores hominum, ut eos spolient, iudicium est ut qui furatur suspendatur. Quoad tempus, dico: nam apud eosdem homines, scilicet Iudaeos, de eodem iudicium variatur, ut fur in Lege puniebatur vel quadruplo Exod. 22, 1, vel quintuplo vel quintae partis additione, ut Numer. 5, 7; postea vero, crescente malitia hominum, iudicium aggravatum est, ut Prov. 6, 31, ubi dicitur quod *qui furatur, deprehensus, reddet septuplum*.

Distinguuntur Legis praecepta ratione lationis ipsorum praeceptorum sive iniunctionis, quia caerimonialia lata sunt principaliter in figuram futurorum, moralia et iudicialia in demonstrationem faciendorum vel non faciendorum. Sed differenter, quia moralia demonstrant facienda secundum se et secundum omne tempus; iudicialia facienda ex causa et secundum aliquod tempus.

[Nr. 400] VI. *Titulus Decalogi.*

Nunc restat intendere circa expositionem praeceptorum Decalogi. Et accipiamus ipsa verba prout scripta sunt in Exodo 20, 2.

Sciendum ergo quod ipsi Decalogo praeponitur quasi titulus talis: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti, de domo servitutis*. In quo ostenduntur duo: quis loquatur in Decalogo et cui loquatur. Loquitur Deus Trinitas, unus in essentia, trinus in personis, et hoc est quod dicitur '*ego sum Dominus Deus tuus*'. Nomine 'Domini' intelligitur potentia, in qua magnificatur Pater; nomine 'Dei', qui interpretatur θεός graece, id est videns, intelligitur sapientia, in qua magnificatur Filius; in pronomine possessivo, quod loco determinationis additur, scilicet '*tuus*', insinuat bonitas, per cuius participationem efficitur meus vel tuus, in qua magnificatur Spiritus Sanctus. Insinuat ergo per ista tria vocabula '*Dominus, Deus, tuus*' Pater, Filius et Spiritus Sanctus; unitas vero essentiae per hoc quod singulariter dicitur '*ego sum*'. Ecce patet quis loquitur. – Cui loquitur insinuat, quia illi populo qui eductus erat de Aegypto; unde dixit '*qui eduxi te*' etc. In quo attendendum est quod praecepta Decalogi sunt innata conscientiae cuiuslibet rationalis creaturae; sunt etiam data expressis vocibus, sicut hic dicitur. Sciendum ergo quod praecepta, secundum quod

betrifft eine Rechtssatzung einen [bestimmten] Fall, und deshalb wird mit der Rechtssatzung gezeigt, in welcher Hinsicht etwas auszuführen oder nicht auszuführen ist. Teilweise, sage ich, weil dieses Urteil nicht in Bezug auf alle besteht, sondern auf dem Land, wo die Diebe Räuber sind, das heißt Menschen töten, um sie auszurauben, besteht das Urteil, dass, wer stiehlt, gehängt werden soll. Hinsichtlich der Zeit, sage ich, denn bei denselben Menschen, nämlich den Juden, gibt es Unterschiede bei demselben Urteil, sodass ein Dieb im Gesetz mit dem Vierfachen bestraft wurde, Ex 22,1, oder mit dem Fünffachen oder der Hinzugabe eines Fünftels, wie Num 5,7; später aber, als die Bosheit der Menschen gestiegen war, wurde das Urteil verschärft, so in Spr 6,31, wo es heißt, dass, *wer stiehlt und ertappt wird, das Siebenfache zurückgeben soll*.

Die Vorschriften des Gesetzes unterscheiden sich hinsichtlich des Erlasses dieser Vorschriften oder ihrer Auferlegung, denn die Kultvorschriften sind hauptsächlich zum Sinnbild der Zukunft erlassen worden, die Sittengebote und Rechtssatzungen, um zu zeigen, was man tun muss und nicht tun darf. Doch auf unterschiedliche Weise, denn die Sittengebote zeigen, was an sich und zu jeder Zeit zu tun ist; die Rechtssatzungen, was aus dem [jeweiligen] Fall heraus und zu einer bestimmten Zeit zu tun ist.

#### *VI. Der Titel des Dekalogs [Nr. 400]*

Nun bleibt, einen Blick auf die Einleitung zu den Vorschriften des Dekalogs zu werfen. Und wir wollen die Worte nehmen, wie sie in Ex 20,2 geschrieben stehen.

Man muss also wissen, dass dem Dekalog selbst dieses als Titel vorangestellt wird: *Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägypten herausgeführt habe, aus dem Haus der Knechtschaft*.<sup>1934</sup> Darin zeigen sich zwei Dinge: wer im Dekalog spricht und zu wem er spricht. Es spricht der Gott der Dreieinigkeit, einer im Wesen, dreifaltig in den Personen, und dies ist es, was ‚*Ich bin der Herr, dein Gott*‘ heißt. Unter der Bezeichnung ‚Herr‘ ist die Macht zu verstehen, in der der Vater gepriesen wird; unter der Bezeichnung ‚Gott‘, was auf Griechisch θεός heißt, das heißt der Schauende, ist die Weisheit zu verstehen, in der der Sohn gepriesen wird; im Possessivpronomen, das anstelle einer Bestimmung hinzugefügt wird, nämlich ‚dein‘, wird die Güte angedeutet, durch deren Teilhabe er mein und dein wird, und darin wird der Heilige Geist gepriesen. Mit diesen drei Wörtern: Herr, Gott, dein, werden also Vater, Sohn und Heiliger Geist angedeutet; die Einheit des Wesens aber dadurch, dass es in der Einzahl gesagt wird: ‚*Ich bin*‘. Hier wird klar, wer spricht. – Es wird angedeutet, zu wem er spricht, weil [er] zu dem Volk [spricht], das aus Ägypten herausgeführt worden war; daher sagte er: ‚*der ich dich herausgeführt habe*‘ usw. In Bezug auf dieses ist darauf zu achten, dass die Vorschriften des Dekalogs dem Gewissen jedes vernunftbegabten Schöpfungswesens eingeboren sind; sie sind auch mit ausgesprochenen Worten gegeben worden, wie hier gesagt wird. Man muss also wissen, dass die Vorschriften,

---

1934 Ex 20,2.

innata, respiciunt omnes; secundum quod data, tantum illum populum, quia tantum illi populo verbis expressis dabantur quem Dominus eduxit de Aegypto, ad litteram. – Tamen spiritualiter effectus triplex, respondens appropriatis Trinitatis, tangitur, cum dicitur ‘*eduxi*’ etc. Educere enim est potentiae; ‘*de terra Aegypti*’ sapientiae; ‘*de domo servitutis*’, bonitatis. Aegyptus enim tenebrae interpretatur, in quo error infidelitatis; domus servitutis, reatus peccati: qui enim facit peccatum, servus est peccati. Dicit ergo *ego Dominus, qui te eduxi* scilicet per potentiam; ‘*Deus, qui te eduxi de terra Aegypti*’ id est de [590] tenebris erroris et infidelitatis ad intelligentiam veritatis; ‘*ego tuus qui te eduxi de domo servitutis*’, id est reatu peccati et pravorum morum, ad libertatem gratiae et affectionem bonitatis.

[Nr. 401] VII. *Primum praeceptum.*

Sequitur post titulum Decalogus. Primum mandatum est: *Non habebis deos* etc., *non facies tibi sculptile* etc. Et continet duo: praeceptionem et cum comminatione promissionem. In praeceptione vero continentur tres clausulae. Prima est ‘*non habebis deos alienos*’, in qua prohibetur ad litteram idololatria, qua colitur creatura spiritualis. Unde Origenes, in Glossa: «Angelos, quibus gentes commisit Excelsus, deos appellat Scriptura, deos quasi a Deo datos; unde: *Ego dixi dii estis*». – Secunda clausula est ‘*non facies tibi sculptile*’, in qua prohibetur idololatria, qua colebant imagines alicuius rei naturalis; et specificat, cum addit ‘*neque eorum quae in caelo sunt*’, ut solis et lunae; ‘*et quae in terra*’, ut hominis, bovis et similibus; ‘*et quae in aquis sub terra*’, id est piscium.

Sed dubitabit aliquis propter hoc quod dicitur ‘*aqua sub terra*’, cum terra naturaliter, ut gravissima, teneat locum inferiorem mundi, id est centrum, Prov. 25, 3: *Caelum sursum, terra deorsum*. Et intelligitur aquas sub terra dici propter aquas quae recipiuntur in venis terrae, unde erumpunt fontes et flumina, et ratione illarum aquarum dicitur terra super aquas; similiter in Psalmo: *Qui firmavit terram super*

insofern sie angeboren sind, alle betreffen, insofern sie gegeben worden sind, nur dieses Volk, weil sie dem Wortlaut nach nur jenem Volk mit Worten ausgesprochen gegeben worden sind, das der Herr aus Ägypten herausgeführt hat. – Dennoch wird geistlich eine dreifache Wirkung berührt, die den Appropriationen der Dreieinigkeit entspricht, wenn es heißt: ‚*Ich habe herausgeführt*‘ usw. Herausführen nämlich gehört zur Macht; ‚*aus Ägypten*‘ zur Weisheit; ‚*aus dem Haus der Knechtschaft*‘ zur Güte. Ägypten wird nämlich als Finsternis gedeutet, worin der Irrtum des Unglaubens ist; das Haus der Knechtschaft als die Schuld der Sünde: Denn wer die Sünde tut, ist der Sklave der Sünde. Es heißt also: ‚*Ich, der Herr, der ich dich herausgeführt habe*‘, nämlich durch seine Macht; ‚*Gott, der ich dich aus Ägypten herausgeführt habe*‘, das heißt aus [590] der Finsternis des Irrtums und des Unglaubens zur Erkenntnis der Wahrheit; ‚*Ich, deiner, der ich dich aus dem Haus der Sklaverei herausgeführt habe*‘, das heißt aus der Schuld der Sünde und der verdorbenen Sitten zur Freiheit der Gnade und dem Streben nach Güte.

### VII. Das erste Gebot [Nr. 401]

Es folgt nach dem Titel der Dekalog. Das erste Gebot lautet: *Du sollst keine Götter haben* usw., *du sollst dir kein Schnitzbild machen* usw.<sup>1935</sup> Und es enthält zwei Dinge: eine Vorschrift und eine Verheißung mit einer Androhung. In der Vorschrift aber sind drei Sätze enthalten. Der erste ist: ‚*Du sollst keine fremden Götter haben*‘, worin dem Wortsinn nach die Götzenverehrung verboten wird, mit welcher das geistliche Geschöpf verehrt wird. Daher Origenes in der Glosse: „Die Engel, denen der Erhabene die Heiden anvertraut hat, nennt die Schrift Götter, gleichsam Götter, die von Gott gegeben worden sind; daher: *Ich habe gesagt: Ihr seid Götter*<sup>1936</sup>.“<sup>1937</sup> – Der zweite Satz lautet: ‚*Du sollst dir kein Schnitzbild machen*‘, worin die Götzenverehrung verboten wird, mit der sie die Bilder aus einem natürlichen Stoff verehrten; und er führt es genauer aus, wenn er hinzufügt: ‚*weder die im Himmel*‘, wie Sonne und Mond, ‚*noch die auf dem Land*‘, wie Mensch, Rind und dergleichen, ‚*noch die im Wasser unter dem Land*‘, das heißt die Fische.

Doch jemand wird daran Zweifel haben, weil es heißt, ‚*Wasser unter dem Land*‘, während doch das Land natürlicherweise, als der schwerste Teil, den unteren Teil der Erde einnimmt, das heißt den Mittelpunkt, Spr 25,3: *der Himmel oben, die Erde unten*. Und es ist zu verstehen, dass es die Wasser ‚*unter dem Land*‘ genannt werden wegen der Wasser, die in den Wasseradern des Landes aufgenommen werden, von wo Quellen und Flüsse entspringen, und aufgrund dieser Wasser heißt es ‚*Land über den Wassern*‘; ebenso im Psalm: *Der das Land über den Wassern befestigt hat*<sup>1938</sup>. Hinsicht-

<sup>1935</sup> Ex 20,3,4.

<sup>1936</sup> Ps 82,6.

<sup>1937</sup> Glosa ordinaria zu Ex 20,3f (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 152a); Origenes, in Exodum 8,2 (PG 12, 352).

<sup>1938</sup> Ps 136,6.

*aquas*. Respectu autem oceani, qui Circuit totam terram et supereminet, ut natura minus gravis, non dicitur.

Dubitabit etiam de hoc quod dicitur ‘*non facies sculptile nec omnem similitudinem*’; ergo christiani qui faciunt imagines sunt idololatrae. Respondeo per determinationem sequentis textus: *Non adorabis neque coles*, quasi non facies ad adorandum vel colendum. Christiani autem non faciunt ad adorandum vel ad colendum, sed ad memorandum, et omnis ille honor qui exhibetur imagini, ad prototypum refertur, sicut dicit Damascenus, id est principalem formam, id est ad illam rem cuius est repraesentabilis. Honor autem, qui exhibetur sanctis vel B. Virgini, est honor duliae et non latriae. Dulia enim est honor debitus creaturae in quantum est aliquid divinae bonitatis participativa; latria autem est honor soli Deo debitus, in quantum est principium creans et conservans et principium omnis rei.

Nota differentiam inter colere et adorare. Nam colere est actu interiori, scilicet affectu, adorare est actu exteriori. Unde Glossa: «Potest quis invitus adorare adlando regibus vel tormenti metu, cum sciat quod *idolum nihil est*; colere vero est iis affectu et studio mancipari. Utrumque ergo resecat, ut nec affectu colas nec specie adores». Collige ergo omnem differentiam latriae ex iis clausulis. Idololatria est exhibitio honoris, soli Deo debiti, creaturae. Aut ergo exhibetur actu interiori, propter quod dicitur ‘*non coles*’; aut exteriori, propter quod dicitur ‘*non adorabis*’. Item, honor exhibitus, sive hoc modo sive illo, aut est exhibitus creaturae spirituali: unde ‘*non habebis deos alienos*’; aut corporali, et hoc dupliciter: aut imagine ficta, quae nullius rei est repraesentativa: unde ‘*non facies sculptile*’; aut imagine vera, id est alicuius rei repraesentativa: unde dicit ‘*neque omnem similitudinem caelestium, terrestrium, aquatilium*’, et nomine *caelestium* aves possunt accipi, quia aer caelum dicitur: unde



lich des Ozeans aber, der das ganze Land umfließt und es überragt, weil er von Natur aus weniger schwer ist, heißt es nicht so.

Auch wird er Zweifel darüber haben, dass es heißt: *„Du sollst dir kein Schnitzbild machen noch irgendein Bild“*<sup>1939</sup>; also sind die Christen, die Bilder herstellen, Götzendienen. Ich antworte mit der Bestimmung des folgenden Textabschnitts: *„Du sollst nicht anbeten noch verehren“*<sup>1940</sup>, was soviel heißt wie: Du sollst es nicht herstellen, um es anzubeten oder zu verehren. Die Christen aber stellen es nicht her, um es anzubeten oder zu verehren, sondern zur Erinnerung, und jede Ehrung, die man dem Bild erweist, bezieht sich auf den Prototyp, wie der Damaszener sagt, das heißt auf die ursprüngliche Form, das heißt auf jene Sache, die es bildlich darstellt.<sup>1941</sup> Die Ehrung aber, die man den Heiligen oder der seligen Jungfrau erweist, ist die Ehrung [in Form] der Verehrung eines besonderen Geschöpfes und nicht die des Gottesdienstes. Die Verehrung eines besonderen Geschöpfes ist nämlich die Ehrung, die man der Schöpfung schuldet, insofern sie etwas ist, das an der göttlichen Güte teilhat; der Gottesdienst aber ist die Ehrung, die man nur Gott schuldet, insofern er der Ursprung von Schöpfung und Bewahrung ist und der Ursprung jeder Sache.

Beachte den Unterschied zwischen Verehren und Anbeten. Denn Verehren geschieht durch eine innere Handlung, nämlich den Affekt, Anbeten geschieht durch eine äußere Handlung.<sup>1942</sup> Daher die Glosse: „Jemand kann unfreiwillig anbeten, indem er Königen schmeichelt oder aus Angst vor der Folter, obwohl er weiß, dass *ein Götzenbild nichts ist*<sup>1943</sup>; Verehren aber heißt, sich ihnen mit seinem Streben und Eifer hinzugeben. Beidem also tut es Einhalt, damit du weder mit deinem Streben verehrst noch dem Schein nach anbetest.“<sup>1944</sup> Entnimm also aus diesen Teilsätzen jeden Unterschied zum Gottesdienst: Die Götzenverehrung ist der Erweis von Ehre, die nur Gott geschuldet ist, durch die Schöpfung. Entweder wird sie also durch eine innere Handlung erwiesen, weswegen es heißt: *„Du sollst nicht verehren“*, oder durch eine äußere, weswegen es heißt: *„Du sollst nicht anbeten“*. Ebenso, die erwiesene Ehrung, sei es auf diese Weise, sei es auf jene, ist entweder einem geistlichen Geschöpf erwiesen worden: daher *„Du sollst keine fremden Götter haben“*, oder einem körperlichen, und dies auf zwei Arten: mit einem falschen Bild, das nichts darstellt: daher *„Du sollst dir kein Schnitzbild machen“*, oder mit einem echten Bild, das heißt einem, das etwas darstellt:<sup>1945</sup> daher heißt es: *„und nicht irgendein Bild der Dinge, die am Himmel, auf der Erde und im Wasser sind“*, und unter dem Begriff ‚am Himmel‘ können die Vögel

---

**1939** Ex 20,4.

**1940** Ex 20,5.

**1941** Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,16 (PTS 12, 206 f).

**1942** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 289 (ed. Bd. IV/2, 442a–443b; in dieser Ausgabe S. 486–489).

**1943** 1Kor 8,4.

**1944** *Glossa ordinaria* zu Ex 20,5 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 152a–b); vgl. *Summa Halensis* III Nr. 289 (ed. Bd. IV/2, 442 Anm. 3; in dieser Ausgabe S. 486 f).

**1945** Vgl. *Glossa ordinaria* zu Ex 20,4 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 152a).

*aves caeli*, Matth. 13, 4. Haec secundum superficiem litterae prohibet primum mandatum.

Adhuc amplius video in isto praecepto secundum rationem huius praecepti allegoricam. Prima clausula ostendit Iudaeos et Saracenos idololatrias, secunda haereticos, tertia Christianos peccatores. Prima est '*non habebis deos alienos*'. Habent Saraceni et Iudaei deos: Mahumetum Saraceni, Messiam futurum Iudaei, id est Antichristum. Saraceni Mahumetum fuisse suum prophetam credunt; Iudaei suum Messiam maximum fore insaniendo contendunt. Habent ergo deos alienos, id est prophetas; prophetae enim dii dicuntur eo quod ad illos sermo Dei factus sit, Ioan. 10, 35: *Illos dixit deos, ad quos sermo Dei factus est*. Convincuntur ergo de idololatria, quia deos habent alienos. – Secunda clausula est '*non facies sculptile*'. Faciunt haeretici sculptilia, cum fingunt Deum esse quod nihil est; non enim de [591] Deo credunt nisi quod imaginatione et phantasia confingunt, Isai. 40, 18: *Cui similem fecistis Deum aut quam imaginem ponetis ei? Numquid sculptile?* – Tertia clausula est '*non facies similitudinem eorum quae in caelo sunt*' etc. Facit Christianus peccator similitudinem, quam colit ut Deum. Sicut enim dicit Hieronymus: «Quod quis plus veneratur et amat, hoc illi Deus est». Colit superbus et ambitiosus *similitudinem eorum quae in caelo desuper*, quia super omnia diligit praelaturam, Dan. 11, 38: *Deum Maozim in loco suo venerabitur*, dicitur de Antichristo, quoniam ambitiosissimus Maozim habitaculum fortitudinis eorum. Colit cupidus similitudinem eorum *quae in terra*, Coloss. 3, 5: *Avaritia est idolorum servitus*; colit carnalis similitudinem eorum *quae in aquis*, id est deliciis, Philipp. 3, 19: *Quorum Deus venter est, gloria in confusionem*. Ecce habes primi mandati praeceptionem.

Sequitur cum comminatione promissio: *Ego sum Dominus*. Et primo comminatio, cum dicitur '*fortis, zelotes*', ut aggeneretur timor transgressionis; secundo promissio, ibi: *Faciens misericordiam* etc., ut aggeneretur timor obeditionis. Comminatio vero est vindictae iniquitatis *patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem*.

verstanden werden, da die Luft Himmel genannt wird: daher *die Vögel des Himmels*, Mt 13,4. Dies verbietet an der Oberfläche des Wortlauts das erste Gebot.

Noch mehr sehe ich in dieser Vorschrift, was die allegorische Bedeutung dieser Vorschrift angeht. Der erste Teilsatz zeigt, dass die Juden und die Sarazenen Götzenanbeter sind, der zweite [, dass] die Häretiker [Götzenanbeter sind], der dritte, dass die Christen Sünder sind. Der erste lautet: ‚*Du sollst keine fremden Götter haben*‘. Die Sarazenen und die Juden haben Götter: die Sarazenen Mohammed, die Juden den künftigen Messias, das heißt den Antichristen. Die Sarazenen glauben, dass Mohammed ihr Prophet gewesen sei; die Juden versichern nachdrücklich und schwärmerisch, ihr Messias sei der größte. Sie haben also fremde Götter, das heißt Propheten; denn Propheten heißen die Götter deswegen, weil die Rede Gottes an sie ergangen ist, Joh 10,35: *Er hat sie Götter genannt, an die die Rede Gottes ergangen ist*. Sie werden also der Götzenverehrung überführt, weil sie fremde Götter haben. – Der zweite Teilsatz lautet: ‚*Du sollst dir kein Schnitzbild machen*‘. Die Häretiker machen sich Schnitzbilder, wenn sie vorgeben, Gott sei das, was nichts ist; denn sie glauben in Bezug auf |591| Gott nur, was sie in ihrer Vorstellung und mit ihrer Einbildungskraft ersinnen, Jes 40,18: *Wem habt ihr Gott gleich gemacht, oder welches Bild stellt ihr ihm auf? Etwa ein Schnitzbild?* – Der dritte Teilsatz lautet: ‚*Du sollst dir kein Bild machen von dem, was am Himmel ist*‘ usw. Denn der christliche Sünder macht sich ein Bild, das er wie Gott verehrt. So nämlich, wie Hieronymus sagt: ‚Was jemand am meisten verehrt und liebt, das ist für ihn Gott‘<sup>1946</sup>, so verehrt der Stolze und Ehrgeizige *ein Bild* dessen, *was am Himmel oben ist*<sup>1947</sup>, weil er über alles die Stelle eines Vorgesetzten liebt, Dan 11,38: *Man wird den Gott Maozim an seinem Ort verehren*, das wird vom Antichristen gesagt, da der höchst ehrgeizige Maozim die Wohnung ihrer Stärke sein wird.<sup>1948</sup> Der Gierige verehrt das Bild dessen, was auf der Erde ist, Kol 3,5: *Habgier ist Götzendienst*. Der fleischlich Gesinnte verehrt das Bild dessen, *was im Wasser ist*, das heißt in den Genüssen, Phil 3,19: *Deren Gott der Bauch ist, deren Ruhm führt zu Verwirrung*. Und das ist die Vorschrift des ersten Gebots.

Es folgt zusammen mit einer Drohung eine Verheißung: *Ich bin der Herr*<sup>1949</sup>. Und zuerst die Drohung, wenn es heißt: ‚*starker, eifernder*‘, um darüber hinaus noch die Furcht vor Übertretung zu erzeugen; zweitens die Verheißung: *ich erweise Barmherzigkeit*<sup>1950</sup> usw., um darüber hinaus noch die Furcht des Gehorsams zu erzeugen. Die Drohung aber gehört zur Bestrafung der Ungerechtigkeit *der Väter an den Söhnen bis zur dritten und vierten Generation*<sup>1951</sup>.

**1946** Hieronymus, Commentarii in evangelium Matthaeei I,5,34 (CChr.SL 77, 32); vgl. Summa Halensis III Nr. 308 u. 317 (ed. Bd. IV/2, 465 Anm. 4;479 Anm. 3; in dieser Ausgabe S. 564 f.612f).

**1947** Ex 20,4.

**1948** Vgl. Hieronymus, Commentarii in Danielelem [IV] 11,37–39 (CChr.SL 75A, 926 f).

**1949** Ex 20,5.

**1950** Ex 20,6.

**1951** Ex 20,5.

De quo dubitabit aliquis propter illud verbum Ezech. 18, 20: *Filius non portabit iniquitatem patris* etc. Ad quod respondetur per sequentem determinationem textus, qua dicitur ‘*eorum qui oderunt me*, per imitationem paternae malitiae. Tertiam vero et quartam generationem ponit, quia tantum solent vivere patres. Puniuntur ergo in filiis toto tempore vitae suae, ad quos exemplum iniquitatis transmiserunt. Promissio autem misericordiae est ‘*in millia*’, id est in infinitum, diligentibus et custodientibus praecepta. In quo ostenditur quantum misericordia excedat iustitiam.

[Nr. 402] **VIII. Secundum praeceptum.**

Secundum mandatum est: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Constat quod, sicut supra ostensum est, hoc praeceptum ordinat ad reverentiam Veritatis summae. Ideo prohibetur hic iurare sine causa vel peierare: uterque enim, scilicet pro nihilo iurans et falso iurans, assumit nomen Dei in testimonium suae locutionis, sed *in vanum*, quia ille sine causa nominando summam Veritatem, iste nominatam contemnendo. Tamen, quia idem est iurare quod nomen Dei assumere, notandum breviter quod iurare est nomen Dei assumere in testimonium suae locutionis; quod fit duobus modis: vel asserendo de praesenti vel de praeterito vel promittendo de futuro. Unde distinguitur iuramentum aliud assertorium, aliud promissorium; *in vanum* ergo iurare prohibetur hic. Iuramentum autem vanum determinari potest quod caret aliqua illarum trium conditionum quae ponuntur Ierem. 4, 2: *Iurabitis, vivit Dominus, in veritate et iustitia et iudicio*. Dicit ibi Interlinearis: «Hos tres comites debet habere iuramentum». Et sumitur veritas ex parte iurantis, iustitia ex parte eius quod iuratur, iudicium ex parte circumstantiarum utriusque. Veritas enim debet esse in conscientia iurantis, ut credat ita esse ut iurat, ut in iuramento assertorio, ut ‘iuro per Deum me ita vidisse’; vel ut proponat ita facere ut iurat, ut in promissorio, ut ‘iuro per Deum me daturum tibi decem’. Iustitia debet esse in eo quod iuratur. Oportet enim quod tale

Jemand wird daran seinen Zweifel haben wegen des Wortes Ez 18,20: *Ein Sohn soll nicht die Ungerechtigkeit seines Vaters tragen* usw. Darauf wird mit der folgenden Bestimmung der Textstelle geantwortet, wo es heißt: ‚*derer, die mich hassen*<sup>1952</sup>‘, in Nachahmung der Bosheit des Vaters. Die dritte und vierte Generation aber führt er an, weil so lange die Väter zu leben pflegen. Sie werden also an ihren Söhnen die ganze Zeit ihres Lebens bestraft, auf die sie das Beispiel ihrer Ungerechtigkeit übertragen haben. Die Verheißung der Barmherzigkeit aber ergeht an ‚*Tausende*<sup>1953</sup>‘, das heißt ins Unendliche, für die, die die Vorschriften lieben und bewahren. Darin zeigt sich, wie sehr die Barmherzigkeit die Gerechtigkeit übertrifft.

### VIII. Das zweite Gebot [Nr. 402]

Das zweite Gebot lautet: *Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnützlich gebrauchen*<sup>1954</sup>. Es steht fest, dass, wie oben gezeigt worden ist, diese Vorschrift auf den Respekt vor der höchsten Wahrheit hinordnet.<sup>1955</sup> Deshalb wird hier verboten, ohne Grund oder einen Meineid zu schwören: Denn beide, der, der für nichts schwört, und der falsch schwört, nehmen den Namen Gottes zum Zeugnis ihrer Aussage in Anspruch, jedoch *unnützlich*: jener, indem er die höchste Wahrheit grundlos nennt, dieser, weil er sie durch seine Nennung verachtet. Weil Schwören und den Namen Gottes missbrauchen das Gleiche ist, ist aber kurz zu bemerken, dass Schwören bedeutet, den Namen Gottes zum Zeugnis seiner Aussage zu missbrauchen. Das geschieht auf zwei Arten: indem man etwas zur Gegenwart oder Vergangenheit bekräftigt, oder indem man etwas zur Zukunft verspricht. Daher wird der Schwur in einen bekräftigenden und in einen verheißenden unterteilt. Es wird hier also verboten, *unnützlich* zu schwören. Der nichtige Schwur kann aber so bestimmt werden, dass ihm eine der drei Bedingungen fehlt, die in Jer 4,2 aufgestellt werden: *Ihr sollt schwören: „So wahr der Herr lebt“, in Wahrheit, Gerechtigkeit und mit rechtem Urteil.* Dazu sagt die Interlinearglosse: „Diese drei Begleitumstände muss ein Schwur haben.“<sup>1956</sup> Und die Wahrheit wird vonseiten des Schwörenden in Anspruch genommen, die Gerechtigkeit vonseiten dessen, was geschworen wird, das rechte Urteil vonseiten der Umstände beider.<sup>1957</sup> Die Wahrheit nämlich muss im Gewissen des Schwörenden sein, sodass er glaubt, dass das, was er schwört, so ist, so im bekräftigenden Eid, wie zum Beispiel: ‚Ich schwöre bei Gott, dass ich dies so gesehen habe‘. Oder, sodass er in Aussicht stellt, was er schwört so zu tun, so im versprechenden Eid, wie zum Beispiel: ‚Ich schwöre bei Gott, dass ich dir die zehn geben werde‘. Gerechtigkeit muss in dem sein, was geschworen wird.

**1952** Ebd.

**1953** Ex 20,6.

**1954** Ex 20,7.

**1955** Vgl. Summa Halensis III Nr. 306 (ed. Bd. IV/2, 462a–463b; in dieser Ausgabe S. 554–559).

**1956** Glossa interlinearis zu Jer 4,2 (ed. Textus biblie, Bd. 4, 117r); vgl. Hieronymus, In Hieremiam prophetam VI, I,4 (CChr.SL 74, 5).

**1957** Vgl. Summa Halensis III Nr. 320–322 (ed. Bd. IV/2, 483a–487b; in dieser Ausgabe S. 628–643).

non repugnet iustitiae, hoc est quod sit licitum: si enim esset contra legem Dei vel contra praeceptum Ecclesiae, iam non esset iustitia in eo quod iuratur. In circumstantiis vero attenditur iudicium, scilicet discretionis, ut diligenter attendatur et causa pro qua iuratur et modus; si enim desit causa, iam deest iudicium discretionis in circumstantiis iuramenti. Determinatur ergo iurare *in vanum*, iurare vel sine veritate vel sine iustitia vel sine iudicio. Quod planius erit et quid sit *in vanum* iurare, si ponamus causas propter quas licet iurare.

Notandum quod iuratur causa mali et causa boni. Causa boni multipliciter: vel veritatis vel pacis vel amicitiae vel obedientiae. Causa veritatis dupliciter iuratur: vel causa veritatis summae credendae, cuius causa iurat Paulus, cum dicit: *Testis est mihi Deus*; et ipse Dominus: [592] *Amen, amen dico vobis*, ut veritas credendorum, quam praedicabat, astrueretur in cordibus auditorum. Vel iuratur causa veritatis creatae, sicut iurant testes in causis pro veritate alicuius facti manifestanda, Deuter. 19, 15: *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum*. – Ratione vero pacis reformandae iuratur, ut Iacob et Laban, Gen. 31, 53: *Iuravit ergo Iacob Laban per timorem patris sui Isaac*. – Causa vero amicitiae reformandae iuratur, ut Geraritae, Gen. 26, 28: *Sit iuramentum inter nos, et ineamus foedus*. – Ratione obedientiae fit iuramentum triplex: vel iuramentum fidelitatis, quod faciunt principes regi et rex principibus cum inungitur, II Reg. 5, 3: *Venerunt seniores Israel ad Regem in Hebron, et percussit cum eis foedus coram Domino*. Vel fit iuramentum subiectionis, sicut abbates episcopis et episcopi metropolitanis pro subiectionis recognitione, Iudic. 11, 10: *Dominus, qui audit, ipse mediator est ac testis quod nostra promissa faciemus*, iuraverunt principes Galaad ad Iephte. Vel iuramentum observationis, ut iurant canonici, cum datur canonica, pro consuetudinibus servandis, Exod. 20, postquam Dominus per Moysen legem promulgavit, iuraverunt se servaturos eam. Et ista tria iuramenta fiunt propter bonum obedientiae servandum. Sic igitur iuratur ratione boni.

Ratione mali iuratur dupliciter: vel ratione mali vitandi vel ratione mali expurgandi. Ratione mali vitandi, sicut quando fit sacramentum de calumnia, quod fit

So etwas darf nämlich nicht der Gerechtigkeit widersprechen, das heißt dem, was erlaubt ist: Wenn es nämlich gegen das Gesetz Gottes oder gegen eine Kirchenvorschrift wäre, wäre bereits keine Gerechtigkeit in dem, was man schwört. In den Umständen aber wird das Urteil betrachtet, nämlich das der rechten Unterscheidung, sodass der Grund, aus dem man schwört, und die Art und Weise sorgfältig betrachtet werden; wenn nämlich ein Grund fehlt, fehlt schon bei den Umständen des Schwurs das Urteil der rechten Unterscheidung. Also wird unnütz zu schwören so bestimmt: ohne Wahrheit, ohne Gerechtigkeit oder ohne Urteil zu schwören. Was unnütz zu schwören bedeutet, wird klarer werden, wenn wir die Gründe aufstellen, derentwegen es erlaubt ist zu schwören.

Es ist zu bemerken, dass man um etwas Schlechtes und um etwas Gutes willen schwört. Um etwas Gutes willen auf mehrfache Art: wegen der Wahrheit, des Friedens, der Freundschaft oder des Gehorsams. Um der Wahrheit willen schwört man auf zwei Arten: damit die höchste Wahrheit geglaubt wird, der Grund, weshalb Paulus schwört, wenn er sagt: *Gott ist mein Zeuge*<sup>1958</sup>, und der Herr selbst: [592] *Amen, amen, ich sage euch*<sup>1959</sup>, damit die Wahrheit dessen, was geglaubt werden muss, die er predigte, in den Herzen der Zuhörer errichtet wurde. Oder man schwört um der geschaffenen Wahrheit willen, wie die Zeugen in den Gerichtsprozessen dazu schwören, die Wahrheit einer Tatsache aufzuzeigen, Dtn 19,15: *Jede Aussage soll durch den Mund von zwei oder drei Zeugen Festigkeit erhalten.* – Man schwört, um den Frieden wiederherzustellen, wie Jakob und Laban, Gen 31,53: *Also schwur Jakob dem Laban bei der Angst seines Vaters Isaak.* – Man schwört, um Freundschaft wiederherzustellen, wie die Leute aus Gerar, Gen 26,28: *Es soll ein Eid zwischen uns sein, und wir wollen einen Vertrag schließen.* – Um des Gehorsams willen wird ein Eid auf drei Arten geleistet: ein Treueeid, wie ihn die Fürsten dem König und der König den Fürsten leistet, wenn er gesalbt wird, 2Sam 5,3: *Die Ältesten Israels kamen zum König in Hebron, und er schloss mit ihnen einen Vertrag vor dem Herrn.* Oder es wird ein Unterwerfungseid geleistet, wie die Äbte den Bischöfen und die Bischöfe den Erzbischöfen zur Anerkennung ihrer Unterwerfung, Ri 11,10: *Der Herr, der hört, ist selbst Mittler und Zeuge, dass wir unsere Versprechen halten werden,* schwuren die Fürsten von Gilead dem Jiftach. Oder der Eid der Einhaltung, wie ihn die Kanoniker leisten, wenn ihnen die Kanonie gegeben wird, um die Bräuche zu halten, Ex 20: Nachdem der Herr durch Mose das Gesetz hat verkünden lassen, schwuren sie, dass sie es halten würden. Und diese drei Eide werden geleistet, um das Gut des Gehorsams zu wahren. So also wird um des Guten willen geschworen.

Um etwas Schlechtes willen wird auf zwei Arten geschworen: um Böses zu vermeiden, oder um von Bösem zu reinigen. Um Böses zu vermeiden, so wie wenn ein Eid über eine falsche Anklage geleistet wird, was zu Beginn von Prozessen getan

---

**1958** Röm 1,9; Phil 1,8; vgl. Summa Halensis III Nr. 315 (ed. Bd. IV/2, 476a–478b; in dieser Ausgabe S. 602–609).

**1959** Joh 1,51.

in principio causarum, ne aliqua personarum, inter quas lis est, calumniose aliam impetat nec altera calumniose se defendat. – Ratione mali expurgandi, ut cum iuratur pro expurganda infamia, Deuter. 21, 1–2, 6–7: Si inveniatur *in terra cadaver occisi hominis et ignoretur reus, egredientur seniores et maiores natu etc., lavabuntque manus suas et dicent: manus nostrae non effuderunt sanguinem hunc etc.*

Sic igitur manifestae sunt causae propter quas licet iurare et assumere nomen Dei in testimonium suae veritatis. Iis ergo demptis, iurare est assumere *nomen Dei in vanum*. Similiter peierare est assumere *nomen Dei in vanum*, quod tamen fit tripliciter: vel iurando contra conscientiam vel iurando illicitum vel veniendo contra iuramentum.

Nota istud praeceptum non solum intelligi secundum praedictam rationem litteralem, sed etiam secundum extensionem moralem, cum dicitur ‘*non assumes nomen Dei tui in vanum*’. Assumitur enim nomen Dei multipliciter in vanum: assumitur corde, assumitur ore, assumitur opere.

Corde assumitur dupliciter: fide, Rom. 10, 8: *Prope est verbum in corde tuo, hoc est verbum fidei, quod praedicamus*; et sacramenti baptismi perceptione: *Quotquot enim baptizati estis, Christum induistis*; unde Augustinus: «Ut ab Uncto uncti et a Christo dicamur christiani». Assumitur autem in vanum fide nomen Domini a paganis et haereticis; assumitur in vanum sacramenti perceptione a falsis Christianis. Assumit paganus nomen Domini fide, credens quia Deus, sed in vanum, quia divinitatis naturam credit inesse creaturae, et ideo in vanum, Rom. 8, 20: *Vanitati subiecta est omnis creatura*. Similiter haereticus credit esse Dei Filium, qui Dei Verbum et nomen est, Ioan. 1, 1 sed credit eum esse puram creaturam, et ideo in vanum, Eccle. 1, 2: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas*. Item, assumit malus Christianus nomen Dei in sacramenti baptismi perceptione, sed in vanum, quia nec mentem Christiani nec vitam gerit, Psalmus: *Cor eorum vanum est*. Tu autem, fidelis anima, *non assumes nomen Dei in vanum*, nec fide nec sacramenti perceptione, quemadmodum dictum est.

Item, assumitur nomen Dei ore quadrupliciter: in iurando, in vovendo, in praedicando, in orando; et in vanum totidem modis. In vanum enim assumitur in illa



wird, damit nicht irgendeine der beteiligten Personen, zwischen denen Rechtsstreit herrscht, die andere mit einer falschen Anklage beschuldigt oder die andere sich mit einer falschen Anklage verteidigt. – Um von Bösem zu reinigen, so wie wenn man schwört, um einen schlimmen Verdacht loszuwerden, Dtn 21,1–2.6–7: *Wenn auf der Erde der Leichnam eines ermordeten Menschen aufgefunden wird und man den Täter nicht kennt, sollen die Ältesten und Adligen hinausgehen usw., ihre Hände waschen und sagen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen* usw.

So sind also die Gründe deutlich, aus denen es erlaubt ist, zu schwören und den Namen Gottes zum Zeugnis der eigenen Wahrheit in Anspruch zu nehmen. Wenn diese also fehlen, bedeutet Schwören, *den Namen Gottes unnützlich zu gebrauchen*. Ebenso bedeutet, einen Meineid zu schwören, *den Namen Gottes unnützlich zu gebrauchen*, was jedoch auf drei Arten geschieht: indem man in Widerspruch zum eigenen Gewissen schwört oder Unerlaubtes schwört oder gegen einen Schwur auftritt.

Beachte, dass diese Vorschrift nicht nur in der zuvor genannten wörtlichen Bedeutung zu verstehen ist, sondern auch in einem weiteren, moralischen Sinn, wenn gesagt wird: *„Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnützlich gebrauchen“*. Der Name Gottes wird nämlich auf mehrere Arten unnützlich gebraucht: Er wird im Herzen, mit dem Mund und mit dem Werk gebraucht.

Mit dem Herzen wird er auf zwei Arten gebraucht: im Glauben, Röm 10,8: *Das Wort ist dir in deinem Herzen nahe, das heißt das Wort des Glaubens, das wir verkündigen*, und im Empfang des Taufsakraments: *Ihr alle, die ihr getauft seid, habt Christus angezogen*<sup>1960</sup>; daher Augustinus: „Sodass wir vom Gesalbten Gesalbte und von Christus Christen genannt werden.“<sup>1961</sup> Der Name des Herrn wird aber unnützlich gebraucht von den Heiden und Häretikern, und er wird unnützlich gebraucht im Empfang des Sakraments durch falsche Christen. Ein Heide gebraucht den Namen des Herrn im Glauben, indem er glaubt, dass es Gott ist, aber unnützlich, weil er glaubt, dass die Natur der Göttlichkeit der Schöpfung innewohne, und deshalb unnützlich, Röm 8,20: *Alle Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen*. Ebenso glaubt ein Häretiker, dass der Gottes Sohn sei, der Gottes Wort und Name ist, Joh 1,1, aber er glaubt, dass er reines Geschöpf sei, und deshalb unnützlich, Koh 1,2: *Vergänglichkeit der Vergänglichkeiten, und alles ist Vergänglichkeit*. Ebenso, der schlechte Christ gebraucht den Namen Gottes beim Empfang des Taufsakraments, aber unnützlich, weil er weder den Geist eines Christen hat noch dessen Leben führt, der Psalm: *Ihr Herz ist leichtfertig*<sup>1962</sup>. Du aber, gläubige Seele, *sollst den Namen Gottes nicht unnützlich gebrauchen*, weder im Glauben noch im Empfang des Sakraments, wie es als Beispiel genannt worden ist.

Ebenso, der Name des Herrn wird im Mund auf vier Arten gebraucht: beim Schwören, beim Geloben, beim Predigen und beim Beten; und unnützlich auf ebenso viele

---

**1960** Gal 3,27.

**1961** Vgl. Summa Halensis III Nr. 307 (ed. Bd. IV/2, 463 Anm. 9; in dieser Ausgabe S. 558 f).

**1962** Ps 5,9.

iuratione quae sine causa est sive in ipsius iuramenti violatione, sicut dictum est. – In vanum etiam assumitur in voti transgressione, Deuter. 23, 23: *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo*. Unde haec est differentia inter votum et promissorium iuramentum, quod in voto assumit quis nomen Domini, ut se obliget primae Veritati; in iuramento vero promissorio, ut se obliget cuicumque per illam, scilicet per primam Veritatem. – Assumitur etiam nomen Domini in vanum in praedicatione quae fit vana intentione; unde Matth. 7, 22: *Nonne in nomine tuo prophetavimus?* etc. – Item, in vanum assumitur nomen Dei in indevota oratione; unde Matth. 15, 8: *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*.

Item, assumitur nomen eius in opere, nomen eius secundum proclamationem Seraphim: *Sanctus, sanctus, sanctus*, Isai. 6, 3. Qui ergo [593] ipsam sanctitatis formam in exemplo operis accipit, nomen Dei accipit, sed in vanum hypocrita, qui illud sumit in simulatione operis exterioris, non in puritate cordis; in vanum utique, quia tales, ut dicitur Matth. 6, 2, *receperunt mercedem suam*.

[Nr. 403] **IX. Tertium praeceptum.**

*Memento quod diem sabbati sanctifices.* Tertium praeceptum, quod est inductivum ad participium bonitatis Dei. In quo praecepto sunt tres clausulae. Prima praecipit sanctificationem, cum dicitur *'memento quod diem sabbati sanctifices'*. secunda sex dierum operationem, ibi *'sex diebus'* etc.; tertia interdicit omnem operationem in die sabbati, cum dicitur *'non facies'* etc.

Ut autem harum particularum expositio pateat, quaeritur quare huic praecepto additur verbum commemorationis et non aliis praeceptis. Dicendum quod in praecedenti scriptura mentio facta fuerat ipsis Iudaeis de observantia sabbati, Gen. 2, 3 et Exod. 16, 23, ideo specialiter dicitur de isto *'memento'*, et non de aliis.

Item, quaerunt an illud praeceptum sit morale vel caerimoniale. Et ponuntur rationes ad utramque partem, et solventes varia opinantur. Dicamus autem, quamvis plenius supra disputando dictum sit, quod in praecepto isto est quoddam simpliciter morale, quoddam simpliciter caerimoniale, quoddam vero partim morale, partim

Arten.<sup>1963</sup> Er wird nämlich unnützlich gebraucht in dem Schwur, der grundlos erfolgt, oder in der Verletzung des Schwurs selbst, wie gesagt worden ist. – Unnützlich wird er auch gebraucht bei der Übertretung eines Schwurs, Dtn 23,23: *Was einmal deine Lippen verlassen hat, das sollst du halten und tun, wie du dem Herrn, deinem Gott, versprochen hast*. Daher liegt der Unterschied zwischen einem Gelübde und einem versprechenden Eid darin, dass man beim Gelübde den Namen des Herrn gebraucht, um sich der ersten Wahrheit zu verpflichten, beim versprechenden Eid aber, um sich irgendjemandem bei ihr, das heißt der ersten Wahrheit, zu verpflichten. – Der Name des Herrn wird auch unnützlich gebraucht bei der Predigt, die mit nichtiger Absicht gehalten wird; daher Mt 7,22: *Waren wir nicht in deinem Namen als Propheten tätig?* usw. – Ebenso, der Name des Herrn wird missbraucht bei einem Gebet ohne Hingabe; daher Mt 15,8: *Dieses Volk ehrt mich mit ihren Lippen, ihr Herz aber ist weit von mir entfernt*.

Ebenso, sein Name wird gebraucht in dem Werk, sein Name entsprechend der Verkündigung der Seraphim: *Heilig, heilig, heilig*, Jes 6,3. Wer also [593] diese Heiligsformel beim Beispiel eines Werkes heranzieht, gebraucht den Namen Gottes, aber unnützlich als Heuchler, der ihn in der Vortäuschung einer äußeren Handlung gebraucht, nicht in der Reinheit des Herzens; auf jeden Fall vergeblich, denn solche Personen *haben*, wie es in Mt 6,2 heißt, *ihren Lohn schon erhalten*.

#### IX. Das dritte Gebot [Nr. 403]

*Gedenke dessen, dass du den Tag des Sabbats heiligst*<sup>1964</sup>: die dritte Vorschrift, die zur Teilhabe an der Güte Gottes führt. In dieser Vorschrift gibt es drei Teilsätze. Der erste schreibt die Heiligung vor, wenn es heißt: ‚*Gedenke dessen, dass du den Tag des Sabbats heiligst*‘; der zweite die Tätigkeit an sechs Tagen mit ‚*an sechs Tagen*‘ usw.; der dritte untersagt jede Tätigkeit am Sabbat, wenn es heißt: ‚*Du sollst nicht tun*‘ usw.

Damit aber die Darlegung dieser Teilsätze klar ist, wird gefragt, warum dieser Vorschrift ein Gedenkwort beigefügt wird und den anderen Vorschriften nicht.<sup>1965</sup> Es ist zu sagen, dass in der vorhergehenden Schrift jenen Juden gegenüber das Halten des Sabbats erwähnt worden ist, Gen 2,3 und Ex 16,23, deshalb wird zu dieser [Vorschrift] eigens ‚*Gedenke*‘ gesagt und nicht zu den anderen.

Ebenso fragen sie, ob diese Vorschrift ein Sittengebot oder eine Kultvorschrift sei. Und sie legen Argumente für beide Ansichten dar, und in ihrer Antwort vertreten sie Unterschiedliches. Wir wollen aber sagen, wenn es auch vollständiger oben in der Disputation gesagt worden ist, dass in dieser Vorschrift ein ganz bestimmtes Sittengebot schlechthin steckt, eine ganz bestimmte Kultvorschrift schlechthin sowie teilweise ein ganz bestimmtes Sittengebot, teilweise eine ganz bestimmte Kultvorschrift.<sup>1966</sup>

<sup>1963</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 307 (ed. Bd. IV/2, 463a; in dieser Ausgabe S. 558 f).

<sup>1964</sup> Ex 20,8.

<sup>1965</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 328 (ed. Bd. IV/2, 494a–495b; in dieser Ausgabe S. 666–669).

<sup>1966</sup> Vgl. ebd., Nr. 327 (ed. Bd. IV/2, 492a–494b; in dieser Ausgabe S. 658–667).

caerimoniale. Tria enim sunt ibi: sanctificatio, temporis assignatio, observatio. Sanctificatio vero est ipsa quae est ad Deum vacatio, orando, colendo, meditando, et hoc est pure morale. – Temporis assignatio, id est septimae diei, pure caerimonialis. Unde Damascenus: «Sabbatum quidem septima dies vocatur, significat autem requiem. Hic numerus apud Iudaeos honorabilis est, Deo iubente honorari ipsum»; et sequitur: «Non simpliciter hoc iussit, sed propter quasdam a spiritualibus viris intellectas causas mystice». – Observantia autem sabbati partim moralis, partim caerimonialis, quia, si consideretur causa institutionis, invenietur quod institutum sit ad significandum quietem mentis et pacem animarum. Unde Damascenus: «Gratia, quae est ad Deum, ut vel ibi parvissimam vitae particulam tribuant et requiescant et servus et subiugale, sabbati observatio excogitata est parvulis et *sub elementis mundi* servis»; et sequitur: «Nos non adhuc *sub Lege, sed sub gratia*, non adhuc particulariter servientes Deo in timore, sed omne tempus ei offerre debemus». Unde manifestum est quod ratione institutionis significandi caerimonialis est observatio sabbati; ratione institutionis operandi, quod est in aliquo genere virtutis moralis. Partim ergo moralis est, partim caerimonialis.

Iis ergo intellectis, redeamus ad praedictarum clausularum expositionem '*memento ut diem sabbati*' etc. Prima praecipit sanctificationem sabbati, id est, vacationem ad Deum: sanctum enim, secundum Origenem, dicitur a communi usu ad cultum Dei separatum. Praeceptum ergo sanctificationis est de separando a curis superfluis animum, mancipando cultui divino, et hoc est vacare Deo. Quod facimus tribus modis: generaliter, specialiter, specialissime. Generaliter, separando nos a vitiis et intentionem nostram ad sabbatum habentes, et exponit Glossa: Id est ad requiem aeternitatis. Et specialiter, temporibus determinatis, ut horis et diebus, vacationi divinae intendentes, orando, meditando, et separantes etiam nos ab utilibus et necessariis operibus, et hoc est sabbati sanctificatio. Specialissime, ut est in viris contemplativis, qui ab omnibus mundanis se separant, ut totaliter Deo vacent. Prima

Dabei gibt es nämlich dreierlei: Heiligung, Zeitbestimmung und Befolgung. Die Heiligung aber ist das Freisein für Gott selbst im Beten, Verehren und Meditieren, und dies ist ohne Einschränkung ein Sittengebot. – Die Zeitbestimmung, das heißt die des siebten Tages, ist ohne Einschränkung eine Kultvorschrift. Daher der Damaszener: „Sabbat wird zwar der siebte Tag genannt, es bedeutet aber ‚Ruhe‘. Diese Zahl ist bei den Juden verehrungswürdig, weil Gott befiehlt, ihn zu ehren“;<sup>1967</sup> und es folgt: „Nicht schlechthin hat er dies befohlen, sondern aus bestimmten, von geistlichen Männern mystisch erkannten Gründen.“ – Die Befolgung des Sabbats ist aber teilweise ein Sittengebot, teilweise eine Kultvorschrift. Denn wenn man den Grund für seine Einrichtung betrachtet, wird man finden, dass er eingerichtet worden ist, um Geistesruhe und Seelenfrieden zu bezeichnen. Daher der Damaszener: „Aus der Gnade, die bei Gott ist, wurde, damit sie ihm dann, und wenn auch nur den kleinsten Teil, ihres Lebens widmen und der Sklave und das Zugvieh ruhen, die Befolgung des Sabbats erdacht, für die Kleinen und die *unter den Elementen der Welt*<sup>1968</sup> stehenden Sklaven“<sup>1969</sup>; und es folgt: „Wir stehen nicht mehr *unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade*<sup>1970</sup>, dienen Gott nicht mehr nur teilweise und in Furcht, sondern müssen ihm alle Zeit darbringen.“ Daher ist es offenbar, dass die Befolgung des Sabbats hinsichtlich der Anweisung der Bezeichnung eine Kultvorschrift ist, hinsichtlich der Anweisung der Handlung, die in einer Gattung der Tugend besteht, ein Sittengebot. Teilweise ist sie also ein Sittengebot, teilweise eine Kultvorschrift.

Nach dieser Erkenntnis wollen wir zur Auslegung der bereits genannten Teilsätze zurückkehren, ‚*Gedenke dessen, dass Du den Tag des Sabbats*‘ usw. Der erste schreibt die Heiligung des Sabbats vor, das heißt das Freisein für Gott: ‚Heilig‘ wird nämlich nach Origenes vom allgemeinen Gebrauch zur besonderen Verehrung Gottes gesagt.<sup>1971</sup> Die Vorschrift der Heiligung handelt also davon, den Geist von überflüssigen Sorgen abzusondern und sich der Gottesverehrung hinzugeben, und das heißt, für Gott frei zu sein. Dies tun wir auf drei Arten: allgemein, besonders und ganz besonders. Allgemein, indem wir uns von unseren Lastern absondern und uns zum Sabbat hinwenden, und das erklärt die Glosse: Das heißt zur Ruhe der Ewigkeit.<sup>1972</sup> Und besonders, indem wir uns zu bestimmten Zeiten, wie Stunden und Tagen, dem Freisein für Gott zuwenden, indem wir beten und meditieren, und indem wir uns auch von nützlichen und notwendigen Tätigkeiten absondern, und das bedeutet die Heiligung des Sabbats. Ganz besonders, wie es bei den kontemplativ lebenden Männern ist, die sich von allem Weltlichen absondern, um ganz

---

**1967** Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 224).

**1968** Gal 4,3.

**1969** Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 225 f).

**1970** Röm 6,15.

**1971** Vgl. Origenes, In *Leviticum homiliae* XI,1 (SC 287, 142–144; Werke, Bd. 6, 446,1–447,9); *Glossa ordinaria* zu Lev 19,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 252b).

**1972** *Glossa interlinearis* zu Dtn 5,12 (ed. *Textus biblie*, Bd. 1, 337r).

sanctificatio necessaria, secunda debita, tertia perfecta; in prima separatio fit a vitiis, in secunda a licitis, in tertia a sollicitudinibus.

Secunda clausula praecipit operari, cum dicitur '*sex diebus operaberis*'. Quod est accipere duobus modis: ad litteram, ut praecipiat hic cuilibet operari tempore determinato, contra otiositatem; vel spiritualiter, ut praecipiat operatio secundum sex opera misericordiae, contra immisericordiam.

Tertia clausula interdicit operationem in sabbato, cum dicitur '*non facies opus*' etc. Quod est accipere duobus modis: ad litteram, vacare a corporalibus operibus, quae impediunt vacationem ad Deum in solemnitatibus, ut negotiatio et huiusmodi; et ideo non tantum de rationalibus, sed etiam de irrationalibus iniungitur [594] ut quiescant, quia non laborant irrationalia sine ducatu rationalium hominum; ideo, ut perfecte interdicitur in solemnitatibus corporalis negotiatio, utrumque interdicitur. Unde sumitur quod ducentes quadrigas in festis sine dispensatione sacerdotis et negotiantes peccant. Vel spiritualiter accipiat quies ista per designationem quietis a vitiis.

Nota ergo quam mirabiliter istud praeceptum ordinat in summam bonitatem. Prima clausula iniungit conversionem ad summam bonitatem, qua praecipitur sanctificatio. Secunda iniungit imitationem, quae est per opus misericordiae; unde: *Estote misericordes, sicut et Pater vester* etc.; non enim est illa bonitas otiosa, immo diffundit radios beneficiorum super bonos et malos, Matth. 7: *Solem suum facit oriri* etc. Tertia, omnis malitiae declinationem, qua praecipitur quietudo a vitiis.

[Nr. 404] X. *Quartum praeceptum.*

*Honora patrem et matrem.* Secunda tabula. Nota quod honor aliquando est actus reverentiae et idem honorare quod revereri; secundum quem modum exponitur Levit. 19, 3: *Unusquisque patrem et matrem timeat*, id est revereatur, secundum etiam quem modum dicit Apostolus: *Honore invicem praevenientes*. Aliquando honor est actus obedientiae, et sic honorare idem est quod obedire, secundum quam significationem exponitur hoc praeceptum Deuter. 21, 18: *Si invenerit homo filium contu-*

für Gott frei zu sein. Die erste Heiligung ist notwendig, die zweite geschuldet, die dritte vollkommen; bei der ersten erfolgt die Absonderung von den Lastern, bei der zweiten vom Erlaubten und bei der dritten von den Sorgen.

Der zweite Teilsatz schreibt das Arbeiten vor, wenn es heißt: ‚*an sechs Tagen sollst du arbeiten*‘. Das ist auf zwei Arten zu verstehen: wörtlich, dass hier einem jeden zu einer bestimmten Zeit vorgeschrieben wird zu arbeiten, gegen den Müßiggang; oder geistlich, dass die Tätigkeit entsprechend den sechs Werken der Barmherzigkeit vorgeschrieben wird, gegen die Unbarmherzigkeit.

Der dritte Teilsatz untersagt das Arbeiten am Sabbat, wenn es heißt: ‚*Du sollst keine Tätigkeit ausführen*‘ usw. Das ist auf zwei Arten zu verstehen: wörtlich, sich körperlicher Tätigkeiten zu enthalten, die das Freisein für Gott an den Feiertagen behindern, wie Handel und dergleichen, und deshalb wird nicht nur für die vernunftbegabten [Lebewesen], sondern auch für die vernunftlosen auferlegt, [594] dass sie ruhen, weil die vernunftlosen nicht ohne die Führung von vernunftbegabten Menschen arbeiten; deshalb wird beides untersagt, damit die körperliche Geschäftigkeit an den Feiertagen vollkommen untersagt wird.

Dem ist zu entnehmen, dass Leute sündigen, die an Festtagen ohne Dispens eines Priesters einen Wagen lenken und Handel treiben. Oder diese Ruhe ist im geistlichen Sinne als Bezeichnung der Ruhe von den Lastern zu verstehen.

Beachte also, wie wunderbar diese Vorschrift auf die höchste Güte hinordnet. Der erste Teilsatz erlegt die Hinwendung zur höchsten Güte auf, wodurch die Heiligung vorgeschrieben wird. Der zweite erlegt die Nachahmung auf, die durch das Werk der Barmherzigkeit geschieht; daher: *Seid barmherzig, wie auch euer Vater*<sup>1973</sup> usw.; diese Güte ist nämlich nicht müßig, sondern ergießt Strahlen von Wohltaten über die Guten und die Schlechten, Mt 7<sup>1974</sup>: *Er lässt seine Sonne aufgehen* usw. Der dritte [Teilsatz erlegt] die Vermeidung aller Schlechtigkeit [auf], womit die Ruhe von den Lastern vorgeschrieben wird.

#### X. Das vierte Gebot [Nr. 404]

*Ehre deinen Vater und deine Mutter.*<sup>1975</sup> Die zweite Tafel. Beachte, dass die Ehrung manchmal eine Handlung der Respekterweisung ist und Ehren das Gleiche wie Respekterweisen ist. Auf diese Weise wird Lev 19,3 ausgelegt: *Ein jeder soll seinen Vater und seine Mutter fürchten*, das heißt ihnen Respekt erweisen, und solchermaßen sagt auch der Apostel: *Übertrefft einander in der gegenseitigen Ehrung*<sup>1976</sup>. Manchmal ist die Ehrung eine Handlung des Gehorchens, und so ist Ehren das Gleiche wie Gehorchen. Entsprechend dieser Bedeutung wird diese Vorschrift in Dtn 21,18 ausgelegt: *Wenn ein Mann seinen Sohn halsstarrig vorfindet, weil er nicht auf den Befehl seines*

1973 Lk 6,36.

1974 Mt 5,45.

1975 Ex 20,12.

1976 Röm 12,10.

*macem, qui non audiat patris et matris imperium, et coercitus obedire contempserit, apprehendent eum.* Aliquando honorare dicitur actus beneficentiae, secundum quod Dominus exponit illud praeceptum Matth. 15, 4, ubi Dominus arguit Scribas, qui filios Iudaeorum docuerant ut voverent res suas Deo, et sic subtraherent a beneficio parentum, cum dicitur: *Deus dixit: Honora patrem et matrem; vos autem dicitis: quicumque dixerit patri et matri, munus quodcumque est ex me, tibi proderit; et non honorificaverit patrem suum etc. ei irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram.* Ponit ibi Dominus verbum, quod Scribae et Pharisei docuerant filios Iudaeorum ut patribus indigentibus responderent, ut postulanti patri beneficium filius responderet: *Munus quodcumque est ex me tibi proderit*, quasi diceret: quidquid possum dare ex me, hoc est munus, quod est ex me, tibi proderit, id est ad utilitatem tuam erit et profectum et beneplacitum; hoc autem dicentes subinferebant se nihil posse dare, cum omnia Deo vovissent.

Item, nota quod est pater spiritualis temporalis et est pater temporalis saecularis et est pater naturalis. Pater spiritualis temporalis, ut praelatus clericus, cui debetur honor, Rom. 13, 7: *Cui honorem, honorem*; pater temporalis saecularis princeps laicus, cui debetur honor, I Petri 2, 17: *Regem honorificate*; pater naturalis, qui generat, cui etiam debetur honor, secundum quod dictum est. Tot ergo modis accipitur ‘*honora patrem*’.

[Nr. 405] **XI. Quintum praeceptum.**

*Non occides.* In isto praecepto explicite prohibetur homicidium, implicite vero omnis motus irae contra proximum, secundum quod ipse Dominus explicat, Matth. 5, 22; sive in motu cordis tantum; unde ibi dicitur: *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*; sive in motu oris, ut in contumelia, et haec occulta sive non plane expressa, ut *racha*; vel manifesta vel plane expressa, ut *fatue*; vel in motu operis, ut in percussione citra mortem sive usque ad mortem.

Sed opponunt haeretici ex isto loco, et ex Matth. 5, 39, ubi dicitur: *Non resistere malo*, et ex hoc quod dictum est Petro: *Omnis, qui acceperit gladium, gladio peribit*, et ex aliis locis similibus arguentes quod non liceat occidere potestatibus saecularibus in aliquo casu.



*Vaters und seiner Mutter hört und trotz Strafe den Gehorsam verweigert, sollen sie ihn ergreifen.* Manchmal wird Ehren als eine Handlung der Wohltätigkeit ausgesagt. So legt der Herr diese Vorschrift in Mt 15,4 aus, wo er die Schriftgelehrten zurechtweist, die die Söhne der Juden unterwiesen hatten, ihren Besitz Gott zu versprechen und so etwas von der Unterstützung ihrer Eltern abzuziehen, indem es heißt: *Gott sprach: Ehre deinen Vater und deine Mutter; ihr aber sagt: Wer zu seinem Vater oder seiner Mutter sagt: Jede Opfertgabe, die von mir ist, wird dir nützen, der braucht seinen Vater nicht mehr zu ehren usw., und ihr habt das Gebot Gottes um eurer Tradition willen ungültig gemacht*<sup>1977</sup>. Hier führt der Herr einen Ausspruch an, den die Schriftgelehrten und Pharisäer den Kindern der Juden beigebracht hatten, ihren bedürftigen Eltern zu antworten, sodass der Sohn dem Vater, wenn dieser Unterstützung forderte, antworten sollte: *Jede Opfertgabe, die von mir ist, wird dir nützen*, womit er sagen wollte: Was immer ich von mir geben kann, das heißt eine Gabe, die von mir ist, wird dir nützen, das heißt wird zu deinem Nutzen, Erfolg und Wohlgefallen sein; mit diesen Worten fügten sie hinzu, dass sie nichts geben könnten, da sie alles Gott versprochen hätten.

Beachte ebenso, dass es einen geistlichen zeitlichen Vater gibt, einen weltlichen zeitlichen Vater und einen natürlichen Vater. Ein geistlicher zeitlicher Vater [ist] zum Beispiel ein klerikaler Vorgesetzter, dem man Ehre schuldet, Röm 13,7: *Ehre, wem Ehre [gebührt]*; ein weltlicher zeitlicher Vater [ist] der laikale Fürst, dem man Ehre schuldet, 1Petr 2,17: *Erweist dem König Ehre*; der natürliche Vater [ist der], der [einen] zeugt, dem man ebenfalls Ehre schuldet, wie gesagt worden ist. Auf so viele Arten ist also ‚Ehre deinen Vater‘ zu verstehen.

#### *XI. Das fünfte Gebot [Nr. 405]*

*Du sollst nicht töten.*<sup>1978</sup> In dieser Vorschrift wird ausdrücklich der Mord verboten, darin enthalten aber jede Bewegung des Zorns gegen den Nächsten, wie der Herr selbst es erklärt, Mt 5,22; das kann in der Bewegung nur des Herzens sein, wozu es dort heißt: *Jeder, der gegen seinen Bruder zornig ist, soll im Gericht schuldig sein*, oder in der Bewegung des Mundes, wie in der Schmähung, und zwar verborgen beziehungsweise nicht offen zum Ausdruck gebracht wie ‚Du Dummkopf!‘, oder unverhohlen beziehungsweise offen zum Ausdruck gebracht wie ‚Du Narr!‘, oder in der Bewegung des Werkes, wie im Schlagen ohne den Tod oder bis zum Tod.

Doch die Häretiker widersprechen dem, weil sie aufgrund dieser Bibelstelle und aufgrund von Mt 5,39, wo es heißt: *Leistet dem Bösen keinen Widerstand*, und aufgrund dessen, was Petrus gesagt worden ist: *Jeder, der zum Schwert greift, wird durch das Schwert sterben*<sup>1979</sup>, und aufgrund von anderen ähnlichen Stellen argumentieren, dass es den weltlichen Mächten in keinem Falle erlaubt sei zu töten.

---

1977 Mt 15,3–6.

1978 Ex 20,13.

1979 Mt 26,52.

Ad quod respondendum quod illud praeceptum tantum prohibet occisionem hominis iniustam. Iniusta autem est tripliciter: vel quia causa iniusta vel quia ordo iniustus vel quia iniustus animus. Iniusta est causa in illo qui occiditur sine merito, quia scilicet non meruit occidi. – Iniustus est ordo, cum ille, qui non est minister legis, occidit, ut si sacerdos evangelicus in aliquo casu occideret; illi enim in persona Petri dicitur: *Omnis, qui acceperit gladium etc.*, *omnis*, inquam, qui Petrus est officio. Nam de principe saeculari illud non accipitur, sicut probatur ex ad Rom. 13, 4, ubi dicitur: *Non sine causa gladium portat; vindex enim est Dei in iram in iis qui male agunt.* [595] – Iniustus est animus, cum minister legis, iudex saecularis, occidit libidine vindictae, non amore iustitiae; sed sic accipitur in expositione Domini, Matth. 5, 22, ubi ipse Dominus cum determinatione istius prohibet iram, quasi dicat: non occides ex ira sive ex rancore animi sive ex libidine vindictae. Et istud declaratum est supra disputando.

Ad plenam autem huius intelligentiam nota quod homicidium est occisio hominis ab homine facta: nam, si non esset hominis et ab homine, non diceretur homicidium. Distinguitur autem homicidii duplex genus, verum scilicet et interpretativum. Verum autem homicidium dicitur materiale sive corporale, interpretativum vero spirituale. Interpretativum fit duobus modis: omittendo et committendo. Omittendo, ut cum quis videt alium in extrema necessitate et non subvenit ei, interpretative dicitur eum occidisse. Committendo fit tripliciter: corde, ore, opere. Cordeodiendo. Ore dupliciter, scilicet detrahendo et malum consulendo: uterque enim, sive detrahens sive malum consulens, interpretatur proximum occidere; sed detrahens occidit eum in aliena conscientia, in qua ille, cui detrahitur, vivebat secundum opinionem per bonam famam; consulens autem malum occidit in propria conscientia, quia faciens eum peccare separat eum a vita sua Deo. Opere vero fit interpretativum homicidium malo exemplo. Qui enim malo suo exemplo praestat alii occasionem peccandi mortaliter interpretatur eum occidisse. – Verum autem homicidium fit tripliciter: casu, necessitate, voluntate. Casu, ut cum aliquis proicit lapidem ad avem, et repercussione

Darauf ist zu antworten, dass diese Vorschrift nur die ungerechte Tötung eines Menschen verbietet. Ungerecht aber ist sie auf drei Arten: weil der Grund ungerecht ist, die Ordnung oder die Gesinnung. Ungerecht ist der Grund bei dem, der ohne Verdienst getötet wird, weil er zum Beispiel nicht verdient hat, getötet zu werden. – Ungerecht ist die Ordnung, wenn jemand, der kein Diener des Gesetzes ist, tötet, wie zum Beispiel wenn ein Priester des Evangeliums in irgendeinem Falle töten würde; ihm nämlich wird in der Person des Petrus gesagt: *Jeder, der zum Schwert greift* usw., *jeder*, sage ich, der dem Amt nach Petrus ist. Denn von dem weltlichen Fürsten ist dies nicht anzunehmen, wie aus Röm 13,4 zu beweisen ist, wo es heißt: *Nicht ohne Grund trägt er das Schwert; er ist nämlich ein Rächer Gottes des Zorns für die, die Böses tun.* [595] – Ungerecht ist die Gesinnung, wenn ein Diener des Gesetzes, ein weltlicher Richter, aus Rachlust tötet, nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit; doch so wird es in der Auslegung des Herrn aufgefasst, Mt 5,22, wo der Herr selbst mit dieser Bestimmung den Zorn verbietet, womit er sagen will: Du sollst nicht aus Zorn oder Hass in deinem Herzen oder aus Rachlust töten. Und dies ist oben in der Disputation erklärt worden.<sup>1980</sup>

Zum vollen Verständnis dessen beachte, dass der Mord das Töten eines Menschen durch einen Menschen ist: Denn wenn es nicht [das Töten] eines Menschen und durch einen Menschen wäre, hieße es nicht Mord. Es sind aber zwei Arten von Mord zu unterscheiden, der echte und der im Sinne einer Auslegung.<sup>1981</sup> Der echte Mord heißt materiell oder körperlich, der im Sinne einer Auslegung geistlich. Der im Sinne einer Auslegung wird auf zwei Arten verübt: durch Unterlassen und durch Tun. Durch Unterlassen, wie zum Beispiel wenn jemand einen anderen in einer äußersten Notlage sieht und ihm nicht zu Hilfe kommt, [dann] wird im Sinne einer Auslegung gesagt, dass er ihn getötet habe. Durch Tun wird er auf drei Arten verübt: mit dem Herzen, mit dem Mund und mit dem Werk. Mit dem Herzen, indem man hasst. Mit dem Mund auf zwei Arten, nämlich indem man jemanden herabsetzt und indem man ihm Böses anrät: Jeder von beiden nämlich, der, der herabsetzt, und der, der Böses anrät, wird so gedeutet, dass er den Nächsten tötet; doch der, der herabsetzt, tötet ihn in dem Bewusstsein von jemand anders, in welchem der, der herabgesetzt wird, in der Meinung mit einem guten Ruf lebte; der, der Böses anrät, tötet im eigenen Bewusstsein, weil er, indem er ihn dazu bringt zu sündigen, ihn von seinem Leben für Gott trennt. Im Werk wird der Mord im Sinne einer Auslegung durch ein schlechtes Beispiel getan. Von dem nämlich, der einem anderen durch sein schlechtes Beispiel den Anlass bietet, todbringend zu sündigen, wird das so ausgelegt, dass er ihn getötet habe. – Der wahre Mord aber wird auf drei Arten getan: zufällig, aus Not und willentlich.<sup>1982</sup> Zufällig, wenn zum Beispiel jemand einen Stein auf einen Vogel schleudert und durch das Zurückschlagen jemand getötet wird, dies aber keinesfalls

**1980** Vgl. Summa Halensis III Nr. 357 zu 2 (ed. Bd. IV/2, 531a–b; in dieser Ausgabe S. 796–799).

**1981** Vgl. ebd., Nr. 361 (ed. Bd. IV/2, 540a; in dieser Ausgabe S. 832–835).

**1982** Vgl. ebd.

interficatur aliquis, nec aliquo modo erat in intentione iacentis; talis occisio fit casu. Necessitate vero fit homicidium, ut cum aliquis, ne interficiatur, interficit. Voluntarie vero fit homicidium, cum fit ex intentione sine aliqua impellente vel cogente causa.

[Nr. 406] **XII. Sextum praeceptum.**

*Non moechaberis.* Nota quod hoc praecepto non tantum prohibetur adulterium, sicut sonat verbum moechandi – moechari enim est adulterari, omnis moechus adulter est – immo, sicut dicit Augustinus, prohibetur «omnis illicitus coitus et illorum membrorum omnis illegitimus usus». Omnem autem illicitum concubitum determinat per septem differentias: fornicationem, meretricium, adulterium, stuprum, sacrilegium, incestum, peccatum sodomiticum. Posset autem addi et octava differentia, quae posset per circumlocutionem nominari libidinosus coitus coniugalis. Quae possunt sic definiri. Fornicatio est inordinatus concubitus, quo solutus solutam naturali usu cognoscit. Et intelliguntur solutus et soluta a vinculo coniugii et consanguinitatis, Ordinis, religionis seu voti continentiae. Naturalis vero usus intelligitur ad differentiam illius qui est contra naturam. – Meretricium vero dicitur duobus modis, quemadmodum et meretrix. Meretrix enim dicitur uno modo, quae vagam libidinem sequitur, et secundum hunc modum meretricium est vagae libidinis insectatio; vaga autem libido dicitur ad differentiam fornicationis, in qua est libido determinata respectu unius personae, ut cum una extra matrimonium adhaeret uni: extra matrimonium dico vel quodlibet aliud praedictorum. Alio modo dicitur meretrix, cuius publice venalis est turpitudine, et secundum hunc modum meretricium est mulieris solutae publice venalis concubitus. – Adulterium vero est inordinatus concubitus, quo coniugalis thorus violatur; unde adulterium dicitur quasi accessus ad alienum thorum. – Stuprum vero est inordinatus concubitus, quo virginalis integritas corrumpitur. – Sacrilegium vero secundum nomen suum non appropriatur differentiis luxuriae: sacrilegium enim est laesio sacrae rei. Tamen, prout distrahitur ad differentiam luxuriae, dicitur sacrilegium; tamen proprius et melius diceretur sacrilegus concubitus inordinatus concubitus, quo continentia Deo sacrata laeditur sive violatur. Conse-

in der Absicht des Schleuderers lag; eine solche Tötung geschieht aus Zufall. Aus Not wird ein Mord begangen, wenn zum Beispiel jemand tötet, um nicht selbst getötet zu werden. Willentlich wird ein Mord begangen, wenn er absichtlich getan wird ohne irgendeinen drängenden oder zwingenden Grund.

## *XII. Das sechste Gebot [Nr. 406]*

*Du sollst nicht ehebrechen.*<sup>1983</sup> Beachte, dass mit dieser Vorschrift nicht nur die Unzucht verboten wird, wie es das Wort ‚die Ehe brechen‘ bedeutet – die Ehe zu brechen heißt nämlich Unzucht zu treiben, jeder Ehebrecher ist ein Unzüchtiger –, sondern, wie Augustinus sagt, es wird „jeder unerlaubte Geschlechtsverkehr und jeder unrechtmäßige Gebrauch der betreffenden Körperteile“<sup>1984</sup> verboten. Jeden unerlaubten Geschlechtsverkehr bestimmt er aber nach sieben Unterschieden: Unzucht, Prostitution, Ehebruch, Vergewaltigung, Religionsfrevl, Inzest und Sodomie.<sup>1985</sup> Man könnte aber noch einen achten Unterschied hinzufügen, der mit einer Umschreibung ‚wollüstiger ehelicher Geschlechtsverkehr‘ genannt werden könnte. Diese können folgendermaßen definiert werden: Unzucht ist der ungeordnete Geschlechtsverkehr, mit dem ein ungebundener Mann mit einer ungebundenen Frau natürlichen Geschlechtsverkehr hat. Und darunter sind ein Mann und eine Frau zu verstehen, die ungebunden vom Band der Ehe und der Blutsverwandtschaft, eines Ordens und der Religion beziehungsweise eines Enthaltensgelübdes sind. ‚Natürlicher Verkehr‘ ist aber im Unterschied zu dem zu verstehen, der der Natur widerspricht. – Die Prostitution wird auf zwei Arten ausgesagt, so wie auch ‚Prostituierte‘. Prostituierte heißt nämlich auf eine Art, wer einer unbeständigen Begierde nachkommt, und solchermaßen ist Prostitution die Verfolgung einer unbeständigen Begierde. Unbeständig heißt die Begierde aber im Unterschied zur Unzucht, bei der die Begierde in Beziehung auf eine einzige Person festgelegt ist, zum Beispiel wenn eine einzige [Frau] einem einzigen [Mann] außerhalb der Ehe anhängt: außerhalb der Ehe, sage ich, oder irgendein anderes der zuvor genannten. Auf eine andere Weise heißt Prostituierte, deren Schande öffentlich käuflich ist, und solchermaßen ist Prostitution der öffentliche käufliche Geschlechtsverkehr einer ungebundenen Frau. – Ehebruch aber ist der ungeordnete Geschlechtsverkehr, mit dem das Ehebett verletzt wird; daher wird Ehebruch gleichsam das Besteigen eines fremden Ehebettes genannt. – Vergewaltigung ist der ungeordnete Geschlechtsverkehr, mit dem die jungfräuliche Unversehrtheit zerstört wird. – Religionsfrevl wird seinem Namen entsprechend nicht den Unterschieden bei der Wollust zugeordnet: Religionsfrevl ist nämlich die Verletzung einer heiligen Sache. Dennoch heißt es Religionsfrevl, insofern es zum Unterschied in der Wollust hinzieht; aber eigentlicher und besser hieße ‚religionsfrevlerischer Geschlechtsverkehr‘ der unge-

---

**1983** Ex 20,14.

**1984** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,71,4 (CChr.SL 33, 105; CSEL 28/2, 139).

**1985** Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 624–626 (ed. Bd. III, 604a–606b).

cratam, dico, continentiam in monialibus et religiosis, in iis qui receperunt sacros Ordines vel emiserunt continentiae votum: omnium talium concubitus sacrilegium est. – Incestus vero est inordinatus coitus, quo vinculum consanguinitatis vel affinitatis vel paternitatis corrumpitur. – Peccatum vero sodomiticum est inordinatus coitus, quo naturalis usus in illum pervertitur qui est contra naturam. – Libidosus vero coitus coniugalis multipliciter accipitur.

Ideo notandum quod, secundum quod distinguunt Magistri, coitus coniugalis alius est licitus, alius fragilis, alius impetuosus. Licitus tripliciter: causa suscitandae prolis ad cultum Dei [596] vel causa reddendi debitum vel causa fornicationis vitandae. Primus est theosebiae, virtutis scilicet pietatis, quae ordinat ad cultum Dei; secundus iustitiae, tertius cautelae; et in iis dicunt nullum esse peccatum. – Fragilis vero determinatur qui ex fragilitate provenit et in uxore coniugalem delectationem quaerit, quia non causa prolis, non causa reddendi debitum nec causa vitandae fornicationis, sed causa delectationis talis in coniuge. Circa hoc distinguunt, quia amor illius delectationis aut praeponitur Deo aut postponitur. Si praeponitur, constat quod mortale peccatum est, hoc est si diligatur plus quam Deus, similiter et concubitus proveniens ex tali amore. Si vero postponatur, ita quod Deus semper plus diligatur, veniale est, et concubitus proveniens ex tali amore venialis, et hoc est propter gratiam sacramenti. – Impetuosus vero est qui ex sola libidine proveniens, metas honestatis et rationis transcendit, et ideo semper mortale. Quod fit quinque modis: primo, cum fit causa satiandae libidinis per meretricias blanditias; secundo, cum fit contra naturalem modum; tertio, cum fit in tempore prohibito; quarto cum in loco prohibito; quinto, cum acceditur ad praegnantem vicinam partui vel quae est in fluxu menstruo, et istud determinatum est prius.

[Nr. 407] XIII. *Septimum praeceptum.*

*Non furtum facies.* Nota quod in hoc praecepto prohibetur omnis contrectatio rei alienae ex cupiditate, sicut dicit Augustinus. Ex cupiditate dico: nam est contrectari

ordnete Geschlechtsverkehr, mit dem die Gott geheiligte Enthaltbarkeit verletzt oder beschädigt wird. Geheiligt nenne ich die Enthaltbarkeit bei den Nonnen und Ordensmännern, bei denen, die die heiligen Ordensweihen erhalten haben oder ein Enthaltbarkeitsgelübde abgelegt haben: Der Geschlechtsverkehr all dieser ist ein Religionsfrevl. – Inzest ist der ungeordnete Geschlechtsverkehr, mit dem die Fessel der Blutsverwandtschaft oder der Verschwägerung oder der Elternschaft zerstört wird. – Sodomie ist der ungeordnete Geschlechtsverkehr, mit dem der natürliche Verkehr in einen verkehrt wird, der der Natur widerspricht. – Der wollüstige eheliche Verkehr ist aber auf vielerlei Arten zu verstehen.

Deshalb ist zu bemerken, dass der eine eheliche Geschlechtsverkehr, soweit ihn die Gelehrten einteilen, erlaubt ist, der andere zerbrechlich, der dritte ungestüm.<sup>1986</sup> Erlaubt [ist er] auf drei Arten: um Nachkommen zur Verehrung Gottes zu zeugen, [596] um eine Pflicht zu erfüllen oder um Unzucht zu vermeiden. Der erste ist der der Theosebie, das heißt der Tugend der Frömmigkeit, die auf die Verehrung Gottes hinordnet; der zweite der der Gerechtigkeit, der dritte der der Vorsicht; und in diesen, sagen sie, gibt es keine Sünde. – Als zerbrechlich aber wird der bestimmt, welcher aus der Zerbrechlichkeit hervorgeht und in der Ehefrau das eheliche Vergnügen fordert, da er weder um Kinder willen noch um die Pflicht zu erfüllen noch um Unzucht zu vermeiden, sondern für ein solches Vergnügen beim Ehepartner [getan wird]. Im Zusammenhang damit unterscheiden sie, dass die Liebe zu einem solchen Vergnügen entweder Gott vorgezogen oder nachgeordnet wird. Wenn es vorgezogen wird, steht fest, dass es eine Todsünde ist, das heißt, wenn es mehr als Gott geliebt wird, und ebenso ein Geschlechtsverkehr, der aus einer solchen Liebe hervorgeht. Wenn es aber nachgeordnet wird, sodass Gott immer mehr geliebt wird, ist es eine lässliche Sünde, und der Geschlechtsverkehr, der aus einer solchen Liebe hervorgeht, ist lässlich, und zwar wegen der Gnade des Sakraments. – Ungestüm ist der, welcher nur aus der Begierde hervorgeht und die Schranken von Anstand und Vernunft überschreitet, und deshalb ist er stets eine Todsünde. Dies geschieht auf fünf Arten: erstens, wenn er getan wird, um die Begierde mithilfe von prostituiertenhaften Verführungskünsten zu befriedigen; zweitens, wenn er gegen das natürliche Maß getan wird; drittens, wenn er zu verbotener Zeit getan wird; viertens, wenn an einem verbotenen Ort; fünftens, wenn man zu einer Schwangeren geht, die sich der Niederkunft nähert, oder zu einer Menstruierenden, und dies ist oben bestimmt worden.<sup>1987</sup>

### *XIII. Das siebte Gebot [Nr. 407]*

*Du sollst nicht stehlen.*<sup>1988</sup> Beachte, dass in dieser Vorschrift jede Wegnahme fremden Besitzes aus Begierde verboten wird, wie Augustinus sagt.<sup>1989</sup> Aus Begierde, sage

**1986** Vgl. ebd., III Nr. 76 u. 371 (ed. Bd. IV/2, 114a–b.556 Anm. 3; in dieser Ausgabe S. 890 f).

**1987** Vgl. ebd., Nr. 372 (ed. Bd. IV/2, 557b–558a; in dieser Ausgabe S. 896 f).

**1988** Ex 20,15.

**1989** Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,71,4 (CChr.SL 33, 105; CSEL 28/2, 139); Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 741).

rem alienam ex obedientia, sicut filii Israel vasa Aegyptiorum, Exod. 12, 35; et ex cautela, ut qui furatur gladium furioso ne sibi vel aliis noceat. Contrectatio vero omnis rei alienae ex cupiditate prohibetur, quae determinatur per quinque differentias, quae sunt: beneficii subtractio, rapina, furtum, usura, simonia. Quae sic possunt definiri. Beneficii subtractio est contrectatio rei alienae communicandae tempore necessitatis. Cum enim aliquis, habens substantiam mundi huius, videt proximum in extrema necessitate positum, et non subvenit ei, rem eius contrectat, quia in tali necessitate omnia communia. – Rapina vero est usurpatio rei alienae violenta et manifesta. – Simonia vero est usurpatio rei alienae per venditionem vel emptionem spiritualis. – Usura vero est contrectatio rei alienae acquisitae per mutuum ultra sortem. – Furtum vero est contrectatio rei alienae fraudulenta et occulta.

[Nr. 408] **XIV.** *Octavum praeceptum.*

*Non falsum testimonium dices.* Sicut praedicto praecepto prohibetur omnis alienae rei contrectatio, ita isto praecepto prohibetur omne genus mendacii, sicut dicit Augustinus. Omne autem genus mendacii determinatur per tres differentias, quia est mendacium perniciosum, officiosum, iocosum. Perniciosum est quod nocet; officiosum, quod iuvat; iocosum, quod delectat. Est autem mendacium generaliter «falsa significatio vocis cum intentione fallendi», sicut dicit Augustinus. Falsa autem significatio dicitur duobus modis: active, et passive. Active, secundum quod est significantis; et tunc falsa significatio est ubi quod dicitur est verum, et tamen a dicente creditur esse falsum, et sic accipitur hic; passive vero secundum quod est ipsius significati, et sic non accipitur hic in praedicta definitione. Aliter distinguuntur ab Augustino genera mendaciorum per octo differentias, sicut dictum est supra.



ich: denn es gibt das Wegnehmen fremden Besitzes aus Gehorsam, so wie die Kinder Israel die Gefäße der Ägypter [weggenommen haben], Ex 12,35; und aus Vorsicht, wie zum Beispiel, wenn jemand einem Rasenden das Schwert wegnimmt, damit er sich und anderen keinen Schaden zufügt. Jedes Wegnehmen fremden Besitzes aus Begierde aber wird verboten, das durch fünf Unterschiede bestimmt wird, welche sind: das Wegnehmen von wohlthätiger Unterstützung, Raub, Diebstahl, Zinsnahme und Simonie. Diese können folgendermaßen definiert werden: Das Wegnehmen von wohlthätiger Unterstützung ist das Entziehen von fremdem Besitz, der zur Zeit einer Notlage mitgeteilt werden müsste.<sup>1990</sup> Wenn nämlich jemand, der Besitz in dieser Welt hat, seinen Nächsten in eine äußerste Notlage geraten sieht und ihm nicht zu Hilfe kommt, entzieht er ihm dessen Besitz, weil in einer solchen Notlage alles gemeinsamer Besitz ist. – Raub ist die offene, gewalttätige Aneignung fremden Besitzes.<sup>1991</sup> – Simonie ist die Aneignung fremden geistlichen Besitzes durch Verkauf oder Kauf. – Zinsnahme ist das Wegnehmen fremden Besitzes, der durch einen Kredit erworben worden ist, [der] über das verliehene Kapital [hinausging].<sup>1992</sup> – Diebstahl ist das betrügerische und verborgene Wegnehmen fremden Besitzes.<sup>1993</sup>

#### *XIV. Das achte Gebot [Nr. 408]*

*Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen.*<sup>1994</sup> So wie mit der vorhergehenden Vorschrift jedes Wegnehmen fremden Besitzes verboten wird, so wird mit dieser Vorschrift jede Art von Lüge verboten, wie Augustinus sagt.<sup>1995</sup> Die einzelnen Arten von Lüge werden aber nach drei Unterschieden bestimmt, denn es gibt die schädliche Lüge, die pflichtgemäße Lüge und die scherzhafte Lüge. Schädlich ist, was schadet; pflichtgemäß, was nützt; scherzhaft, was erfreut. Allgemein ist die Lüge „eine falsche Bedeutung einer Rede mit der Absicht zu täuschen“<sup>1996</sup>, wie Augustinus sagt. Eine falsche Bedeutung wird aber auf zwei Arten ausgesagt: aktiv und passiv. Aktiv, insofern es zum Bezeichnenden gehört; und dann gibt es eine falsche Bedeutung dort, wo das, was gesagt wird, stimmt und dennoch vom Sprecher für falsch gehalten wird, und so ist es hier aufzufassen. Passiv, insofern es zum Bezeichneten selbst gehört, und so wird es hier in der genannten Definition nicht aufgefasst. Auf andere Art werden die Arten der Lüge von Augustinus nach acht Unterschieden unterteilt, wie oben gesagt worden ist.<sup>1997</sup>

**1990** Vgl. Summa Halensis III Nr. 381 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 568b; in dieser Ausgabe S. 932f).

**1991** Vgl. ebd., Nr. 373–374 (ed. Bd. IV/2, 559b.561a–b; in dieser Ausgabe S. 900–909).

**1992** Vgl. ebd., Nr. 373 (ed. Bd. IV/2, 559b–560b; in dieser Ausgabe S. 902–905).

**1993** Vgl. ebd.

**1994** Ex 20,16.

**1995** Vgl. Augustinus, Contra mendacium 3,4 (CSEL 41, 474–476).

**1996** Ebd., 12,26 (CSEL 41, 507).

**1997** Vgl. Summa Halensis III Nr. 390 (ed. Bd. IV/2, 578b–579a; in dieser Ausgabe S. 970 f).

[Nr. 409] **XV. Nonum et decimum praeceptum.**

*Non concupisces uxorem. Non concupisces domum* etc. Solet quaeri quae concupiscentia hic prohibeatur et quare determinetur prohibitio per concupiscentiam carnis et oculorum. Et quamvis pateat ex praedictis, notandum tamen quod concupiscentia dicitur multis modis. Generaliter, appetitus cuiuslibet vis apprehensivae; nam, proprie loquendo, in illis quae non apprehendunt non dicitur esse concupiscentia; generaliter ergo concupiscentia dicitur cuiuslibet vis apprehensivae appetitus sive secundum comprehensionem: unde rationalis dicitur concupiscere verum, concupiscibilis praecognitum bonum, irascibilis gloriosum, sensibilis appetitiva delectabile. – Specialiter vero concupiscentia dicitur multis modis: [597] nam dicitur appetitus ordinatus et inordinatus vel indifferens. Ordinatus dicitur concupiscentia innata superioris partis sive synderesis, secundum quam dicuntur etiam mali concupiscere beatitudinem. Inordinatus secundum partem inferiorem, quae est sensualitas ex corruptione fomitis, prout dicitur ad Gal. 5, 17: *Caro concupiscit adversus spiritum*. Indifferens large et stricte: stricte appetitus vis concupiscibilis naturaliter motae; large appetitus rationalis, qui est liberi arbitrii. Cum ergo dicitur ‘*non concupisces*’, prohibetur liberum arbitrium ab appetitu illicito, secundum veritatem praecepti, quamvis secundum carnalem intelligentiam Iudaeorum coarctaretur ut diceretur concupiscentia prohiberi quae aliquibus signis et actibus poterat iudicari. Sed istud intelligebatur de concupiscentia quae poterat puniri per iudicium Legis, quod attendebant in iudicio hominis et non Dei.

Quare autem determinetur hic prohibitio concupiscentiae quantum ad illa duo, dictum est prius. Nam ad haec duo maxime inclinatur natura corrupta, sicut ostensum est Quaestione De numero praeceptorum. Tamen, secundum regulam B. Augustini, per synecdochen intelligendae sunt praeceptiones et prohibitiones Decalogi, ut cum dicitur ‘*non moechaberis*’, prohibetur omnis illicitus coitus; ‘*non furtum facies*’, omnis contrectatio rei alienae. Similiter, cum dicitur ‘*non concupisces*’, intelligitur

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

*Du sollst nicht die Ehefrau begehren. Du sollst nicht das Haus begehren* usw.<sup>1998</sup> Man pflegt zu fragen, welche Begierde hier verboten wird und warum das Verbot bestimmt wird durch die Begierde des Fleisches und der Augen. Und obgleich es aus dem zuvor Gesagten klar ist, ist gleichwohl zu bemerken, dass Begierde auf viele Arten ausgesagt wird.<sup>1999</sup> Allgemein als das Streben jedes Erkenntnisvermögens, denn eigentlich gesprochen sagt man, dass in denen, die nicht erkennen, keine Begierde wäre; allgemein also wird die Begierde das Streben jedes Erkenntnisvermögens oder [das Streben] hinsichtlich des Verstehens genannt: Daher heißt es vom vernünftigen [Streben], dass es die Wahrheit begehrt, vom begierlichen, dass es das vorher erfahrene Gute [begehrt], vom zornmütigen, dass es das Ruhmreiche [begehrt], vom sinnlichen, dass es das Vergnügliche [begehrt]. – Im Besonderen aber wird die Begierde auf viele Arten ausgesagt: [597] Denn sie wird als geordnetes, ungeordnetes und indifferentes Streben ausgesagt. Geordnetes [Streben] heißt die angeborene Begierde eines höheren Seelenteils oder die Synderesis, nach der es auch von den Bösen heißt, dass sie die Glückseligkeit begehren. Ungeordnet entsprechend einem niederen Seelenteil, das ist die Sinnlichkeit aufgrund der Verderbnis durch den Zunder, wie es in Gal 5,17 heißt: *Das Fleisch ist begierig gegen den Geist*. Indifferent im weiteren und im engeren Sinne: Im engeren ist es das Streben des natürlich bewegten begierlichen Vermögens; im weiteren das Streben des vernünftigen [Vermögens], das zum freien Willen gehört. Wenn es also heißt ‚*Du sollst nicht begehren*‘, wird der freie Wille entsprechend der Wahrheit der Vorschrift vom unerlaubten Streben abgehalten, obgleich er hinsichtlich der fleischlichen Erkenntnis der Juden zurückgehalten wurde, sodass man sagen könnte, dass die Begierde verboten wurde, die mit einigen Zeichen und Handlungen beurteilt werden konnte. Doch dies wurde hinichtlich der Begierde verstanden, die mit dem Urteil des Gesetzes bestraft werden konnte, das sie im Urteil des Menschen und nicht Gottes betrachteten.

Warum aber hier das Verbot der Begierde hinsichtlich dieser zwei bestimmt wird, ist oben gesagt worden.<sup>2000</sup> Denn zu diesen zweien neigt sich die verderbte Natur vor allem hin, wie in der Frage über die Anzahl der Vorschriften gezeigt worden ist.<sup>2001</sup> Dennoch sind nach der Richtschnur des seligen Augustinus die Vorschriften und Verbote des Dekalogs als Synekdoche zu verstehen, wie zum Beispiel mit ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘ jeder unerlaubte Geschlechtsverkehr verboten wird, [mit] ‚*Du sollst nicht stehlen*‘ jedes Wegnehmen fremden Besitzes.<sup>2002</sup> Ebenso wird unter ‚*Du sollst*

---

**1998** Dtn 5,21.

**1999** Vgl. Summa Halensis III Nr. 392 (ed. Bd. IV/2, 584a–b; in dieser Ausgabe S. 990–993).

**2000** Vgl. ebd., Nr. 283 (ed. Bd. IV/2, 431b–432a; in dieser Ausgabe S. 446–449).

**2001** Vgl. ebd.

**2002** Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,71,4 (CChr.SL 33, 105; CSEL 28/2, 139); Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 741).

universaliter prohiberi concupiscentia voluntatis malae, quamvis ad aliqua determinetur.

[Nr. 410] **XVI. Quaestiuncula generalis.**

Explanatis singulis praeceptis Decalogi, generaliter quaeritur an in praeceptis Decalogi praecipiat omne faciendum et in prohibitionibus prohibeatur omne non faciendum.

1. Quod si non, non est perfecta ordinatio vitae humanae per praecepta Decalogi ad salutem, et sic non erit verum quod dicit Dominus: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*. Si sic, quaeritur quibus praeceptis prohibeantur septem capitalia et non est assignare.

2. Item, quaeritur ubi praecipiantur actus virtutum theologiarum et cardinalium.

3. Item, cum ordinari oporteat non tantum quoad Deum et proximum, sed etiam quoad se ipsum, non sufficienter ordinatur vita hominis per Decalogum, cum nullum praeceptum detur homini propter ordinem ad se ipsum.

**[Solutio]:** Ad quod dicendum quod faciendum vel non faciendum dicitur duobus modis. Est enim aliquid faciendum, quia natura sua bonum, ut diligere Deum, honorare patrem et huiusmodi; est autem aliquid faciendum, quia praeceptum tantum, ut praeceptum de sacrificiis et huiusmodi: facienda Iudaeis, quia praecepta, aliter vero indifferentia. Similiter non faciendum duobus modis. Est enim aliquid non faciendum, quia natura sua malum, ut occidere et moechari, et ista prohibita quia mala; et est aliquid non faciendum, solum quia prohibitum, quia de natura sua indifferens, ut comedere de ligno scientiae, et hoc malum, quia prohibitum. Sciendum ergo quod omne faciendum, quia bonum de natura sua in genere, praecipitur in Decalogo; omne non faciendum, quia de natura sua malum, hoc est secundum rationem generalem qua est ordinari ex caritate, prohibetur.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud vero quod quaeritur ‘ubi prohibeantur septem capitalia vitia’, dicendum quod non habent determinatas prohibitiones; sicut enim supra dictum est, determinatio praeceptorum non est secundum oppositionem ad vitia capitalia. Quaedam tamen manifeste prohibentur, ut avaritia, ibi ‘*non furtum facies*’;

*nicht begehren*‘ allgemein zu verstehen sein, dass die Begierde des schlechten Willens verboten wird, wenn sie auch auf einiges hin bestimmt ist.

#### XVI. Kleine, allgemeine Frage [Nr. 410]

Nachdem die einzelnen Vorschriften des Dekalogs erklärt wurden, wird allgemein gefragt, ob in den Vorschriften des Dekalogs alles, was man tun muss, vorgeschrieben und in den Verboten alles, was man nicht tun darf, verboten wird.

1. Wenn nicht, gibt es durch die Vorschriften des Dekalogs keine vollkommene Hinordnung des menschlichen Lebens auf das Heil, und so wird nicht wahr sein, was der Herr sagt: *Wenn du ins Leben eingehen willst, halte die Gebote.*<sup>2003</sup> Wenn doch, wird gefragt, mit welchen Vorschriften die sieben Hauptsünden verboten werden, und welchen [Vorschriften] man sie nicht zuschreiben kann.

2. Es wird gefragt, wo die Handlungen der theologischen Tugenden und der Kardinaltugenden vorgeschrieben werden.

3. Wenn man nicht nur auf Gott und den Nächsten hingeordnet werden muss, sondern auch auf sich selbst, wird das Leben des Menschen durch den Dekalog nicht ausreichend geordnet, da es keine Vorschrift für den Menschen gibt, die die Hinordnung auf sich selbst zum Ziel hat.

**[Lösung]:** Dazu ist zu sagen, dass auf zwei Arten ausgesagt wird, dass etwas getan werden muss oder nicht getan werden darf. Das eine muss nämlich getan werden, weil es seiner Natur nach gut ist, wie Gott zu lieben, seinen Vater zu ehren und dergleichen; das andere muss nur getan werden, weil es vorgeschrieben ist, wie die Vorschrift über die Opfer und dergleichen: Die Juden müssen diese Dinge tun, weil sie [ihnen] vorgeschrieben sind, für die anderen aber sind sie indifferent. Ebenso darf auf zwei Arten [etwas] nicht getan werden. Das eine darf nämlich nicht getan werden, weil es seiner Natur nach schlecht ist, wie zu töten und die Ehe zu brechen, und diese Dinge sind verboten, weil sie schlecht sind; und das andere darf nur [deswegen] nicht getan werden, weil es verboten ist, denn seiner Natur nach ist es indifferent, wie vom Baum der Erkenntnis zu essen: Dies ist schlecht, weil es verboten ist. Man muss also wissen, dass alles, was man tun muss, weil es allgemein seiner Natur nach gut ist, im Dekalog vorgeschrieben wird; alles, was nicht getan werden darf, weil es seiner Natur nach schlecht ist, das heißt nach der allgemeinen Regel, durch die es aus der Liebe zu ordnen ist, wird verboten.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem, was gefragt wird, ‚wo die sieben Hauptlaster verboten werden‘, ist zu sagen, dass sie keine bestimmten Verbote haben; so wie nämlich oben gesagt worden ist, erfolgt die Bestimmung der Vorschriften nicht als Gegenüberstellung zu den Hauptlastern.<sup>2004</sup> Einige werden dennoch offensichtlich verboten, wie die Habgier in ‚*Du sollst nicht stehlen*‘, der Zorn in ‚*Du sollst nicht töten*‘

<sup>2003</sup> Mt 19,17.

<sup>2004</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 281 zu 4 (ed. Bd. IV/2, 423b–424b; in dieser Ausgabe S. 418–421).

ira, ibi *'non occides'*; luxuria, ibi *'non moechaberis'*. Quaedam sub generali ratione, qua prohibetur omne peccatum in primo praecepto, in quo prohibetur aversio a Deo et conversio ad creaturam, quemadmodum supra expositum est; ideo superfluum est determinatas prohibitiones inquirere respondententes peccatis.

2. Similiter dicendum ad illud quod quaerit ubi praecipiantur actus virtutum. Nam actus quarumdam virtutum praecipiuntur expresse, ut actus fidei primo praecepto *'non habebis deos alienos'* etc.; et iustitiae secundum actum beneficentiae et innocentiae in multis praeceptis, ut *'honora patrem, non occides'* etc.; actus vero temperantiae, ibi *'non concupisces'*. Aliarum autem virtutum actus praecipiuntur tertio praecepto, in quo sub generali ratione praecipitur omnis actus virtutis. Actus enim virtutum quibus immediate movemur in Deum, ut fidei, spei et caritatis, praecipiuntur, cum dicitur *'sabbatum sanctifices'*; per has enim virtutes tres quietatur anima secundum suas vires in Deum, sicut [598] patebit suo loco. Et hoc est sabbatum peccatoris sive sanctificatio sabbati. Actus vero virtutum cardinalium, secundum quas est operari in iis quae sunt ad finem Deum, praecipiuntur sub ratione perfecta, quae intelligitur in senario, cum dicitur *'sex diebus operaberis'* Non est ergo quaerere praecepta respondententia virtutibus nec prohibitiones respondententes vitiis; nam secundum aliud et aliud multiplicantur virtutes et vitia et praecepta. Nam numerus virtutum sumitur secundum numerum potentiarum sive virium animae, quas perficiunt et habilitant ad motus in Deum, ut dicitur suo loco. Numerus vero capitalium vitiorum sumitur secundum actus primos virium animae et inordinationem amoris in ipsis. Numerus vero praeceptorum secundum actus consequentes, scilicet compositi, id est hominis, prout distinguimus actum cordis, oris et operis, prout secundum ipsos est mereri, hoc est prout secundum ipsos est ordinari ex caritate ad Deum et ad proximum.

3. Ad ultimum vero dicitur, et bene, quod non est necesse dare praecepta ordinativa hominis ad se ipsum, cum per eadem, per quae ordinatur ad Deum, ordinetur ad

und die Wollust in ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘; einige unter einer allgemeinen Bedeutung, mit der jede Sünde in der ersten Vorschrift verboten wird, in der die Abwendung von Gott und die Hinwendung zur Schöpfung verboten wird, wie oben dargelegt worden ist; deshalb ist es überflüssig, nach bestimmten Verboten zu suchen, die den Sünden entsprechen.

2. Ähnliches ist zu der Frage, wo die Handlungen der Tugenden vorgeschrieben werden, zu sagen. Denn die Handlungen einiger Tugenden werden ausdrücklich vorgeschrieben, zum Beispiel die Glaubenshandlung in der ersten Vorschrift ‚*Du sollst keine fremden Götter haben*‘ usw., und [die Handlung] der Gerechtigkeit in der Handlung der Wohltätigkeit und Uneigennützigkeit in vielen Vorschriften, zum Beispiel in ‚*Du sollst deinen Vater ehren, Du sollst nicht töten*‘ usw.; die Handlung der Mäßigung aber mit ‚*Du sollst nicht begehren*‘. Die Handlungen der anderen Tugenden werden in der dritten Vorschrift vorgeschrieben, in der unter einer allgemeinen Bedeutung jede Tugendhandlung vorgeschrieben wird. Es werden nämlich die Tugendhandlungen vorgeschrieben, mit denen wir unmittelbar zu Gott hinbewegt werden, die des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, wenn es heißt ‚*Du sollst den Sabbat heiligen*‘; durch diese drei Tugenden wird nämlich die Seele gemäß ihren Kräften in Gott beruhigt, wie [598] an entsprechender Stelle klar werden wird.<sup>2005</sup> Und dies ist der Sabbat des Herzens oder die Heiligung des Sabbats. Die Handlungen der Kardinaltugenden aber, nach denen es ein Handeln bei den Dingen gibt, die auf Gott als Ziel hin [ausgerichtet] sind, werden unter der vollkommenen Bedeutung vorgeschrieben, die in der sechsten [Vorschrift] zu erkennen ist, wenn es heißt ‚*An sechs Tagen sollst du arbeiten*‘. Es ist also nicht nach Vorschriften zu fragen, die den Tugenden entsprechen, oder Verboten, die den Lastern entsprechen; denn gemäß dem einen und dem anderen vervielfältigen sich die Tugenden, die Laster und die Vorschriften. Denn die Anzahl der Tugenden ergibt sich nach der Anzahl der Vermögen oder Kräfte der Seele, die zu den Bewegungen auf Gott hin vollenden und befähigen, wie an entsprechender Stelle erklärt werden wird.<sup>2006</sup> Die Anzahl der Hauptlaster ergibt sich aus den ersten Handlungen der Seelenkräfte und der Ungeordnetheit der Liebe in ihnen; die Anzahl der Vorschriften aber aus den daraus folgenden Handlungen, und zwar denen des Zusammengesetzten, das heißt des Menschen, und dabei unterscheiden wir die Handlung des Herzens, des Mundes und des Werkes, da es ihnen entsprechend das Erwerben von Verdiensten gibt, das heißt, insofern es ihnen entsprechend geschieht, dass man zu Gott und dem Nächsten aufgrund von Liebe hingeeordnet wird.

3. Zu dem letzten [Einwand] aber wird gesagt, und zu Recht, dass es nicht notwendig ist, Vorschriften zu erlassen, die den Menschen auf sich selbst hinordnen, da er durch dieselben [Vorschriften], mit denen er auf Gott hingeeordnet wird, auf sich

---

**2005** Vgl. ebd., Nr. 649–659, 660–664 u. 673–697 (ed. Bd. IV/2, 1031a–1051b.1061a–1111b); eine Abhandlung zur theologischen Tugend der ‚Liebe‘ findet sich in der Summa Halensis nicht mehr.

**2006** Vgl. ebd., Nr. 614 (ed. Bd. IV/2, 969a–b).

se ipsum. Item, ut dicit Augustinus, regula diligendi proximum sumitur a dilectione sui.

In hunc ergo modum terminatur pars de praeceptis moralibus Decalogi, quae sunt moralia necessitatis. De moralibus vero voluntatis, supra quae fundantur leges votorum, de quibus Levit. 27 et Num. 6 et 30, dicetur, Domino concedente, cum de perfectione evangelica disputabitur, ubi plenius inquiretur.

#### [599] **SECTIO II. – De praeceptis iudicialibus.**

Procedendum est consequenter ad inquisitionem mandatorum iudicialium. Circa quae notandum quod quaedam sunt mandata iudicialia quantum ad personas quae requiruntur in iudicio, sicut iudex, pro quo dicitur Deuter. 16, 18: *Indices et magistratos constitues*; actor, cui dicitur Levit. 19, 16: *Non eris criminator etc.*; et iterum: *Non stabis contra sanguinem proximi tui*; et iterum: *Non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue*; et iterum *Non quaeres ultionem etc.*; et reus, pro quo dicitur Exod. 22, 18: *Maleficos non patieris vivere*; et iterum, 23, 7: *Insontem et iustum non occides etc.*; testis, pro quo dicitur Levit. 19: *Non stabit testis unus contra aliquem, quidquid peccati vel facinoris fuerit, sed in ore duorum etc.*

Item, quaedam sunt mandata iudicialia quantum ad prosecutionem iudicii, pro quo dicitur Deuter. 1, 16 iudicibus: *Audite illos et quod iustum est iudicate, sive civis sit sive peregrinus, nulla erit distantia personarum, ita parvum audietis ut magnum*; et iterum, Deuter. 16, 20: *Iuste quod iustum est prosequeris*; et iterum, Levit. 19, 15: *Iuste iudica proximum tuum.*

Quaedam vero sunt mandata iudicialia determinantia sententias iudiciorum, et horum quaedam consistunt in permissionibus, ut in repudio, Deuter. 22, 13: *Si duxerit vir uxorem, et postea etc.*; quaedam in absolutionibus, ut in manumissione servorum, Exod. 21, 2: *Si emeris servum Hebraeum, sex annis serviet tibi etc.*; quaedam in punitio-nibus, et hoc multipliciter variatur, sicut infra patebit, ut Exod. 21, 12: *Qui percusserit*



selbst hingeordnet wird. Ferner wird, wie Augustinus sagt, der Maßstab zur Nächstenliebe aus der Liebe zu sich selbst bestimmt.<sup>2007</sup>

So also schließt der Teil über die Sittengebote des Dekalogs, und diese sind Sittengebote der Notwendigkeit. Über die Sittengebote des Willens aber, die weiter oben als Gesetze der Wünsche fundiert werden, über die Lev 27 sowie Num 6 und 30 [handeln], wird gesprochen werden, so der Herr es gewährt, wenn über die evangelische Vollkommenheit disputiert werden wird, wo sie vollständiger untersucht werden wird.<sup>2008</sup>

### [599] Zweite Abteilung: Die Rechtssatzungen

Sodann ist weiterzugehen zur Untersuchung der Rechtsgebote. Im Zusammenhang mit ihnen ist zu bemerken, dass einige Rechtsgebote die Personen betreffen, die beim Gericht erforderlich sind, wie den Richter, über den es in Dtn 16, 18 heißt: *Du sollst Richter und Lehrer einsetzen*, den Kläger, zu dem in Lev 19,16 gesagt wird: *Du sollst nicht parteilich sein* usw. und: *Du sollst dich nicht hinstellen und das Leben deines Nächsten fordern* sowie: *Du sollst deinen Bruder nicht in deinem Herzen hassen, sondern weise ihn öffentlich zurecht* und: *Du sollst keine Rache fordern*<sup>2009</sup> usw., den Angeklagten, über den es in Ex 22,18 heißt: *Du sollst die Verbrecher nicht leben lassen*; und 23,7: *Du sollst keinen Unschuldigen und Gerechten töten* usw., und den Zeugen, über den es in Lev 19<sup>2010</sup> heißt: *Ein einziger Belastungszeuge soll keinen Bestand haben, welche Sünde oder welches Verbrechen auch immer begangen worden ist, sondern in der Aussage zweier usw.*

Ebenso, einige Rechtsgebote betreffen die Erlangung des Urteils, wozu in Dtn 1,16 zu den Richtern gesagt wird: *Hört sie an, und was gerecht ist, das entscheidet, [es handele sich um] einen Bürger oder einen Fremden, es soll keinen Unterschied in der Person geben, so sollt ihr den Kleinen ebenso wie den Großen anhören*; und Dtn 16,20: *Jagt gerecht dem nach, was gerecht ist*; und wiederum Lev 19,15: *Gerecht beurteile deinen Nächsten*.

Einige aber sind Rechtsgebote, die die Urteile der Richter bestimmen, und von denen bestehen einige in Zugeständnissen, wie in der Scheidung, Dtn 22,13: *Wenn ein Mann eine Frau geheiratet hat, und später* usw.; einige in Lossprechungen, wie in der Freilassung von Sklaven, Ex 21,2: *Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, soll er dir sechs Jahre dienen* usw.; einige in Bestrafungen, und dies wird auf mehrere Arten verschieden angegeben, wie unten klar werden wird,<sup>2011</sup> wie zum Beispiel Ex 21,12:

**2007** Vgl. Augustinus, De civitate dei I,20 (CChr.SL 47, 22f; CSEL 40/1, 37–39).

**2008** Vgl. Summa Halensis III Nr. 564–605 (ed. Bd. IV/2, 880a–939b; in dieser Ausgabe S. 2074–2279).

**2009** Lev 19,18.

**2010** Dtn 18,15.

**2011** Vgl. Summa Halensis III Nr. 464–476 (ed. Bd. IV/2, 679a–701b; in dieser Ausgabe S. 1338–1427).

*hominem, volens occidere, moriatur; et ibidem: Oculum pro oculo, dentem pro dente; et iterum, Exod. 22, 1: Qui furatus fuerit bovem, quinque boves pro uno restituet, et huiusmodi.*

Circa igitur praecepta iudicialia legis hoc ordine procedetur:

Primo quaeretur de praeceptis iudicialibus quae respiciunt personas quae requiruntur in iudicio;

secundo, de praeceptis pertinentibus ad progressum iudicii;

tertio, de praeceptis quae respiciunt sententias iudiciorum.

#### QUAESTIO I.

##### DE PRAECEPTIS CIRCA IPSA IUDICIA.

#### TITULUS I.

##### DE PRAECEPTIS CIRCA PERSONAS IN IUDICIO REQUISITAS.

Quantum ad primum quaeretur primo de iudicialibus quantum ad personam iudicis;

secundo, quantum ad personam rei qui convenitur;

tertio, quantum ad personam actoris; quarto, quantum ad personam testis;

quinto, quantum ad personas contingentes, ut est advocatus, assessor, etc.

#### |600| DISTINCTIO I.

##### DE PRAECEPTIS CIRCA PERSONAM ET OFFICIUM IUDICIS.

Quantum ad iudicem quaeruntur plura:

Primo, an homo possit esse iudex hominis;

secundo, an inferior possit iudicare superiorem;

tertio, an superior malus possit iudicare inferiorem;

quarto, quae conditiones requiruntur ad hoc quod aliquis possit esse ordinate iudex;

quinto, de differentia iudicum;

sexto, quod iudicis officium.

*Wer einen Menschen niedergeschlagen hat in der Absicht, ihn zu töten, soll sterben; und ebendort: Auge um Auge, Zahn um Zahn*<sup>2012</sup>; und Ex 22,1: *Wer ein Rind gestohlen hat, soll fünf Rinder für das eine erstatten, und dergleichen.*

Im Zusammenhang mit den Rechtssatzungen des Gesetzes wird in dieser Reihenfolge vorgegangen:

1. wird nach den Rechtssatzungen gefragt werden, die die Personen betreffen, die beim Gericht erforderlich sind;
2. nach den Vorschriften, die zum Verfahren der Verhandlung gehören;
3. nach den Vorschriften, die die Urteile der Richter betreffen.

### **Erste Frage: Die Vorschriften zu den Verhandlungen selbst**

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

Hinsichtlich des ersten wird gefragt werden

1. in Bezug auf die Rechtssatzungen in Bezug auf die Person des Richters;
2. in Bezug auf die Person des Angeklagten, dessentwegen man das Gericht abhält;
3. in Bezug auf die Person des Klägers;
4. in Bezug auf die Person des Zeugen;
5. in Bezug auf die nicht notwendigen Personen, wie zum Beispiel der Anwalt, der Amtsgehilfe usw.

|600| *Erste Unterscheidung: Die Vorschriften zu der Person und dem Amt des Richters*

In Bezug auf den Richter werden mehrere Einzelfragen gestellt:

1. Kann ein Mensch der Richter eines Menschen sein?
2. Kann ein Rangniedrigerer über einen Ranghöheren richten?
3. Kann ein schlechter Ranghöherer über einen Rangniedrigeren richten?
4. Welche Bedingungen sind erforderlich dafür, dass jemand ordentlicher Richter sein kann?
5. Der Unterschied bei den Richtern;
6. Was ist das Amt des Richters?

## MEMBRUM I.

**De persona iudicis.**

[Nr. 411] CAPUT I.

AN HOMO POSSIT ESSE IUDEX HOMINUM.

**Ad primum sic:** *a. Deuter. 16, 18: Iudices et magistros constitues in omnibus portis.**b. Item, Deuter. 1, 15–16: Tuli de tribubus vestris viros sapientes, et constitui eos principes, tribunos etc. et praecepi eis, audite illos et quod iustum est iudicate etc.**c. Item, Sap. 1, 1: Diligite iustitiam qui iudicatis terram.**d. Item, Isai. 1, 26: Restituam iudices tuos, ut fuerunt prius.**e. Item, ad Rom. 13, 4: Non sine causa gladium portat, dicitur de iudice, minister enim Dei est etc.**f. Item, I ad Cor. 6, 2: Nescitis quoniam sancti de hoc mundo iudicabunt.**g. Item, ibidem: Saecularia iudicia si habueritis, contemptibiles qui sunt in Ecclesia constituite ad iudicandum.*

Ex iis omnibus patet quod homo potest hominem iudicare.

**Contra:** *1. Rom. 14, 4: Tu, quis es qui iudicas alienum servum? Suo domino stat aut cadit.**2. Item, I ad Cor. 4, 5: Nolite ante tempus iudicare, quoadusque Dominus veniat etc.**3. Item, Matth. 7, 1: Nolite iudicare, et non iudicabimini.**4. Item, Matth. 13, 30, de zizaniis et tritico: Sinite utraque crescere usque ad messem. Messis autem consummatio saeculi.*

Ex iis videtur relinqui quod non conceditur homini esse iudicem hominis per Novum Testamentum, quamvis concederetur per Vetus.

**Solutio:** Secundum B. Augustinum, in homilia *De poenitentia* et est etiam in Glossa I ad Cor. 5, 11: *Si quis frater nominatur* etc.: «Hoc dicendo noluit hominem ab homine iudicari ex arbitrio suspicionis vel extraordinario usurpatoque iudicio, sed potius ex lege Dei secundum ordinem Ecclesiae, sive ultro confessum sive accusatum et convictum». Distinguendum igitur quod est iudicium temerarium et est iudicium ordinatum secundum legem Dei. Iudicium ordinatum conceditur homini, et hoc duobus modis est: est enim iudicium discretionis et est iudicium correctionis. Iudicium discretionis in manifestis et certis conceditur homini; unde I ad Cor. 2, 15:

*Erstes Glied: Die Person des Richters***Kapitel 1: Kann ein Mensch der Richter der Menschen sein? [Nr. 411]**

**Zum Ersten so:** a. Dtn 16,18: *Du sollst Richter und Lehrer in allen Toren einsetzen.*

b. Dtn 1,15–16: *Ich habe aus euren Stämmen weise Männer genommen und sie als Anführer und Oberste eingesetzt usw., und ich habe ihnen vorgeschrieben: Hört jene an, und was gerecht ist, das entscheidet usw.*

c. Weish 1,1: *Liebt die Gerechtigkeit, die ihr auf der Erde Recht spricht.*

d. Jes 1,26: *Ich werde eure Richter wieder einsetzen, wie es sie früher gab.*

e. Röm 13,4: *Nicht ohne Grund trägt er ein Schwert, heißt es über den Richter, denn er ist ein Diener Gottes usw.*

f. 1Kor 6,2: *Wisst ihr nicht, dass die Heiligen diese Welt richten werden?*

g. Ebenda: *Wenn ihr weltliche Gerichtsverhandlungen abhältet, setzt zur Rechtsprechung die ein, die in der Kirche gering geschätzt werden.*<sup>2013</sup>

Aus allen diesen [Argumenten] ist klar, dass ein Mensch einen Menschen richten kann.

**Dagegen:** 1. Röm 14,4: *Wer bist du, dass du einen fremden Sklaven beurteilst? Bei seinem Herrn steht oder fällt er.*

2. 1Kor 4,5: *Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt usw.*

3. Mt 7,1: *Richtet nicht, und ihr werdet nicht gerichtet werden.*

4. Mt 13,30 über das Unkraut und den Weizen: *Lasst beides wachsen bis zur Ernte.* Die Ernte aber ist die Vollendung der Welt.

Aus diesen [Argumenten] scheint zu folgen, dass dem Menschen im Neuen Testament nicht gestattet wird, Richter eines Menschen zu sein, während es ihm im Alten gestattet wurde.

**Lösung:** Nach dem heiligen Augustinus in der Predigt *Über die Buße*, und es steht auch in der Glosse zu 1Kor 5,11: *Wenn sich einer Bruder nennt usw.:* „Damit sagt er, dass er nicht wollte, dass ein Mensch von einem Menschen gerichtet wird mit der Willkür eines Verdachts oder mit einem außerhalb der Ordnung stehenden, angemäßen Urteil, sondern vielmehr nach dem Gesetz Gottes gemäß der Kirchenordnung, sei es jemand, der aus freien Stücken gestanden hat, ein Angeklagter oder ein Überführter.“<sup>2014</sup> Es ist also zu unterscheiden, dass es ein leichtfertiges und ein nach dem Gesetz Gottes geordnetes Urteil gibt. Das geordnete Urteil wird dem Menschen zugestanden, und zwar auf zwei Arten: Es gibt nämlich ein Urteil der Entscheidung und ein Urteil der Tadelung. Das Urteil der Entscheidung wird dem Menschen bei den offensichtlichen und gesicherten Dingen zugestanden; daher 1Kor 2,15: *Der geistliche [Mensch] urteilt über alles, und er selbst wird von niemandem beurteilt;* das Urteil der

---

**2013** 1Kor 6,4.

**2014** Augustinus, Sermones 351,10 (PL 39, 1547); vgl. Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios 5,11(PL 191, 1575); Decretum Gratiani, C.1, q.1, c.18, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 447).

*Spiritualis omnia iudicat, ei ipse a nemine iudicatur; iudicium correctionis conceditur praelatis in convictis vel confessis, de quo in Psalmo: Erudimini qui iudicatis in terram; iudicium vero temerarium universaliter interdicitur homini.*

[601] Est autem temerarium iudicium ex parte iudicantis et ex parte rei iudicatae. Ex parte iudicantis temerarium iudicium est tribus modis: per usurpationem, per indignitatem, per ignorantiam. Per usurpationem, sicut dicit Glossa supra illud: *Nolite iudicare*, Glossa: «Temerarie. Iudicium enim temerarium est, quando quibus non est commissum iudicant». Secundum quem modum dicit Augustinus, iuxta illud Apostoli ad Rom. 14, 4: *Tu quis es, qui iudicas* etc.: «Noluit, inquit Augustinus, hominem ab homine iudicari extraordinario usurpatoque iudicio». – Item, propter indignitatem, sicut dicitur ad Rom. 2, 1: *In quo alterum iudicas, te ipsum condemnas: eadem enim agis quae iudicas*; et Matth. 7, 3: *Hypocrita, quid vides festucam in oculo fratris?* etc. – Item, propter ignorantiam, secundum quod dicitur Dan. 13, 48: *Sic fatui, filii Israel? Non iudicantes neque quod verum est cognoscentes, condemnastis filiam Israel*. Iis ergo tribus modis temerarium est iudicium ex parte iudicantis.

Ex parte vero rei iudicatae similiter est temerarium iudicium tribus modis: cum iudicatur persona quantum ad eventum futurum vel cum iudicatur intentio vel cum iudicatur factum occultum. Cum iudicatur persona quantum ad futurum eventum, temerarium est iudicium; unde super illud '*nolite iudicare*', Glossa: «Nescimus qualis futurus est qui nunc apparet malus, de cuius correctione desperare temerarium iudicium est». – Item, temerarium iudicium est, cum iudicatur intentio incerta, sicut dicitur super illud Matth. 7, 1: *Nolite iudicare*: «Sunt quaedam incerta quo animo fiant, de quibus iudicare temerarium est»; unde ad Rom. 14, 3: *Manducans non manducantem non iudicet*. – Temerarium iudicium est iudicare de facto occulto iudicanti; secundum quem modum dicitur I ad Cor. 4, 5: *Nolite ante tempus iudicare quousque Dominus veniat* etc. Et Augustinus dicit quod «noluit hominem iudicari ex arbitrio suspicionis».

Tadelung wird den Vorgesetzten bei den Überführten und Geständigen zugestanden, über den es im Psalm [heißt]: *Lasst euch unterweisen, die ihr über die Erde richtet*<sup>2015</sup>; das leichtfertige Urteil aber ist dem Menschen grundsätzlich verboten. |601| Es gibt aber ein leichtfertiges Urteil vonseiten des Urteilenden und vonseiten der beurteilten Sache. Vonseiten des Urteilenden gibt es das leichtfertige Urteil auf drei Arten: durch Anmaßung, durch Unwürdigkeit und durch Unwissenheit. Durch Anmaßung, so wie die Glosse zu *Richtet nicht*<sup>2016</sup> sagt: „Leichtfertig, denn leichtfertig ist ein Urteil, wenn Leute rechtsprechen, denen es nicht übertragen worden ist.“<sup>2017</sup> Demgemäß sagt Augustinus zu dem Satz des Apostels in Röm 14,4: *Wer bist du, dass du beurteilst* usw.: „Er wollte nicht, dass ein Mensch von einem Menschen gerichtet wird mit einem außerhalb der Ordnung stehenden, angemessenen Urteil.“<sup>2018</sup> – Ebenso, durch Unwürdigkeit, so wie es in Röm 2,1 heißt: *Worin du jemand anders verurteilst, darin verdammst du dich selbst: dasselbe nämlich tust du, was du verurteilst*; und Mt 7,3: *Heuchler, was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders?* usw. – Ebenso, aus Unwissenheit, nach dem, wie es in Dan 13,48 heißt: *So töricht, ihr Kinder Israel? Ohne Rechtsprechung und Untersuchung der Wahrheit habt ihr eine Tochter Israels verurteilt*. Auf diese drei Arten also ist ein Urteil vonseiten des Urteilenden leichtfertig.

Vonseiten der beurteilten Sache aber gibt es das leichtfertige Urteil ebenfalls auf drei Arten: wenn eine Person hinsichtlich eines zukünftigen Ereignisses verurteilt wird, wenn die Absicht verurteilt wird oder wenn eine verborgene Tat verurteilt wird. Wenn eine Person hinsichtlich eines zukünftigen Ereignisses verurteilt wird, ist das Urteil leichtfertig; daher die Glosse zu *„Richtet nicht“*: „Wir wissen nicht, wie jemand in Zukunft sein wird, der nun schlecht erscheint, und keine Hoffnung auf seine Verbesserung zu haben, ist ein leichtfertiges Urteil.“<sup>2019</sup> – Ebenso, ein Urteil ist leichtfertig, wenn eine ungewisse Absicht verurteilt wird, so wie es zu Mt 7,1: *Richtet nicht* heißt: „Es gibt einige Dinge, bei denen es ungewiss ist, mit welcher Gesinnung sie getan werden, und über sie zu urteilen ist leichtfertig“;<sup>2020</sup> daher Röm 14,3: *Wer isst, soll den, der nicht isst, nicht richten*. – Es ist ein leichtfertiges Urteil, über eine Tat zu richten, die dem Richter verborgen ist; demgemäß heißt es in 1Kor 4,5: *Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt* usw. Und Augustinus sagt, dass „er nicht wollte, dass ein Mensch mit der Willkür eines Verdachts gerichtet werde.“<sup>2021</sup>

---

**2015** Ps 2,10.

**2016** Mt 7,1.

**2017** Glossa ordinaria zu Mt 7,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 28b).

**2018** Augustinus, Sermones 351,10 (PL 39, 1547); vgl. Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios 5,11 (PL 191, 1575); Decretum Gratiani, C.1, q.1, c.18, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 447).

**2019** Glossa ordinaria zu Lk 6,37 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 163a).

**2020** Ebd.

**2021** Augustinus, Sermones 351,10 (PL 39, 1547); vgl. Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios 5,11 (PL 191, 1575); Decretum Gratiani, C.1, q.1, c.18, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 447).

Quantum vero ad circumstantias iudicii non solum temerarium iudicium dicitur, sed iniustum, et hoc tripliciter: ex perversitate animi, ex perversitate ordinis, ex perversitate causae, sicut iustum dicitur ex animo, ex causa, ex ordine, sicut infra patebit. Ex iis igitur patet quod homo non potest esse iudex hominis in occultis et incertis, quia de iis intelligitur illud Ioan. 5, 22: *Pater omne iudicium dedit Filio*; nec in iis quae ad ipsum non pertinent qui iudicat.

**[Ad obiecta]:** *a-g*, 1-4. Et per hoc patet responsio ad obieeta. Nam illae auctoritates, quae ostendunt quod homo potest esse iudex hominis, intelliguntur de iudicio ordinario secundum leges Dei; auctoritates vero contrariae de iudicio temerario.

[Nr. 412] CAPUT II.

AN INFERIOR POSSIT IUDICARE SUPERIOREM.

Postea quaeritur an inferior possit iudicare superiorem.

**Ad quod sic:** *a*. Deuter. 1, 15: *Constitui ex tribubus vestris principes, tribunos et centuriones, qui populum iudicarent*. Ergo ex lege Dei superiores habent iudicare subditos et non e converso. – Item, Psalmus: *Tibi soli peccavi*, Glossa: «Rex non habet hominem qui facta sua diiudicet».

*b*. Item, I ad Tim. 4: *Seniorem ne increpaveris*, Glossa: «Seniorem aetate vel dignitate». Ergo inferior superiorem non debet increpare; ergo nec iudicare.

*c*. Item, super illud Psalmi: *Tibi soli peccavi*, dicit Glossa: «Rex omnium superior est. A solo ergo Deo erit iudicandus».

*d*. Item, super illud I Reg. 24, 5, ubi dicitur quod David praecidit oram chlamydis Saul, Gregorius: «Facta praepositi a subditis oris [602] gladio ferienda non sunt, quantumcumque reprehensibilia videantur».



Hinsichtlich aber der Umstände des Urteils heißt ein Urteil nicht nur leichtfertig, sondern ungerecht, und zwar auf dreifache Weise: aus Verkehrtheit der Gesinnung, aus Verkehrtheit der Ordnung und aus Verkehrtheit des Grundes, so wie es gerecht genannt wird aufgrund der Gesinnung, des Grundes und der Ordnung, wie unten klar werden wird.<sup>2022</sup> Dadurch ist also klar, dass der Mensch bei verborgenen und unsicheren Dingen nicht der Richter des Menschen sein kann, da Joh 5,22 in Bezug darauf zu verstehen ist: *Der Vater hat das ganze Gericht dem Sohn übertragen*; noch [kann er es sein] bei [Dingen], die sich nicht auf den selbst beziehen, der richtet.

**[Zu den Einwänden]:** a-g, 1–4. Und dadurch ist die Antwort auf die Einwände klar. Denn die ersten Zitate, die zeigen, dass der Mensch Richter über den Menschen sein kann, sind hinsichtlich des nach den Gesetzen Gottes ordnungsgemäßen Urteils zu verstehen; die Zitate der Gegenseite aber hinsichtlich des leichtfertigen Urteils.

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

Danach wird gefragt, ob ein Rangniedrigerer über einen Ranghöheren richten kann.

**Dazu so:** a. Dtn 1,15: *Ich habe aus euren Stämmen Anführer, Oberste und Hauptmänner eingesetzt, damit sie über das Volk Recht sprechen*. Also haben nach dem Gesetz Gottes die Oberen über die Untergebenen zu richten und nicht umgekehrt. – Ebenso, der Psalm: *Gegen dich allein habe ich gesündigt*<sup>2023</sup>, die Glosse: „Der König hat keinen Menschen, der über seine Taten richtet.“<sup>2024</sup>

b. 1Tim 4<sup>2025</sup>: *Einen Älteren sollst du nicht schelten*, die Glosse: „Einen an Alter oder Würde Älteren.“<sup>2026</sup> Also darf ein Niedrigerer keinen Höheren schelten; also auch nicht richten.

c. Zu dem Psalm: *Gegen dich allein habe ich gesündigt*<sup>2027</sup> sagt die Glosse: „Der König steht höher als alle. Er wird also allein von Gott gerichtet werden müssen.“<sup>2028</sup>

d. Gregor zu 1Sam 24,5, wo es heißt, dass David ein Stück vom Saum von Sauls Mantel abgeschnitten hat: „Die Taten eines Vorgesetzten dürfen von den Untergebenen an den Säumen [602] nicht mit dem Schwert getroffen werden, wie tadelnswert auch immer sie erscheinen.“<sup>2029</sup>

---

**2022** Vgl. Summa Halensis III Nr. 357 zu 2, 405 u. 443 (ed. Bd. IV/2, 531a–b.594b–595a.646a–647b; in dieser Ausgabe S. 796–799.1028–1033.1220–1225).

**2023** Ps 50,5.

**2024** Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 50,5 (PL 191, 486).

**2025** 1Tim 5,1.

**2026** Glossa interlinearis zu 1Tim 5,1 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 121r).

**2027** Ps 50,5.

**2028** Glossa ordinaria zu Ps 50,6 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 516a).

**2029** Gregor, Regula Pastoralis, III,4 (SC 382, 282); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 485).

e. Item, Hieronymus, super Epistolam ad Gal. 2, 11, ubi dicitur quod Paulus Petro restitit *in faciem*: «Paulus Petrum reprehendit, quod non auderet nisi se non imparem sciret». Ergo subditus, qui scit se imparem, non debet praelatum arguere vel iudicare.

**Contra:** 1. Leo Papa IV, *Causa XXIII*, quaest. 7, scribit Ludovico Imperatori sic: «Nos, si incompetenter aliquid egimus et in subditis iustae legis tramitem non servavimus, vestro ac missorum vestrorum cuncta volumus emendare iudicio». Ergo Papa missorum ab Imperatore volebat subire iudicium.

2. Item, in Canonica Petri II, 2, 15–16: *Balaam, qui mercedem iniquitatis amavit, correctorem habuit suae vesaniae subiugale mutum*. «Si ergo animal mutum angelica virtute prophetae insipientiam redarguit, multo magis subditus potest arguere praelatum».

3. Item, «Christus, qui erat pastor pastorum, [ovibus suis] de quibus dicit, Matth. 15, 24: *Non sum missus nisi ad oves quae perierunt*, inter opprobria, quae patiebatur ab eis, uni dixit: *Si male locutus sum, testimonium perhibe de malo*; et Ioan. 17: *Quis ex vobis arguet me de peccato?*» Ex quo patet quod ipse arguitioni et iudicio Iudaeorum submitit se; ergo multo fortius quilibet alius.

4. Item, II Reg. 12, 7–12 legitur quod redarguit Nathan David, «cum commisisset adulterium».

5. Item, Dan. 13, 61, «Daniel, nulla legitima potestate constitutus, iudices de falso testimonio convicit et convictos» iudicavit. Ex quo relinquitur quod nullam potestatem habentes possunt iudicare potestatibus sublimatos.

6. Item, in Actibus, «cum Petrus intrasset ad Cornelium, conquesti sunt *fratres, qui erant in Iudaea*, et reprehenderunt eum, quia ad gentilem divertisset». Ergo subditi possunt reprehendere praelatum.

7. Item, «Hieronymus, *Ad Heliodorum*: Non omnes episcopi sunt episcopi. Attendis Petrum, ludam considera; Stephanum suscipis, Nicolaum respice. Non facit ecclesiastica dignitas te Christianum. Cornelius centurio, adhuc ethnicus, Spiritus Sancti

e. Hieronymus zu Gal 2,11, wo es heißt, dass Paulus dem Petrus ins Gesicht widersprach: „Paulus tadelt Petrus, was er nicht wagen würde, wenn er nicht wüsste, dass er ihm nicht ungleich ist.“<sup>2030</sup> Also darf ein Untergebener, der weiß, dass er ungleich ist, keinem Vorgesetzten widersprechen oder über ihn richten.

**Dagegen:** 1. Papst Leo IV., Causa XXIII, Quaestio 7 schreibt Folgendes an Kaiser Ludwig: „Wenn wir etwas unziemlich getan und den Pfad des gerechten Gesetzes bei unseren Untertanen nicht verfolgt haben, wollen wir alles durch euer Urteil und das eurer Gesandten verbessern.“<sup>2031</sup> Also wollte der Papst sich dem Urteil der vom Kaiser Abgesandten unterwerfen.

2. In der kanonischen Schrift 2Petr 2,15–16: *Bileam, der den Lohn für seine Ungeerechtigkeit begehrte, erhielt ein stummes Lasttier, das ihn für seinen Wahnsinn zurechtwies.* „Wenn also ein stummes Lasttier mit engelsgleicher Tugend den Wahnsinn des Propheten widerlegt, kann noch viel mehr ein Untergebener einen Vorgesetzten widerlegen.“<sup>2032</sup>

3. „Christus, der der Hirt der Hirten war [für seine Schafe], über die er sagt, Mt 15,24: *Ich bin nur zu den verlorenen Schafen gesandt,* sagte inmitten der Schande, die er von ihnen ertrug, zu einem: *Wenn ich schlecht gesprochen habe, bringe ein Zeugnis über mein Vergehen bei*<sup>2033</sup>; und Joh 17<sup>2034</sup>: *Wer von euch wird mich der Sünde überführen?*“<sup>2035</sup> Dadurch ist klar, dass er selbst sich der Widerlegung und dem Urteil der Juden unterworfen hat; also noch viel mehr jeder andere.

4. 2Sam 12,7–12 ist zu lesen, dass Nathan David widerlegte, „weil er Ehebruch begangen hatte.“<sup>2036</sup>

5. Dan 13,61, „Daniel, der von keiner gesetzmäßigen Macht bestellt war, überführte Richter des falschen Zeugnisses und“ richtete „die Überführten“.<sup>2037</sup> Daraus folgt, dass die, die keine Macht haben, über die an Macht Erhabeneren richten können.

6. In der Apostelgeschichte,<sup>2038</sup> „als Petrus zu Cornelius gegangen war, beschwerten sich *die Brüder in Judäa* und tadelten ihn, weil er einen Abstecher zu einem Heiden gemacht hatte.“<sup>2039</sup> Also können Untergebene einen Vorgesetzten tadeln.

7. „Hieronymus an Heliodor: Nicht alle Bischöfe sind Bischöfe. Du denkst an Petrus, nimm Judas, du nimmst Stephanus, bedenke Nikolaus. Die kirchliche Würde macht dich nicht zum Christen. Der Zenturio Cornelius, noch ein Heide, wird durch

**2030** Glossa interlinearis zu Gal 2,11 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 80v); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.33 (ed. Friedberg, Bd. I, 493).

**2031** Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.41 (ed. Friedberg, Bd. I, 496).

**2032** Ebd.

**2033** Joh 18,23.

**2034** Joh 8,46.

**2035** Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.39 (ed. Friedberg, Bd. I, 495).

**2036** Ebd., c.41, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 497).

**2037** Ebd., c.41, § 7 (ed. Friedberg, Bd. I, 497).

**2038** Vgl. Apg 11,1–18.

**2039** Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.39, § 5 (ed. Friedberg, Bd. I, 496).

dono mundatur; Daniel presbyteros iudicat. Infatuatum *sal ad nihil valet nisi ut proiciatur foras et a porcis conculcetur*. Ex quo relinquitur quod boni subditi possunt malum praelatum reprehendere.

8. Item, «Gregorius Ianuario episcopo: Paulus dicit: *Seniorem ne increpaveris; sed haec eius regula tunc est servanda, cum culpa superioris ad interitum non trahit corda minorum; ubi autem senior exemplum ad interitum praebet, ibi districta increpatione feriendus est*».

9. Item, Iob 31, 13: *Si contempsi subire iudicium cum servo meo, cum disceptarent adversum me etc.*; inde ut prius.

**Solutio:** Iudicare dicitur proprie et improprie. Secundum quod dicitur iudicis iudicare proprie, et iudex proprie dicitur ex auctoritate superiori in examinandis factis, arguendis et puniendis. Hoc modo iudicare superiorum est respectu inferiorum, non e converso; unde Sap. 6, 2, dicitur: *Audite, reges, et intelligite; discite, iudices finium terrae*, et hoc modo iudicare est ex potestate sive auctoritate. Alio modo iudicare dicitur communiter, extenso vocabulo ad arguere, corripere, monere. Et arguere proprie est superiorum respectu inferiorum; unde Timotheo dicit Apostolus: *Argue cum omni imperio*. Corripere est respectu parium, Matth. 7: *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum*. Monere vero est inferiorum respectu superiorum; Bernardus, *Ad Eugenium*: Moneo te, non arguo. Dicendum ergo quod iudicare ex auctoritate, sicut dictum est, in examinando merita, arguendo et puniendo, non est inferiorum, sed iudicare ex caritate, extenso vocabulo in monendo, bonorum subditorum est respectu malorum praelatorum.

**Ad objecta** ergo utriusque partis respondendum.

*a.* Ad primum iam patet, quia iudicare, secundum quod proprie dicitur, solum praelatorum est. Unde dicendum quod illud quod dicitur |603| quod ‘rex non habet

die Gabe des Heiligen Geistes gereinigt; Daniel richtet die Älteren. Das verdorbene Salz ist zu nichts gut, außer es hinauszuerwerfen und von den Schweinen zertrampeln zu lassen<sup>2040</sup>.<sup>2041</sup> Daraus folgt, dass gute Untergebene einen schlechten Vorgesetzten tadeln dürfen.

8. „Gregor [schreibt] an den Bischof Januarius: Paulus sagt: *Einen Älteren sollst du nicht schelten*<sup>2042</sup>; aber diese seine Regel muss dann gehalten werden, wenn die Schuld des Oberen die Herzen der Niedrigeren nicht zum Fall hinzieht; wenn aber ein Älterer ein Beispiel zum Fall bietet, dann muss er mit einer strengen Anfuhr bestraft werden.“<sup>2043</sup>

9. Ijob 31,13: *Wenn ich missachtet habe, mich in der Sache meines Sklaven einem Urteil zu unterwerfen, wenn sie [deswegen] eine Untersuchung gegen mich anstrengen würden* usw.; daher wie oben.

**Lösung:** ‚Richten‘ wird eigentlich und uneigentlich ausgesagt. Insofern das Richten des Richters im eigentlichen Sinne ausgesagt wird, wird auch ‚Richter‘ eigentlich ausgesagt aufgrund der höheren Autorität darin, die Tatsachen zu untersuchen, anzuklagen und zu bestrafen. Auf diese Weise handelte es sich um das Richten der Oberen in Richtung der Niedrigeren, nicht umgekehrt; daher heißt es Weish 6,2: *Hört, ihr Könige, und erkennt; lernt, ihr Richter der Grenzen der Erde*, und auf diese Weise kommt das Richten aus der Macht oder Autorität. Auf eine andere Weise wird Richten allgemein ausgesagt, indem das Wort auf Zurechtweisen, Tadeln, Ermahnen ausgedehnt wird. Und Zurechtweisen im eigentlichen Sinne ist Aufgabe der Oberen in Richtung der Niedrigeren; daher sagt der Apostel zu Timotheus: *Weise mit aller Berechtigung zurecht*.<sup>2044</sup> Tadeln ist in Richtung Gleicher, Mt 7<sup>2045</sup>: *Wenn dein Bruder gegen dich gesündigt hat, tadele ihn*. Ermahnen ist aber Aufgabe der Untergebenen in Richtung der Oberen; Bernhard an [Papst] Eugen: Ich ermahne dich, ich weise dich nicht zurecht.<sup>2046</sup> Es ist also zu sagen, dass Richten aus Autorität, so wie es gesagt worden ist, wenn Verdienste geprüft werden, zurechtgewiesen und bestraft wird, nicht Aufgabe der Niedrigeren ist, sondern Richten aus Liebe, bei der Ausdehnung des Wortes auf ‚Ermahnen‘, Aufgabe der guten Untergebenen hinsichtlich schlechter Vorgesetzter ist.

**Zu den Einwänden** beider Seiten ist also zu antworten.

a. Auf den ersten Einwand ist [die Antwort] schon klar, denn Richten ist, wenn es im eigentlichen Sinne ausgesagt wird, nur Aufgabe der Vorgesetzten. Daher ist zu

**2040** Mt 5,13.

**2041** Hieronymus, Epistulae 14,9 (CSEL 54, 57f); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.29 (ed. Friedberg, Bd. I, 492).

**2042** 1Tim 5,1.

**2043** Gregor, Registrum epistularum 9,1 (CChr.SL 140A, 562); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.28 (ed. Friedberg, Bd. I, 491).

**2044** Tit 2,15.

**2045** Mt 18,15.

**2046** Vgl. Bernhard von Clairvaux, De consideratione, Prolog (Opera, Bd. 3, 394,1f).

hominem qui sua facta diiudicet nec superiorem', intelligendum est in suo ordine. Est enim ordo potestatum duplex, ordo scilicet potestatum saecularium et ordo potestatum spiritualium. In ordine potestatum saecularium nullus est maior rege vel imperatore, quemadmodum in ordine potestatum spiritualium nullus maior est Papa; tamen, collatione facta potestatis spiritualis ad saecularem, potestas spiritualis est super saecularem, sicut spiritus est supra corpus Unde et Ierem. 1, 10 dicitur: *Ecce constitui te super gentes et regna*; et ostensum est II Paral. 26, 19 in Ozia, qui voluit sibi usurpare sacerdotalem dignitatem, et percussus est lepra.

*b.* Ad illud Apostoli '*seniorem ne increpaveris*' etc., dicendum quod increpatione, quae est ex auctoritate cum obiurgatione, non est increpandus senior discretus, etiam a superiori. Unde ibi dicit Glossa: «*Ne increpaveris*, pro aetatis honore, ne indigne ferens se a minore correptum, magis exasperetur quam proficiat; *sed obsecra ut patrem*», sicut dicitur I Petri 5, 1: *Seniores, qui in vobis sunt, obsecro*. Si vero stulti sint senes, increpatione quae est ex auctoritate etiam cum obiurgatione a suis superioribus increpandi sunt. Unde dicit ibi Glossa: «Senior tamen stultus, ut ait B. Gregorius, vehementer est increpandus». Increpatione vero quae est ex caritate inferior potest inirepare superiorem eo modo quo dictum est.

*c.* Ad illud quod obicit de hoc quod dicitur super illud '*tibi soli peccavi*, rex omnium superior est', iam patet responsio, quia superior est in ordine potestatum saecularium, non tamen conferendo potestatem saecularem spirituali, sicut dictum est.

*d.* Ad illud quod obicitur de David, qui praecidit oram chlamydis Saul, dicendum quod «per Saul praelati intelliguntur, per David subditi. Saul, ventrem purgans, illos significat qui malitiam intus conceptam foris ostendunt in opere. Sed in praecisione chlamydis non significatur reprehensio peccati: per chlamydem enim regni potestas intelligitur; hanc praecidit qui praelatum sententia damnationis ferit, quod nulli sub-

sagen, dass das, was gesagt wird, [603] dass ‚der König keinen Menschen hat, der über seine Taten richtet, noch einen Höhergestellten‘, in seiner Ordnung zu verstehen ist. Es gibt nämlich eine zweifache Ordnung von Mächten, nämlich die Ordnung weltlicher Mächte und die Ordnung geistlicher Mächte. Bei der Ordnung der weltlichen Mächte ist niemand größer als der König oder Kaiser, so wie bei der Ordnung der geistlichen Mächte niemand größer ist als der Papst; allerdings steht, wenn man die geistliche Macht zur weltlichen Macht in Beziehung setzt, die geistliche Macht über der weltlichen, so wie der Geist über dem Körper steht.<sup>2047</sup> Daher heißt es auch Jer 1,10: *Siehe, ich habe dich über die Völker und Reiche gesetzt*; und in 2Chr 26,19 wurde es anhand von Usija gezeigt, der sich der priesterlichen Würde bemächtigen wollte und mit Aussatz geschlagen wurde.

b. Zu dem Satz des Apostels ‚*Einen Älteren sollst du nicht schelten*‘ usw. ist zu sagen, dass mit einem Tadel, der aus der Autorität zusammen mit dem Verweis kommt, kein besonnener Älterer gescholten werden darf, auch nicht von einem Höheren. Daher sagt die Glosse dazu: *„Du sollst nicht schelten, wegen der Ehre des Alters, damit er nicht, wenn er unwürdigerweise ertragen muss, von einem Jüngeren getadelt zu werden, mehr verbittert wird, als dass es nützt; sondern bitte ihn wie einen Vater“*<sup>2048</sup>, wie es in 1Petr 5,1 heißt: *Die Älteren, die unter euch sind, bitte ich*. Wenn aber die Greise töricht sind, müssen sie von ihren Oberen mit dem Tadel gescholten werden, der aus der Autorität zusammen mit dem Verweis ist. Daher sagt die Glosse dazu: *„Ein törichter Greis jedoch muss, wie der selige Gregor sagt, heftig gescholten werden.“*<sup>2049</sup> Mit dem Tadel aber, der aus der Liebe ist, kann ein Niedrigerer einen Höheren auf die Weise, wie gesagt worden ist, schelten.

c. Auf den Einwand dazu, was zu *„Gegen dich allein habe ich gesündigt“*, der König ist höherrangig als alle‘ gesagt wird, ist die Antwort schon klar, denn höherrangig ist er in der Ordnung der weltlichen Mächte, nicht aber im Vergleich der weltlichen Macht mit der geistlichen, wie gesagt worden ist.

d. Zu dem Einwand in Bezug auf David, der den Saum von Sauls Gewand beschneidet, ist zu sagen, dass „unter Saul die Vorgesetzten zu verstehen sind, unter David die Untergebenen. Saul, der seine Notdurft verrichtet,<sup>2050</sup> bedeutet die, die ihre innerlich enthaltene Schlechtigkeit außen im Werk zeigen. Doch mit der Beschneidung des Gewands wird nicht die Zurechtweisung der Sünde bezeichnet: Unter dem Gewand ist nämlich die Macht des Reiches zu verstehen; diese beschneidet, wer einen Vorgesetzten mit einem Urteil der Verdammung straft, was keinem Untergebenen erlaubt

**2047** Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,4 (ed. Berndt, 338,12–339,16).

**2048** Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli: in epistolam I ad Timotheum* (PL 192, 351).

**2049** Ebd.; vgl. Gregor, *Registrum epistularum* 9,1 (CChr.SL 140A, 562f); *Decretum Gratiani*, C.2, q.7, c.28 (ed. Friedberg, Bd. I, 491).

**2050** Vgl. 1Sam 24,4.

ditorum licet». Unde, cum a B. Gregorio dicitur quod «facta praepositi a subditis oris gladio ferienda non sunt», intelligitur gladius oris sententia damnationis.

e. Ad illud quod obicitur quod Paulus Petrum reprehendit, dicitur quod Petrus, sicut dicitur ad Gal., «cogebat *gentes iudaizare* et suo exemplo a veritate Evangelii recedere. Pari autem modo reprehendendus est qui in se a fide exorbitat et qui alios exemplo vel verbo deviat. Hoc ergo exemplo non probantur praelati non arguendi a subditis, si a fide exorbitaverint vel alios exorbitare» fecerint. – Et quod obicitur quod ‘ Petrum Paulus non reprehenderet nisi se non imparem sciret, est intelligendum non de paritate quae est in officio ecclesiasticae dignitatis, sed de paritate quae erat in puritate vitae et notitia veritatis. Nam quantum ad dignitatem praelationis Petrus inter Apostolos non habebat parem.

**Ad obiecta** vero alterius partis, quibus indistincte ostenditur inferiores posse iudicare superiores, respondendum est.

1. Et primo ad illud quod obicitur de Leone Papa, dicendum quod Leo Papa illud fecit «perfectionis consideratione, non rigore coactus disciplinae», sicut B. Gregorius dicit de se ipso: «Si quis super iis nos arguere voluerit vel extra auctoritatem nos facere contenderit, veniat ad Sedem Apostolicam, ut ibi ante confessionem B. Petri Apostoli mecum iuste decertet, quatenus ibi unus ex nobis sententiam deferat suam». Ex hoc ergo non sequitur quod disciplina iuris subditi habeant iudicare praelatos.

2. Ad illud quod obicitur de Balaam, dicendum quod «per asinam bene subditi intelliguntur, per Balaam mali praelati. Non tamen hoc exemplo probantur praelati arguendi a subditis, sed subditis tantum forma datur humiliter renitendi praelatis, si forte eos ad malum cogere voluerint».

3. Ad illud quod obicitur de Christo, dicendum, sicut prius, quod «aliud est quod de rigore cogimur servare disciplinae, aliud quod admittitur [604] perfectionis consi-



ist.“<sup>2051</sup> Wenn vom heiligen Gregor gesagt wird, dass „die Taten eines Vorgesetzten von den Untergebenen nicht mit dem Schwert des Mundes bestraft werden dürfen“, ist daher das Schwert des Mundes als das Urteil der Verdammung zu verstehen.

e. Zu dem Einwand, dass Paulus den Petrus tadelt, ist zu sagen, dass Petrus, wie es [in dem Brief] an die Galater heißt, „*die Heiden zwang, wie Juden zu leben*“<sup>2052</sup> und sich nach seinem Beispiel von der Wahrheit des Evangeliums abzuwenden. Gleichmaßen zu tadeln ist aber, wer bei sich vom Glauben abweicht und wer andere mit seinem Beispiel oder Wort zum Abweichen bringt. Mit diesem Beispiel wird nämlich nicht bewiesen, dass die Vorgesetzten nicht von ihren Untergebenen widerlegt werden dürfen, wenn sie vom Glauben abgewichen sind oder andere zum Abweichen“<sup>2053</sup> gebracht haben. – Und der Einwand, dass ‚Paulus den Petrus nicht tadeln würde, wenn er nicht wüsste, dass er ihm nicht ungleich ist‘, ist nicht hinsichtlich der Gleichheit zu verstehen, die im Amt der kirchlichen Würde liegt, sondern hinsichtlich der Gleichheit, die in der Reinheit des Lebens lag und der Kenntnis der Wahrheit. Denn hinsichtlich der Würde des Vorsteheramtes hatte Petrus unter den Aposteln niemanden, der ihm ebenbürtig war.

**Auf die Einwände** der anderen Seite aber, mit denen auf unterschiedslose Weise gezeigt wird, dass die Niedrigeren die Höheren richten dürfen, ist zu antworten.

1. Und zuerst ist zu dem Einwand in Bezug auf Papst Leo zu sagen, dass Papst Leo dies tat „in der Betrachtung von Vollkommenheit, nicht von der Strenge der Unterweisung getrieben“<sup>2054</sup>, so wie der selige Gregor über sich selbst sagt: „Wenn jemand uns deswegen anklagen wollte oder behauptete, dass wir dies außerhalb unserer Autorität machten, soll er zum Apostolischen Stuhl gehen, um dort vor der Beichte vor dem heiligen Apostel Petrus so lange gerecht mit mir zu streiten, bis dort einer von uns seine Verurteilung abwendet.“<sup>2055</sup> Daraus also folgt nicht, dass die Untergebenen mit der Zucht des Rechtes ihre Vorgesetzten zu richten haben.

2. Zu dem Einwand in Bezug auf Bileam ist zu sagen, dass „unter der Eselin wohl die Untergebenen zu verstehen sind, unter Bileam die schlechten Vorgesetzten. Nicht jedoch wird anhand dieses Beispiels bewiesen, dass die Vorgesetzten von ihren Untergebenen zu tadeln sind, sondern den Untergebenen wird nur die Form gegeben, um sich ihren Vorgesetzten demütig zu widersetzen, wenn sie sie etwa zu etwas Bösem zwingen wollten.“<sup>2056</sup>

3. Zu dem Einwand in Bezug auf Christus ist wie oben zu sagen, dass „es einen Unterschied gibt zwischen dem, zu dessen Einhaltung wir mit strenger Tadelung gezwungen werden, und dem, was [604] in der Betrachtung der Vollkommenheit

---

**2051** Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.27 (ed. Friedberg, Bd. I, 491); vgl. Gregor, Regula Pastoralis, III,4 (SC 382, 280–282).

**2052** Gal 2,14.

**2053** Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.39, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 495 f).

**2054** Ebd., c.39, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 495).

**2055** Ebd., c.42 (ed. Friedberg, Bd. I, 498).

**2056** Ebd., c.41, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 496).

deratione. Christus ergo Iudaeos ad se arguendum admisit consideratione perfectionis, non severitate iuris. Si enim Legis rigore essent admissi, hac auctoritate sceleratissimi et infames ad accusationem religiosorum essent recipiendi», quod iniquum est.

4. Ad illud quod obicitur de Nathan, dicendum «quod duae sunt personae quibus mundus regitur: regalis et sacerdotalis; et sicut reges praesunt in causis saeculi, sic sacerdotes in causis Dei. Regum est corporalem irrogare poenam, sacerdotum spiritualem inferre vindictam». Dicendum ergo quantum ad statum Legis: «etsi regalis unctio sacerdotibus et Prophetis praeerat in causis saeculi, tamen suberat eis in causis Dei; unde reges a Prophetis et sacerdotibus ungebantur». «Nathan ergo Propheta, cum regem arguit, suum executus est officium, in quo erat rege superior; non usurpavit regis officium, in quo erat rege inferior. Monuit enim quod per poenitentiam peccatum expiaret; non tulit in eum sententiam, qua tamquam adulter et homicida» secundum Legem interiret.

5. Ad illud quod obicitur de Daniele, dicendum quod «miracula Veteris Testamenti sunt admiranda, non in exemplum nostrae actionis trahenda». Unde Daniel quod iudicavit seniores, hoc fuit potestate Spiritus Sancti accepta occulte; unde ibi dicitur: *Suscitavit Dominus spiritum pueri iunioris*, sicut dicitur Exod. 2, 14: *Quis te constituit iudicem super nos?* Glossa: «Arguebat eos Moyses ex potestate occulta data sibi a Deo, quae postea manifestata fuit».

6. Ad illud quod obicitur quod 'arguebant Iudaei Petrum, quia intraverat ad Cornelium', dicendum, secundum B. Gregorium: «Petrus potestatem regendi acceperat, et tamen idem Apostolorum primus querimoniae contra eum a fidelibus factae cur ad gentes intrasset, non ex potestate officii, qua posset dici 'oves pastorem suum

zugelassen wird. Also hat Christus zugelassen, dass die Juden ihn anklagten, in der Betrachtung von Vollkommenheit, nicht mit der Strenge des Rechts. Wenn es ihnen nämlich durch die Strenge des Gesetzes erlaubt worden wäre, hätten sie mit dieser Autorität höchst verbrecherisch und gottlos zur Anklage der Frommen zugelassen werden müssen<sup>2057</sup>, was ungerecht ist.

4. Zu dem Einwand in Bezug auf Nathan ist zu sagen, „dass es zwei Personen sind, von denen die Welt gelenkt wird: die königliche und die priesterliche; und so wie die Könige in den weltlichen Dingen herrschen, so die Priester in den Dingen Gottes. Aufgabe der Könige ist es, eine Leibesstrafe aufzuerlegen, [Aufgabe] der Priester, eine geistliche Strafe zu verhängen.“<sup>2058</sup> Es ist also in Bezug auf den Stand des Gesetzes zu sagen: „Wenn auch die Königssalbung in weltlichen Dingen über den Priestern und Propheten stand, so stand sie doch in den Dingen Gottes unter ihnen; deswegen wurden die Könige von den Propheten und Priestern gesalbt.“<sup>2059</sup> „Der Prophet Nathan führte also, wenn er den König tadelte, sein Amt aus, in welchem er dem König übergeordnet war; er bemächtigte sich nicht des Königsamtes, in welchem er dem König untergeordnet war. Denn er ermahnte ihn, dass er seine Sünde durch Buße sühnen sollte; er fällte kein Urteil über ihn, wonach er wie ein Ehebrecher und Mörder“<sup>2060</sup> nach dem Gesetz sterben sollte.

5. Zu dem Einwand in Bezug auf Daniel ist zu sagen, dass „die Wunder des Alten Testaments zu bewundern, aber nicht als Vorbild für unser Handeln heranzuziehen sind.“<sup>2061</sup> Dass Daniel die Älteren richtete, geschah daher mit der Kraft des Heiligen Geistes, die er im Verborgenen empfangen hatte; daher heißt es dort: *Der Herr erweckte den Geist in einem jüngeren Knaben*<sup>2062</sup>, so wie es in Ex 2,14 heißt: *Wer hat dich zum Richter über uns bestellt?* Die Glosse: „Mose tadelte sie mit der verborgenen Kraft, die ihm von Gott gegeben worden war und die später offenbar wurde.“<sup>2063</sup>

6. Zu dem Einwand, dass ‚die Juden Petrus tadelten, weil er zu Cornelius gegangen war‘, ist nach dem heiligen Gregor zu sagen: „Petrus hatte die Macht des Herrschens erhalten, und dennoch antwortete dieser erste unter den Aposteln auf den Vorwurf, der ihm von den Gläubigen gemacht wurde, warum er bei den Heiden eingegangen war, nicht aus der Macht des Amtes heraus, mit der man sagen könnte ‚Die

**2057** Vgl. ebd., c.39, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 495).

**2058** Ebd., c.41, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 497); vgl. Summa Halensis II–II Nr. 370 (ed. Bd. III, 373a–374b).

**2059** Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.41, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 497).

**2060** Ebd., c.41, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 497).

**2061** Ebd., c.41, § 8 (ed. Friedberg, Bd. I, 497); vgl. Summa Halensis II–II Nr. 369 (ed. Bd. III, 372a).

**2062** Dan 13,45.

**2063** Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,2 (CChr.SL 33,70f; CSEL 28/2,93f); Summa Halensis II–II Nr. 367 (ed. Bd. III, 370a–371b).

non reprehendant', sed auctoritate divinae virtutis, qua gentiles acceperant Spiritum Sanctum, respondit».

7–8. Ad duo sequentia S. Hieronymi et Gregorii patet iam responsio ex praedictis. Sed tamen ad illud Hieronymi quod dicit quod non «omnes episcopi sunt episcopi», dicendum quod esse episcopum digne est esse episcopum per auctoritatem spiritualis potestatis et per meritum sanctitatis. Quod ergo dicit de malis episcopis, dicit de ipsis propter defectum sanctitatis, non propter defectum potestatis vel Ordinis, quamdiu ab Ecclesia tolerantur.

9. Ad ultimum quod obicitur de Iob, dicendum quod illud dicebat de perfectione humilitatis, non de debito iuris.

[Nr. 413] CAPUT III.

AN SUPERIOR MALUS POSSIT IUSTE IUDICARE INFERIOREM.

Quaeritur postea utrum praelatus malus possit iudicare inferiorem sive subditum iuste.

**Ad quod sic:** 1. B. «Ambrosius, super Psalmum *Beati immaculati*: Iudicet ille de alterius errore qui non habet quod in se ipso condemnet. Iudicet ille qui non agit eadem quae in alio putaverit punienda, ne, cum de alio iudicat, in se ferat sententiam». Ex quo patet quod malo praelato non licet iudicare.

2. Item, Gregorius, in *Moralibus*, exponens illud Ioan.: «*Qui sine peccato est, primus mittat in eam lapidem*: Ad aliena quippe peccata punienda ibant et sua relinquere. Revocentur itaque ad conscientiam, ut prius propria corrigant, et tunc aliena reprehendant».

3. Item, Gregorius, super illud Iudicum, ubi dicitur quod viri Gabaa interfecerant uxorem Levitae cognoscendo, dicit: «Cum tribus Beniamin in carnis scelere fuisset obruta, collectus [605] omnis Israel ulcisci iniquitatem voluit, sed tamen semel et

Schafe haben ihren Hirten nicht zu tadeln', sondern mit der Autorität göttlicher Kraft, mit der die Heiden den Heiligen Geist empfangen hatten."<sup>2064</sup>

7–8. Auf die beiden folgenden [Einwände] der seligen Hieronymus und Gregor ist die Antwort schon aus dem Gesagten klar. Dennoch ist aber zu dem Satz des Hieronymus, dass „nicht alle Bischöfe Bischöfe sind“, zu sagen, dass Bischof zu sein passend heißt, Bischof durch die Autorität geistlicher Kraft zu sein und durch das Verdienst der Heiligkeit. Was er also über die schlechten Bischöfe sagt, sagt er über sie wegen eines Mangels an Heiligkeit, nicht wegen eines Mangels an Kraft oder Weihe, solange sie von der Kirche geduldet werden.

9. Zu dem letzten Einwand in Bezug auf Hiob ist zu sagen, dass er dies aus vollendeter Demut, nicht aus einer Rechtspflicht heraus sagte.

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

Danach wird gefragt, ob ein schlechter Vorgesetzter gerecht über einen Niedrigeren oder Untergebenen urteilen kann.

**Dazu so:** 1. Der selige „Ambrosius zu dem Psalm *Wohl denen, die ohne Tadel wandeln*<sup>2065</sup>: Der soll über den Fehler eines anderen urteilen, der nichts hat, was er bei sich selbst verdammen würde. Der soll urteilen, der nicht das Gleiche tut, was er bei einem anderen strafwürdig findet, damit er nicht, wenn er über einen anderen urteilt, das Urteil über sich selbst verhängt.“<sup>2066</sup> Von daher ist offensichtlich, dass ein schlechter Vorgesetzter nicht urteilen darf.

2. Gregor in der *Auslegung zum Buch Hiob*, wo er den Vers aus Johannes auslegt: „*Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie*<sup>2067</sup>: Denn sie gingen, um die Sünden von jemand anders zu bestrafen, und hatten ihre eigenen bestehen gelassen. Sie sollen deshalb zu ihrem Gewissen zurückgerufen werden, damit sie erst die eigenen korrigieren und dann die fremden tadeln.“<sup>2068</sup>

3. Gregor sagt zu der Stelle [im Buch] der Richter<sup>2069</sup>, wo es heißt, dass die Männer von Gibeon die Ehefrau eines Leviten getötet hatten, indem sie sie vergewaltigten: „Während der Stamm Benjamin in ein Verbrechen des Fleisches versunken war, versammelte sich [605] ganz Israel und wollte diese Ungerechtigkeit rächen,

**2064** Gregor, Registrum epistularum XI,27 (CChr.SL 140A, 907 f); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.40 (ed. Friedberg, Bd. I, 496).

**2065** Ps 119,1.

**2066** Ambrosius, Expositio psalmi CXVIII sermo 20,31 (CSEL 62, 460); vgl. Decretum Gratiani, C.3, q.7, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 527).

**2067** Joh 8,7.

**2068** Gregor, Moralia sive Expositio in Job XIV,29,34 (CChr.SL 143A, 718); vgl. Decretum Gratiani, C.3, q.7, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 526).

**2069** Ri 20,5.

iterum in belli certamine ipse prostratus est». Et subdit: «Quid est quod in ultionem sceleris Israel inflammatur, et tamen prius ipse prosternitur? Nisi quod ipsi prius purgandi sunt per quos aliorum culpae feriuntur, ut iam mundi per ultionem veniant qui aliorum vitia corrigere festinant». Ex hoc arguitur quod praelatus, nisi mundus sit, non debet immundos iudicare.

4. Item, Gregorius: «Postulatus Dominus iudicare peccatricem, non statim dat iudicium, sed prius *se inclinans deorsum in terra digito scribebat*, nos typice instruens ut, cum quaelibet proximorum errata conspicimus, non antea reprehendendo iudicemus quam ad conscientiam nostram reversi digito discretionis quid in ea Conditori placeat quidve displiceat examinemus, iuxta illud Apostoli: *Considerans te ipsum ne et tu tenteris*».

5. Item, Gregorius, in eodem: «*Qui sine peccato est etc.*, id est primo vos ipsi iustitiam implete, et sic innocentes manibus ad lapidandam ream concurrite». Ex iis videtur quod malus aliquis non debet alium iudicare vel iudicis personam assumere.

**Contra:** a. «Saul, cum a Domino esset reprobatus, Dei populum iudicabat et eius iudicium universus populus expetebat». Unde dicit David post reprobationem, profitens ipsum esse iudicem a Domino: *Propitius sit mihi Dominus, ut non extendam manum meam in christum Domini*, I Reg. 24, 7.

b. «Item, David, cum esset adulter et homicida, interrogatus a Propheta, sententiam in divitem dedit qui ovem pauperis rapuit, dicens: Iudicium mortis est viro huic», *ovem reddet in quadruplum*.

jedoch wurde es selbst einmal und noch einmal in der Schlacht niedergestreckt.<sup>2070</sup> Und er fügt an: „Warum ist Israel für die Rächung dieses Verbrechens entflammt, wird aber trotzdem vorher selbst geschlagen? Doch deshalb, weil die vorher selbst gereinigt werden müssen, durch die die Sünden anderer bestraft werden, damit sie bereits durch Strafe gereinigt ankommen, wenn sie hineilen, die Laster anderer zu tadeln.“<sup>2071</sup> Dadurch wird argumentiert, dass ein Vorgesetzter Unreine nicht richten darf, wenn er nicht selbst rein ist.

4. Gregor: „Als der Herr aufgefordert wurde, die Sünderin zu richten, spricht er nicht sofort das Urteil, sondern *wandte sich vorher ab und schrieb mit dem Finger auf die Erde*<sup>2072</sup>, um uns damit bildlich zu unterweisen, dass wir, wenn wir irgendwelche Fehler unserer Nächsten sehen, nicht tadelnd darüber urteilen, bevor wir uns nicht unserem Gewissen zugewandt haben und mit dem Finger der Unterscheidung, was darin dem Schöpfer gefällt und was ihm missfällt, untersuchen, nach dem Satz des Apostels: *Gib acht, dass nicht auch du in Versuchung gerätst*<sup>2073</sup>.“<sup>2074</sup>

5. Gregor in demselben [Buch]: „*Wer ohne Sünde ist*<sup>2075</sup> usw., das heißt: Erfüllt zuerst selbst die Gerechtigkeit und kommt dann mit schuldlosen Händen zusammen, um die Schuldige zu steinigen.“<sup>2076</sup> Daraus ist zu ersehen, dass jemand Schlechtes keinen anderen richten oder die Rolle des Richters annehmen darf.

**Dagegen:** a. „Als Saul vom Herrn getadelt worden war, sprach er Recht über das Volk Gottes, und das gesamte Volk erstrebte sein Urteil.“<sup>2077</sup> Daher sagt David nach der Verwerfung, indem er öffentlich verkündet, dass er als Richter von Gott [eingesetzt] sei: *Der Herr sei mir gnädig, damit ich meine Hand nicht gegen den Gesalbten des Herrn ausstrecke*, 1Sam 24,7.

b. „Ebenso, obwohl David ein Ehebrecher und Mörder war, sprach er, vom Propheten befragt, das Urteil über den Reichen, der dem Armen das Schaf weggeraubt hatte, indem er sagte: Dieser Mann ist des Todesurteils würdig“<sup>2078</sup>, *er soll das Schaf vierfach ersetzen*<sup>2079</sup>.

---

**2070** Gregor, *Moralia sive Expositio in Job XIV,29,34* (CChr.SL 143A, 718); vgl. *Decretum Gratiani*, C.3, q.7, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 526).

**2071** Ebd.

**2072** Joh 8,6.

**2073** Gal 6,1.

**2074** Beda Venerabilis, *Expositio in Ioannis evangelium 8* (PL 92, 735); vgl. *Decretum Gratiani*, C.3, q.7, c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 528).

**2075** Joh 8,7.

**2076** Beda Venerabilis, *Expositio in Ioannis evangelium 8* (PL 92, 736); vgl. *Decretum Gratiani*, C.3, q.7, c.6 § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 528).

**2077** *Decretum Gratiani*, C.3, q.7, c.7, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 528).

**2078** Ebd.

**2079** 2Sam 12,6.

c. «Item, Salomon, cum amore mulierum deos gentilium coleret, sicut dicitur III Reg. 11, 4, tamen universus Israel ad eius iudicium confluebat».

d. Item, Matth. 23, 3, de malis praelatis Iudaeorum dicebat Dominus: *Quae dicunt facite* etc.

e. Item, I Petri 2, 18: *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis*. Ex quibus relinquitur quod malorum praelatorum sententiae est parendum a subditis; ergo et ipsi legaliter possunt subditos iudicare.

**Solutio:** Dicendum quod est iudicare de officio potestatis et est iudicare de idoneitate sive merito potestatis. Primo modo mali praelati possunt subditos iudicare; secundo modo non nisi boni. Primum sine secundo damnabile est iudicanti, tamen salubre est subdito obtemperanti.

**[Ad obiecta]:** 1–5. Unde auctoritates primo positae ostendunt «quod mali pastores, dum sententia iusti examinis alios feriunt, sibi ipsis nocent», quia, sicut dicitur ad Rom. 2, 1, in quo alium iudicant, se ipsos condemnant.

a–e. Auctoritates vero in contrarium obiectae astruunt quod, «dum ab Ecclesia tolerantur, eorum iudicium subterfugere non» est licitum, et obtemperare est proficuum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[Nr. 414] CAPUT IV.

QUAE CONDITIONES REQUIRANTUR UT ALIQUIS POSSIT ESSE ORDINATE IUDEX.

Consequenter quaeritur quae conditiones requiruntur ad hoc quod aliquis possit esse ordinate iudex.

a. Nam Deuter. 1, 9–13–15 dicit Moyses: *Dixi vobis, date ex vobis viros sapientes et gnaros, quorum conversatio sit probata in tribubus vestris; et sequitur: Tulique eos ut populum iudicarent*. Ex hoc ergo relinquitur quod, secundum Legem Dei, qui non est sapiens et gnarus iuris non poterit esse iudex. Ergo illi qui minoris sunt aetatis non possunt esse iudices, similiter nec natura surdi vel perpetuo furiosi.

b. Item, cum iudices debeant esse de tribubus populi Dei, ergo haereticus non poterit esse iudex, vel infidelis. Et hoc est quod dicit *Canon*, [606] *Causa XXIV*,



c. „Ebenso, obwohl Salomon aus Liebe zu seinen Frauen die Götter der Heiden verehrte, wie es in 1Kön 11,4 heißt, strömte dennoch ganz Israel zu seiner Rechtsprechung hin.“<sup>2080</sup>

d. Mt 23,3 sagte der Herr über die schlechten Vorgesetzten der Juden: *Was sie sagen, das tut* usw.

e. 1Petr 2,18: *Sklaven, ihr sollt mit aller Furcht euren Herren unterworfen sein, nicht nur den guten und maßvollen, sondern auch den wechselhaften*. Daraus folgt, dass die Untergebenen den Urteilssprüchen der schlechten Vorgesetzten gehorchen müssen; also können sie auch gesetzmäßig ihre Untergebenen richten.

**Lösung:** Es ist zu sagen, dass es Richten nach dem Amt der Macht gibt und Richten nach der Eignung oder dem Verdienst der Macht. Auf die erste Weise können schlechte Vorgesetzte ihre Untergebenen richten; auf die zweite Weise nur gute. Das erste ohne das zweite ist für den Richtenden verdammenswert, aber dennoch ist es für den Untergebenen heilsam, der gehorcht.

**[Zu den Einwänden]:** 1–5. Daher zeigen die zuerst angeführten Zitate, „dass die schlechten Hirten, wenn sie andere mit einem Urteil, das aus einer gerechten Untersuchung hervorgegangen ist, strafen, sich selbst schaden“<sup>2081</sup>, denn, wie es in Röm 2,1 heißt, worin sie einen anderen richten, verdammen sie sich selbst.

a–e. Die Zitate, die zur Gegenmeinung eingewendet werden, fügen hinzu, dass, „solange sie von der Kirche geduldet werden, sich ihrem Urteil zu entziehen nicht“<sup>2082</sup> erlaubt und zu gehorchen nützlich ist.

Und dadurch ist die Antwort auf die Einwände klar.

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

Im Folgenden wird gefragt, welche Bedingungen dazu erforderlich sind, dass jemand geordnet Richter sein kann.

a. Denn Dtn 1,9.13.15 sagt Mose: *Ich habe euch gesagt, schlagt weise und erfahrene Männer aus eurer Mitte vor, deren Lebenswandel in euren Stämmen erprobt ist; und es folgt: Und ich habe sie eingesetzt, damit sie über das Volk Recht sprachen*. Daraus folgt also, dass nach dem Gesetz Gottes nicht Richter wird sein können, wer nicht weise und rechtserfahren ist. Also kann, wer noch jünger ist, nicht Richter sein, ebenso nicht wer von Natur aus taub ist oder ständig wütend.

b. Wenn die Richter aus den Stämmen des Volkes Gottes sein müssen, dann wird kein Häretiker oder Ungläubiger Richter sein können. Und das ist es, was der Kanon, [606] Causa XXIV, Quaestio 1 sagt: Ein Häretiker „kann einen Katholiken, da dieser

---

**2080** Decretum Gratiani, C.3, q.7, c.7, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 528).

**2081** Ebd.

**2082** Ebd.

quaest. 1: Haereticus «catholicum, utpote superiorem se, maledicere non valet; in alienum a fide, tamquam in sibi coaequalem, sententiam dare non potest».

c. Item, consimili ratione probatur quod excommunicatus non possit esse iudex, secundum etiam quod dicit *Decretalis*, tit. *De iudiciis*, ubi dicitur quod, licet excommunicatus non possit stare in iudicio per se, tamen potest cogi per alium respondere.

d. Item, ex hoc quod dicitur quod conversatio iudicis probata debet esse, videtur quod suspectus non possit esse iudex. Unde *Canon Nicolai Papae*, *Causa III*, quaest. 5: «Liceat ei, qui suspectum iudicem sibi putat esse, antequam lis inchoetur, recusare et ad alium recurrere; nam quodam modo naturale est suspectorum iudicium insidias declinare et inimicorum iudicium velle refugere».

e. Item, per hoc quod dicitur '*quorum conversatio sit probata in tribus vestris*' ostenditur quod alienigena sive extraneus iudex esse non potest, secundum quod dicit *Canon Stephani Papae*: «Nullus alienigena aut accusator fiat aut iudex; unde et de Lot scriptum est: *Ingressus es ut advena, numquid ut iudices?*»

f. Item, per hoc quod dicitur '*et constituam eos principes*' ostenditur quod illae personae, quae ratione suae conditionis sunt subditae et subiectae, iudices esse non possunt, ut mulieres et servi. Unde de mulieribus dicit «Ambrosius, in libro *Quaestionum Veteris et Novi Testamenti*: Mulierem constat subiectam esse viri sui dominio et nullam auctoritatem habere; nec docere potest nec testis esse nec fidem dare». Item, de servis et aliis praedictis dicit *Canon Sanctae Romanae Synodi*, *Causa III*, quaest. 7: «Tria sunt quibus aliqui impediuntur ne iudices fiant: natura, surdus et mutus et perpetuo furiosus et impubes, quia iudicio carent; lege, ut qui a senatu amotus est», supple, propter aliquod crimen; «moribus, feminae et servi, non quia non habeant iudicium, sed quia praeceptum est ut civilibus non fungantur officiis. Verum, si

ihm ja überlegen ist, nicht schmähen; über einen, der einen anderen Glauben hat, kann er nicht so wie über einen mit dem gleichen Glauben ein Urteil sprechen.“<sup>2083</sup>

c. Mit der gleichen Begründung wird bewiesen, dass ein Exkommunizierter kein Richter sein kann, auch nach dem, was die *Dekretale*, unter dem Titel *Über die Richter* sagt, wo es heißt, dass, wenn ein Exkommunizierter sich auch nicht selbst im Gericht verteidigen kann, er dennoch dazu gezwungen werden kann, durch einen anderen zu antworten.<sup>2084</sup>

d. Aus dem Gesagten, dass der Lebenswandel eines Richters erwiesen sein müsse, ist zu ersehen, dass jemand Zweifelhafte nicht Richter sein kann. Daher der Kanon von Papst Nikolaus, *Causa III*, Quaestio 5: „Es sei jemandem, der glaubt, dass er einen zweifelhaften Richter habe, erlaubt, sich vor Prozessbeginn zu entschuldigen und zu einem anderen zu gehen; denn auf eine gewisse Art ist es natürlich, den Hinterhalten von zweifelhaften Richtern aus dem Wege zu gehen und feindlich gesinnte Richter fliehen zu wollen.“<sup>2085</sup>

e. Durch das, was gesagt wird, ‚deren Lebenswandel soll in euren Stämmen erprobt sein‘, wird gezeigt, dass kein Fremdling oder Ausländer Richter sein kann, nach dem, was der Kanon von Papst Stephan sagt: „Kein Fremdling soll Prozessführer oder Richter sein; daher steht auch über Lot geschrieben: *Du bist als Fremder gekommen, und das etwa, damit du richtest?*“<sup>2086</sup>“<sup>2087</sup>

f. Durch das, was gesagt wird, ‚und ich werde sie als Fürsten einsetzen‘, wird gezeigt, dass die Personen, die aufgrund ihrer Bedingung Unterworfenen und Untergebene sind, nicht Richter sein können, wie zum Beispiel Frauen und Sklaven. Daher sagt Ambrosius über die Frauen, „in dem Buch der *Fragen zum Alten und Neuen Testament*: Es steht fest, dass die Frau der Herrschaft ihres Mannes untersteht und keine Autorität hat; sie kann weder lehren noch bezeugen noch einen Eid ablegen.“<sup>2088</sup> Ebenso, über die Sklaven und die anderen zuvor Genannten sagt der Kanon der heiligen römischen Synode, *Causa III*, Quaestio 7: „Es gibt drei Dinge, durch die man daran gehindert wird, Richter zu werden: durch die Natur: der Taube, der Stumme, der ständig Zornige und der Unreife, weil sie kein Urteilsvermögen haben; durch das Gesetz: zum Beispiel der, welcher aus dem Senat entfernt worden ist“<sup>2089</sup>, ergänze: wegen eines Verbrechens; „durch die Sitten: Frauen und Sklaven, nicht weil sie kein Urteilsvermögen haben, sondern weil es die Vorschrift ist, dass sie keine bürgerlichen Ämter bekleiden. Aber wenn ein Sklave, während er für einen Freien gehalten wurde, in Stellvertretung ein

**2083** Decretum Gratiani, C.3, q.7, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 968).

**2084** Vgl. Liber Extra, 2.1.7 (ed. Friedberg, Bd. II, 241).

**2085** Decretum Gratiani, C.3, q.5, c.15, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 518 f); Codex Iustinianus, III,1,16 (ed. Krüger, Bd. 2, 122).

**2086** Gen 19,9.

**2087** Decretum Gratiani, C.3, q.5, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 516).

**2088** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 45,1 (CSEL 50, 83); vgl. Decretum Gratiani, C.33, q.5, c.17 (ed. Friedberg, Bd. I, 1255).

**2089** Decretum Gratiani, C.3, q.7, c.zu 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 524).

servus, dum putaretur liber, ex delegatione sententiam dixit, quamvis postea in servitutem depulsus sit, sententia ab eo dicta rei iudicatae firmitatem tenet». Ex iis igitur videntur «plures personae excludi ne iudices sint.

**Sed contra hoc obicitur:** 1. Et primo contra hoc quod dictum est de pueris et minoribus aetate. Nam Ieremias adhuc puer constitutus est iudex a Deo. Unde Ierem. 1, 6–10 postquam dixit: *Nescio loqui, quia puer ego sum*, dixit ei Dominus: *Constitui te super gentes et regna, ut evellas et destruas etc.*

2. Item, Daniel puer inspiratione divina factus est iudex seniorum qui volebant perdere Susannam.

3. Item, in aliquibus pueris malitia supplet aetatem; eadem ratione et in aliquibus scientia praevenit adultam aetatem. Si ergo non est causa quare minor aetate non debeat esse iudex nisi defectus scientiae in iudicando, ergo huiusmodi minores poterunt esse iudices.

4. Item, obicitur contra hoc quod dictum est quod mulier non debet esse iudex, quia Iudic. 5, legitur Debhora iudicasse Israel, et post datam Legem a Deo. Ergo non est contra Legem mulierem esse iudicem.

5. Item, mulieres leguntur multae praeditae spiritu prophetiae, ut Maria soror Moysi, Exod. 15, 20, item Anna prophetissa, de qua legitur Luc. 2, 36. Si ergo mulieres per spiritum prophetiae assumptae sunt ad denuntiandum iudicia divina, multo magis possunt assumi ad denuntiandum iudicia humana.

6. Item, obicitur contra hoc quod dictum est de servis, quia dicitur ad Galat. 3, 28: *Non est Iudaeus neque Graecus, non est masculus neque femina etc. omnes enim vos unum estis in Christo Iesu.* Ergo servilis conditio in Christiana religione non differt a libera; ergo servus poterit esse iudex.

Item, quaeritur ratio quare sic est et quis numerus personarum in quibus non est idoneitas ad hoc ut iudices fiant.

**Solutio:** Secundum quod dicitur Deuter. 1, 17 iudicibus: *Dei iudicium est*; unde homo iudex gerit vicem Dei iudicis in iudicando. Ideo in tribus debet conformari Deo qui est iudex: in potestate, veritate, bonitate, secundum quod dicitur Exod. 18, 21: *Provide de omni plebe viros potentes et timentes Deum, ecce potestas; in quibus sit veritas, ecce veritas; et qui oderint avaritiam, ecce bonitas.* Potestas in auctoritate, veritas in iudicio sive discretionem, bonitas in rectitudine animi et vitae. Unde Deuter. 16, 18: *Iudices et magistros constitues in omnibus portis, [607] ecce auctoritas potesta-*

Urteil gesprochen hat, hat dieses von ihm für die beurteilte Sache gesprochene Urteil Bestand, auch wenn er später in die Sklaverei zurückgezwungen wurde.“ Damit scheinen mehrere Personen davon ausgeschlossen zu werden, Richter zu sein.

**Doch dagegen wird Folgendes eingewendet:** 1. Und zuerst gegen das, was gesagt worden ist über die Knaben und die Jüngeren. Denn Jeremias ist noch als Junge von Gott zum Richter eingesetzt worden. Daher Jer 1,6–10, nachdem er gesagt hatte: *Ich weiß nicht zu sprechen, weil ich ein Knabe bin*, sagte ihm der Herr: *Ich habe dich über die Völker und Reiche eingesetzt, damit du sie ausreißt und zerstörst* usw.

2. Daniel ist durch göttliche Eingebung zum Richter über die Älteren gemacht worden, die Susanna vernichten wollten.<sup>2090</sup>

3. In einigen Jungen erfüllt die Schlechtigkeit ihr Alter; auf dieselbe Weise kommt auch in einigen das Wissen dem Erwachsenenalter zuvor. Wenn es also keinen Grund gibt, warum ein Jüngerer kein Richter sein darf, außer dass ihm Wissen beim Richten fehlt, so werden solche Jüngeren Richter sein können.

4. Es wird etwas dagegen eingewendet, was gesagt worden ist, dass eine Frau keine Richterin sein darf, denn in Ri 5<sup>2091</sup> steht, dass Deborah über Israel gerichtet habe, und zwar nachdem das Gesetz von Gott gegeben worden war. Also ist es nicht gegen das Gesetz, dass eine Frau Richterin ist.

5. Über viele Frauen liest man, dass sie mit dem Geist der Prophetie begabt wurden, wie Miriam, die Schwester des Mose, Ex 15,20, und die Prophetin Anna, über die man in Lk 2,36 liest. Wenn also Frauen durch den Geist der Prophetie dazu herangezogen wurden, göttliche Urteile zu verkünden, können sie noch viel mehr dazu herangezogen werden, menschliche Urteile zu verkünden.

6. Es wird etwas eingewendet gegen das, was über die Sklaven gesagt worden ist, denn es heißt in Gal 3,28: *Es gibt nicht mehr Jude und Grieche, Mann und Frau* usw., *denn ihr seid alle eins in Christus Jesus*. Also unterscheidet sich die sklavische Schöpfung in der christlichen Religion nicht von der freien; also wird ein Sklave Richter sein können.

Ebenso, es wird nach dem Grund gefragt, warum es sich so verhält und wie die Anzahl der Personen lautet, bei denen keine Eignung dazu vorliegt, Richter zu werden.

**Lösung:** Nach dem, was in Dtn 1,17 zu den Richtern gesagt wird: *Das Gericht ist Gottes*; daher verhandelt ein Mensch als Richter anstelle Gottes als Richter beim Richten. Deshalb muss, wer Richter ist, in drei Dingen Gott gleichförmig werden: in der Macht, in der Wahrheit und in der Güte, wie es in Ex 18,21 heißt: *Schaue im ganzen Volk nach tüchtigen und gottesfürchtigen*, hier [ist] die Macht; *Männern aus, in denen die Wahrheit wohnt*, hier ist die Wahrheit; *und die die Habgier hassen*, hier [ist] die Güte. Macht [ist] in der Autorität, Wahrheit im Urteil oder der Unterscheidung, Güte in der Rechtschaffenheit von Gesinnung und Lebensführung. Daher Dtn 16,18: *Du sollst Richter und Lehrer in allen Toren einsetzen*, [607] hier [ist] die Autorität der

**2090** Vgl. Dan 13,45–64.

**2091** Ri 4,4.

tis; *ut iudiceni populum iusto iudicio*, ecce iudicium veritatis; *nec in alteram personam declinent* etc., ecce rectitudo animi sive vitae. Item, haec tria similiter ostenduntur in praedicto verbo Deuter. 1, 13: *Date ex vobis viros sapientes et gnaros*, ecce discretio veritatis; *quorum conversatio sit probata*, ecce rectitudo bonitatis; *ut ponam eos principes*, ecce auctoritas potestatis.

Notandum ergo quod quaedam personae idoneae sunt ad assumendam personam iudicis, quia non sunt idoneae ad susceptionem auctoritatis, sive ratione sexus, ut mulier, cui post peccatum dictum est: *Sub viri potestate eris*; unde I ad Cor. 14, 34 dicit Apostolus: *Mulieres in ecclesia taceant; non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse*; aut ratione conditionis fortunae, ut servus; unde I Petri 12, 18: *Servi, subditi estote in omni timore*. – Aliae vero personae, quia non sunt idoneae, repelluntur ab officio iudicis, quia non sunt idoneae ad iudicium veritatis, et hoc pluribus modis: vel propter impedimentum permanens vel propter impedimentum transiens; item propter impedimentum permanens aut innatum aut contingens. Propter impedimentum manens et innatum, prohibetur iudex esse surdus, mutus; propter impedimentum permanens et contingens perpetuo furiosus; propter impedimentum transiens minor aetate. – Item, aliae personae excluduntur propter defectum approbationis vitae sive bonitatis, quod contingit triplici de causa. Una est reprobatio vitae, vel propter crimen erroris, ut in haeticis; aut propter scandalum conversationis, ut in iis qui sunt infames; aut propter contagium communionis, ut in excommunicatis. Alia causa est ignorantia conditionis personae, ut in extraneis. Tertia vero causa est suspicio probabilis malitiae personae, ut si sit inimicus; vel declinationis a rectitudine iustitiae, qua ratione prohibentur omnes qui sunt ex consanguineis actoris vel inimici rei vel aliqua iusta causa suspecti, *Causa III*, quaest. 5.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Ad illud ergo quod obicitur de Ieremia et Daniele, dicendum quod illud pertinet ad privilegium gratiae singularis, non ad exemplum imitationis, sicut et quod Ierem. 1, 5 dicitur: *Antequam exires de ventre sanctificavi te*, et quod dicitur Dan. 13, 45 quod *suscitavit Dominus spiritum pueri iunioris*. Privilegia autem paucorum non faciunt legem communem.

Macht; *damit sie im Volk mit einem gerechten Urteil Recht sprechen*, hier [ist] das Urteil der Wahrheit; *und nicht eine Person bevorzugen* usw., hier [ist] die Rechtbeschaffenheit der Gesinnung oder der Lebensführung. Ebenso, diese drei zeigen sich ebenfalls im genannten Wort Dtn 1,13: *Schlagt weise und erfahrene Männer aus eurer Mitte vor*, hier [ist] die Unterscheidung der Wahrheit; *deren Lebensweise erprobt ist*, hier [ist] die Rechtbeschaffenheit der Güte; *damit ich sie als Anführer einsetze*, hier [ist] die Autorität der Macht.

Es ist also zu bemerken, dass einige Personen dazu ungeeignet sind, die Rolle des Richters anzunehmen, weil sie nicht dazu geeignet sind, Autorität zu empfangen, sei es aufgrund ihres Geschlechts, wie die Frau, der nach dem Sündenfall gesagt worden ist: *Du sollst unter der Gewalt des Mannes stehen*<sup>2092</sup>, daher sagt der Apostel in 1Kor 14,34: *Die Frauen sollen in der Versammlung schweigen; es ist ihnen nämlich nicht gestattet zu reden, sondern sie sind untergeben*; oder aufgrund des Schicksals, wie der Sklave; daher 1Petr 2,18: *Sklaven, ihr sollt mit aller Furcht unterworfen sein*. – Andere Personen werden aus Nichteignung vom Richteramt abgewiesen, weil sie nicht zu einem wahren Urteil geeignet sind, und zwar auf mehrere Arten: entweder wegen eines dauerhaften Hindernisses oder wegen eines vorübergehenden Hindernisses; ebenso wegen eines dauerhaften Hindernisses, das entweder angeboren ist oder hinzukam. Wegen eines bleibenden und angeborenen Hindernisses wird dem Tauben und dem Stummen verboten, Richter zu sein; wegen eines bleibenden und hinzukommenden Hindernisses dem ständig Zornigen; wegen eines vorübergehenden Hindernisses dem Jüngeren. – Ebenso, andere Personen werden ausgeschlossen wegen eines Mangels an Billigung ihres Lebenswandels oder ihrer Güte, was aus drei Gründen passiert. Der eine ist die Missbilligung des Lebenswandels entweder wegen des Verbrechens eines Irrtums, wie bei den Häretikern, oder wegen anstößlichen Umgangs, wie bei den Ehrlosen, oder wegen der Ansteckungsgefahr beim gemeinsamen Umgang, wie bei den Exkommunizierten. Ein anderer Grund ist, wenn die Beschaffenheit der Person unbekannt ist, wie bei Ausländern. Der dritte Grund aber ist, wenn es als wahrscheinlich angenommen wird, dass die Person schlecht ist, zum Beispiel wenn es sich um einen Feind handelt; oder wegen der Abweichung von der Rechtbeschaffenheit der Gerechtigkeit, aus welchem Grund es allen verboten wird, die zu der Verwandtschaft des Prozessführenden oder eines Gegners des Angeklagten gehören oder irgendeiner Rechtssache verdächtig sind, *Causa III, Quaestio 5*.<sup>2093</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Zu dem Einwand in Bezug auf Jeremia und Daniel ist also zu sagen, dass dies zum Privileg einer einzelnen Gnade gehört, nicht zu einem Vorbild zur Nachahmung, wie es auch Jer 1,5 heißt: *Bevor du den Mutterschoß verlassen hast, habe ich dich geheiligt*, und wie es in Dan 13,45 heißt, dass *der Herr den Geist des jungen Knaben auferweckte*. Die Privilegien weniger aber bilden kein allgemeines Gesetz.

---

**2092** Gen 3,16.

**2093** Vgl. Decretum Gratiani, C.3, q.5, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 514).

3. Ad illud vero quod obicitur quod in aliquibus scientia praevenit aetatem adultam, dicendum quod iura, quae debent regulare generalitatem hominum, non aptantur iis quae raro contingunt, sed iis quae frequenter aut semper, nec iis quae contingunt in paucis, sed iis quae contingunt in pluribus. Raro autem contingit, et non nisi per privilegium supernae gratiae, quod in pueris talis scientia inveniatur qualis et quanta in iudicibus requiritur: requiritur enim sapientia iuris et cum hoc experientia iudicii. Unde propter hoc signanter dictum est, Deuter. 1, 13: *Date ex vobis viros sapientes et gnaros, sapientes* scilicet per iuris et legum notitiam, *gnaros* per experientiam. Iterum, inde est quod Moysi dicitur Num. 11, 17: *Congrega senes populi, quos tu nosti quod senes sint populi ac magistri, ut supportent onus tecum et non tu solus graveris*. Hinc etiam est quod propter exemplum imitationis iudex omnium Christus ad actus praelationis non processit nisi in aetate perfecta triginta annorum post baptismum, sicut habetur ex Luc. 4.

4. Ad illud vero quod obicitur de Debbora quod fuit iudex Israel, dicendum, secundum illud I ad Cor. 10, 11: *Omnia illis contingebant in figura*. Unde quod in Veteri Testamento dicitur de Debbora factum est in Ecclesiae figura. Figurae autem Veteris Testamenti non trahuntur in Novo Testamento in auctoritatem exempli. Unde quod hoc non sit ad imitationem in Novo, ostenditur I ad Tim. 2, 12: *Docere mulieri non permitto, nec dominari in virum*.

5. Ad illud vero quod obicitur quod ‘assumuntur ad gratiam prophetiae, ergo multo magis ad iudicia humana poterunt assumi’, dicendum quod non sequitur nec est simile, quia gratia prophetiae non dat auctoritatem mulieri super virum nec mutat legem subiectionis, qua iure divino tenetur mulier esse sub viro, quia Gen. 3, 16 dicitur: *Sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui*; sed auctoritas iudicii daret dominium mulieri super virum, quod repugnat divinae institutioni. Quare autem assumptae sunt ad gratiam prophetiae, dicitur Iudic. 4, 4, super illud: *Erat autem Debbora prophetes*, ibi Glossa Adamantii: «Praestat in hoc consolationem muliebri sexui ne pro infirmitate desperet se prophetiae gratiam posse suscipere, sed credat quod confert hanc gratiam mentis puritas, non sexus diversitas».



3. Zu dem Einwand, dass bei einigen das Wissen dem Erwachsenenalter zuvorkommt, ist zu sagen, dass die Rechte, die die Menschheit insgesamt regeln sollen, nicht dem angepasst sind, was selten geschieht, sondern dem, was regelmäßig oder immer, und nicht dem, was bei wenigen geschieht, sondern dem, was bei mehreren geschieht. Selten aber geschieht es und nur durch das Privileg einer höheren Gnade, dass bei Knaben ein solches Wissen vorhanden ist, wie und in welchem Umfang es bei Richtern erforderlich ist: Es ist nämlich die Weisheit des Rechtes erforderlich und damit einhergehend die Erfahrung mit dem Gericht. Daher ist deswegen bezeichnenderweise in Dtn 1,13 gesagt worden: *Schlagt weise und erfahrene Männer aus eurer Mitte vor, weise* nämlich durch die Kenntnis von Recht und Gesetz, *erfahren* durch Erfahrung. Wiederum, dadurch kommt es, was Mose in Num 11,17 gesagt wird: *Versammle die Ältesten des Volkes, von denen du weißt, dass sie Älteste des Volkes sind und Lehrer, damit sie mit dir die Last tragen und du nicht allein beschwert wirst.* Daher kommt es auch, dass wegen des Vorbilds zur Nachahmung Christus, der Richter aller, erst zu den Handlungen seines Amtes als Vorsteher schreitet, als er das Alter von dreißig Jahren vollendet hat nach der Taufe, wie es in Lk 4<sup>2094</sup> heißt.

4. Zu dem Einwand in Bezug auf Deborah, dass sie Richterin Israels war, ist zu sagen, nach 1Kor 10,11: *Dies alles ereignete sich für sie im Bild.* Was daher im Alten Testament über Deborah steht, ist als Sinnbild der Kirche geschehen. Die Sinnbilder des Alten Testaments werden aber im Neuen Testament nicht zur Autorität eines Exempels herangezogen. Dass dies also nicht zur Nachahmung im Neuen [Testament] dient, zeigt sich an 1Tim 2,12: *Ich erlaube einer Frau nicht zu lehren noch über ihren Mann zu herrschen.*

5. Zu dem Einwand, dass ‚sie zur Gnade der Prophetie herangezogen werden, also noch viel mehr zu den menschlichen Urteilen herangezogen werden können‘, ist zu sagen, dass das nicht folgt und nicht das Gleiche ist, weil die Gnade der Prophetie der Frau keine Autorität über den Mann verleiht und das Gesetz der Untergebenheit nicht verändert, mit dem die Frau durch göttliches Recht dazu verpflichtet ist, dem Mann untertan zu sein, denn es heißt in Gen 3,16: *Du sollst unter der Gewalt des Mannes stehen, und er wird über dich herrschen;* die Autorität des Gerichts würde aber der Frau Herrschaft über den Mann geben, was der göttlichen Einrichtung widerspricht. Warum sie aber zur Gnade der Prophetie herangezogen worden sind, sagt die Glosse des Adamantius zu Ri 4,4: *Deborah war aber eine Prophetin:* „Darin bietet sie dem weiblichen Geschlecht einen Trost, damit es wegen seiner Schwachheit nicht die Hoffnung aufgibt, dass es die Gnade der Prophetie auf sich nehmen kann, sondern glaubt, dass die Reinheit des Herzens diese Gnade verleiht, nicht die Unterschiedlichkeit des Geschlechts.“<sup>2095</sup>

---

**2094** Lk 3,23.

**2095** Origenes, *Homiliae in librum Iudicum* 5,2 (PG 12, 970; Werke, Bd. 7/2, 492, 24–28); *Glossa ordinaria* zu Ri 4,4 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 477b).

[608] [Nr. 415] CAPUT V.

DE DIFFERENTIA IUDICUM.

Postea quaeritur de differentia iudicum. Differentia autem iudicum secundum iura triplex est: nam «alii sunt ordinarii, alii arbitrarii», alii delegati. «Iudices ordinarii sunt, qui ab Apostolico, ut ecclesiastici, vel Imperatore, ut saeculares, legitimam potestatem accipiunt. Arbitrarii sunt, qui nullam potestatem habentes, cum consensu litigantium in iudices eliguntur», sicut habetur *Causa II*, quaest. 6. Iudices vero delegati sunt, quibus una vel plures causae ab eo qui habet iurisdictionem ordinariam vel a principe commissam committuntur.

**I.** In primis ergo quaeritur unde ex lege divina haec differentia iudicum sumat auctoritatem.

Nam sicut lex divina Moysi et Evangelii extrahitur a lege aeterna, ita lex civilis extrahitur a lege Moysi et lex Canonum a lege Evangelii.

**II.** Item, cum iudices ordinarii distinguantur, secundum quod dicit Hugo de S. Victore, in libro *De sacramentis*, 2 parte, «in laicis, ad quorum providentiam ea quae terrena vitae necessaria sunt pertinent, potestas est terrena; in clericis, ad quorum officium spectant ea quae spirituali vitae sunt bona, potestas est divina; illa potestas saecularis dicitur, ista spiritualis. In utraque potestate diversi sunt gradus et ordines potestatum; terrena potestas caput habet regem, spiritualis potestas caput habet Summum Pontificem». Quaeritur ergo utrum a lege divina haec differentia sumatur ordinariae potestatis.

**III.** Item, utrum in potestate et iudicibus ordinariis utriusque potestatis possint esse plures in eodem gradu, ut duo Summi Pontifices, duo episcopi eiusdem loci, duo imperatores, duo reges terrae eiusdem, non subalternati.

**Quod videtur**, 1. quia duo possunt esse iudices delegati a potestate unius gradus. Ergo pari ratione et duo iudices ordinarii in eodem gradu.

2. Item, Luc. 1, 8, super illud: *Factum est, ut sacerdotio fungeretur etc.*, dicit Glossa Ambrosii et Bedae quod propter ampliacionem cultus Dei a David constituti

## |608| Kapitel 5: Der Unterschied bei den Richtern [Nr. 415]

Danach wird nach dem Unterschied bei den Richtern gefragt. Der Unterschied bei den Richtern ist aber nach den Rechten ein dreifacher: denn „die einen sind ordentlich, die anderen schiedsrichterlich“, die dritten beauftragt. „Ordentlich sind die Richter, die eine gesetzmäßige Befugnis vom Papst, wie die kirchlichen, oder vom Kaiser, wie die weltlichen, erhalten. Schiedsrichterlich sind die, die mit der Zustimmung der Streitenden zu Richtern gewählt werden, obwohl sie keine Befugnis haben“<sup>2096</sup>, wie es in *Causa II*, Quaestio 6 heißt. Beauftragt aber sind die Richter, denen eine oder mehrere Verhandlungen von dem übertragen werden, der die ordentliche Rechtsprechung innehat, oder vom Fürsten.

**I.** Zuerst also wird gefragt, woher nach dem göttlichen Gesetz dieser Unterschied bei den Richtern seine Berechtigung nimmt.

Denn so wie das göttliche Gesetz des Mose und des Evangeliums vom ewigen Gesetz genommen wird, so wird das bürgerliche Gesetz vom Gesetz des Mose und das kanonische Gesetz vom Gesetz des Evangeliums genommen.

**II.** Ebenso, wenn die ordentlichen Richter unterschieden werden, insofern Hugo von St. Viktor im zweiten Teil [der Schrift] *Über die Heilsgeheimnisse* sagt, „bei den Laien, zu deren Fürsorge das gehört, was zum irdischen Leben notwendig ist, liegt die irdische Macht; bei den Klerikern, zu deren Amt die Güter des geistlichen Lebens gehören, liegt die göttliche Macht; jene heißt weltliche, diese geistliche Obrigkeit. Bei beiden Machtbereichen sind die Stufen und Ordnungen der Gewalten unterschiedlich: Die irdische Mscht hat als Haupt den König, die geistliche hat als Haupt den Papst.“<sup>2097</sup> Es wird also gefragt, ob dieser Unterschied der ordentlichen Macht vom göttlichen Gesetz kommt.

**III.** Ebenso, ob in der Herrschaft und bei den ordentlichen Richtern beider Machtbereiche mehrere auf derselben Stufe stehen können, wie zwei Päpste, zwei Bischöfe desselben Ortes, zwei Kaiser, zwei Könige desselben Landes, die einander nicht untergeordnet sind.

**Es scheint richtig zu sein**, 1. denn es kann zwei Richter geben, die von der Herrschaft derselben Stufe abgeordnet worden sind. Also [kann es] auch mit der gleichen Begründung zwei ordentliche Richter auf derselben Stufe [geben].

2. Zu Lk 1,8: *Es geschah, dass er sein Priesteramt zu verrichten hatte* usw. sagt die Glosse des Ambrosius<sup>2098</sup> und Bedas<sup>2099</sup>, dass wegen der Vergrößerung der Verehrung Gottes von David<sup>2100</sup> 24 oberste Hohepriester eingesetzt worden sind, die abwech-

**2096** Decretum Gratiani, C.2, q.6, c.33 (ed. Friedberg, Bd. I, 478).

**2097** Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,4 (ed. Berndt, 338,23–339,1).

**2098** Vgl. Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus CXXIV,49,27 (CChr.SL 36, 432f).

**2099** Vgl. Beda Venerabilis, *Expositio In Lucae evangelium* I,1,5 (CChr.SL 120, 21f); *Glossa ordinaria* zu Lk 1,5 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 139b).

**2100** Vgl. 1Chr 24,5–18.

sunt vigintiquatuor Summi Pontifices, qui per vices suas ministrarent. Ergo in eodem gradu summi sacerdotii plures erant a David propheta ordinati.

3. Item, Luc. 3, 2 dicitur quod *sub principibus sacerdotum Anna et Caipha factum est verbum Domini super Io annem* etc. Ex hoc habetur quod duo erant principes sacerdotum.

**Contra:** a. *Nemo potest duobus dominis servire.* Secundum ergo sententiam Salvatoris non est ordinata subiectio ad duos praesidentes in eodem gradu potestatis.

b. Item, ad Rom. 13, 1–2: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*; et sequitur: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Secundum ergo ordinationem divinam potestates ordinantur secundum superius et inferius, aliter nihil esset dictum *potestatibus sublimioribus subdita sit.* Ergo in eodem gradu non erit eadem sublimitas plurium potestatum.

c. Item, omnis ordo, qui commendatur quantum ad gradum principatus in irrationabilibus, est ordo secundum instinctum naturae et secundum dictamen rationis. Sed in apibus commendatur unitas principatus, quia «in apibus princeps una est»; in gruibus unitas ducatus, quia una dux est: «unam enim sequuntur». Ergo de instinctu naturae et de dictamine rationis est unitas principatus et ducatus; ergo in eodem gradu non possunt esse duo principes vel duo duces.

d. Item, ex lege Dei solus unus summus Sacerdos institutus est, ut Aaron vel successor eius, sicut legitur Num. 20, et unus solus rex institutus est in populo Dei; unde et in Osee reprehenduntur reges decem tribuum, qui fecerunt divisionem in regno; unde dicitur Osee 8, 4: *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes exstiterunt, et non cognovi.*

[609] **IV.** Item, quaeritur, cum duplex sit potestas ordinaria, scilicet potestas saecularis et spiritualis, utrum ordinata potestate una praeemineat alteri.

**Ad quod sic:** 1. Super illud Psalmi: *Tibi soli peccavi*, Glossa: «Quia rex omnibus est superior, et ideo tantum a Deo, qui est maior eo, puniendus. Si quis de populo erraverit, Deo peccavit et regi; rex vero non habet hominem qui eius facta diiudicet». Ergo Summus Pontifex non potest iudicare imperatorem sive regem.

selnd ihren Dienst tun sollten. Also waren vom Propheten David mehrere auf derselben Stufe des Hohepriesteramtes eingesetzt worden.

3. Lk 3,2 heißt es, dass *unter den Hohenpriestern Hannas und Kajaphas das Wort des Herrn an Johannes erging* usw. Daraus ist zu ersehen, dass es zwei Hohepriester gab.

**Dagegen:** a. *Niemand kann zwei Herren dienen.*<sup>2101</sup> Nach diesem Satz des Heilands ist die Unterwerfung nicht auf zwei Vorsitzende auf derselben Stufe der Macht hingeordnet.

b. Röm 13,1–2: *Jeder Mensch soll höheren Mächten untergeben sein; und es folgt: Wer sich der Obrigkeit widersetzt, widersetzt sich der Ordnung Gottes.* Nach der göttlichen Ordnung werden die Mächte also nach höher und niedriger geordnet, andernfalls hätte es keinen Sinn zu sagen *soll höheren Mächten untergeben sein*. Also wird es auf derselben Stufe nicht dieselbe Erhabenheit mehrerer Mächte geben.

c. Jede Ordnung, die im Hinblick auf den Grad der Herrschaft bei den Vernunftlosen empfohlen wird, ist eine Ordnung nach dem Antrieb der Natur und nach der Vorschrift der Vernunft. Doch bei den Bienen wird die Einheit der Herrschaft empfohlen, denn „bei den Bienen gibt es eine einzige Anführerin“<sup>2102</sup>; bei den Kranichen die Einheit der Führung, denn es gibt eine einzige Führerin: „Einer einzigen nämlich folgen sie nach.“ Also kommt die Einheit der Herrschaft und Führung vom Antrieb der Natur und der Vorschrift der Vernunft; also können nicht auf derselben Stufe zwei Fürsten oder zwei Führer sein.

d. Nach dem Gesetz Gottes ist nur ein einziger Hoherpriester eingesetzt worden, Aaron und sein Nachfolger, wie es in Num 20 steht, und nur ein einziger König ist im Volke Gottes eingesetzt worden; daher werden auch in Hosea die Könige der zehn Stämme getadelt, die eine Teilung im Reich vorgenommen haben; daher heißt es in Hos 8,4: *Sie haben von sich aus regiert und nicht durch mich; es sind Fürsten aufgestanden, und ich kenne sie nicht.*

[609] **IV.** Es wird gefragt, wenn die ordentliche Obrigkeit auf zwei Arten ist, nämlich eine weltliche und eine geistliche Obrigkeit, ob, wenn man eine Hierarchie der Macht aufstellt, die eine über der anderen steht.

**Dazu so:** 1. Die Glosse zum Psalm: *Gegen dich allein habe ich gesündigt*<sup>2103</sup>: „Weil der König allen übergeordnet ist und deshalb nur von Gott, der größer ist als er, bestraft werden kann. Wenn jemand aus dem Volk geirrt hat, hat er gegen Gott und gegen den König gesündigt; der König aber hat keinen Menschen, der seine Taten richtet.“<sup>2104</sup> Also kann der Papst den Kaiser oder König nicht richten.

**2101** Mt 6,24.

**2102** Hieronymus, Epistulae 125,15 (CSEL 56/1, 133); vgl. Decretum Gratiani, C.7, q.1, c.41 (ed. Friedberg, Bd. I, 582).

**2103** Ps 50,5.

**2104** Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 50,5 (PL 191, 486).

2. Item, Hugo de S. Victore, in libro *De sacramentis*: «Spiritualis potestas non ideo praesidet ut terrena in suo iure praeiudicium faciat, sicut ipsa terrena potestas quod spirituali debetur nunquam sine culpa usurpat». Ergo in iudiciis terrenorum non est subiectus Imperator iudicio Summi Pontificis.

3. Item, I Petri 2, 13: *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi tamquam praecellenti*. Si ergo rex praecellit, non est subiectus alicuius iudicio.

4. Forte distinguetur, sicut distinguit Gratianus, ut supra dictum est, quod sicut reges praesunt in causis saeculi sacerdotes in causis Dei, Nathan vero Propheta, cum David redarguit, suum exercuit officium in quo erat rege superior, non regis usurpavit officium in quo erat rege inferior. Secundum hoc ergo, si in causis spiritualibus subiectus est Imperator Summo Pontifici, in causis saecularibus subiectus erit Summus Pontifex Imperatori.

**Contra:** *a.* Sicut saecularia ordinantur ad spiritualia, ita potestas saecularis ad potestatem spiritualem; sed saecularia subsunt spiritualibus ordine rationis et divino; ergo potestas saecularis subest potestati spirituali; ergo Imperator Summo Pontifici.

*b.* Item, dicit Hugo de S. Victore, in libro *De sacramentis*: «Vita terrena bonis terrenis alitur, vita spiritualis spiritualibus bonis nutritur. Ad potestatem regis pertinent quae terrena sunt et ad terrenam vitam facta omnia; ad potestatem Summi Pontificis pertinent quae spiritualia sunt et vitae spirituali attributa universa. Quantum ergo vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus, tantum spiritualis potestas saecularem potestatem honore ac dignitate praecedit».

*c.* Item, Hugo de S. Victore, in eodem: «Quod spiritualis potestas, quantum ad divinam institutionem, prior sit tempore et maior dignitate, ex Veteri Testamento manifeste declaratur, ubi primum a Deo sacerdotium institutum est, postea vero per sacerdotium, iubente Deo, regalis potestas ordinata», sicut legitur I Reg. 9.

*d.* Item, Hugo, ad idem: «In Ecclesia Dei sacerdotalis dignitas regalem potestatem sacrat et sanctificat per benedictionem. Si ergo, sicut dicitur ad Hebr. 7, 7, sine con-

2. Hugo von St. Viktor in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*: „Die geistliche Obrigkeit herrscht nicht deshalb, um für die irdische in ihrem Rechtsbereich ein Vorurteil zu fällen, so wie die irdische Macht niemals ohne Schuld sich aneignet, was sie der geistlichen schuldet.“<sup>2105</sup> Also ist der Kaiser bei den Urteilen über irdische Dinge dem Urteil des Papstes nicht unterworfen.

3. 1Petr 2,13: *Seid Gottes wegen in allem der menschlichen Schöpfung unterworfen, sei es dem König, weil er über allem steht*. Wenn also der König über allem steht, ist er niemandes Urteil unterworfen.

4. Man wird vielleicht folgende Unterscheidung treffen, wie sie Gratian trifft, wie oben gesagt worden ist:<sup>2106</sup> So, wie die Könige in den weltlichen Angelegenheiten die Leitung innehaben, die Priester in den Angelegenheiten Gottes, so führte der Prophet Nathan, als er David tadelte, sein Amt aus, in welchem er dem König übergeordnet war, und eignete sich nicht das Amt des Königs an, in welchem er dem König untergeordnet war. Wenn demgemäß also der Kaiser dem Papst in den geistlichen Angelegenheiten unterworfen ist, wird in den weltlichen Angelegenheiten der Papst dem Kaiser unterworfen sein.

**Dagegen:** a. So wie die weltlichen Angelegenheiten auf die geistlichen hingeordnet sind, so die weltliche Obrigkeit auf die geistliche Obrigkeit; die weltlichen Dinge unterstehen den geistlichen aber durch die Ordnung der Vernunft und die göttliche [Ordnung]; also untersteht die weltliche Obrigkeit der geistlichen Obrigkeit; also der Kaiser dem Papst.

b. Hugo von St. Viktor in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*: „Das irdische Leben wird von irdischen Gütern gespeist, das geistliche von geistlichen Gütern genährt. Zur Macht des Königs gehört das Irdische und alles, was für das irdische Leben gemacht ist; zur Macht des Papstes gehört das Geistliche und alles, was zum geistlichen Leben zugehörig ist. Wie also das geistliche Leben würdiger ist als das irdische und der Geist als der Körper, so hat die geistliche Macht vor der weltlichen aufgrund von Ehre und Würdigkeit den Vorrang.“<sup>2107</sup>

c. Hugo von St. Viktor in demselben [Buch]: „Dass die geistliche Obrigkeit hinsichtlich ihrer göttlichen Einrichtung zeitlich früher und an Würde größer ist, erklärt sich offensichtlich aus dem Alten Testament, wo zuerst von Gott das Priestertum eingesetzt worden ist, danach aber durch das Priestertum auf Befehl Gottes die Königsmacht eingerichtet worden ist“<sup>2108</sup>, wie es in 1Sam 9<sup>2109</sup> heißt.

d. Hugo zu demselben [Thema]: „In der Kirche Gottes weiht und heiligt die Priestervürde die Königsmacht durch Segnung. Wenn also, wie es in Hebr 7,7 heißt, ohne Widerspruch der größer ist, welcher segnet, als der, welcher gesegnet wird, steht

<sup>2105</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,6 (ed. Berndt, 340,27–29).

<sup>2106</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 412 zu 4 (ed. Bd. IV/2, 604a; in dieser Ausgabe S. 1062f).

<sup>2107</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,4 (ed. Berndt, 338,16 f.339,1–5).

<sup>2108</sup> Ebd. (ed. Berndt, 339,9–12).

<sup>2109</sup> 1Sam 8,22.

traditione maior est qui benedicit quam qui benedicitur, constat absque dubitatione quod terrena potestas, quae a spirituali benedictionem accipit, iure inferior aestimatur».

**V.** Item, quaeritur utrum suprema potestas spiritualis, quae est Summi Pontificis, possit habere aliquam humanam quae ipsam diiudicet.

**Ad quod sic:** 1. «Refert Hieronymus, in libro *Virorum illustrium*, quod Damasus Papa, a subditis de adulterio accusatus, cum quadraginta duobus episcopis se purgavit». Si ergo purgatio pertinet ad sententiam iudiciorum, videtur quod poterat iudicari.

2. Item, B. «Gregorius Papa [ait] de se ipso: Si quis nos arguere voluerit, veniat ad Sedem Apostolicam, ut ibi mecum iuste decertet, quatenus ibi unus ex nobis sententiam deferat suam».

3. Item, Augustinus: «Qui nec regiminis in se rationem habuit nec sua delicta deterisit nec filiorum crimen correxit, canis impudicus dicendus est magis quam episcopus». Si ergo talis posset esse ille qui est Papa constitutus, videtur quod posset a ceteris episcopis iudicari ut non episcopus.

4. Item, Paulus correxit Petrum, eo *quod non recte ambularet ad Evangelii veritatem*, Gal. 2, 14. Et dicit Glossa quod Petrus, «cui a Domino ter dictum est: *Pasce oves meas*, Ioan. ultimo, 17, obiurgationem posterioris pastoris pro salute gregis libentissime sustinebat». Ergo Papa, qui est [610] successor Petri, si a veritate deviet, poterit a posterioribus pastoribus iudicari.

**Contra:** a. Hugo de S. Victore, 2 parte *De sacramentis*: «Potestas Summi Pontificis a Deo primum instituta est et, cum deviat, a solo Deo iudicari potest, sicut scriptum est, 1 ad Cor. 2, 15: *Spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*».

b. Item, dicit *Canon Gelasii, Causa IX*, quaest. 3: «Cuncta per orbem novit Ecclesia quod Sacrosancta Romana Ecclesia fas de omnibus habeat iudicandi neque cuiquam de eius liceat iudicare iudicio».



ohne Zweifel fest, dass die irdische Obrigkeit, die die Segnung von der geistlichen empfängt, mit Recht als niedriger eingestuft wird.“<sup>2110</sup>

**V.** Es wird gefragt, ob die höchste geistliche Obrigkeit, die des Höchsten Bischofs [d. h. des Papstes], irgendeine menschliche innehaben kann, über die sie richtet.

**Dazu so:** 1. „Hieronymus erzählt in der Schrift *Von berühmten Männern*<sup>2111</sup>, dass Papst Damasus, von seinen Untergebenen der Unzucht angeklagt, sich mithilfe von 42 Bischöfen [von diesem Vorwurf] reinigte.“<sup>2112</sup> Wenn also die Reinigung zum Spruch der Richter gehört, scheint es, dass er gerichtet werden konnte.

2. Der selige „Papst Gregor [sagt] über sich selbst: Wenn jemand uns tadeln wollte, soll er zum Apostolischen Stuhl gehen, um dort so lange gerecht mit mir zu streiten, bis dort einer von uns seine Verurteilung abwendet.“<sup>2113</sup>

3. Augustinus: „Wer weder eine Art von Leitung für sich selbst hat noch sich von seinen Vergehen reinigt noch die Sünde seiner Kinder tadelt, ist eher schamloser Hund zu nennen als Bischof.“<sup>2114</sup> Wenn also ein solcher sein könnte, wer zum Papst gewählt worden ist, scheint es, dass er von den übrigen Bischöfen wie [jemand, der] nicht Bischof [ist,] gerichtet werden könnte.

4. Paulus hat Petrus getadelt, weil er nicht rechtens in der Wahrheit des Evangeliums wandelte, Gal 2,14. Und die Glosse sagt, dass Petrus, „zu dem vom Herrn dreimal gesagt worden ist: *Weide meine Schafe*, Joh im letzten [Kapitel], [Vers] 17, die Tadelung durch einen niedrigen Hirten zum Heil der Herde sehr gerne erduldet.“<sup>2115</sup> Also wird der Papst, der [610] der Nachfolger Petri ist, wenn er von der Wahrheit abweicht, von den niedrigeren Hirten gerichtet werden können.

**Dagegen:** a. Hugo von St. Viktor im zweiten Teil [der Schrift] *Über die Heilsgheimnisse*: „Die Macht des Höchsten Bischofs ist von Gott zuerst eingerichtet worden und kann, wenn sie vom rechten Weg abkommt, nur von Gott gerichtet werden, wie geschrieben steht, 1Kor 2,15: *Der geistliche [Mensch] urteilt über alles, und er selbst wird von niemandem beurteilt.*“<sup>2116</sup>

b. Der Kanon des Gelasius, *Causa IX*, Quaestio 3 sagt: „Auf der Erde weiß die ganze Kirche, dass die hochheilige Römische Kirche das Recht hat, über alle zu richten, und niemandem erlaubt ist, über ihr Urteil zu richten.“<sup>2117</sup>

**2110** Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,4 (ed. Berndt, 339,12–16).

**2111** In den Schriften des Hieronymus lässt sich dieses Zitat nicht nachweisen; vgl. *Decretum Gratiani*, C.2, q.7, c.41, § 9 (ed. Friedberg, Bd. I, 497).

**2112** *Decretum Gratiani*, C.2, q.7, c.41, § 9 (ed. Friedberg, Bd. I, 497).

**2113** Ebd., c.42 (ed. Friedberg, Bd. I, 498).

**2114** In Augustins Schriften lässt sich dieses Zitat nicht nachweisen; vgl. *Decretum Gratiani*, C.2, q.7, c.32 (ed. Friedberg, Bd. I, 493); in der *Summa Halensis* II–II Nr. 382 (ed. Bd. III, 382 Anm. 6) wird für den Schlussteil des Zitates auf Hieronymus verwiesen.

**2115** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 2,14 (PL 192,109).

**2116** Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,4 (ed. Berndt, 339,7f).

**2117** *Decretum Gratiani*, C.9, q.3, c.17 (ed. Friedberg, Bd. I, 611).

c. Item, Innocentius, in eodem: «Nemo iudicabit primam Sedem; neque enim ab Augusto neque ab omni clero neque a regibus neque a populo iudex iudicabitur».

d. Item, Symmachus, in eodem: «Aliorum hominum causas Deus voluit per homines terminare, sed Sedis illius praesidem suo sine quaestione reservavit arbitrio. Replicabo dictum: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*; et: *Quodcumque solveris*» etc.

**Solutio: I–II.** Notandum quod auctoritas ordinariorum iudicum in potestate saeculari accipitur ex Exodo 17, 25, ubi dicitur quod Moyses, *electis viris strenuis de cuncto Israel, constituit eos principes populi, tribunos et centuriones, quinquagenarios et decanos, qui iudicarent populum Domini*. Auctoritas iudicum ordinariorum in potestate spirituali accipitur ex Num. 3, 4 ubi ponuntur gradus summi sacerdotis Aaron et minorum sacerdotum subministrantium Aaron; unde dicitur: *Functique sunt sacerdotio Eleazar et Ithamar coram Aaron*. Et iterum, subministratio levitarum secundum gradus differentes; unde ibi dicitur: *Dabis levitas Aaron et filiis eius, quibus traditi sunt a filiis Israel in ministerio*. Et iterum ibi dicitur quo modo filii Gerson erant *sub principe Eliasaph*, similiter filii Caath erant sub principe Elisaphan, et *princeps principum levitarum Eleazar filius Aaron sacerdotis*.

Ex Novo vero Testamento, quantum ad distinctionem potestatis sacerdotalis, sicut dicit Hugo de S. Victore, «presbyteri vicarii sunt septuaginta duorum discipulorum, qui praecedebant Dominum *in omnem civitatem et locum, quo erat ipse venturus*, sicut dicitur Luc. 7; episcopi successores Apostolorum», qui eliguntur a Deo, Luc. 7 et Matth. 10, 1–4; Summus Pontifex vicarius Petri, cui committitur plenitudo potestatis in clavibus, Matth. 16, 18: *Tu es Petrus etc. et tibi dabo claves*; et universalis cura gregis, Ioan. ultimo, 17: *Si diligis me, Simon, pasce oves meas*. Sub potestate vero presbyterorum est potestas sive ordo diaconorum, qui in archidiaconibus habent iudicariam potestatem, quod sumptum est I ad Tim. 3, 13, ubi post descriptionem

c. Innozenz in demselben [Werk]: „Niemand wird den ersten Stuhl richten; denn sein Richter wird weder vom Kaiser noch vom ganzen Klerus noch von den Königen noch vom Volk gerichtet werden.“<sup>2118</sup>

d. Symmachus in demselben [Werk]: „Die Prozesse anderer Menschen wollte Gott durch die Menschen beenden, den Vorsitzenden jenes Stuhles aber hat er ohne Verhör für sein Urteil aufgespart. Ich werde den Spruch noch einmal zitieren: *Du bist Petrus, und auf diesen Fels werde ich meine Kirche bauen*; und: *Was du gelöst hast*<sup>2119</sup>“<sup>2120</sup> usw.

**Lösung: I–II.** Es ist zu bemerken, dass die Autorität der ordentlichen Richter in der weltlichen Herrschaft Ex 17,25 zu entnehmen ist, wo es heißt, dass Mose *tüchtige Männer aus ganz Israel auswählte, sie zu Anführern des Volkes ernannte, zu Obersten und Hauptmännern, Anführern von fünfzig und von zehn Leuten, damit sie über das Volk des Herrn Urteil sprechen*. Die Autorität der ordentlichen Richter in der geistlichen Herrschaft ist Num 3,4 zu entnehmen, wo die Grade des Hohenpriesters Aaron und der niederen Priester, die Aaron dienen sollten, genannt werden; daher heißt es: *Das Priesteramt führten unter der Aufsicht Aarons Eleasar und Itamar aus*. Und weiter der untergeordnete Dienst der Leviten, nach den unterschiedlichen Graden; daher heißt es dort: *Aaron und seinen Söhnen sollst du die Leviten zuweisen, denen sie von den Kindern Israels zum Dienst gegeben worden sind*<sup>2121</sup>. Und dann heißt es dort, auf welche Weise die Sippe der Gerschoniter *unter der Führung des Eljasaf*<sup>2122</sup> standen, ebenso die Sippe der Kehatiter unter der Führung des Elizafan standen<sup>2123</sup> und der oberste Anführer der Leviten Eleasar war, der Sohn des Priesters Aaron<sup>2124</sup>.

Dem Neuen Testament [ist zu entnehmen], was die Unterscheidung der priesterlichen Herrschaft angeht, wie Hugo von St. Viktor sagt: „Die Priester sind die Stellvertreter der 72 Jünger, die dem Herrn *in jede Stadt und Ortschaft* vorausgingen, *in die er selbst gehen wollte*, wie es in Lk 7<sup>2125</sup> heißt; die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel“<sup>2126</sup>, die von Gott gewählt werden, Lk 7<sup>2127</sup> und Mt 10,1–4; der Höchste Bischof [d. h. der Papst] ist der Stellvertreter Petri, dem die Fülle der Macht in den Schlüsseln anvertraut wird, Mt 16,18: *Du bist Petrus* usw., *und dir werde ich die Schlüssel geben*; und die Sorge für die ganze Herde, Joh im letzten [Kapitel], [Vers] 17: *Wenn du mich liebst, Simon, weide meine Schafe*. Unterhalb der Herrschaft der Priester aber steht die Herrschaft oder die Weihstufe der Diakone, die in den Archidiakonen ihre richterliche Obrigkeit haben, welche aus 1Tim 3,13 genommen ist, wo es nach der Beschrei-

2118 Ebd., c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 610).

2119 Mt 16,18 f.

2120 Decretum Gratiani, C.9, q.3, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 610).

2121 Num 3,9 f.

2122 Num 3,24.

2123 Vgl. Num 3,30.

2124 Num 3,32.

2125 Lk 10,1.

2126 Hugo von St. Viktor, De sacramentis christianae fidei II,2,12 (ed. Berndt, 353, 3–5.7 f.).

2127 Lk 6,13.

episcopi dicit: Diacones, *si bene ministraverint, gradum bonum sibi acquirent*. Gradus vero saecularis potestatis accipiuntur de prima Epistola Petri, ubi dicitur: *Subditi estote omni humanae creaturae etc. sive regi tamquam prae excellenti, sive iudicibus tamquam ab eo missis*; et dicitur: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Ex iis igitur patet qualiter ex Novo et Veteri Testamento accipitur auctoritas iudicum ordinariorum, sive saecularium sive spiritualium.

Item, auctoritas iudicum arbitrariorum potest accipi ex Exodo 21, 22, ubi datur lex de illo qui percutit mulierem praegnantem, quae facit abortivum, sed ipsa vivit, et dicitur quod, si partus nondum vivificatus fuerit in utero, *subiacebit damno quantum maritus petierit et arbitri iudicaverint*.

Item, auctoritas iudicum delegatorum accipitur ex Exodo 24, 14, ubi ascendens Moyses in montem, senioribus ait: *Habetis Aaron et Hur vobiscum, si quid natum fuerit quaestionis referetis ad eos*; et ex Abdia Propheta, ubi dicitur: *Auditum audivimus a Domino, legatum ad gentes misit*.

Et per hoc patet responsio ad duo primo quaesita.

**III.** Ad illud quod tertio quaeritur utrum possint esse plures iudices ordinarii in eodem gradu, dicendum, secundum B. Hieronymum, *Ad Rusticum monachum*: «In apibus princeps una est, grues unam sequuntur; Imperator unus, iudex unus provinciae; Roma autem condita duos [611] fratres simul reges habere non potuit; in Rebeccae utero Esau et Iacob bella gesserunt, Gen. 25, 22. Singuli ecclesiarum episcopi, singuli archiepiscopi, singuli archidiaconi et omnis ordo ecclesiasticus suis rectoribus nititur». Ex quibus relinquitur quod in eodem gradu respectu eorumdem non est prae eminentia plurium potestatum.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicit de iudicibus delegatis, dicendum quod non est simile. Nam, cum plures delegantur ab uno ordinario, ambo gerunt vicem unius, nec alter plenarie gerit vicem, sed ambo simul.

2. Ad illud vero quod obicitur quod viginti quatuor erant summi sacerdotes instituti a David, verum erat quantum ad ministerium cultus templi, sed tamen unus erat qui praeerat super alios in auctoritate iudicii, sicut Caiphaz dicitur *Pontifex anni illius*, in Ioan. 11, 49.

bung des Bischofs heißt: *Wenn die Diakone ihren Dienst gut versehen haben, erwerben sie sich einen hohen Rang.* Die Ränge der weltlichen Obrigkeit sind aber dem ersten Brief des Petrus zu entnehmen, wo es heißt: *Seid in allem der menschlichen Schöpfung unterworfen usw., sei es dem König, weil er über allem steht, sei es den Richtern, weil sie von ihm entsandt sind*<sup>2128</sup>; und es heißt: *Jeder Mensch soll höheren Mächten unterworfen sein*<sup>2129</sup>. Dadurch ist also klar, wie dem Neuen und dem Alten Testament die Autorität der ordentlichen Richter entnommen werden kann, der weltlichen ebenso wie der geistlichen.

Die Autorität der Schiedsrichter kann Ex 21,22 entnommen werden, wo ein Gesetz in Bezug auf den erlassen wird, der eine schwangere Frau niederschlägt, die eine Fehlgeburt erleidet, aber selbst überlebt, und es heißt, dass, wenn der Fötus noch nicht in der Gebärmutter belebt war, *er dem Schadensersatz unterliegen soll, den der Ehemann fordert und die Schiedsrichter festlegen.*

Die Autorität der beauftragten Richter ist Ex 24,14 zu entnehmen, wo Mose auf den Berg steigt und zu den Ältesten sagt: *Ihr habt Aaron und Hur bei euch, wenn ihr ein Anliegen habt, wendet euch an sie;* und vom Propheten Obadja, wo es heißt: *Wir haben vom Herrn die Kunde gehört, er hat einen Boten zu den Völkern gesandt*<sup>2130</sup>.

Und dadurch ist die Antwort auf die ersten beiden Fragen klar.

**III.** Zu der dritten Frage, ob es mehrere ordentliche Richter auf derselben Stufe geben kann, ist nach dem heiligen Hieronymus, [in dem Brief] *An den einfachen Mönch*, zu sagen: „Bei den Bienen gibt es eine Anführerin, die Kraniche folgen einem [Kranichweibchen]; der Kaiser [ist] einer, der Provinzrichter [ist] einer; das neugegründete Rom [611] konnte nicht zwei Brüder zugleich zu Königen haben; im Schoße Rebekkas führten Esau und Jakob Krieg, Gen 25,22. Es gibt jeweils einen Bischof an jeder Kirche, einen Erzbischof, einen Archidiakon, und jede kirchliche Ordnung stützt sich auf ihre Leiter.“<sup>2131</sup> Daraus folgt, dass es auf derselben Rangstufe im Hinblick auf dieselben keine hervorragende Stellung mehrerer Mächte gibt.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand hinsichtlich der beauftragten Richter ist zu sagen, dass das nicht das Gleiche ist. Denn wenn mehrere von einem ordentlichen [Richter] beauftragt werden, füllen beide die Stelle von einem aus und füllt nicht einer von beiden die Stelle gänzlich aus, sondern beide zugleich.

2. Zu dem Einwand, dass von David 24 oberste Hohepriester eingesetzt worden waren: Das stimmte hinsichtlich des Dienstes am Tempelkult, aber dennoch gab es einen, der in der Autorität des Gerichts über den anderen stand, so wie Kajaphas in Joh 11,49 *der Hohepriester jenes Jahres* genannt wird.

---

**2128** 1Petr 2,13 f.

**2129** Röm 13,1.

**2130** Obd 1,1.

**2131** Hieronymus, Epistulae 125,15 (CSEL 56/1, 133); vgl. Decretum Gratiani, C.7, q.1, c.41 (ed. Friedberg, Bd. I, 582).

3. Ad illud vero quod obicitur de Anna et Caipha, dicendum quod non simul praeerant, sed unus praeerat in principio praedicationis Ioannis, postea alius ei successit, et ideo sub ambobus determinatur tempus praedicationis Ioannis.

**IV.** Ad illud quod quaeritur utrum potestas saecularis subdita debeat esse potestati spirituali, dicendum, secundum quod dicit Hugo de S. Victore: «Spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit, et iudicare si bona non fuerit, sicut scriptum est I ad Cor. 6: *Spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*».

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur ex auctoritate Augustini, *Super Psalmos*, quod ‘rex non habet hominem, qui eius facta diiudicet’ etc., facienda est vis in hoc quod dicitur ‘non habet hominem’. Spiritualis enim potestas non iudicat secundum hominem vel secundum humanam legem, sed in quantum residet vice Dei, sicut dicitur Apostolis, Matth. 10: *Qui vos audit, me audit*, et sicut dicit Apostolus, II ad Cor. 5, 20: *Pro Christo legatione fungimur*; et secundum potestatem ad vindictam spiritualem, non corporalem sicut dicitur *Causa II*, quaest. 7, quod «regum est corporalem exercere poenam, sacerdotum spiritualem inferre vindictam. Unde B. Ambrosius imperatorem excommunicavit Arcadium et ab ingressu ecclesiae prohibuit. Sicut enim iudex terrenus *non sine causa gladium portat*, sicut dicitur ad Rom. 13, 4, ita non sine causa claves Ecclesiae sacerdotes accipiunt. Ille portat gladium *ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum*; isti claves habent ad exclusionem excommunicandorum et reconciliationem poenitentium». Expone igitur ‘a Deo tantum est rex puniendus’, supple, materiali poena; et iterum ‘non habet hominem, qui eius facta diiudicet’, supple, ad corporalem poenam inferendam.

2. Ad secundum vero quod obicitur de verbo Hugonis, dicendum quod spiritualis potestas, si iudicet terrenam ratione delicti, cum scilicet abutitur potestate, non praeiudicium facit, immo sicut spiritus constitutus est ad dirigendum corpus, ita spiritualis potestas constituta est ad dirigendum terrenam. Quod vero dicit Hugo de iudicio non inferendo terrenae potestati a spirituali, dicit ratione terrenarum possessionum, quas habet Ecclesia sive spiritualis potestas, quae, sicut dicit Hugo, «nunquam possunt ita a regia potestate elongari, quin, si ratio postulaverit et necessitas, et ipsis possessio-

3. Zu dem Einwand in Bezug auf Hannas und Kajaphas ist zu sagen, dass sie nicht zugleich die Leitung versahen, sondern einer am Anfang der Predigtstätigkeit des Johannes die Leitung versah, der andere ihm danach nachfolgte, und deshalb die Zeit der Predigtstätigkeit des Johannes unter beiden endet.

**IV.** Zu der Frage, ob die weltliche Obrigkeit der geistlichen untergeben sein soll, ist zu sagen, nach dem, was Hugo von St. Viktor sagt: „Die geistliche Obrigkeit hat die irdische Obrigkeit sowohl einzurichten, damit es sie gibt, als auch zu richten, wenn sie nicht gut ist, wie in 1Kor 6<sup>2132</sup> geschrieben steht: *Der geistliche [Mensch] urteilt über alles, und er selbst wird von niemandem beurteilt.*“<sup>2133</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand nach dem Zitat des Augustinus, [in der Glosse] *Zu den Psalmen*, dass ‚der König keinen Menschen hat, der über seine Taten richtet‘ usw., muss die Betonung auf das ‚hat keinen Menschen‘ gelegt werden. Die geistliche Obrigkeit urteilt nämlich nicht nach dem Menschen oder nach dem menschlichen Gesetz, sondern insofern sie anstelle Gottes sitzt, wie den Aposteln gesagt wird, Mt 10<sup>2134</sup>: *Wer euch hört, hört mich*, und wie der Apostel sagt, 2Kor 5,20: *An Christi statt erfüllen wir eine Sendung*; und gemäß der Macht zur geistlichen, nicht körperlichen Strafe, wie es in *Causa II*, Quaestio 7 heißt, dass „es Sache der Könige ist, eine Körperstrafe auszuführen, Sache der Priester, eine geistliche Strafe aufzuerlegen. Daher hat der selige Ambrosius den Kaiser Arkadius exkommuniziert und am Betreten der Kirche gehindert. So wie nämlich der irdische Richter *nicht ohne Grund ein Schwert trägt*, wie es in Röm 13,4 heißt, so empfangen die Priester nicht ohne Grund die Schlüssel der Kirche. Jener trägt ein Schwert, *um die Verbrecher zu bestrafen, die Guten aber zu loben*<sup>2135</sup>; diese haben die Schlüssel, um die zu Exkommunizierenden auszuschließen und die Büsser zu versöhnen.“<sup>2136</sup> Lege also ‚nur von Gott allein kann der König bestraft werden‘ aus, ergänze: mit einer materiellen Strafe; und dann ‚er hat keinen Menschen, der über seine Taten richtet‘, ergänze: um ihm eine körperliche Strafe aufzuerlegen.

2. Zu dem zweiten Einwand in Bezug auf das Wort Hugos ist zu sagen, dass die geistliche Obrigkeit, wenn sie die irdische aufgrund eines Verbrechens richtet, zum Beispiel wenn sie ihre Macht missbraucht, keine Vorverurteilung fällt, sondern so, wie der Geist dazu eingesetzt ist, den Körper zu lenken, so die geistliche Obrigkeit dazu eingesetzt ist, die irdische zu lenken. Was Hugo aber darüber sagt, dass der irdischen Obrigkeit von der geistlichen kein Urteil auferlegt werden kann, sagt er im Hinblick auf die irdischen Besitztümer, die die Kirche oder geistliche Macht hat, die, wie Hugo sagt, „niemals so von der königlichen Obrigkeit entfernt werden können, dass nicht, wenn Vernunft und Not es erforderten, auch den Besitztümern selbst die

<sup>2132</sup> 1Kor 2,15.

<sup>2133</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,4 (ed. Berndt, 339,6–8).

<sup>2134</sup> Lk 10,16.

<sup>2135</sup> 1Petr 2,14.

<sup>2136</sup> *Decretum Gratiani*, C.2, q.7, zu c.41, § 3.5.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 497).

nibus terrena potestas debeat patrociniū et illi ipsae possessiones debeant in necessitate obsequium. Sicut enim regia potestas patrociniū, quod debet, alteri dare non potest, sic ipsa possessio a personis ecclesiasticis obtenta, obsequium, quod regiae potestati pro patrociniō debetur, iure negare non potest, sicut scriptum est Matth. 22, 21: *Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo*».

3. Ad illud quod obicitur de Canonica Petri quod rex praecellit, verum est in suo ordine, scilicet ad corporalem vindictam exercendam, qua vindicta si delinquat, non habet qui eum puniat nisi Deum.

4. Ad illud quod dicit Gratianus quod ‘sacerdotalis potestas in aliquo erat regali inferior’, dicendum quod hoc verum est secundum statum Veteris Testamenti, sed non secundum statum Novi. Sacerdotium enim Veteris Testamenti carnale erat et per carnalem propagationem succedebat, quamvis esset ordinatum ad spirituale obsequium, scilicet divinum cultum et figuram spiritualis sacerdotii Novi Testamenti, quod non est per successionem carnalem; propterea in illa parte, in qua carnale erat et terrenum, subiectum erat terrenae potestati, scilicet regali. Sicut enim dicit B. Augustinus, ideo dicitur Vetus Testamentum, propter promissionem [612] terrenam, quae pertinet ad veterem hominem, ideo in Veteri Testamento summa erat potestas terrena, in Novo autem Testamento non, ubi est spirituale sacerdotium et promissio spiritualium. In Novo enim Testamento non promittuntur terrena in mercedem, sed adduntur ad sustentationem et necessitatem, Matth. 7: *Primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adiicientur vobis*.

V. Ad illud quod quaeritur ‘utrum possit esse aliqua humana potestas, quae habeat diiudicare Summum Pontificem’, dicendum quod sicut ostendebatur, Summus Pontifex non potest ab alio quam a Deo iudicari, sicut dicit *Canon, Causa IX*, quaest. 3: «Facta subditorum a nobis iudicantur, nostra vero a Domino indicantur». Ex quo accipitur quod Summus Pontifex iudex est ordinarius singulorum, et nullus est qui eum iudicat nisi Deus.

**[Ad obiecta]:** 1–4. Ad illud vero quod obicitur de Damaso et Gregorio, similiter et ad illud quod obicitur de Petro, qui sustinuit reprehensionem Pauli, dicendum quod illud dicitur factum ad exemplum humilitatis, non ex necessitate iuris. Unde ad Gal. 2, 14, super illud: *Dixi Cephae coram omnibus*, dicit Glossa: «Ipse Petrus, quod a



irdische Obrigkeit Schutz schuldet und ihr die Besitztümer selbst in der Not Gehorsam schulden. So wie nämlich die königliche Obrigkeit den Schutz, den sie schuldet, einem anderen nicht geben kann, so kann der Besitz, den sie von kirchlichen Personen erhalten hat, den Gehorsam, der der königlichen Obrigkeit für den Schutz geschuldet wird, nicht rechtens verweigern, wie in Mt 22,21 geschrieben steht: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.*<sup>2137</sup>

3. Zu dem Einwand in Bezug auf den kanonischen [Brief] des Petrus, dass der König herausragt: In seiner Ordnung stimmt das, nämlich um die körperliche Strafe auszuführen, und wenn er sich dieser Bestrafung schuldig macht, hat er niemanden, der ihn bestraft, außer Gott.

4. Zu dem, was Gratian sagt, dass ‚die priesterliche Obrigkeit einst niedriger als die königliche war‘, ist zu sagen, dass dies stimmt hinsichtlich des Standes des Alten Testaments, aber nicht hinsichtlich des Standes des Neuen. Die Priesterschaft des Alten Testaments war nämlich fleischlich und erzeugte durch fleischliche Vermehrung Nachfolger, wenn sie auch auf die geistliche Befolgung hingeordnet war, das heißt auf den göttlichen Kult und das Sinnbild der geistlichen Priesterschaft des Neuen Testaments, die nicht durch fleischliche Nachfolge existiert; deswegen war sie in dem Teil, in dem sie fleischlich und irdisch war, der irdischen Obrigkeit unterworfen, nämlich der königlichen. So wie nämlich der selige Augustinus sagt, heißt es Altes Testament wegen der irdischen Verheißung, [612] die zum alten Menschen gehört, deshalb war im Alten Testament die höchste Macht irdisch, im Neuen Testament aber nicht, wo es die geistliche Priesterschaft gibt und die Verheißung geistlicher Dinge.<sup>2138</sup> Denn im Neuen Testament werden keine irdischen Dinge zum Lohn versprochen, sondern zum Lebensunterhalt und für eine Notlage hinzugegeben, Mt 7<sup>2139</sup>: *Sucht zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, und dies alles wird euch dazugegeben werden.*

V. Zu der Frage, ‚ob es eine menschliche Obrigkeit geben kann, die über den Höchsten Bischof zu richten hat‘, ist zu sagen, dass, wie gezeigt wurde,<sup>2140</sup> der Höchste Bischof von keinem anderen als Gott gerichtet werden kann, wie der Kanon, *Causa IX*, Quaestio 3 sagt: ‚Die Taten unserer Untergebenen werden von uns gerichtet, unsere aber werden vom Herrn gerichtet.‘<sup>2141</sup> Dem ist zu entnehmen, dass der Höchste Bischof der ordentliche Richter für jeden Einzelnen ist und es niemanden gibt, der ihn richtet, außer Gott.

**[Zu den Einwänden]:** 1–4. Zu dem Einwand in Bezug auf Damasus und Gregor und ebenso auch zu dem Einwand in Bezug auf Petrus, der die Zurechtweisung durch Paulus ertragen hat, ist zu sagen, dass dieses Geschehen als Beispiel von Demut berichtet wird, nicht weil es rechtlich zwingend war. Daher sagt die Glosse zu Gal 2,14:

<sup>2137</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,7 (ed. Berndt, 341,16–22).

<sup>2138</sup> Vgl. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* CXXIV 30,7 (CChr.SL 36, 292f).

<sup>2139</sup> Mt 6,33.

<sup>2140</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 415 Va–d (ed. Bd. IV/2, 610a; in dieser Ausgabe S. 1084–1087).

<sup>2141</sup> *Decretum Gratiani*, C.9, q.3, c.15 (ed. Friedberg, Bd. I, 610).

Paulo fiebat utiliter libertate caritatis, pietate humilitatis accipit, atque ita exemplum posteris tribuit quod non dedignarentur maiores, ubi forte recti tramitem reliquissent, a posterioribus corrigi. Laus itaque iustae libertatis in Paulo et sanctae humilitatis in Petro emicuit». Et simili modo dicendum de Damaso et Gregorio.

3. Ad illud vero quod dicit Augustinus de malo episcopo, quod canis impudicus dicendus est, intelligendum est, si habet superiorem postquam est per sententiam condemnatus. Vel illud dicitur propter meritum vitae, non propter gradum potentiae.

## MEMBRUM II.

### **De officio iudicis.**

Quaerendum est postmodum de officio iudicis iuxta Legem, qua dicitur Deuter. 16, 18: *Iudices et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut iudicent populum iusto iudicio, nec in alteram partem declinent; non accipies personam nec munera; iuste quod iustum est exequeris.*

## CAPUT I.

### DE OFFICIO IUDICIS IUXTA ILLUD 'IUDICES ET MAGISTROS CONSTITUES'.

Quantum ad primam partem Legis '*iudices et magistros constitues*' quaeruntur duo:

Primo, utrum ad iudicem possint aliarum personarum, quae intrant iudicium, officia pertinere, ut in eadem causa sit iudex et testis et defensor et huiusmodi; secundo, utrum iudex aliquis possit de subdito alterius iudicis iudicare.

## [Nr. 416] ARTICULUS I.

*Utrum in eadem causa idem possit esse simul iudex, testis et huiusmodi.*

**Ad primum sic:** a. Dicit Canon Bonifacii, *Causa IV*, quaest. 4: «Nullus unquam praesumat accusator simul et iudex esse et testis, quoniam in omni iudicio quatuor personas necesse est esse: iudices electos, accusatores idoneos, defensores congruos atque testes legitimos. Iudices debent uti aequitate, testes veritate, accusatores intensione ad amplificandum causam, defensores attenuatione ad diminuendum causam».

*Ich habe dem Kephias vor allen gesagt:* „Petrus selbst nimmt mit frommer Demut an, was von Paulus in nutzbringender Weise und in der Freiheit der Liebe getan wurde, und so gibt er den Späteren ein Beispiel dafür, dass Höhergestellte es nicht als unwürdig abschlagen sollen, von Niedrigeren getadelt zu werden, wenn sie einmal den rechten Pfad verlassen haben. Daher glänzte in Paulus der Ruhm der gerechten Freiheit und in Petrus der der frommen Demut.“<sup>2142</sup> Und dies ist auch zu Damasus und Gregor zu sagen.

3. Das, was Augustinus über den schlechten Bischof sagt, dass er ein schamloser Hund zu nennen ist, muss man für den Fall verstehen, wenn er einen Oberen hat, nachdem er gerichtlich verurteilt worden ist. Oder dies wird im Hinblick auf das Verdienst des Lebens gesagt, nicht auf die Stufe der Macht.

### *Zweites Glied: Das Amt des Richters*

Danach ist nach dem Amt des Richters gemäß dem Gesetz zu fragen, zu dem es in Dtn 16,18 heißt: *Du sollst Richter und Lehrer in allen Toren einsetzen, damit sie im Volk mit einem gerechten Urteil Recht sprechen und nicht eine Partei bevorzugen; du sollst kein Ansehen der Person kennen noch Geschenke empfangen; gerecht sollst du dem nachjagen, was gerecht ist.*

### *Kapitel 1: Das Amt des Richters gemäß ‚Richter und Lehrer sollst du einsetzen‘*

Hinsichtlich des ersten Teils des Gesetzes ‚Richter und Lehrer sollst du einsetzen‘ werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Können zu einem Richter die Ämter anderer Personen, die Zugang zum Gericht haben, gehören, sodass er in demselben Prozess Richter, Zeuge, Verteidiger und Ähnliches ist?

2. Kann ein Richter über einen Untergebenen eines anderen Richters rechtsprechen?

### *Artikel 1: Kann in demselben Prozess derselbe zugleich Richter, Zeuge und Ähnliches sein? [Nr. 416]*

**Dazu so:** a. Der Kanon des Bonifatius, *Causa IV*, *Quaestio 4* sagt: „Niemand soll sich jemals anmaßen, zugleich Kläger, Richter und Zeuge zu sein, da in jedem Prozess die Anwesenheit von vier Personen nötig ist: gewählte Richter, geeignete Kläger, passende Verteidiger und rechtmäßige Zeugen. Die Richter müssen Gerechtigkeit walten lassen, die Zeugen die Wahrheit, die Kläger Nachdruck, um den Prozess zu erweitern, die Verteidiger Nüchternheit, um den Prozess zu verkleinern.“<sup>2143</sup>

<sup>2142</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 2,14 (PL 192, 109); Augustinus, *Epistulae* 82,(2),22 (CSEL 34/2, 374 f; CChr.SL 31A, 113 f).

<sup>2143</sup> *Decretum Gratiani*, C.4, q.4, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 541).

[613] *b.* Item, Augustinus, in homilia *De poenitentia*: «Quis sibi utrumque audet sumere ut cuicumque ipse sit accusator et iudex?»

**Contra:** 1. Daniel 13, Daniel fuit accusator iniquitatis seniorum et iudex eorumdem. Ergo simul potest esse officium accusatoris et iudicis.

2. Item, Gen. 4, 10 fuit Dominus accusator Cain, cum dixit: *Ecce vox sanguinis etc.*; fuit etiam iudex inferens poenam, cum dixit: *Maledictus eris super terram etc.*

3. Item, dicit per Ierem. 29, 23: *Ego sum iudex et testis*. Si ergo iudex homo debet assimilari iudici Deo, idem potest esse iudex et testis.

**Solutio:** Secundum *Canonem* Damasi Papae, *Causa IV*, quaest. 4: «Accusatores et iudices non iidem sint, sed per se accusatores, per se iudices, per se testes, per se accusati, unusquisque in suo ordine». Ratio autem quare iudex non potest assumere personam accusatoris vel defensoris est, quia est persona media et in nullam partem debet declinare. Similiter nec personam testis potest assumere, ne habeatur suspectus de impositione culpae, cum ad ipsum pertineat sententia inferendae poenae.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud vero quod obicitur de Daniele, dicendum quod Daniel in illo facto gerebat personam divinam et humanam: divinam in accusando, unde ibi dicitur quod *suscitavit Dominus spiritum pueri iunioris*; humanam in iudicando secundum legem Dei, quia convicit eos Daniel ex ore suo falsum dixisse testimonium. Quod autem factum est inspiratione divina rton est trahendum ad consequentiam.

2–3. Ad alia vero quae obiciuntur dicendum quod non est simile de Deo et homine in iudicando. Nam iudicans Deus non potest a iustitia declinare. Praeterea, ipse semper iudicat secundum veritatem interiorem mentis, non secundum faciem vel intuitum hominis, ut dicitur I Reg. 16, 7: *Non iuxta intuitum hominis ego iudico; homo enim videt ea quae parent, Deus autem intuetur cor*, et ideo divino iudicio congruit ut ipse idem sit accusator, iudex et testis. Non sic autem est de hominis iudicio, sicut dictum est.

[613] b. Augustinus in der Predigt *Über die Buße*: „Wer wagt es, sich beides anzumaßen, dass er für jeden zugleich Kläger und Richter ist?“<sup>2144</sup>

**Dagegen:** 1. In Dan 13 wurde Daniel zum Kläger der Ungerechtigkeit der Älteren und Richter derselben. Also kann das Amt des Klägers und des Richters zugleich bestehen.

2. In Gen 4,10 wurde der Herr zum Kläger Kains, als er sagte: *Siehe, das Blut schreit zu mir* usw.; er wurde auch zum Richter, der die Strafe auferlegte, als er sagte: *Verflucht sollst du sein auf der Erde*<sup>2145</sup> usw.

3. Durch Jer 29,23 sagt er: *Ich bin Richter und Zeuge*. Wenn also der Mensch sich als Richter Gott als Richter anpassen muss, kann derselbe Richter und Zeuge sein.

**Lösung:** Nach einem Kanon von Papst Damasus, *Causa IV*, Quaestio 4: „Kläger und Richter sollen nicht dieselben sein, sondern die Kläger für sich, die Richter für sich, die Zeugen für sich, die Angeklagten für sich, jeder in seinem Stand.“<sup>2146</sup> Der Grund aber, warum ein Richter nicht die Rolle des Klägers oder Verteidigers annehmen kann, ist, dass dies eine vermittelnde Rolle ist und er keine Partei bevorzugen darf. Ebenso kann er auch nicht die Rolle des Zeugen annehmen, damit nicht der Verdacht aufkommt, dass eine Schuld [fälschlich] aufgebürdet wird, wenn das Urteil über die auferlegte Strafe von der gleichen Person stammt[, die auch Zeuge ist].

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand in Bezug auf Daniel ist zu sagen, dass Daniel bei dieser Tat eine göttliche und eine menschliche Rolle spielte: eine göttliche beim Anklagen, weshalb es dort heißt, dass *der Herr den Geist in einem jüngeren Knaben erweckte*<sup>2147</sup>; und eine menschliche beim Richten nach dem Gesetz Gottes, weil Daniel sie überführte, dass sie mit ihrer Aussage falsches Zeugnis abgelegt hatten. Was aber mit göttlicher Eingebung getan worden ist, kann nicht für folgende Fälle herangezogen werden.

2–3. Zu den anderen Einwänden ist zu sagen, dass es sich mit Gott und dem Menschen beim Richten nicht gleich verhält. Denn wenn Gott richtet, kann er nicht von der Gerechtigkeit abweichen. Außerdem richtet er selbst immer nach der inneren Wahrheit des Geistes, nicht nach der äußeren Erscheinung oder der Eingebung des Menschen, wie es in 1Sam 16,7 heißt: *Ich richte nicht nach dem Blick des Menschen; denn der Mensch sieht auf das, was er mit den Augen sieht, Gott aber sieht auf das Herz*, und deshalb ist es mit dem göttlichen Gericht vereinbar, dass derselbe zugleich Kläger, Richter und Zeuge ist. So ist es aber nicht mit dem Gericht des Menschen, wie gesagt worden ist.

---

<sup>2144</sup> Augustinus, Sermones 351,4,10 (PL 39, 1546); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.18, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 446).

<sup>2145</sup> Gen 4,11.

<sup>2146</sup> Decretum Gratiani, C.4, q.4, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 541).

<sup>2147</sup> Dan 13,45.

[Nr. 417] ARTICULUS II.

*Utrum iudex aliquis possit de subdito alterius iudicare.*

Secundo quaeritur **I.** utrum iudex aliquis possit de subdito alterius iudicare.

**Ad quod obicitur:** 1. Dicit Gregorius, super illam legem Deuter. 23, 25: *Si intraveris segetem amici tui, franges spicas, falce autem non metes*: «Falcem iudicii mittere non potes in eam segetem quae alteri videtur esse commissa, sed sicut ibi dicitur, manu spicas conterere et manducare, hoc est per affectum boni operis frumenta dominica vitiorum paleis exspoliare et in Ecclesiae corpus admonendo convertere et persuadendo, quasi manducando, conterere».

**Contra:** *a.* Sicut dicunt *Iura* et *Canones*, quilibet sortitur forum ratione delicti. Si ergo aliquis de aliena dioecesi delinquat in alia, sortitur forum iudicii illius qui praesidet loco in quo delinquit.

**[Solutio]:** Quod concedendum est. Unde dicit *Canon Concilii* apud *Compendium, Causa VI*, quaest. 3: «Placuit pro communi utilitate, ut nullus episcoporum graviter ferat, si eius parochianum pro depraedationis causa alter episcopus excommunicaverit».

**II.** Super hoc autem obiciunt de exemptis, qui immediate subsunt Apostolicae Sedi, utrum delinquentes possint ab episcopo suo iudicari. Et, cum exempti sint a iurisdictione episcoporum, si episcopus ipsos iudicet, mittit falcem in alienam messem.

**Sed in contrarium est**, quia, sicut dicitur *Causa XI*, quaest. 3, privilegium meretur amitti ratione delicti.

**Solutio:** Distinguendum quod, si privilegiatus delinquit circa rem non exemptam, ut in contractu emptionis et venditionis, vel in maleficio, sicut homicidio vel adulterio, tale delictum potest episcopus vindicare, quia, etsi persona exempta sit, tamen res in qua delinquit, non est exempta. Si vero delinquit circa rem exemptam, ut male [613] gerendo suum officium vel alienando res ecclesiae, in iis a solo Papa potest puniri.

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

[Nr. 417]

Zweitens wird gefragt, **I.** ob der eine Richter über den Untergebenen des anderen urteilen kann.

**Dazu wird Folgendes angewendet:** 1. Gregor sagt zu diesem Gesetz Dtn 23,25: *Wenn du das Saatfeld deines Freundes betrittst, darfst du die Ähren abbrechen, nicht aber mit der Sichel mähen:* „Die Sichel des Urteils darfst du nicht in einem Saatfeld schwingen, das jemand anderem anvertraut zu sein scheint, sondern, so wie es dort heißt, [du darfst] mit der Hand Ähren zerreiben und kauen, das heißt, indem du nach dem guten Werk strebst, das Getreide des Herrn von der Spreu der Laster befreien, [darfst du] es mithilfe von Ermahnung in den Leib der Kirche verwandeln und und mithilfe von Überzeugung, gleichsam wie durch Kauen, mürbe machen.“<sup>2148</sup>

**Dagegen:** a. So wie die *Gesetze* und Kanones sagen, erhält jeder seinen Gerichtsort je nach seinem Verbrechen.<sup>2149</sup> Wenn also jemand aus einem fremden Bistum in einem anderen ein Verbrechen begeht, erhält er den Gerichtsort dessen, der an dem Ort den Vorsitz hat, wo er das Verbrechen begeht.

**[Lösung]:** Das ist zuzugeben. Daher sagt der Kanon des Konzils von Compiègne, *Causa VI*, Quaestio 3: „Man beschloss für den allgemeinen Nutzen, dass kein Bischof es übelnehmen soll, wenn ein anderer Bischof in einem Falle von Plünderung sein Pfarreimitglied exkommuniziert.“<sup>2150</sup>

**II.** Im Zusammenhang damit aber wird ein Einwand in Bezug auf die Exempten vorgebracht, die unmittelbar dem Apostolischen Stuhl unterstehen, ob diejenigen, die ein Verbrechen verüben, von ihrem Bischof gerichtet werden können. Und für den Fall, dass sie von der Rechtsprechung durch die Bischöfe ausgenommen sind, schwingt der Bischof, wenn er sie richten sollte, seine Sichel in einer fremden Ernte.

**Doch im Gegensatz dazu steht,** dass, wie es in *Causa XI*, Quaestio 3 heißt, ein Privileg bei einem Verbrechen verdient aufgegeben zu werden.<sup>2151</sup>

**Lösung:** Es ist zu unterscheiden, dass, wenn ein Privilegierter ein Verbrechen hinsichtlich einer Sache begeht, die nicht exempt ist, wie zum Beispiel bei einem Kauf- oder Verkaufsvertrag oder bei einer Übeltat wie Mord oder Ehebruch, ein solches Verbrechen von einem Bischof bestraft werden kann, denn wenn die Person auch exempt ist, ist allerdings nicht die Sache, in der sie ein Verbrechen begeht, exempt. Wenn er aber hinsichtlich einer exempten Sache ein Verbrechen begeht, wie zum Beispiel [614] wenn er sein Amt schlecht versieht oder Kirchenbesitz veräußert, kann er in diesen Dingen nur vom Papst allein bestraft werden. Wenn also die Tat

---

**2148** Gregor, *Registrum epistularum* XI,64 (PL 77, 1192); vgl. *Decretum Gratiani*, C.6, q.3, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 562).

**2149** Vgl. Justinian, *Digesta* 5,1,2 (CICiv II, 467–470); *Liber Extra*, 2.2.5 (ed. Friedberg, Bd. II, 249); COD 2<sup>3</sup>, 251 f (Constitution 37).

**2150** *Decretum Gratiani*, C.6, q.3, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 563).

**2151** Vgl. ebd., C.11, q.3, c.63 (ed. Friedberg, Bd. I, 660).

Quando ergo factum exempti praeiudicium affert in rebus vel factis non exemptis, iudicabit eum episcopus loci; quando non affert praeiudicium, non iudicabitur ab episcopo, sed a solo Papa.

CAPUT II.

DE OFFICIO IUDICIS IUXTA ILLUD 'UT IUDICENT POPULUM'.

Postea quaeritur quantum ad aliam partem Legis, quae est '*ut iudicent populum*' etc.

- Primo, utrum possint iudicare secundum suam conscientiam;
- secundo, utrum possint sine accusatore iudicare;
- tertio, utrum possint sine convictione damnare.

[Nr. 418] ARTICULUS I.

*Utrum iudex possit iudicare secundum suam conscientiam.*

**Ad primum sic:** 1. Deuter. 17, 9 de iudicibus qui praesunt loco: *iudicabunt iudicii veritatem*. Si ergo iudex sciat esse verum quod in iudicio accusatur vel proponitur, secundum conscientiam debet iudicare, quamvis non probetur.

2. Item, dicit lex alia Deuter. 13, 14–15 de idololatria vindicanda in aliqua civitate, quod, *diligenter rei veritate perspecta*, si inveniatur *certum esse*, deleatur *in ore gladii*. Ergo simili modo, si iudex sciat certissime aliquem peccasse, poterit ipsum iusto iudicio secundum conscientiam iudicare.

3. Item, si iudex debeat iudicare secundum audita et non secundum conscientiam veritatis, ergo iudex poterit innocentem condemnare, cum secundum allegata et falsa testimonia, quae deprehendi non possunt, possit reus probari, quod tamen prohibitum est in lege Exodi, ubi dicitur: *Innocentem et iustum non occides*.

4. Item, Isai. 11, 3 dicitur de Domino: *Non secundum visionem oculorum iudicabit neque secundum auditum aurium* etc. Ergo nec iudex homo similiter debet iudicare secundum audita.

**Contra:** a. Deuter. 1, 16: *Praecepti eis, dicens: audite illos, et quod iustum est iudicate; ita parvum audietis ut magnum*. Ergo secundum audita debet iudicare, non secundum conscientiam.



eines Exempten eine Vorverurteilung bei Sachen oder Taten bewirkt, die nicht exempt sind, wird ihn der Ortsbischof richten; wenn sie keine Vorverurteilung bewirkt, wird er nicht vom Bischof, sondern nur vom Papst allein gerichtet werden.

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

Danach wird in Bezug auf einen anderen Teil des Gesetzes gefragt, der lautet ‚*damit sie im Volk Recht sprechen*‘ usw.

1. Können sie ihrem eigenen Mitwissen nach Recht sprechen?
2. Können sie ohne Kläger Recht sprechen?
3. Können sie ohne die Überführung [des Angeklagten] verurteilen?

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

**Dazu so:** 1. Dtn 17,9 über die Richter, die die Leitung am Ort innehaben: *Sie sollen über die Wahrheit des Urteils entscheiden.*<sup>2152</sup> Wenn also ein Richter weiß, dass es stimmt, was im Prozess angeklagt oder vorgetragen wird, muss er seinem eigenen Mitwissen nach urteilen, auch wenn es nicht bewiesen wird.

2. Ein anderes Gesetz in Dtn 13,14–15 sagt über die Bestrafung der Götzenverehrung in einer Stadt, dass, *wenn der Wahrheitsgehalt der Sache sorgfältig erforscht worden ist* und herausgekommen ist, *dass es sicher nachgewiesen ist, sie im Angesicht des Schwertes zerstört werden soll.* Also wird ebenso, wenn ein Richter ganz sicher weiß, dass jemand sich vergangen hat, er ihn mit einem gerechten Urteil seinem eigenen Mitwissen nach richten können.

3. Wenn ein Richter nach dem Hörensagen Recht sprechen muss und nicht nach seinem Mitwissen über die Wahrheit, dann wird es möglich sein, dass ein Richter einen Unschuldigen verurteilt, wenn nach den Aussagen und nach falschen Zeugnissen, denen aber nichts Falsches nachgewiesen werden kann, bewiesen werden kann, dass er schuldig ist. Das aber ist im Gesetz des Exodus verboten, wo es heißt: *Du sollst keinen Unschuldigen und Gerechten töten.*<sup>2153</sup>

4. Jes 11,3 heißt es über den Herrn: *Er wird nicht nach dem Augenschein richten noch nach dem Hörensagen* usw. Also darf ebenso auch der Mensch als Richter nicht nach dem Hörensagen richten.

**Dagegen:** a. Dtn 1,16: *Ich habe ihnen dies vorgeschrieben: Hört jene an, und was gerecht ist, das entscheidet; so sollt ihr den Kleinen ebenso wie den Großen anhören.* Also muss er nach dem Hörensagen entscheiden, nicht nach seinem Mitwissen.

---

<sup>2152</sup> In der Vulgata heißt es stattdessen: „Sie sollen die Wahrheit des Urteils verkünden.“ Es ist zu vermuten, dass im Gesetzstraktat versehentlich „iudicabunt“ statt „indicabunt“ geschrieben wurde.  
<sup>2153</sup> Ex 23,7.

b. Item, Ambrosius, *Super Psalmum Beati immaculati*: «Bonus iudex nihil paratum et meditatatum de domo refert, sed sicut audit, iudicat, et sicut se habet causa, decernit».

c. Item, Ambrosius, in eodem: «Bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit, sed iuxta leges et iura pronuntiat». Si ergo secundum leges et iura ea quae audiuntur et convinctur iudicantur, iudicis non est iudicare secundum conscientiam.

d. Item, Augustinus, in homilia *De poenitentia*: «Multi corriguntur, ut Petrus; multi tolerantur, ut Iudas; multi nesciuntur, donec *veniat Dominus, qui illuminabit abscondita tenebrarum*. Nos vero a communione quemquam prohibere non possumus nisi aut sponte confessum aut in aliquo saeculari vel ecclesiastico iudicio nominatum aut convictum». Ergo secundum hoc iudex non poterit secundum conscientiam iudicare non convictum.

e. Item, Levit. 24, 12, super illud quod dicitur de blasphemo: *Miserunt eum in carcerem* etc., dicit B. Gregorius: «Moyses querelas populi semper ad Dominum referebat, nos instruens ut non ex corde nostro, sed ex praecepto divino condemnationis vel iustificationis sententiam proferamus». Ergo non debet secundum conscientiam iudicare.

**Solutio:** Dicendum quod est conscientia iuris et est conscientia facti. Conscientia iuris est quae formatur ex lege divina conscientia facti quae formatur ex ipsa facti opinione vel scientia. Dicendum ergo quod iudex non debet iudicare secundum conscientiam facti, sed secundum conscientiam iuris, excluso errore, quia contingit esse errorem circa utramque conscientiam, [615] iuris scilicet et facti. Iudicare autem secundum conscientiam iuris rectam, non erroneam, est iudicare secundum allegata diligenter discussa.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicit, dicendum quod iudicare iudicii veritatem aliud est quam iudicare veritatem. Veritas enim est respectu facti vel rei, quae est vel non est; veritas vero iudicii est respectu convictionis vel probationis

b. Ambrosius, [in der Predigt] *Über den Psalm ,Wohl denen, die ohne Tadel wandeln'*<sup>2154</sup>: „Der gute Richter bringt nichts vorbereitet und bereits durchdacht von zu Hause mit, sondern so wie er hört, richtet er, und so wie sich die Sache verhält, entscheidet er.“<sup>2155</sup>

c. Ambrosius in demselben [Werk]: „Der gute Richter tut nichts aus seiner Willkür, sondern fällt ein Urteil nach Recht und Gesetz.“<sup>2156</sup> Wenn nach Recht und Gesetz also das, was gehört und einwandfrei bewiesen wird, gerichtet wird, ist es nicht Aufgabe des Richters, nach seinem Mitwissen zu richten.

d. Augustinus in der Predigt *Über die Buße*: „Viele werden getadelt, wie Petrus; viele werden geduldet, wie Judas; viele bleiben unentdeckt, bis *der Herr kommt und das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringt*<sup>2157</sup>. Wir aber können niemanden aus der Gemeinschaft ausschließen, wenn er nicht freiwillig gestanden hat oder in einem weltlichen oder geistlichen Prozess angeklagt oder überführt worden ist.“<sup>2158</sup> Demnach wird also der Richter nicht nach seinem Mitwissen jemanden verurteilen können, der nicht überführt worden ist.

e. Zu Lev 24,12, zu dem, was über den Gotteslästerer gesagt wird: *Sie steckten ihn ins Gefängnis* usw. sagt der selige Gregor: „Mose brachte die Beschwerden des Volkes stets vor den Herrn und lehrte uns, nicht nach unserem Herzen, sondern nach der göttlichen Vorschrift das Urteil der Verurteilung oder der Rechtfertigung zu fällen.“<sup>2159</sup> Also darf er nicht seinem Mitwissen nach urteilen.

**Lösung:** Es ist zu sagen, dass es das Mitwissen in Bezug auf das Recht und das Mitwissen in Bezug auf die Tat gibt. Das Mitwissen in Bezug auf das Recht ist das, welches durch das göttliche Gesetz geformt wird; das Mitwissen in Bezug auf die Tat das, welches durch die Meinung oder das Wissen über die Tat geformt wird. Es ist also zu sagen, dass ein Richter nicht nach dem Mitwissen in Bezug auf die Tat urteilen darf, sondern nach dem Mitwissen in Bezug auf das Recht, nachdem er den Irrtum ausgeschlossen hat, denn ein Irrtum kommt bei beiden Arten von Mitwissen vor, [615] dem in Bezug auf das Recht und dem in Bezug auf die Tat. Gemäß dem rechten, nicht dem irrümlichen, Mitwissen über das Recht zu urteilen, heißt aber, nach den Aussagen zu urteilen, nachdem diese sorgfältig geprüft worden sind.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist zu sagen, dass über die Wahrheit eines Urteils zu entscheiden etwas anderes ist als über die Wahrheit zu entscheiden. Die Wahrheit ist nämlich hinsichtlich einer Tat oder eines Sachverhalts, und sie

---

**2154** Ps 119,1.

**2155** Ambrosius, *Expositio psalmi CXVIII sermo* 20,36 (CSEL 62, 462); vgl. *Decretum Gratiani*, C.3, q.7, c.4, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 527).

**2156** Ebd.

**2157** 1Kor 4,5.

**2158** Augustinus, *Sermones* 357,4,10 (PL 39, 1546); vgl. *Decretum Gratiani*, C.2, q.1, c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 446).

**2159** Vgl. Gregor, *Registrum epistularum* 1,24 (CChr.SL 140, 22f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.11, q.3, c.70 (ed. Friedberg, Bd. I, 663).

legitimae facti vel rei. Ex illa igitur lege non concluditur quod iudex debeat iudicare secundum conscientiam veritatis facti, sed secundum veritatem iudicii, id est convictionis et probationis legitimae facti; unde dicitur: *Iudicabunt iudicii veritatem, et facies quaecumque dixerint iuxta Legem.*

2. Ad secundum dicendum quod illa lex, quae secundo opponitur, loquitur in casu ubi praecedit accusatio et sequitur postmodum legitima facti convictio. Unde ibi dicitur Deuter. 13, 12–15: *Si audieris in una urbium, supple, aliquibus accusantibus, aliquos dicentes: eamus, serviamus diis alienis etc., quaere sollicitate, et diligenter rei veritate perspecta, si inveneris certum esse quod dicitur et abominationem hanc opere perpetrata, percuties habitatores etc.*

3. Ad illud quod obicit quod ‘si iudicat secundum allegata, aliquando sciens condemnare poterit innocentem’, dicendum quod, sicut dicit Augustinus, iudex, cum punit ad mortem, non dicitur occidere, sed ipsa lex. Ita iudex, cum punit secundum legem, nihil omittendo de contingentibus legis, non condemnat, sed ipsa lex. Lex autem, quae posita est ad iudicandum quae possunt convinci vel probari, nullo modo reprehensibilis est iudicando convicta vel confessa. Nam lex aeterna, qua Deus iudicat, non hoc modo iudicat, sed secundum ipsam rerum veritatem, quae ei patet. Lege autem, quae posita est ad hoc quod secundum illam homo iudicet, non potest se extendere ad illa, quia multa de illis sunt ei occulta et incerta. Sicut enim dicit Augustinus, multa nesciuntur, *quoadusque veniat Dominus, qui illuminabit abscondita tenebrarum*, et illa sunt Dei iudicio relinquenda. – Ad illud ergo quod obicitur per aliam legem, ‘*innocentem et iustum non occides*’, dicendum quod, si iudex labore quantum potest, salva iustitia, ad repellendum accusationem eius quem scit innocentem et ad repellenda testimonia, si tamen contingat quod nulla exceptione iuris possit repelli accusatio vel testimonium nec aliqua occasione sententia differri aut subtrahi,

ist oder ist nicht; die Wahrheit eines Urteils aber ist hinsichtlich der Überführung oder des gesetzmäßigen Beweises der Tat oder des Sachverhalts. Aus diesem Gesetz ist also nicht zu schließen, dass der Richter gemäß dem Mitwissen über die Wahrheit der Tat richten muss, sondern gemäß der Wahrheit des Urteils, das heißt der Überführung und des gesetzmäßigen Beweises der Tat; daher heißt es: *Sie sollen über die Wahrheit des Urteils entscheiden, und du sollst tun, was sie gemäß dem Gesetz gesagt haben.*<sup>2160</sup>

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass dieses Gesetz, das als zweites entgegengehalten wird, für den Fall spricht, wenn die Anklage vorausgeht und danach die gesetzmäßige Überführung der Tat folgt. Daher heißt es dort, Dtn 13,12–15: *Wenn du einige in einer deiner Städte sagen hörst, ergänze: weil einige Anklage erheben, Lasst uns gehen und fremden Göttern dienen usw., so untersuche dies sorgfältig, und wenn die Wahrheit des Sachverhalts sorgfältig untersucht worden ist und wenn du herausfindest, dass es gewiss ist, was gesagt wird, und dieser Gräuelpiel wirklich geschehen ist, sollst du ihre Einwohner erschlagen usw.*

3. Zu dem Einwand, dass, ‚wenn er nach den Aussagen urteilt, es manchmal möglich sein wird, dass er jemanden verurteilt, von dem er weiß, dass er unschuldig ist‘, ist zu sagen, dass, wie Augustinus sagt, man vom Richter, wenn er jemanden mit dem Tod bestraft, nicht sagen kann, dass er tötet, sondern das Gesetz.<sup>2161</sup> So verurteilt nicht der Richter, wenn er nach dem Gesetz bestraft und nichts unterschlägt von dem, was das Gesetz betrifft, sondern das Gesetz selbst. Das Gesetz aber, das aufgestellt ist, um zu richten, was unwiderleglich dargelegt und bewiesen werden kann, ist keineswegs zu tadeln, wenn man das Bewiesene oder Gestandene richtet. Denn das ewige Gesetz, mit dem Gott richtet, richtet nicht auf diese Weise, sondern nach der Wahrheit der Sachverhalte selbst, die ihm offensteht. Das Gesetz<sup>2162</sup> aber, das aufgestellt ist dazu, dass nach ihm ein Mensch richtet, kann sich nicht auf diese Dinge ausdehnen, weil vieles davon ihm verborgen und ungewiss ist. So wie nämlich Augustinus sagt, bleibt vieles unentdeckt, *bis der Herr kommt und das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringt*<sup>2163</sup>, und dies muss dem Urteil Gottes überlassen werden.<sup>2164</sup> – Zu dem Einwand mit Hilfe des anderen Gesetzes, ‚*du sollst keinen Unschuldigen und Gerechten töten*‘, ist zu sagen, dass, wenn der Richter sich bemüht, wie er es unter Wahrung der Gerechtigkeit vermag, die Anklage vom jemandem abzuwenden, von dem er weiß, dass er unschuldig ist, und die Zeugenaussagen abzuwenden, wenn es aber dennoch so ist, dass mit keiner rechtlichen Einrede die Anklage oder die Zeugenaussage abgewiesen noch aus irgendeinem Anlass das Urteil aufgeschoben oder abgewendet werden kann, ist es ratsam, die Rechtsprechung an sich seinem Vorgesetzten zu überlassen, dem er

---

**2160** Dtn 17,9 f.

**2161** Vgl. Augustinus, De libero arbitrio I,4,9 (CChr.SL 29, 215 f; CSEL 74, 9f); ders., Quaestiones in heptateuchum III, 68 (CChr.SL 33, 220 f; CSEL 28/2, 295 f).

**2162** Mit der Textvariante C wird hier der Nominativ an Stelle des Ablativs verwendet.

**2163** 1Kor 4,5.

**2164** Vgl. Argument d.

consilium est ut remitteret ipsum iudicandum superiori, cui et significaret veritatem quam scit et probationem quam audivit; superior autem potestas, quae nulli subest, de plenitudine auctoritatis potest iuris sententiam mitigare sive remittere. Si tamen sine scandalo iudicium non posset differri, dicunt quia si condemnaret innocentem, cum dolore tamen, quia sic oporteret eum facere, non esset reus, quia iudicaret convictum nocentem non innocentem. Sed quia videretur secundum hoc quod potuisset iuste damnare iudex aliquis Stephanuin, quia accusabatur de praevericatione Legis, dicendum est indistincte ut prius, quia si potestas inferior est et constat sibi quod accusatus innocens est, debet ipsum ad superiorem remittere; si vero superior sit nulli subiectus et scit innocentem accusatum, debet eum absolvere.

4. Ad illud quod obicit quod ‘Dominus *non secundum auditum aurium* arguet’, dicendum quod non est simile de homine, quia, si homo solum secundum conscientiam teneretur iudicare, posset perversus iudex reos absolvere, et ita periret iustitia.

[Nr. 419] ARTICULUS II.

*Utrum iudex possit sine accusatore iudicare.*

Postea quaeritur utrum iusto iudicio possit iudex sine accusatore iudicare.

**Ad quod sic:** 1. Ambrosius, super I ad Cor. 5, 5, exponens sententiam Apostoli de fornicatore: «Iudicis, inquam, non est sine accusatione damnare, quia Dominus ludam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abiecit».

2. Item, *Causa II*, quaest. 1, dicit *Canon Eleutherii*: «Nihil contra quemlibet accusatum [616] absque legitimo et idoneo accusatore fiat; nam et ipse Dominus Iesus Christus ludam furem esse sciebat, sed, quia non est accusatus, ideo non est eiectus».

**Contra:** *a.* Gen. 4, 10: *Vox sanguinis fratris tui* etc., ibi Glossa: «Evidentia patratu sceleris accusatore non eget». Ergo potest iudicari de manifestis sine accusatore.

*b.* Item, Ambrosius: «Manifesta accusatione non indigent».

sowohl die Wahrheit bezeichnen soll, die er kennt, als auch den Beweis, den er gehört hat; die vorgesetzte Obrigkeit aber, die niemandem untersteht, kann aus der Fülle ihrer Autorität den Rechtsspruch abmildern oder zurücknehmen. Wenn dennoch das Urteil nicht ohne einen Skandal aufgeschoben werden kann, sagen sie, dass, wenn er einen Unschuldigen verurteilte, aber mit Schmerz, weil er es so tun müsse, er nicht schuldig wäre, weil er einen richtete, der als schuldig überführt wäre, nicht als unschuldig.<sup>2165</sup> Doch weil es demnach so schiene, dass ein Richter den Stephanus gerecht hätte richten können, weil er der Gesetzesübertretung angeklagt wurde, ist unterschiedslos zu sagen, wie oben, dass, wenn er eine untergeordnete Macht hat und es für ihn feststeht, dass der Angeklagte unschuldig ist, er ihn dem Vorgesetzten überlassen muss; wenn er aber eine höhere Macht hat (und) keinem unterworfen ist, und er weiß, dass der Angeklagte unschuldig ist, muss er ihn freisprechen.

4. Zu dem Einwand, dass ‚der Herr *nicht dem Hörensagen nach* anklagt‘, ist zu sagen, dass es sich mit dem Menschen nicht gleich verhält, denn wenn der Mensch nur nach dem Mitwissen zu richten verpflichtet wäre, könnte ein verdorbener Richter Schuldige freisprechen, und so würde die Gerechtigkeit untergehen.

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

Danach wird gefragt, ob ein Richter ohne Kläger mit einem gerechten Urteil Recht sprechen kann.

**Dazu so:** 1. Ambrosius zu 1Kor 5,5, wo er den Satz des Apostels über den Unzüchtigen auslegt: „Aufgabe des Richters, sage ich, ist es nicht, ohne Anklage zu verurteilen, denn der Herr hat den Judas keineswegs fortgeschickt, als er zum Dieb geworden war, weil er nicht angeklagt wurde.“<sup>2166</sup>

2. In *Causa II*, Quaestio 1 sagt der Kanon des Eleutherius: „Nichts soll gegen irgendeinen Angeklagten [616] ohne gesetzmäßigen und geeigneten Kläger geschehen; denn auch der Herr Jesus Christus selbst wusste, dass Judas ein Dieb war, doch weil er nicht angeklagt wurde, deshalb hat er ihn nicht fortgeschickt.“<sup>2167</sup>

**Dagegen:** a. Gen 4,10: *Die Stimme des Blutes deines Bruder* usw., dazu die Glosse: „Die Offenkundigkeit des begangenen Verbrechens bedarf keines Klägers.“<sup>2168</sup> Also kann über Offensichtliches ohne einen Kläger gerichtet werden.

b. Ambrosius: „Offensichtliches braucht keine Anklage.“<sup>2169</sup>

<sup>2165</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 355 (ed. Bd. IV/2, 527b; in dieser Ausgabe S. 784 f).

<sup>2166</sup> Ambrosiaster, Commentarius in epistulas Paulinas: ad Corinthios prima, 5,2 (CSEL 81/2, 52); vgl. Decretum Gratiani, II,23,4,3 (ed. Friedberg, Bd. I, 914).

<sup>2167</sup> Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 439).

<sup>2168</sup> Glossa interlinearis zu Gen 4,10 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 45v); Liber Extra, 5.1.11 (ed. Friedberg, Bd. II, 734).

<sup>2169</sup> Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.15 (ed. Friedberg, Bd. I, 445); vgl. Ambrosiaster, Commentarius in epistulas Paulinas: ad Conrinthios prima, 5,2 (CSEL 81/2, 53).

**Solutio** secundum distinctionem B. Ambrosii: aut enim ita est quod crimen est manifestum et evidens aut non. Si est evidens, sicut non sunt quaerendi testes ad probationem, sic nec accusator ad denunciationem. Unde Ambrosius, I ad Cor. 5, 4, de fornicatore: «Cognito opere, pellendum illum Apostolus de coetu fraternitatis censuit. Omnes enim crimen eius sciebant et arguebant: publice enim novercam suam loco uxoris habebat; in qua re neque testibus opus erat neque tergiversatione aliqua crimen tegi poterat». Si vero non sit crimen evidens, non poterit sine accusatore iudicare. Unde Augustinus, super illud Matth. 26, 21: «*Unus ex vobis me traditurus est: Bene dixit 'ex vobis', et non 'ex nobis'. Ex vobis enim est, a quibus per iudiciariam potestatem confessus aut convictus non est*». Tale est ac si diceret: etsi ego per occulti iudicii sententiam eum habeam damnatum, vos tamen adhuc per tolerantiam sustinete.

[Nr. 420] ARTICULUS III.

*Utrum iudex possit sine convictione damnare.*

Quaeritur postea utrum iudex possit sine convictione damnare.

**Ad quod sic:** *a.* Dicit Augustinus: «Nos in quemquam sententiam ferre non possumus nisi in convictum aut confessum».

*b.* Item, *Canon* Evaristi Papae, *Causa* II, quaest. 1: «Nullum ante veram et iustam probationem iudicare aut damnare debemus, manifeste Paulo Apostolo dicente, Rom. 13: *Tu, quis es, qui iudicas alienum servum? Suo domino stat aut cadit.*

*c.* Item, Exod. 21, 16: *Qui furatus fuerit hominem et vendiderit eum, convictus noxae, morte moriatur.* Unde accipitur lex humana canonizata, et est Constantini: «Iudex criminis discutiens, non ante sententiam proferat quam aut reum ipse se confiteatur aut per innocentes testes convincatur».

1. Forte distinguetur, iuxta praecedentem quaestionem, sicut distinguit Gratianus, quod quaedam sunt manifesta iudici, quaedam occulta et ignota. De occultis et ignotis indistincte non habet, qui iudex est, iudicare. Unde *Canon* Evaristi Papae



**Lösung** nach der Unterscheidung des seligen Ambrosius: Entweder verhält es sich so, dass ein Verbrechen offensichtlich und sichtbar ist, oder nicht. Wenn es sichtbar ist, dann braucht man, ebenso wie man keine Zeugen zum Beweis befragen muss, auch keinen Kläger zur Anzeige. Daher Ambrosius zu 1Kor 5,4 über den Unzüchtigen: „Nachdem seine Tat bekannt geworden war, glaubte der Apostel, dass er jenen aus der Gemeinschaft der Brüderlichkeit vertreiben sollte. Alle nämlich kannten sein Verbrechen und klagten es an: Denn er hatte seine Stiefmutter öffentlich anstelle einer Ehefrau; darin waren weder Zeugen nötig, noch konnte das Verbrechen mit irgendeiner Verzögerungstaktik verheimlicht werden.“<sup>2170</sup> Wenn es aber kein sichtbares Verbrechen ist, wird er es nicht ohne Kläger richten können. Daher Augustinus zu Mt 26,21: „*Einer von euch wird mich verraten*: Richtig hat er gesagt ‚von euch‘ und nicht ‚von uns‘. *Von euch* heißt nämlich, von denen er mit richterlicher Befugnis nicht zu einem Geständnis gebracht noch überführt wurde.“<sup>2171</sup> Das ist so, als ob er sagte: Wenn ich ihn auch durch das Urteil eines verborgenen Gerichts verurteilt habe, so ertragt ihr ihn trotzdem noch mit Geduld.

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

Danach wird gefragt, ob ein Richter ohne Überführung verurteilen darf.

**Dazu so:** a. Augustinus sagt: „Wir können gegen niemanden ein Urteil fällen, wenn er nicht entweder überführt worden ist oder gestanden hat.“<sup>2172</sup>

b. Der Kanon von Papst Evaristus, *Causa II*, Quaestio 1: „Wir dürfen niemanden richten oder verurteilen, bevor ein wahrer und gerechter Beweis erbracht worden ist, wie der Apostel offen sagt, Röm 13<sup>2173</sup>: *Wer bist du, dass du einen fremden Sklaven beurteilst? Bei seinem Herrn steht oder fällt er.*“<sup>2174</sup>

c. Ex 21,16: *Wenn jemand einen Menschen geraubt und verkauft hat und seiner Schuld überführt worden ist, soll er mit dem Tod bestraft werden.* Daher entnimmt man das menschliche, ins Recht aufgenommene Gesetz, und es ist [ein Gesetz] Konstantins: „Ein Richter, der einen Verbrecher prüft, soll nicht eher ein Urteil fällen, als bis dieser sich schuldig bekennt oder durch unschuldige Zeugen überführt wird.“<sup>2175</sup>

1. Man könnte unterscheiden, nach der vorherigen Frage, wie Gratian unterscheidet, dass einiges für den Richter offensichtlich ist, einiges verborgen und unbekannt.<sup>2176</sup> Über das Verborgene und Unbekannte hat nicht der, der Richter ist, unter-

---

**2170** Ambrosiaster, Commentarius in epistulas Paulinas: ad Corinthios prima 5,2 (CSEL 81/2, 53); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.15 (ed. Friedberg, Bd. I, 445).

**2171** In Augustins Schriften lässt sich dieses Zitat nicht nachweisen; vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 439).

**2172** Augustinus, Sermones 351,10 (PL 39, 1546); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 438).

**2173** Röm 14,4.

**2174** Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 449).

**2175** Ebd., c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 438).

**2176** Vgl. ebd., c.17 (ed. Friedberg, Bd. I, 446).

ex auctoritate Gen. 19, dicit: «Deus omnipotens, ut nos a praecipitandae sententiae probatione compesceret, cum omnia nuda et aperta sint oculis eius, mala tamen Sodomae noluit audita iudicare, prius quam manifeste cognosceret quae dicebantur. Unde ipse ait: *Descendam et videbo, utrum clamorem qui venit ad me, opere compleverint*, ut nobis exempla daret, ne praecipites in discutiendis et exequendis negotiis essemus et ne mala proximorum prius praesumat quisquam credere quam probare, aut temere vel indiligenter indiscussa quoquo modo temere iudicare, dicente veritate: *Nolite iudicare, et non iudicabimini*», Matth. 7, 1. – Item, in manifestis distinguendum. Nam quaedam manifesta dicuntur, quia nota iudici, sed incognita aliis; alia sunt manifesta aliis et ignota iudici; quaedam vero nota sunt iudici et aliis. Quae ignota sunt iudici et tamen nota aliis, non possunt a iudice iudicari nisi prius convicta et probata. Unde *Canon Melchiadis Papae*: «Primo super omnia diligenter inquire; neminem condemnetis [617] ante verum iustumque iudicium; nullum iudicetis suspicionis arbitrio, sed primum probate, et postea caritativam proferte sententiam, et quod vobis non vultis fieri, aliis facere nolite», Tob. 4, 16. – Item, quae iudici tantum nota sunt, sine examinatione puniri non possunt, quia dum accusatoris persona sumitur, iudiciaria potestas amittitur. In una et eadem causa nullus simul potest esse accusator et iudex. Unde Augustinus: «Quis utrumque audet sumere, ut cuiusquam ipse sit accusator et iudex?» – Item, si crimen manifestum est iudici et aliis, aliquando ita est quod reus inficiatur factum, ut si quis negaret se interfecisse eum quem in oculis iudicis et multorum conspectu interfecisset; aliquando vero est quod confitetur factum. Primo modo, cum negat se esse reum, sine examinatione puniri non potest; secundo vero modo convictum per propriam confessionem potest punire.

Si hoc dicatur – contra: aliquis qui evidenter patrat scelus, sicut patet ex praecedenti, sine accusatore et testibus potest iudicari, sicut ille fornicator quem iudicavit

schiedslos zu urteilen. Daher sagt der Kanon von Papst Evaristus mit dem Zitat von Gen 19: „Der allmächtige Gott wollte, um uns von der Billigung eines überstürzten Urteils abzuhalten, obwohl alles vor seinen Augen bloß und offen daliegt, dennoch nicht die bösen Taten Sodoms nach dem Hörensagen richten, bevor er nicht offen erkannte, was gesagt wurde. Daher sagt er selbst: *Ich werde herabsteigen und sehen, ob ihr Tun dem Klagegeschrei, das zu mir gedrungen ist, entspricht*<sup>2177</sup>; um uns Vorbilder dafür zu geben, nicht voreilig darin zu sein, die Angelegenheiten zu prüfen und zu ahnden, und damit niemand sich anmaßt, die bösen Taten der Nächsten zu glauben, bevor er sie beweist, oder unbesonnen oder ohne die nötige Sorgfalt etwas ungeprüft irgendwie unbesonnen zu richten, während die Wahrheit sagt: *Richtet nicht, und ihr werdet nicht gerichtet werden*<sup>2178</sup>, Mt 7,1. – Weiterhin muss bei den offensichtlichen Dingen unterschieden werden. Denn einiges wird offensichtlich genannt, weil es dem Richter bekannt ist, doch den anderen unbekannt; einiges aber ist anderen offenbar und dem Richter unbekannt; einiges aber ist dem Richter und anderen bekannt. Was dem Richter unbekannt, den anderen aber bekannt ist, kann nicht vom Richter gerichtet werden, wenn es nicht vorher unwiderleglich dargelegt und bewiesen worden ist. Daher der Kanon von Papst Melchias: „Zuerst stellt über alles eine sorgfältige Untersuchung an; ihr sollt niemanden schuldig sprechen, [617] bevor ihm nicht ein der Wahrheit gemäßer und gerechter Prozess gehalten worden ist; niemanden sollt ihr nach einem willkürlichen Verdacht richten, sondern überführt ihn zuerst durch Beweise, und danach fällt ein mildtätiges Urteil, und was ihr nicht wollt, dass euch geschieht, das tut nicht anderen“<sup>2179</sup>, Tob 4,16. – Was nur dem Richter bekannt ist, kann nicht ohne Prüfung bestraft werden, denn während er die Rolle des Klägers annimmt, verliert er seine richterliche Befugnis. In ein und demselben Prozess darf niemand zugleich Kläger und Richter sein. Daher Augustinus: „Wer erdreistet sich, sich beides anzumaßen, dass er jedermanns Kläger und Richter zugleich ist?“<sup>2180</sup> – Wenn ein Verbrechen dem Richter und anderen offenbar ist, ist es bisweilen so, dass der Angeklagte die Tat abstreitet, so zum Beispiel wenn jemand leugnete, jemanden getötet zu haben, den er vor den Augen des Richters und im Angesicht einer Menge getötet hatte; bisweilen aber geschieht es, dass er die Tat gesteht. Auf die erste Weise kann er, wenn er leugnet, schuldig zu sein, ohne Untersuchung nicht bestraft werden; auf die zweite Weise aber kann er [der Richter] den bestrafen, der durch das eigene Geständnis überführt ist.

Wenn dies gesagt wird – dagegen: Jemand, der ersichtlich ein Verbrechen begeht, wie aus dem zuvor Gesagten klar ist, kann ohne Kläger und Zeugen gerichtet werden,

---

**2177** Gen 18,21.

**2178** Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 448).

**2179** Ebd., c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 444).

**2180** Augustinus, Sermones 351,10 (PL 39, 1546); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 446).

Apostolus; ergo talis si inficiaretur factum, non aliter convictus quam per rei evidenciam posset iudicari.

2. Item, ille, qui delinquit in conspectu iudicis sub oculis multorum, nonne patrat scelus evidens?

**Solutio:** Est confessio sermonis et confessio facti. Confessio facti est, ubi publicum factum est, et tunc ipsa evidenciam operis reum esse testatur, quia opere publico crimen confitetur. Unde, quamvis neget verbo, sicut Cain, qui dixit: *Nescio, Domine*, tamen ipsa facti evidenciam confitetur, sicut ibi dicitur: *Vox sanguinis fratris tui clamat* etc.

a. Ad illud vero intelligendum, quod illud quod dicit Gratianus intelligitur, quando aliquis delinquit coram iudice, non sedente loco iudicis, et coram paucis, duobus vel tribus, propter quos non dicitur factum publicum, quia, iudice absente, adhuc non posset iudicari sine probatione.

### CAPUT III.

DE OFFICIO IUDICIS IUXTA ILLUD: 'NEC IN ALTERAM PARTEM DECLINENT'.

Quaeritur postea quantum ad aliam partem Legis, qua dicitur: *Nec in alteram partem declinent; non accipies personam nec munera.*

Primo, utrum iudex possit personae miserabili in iudicio condescendere; secundo, utrum possit pecuniam vel munus accipere.

#### [Nr. 421] ARTICULUS I.

*Utrum iudex possit personae miserabili in iudicio condescendere.*

**Ad primum sic:** a. Exod. 23,6: *Non declinabis in iudicium pauperis.*

b. Item: *Pauperis non misereberis in iudicio.*

c. Item, Levit. 19, 15: *Non consideres personam pauperis nec honores vultum potentis* etc.

**Contra:** 1. Eccli. 4, 10: *In iudicando esto pupillis misericors ut pater.*

so wie jener Unzüchtige, den der Apostel gerichtet hat;<sup>2181</sup> wenn also ein solcher die Tat abstreiten würde, könnte er nicht anders gerichtet werden als überführt durch die Offensichtlichkeit des Sachverhalts.

2. Begeht, wer im Angesicht des Richters unter den Augen einer Menge ein Verbrechen begeht, nicht ein offensichtliches Verbrechen?

**Lösung:** Es gibt ein Geständnis mit Worten und ein Geständnis durch die Tat. Das Geständnis durch die Tat liegt vor, wo eine Tat öffentlich ist, und dann beweist die Offensichtlichkeit der Tat selbst, dass er schuldig ist, da er mit seiner öffentlichen Tat das Verbrechen gesteht. Obwohl er also mit dem Wort leugnet, wie Kain, der gesagt hat: *Ich weiß es nicht*<sup>2182</sup>, Herr, legt dennoch die Offensichtlichkeit der Tat selbst ein Geständnis ab, wie es dort heißt: *Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit*<sup>2183</sup> usw.

a. In Bezug darauf ist aber zu verstehen, dass das, was Gratian sagt, für den Fall zu verstehen ist, wenn jemand im Beisein des Richters ein Verbrechen begeht, nicht wenn der Richter zu Gericht sitzt, und vor wenigen, zweien oder dreien, derentwegen es nicht öffentliche Tat genannt werden kann, denn wenn der Richter abwesend ist, könnte er noch nicht ohne die Überführung durch Beweise gerichtet werden.

*Kapitel 3: Über das Amt des Richters gemäß dem ‚und nicht eine Partei bevorzugen‘*

Danach wird nach dem anderen Teil des Gesetzes gefragt, wo es heißt: *und [damit sie] nicht eine Partei bevorzugen; du sollst kein Ansehen der Person kennen noch Geschenke annehmen*<sup>2184</sup>.

1. Kann ein Richter sich beim Gericht zu einer beklagenswerten Person herablassen, um sie zu unterstützen?

2. Darf er Geld oder ein Geschenk annehmen?

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

**Zum Ersten so:** a. Ex 23,6: *Du sollst [das Recht] eines Armen in einem Prozess nicht beugen.*

b. *Du sollst dich bei Gericht nicht des Armen erbarmen.*<sup>2185</sup>

c. Lev 19,15: *Du sollst weder auf die Person des Armen achten noch das Gesicht des Einflussreichen ehren* usw.

**Dagegen:** 1. Sir 4,10: *Wenn du ein Urteil sprichst, sollst du dich des Waisen erbarmen wie ein Vater.*

<sup>2181</sup> Vgl. 1Kor 5,3.

<sup>2182</sup> Gen 4,9.

<sup>2183</sup> Gen 4,10.

<sup>2184</sup> Dtn 16,19.

<sup>2185</sup> Ex 23,3.

2. Item, Isai. 1, 23, reprehenduntur iniqui iudices qui pupillo non iudicant.

**Respondeo:** Est misereri contra iustitiam et est misereri salva veritate et rectitudine iustitiae. Leges ergo, quae dicunt quod non est miserendum pauperis in iudicio, intelliguntur declinando a veritate iustitiae; unde Levit. 19, 15 praecepit: *Non facies quod iniquum est*. Aliae vero, quae dicunt quod miserendum est, intelliguntur, salva veritate iustitiae.

[618] [Nr. 422] ARTICULUS II.

*Utrum iudex possit munus accipere.*

Item, quaeritur **I.** utrum possit iudex munus accipere, quod manifeste prohibetur in praedicta lege: *Non accipies munera*, et ubique in Scriptura.

**Contra:** 1. *Causa XII*, quaest. 2: «Nemo cogitur propriis stipendiis militare». Si ergo iudices aliqui delegati sunt et indigent, possunt stipendium accipere.

**II.** Item, possuntne exenia recipere?

Videtur quod non, cum universaliter dicatur:

*Non accipies munera.*

Item, in Eccli. 20, 31: *Exenia et dona excaecant oculos iudicum etc.*

**III.** Item, quaeritur si recipiat contra legem iudex munera, constat quod iniuste recipit, quia, sicut dicit Augustinus, *Ad Macedonium*, non licet iudici vendere iustum iudicium. Ergo, si recipit munus, tenetur restituere.

**IV.** Item, si tenetur restituere, cui restituet? Nam simoniacus in recipiendo pecuniam, non debet restituere illi qui dedit, quia turpiter dedit et contra legem. Ergo similiter non tenebitur iudex restituere pecuniam receptam illi qui dedit.

**Solutio: I.** Dicendum quod nullus iudex potest recipere pecuniam pro iudicando, immo sicut de praedicatione et aliis spiritualibus officiis dicitur: *Gratis accepistis, gratis date*, ita gratis et sine intentione pretii debet iudicare. Tamen sicut de praedicatorum dicitur, Matth. 10: *Dignus est operarius mercede sua*, id est sustentatione, ita

2. Jes 1,23 werden die ungerechten Richter getadelt, die dem Waisen nicht sein Recht verschaffen.

**Ich antworte:** Es gibt ein Erbarmen gegen die Gerechtigkeit, und es gibt ein Erbarmen, bei dem die Wahrheit und die aufrechte Gerechtigkeit gewahrt werden. Also sind die Gesetze, die sagen, dass man sich nicht des Armen in der Rechtsprechung erbarmen soll, für den Fall zu verstehen, dass man von der wahren Gerechtigkeit abweicht; daher wurde Lev 19,15 vorgeschrieben: *Du sollst nichts tun, was ungerrecht ist.* Andere [Gesetze] aber, die sagen, dass man sich erbarmen soll, sind für den Fall zu verstehen, dass die wahre Gerechtigkeit gewahrt bleibt.

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

Es wird gefragt, **I.** ob ein Richter ein Geschenk annehmen darf, was im genannten Gesetz ausdrücklich verboten wird: *Du sollst keine Geschenke annehmen*<sup>2186</sup>, und überall in der Schrift.<sup>2187</sup>

**Dagegen:** 1. *Causa XII, Quaestio 2:* „Niemand wird gezwungen, auf eigenen Unterhalt Kriegsdienst zu leisten.“<sup>2188</sup> Wenn also einige Richter beauftragt sind und Not leiden, können sie Unterhalt annehmen.

**II.** Können sie Gaben annehmen?

Es scheint nicht so, da es allgemein heißt: *Du sollst keine Geschenke annehmen.*

Und in Sir 20,31: *Gaben und Geschenke blenden die Augen der Richter* usw.

**III.** Es wird gefragt: Wenn ein Richter Geschenke gegen das Gesetz annimmt, steht es fest, dass er sie unrechters annimmt, denn wie Augustinus [in dem Brief] *An Macedonius* sagt, ist es einem Richter nicht erlaubt, ein gerechtes Urteil zu verkaufen.<sup>2189</sup> Ist er dann also, wenn er ein Geschenk annimmt, dazu verpflichtet, es zurückzuerstatten?

**IV.** Wenn er dazu verpflichtet ist, es zurückzuerstatten, wem soll er es zurückerstatten? Denn wenn ein Simonist Geld annimmt, muss er es dem, der es gezahlt hat, nicht zurückerstatten, weil dieser es unsittlicherweise und gegen das Gesetz gezahlt hat. Also wird ebenso ein Richter nicht dazu verpflichtet sein, Geld, das er angenommen hat, dem zurückzuerstatten, der es gezahlt hat.

**Lösung: I.** Es ist zu sagen, dass kein Richter Geld für das Richten annehmen darf, sondern so, wie es über die Predigt und andere geistliche Aufgaben heißt: *Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben*<sup>2190</sup>, so muss er umsonst und ohne die Absicht einer Bezahlung richten. Dennoch, so, wie es über den Prediger heißt, Mt

<sup>2186</sup> Ex 23,8.

<sup>2187</sup> Vgl. Dtn 16,19; Ps 14,5; Jes 33,15; Lk 3,14.

<sup>2188</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.28, q.1, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 1082).

<sup>2189</sup> Vgl. Augustinus, Epistulae 153,6,23 (CSEL 44, 423); Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.15, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 742).

<sup>2190</sup> Mt 10,8.

iudex, tamen cum distinctione. Sunt enim iudices ordinarii et iudices delegati. Iudices ordinarii, cum ratione suae dignitatis habeant sufficientes redditus sibi assignatos, nihil debent omnino recipere. Unde ad illos extenditur illud verbum Ioannis Baptistae, Luc. 3, 14: *Contenti estote stipendiis vestris*; quod verbum sic glossant Augustinus et Ambrosius: «Ne, inquiunt, dum sumptus quaeritur, praedo crassetur». Iudices vero delegati possunt expensas petere moderatas et nihil ultra a partibus, quia, sicut dicit Augustinus, nemo cogitur suis stipendiis militare. Dicunt tamen quidam quod, si ipse delegatus non sit sufficiens, potest petere pro assessoribus, quorum consilio utitur in causa, dum tamen nullam partem propter hoc acceptet nec aliquid faciat in fraudem, et hoc dicunt iuxta *Decretalem*, titulo *De vita et honestate clericorum*, quae hoc dicit.

**II.** Ad illud quod quaeritur: ‘utrum iudices possint exenia recipere’ dicunt quidam quod moderata exenia sponte oblata possunt recipere. Nam, sicut dicit *Canon Leonis Papae*, dist. 18: «De eulogiis ad sacra consilia deferendis nihil invenimus a maioribus terminatum, sed sicut unicuique presbytero placuerit, quae non sunt, ut arbitror, rationabiliter requirenda nec ultro delata respuenda». Eulogia autem sunt munera quae deferunt subditi praelatis suis. Dicendum tamen quod a litigatoribus non debent iudices recipere exenia, etiam sponte oblata, propter suspicionem vitandam a partibus: tenentur enim vitare suspicionem.

**III.** Ad illud quod quaeritur ‘utrum teneantur iudices restituere quae iniuste recipiunt’, dicendum quod indistincte iudex tenetur restituere pecuniam quam accipit pro iudicando.

**IV.** Sed ad illud quod quaeritur ‘cui debeat restituere’, distinguendum est, quia aut accipit pecuniam ut iudicaret inique aut ut iudicaret iuste. Si ut iudicaret inique vel ut non iudicaret, non tenetur reddere ei qui dedit, cum turpiter dederit, sed ei in cuius iniuriam recepit, sicut etiam tenetur restituere et plenarie satisfacere ei qui laesus est per iniquam sententiam. Si vero accipit ut iudicaret iuste, distinguendum,



10<sup>2191</sup>: *Der Arbeiter hat sich seinen Lohn verdient*, das heißt seinen Unterhalt, so auch der Richter, wenn auch mit einer Unterscheidung. Es gibt nämlich ordentliche und beauftragte Richter. Die ordentlichen Richter dürfen absolut gar nichts annehmen, da sie aufgrund ihrer Stellung ausreichende Einkünfte haben, die ihnen zugewiesen worden sind. Daher wird das Wort von Johannes dem Täufer auf sie erweitert, Lk 3,14: *Seid mit eurem Sold zufrieden!* Dieses Wort kommentieren Augustinus und Ambrosius folgendermaßen: „Damit er nicht umherstreifend plündert, weil seine Kosten noch ungedeckt sind.“<sup>2192</sup> Die abgeordneten Richter aber können moderate Zahlungen und nichts darüber hinaus von den Parteien fordern, denn, wie Augustinus sagt, niemand wird gezwungen, auf eigenen Unterhalt Kriegsdienst zu leisten.<sup>2193</sup> Einige aber sagen, dass, wenn der abgeordnete Richter selbst nicht genügt, er Beisitzer anfordern kann, von deren Rat er beim Prozess Gebrauch macht, solange er keine Partei deswegen bevorzugt noch irgendetwas Betrügerisches tut, und so heißt es auch in einer *Dekrete*, unter dem Titel *Über das Leben und die Ehre der Kleriker*, die dieses sagt.<sup>2194</sup>

**II.** Zu der Frage, ob Richter Geschenke annehmen dürfen, sagen einige, dass sie bescheidene Geschenke, die aus freiem Willen gegeben wurden, annehmen dürfen. Denn wie der Kanon von Papst Leo sagt, *Distinctio 18*: „Darüber, dass für fromme Ratsschläge Geschenke dargebracht werden sollen, finden wir nichts von den Alten festgelegt, sondern so wie es jedem Presbyter gefällt, dürfen die [Geschenke], welche nach meinem Dafürhalten vernünftigerweise nicht gefordert werden sollten, auch nicht abgelehnt werden, wenn sie freiwillig gegeben worden sind.“<sup>2195</sup> Geschenke aber sind Gaben, die Untergebene ihren Vorgesetzten machen. Es ist jedoch zu sagen, dass die Richter von den prozessführenden Parteien keine Geschenke annehmen dürfen, auch keine, die aus freiem Willen gegeben worden sind, um Argwohn seitens der Parteien zu vermeiden: Sie sind nämlich dazu verpflichtet, Argwohn zu vermeiden.

**III.** Auf die Frage, ob die Richter dazu verpflichtet sind, zurückzuerstatten, was sie unrechters annehmen, ist zu sagen, dass ein Richter unterschiedslos dazu verpflichtet ist, Geld zurückzuerstatten, das er für das Richten annimmt.

**IV.** Doch auf die Frage, wem er es zurückerstatten muss, ist zu unterscheiden, dass er entweder Geld angenommen hat, um ungerecht zu urteilen, oder um gerecht zu urteilen. Wenn, um ungerecht zu urteilen oder um gar nicht zu urteilen, ist er nicht dazu verpflichtet, es dem zurückzugeben, der es gezahlt hat, obwohl er es unsittlicher Weise gezahlt hat, sondern dem, für dessen ungerechte Behandlung er es angenommen hat, so wie er auch dazu verpflichtet ist, es dem zurückzuerstatten und vollständig Genugtuung zu leisten, der durch ein ungerechtes Urteil geschädigt worden

---

**2191** Lk 10,7.

**2192** Ps.-Augustinus, *Sermones* 82,1 (PL 39, 1904); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.1, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 893); Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* II,77 (CChr.SL 14, 64).

**2193** Vgl. Augustinus, *De adulterinis coniugiis* I,14,15 (CSEL 41, 362–364).

**2194** Vgl. *Liber Extra*, 3.1.10 (ed. Friedberg, Bd. II, 451).

**2195** *Decretum Gratiani*, D.18, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 56).

quia aut dans dedit bona intentione, scilicet ut [619] ius et quietem sibi conservaret aut ut animum iudicis sibi sub specie rectitudinis inclinaret et ita indirecte ipsum corrumpere intendebat. Primo modo tenetur restituere ei qui dedit, secundo modo non, quia turpiter dedit, sed debet dare pauperibus iuxta arbitrium Ecclesiae.

[Nr. 423] CAPUT IV.

DE OFFICIO IUDICIS IUXTA ILLUD 'IUSTE QUOD IUSTUM EST PERSEQUERIS'.

Postea quaeritur quantum ad ultimam partem Legis qua dicitur: *Iuste quod iustum est persequeris*, utrum iudex possit sine misericordia delinquentem punire.

**Ad quod sic:** a. Ambrosius, in libro *De officiis*: «Est iniusta misericordia»; denique in Lege scriptum est: *Non misereberis illius*; et in libro Regum legitur quod Saul peccavit, quia misertus est Agag, I Reg. 15, 24, quem prohibuerat divina sententia servari.

b. Item, Ambrosius, in eodem: «Si quis latronem, filiis deprecantibus motus et lacrymis coniugis eius inflexus, absolvendum putat, cui adhuc latrocinandi aspirat affectus, nonne innocentem tradet exitio, quia liberat multorum exitia cogitantem?» Ergo talis puniendus erit sine misericordia.

c. Item, Ambrosius, in eodem: «Nonne, cum iudex uni indulget indigno, ad prohibitionis contagium provocat universum? Facilitas enim veniae incentivum tribuit delinquendi».

**Contra:** 1. Iac. 2, 13: *Iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam*.

2. Item, Eccle. 7, 17: *Noli esse nimis iustus*. Sed nimis iustus est, cuius iustitia est sine misericordia.

**Solutio:** Secundum Augustinum, «duo ista nomina, cum dicimus 'homo peccator', non utique frustra dicuntur. Quia peccator est, corripere, quia homo est, miserere; nec omnino liberabis hominem nisi cum persecutus fueris peccatorem. Nulli homini

ist. Wenn er es aber angenommen hat, um gerecht zu urteilen, ist zu unterscheiden, dass der Zahlende es entweder in guter Absicht gegeben hat, nämlich um [619] Recht und Ruhe für sich zu bewahren, oder damit die Gesinnung des Richters ihn unter dem Anschein der Aufrichtigkeit bevorzuge, und dann beabsichtigte er indirekt, ihn zu bestechen. Auf die erste Weise ist er dazu verpflichtet, es dem zurückzuerstatten, der es bezahlt hat, auf die zweite Weise nicht, weil er es unsittlicherweise gegeben hat, sondern er muss es nach dem Willen der Kirche den Armen geben.

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

Danach wird hinsichtlich des letzten Teils des Gesetzes gefragt, wo es heißt: *Gerecht sollst du das verfolgen, was gerecht ist*<sup>2196</sup>, ob ein Richter ohne Barmherzigkeit einen Verbrecher bestrafen darf.

**Dazu so:** a. Ambrosius in dem Buch *Über die Ämter*: „Es gibt ungerechte Barmherzigkeit“<sup>2197</sup>; außerdem steht im Gesetz geschrieben: *Du sollst kein Mitleid mit ihm haben*<sup>2198</sup>; und im Buch der Könige steht, dass Saul gesündigt hat, weil er sich Agags erbarmt hat, 1Sam 15,24, den zu schonen das Urteil Gottes verboten hatte.

b. Ambrosius in demselben [Buch]: „Wenn jemand glaubt, dass ein Dieb freigesprochen werden sollte, gerührt von den flehentlichen Bitten seiner Kinder und bewegt von den Tränen seiner Frau, den noch das Streben zu stehlen anhaucht, wird er dann nicht einen Unschuldigen dem Untergang weihen, weil er jemanden freispricht, der das Verderben vieler plant?“<sup>2199</sup> Also wird ein solcher ohne Mitleid bestraft werden müssen.

c. Ambrosius in demselben [Buch]: „Reizt nicht ein Richter, wenn er milde zu jemandem ist, der es nicht verdient, die Allgemeinheit zum Antasten des Verbots? Denn die Möglichkeit der Straflosigkeit gibt einen Anreiz dazu, ein Verbrechen zu begehen.“<sup>2200</sup>

**Dagegen:** 1. Jak 2,13: *Das Gericht wird kein Erbarmen walten lassen gegen den, der kein Erbarmen hat walten lassen.*

2. Koh 7,17: *Sei nicht zu gerecht.* Denn zu gerecht ist jemand, dessen Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist.

**Lösung:** Nach Augustinus „werden diese beiden Worte, wenn wir sagen ‚der Mensch ein Sünder‘, auf keinen Fall vergeblich gesagt. Weil er Sünder ist, tadele ihn, weil er Mensch ist, habe Erbarmen; du wirst einen Menschen nicht völlig befreien,

<sup>2196</sup> Dtn 16,20.

<sup>2197</sup> Ambrosius, Expositio psalmi CXVIII 8,25 (CSEL 62, 165); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.33 (ed. Friedberg, Bd. I, 915).

<sup>2198</sup> Dtn 19,13.

<sup>2199</sup> Ambrosius, Expositio psalmi CXVIII 8,25 (CSEL 62, 165); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.33 (ed. Friedberg, Bd. I, 915).

<sup>2200</sup> Ebd.

claudenda est misericordia, nulli peccato impunitas relaxanda». Dicendum ergo quod misericorditer punitur unus ut salventur multi, sicut misericorditer abscinditur unum membrum putridum ne sana pars corporis corrumpatur vel laedatur. Et hoc modo intelliguntur illae auctoritates Ambrosii, quod non est miserendum personae in detrimentum multorum.

**[Ad objecta]:** 1. Nec est in contrarium quod obicitur '*iudicium sine misericordia*' etc., quia officium misericordiae tenetur exhiberi ordinate prius multitudini quam personae. Item, in persona attendendum est utrum sit poenitens vel in malo persistens, et tunc, sicut dicit Augustinus, sic «iubemur inimicos diligere et misereri eorum, ut de eorum perditione doleamus et eorum salutem desideremus, non ut pertinaces et in malo persistentes libertati donemus et impunitati».

2. Ad illud vero quod dicitur '*noli esse nimis iustus*', respondet Augustinus, quod per hoc erga poenitentes non severi, sed misericordes esse monemur.

## |620| DISTINCTIO II.

### DE PERSONA REI.

Consequenter quaerendum est de persona rei sive personae iudicandae. Circa quam quaeruntur plura:

- Primo generaliter utrum mali sint puniendi sive iudicandi;
- secundo, utrum absentes sint iudicandi;
- tertio, utrum multitudo peccans sit punienda;
- quarto, utrum aliquis possit pro alterius peccato puniri;
- quinto, utrum ignorantes sint puniendi;
- sexto, utrum coacti sint iudicandi;
- septimo, utrum delinquentes in iudicem ab eodem possint puniri.

## [Nr. 424] CAPUT I.

### UTRUM MALI SINT PUNIENDI SIVE IUDICANDI.

Circa primum quaeruntur duo:

- Primo, utrum mali omni tempore fuerint puniendi;
- secundo, specialiter utrum tempore gratiae sint puniendi.

wenn du ihn nicht als Sünder verfolgt hast. Keinem Menschen darf die Barmherzigkeit verschlossen werden, keiner Sünde darf die Straflosigkeit gelockert werden.“<sup>2201</sup> Es ist also zu sagen, dass einer barmherzig bestraft wird, damit viele gerettet werden, so wie barmherzig ein eitriges Körperteil abgeschnitten wird, damit nicht der gesunde Teil des Körpers verdorben oder beschädigt wird. Und auf diese Weise sind die Zitate des Ambrosius zu verstehen, dass man sich nicht einer Person zum Schaden vieler erbarmen soll.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Dazu steht nicht in Widerspruch, was eingewendet wird, ‚das Gericht wird kein Erbarmen‘ usw., weil es dazu verpflichtet ist, geordneterweise eher der Menge als der Person den Dienst der Barmherzigkeit zu erweisen. Zudem ist bei der Person zu beachten, ob sie bereut oder im Bösen verharret, und dann, so wie Augustinus sagt, „wird uns“ so „befohlen, unsere Feinde zu lieben und uns ihrer zu erbarmen, dass uns ihr Verderben schmerzt und wir uns ihr Heil wünschen, nicht [so], dass wir ihnen schenken, dass sie im Bösen verharrend freigesprochen werden und unbestraft bleiben.“<sup>2202</sup>

2. Auf den Satz ‚Sei nicht zu gerecht‘ antwortet Augustinus, dass wir damit ermahnt werden, gegen die Reuigen nicht streng, sondern barmherzig zu sein.<sup>2203</sup>

#### [620] *Zweite Unterscheidung: Die Person des Angeklagten*

Im Folgenden ist nach der Person des Angeklagten beziehungsweise der zu verurteilenden Person zu fragen. Im Zusammenhang damit werden mehrere Einzelfragen gestellt:

1. Allgemein: Müssen Böse bestraft beziehungsweise verurteilt werden?
2. Müssen Abwesende verurteilt werden?
3. Muss eine Menschenmenge, die sündigt, bestraft werden?
4. Kann einer für die Sünde eines anderen bestraft werden?
5. Müssen Unwissende bestraft werden?
6. Müssen Gezwungene verurteilt werden?
7. Können solche, die sich gegen den Richter vergangen haben, von demselben bestraft werden?

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

Im Zusammenhang mit dem Ersten werden zwei Fragen gestellt:

1. Mussten die Bösen zu jeder Zeit bestraft werden?
2. Insbesondere, müssen sie zur Zeit der Gnade bestraft werden?

<sup>2201</sup> Ps.-Beda, In epistolam ad Galatas, c. 6 (Opera, Bd. 6, 559); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.35 (ed. Friedberg, Bd. I, 915 f).

<sup>2202</sup> Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.32 (ed. Friedberg, Bd. I, 914).

<sup>2203</sup> Vgl. ebd.

**I. Ad primum sic:** 1. Augustinus, *De Baptismo*: «Arrogantiae iactatio est, ut quis se posse facere credat quod nec Apostolis concessit Dominus, ut zizania scilicet a frumento credat se posse discernere», cum dictum sit, Matth. 13, 30: *Sinite utraque crescere usque ad messem*. Secundum hoc videtur quod nulli concessum sit iudicare, quod est malos a bonis separare.

2. Item, Gregorius: «Quamdiu in hac vita subsistitis, si boni estis, aequanimiter tolerate malos; nam quisquis malos non tolerat, ipse sibi per intolerantiam testis est quia bonus non est. Abel enim esse renuit quem Cain malitia non exercet».

3. Item, mali aut sunt praedestinati aut praesciti. Si praedestinati sunt, ergo sine correctione salvabuntur. Si praesciti, ad mortem inter flagella deteriores fiunt, ut patet in Pharaone; ergo praedestinati correctio superflua, praescitis inutilis invenitur.

4. Item, dicit Augustinus quod «Nabuchodonosor poenitentiam meruit fructuosam, cum post innumeras impietates flagellatus poenituit et regnum perditum rursus accepit, Dan. 4, 30–33; Pharaon autem in ipsis flagellis durior effectus est et periit. Quantum ad naturam ambo homines erant; quantum ad dignitatem ambo reges; quantum ad causam ambo captivum Dei populum possidebant; quantum ad poenam ambo» flagellati. Si ergo iste in flagellis poenituit, ille non, quae huius causa fuit? Nisi quia iste praescitus, ille praedestinatus, ut per poenam emendaretur. Solus ergo Deus, qui scit quis per poenam possit emendari vel corrigi, poterit punire.

5. Item, Augustinus, *De verbis Domini*: «Bonus tolerat malum; nam et Christus

**I. Zum Ersten so:** 1. Augustinus, [in der Schrift] *Über die Taufe*: „Prahlerischer Hochmut ist es, wenn jemand glaubt, er könne tun, was der Herr nicht einmal den Aposteln zugestanden hat, sodass er zum Beispiel glaubt, er könne das Unkraut vom Getreide unterscheiden“<sup>2204</sup>, wie es gesagt worden ist, Mt 13,30: *Lasst beides bis zur Ernte wachsen*. Demnach scheint es, dass es niemandem erlaubt ist zu urteilen, was heißt, die Bösen von den Guten zu trennen.

2. Gregor: „Solange ihr in diesem Leben steht, ertragt die Bösen, wenn ihr gut seid, mit Gleichmut; denn jeder, der die Bösen nicht erträgt, ist sich selbst mit seiner Unduldsamkeit Zeuge dafür, dass er nicht gut ist. Denn wen Kain mit seiner Bösartigkeit nicht plagt, der lehnt es ab, Abel zu sein.“<sup>2205</sup>

3. Die Bösen sind entweder vorherbestimmt oder vorausgewusst.<sup>2206</sup> Wenn sie vorherbestimmt sind, so werden sie ohne Zurechtweisung gerettet werden. Wenn sie vorausgewusst sind, werden sie mit den Züchtigungen bis zum Tode noch schlechter, wie am Beispiel des Pharaos klar wird;<sup>2207</sup> also erweist sich die Zurechtweisung als für die Vorherbestimmten überflüssig, für die Vorausgewussten unnütz.

4. Augustinus sagt, dass „Nebukadnezar sich eine fruchtbare Buße verdiente, indem er bereute, nachdem er nach zahllosen Gottlosigkeiten gezüchtigt worden war, und die verlorene Herrschaft wiedererlangte, Dan 4,30–33; der Pharao aber wurde durch ebendiese Züchtigungen noch hartherziger und ging zugrunde.“<sup>2208</sup> Was ihre Natur angeht, waren beide Menschen; was ihre Stellung betrifft, beide Könige; was den Grund angeht, so hielten beide das Volk Gottes gefangen; im Hinblick auf ihre Strafe wurden beide<sup>2209</sup> gezüchtigt. Wenn also dieser unter den Züchtigungen bereute, jener nicht, was war dann dessen Ursache? Keine, außer dass dieser vorausgewusst, jener vorherbestimmt war, sodass er durch eine Strafe gebessert wurde. Nur Gott allein also, der weiß, wer durch eine Strafe gebessert oder zurechtgewiesen werden kann, wird bestrafen können.

5. Augustinus [in dem Traktat] *Über die Worte des Herrn*: „Der Gute erträgt den Schlechten; denn auch Christus ertrug [den Judas], obwohl er wusste, dass er ein

---

**2204** Cyprian, Epistulae 10,25 (CChr.SL 3B, 287 f; CSEL 3/2, 643); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 903).

**2205** Gregor, Homiliae in evangelia (II,)38,7 (CChr.SL 141, 365); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.15 (ed. Friedberg, Bd. I, 903).

**2206** Vgl. Decretum Gratiani, C. 23, q.4, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 906).

**2207** Vgl. Ex 7–8.

**2208** Vgl. Ex 14,23.

**2209** Ps.-Augustinus, De praedestinatione et gratia 15 (PL 45, 1675); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.22 (ed. Friedberg, Bd. I, 906).

[Iudam], cum sciret furem, toleravit, ad praedicandum misit, Matth. 10, 5, eique cum aliis Eucharistiam dedit», Matth. 27; inde ut prius.

**Contra:** *a.* Praecipiant leges punire malos: *Maleficos non patieris vivere*, dicitur in Exodo.

*b.* Item, Heli reprobatus est, quia filios non corripuit.

*c.* Item, in Matth.: *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum* etc., et ad Rom. 13, 4, de iudice: *Non sine causa gladium portat*.

**II.** Item, quaeritur utrum tempore gratiae mali sint iudicandi et puniendi.

[621] **Ad quod sic:** 1. Matth. 5, 38–39: *Dictum est antiquis: oculus pro oculo; dico vobis non resistere malo*. Ergo mali non erunt puniendi.

2. Item «in Veteri Lege corporalis poena statuta est; in Lege Evangelii omni poenitenti per poenitentiam promittitur venia».

3. Item, «Lex Vetus a terrore incipit, Exod. 20, 5: *Ego sum Deus zelotes vindicans* etc.; Lex Evangelii a lenitate mansuetudinis et misericordiae, ita inquit: *Beati pauperes spiritu*» etc.

4. Item, Levit. 20: «Qui fecerit hoc vel illud, *morte moriatur*; in Evangelio vero dicitur: *Gaudium erit super uno peccatore poenitentiam agente*, Luc. 15, 10; et iterum: *Non veni vocare iustos, sed peccatores*» Matth. 9, 13.

5. Item, Gregorius, super illud Evangelii Matth. 23: *Simile est regnum caelorum homini regi* etc. dicit: «Cum in Lege scriptum sit: *Diliges amicum et odio habebis inimicum*, accepta tunc licentia, iustum fuerat ut Dei suosque adversarios quanta possent virtute comprimerent eosque iure gladii ferirent, quod in Novo Testamento compes-



Dieb war, und schickte ihn zum Predigen, Mt 10,5, und gab ihm mit den anderen die Eucharistie<sup>2210</sup>, Mt 27<sup>2211</sup>; daher wie oben.

**Dagegen:** a. Die Gesetze schreiben vor, die Bösen zu bestrafen: *Du sollst die Verbrecher nicht leben lassen*, heißt es in Exodus.<sup>2212</sup>

b. Eli wurde zurückgewiesen, weil er seine Söhne nicht zurechtgewiesen hat.<sup>2213</sup>

c. In Mt: *Wenn dein Bruder gegen dich gesündigt hat, tadele ihn*<sup>2214</sup> usw., und Röm 13,4 über den Richter: *Nicht ohne Grund trägt er ein Schwert*.

**II.** Es wird gefragt, ob zur Zeit der Gnade die Bösen zu richten und bestrafen sind.

[621] **Dazu so:** 1. Mt 5,38–39: *Den Alten ist gesagt worden: Auge um Auge; ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand*. Also werden die Bösen nicht bestraft werden dürfen.

2. Und „im Alten Gesetz ist die Körperstrafe aufgestellt worden; im Gesetz des Evangeliums wird jedem, der bereut, aufgrund seiner Reue Nachlass verheißen.“<sup>2215</sup>

3. Und „das Alte Gesetz beginnt mit Einschüchterung, Ex 20,5: *Ich bin ein eiferner, rächender Gott* usw.; das Gesetz des Evangeliums beginnt mit milder Sanftmut und Barmherzigkeit so: *Selig die Armen im Geiste*<sup>2216</sup>“<sup>2217</sup> usw.

4. Lev 20: „Wer dieses oder jenes getan hat, *soll des Todes sterben*<sup>2218</sup>; im Evangelium aber heißt es: *Freude wird herrschen über einen einzigen Sünder, der bereut*, Lk 15,10; und noch einmal: *Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder*<sup>2219</sup>, Mt 9,13.

5. Gregor sagt zu dem Satz des Evangeliums Mt 23<sup>2220</sup>: *Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem menschlichen König* usw.: „Da im Gesetz geschrieben steht: *Du sollst deinen Freund lieben und deinen Feind hassen*<sup>2221</sup>, war es, nachdem man diese Erlaubnis erhalten hatte, gerecht gewesen, dass sie ihre und Gottes Feinde mit Kraft bedrängten, soviel sie konnten, und sie mit dem Recht des Schwertes schlugen, was im Neuen Testament gezügelt wird, da die Wahrheit predigt: *Liebt eure Feinde*<sup>2222</sup>“<sup>2223</sup>

---

**2210** Vgl. Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus CXXIV 50,10 (CChr.SL 36, 437); ders., Enarrationes in Psalmos 10,6 (CSEL 93/1A, 228 f; CChr.SL 38, 79); Decretum Gratiani, C.23,4,2 (ed. Friedberg, Bd. I, 899).

**2211** Mt 26,26–29.

**2212** Ex 22,18.

**2213** Vgl. 1Sam 3,13 f.

**2214** Mt 18,15.

**2215** Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.15, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 903).

**2216** Mt 5,3.

**2217** Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.15, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 904).

**2218** Lev 20,2.9.13.27.

**2219** Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.15, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 904).

**2220** Mt 22,2.

**2221** Lev 19,18.

**2222** Mt 5,44.

**2223** Gregor, Homiliae in evangelia (II,)38,4 (CChr.SL 141, 363); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.16, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 904).

citur, cum Veritas praedicat dicens: *Diligite inimicos* etc. Ex quibus videtur relinquere quod malorum vindicta Deo sit relinquenda nec sint tempore gratiae punienda.

**Contra:** a. I ad Cor. 5, 13: *Auferte malum ex vobis ipsis*, dixit Apostolus de fornicatore.

b. Item, in eadem Epistola, 4, 21: *Quid vultis? In virga veniam ad vos?* Et virgam vocat ibi potestatem iudiciariam.

c. Item, Augustinus, *Vincentio donastistae*: «Non omnis qui parcat amicus est; non omnis qui verberat inimicus; meliora sunt vulnera amici quam oscula inimici».

**Solutio:** «Sunt quaedam salubri admonitione corripienda», quaedam vero flagellis corporalibus et poenis spiritualibus punienda. Dicendum ergo quod universaliter mali sunt corripiendi per admonitionem, sed non universaliter puniendi per condemnationem. Quod universaliter corripiendi admonitione, dicit Augustinus, exponens Prophetam: *Recedite, immundum ne tetigeritis*: «Nos, inquit, istam recessionem spiritualiter intelligimus de contactu cordis, non corporis. Quidquid ergo inter vos malorum nostis, quantum potestis, improbate, ut corde recedatis, et redarguite, ut exeatis inde, et nolite consentire, ut immundum non tangatis». – Quod vero non sint puniendi generaliter, notandum quod multis modis contingit quod poena inferri non debet malis nec condemnationis iudicium, et hoc vel «quia non sunt nostri iuris vel quia illorum crimina, etsi nobis nota sint, manifestis indiciis probari non possunt» vel quia nisi cum maiori periculo disciplinam exercere non possumus. De iis vero qui foris sunt, dicit Apostolus: *Quid mihi attinet de iis, qui foris sunt? De iis enim Dominus iudicabit*. Item, super illud Psalmi: *Faciet Dominus iudicium iniuriam patientibus*, Augustinus: «Ab iis qui non sunt sui iuris nequit disciplina exerceri». Item, de iis, quorum crimina non sunt nota nec possunt convinci, dicit Augustinus, in homilia

usw. Daraus scheint zu folgen, dass die Bestrafung der Bösen Gott überlassen werden muss und sie zur Zeit der Gnade nicht zu bestrafen sind.

**Dagegen:** a. 1Kor 5,13: *Schafft das Böse aus eurer Mitte fort*, sagte der Apostel über den Unzüchtigen.

b. In demselben Brief 4,21: *Was wollt ihr? Soll ich in der Rute zu euch kommen?* Und Rute nennt er dort die richterliche Macht.

c. Augustinus [in dem Brief] *An den Donatisten Vincentius*: „Nicht jeder, der einen verschont, ist ein Freund; nicht jeder, der einen schlägt, ein Feind; besser sind die Wunden durch einen Freund als die Küsse von einem Feind.“<sup>2224</sup>

**Lösung:** „Einige Dinge müssen mit heilbringender Ermahnung getadelt werden“<sup>2225</sup>, einige aber müssen mit körperlicher Geißelung und geistlichen Strafen bestraft werden. Es ist also zu sagen, dass im Allgemeinen die Bösen mit einer Ermahnung getadelt, aber nicht im Allgemeinen mit einer Verurteilung bestraft werden müssen. Dass sie im Allgemeinen mit einer Ermahnung getadelt werden müssen, sagt Augustinus in seiner Auslegung des Prophetenspruches: *Zieht euch zurück, damit ihr keinen Unreinen berührt*<sup>2226</sup>: „Wir verstehen dieses Sichzurückziehen geistlich in Bezug auf das Berühren des Herzens, nicht des Körpers. Was immer ihr also untereinander an Bösem wisst, missbilligt es, soviel ihr könnt, um euch im Herzen zurückzuziehen, und tadelt es, um euch von dort zu entfernen, und stimmt nicht zu, um keinen Unreinen zu berühren.“<sup>2227</sup> – Dazu, dass sie nicht generell zu bestrafen sind, ist zu bemerken, dass es auf vielerlei Arten geschieht, dass für Böse keine Strafe noch eine gerichtliche Verurteilung verhängt werden darf, und zwar entweder, „weil die Verbrechen nicht zu unserem Recht gehören, oder weil ihre Verbrechen, wenn sie uns auch bekannt sind, nicht mit handfesten Beweisen bewiesen werden können“<sup>2228</sup>, oder weil wir die Bestrafung nur mit größerem Risiko ausführen können. Über die, die außen stehen, sagt aber der Apostel: *Was kümmern mich die, die außen stehen? Über sie nämlich wird der Herr richten.*<sup>2229</sup> Und Augustinus zu dem Psalmvers: *Der Herr wird denen Recht verschaffen, die Ungerechtigkeit erleiden*<sup>2230</sup>: „Bei denen, die nicht seines Rechts sind, kann er keine Bestrafung ausführen.“<sup>2231</sup> Und über die, deren Verbrechen nicht bekannt sind und die auch nicht überführt werden können, sagt Augustinus in der Predigt *Über die Buße*: „Viele werden geduldet, wie Judas, und viele bleiben unent-

<sup>2224</sup> Augustinus, Epistulae 93,(2),4 (CSEL 34/2,448; CChr.SL 31A, 169); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.37, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 916).

<sup>2225</sup> Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.16, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 904).

<sup>2226</sup> Klgl 4,15.

<sup>2227</sup> Augustinus, Sermones 88,23 (PL 38, 551); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 899).

<sup>2228</sup> Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.16, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 904).

<sup>2229</sup> 1Kor 5,12.

<sup>2230</sup> Ps 145,5.

<sup>2231</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.17 (ed. Friedberg, Bd. I, 905)

*De poenitentia*: «Multi tolerantur, ut ludas, et multi nesciuntur quoadusque Dominus veniat, qui illuminabit abscondita». Item, de iis qui non possunt sine maiori periculo corrigi, dicit Augustinus, *Contra epistolam Parmeniani*: «Cum quisque Christianorum in aliquo peccato fuerit deprehensus, ut anathemate dignus habeatur, fiat hoc, ubi periculum schismatis nullum est».

**[Ad obiecta]:** 1–2, 5. Et in iis casibus loquuntur auctoritates obiectae, quibus videbatur probari quod mali non essent puniendi. Auctoritates vero contrariae intelliguntur in oppositis casibus, quibus probatur malos esse puniendos et iudicandos, concurrentibus tribus, scilicet iurisdictione, convictione et pace salva et unitate Ecclesiae. De iurisdictione dicit Augustinus, super illud I ad Cor. 5, 13: *De iis, qui foris sunt, Dominus iudicabit*: «*De iis qui foris sunt Dominus iudicabit; de iis qui intus sunt, id est fidelibus, [622] putredo est resecanda*». – De convictione dicit Augustinus, super illud I ad Cor. 12: *Qui manducat indigne* etc.: «*Sibi, inquit Augustinus, non tibi. Sane, si iudex es, si apud te accusatur, si veris documentis testibusque convincitur, coerce, corripe, excommunica, degrada*». – De pace Ecclesiae dicit Augustinus, in epistola *Contra epistolam Parmeniani*: «Quando cuiusquam crimen notum est et omnibus execrabile apparet, non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinae».

3. Ad illud tamen quod obicitur quod ‘cassa est correctio, cum corripiendi praedestinati sint aut praesciti’, dicendum quod non sequitur, quia hoc ipsum praedestinatum est ut praedestinati per poenam corrigantur, quemadmodum et de oratione, quae fit pro ipsis, ut dicit B. Gregorius, in *Dialogo*: «Ea, quae sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt, ut precibus obtineantur». Similiter de correctione est intelligendum.

deckt, bis *der Herr kommt und das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringt*<sup>2232</sup>.<sup>2233</sup> Und über die, die nicht ohne größeres Risiko getadelt werden können, sagt Augustinus, [in dem Schreiben] *Gegen den Brief des Parmenianus*: „Wenn ein Christ bei einer Sünde ertappt worden ist, durch die er der Exkommunikation für würdig gehalten wird, soll diese vollzogen werden, wenn es keine Gefahr eines Schismas gibt.“<sup>2234</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1–2, 5. Und genau für diese Fälle sprechen die für die Einwände benutzten Zitate, in denen bewiesen zu werden schien, dass die Bösen nicht bestraft werden sollten. Die gegenteiligen Zitate aber sind für die entgegengesetzten Fälle zu verstehen, in denen bewiesen wird, dass die Bösen bestraft und gerichtet werden müssen, wenn drei Dinge zusammenkommen, das sind Rechtsprechung, Überführung und die Wahrung des Friedens und der Einheit der Kirche. Über die Rechtsprechung sagt Augustinus zu 1Kor 5,13: *Über die, die außen stehen, wird der Herr richten*: „Über die, die außen stehen, wird der Herr richten; von denen, die innen stehen, das heißt den Gläubigen, [622] muss die Fäulnis weggeschnitten werden.“<sup>2235</sup> – Über die Überführung sagt Augustinus zu 1Kor 12<sup>2236</sup>: *Wer unwürdig isst* usw.: „[trinkt] sich [selbst zum Gericht], nicht dir. Fürwahr, wenn du Richter bist, wenn [jemand] bei dir angeklagt wird, wenn er mit echten Beweisen und Zeugen überführt wird, strafe, tadele, exkommuniziere, degradiere.“<sup>2237</sup> – Über den Kirchenfrieden sagt Augustinus in dem Schreiben *Gegen den Brief des Parmenianus*: „Wenn jemandes Verbrechen bekannt ist und allen fluchwürdig erscheint, soll er keine solchen Verteidiger bekommen, durch die ein Schisma eintreten kann, und die Strenge bei der Bestrafung soll nicht nachsichtig sein.“<sup>2238</sup>

3. Zu dem Einwand, dass ‚eine Zurechtweisung umsonst ist, wenn die zu Tadelnden vorherbestimmt oder vorausgewusst sind‘, ist zu sagen, dass dies nicht folgt, weil dies eben deshalb vorherbestimmt worden ist, damit die Vorherbestimmten durch die Strafe verbessert werden,<sup>2239</sup> so wie es auch mit dem Gebet ist, das für diese erfolgt, wie der selige Gregor im *Dialog* sagt: „Die Dinge, welche heilige Männer beim Beten bewirken, sind so vorherbestimmt, dass sie durch die Gebete erlangt werden.“<sup>2240</sup> Ähnlich muss man es in Bezug auf die Zurechtweisung verstehen.

---

**2232** 1Kor 4,5.

**2233** Augustinus, Sermones 351,10 (PL 39, 1546); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 446).

**2234** Augustinus, Contra epistulam Parmeniani III,13 (CSEL 51, 114); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 906).

**2235** Vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.17 (ed. Friedberg, Bd. I, 905).

**2236** 1Kor 11,29.

**2237** Augustinus, Sermones 164,11 (CChr.SL 41Bb, 271f); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 902).

**2238** Augustinus, Contra epistulam Parmeniani III,13 (CSEL 51, 115); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.19, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 906).

**2239** Vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 906).

**2240** Gregor, Dialogorum libri I,8 (SC 260, 74); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 906).

4. Ad illud vero quod obicitur de Nabuchodonosor et Pharaone, dicendum quod non est imputandum divinae praedestinationi vel praescientiae, sed libero arbitrio, quod aliquis non corrigitur ex poena. Unde Augustinus de Nabuchodonosor et Pharaone dicit: «Quis fines eorum fecit esse diversos? Nisi quod unus, Dei manum sentiens, in redargutione propriae iniquitatis ingemuit, alter contra Dei misericordissimam severitatem libero pugnavit arbitrio». Et item, idem Augustinus: «Vasis irae nunquam Deus redderet interitum, si non spontaneum inveniretur homo habere peccatum; nec inferret iram, nisi homo ex praedestinatione decidisset in culpam». – Si autem obicitur ‘quia nescitur qui sint praedestinati vel praesciti, propter quod nullus est corrigendus’, dicendum quod hoc non sequitur, immo propter hoc omnes sunt corrigendi, quia incerti sumus an sit praedestinatum quod per correctionem sit ille qui peccat salvandus.

**II.** Ad illud vero quod quaeritur ‘an tempore gratiae mali sint iudicandi’, dicendum quod sic, dum tamen iudicium vel correctio non procedat ex odio seu libidine vindictae. Unde dicit Augustinus, super illud Luc. 9, 54: *Vis ut dicamus ut descendat ignis de caelo* etc.: «Discipuli, non recepti a Samaritanis, ignem caelitus super eos deducere voluerunt, sed audierunt: *Nescitis, cuius spiritus estis*. Ex caritate vero et amore iustitiae correctio est facienda. Unde dicit Augustinus, in *Sermone de monte*: «Perfectio dilectionis ipsius Dei Patris nobis imitanda proponitur, cum dicitur Matth. 5, 44: *Diligite inimicos vestros*; et tamen de ipso dicitur: *Quem diligit Dominus, corrigit; flagellat autem omnem filium quem recipit*, ad Hebr. 12, 6; et iterum ipse dicit in Luca: *Servus, sciens voluntatem domini sui et non faciens, plagis vapulabit multis*. Ex hoc ergo praecepto quid relinquitur nisi ut ipse vindicet, cui rerum ordine potestas est data, et ea voluntate vindicet qua pater flagellat parvulum filium, quem tamen per aetatem non potest odisse?» Et hoc modo intelligendum est quod dicitur de non iudicando in Novo Testamento sive non puniendo.

4. Zu dem Einwand in Bezug auf Nebukadnezar und den Pharao ist zu sagen, dass es nicht der göttlichen Vorbestimmung oder dem Vorwissen zugeschrieben werden kann, sondern dem freien Willen, wenn jemand sich nicht durch Strafe bessert. Daher sagt Augustinus über Nebukadnezar und den Pharao: „Wer hat bewirkt, dass ihr Ende jeweils so unterschiedlich ist? Nur das, dass der eine, der die Hand Gottes spürte, bei der Tadelung seiner Ungerechtigkeit bedauernd aufseufzte, der andere mit seinem freien Willen gegen die höchst barmherzige Strenge Gottes kämpfte.“<sup>2241</sup> Und ebenso derselbe Augustinus: „Den Gefäßen des Zorns würde Gott niemals die Vernichtung erteilen, wenn der Mensch sich nicht als jemand erweisen würde, der freiwillig eine Sünde begeht; noch würde er seinen Zorn über ihn verhängen, wenn der Mensch nicht durch Vorherbestimmung in die Schuld gestürzt wäre.“<sup>2242</sup> – Wenn aber eingewendet wird, ‚weil man nicht weiß, wer vorherbestimmt oder vorausgewusst ist, deswegen darf niemand zurechtgewiesen werden‘, so ist zu sagen, dass dies nicht daraus folgt, sondern dass deswegen alle getadelt werden müssen, weil wir unsicher sind, ob es vorherbestimmt ist, dass jemand, der sündigt, durch Zurechtweisung gerettet werden muss.

**II.** Zu der Frage, ‚ob zur Zeit der Gnade die Bösen gerichtet werden müssen‘, ist zu sagen: Ja, solange nur das Gericht oder die Zurechtweisung nicht aus Hass oder Rachlust hervorgeht. Daher sagt Augustinus zu Lk 9,54: *Willst du, dass wir befehlen, dass Feuer vom Himmel herabsteigt?* usw.: „Die Jünger wollten, weil sie von den Samaritanern nicht aufgenommen worden waren, Feuer vom Himmel über diese herabregnen lassen, doch sie bekamen zu hören: *Ihr wisst nicht, wessen Geistes ihr seid.*“<sup>2243</sup> Aus Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit aber muss eine Zurechtweisung erfolgen.“<sup>2244</sup> Daher sagt Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*: „Die vollkommene Liebe zu Gottvater selbst wird uns als nachahmenswert vorgestellt, wenn es in Mt 5,44 heißt: *Liebt eure Feinde*; und dennoch heißt es über das gleiche Thema: *Wen der Herr liebt, weist er zurecht; er geißelt aber jeden, den er an Kindes statt angenommen hat*, Hebr 12,6; und er selbst sagt weiterhin in Lukas: *Der Sklave, der den Willen seines Herrn kennt und ihn nicht ausführt, wird viele Schläge erhalten.*“<sup>2245</sup> Was also folgt aus dieser Vorschrift, außer dass eben jener bestrafen wird, dem durch die Ordnung der Welt die Macht dazu gegeben ist, und dass er aus jenem Willen heraus bestrafen wird, aus dem heraus ein Vater seinen kleinen Sohn geißelt, den er ja doch aufgrund seines Alters nicht hassen kann?“<sup>2246</sup> Und so ist zu verstehen, was im Neuen Testament darüber gesagt wird, dass man nicht richten und strafen soll.

---

**2241** Ps.-Augustinus, De praedestinatione et gratia 15 (PL 45, 1675); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.22 (ed. Friedberg, Bd. I, 907).

**2242** Fulgentius von Ruspe, Ad Monimum I,26,8 (CChr.SL 91, 27); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.23 (ed. Friedberg, Bd. I, 907).

**2243** Lk 9,55.

**2244** Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 903).

**2245** Lk 12,48.

**2246** Augustinus, De sermone domini in monte I,20,63 (CChr.SL 35, 72f); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.51 (ed. Friedberg, Bd. I, 927).

[Nr. 425] CAPUT II.

UTRUM REUS ABSENS POSSIT IUDICARI.

Consequenter quaeritur utrum reus absens possit iudicari.

**Ad quod sic:** Deuter. 1, 16, super illud: *Praecepti eis: audite illos*, etc., Interlinearis: «Nemo iudicandus nisi prius auditus».

Item, B. Cornelius, *Causa III*, quaest. 9: «Omnia, quae adversus absentes in omni negotio aut loco aguntur aut iudicantur, omnia evacuantur, quia absentem nulla lex damnat».

Item, B. Felix, in eodem: «Absente adversario, non audiatur accusator; nec absente alia [623] parte, sententia a iudice dicta ullam obtinebit firmitatem».

**Contra:** Num. 16, 13–14 Moyses iudicavit Dathan et Abiron absentes.

Item, in I ad Cor. 5, 3 Apostolus iudicavit fornicatorem absentem, sicut ipsemet dicit: *Ego autem absens corpore* etc.

**Solutio:** Dicendum quod est absens ex contumacia et est absens ex impotentia sive causa iusta. Absens ex contumacia est qui citatus contemnit apparere, qualis fuit Dathan et similiter Abiron; unde dicitur Num. 16, 12–14 quod vocati a Moyse dixerunt: *Non venimus*, et talis potest absens iudicari. Talis etiam erat fornicator, quem, quamvis istud non scribat, Apostolus monuerat, et sicut contumacem propter evidentiam patrati sceleris iudicavit. – Absens vero ex impotentia sive iusta causa, qua prohibetur coram iudice comparere, non potest legitime iudicari. Unde dicit Zepherinus Papa, *Causa III*, quaest. 9: «Absens nemo iudicetur, quia hoc divinae et humanae prohibent leges».

[Nr. 426] CAPUT III.

UTRUM MULTITUDO PECCANS SIT PUNIENDA.

Postea quaeritur utrum multitudo peccans sit punienda.

**Ad quod sic:** 1. Matth. 13, 28 de zizaniis dicunt servi: *Vis, imus, et colligimus ea?* Et respondet Dominus: *Ne forte simul eradicetis triticum, sinite utraque crescere* etc., ibi Glossa: «Multitudo non est excommunicanda nec princeps populi».



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

Im Folgenden wird gefragt, ob ein abwesender Angeklagter verurteilt werden darf.

**Dazu so:** Dtn 1,16: *Ich habe ihnen vorgeschrieben: Hört jene an* usw., dazu die Interlinearglosse: „Niemand darf verurteilt werden, wenn er nicht vorher angehört worden ist.“<sup>2247</sup>

Und der selige Cornelius, *Causa III*, Quaestio 9: „Alles, was gegen Abwesende in jeder Angelegenheit oder an jedem Ort verhandelt oder gerichtet wird, das alles ist nichtig, weil kein Gesetz einen Abwesenden verurteilt.“<sup>2248</sup>

Weiter der selige Felix in demselben [Werk]: „Bei Abwesenheit des Gegners soll der Kläger nicht angehört werden; und bei Abwesenheit einer anderen [623] Partei wird ein vom Richter gesprochenes Urteil keine Gültigkeit erhalten.“<sup>2249</sup>

**Dagegen:** Num 16,13–14 hat Mose Datan und Abiram in Abwesenheit verurteilt.

Ebenso, 1Kor 5,3 verurteilte der Apostel einen Unzüchtigen in Abwesenheit, so wie er selbst sagt: *Ich aber, leiblich abwesend* usw.

**Lösung:** Es ist zu sagen, dass es Abwesenheit aus Trotz gibt und Abwesenheit aus Unvermögen beziehungsweise einem gerechten Grund gibt. Abwesend aus Trotz ist, wer vorgeladen worden ist, doch zu erscheinen verschmäht, und ein solcher war Datan und ebenso Abiram; daher heißt es in Num 16,12–14, dass sie auf die Vorladung durch Mose antworteten: *Wir kommen nicht*, und so jemand darf in Abwesenheit verurteilt werden. So war auch der Unzüchtige, den, wenn er das auch nicht schreibt, der Apostel ermahnt hatte und als trotzig verurteilte, weil es erwiesen war, dass er das Verbrechen begangen hatte. – In Abwesenheit aus Unvermögen oder einem gerechten Grund aber, weshalb es ihm versagt wird, vor dem Richter zu erscheinen, kann niemand rechtmäßig verurteilt werden. Daher sagt Papst Zepherinus, *Causa III*, Quaestio 9: „In Abwesenheit darf niemand verurteilt werden, weil dies die göttlichen und die menschlichen Gesetze verbieten.“<sup>2250</sup>

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

Danach wird gefragt, ob eine Menschenmenge, die sündigt, bestraft werden muss.

**Dazu so:** 1. Mt 13,28 sagen die Knechte über das Unkraut: *Willst du, dass wir gehen und es sammeln?* Und der Herr antwortet: *Damit ihr nicht etwa zugleich den Weizen ausreißt, lasst beides wachsen*<sup>2251</sup> usw., dazu die Glosse: „Eine Menschenmenge und der Fürst eines Volkes dürfen nicht exkommuniziert werden.“<sup>2252</sup>

<sup>2247</sup> Glossa interlinearis zu Dtn 1,16 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 330v).

<sup>2248</sup> Decretum Gratiani, C.3, q.9, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 539).

<sup>2249</sup> Ebd., c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 531).

<sup>2250</sup> Ebd., c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 532).

<sup>2251</sup> Mt 13,29.

<sup>2252</sup> Glossa ordinaria zu Mt 13,29 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 48b).

2. Item, Augustinus *Bonifacio*: «Ubi per graves dissensionum scissuras, non huius aut illius hominis est periculum, sed populorum strages iacent, detrahendum est severitati, ut maioribus malis salvandis sincera caritas subveniat».

3. Item, Augustinus, libro II *Contra epistolam Parmeniani*: «Cum contagium peccati multitudinem invasit, divinae disciplinae severa misericordia necessaria est». Ex quibus videtur relinqui quod multitudo peccans non erit condemnanda.

**Contra:** a. Exod. 32, 27–28 Moyses propter peccatum idololatriae occidi praecepit multitudinem usque ad *viginti tria millia hominum*.

b. Item, Elias, IV Reg. 1, 10–12, zelo iustitiae igne caelesti duos quinquagenarios cum suis quinquaginta condemnavit. Unde Ambrosius, excusans Apostolos, qui petierunt ut ignis de caelo descenderet super Samaritanos, dicit: «Samaritani citius crediderunt, a quibus ignis arcetur; nec discipuli peccant, qui legem sequuntur. Sciebant enim quod Phinees *reputatum est ad iustitiam* quod fornicantes interfecit».

c. Item, Deuter. 7, 2, praecipitur filiis Israel ut septem gentes, quae erant in terra promissionis, percuterent *usque ad internicionem*; quod Deus iustissimus non praeciperet nisi iustum esset peccantem multitudinem humano iudicio condemnari.

**Solutio:** Secundum Augustinum, in libro *Contra Faustum*: «Crimina, inquit, sunt punienda, quando, salva pace Ecclesiae, ferri possunt. In quo tamen discretio est adhibenda. Aliquando enim delinquentium multitudo diu per patientiam est expectanda, aliquando in paucis est punienda ut eorum exemplo ceteri terreantur et ad poenitentiam provocentur».

**[Ad obiecta]:** 1. Et per hoc patet responsio ad illud quod primo obicitur de zizaniis. Ibi enim faciendum non est, ubi timetur ne simul eradicetur triticum. Unde,

2. Augustinus [in dem Brief] *An Bonifatius*: „Wo durch schwere Spaltungen aufgrund von Meinungsverschiedenheiten nicht nur für diesen oder jenen Menschen Gefahr besteht, sondern ein ganzer Haufen Menschen darniederliegt, muss die Strenge etwas weggenommen werden, damit aufrichtige Liebe zu Hilfe kommt, um die größten Übel zu heilen.“<sup>2253</sup>

3. Augustinus in Buch II [des Schreibens] *Gegen den Brief des Parmenianus*: „Wenn die Ansteckung mit der Sünde eine Menschenmenge befallen hat, ist die strenge Barmherzigkeit der göttlichen Zucht nötig.“<sup>2254</sup> Daraus scheint zu folgen, dass eine sündigende Menschenmenge nicht verdammt werden darf.

**Dagegen:** a. Ex 32,27–28 hat Mose wegen der Sünde der Götzenverehrung befohlen, eine Menschenmenge bis zu 23 000 Menschen zu töten.<sup>2255</sup>

b. Elia, 2Kön 1,10–12, verdammt im Eifer der Gerechtigkeit mit Feuer vom Himmel zwei Hauptmänner über fünfzig Soldaten zusammen mit ihren fünfzig.<sup>2256</sup> Daher sagt Ambrosius, als er die Apostel entschuldigt, die darum baten, dass Feuer vom Himmel über die Samaritaner herabkomme<sup>2257</sup>: „Die Samaritaner glaubten ihnen leichter, wenn von ihnen das Feuer gebändigt wird; und die Jünger sündigen nicht, die das Gesetz befolgen. Sie wussten nämlich, dass es Pinhas *als Gerechtigkeit angerechnet wurde*<sup>2258</sup>, dass er die Unzüchtigen tötete<sup>2259</sup>.“<sup>2260</sup>

c. Dtn 7,2 wird den Kindern Israels vorgeschrieben, dass sie die sieben Stämme, die im Land der Verheißung lebten, *bis zur völligen Vernichtung* schlagen sollten; dies würde der höchst gerechte Gott nicht vorschreiben, wenn es nicht gerecht wäre, die sündigende Menge mit menschlichem Urteil zu verdammen.

**Lösung:** Nach Augustinus in der Schrift *Gegen Faustus*: „Verbrechen müssen bestraft werden, wenn sie unter Wahrung des Kirchenfriedens bestraft werden können. Dabei ist allerdings eine Unterscheidung vorzunehmen. Manchmal nämlich muss man lange mit Geduld auf die Menge derer warten, die sich vergehen, manchmal muss sie anhand von wenigen bestraft werden, damit mit ihrem Beispiel die Übrigen erschreckt und zur Buße veranlasst werden.“<sup>2261</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Und dadurch ist die Antwort auf das klar, was erstens in Bezug auf das Unkraut eingewendet wird. Dort darf man das nämlich nicht tun, wenn

---

**2253** Augustinus, Epistulae 185,10,45 (CSEL 57, 39 f); vgl. Decretum Gratiani, C.34, q.4, c.24, § 7 (ed. Friedberg, Bd. I, 910).

**2254** Augustinus, Contra epistulam Parmeniani III,14 (CSEL 51, 117); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.32, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 914).

**2255** Vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.30 (ed. Friedberg, Bd. I, 913).

**2256** Vgl. ebd., c.29 (ed. Friedberg, Bd. I, 913).

**2257** Vgl. Lk 9,54.

**2258** Ps 105,31.

**2259** Num 25,8.

**2260** Ambrosius, Expositio evangelii secundum Lucam VII,27 (CChr.SL 14, 223 f); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.26 (ed. Friedberg, Bd. I, 911).

**2261** Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.25 (ed. Friedberg, Bd. I, 911).

secundum Augustinum, «quando multitudo est in scelere nec salva pace Ecclesiae mali puniri possunt, tolerandi sunt potius quam, violata pace Ecclesiae, puniendi».

*a–b.* Ad illud vero quod obicitur de Moyse et Elia iam patet responsio, quia, sicut dicit Augustinus, exemplo suo docuerunt in hoc quod peccatum idololatriae in paucos vindicaverunt, [623] morte paucorum expiari et aboleri peccata multorum.

*c.* Ad ultimum vero quod obicitur de gentibus terrae promissionis, respondet B. Gregorius, dicens: «Ibi patienter tolerandi sunt mali, ubi aliqui inveniuntur boni». Quod quia non erat in gentibus illis, universaliter divino iudicio destructae sunt.

#### CAPUT IV.

##### UTRUM INNOCENTES ET INVOLUNTARII CIRCA ACTUS SINT IUDICANDI.

Quaeritur postea utrum innocentes et involuntarii circa actus sint iudicandi.

- Circa quod primo quaeritur utrum unus debeat vel possit puniri pro alio;  
 secundo, utrum ignorantes puniri possint;  
 tertio, utrum coacti, scilicet qui inviti faciunt aliquid sint puniendi.

#### [Nr. 427] ARTICULUS I.

*Utrum unus debeat vel posset puniri pro alio.*

**Ad primum sic obicitur: I. a.** Cum poena inferatur delinquenti ratione culpae, et culpa unius in alium non transeat, ergo de iustitia nec poena debet transire.

*b.* Item, Augustinus: «Quis locus innocentiae relinquitur, si alienum crimen maculat nescientem?»

*c.* Item, lex canonizata dicit: «Crimen vel poena paterna nullam maculam filio

man fürchtet, dass zugleich der Weizen ausgerissen wird. Daher „sind“, nach Augustinus, „wenn eine Menge sich in einem Verbrechen befindet und die Bösen nicht bestraft werden können, ohne den Kirchenfrieden zu stören, sie lieber zu dulden als unter Verletzung des Kirchenfriedens zu bestrafen.“<sup>2262</sup>

a-b. Auf den Einwand in Bezug auf Mose und Elia ist die Antwort schon klar. Denn, wie Augustinus sagt, sie haben mit ihrem Beispiel gelehrt, indem sie die Sünde der Götzenverehrung an wenigen bestraft haben, [624] die Sühne mit dem Tod weniger vorzunehmen und [damit] die Sünden vieler zu beseitigen.<sup>2263</sup>

c. Auf den letzten Einwand zu den Völkern des gelobten Landes antwortet der selige Gregor, indem er sagt: „Dort müssen die Bösen geduldig ertragen werden, wo sich einige Gute finden.“<sup>2264</sup> Weil dies unter jenen Völkern nicht der Fall war, wurden sie im Allgemeinen nach göttlichem Urteil zerstört.

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

Danach wird gefragt, ob solche, die hinsichtlich ihrer Taten unschuldig und unwillentlich waren, derentwegen bestraft werden müssen.

Im Zusammenhang damit wird gefragt:

1. Muss oder darf einer für einen anderen bestraft werden?
2. Dürfen Unwissende dafür bestraft werden?
3. Müssen solche, die gezwungen werden, das heißt, die etwas gegen ihren Willen tun, dafür bestraft werden?

*Artikel 1: Muss oder darf einer für einen anderen bestraft werden? [Nr. 427]*

**Zu dem Ersten wird Folgendes eingewendet:** I. a. Da eine Strafe einem Verbrecher aufgrund von Schuld auferlegt wird und die Schuld vom einen nicht auf einen anderen übergeht, darf daher dem Recht nach auch die Strafe nicht [auf jemand anderes] übergehen.

b. Augustinus: „Wo bleibt noch ein Ort für die Unschuld, wenn ein fremdes Verbrechen jemanden befleckt, der davon gar nichts weiß?“<sup>2265</sup>

c. Das kanonische Recht sagt: „Das Verbrechen oder die Strafe eines Elternteils

<sup>2262</sup> Ebd., c.17 (ed. Friedberg, Bd. I, 905).

<sup>2263</sup> Vgl. ebd., c.30 (ed. Friedberg, Bd. I, 913).

<sup>2264</sup> Gregor, Dialogorum libri 2,3 (SC 260, 146); vgl. Decretum Gratiani, C.7, q.1, c.49 (ed. Friedberg, Bd. I, 588).

<sup>2265</sup> Augustinus, Epistulae 93,(4,)15 (CSEL 34/2, 459 f; CChr.SL 31A, 177 f); vgl. Decretum Gratiani, II,1,4,2 (ed. Friedberg, Bd. I, 418).

inferre potest, quia unusquisque ex suo commisso poenae subicitur nec alieni criminis successor constituitur».

d. Item, Deuter. 24, 16: *Non occidentur patres pro filiis nec filii pro patribus sed unusquisque pro peccato suo morietur.*

e. Item, Ezech. 18, 4: *Anima quae peccaverit, ipsa morietur.* Et ibidem dicitur: *Filius non portabit iniquitatem patris etc.*

f. Item, Gregorius, in *Moralibus*, super illud Iob: *Hominis, qui similis est tui etc.*, ibi Gregorius: «Humana impietas ei nocet quem pervertendo inquinat». Si ergo non inquinat, non nocet.

Ex iis videtur relinqui quod nullus est puniendus pro peccato alterius.

**Contra:** 1. Exod. 20, 5: *Ego sum Deus zelotes, visitans peccata patrum in filios usque intertiam et quartam generationem.* Super quod dicit Augustinus: «In tertia et quarta generatione comminatur se filiis redditurum, non inaequalitate iudicii, ut alii peccent, alii puniantur, sed magnitudine clementiae, dum semper exspectat poenitentem. Quod in generatione prima delinquitur, non prius emendat nisi tertia et quarta generatio venerit».

2. Item, pro culpa originali Adae puniuntur omnes eius filii; unde I ad Cor. 15, 22: *In Adam omnes moriuntur.*

3. Item, Cham peccante, Chanaan filius eius maledictus est et servituti addictus, Gen. 9, 25.

4. Item, pro peccato Giezi «lepra transmittitur ad posteros», IV Reg. 5, 27.

5. Item, «Iudaeis clamantibus: *Sanguis eius super nos et super filios nostros*, Matth. 27, 25, reliquiae eorum poenae mortis Christi addictae sunt» vel subiectae.

6. Item, pro «peccato Achan plebs Israelitica in manibus hostium tradita est», Iosue 7, 25.

kann dem Kind keinen Makel auferlegen, denn jeder wird der Strafe seinem Vergehen entsprechend unterworfen und nicht zum Erben eines fremden Verbrechens gemacht.<sup>2266</sup>

d. Dtn 24,16: *Väter sollen nicht für ihre Söhne und Söhne nicht für ihre Väter getötet werden, sondern jeder soll nur für seine Sünde sterben.*

e. Ez 18,4: *Die Seele, die gesündigt hat, soll selbst sterben.* Und ebendort heißt es: *Der Sohn soll nicht die Ungerechtigkeit seines Vaters tragen*<sup>2267</sup> usw.

f. Gregor in der *Auslegung zum Buch Hiob* zu dem Vers aus Ijob: *Des Menschen, der dein Abbild ist*<sup>2268</sup> usw.: „Menschliche Ruchlosigkeit schadet dem, den sie durch Verderbnis beschmutzt.“<sup>2269</sup> Wenn sie also nicht beschmutzt, schadet sie nicht.

Aus diesen Einwänden scheint zu folgen, dass keiner für die Sünde eines anderen bestraft werden darf.

**Dagegen:** 1. Ex 20,5: *Ich bin ein eifernder Gott, der die Sünden der Väter an den Söhnen bis zur dritten und vierten Generation heimsucht.* Dazu sagt Augustinus: „Er droht damit, es den Söhnen in der dritten und vierten Generation zu vergelten, nicht aufgrund eines ungerechten Urteils, sodass die einen sündigen und die anderen bestraft werden, sondern aufgrund der großen Milde, insofern er immer einen Bereuenden erwartet. Was in der ersten Generation begangen wird, korrigiert er erst, wenn die dritte und vierte Generation da ist.“<sup>2270</sup>

2. Für die Erbschuld Adams werden alle seine Kinder bestraft; daher 1Kor 15,22: *In Adam sterben alle.*

3. Durch die Sünde Hams wurde sein Sohn Kanaan verflucht und der Sklaverei anheimgegeben, Gen 9,25.<sup>2271</sup>

4. Für die Sünde Gehasis „wird der Aussatz auf seine Nachkommen übertragen“<sup>2272</sup>, 2Kön 5,27.

5. „Als die Juden schrien: *Sein Blut komme über uns und unsere Kinder*, Mt 27,25, wurden ihre Überbleibsel der Todesstrafe Christi anheimgegeben“<sup>2273</sup> oder unterworfen.

6. „Für die Sünde Achans wurde das isrealitische Volk den Feinden in die Hände gegeben“<sup>2274</sup>, Jos 7,25.

**2266** Justinian, Digesta 48,19,26 (ed. Mommsen/Krüger, Bd. 2, 851); Decretum Gratiani, C.1, q.4, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 420).

**2267** Ez 18,20.

**2268** Ijob 35,8.

**2269** Gregor, *Moralia sive Expositio in Job* XXVI,13,20 (CChr.SL 143B, 1279 f); vgl. Decretum Gratiani, C.1, q.4, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 420).

**2270** Vgl. Decretum Gratiani, C.1, q.4, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 420).

**2271** Vgl. ebd., c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 422).

**2272** Ebd.

**2273** Ebd.

**2274** Ebd.

7. Item, pro «peccato filiorum Heli populus in conspectu Philistinorum corrui», I Reg. 4.

Ergo iusto Dei iudicio unus punitur pro peccato alterius; ergo a iudice poterit unus puniri pro alio.

[625] 8. Si dicatur quod non est simile de iudicio divino et humano – contra: super Iosue 7, 11 dicit Augustinus, super illud: *Peccavit populus* etc.: «Hoc praecipit homini iudici Deus in iis quae ad humanum iudicium pertinent iudicandis, quod in suo iudicio facit ipse». Si ergo ipse punit unum pro peccato alterius, et homo iudex similiter facere poterit.

9. Item, secundum *Iura* et *Canones* inferuntur poenae sine culpa in pluribus casibus, ut propter paupertatem ecclesia, quae consuevit habere episcopum, perdit ipsum. Item, propter homicidium vel propter odium civium contractum, eo quod occiderunt duos episcopos successive, vel alia causa ita enormi ecclesia perdit suum episcopum, [*Causa*] XXV, quaest. 2. Item, propter favorem, ut Alexandrina ecclesia in favorem Constantinopolitanae civitatis, quam Constantinus constituit, primum honorem post Romam amisit, dist. 22. Item, propter vitium leprae removetur quis ab administratione ecclesiae, ut dicit *Decretalis*, et ita punitur ecclesia poena alterius. Item, propter scelus patris punitur filius, ut pro crimine laesae maiestatis, et omnes illegitime nati, pro peccatis parentum suorum. Unde et in Deuter. 23, 2 dicitur: *Non ingredietur mamzer*, id est de scorto natus, *in ecclesiam Domini usque in decimam generationem*. Et similiter, pro scelere domini punitur familia interdicto vel civitas, *Causa* XVI, quaest. 4. Item, propter ordinem sacerdotii domino servus aufertur secundum *Canones*. Sex igitur sunt casus secundum *Iura* in quibus punitur aliquis sine culpa.

**II.** 1. Item, quaeritur, si pro peccato originali unus poena actuali punitur pro culpa alterius, quare non pro culpa actuali?

2. Item, dicit Augustinus, super Iosue 7: «Non est credendum, in poenis quae post mortem irrogantur, alium pro alio posse damnari, sed in iis tantum rebus hic irro-



7. Für „die Sünde der Söhne Elis ging das Volk beim Anblick der Philister unter“<sup>2275</sup>, 1Sam 4.

Also wird aufgrund des gerechten Urteils Gottes der eine für die Sünde eines anderen bestraft; also wird einer von einem Richter für einen anderen bestraft werden können.

[625] 8. Wenn gesagt wird, dass es sich mit dem göttlichen und dem menschlichen Urteil nicht gleich verhält – dagegen: Zu Jos 7,11 sagt Augustinus, zu dem Satz: *Das Volk hat gesündigt* usw.: „Gott befiehlt einem menschlichen Richter bei den Dingen, über die in einem menschlichen Gericht zu richten ist, das, was er selbst bei seinem Gericht tut.“<sup>2276</sup> Wenn er selbst also den einen für die Sünde eines anderen bestraft, wird dies ebenso auch der menschliche Richter tun können.

9. Nach den *Gesetzen* und den Kanones werden in mehreren Fällen Strafen ohne Schuld auferlegt, wie zum Beispiel wenn aus Armut eine Kirche, die einen Bischof zu haben pflegt, diesen verliert. Ebenso, [wenn] eine Kirche wegen Mordes oder weil sie sich den Hass der Bürger zugezogen hat, weswegen diese zwei Bischöfe nacheinander getötet haben, oder aus einem anderen so ungeheuren Grund ihren Bischof verliert, [Causa] XXV, Quaestio 2.<sup>2277</sup> Weiterhin aus Begünstigung, wie zum Beispiel die Kirche von Alexandria zum Vorteil der Gemeinde von Konstantinopel, die Konstantin gegründet hat, die erste Ehrenstellung nach Rom verloren hat, *Distinctio* 22.<sup>2278</sup> Weiterhin, wenn wegen des Gebrechens mit Aussatz jemand aus der Kirchenverwaltung entfernt wird, wie eine *Dekretale* sagt, und so die Kirche mit einer Strafe für einen anderen bestraft wird.<sup>2279</sup> Des Weiteren, wenn ein Kind für das Verbrechen seines Vaters bestraft wird, wie zum Beispiel für das Vergehen der Majestätsbeleidigung, und alle illegitim Geborenen für die Sünden ihrer Eltern. Daher heißt es auch in Dtn 23,2: *Kein Bastard*, das ist das Kind einer Prostituierten, *soll die Versammlung des Herrn betreten bis in die zehnte Generation*. Und ebenso wird für das Verbrechen eines Herrn seine Familie oder seine Stadt mit einem Verbot bestraft, *Causa* XVI, Quaestio 4.<sup>2280</sup> Und gleichermaßen wird nach den Kanones einem Herrn wegen des Priesterstandes sein Sklave weggenommen.<sup>2281</sup> Es sind nach den *Gesetzen* also sechs Fälle, in welchen jemand ohne Schuld bestraft wird.

**II.** 1. Des Weiteren wird gefragt, wenn für die Erbsünde einer mit einer wirklichen Strafe für die Schuld eines anderen bestraft wird, warum dann nicht für eine Tatschuld?

2. Augustinus sagt zu Jos 7: „Es darf nicht geglaubt werden, dass bei Strafen, die nach dem Tode verhängt werden, der eine für den anderen verurteilt werden kann,

<sup>2275</sup> Ebd.

<sup>2276</sup> Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* VI, 8 (CChr.SL 33, 316; CSEL 28/2, 425).

<sup>2277</sup> Vgl. *Decretum Gratiani*, C.15, q.2, c.25 (ed. Friedberg, Bd. I, 1018).

<sup>2278</sup> Vgl. ebd., D.22, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 75).

<sup>2279</sup> Vgl. *Liber Extra*, 3.6.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 482).

<sup>2280</sup> Vgl. ebd., 3.37.13 (ed. Friedberg, Bd. II, 884).

<sup>2281</sup> Vgl. *Decretum Gratiani*, D.54, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 207).

gari poenam, quae finem fuerant habiturae ». Ergo solum poena temporali unus iuste punitur pro alio; ergo iniusta est damnatio pro culpa originali, aut, si iusta est, iuste punitur unus pro alio temporaliter et aeternaliter.

**Solutio: I.** Per distinctionem B. Augustini, super Iosue 7, est poena nocens et non conferens, et est poena non nocens, sed conferens ad salutem. Poena prima nunquam Deus punit unum pro alio; poena vero secunda punit Deus ex causa unum pro alio. In prima poena debet homo iudex Deum imitari, in secunda inferenda non nisi cum distinctione quae postea ponetur. Et hoc est quod dicit Augustinus: «Secretiori iudicio visibiles afflictiones hominum vel mortes novit Dominus, quemadmodum quibusque iuste dispensat, etiam cum aliorum peccata in aliis videtur ulcisci, quoniam iis quibus ingeruntur, et obesse et prodesse possunt. Poenas vero invisibiles, quae nocent et non prosunt, ita nullus Deo iudice pro alienis peccatis luit, sicut homine iudice nullus luere nisi pro sua culpa istas visibiles poenas debet».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod primo obicitur '*Ego sum Deus zelotes*' etc., dicendum quod istud intelligitur de filiis qui sunt imitatores malitiae patris; unde ibi sequitur: *lis qui oderunt me*, hoc est in illis qui in odium mei sunt sectatores paternae malitiae.

2. Ad secundum dicendum quod in peccato originali non punitur unus pro peccato alterius solum, immo pro peccato proprio. Erat enim unus originaliter cum delinquente parente, et ideo, «quia unus erat cum illo et in illo, a quo traxit», quando commissum est peccatum, ideo et in ipso originaliter peccavit, sicut dicit Apostolus, ad Rom. 8, de Adam: *In quo*, inquit, *omnes peccaverunt*.

3–5. Ad alia vero quae obiciuntur de Chanaan et de posteris Giezi et de filiis Iudaeorum, qui occiderunt Christum, dicendum quod ex iis exemplis non probantur aliqui puniri pro peccatis aliorum, nisi sint imitatores malitiae eorum; tamen poenam

sondern dass in diesem Falle eine Strafe nur bei den Dingen verhängt wird, die zielgerichtet ausgeführt wurden.<sup>2282</sup> Also wird nur mit einer zeitlichen Strafe der eine für den anderen gerecht bestraft; also ist die Verurteilung für die Erbschuld ungerecht, oder, wenn sie gerecht ist, wird der eine gerechterweise für den anderen zeitlich und ewig bestraft.

**Lösung: I.** Nach der Unterscheidung des seligen Augustinus zu Jos 7 gibt es eine schädliche und nicht [für das Heil] zuträgliche Strafe, und es gibt eine Strafe, die nicht schädlich, sondern für das Heil zuträglich ist.<sup>2283</sup> Mit der ersten Strafe bestraft Gott niemals den einen für den anderen; mit der zweiten Strafe aber bestraft Gott aus einem Grunde den einen für den anderen. Bei der ersten Strafe muss der menschliche Richter Gott nachahmen, die zweite kann nur mit einer Unterscheidung verhängt werden, welche später aufgestellt werden wird.<sup>2284</sup> Und dies ist, was Augustinus sagt: „Durch ein verborgeneres Urteil kennt der Herr die sichtbaren Schmerzen oder Tode der Menschen, wie er sie einem jeden gerecht zuteilt, auch wenn er die Sünden der einen bei den anderen zu bestrafen scheint, da sie denen, denen sie auferlegt werden, sowohl schaden als auch nützen können. So büßt niemand mit Gott als Richter für fremde Sünden unsichtbare Strafen, welche schaden und nicht nützen, so wie mit einem Menschen als Richter jeder nur für seine eigene Schuld solche sichtbaren Strafen büßen muss.“<sup>2285</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand *„Ich bin ein eifernder Gott“* usw. ist zu sagen, dass dies hinsichtlich der Kinder zu verstehen ist, die Nacheiferer der Schlechtigkeit ihres Vaters sind;<sup>2286</sup> daher folgt dort: *Denen, die mich hassen*<sup>2287</sup>, das heißt, bei denen, die im Hass gegen mich Nacheiferer der väterlichen Schlechtigkeit sind.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass in der Erbsünde nicht nur der eine für die Sünde des anderen bestraft wird, sondern vielmehr für die eigene Sünde. Er war nämlich ursprünglich eins mit dem sündigenden Elternteil, und deshalb, „weil er eins war mit jenem und in jenem, von dem er empfing“<sup>2288</sup>, als die Sünde begangen wurde, deshalb hat er auch in diesem ursprünglich gesündigt, wie der Apostel sagt, Röm 8<sup>2289</sup> über Adam: *In dem alle gesündigt haben.*

3–5. Zu den anderen [Argumenten], die zu Kanaan und den Nachkommen Gehasis und den Kindern der Juden, die Christus getötet haben, eingewendet werden, ist zu sagen, dass aus diesen Beispielen nicht bewiesen wird, dass einige für die Sünden

**2282** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum VI,8 (CChr.SL 33, 316; CSEL 28/2, 424).

**2283** Vgl. ebd. (CChr.SL 33, 316; CSEL 28/2, 424 f).

**2284** Vgl. Summa Halensis III Nr. 427 zu 9 (ed. Bd. IV/2, 626b; in dieser Ausgabe S. 1146 f).

**2285** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum VI,8 (CChr.SL 33, 316; CSEL 28/2, 425).

**2286** Vgl. Decretum Gratiani, C.1, q.4, c.11, § 12 (ed. Friedberg, Bd. I, 422).

**2287** Ex 20,5.

**2288** Augustinus, Epistulae 98,1 (CSEL 34/2, 521; CChr.SL 31A, 227); vgl. Decretum Gratiani, C.1, q.4, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 419).

**2289** Röm 5,12.

divina providentia iustissima sustinuerunt ii et alii temporaliter pro culpa aliena ad utilitatem propriam. Punit enim Deus ad utilitatem quinque de causis. Primo ad probationem et perfectionem virtutis, ut Iob et Tobiam. Secundo, propter conservationem gratiae et humilitatis, ut Paulo dedit angelum Satanae, ne magnitudine revelationum superbiret, II Cor. 12, 7. [626] Tertio, propter poenitentiam peccati, ut Mariam sororem Moysi, Num. 12, 10. Quarto, propter eruditionem, ut filios Israel bonos, de quibus dicit Ierem. alia translatio: *Per omne flagellum erudieris, Ierusalem*. Quinto propter gloriam Dei manifestandam, ut caecum natum, Ioan. 9, 3, de quo dicit Dominus: *Neque hic peccavit neque parentes, sed ut manifestetur gloria Dei in illo*. Non est igitur ex iis causis inconueniens unum puniri a Deo, peccante alio.

6. Ad illud vero quod obicitur de Achan, respondet Augustinus quod poena temporalis dispensatione divina punitur aliquis triplici de causa. Prima est excitatio sollicitudinis caritatis Unde dicit Augustinus quod per hoc quod pro peccato Achan punitus est populus, ostensum est, «ut non solum se quisque curet in populo, sed invicem sibi adhibeant diligentiam et tamquam unius corporis et unius hominis alia pro aliis sint membra sollicita». – Secunda ratio est ostensio unitatis, quae debet esse inter homines quantum ad vinculum societatis. Unde Augustinus: «Similiter ostenditur quantum connexa sit in populi unitate ipsa universitas, ut non in se ipsis singuli, sed tamquam partes in toto aestimentur». Unde pro peccato unius personae tantum, scilicet Achan, dictum est: *Peccavit populus*» etc. – Tertia ratio est detestatio peccati sive ostensio magnitudinis sceleris. Unde Augustinus: «Simul etiam significatum est quantum malum fieret, si universa multitudo peccasset, quando unus ita potuit vindicari, ut ab eo ceteri non possent esse securi».

7. Ad illud quod postea obicitur de filiis Heli, dicendum quod in hoc quod filii Israel puniti sunt pro peccato filiorum Heli, exprimitur quia, secundum B. Gregorium, «meritis praelatorum depravatur vita subditorum, quia praelatis suis subditi faveant

anderer bestraft werden, außer sie sind Nachahmer ihrer Schlechtigkeit; dennoch haben diese und andere vorübergehend durch die höchst gerechte göttliche Vorsehung eine Strafe auf sich genommen für fremde Schuld, zu ihrem eigenen Nutzen. Denn Gott bestraft zum Nutzen aus fünf Gründen. Erstens zum Erweis und der Vollendung der Tugend, wie den Hiob<sup>2290</sup> und den Tobias<sup>2291</sup>. Zweitens zur Bewahrung von Gnade und Demut, so wie er dem Paulus den Engel Satans gab, damit er nicht aufgrund seiner großartigen Offenbarungen hochmütig würde, 2Kor 12,7. [626] Drittens zur Reue der Sünde, wie die Mirjam, die Schwester des Mose, Num 12,10. Viertens zur Erziehung, wie die guten Kinder Israels, über die eine andere Übersetzung von Jeremia sagt: *Durch jede Züchtigung wirst du erzogen, Jerusalem.*<sup>2292</sup> Fünftens um die Ehre Gottes offenbar zu machen, wie den Blindgeborenen, Joh 9,3, über den der Herr sagt: *Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern damit die Ehre Gottes an ihm offenbar werde.* Aus diesen Gründen ist es also nicht unpassend zu sagen, dass der eine von Gott bestraft wird, während der andere sündigt.

6. Auf den Einwand zu Achan antwortet Augustinus, dass mit einer zeitlichen Strafe aufgrund göttlicher Verfügung jemand aus drei Gründen bestraft wird. Der erste ist die Ermunterung zum Eifer um die Liebe. Daher sagt Augustinus, dass dadurch, dass das Volk für die Sünde Achans bestraft worden ist, gezeigt worden ist, „dass nicht nur ein jeder im Volk für sich sorgt, sondern sie einander Sorge angedeihen lassen und so die einen Glieder, wie die [Glieder] eines Leibes und eines Menschen, für die anderen besorgt sind.“<sup>2293</sup> – Der zweite Grund ist, um zu zeigen, welche Einheit zwischen den Menschen hinsichtlich ihres Gemeinschaftsbandes bestehen soll. Daher Augustinus: „Ebenso zeigt sich, wie sehr die Gesamtheit selbst in der Einheit des Volkes verbunden ist, sodass nicht die Einzelnen in sich selbst, sondern als Teile im Ganzen aufgefasst werden.“<sup>2294</sup> Daher ist für die Sünde nur einer einzigen Person, nämlich Achans, gesagt worden: *Das Volk hat gesündigt*<sup>2295</sup> usw. – Der dritte Grund ist der, die Sünde abzulehnen beziehungsweise die Größe des Verbrechens aufzuzeigen. Daher Augustinus: „Zugleich ist nämlich damit bezeichnet worden, welche große Sünde begangen würde, wenn die gesamte Menge gesündigt hätte, wenn schon ein Einzelner so bestraft werden konnte, dass die Übrigen nicht vor ihm sicher sein konnten.“<sup>2296</sup>

7. Zu dem nachfolgenden Einwand in Bezug auf die Söhne Elis ist zu sagen, dass darin, dass die Kinder Israels für die Sünde der Söhne Elis bestraft worden sind, ausgedrückt wird, dass, nach dem heiligen Gregor, „durch die Schuld der Vorgesetzten das Leben der Untergebenen verdorben wird, weil die Untergebenen ihren Vorgesetz-

---

**2290** Ijob 2,3–10.

**2291** Tob 12,13.

**2292** Jer 6,8.

**2293** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum VI,8 (CChr.SL 33, 315 f; CSEL 28/2, 424 f).

**2294** Ebd. (CChr.SL 33, 316; CSEL 28/2, 425).

**2295** Jos 7,11.

**2296** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum VI,8 (CChr.SL 33, 316; CSEL 28/2, 425).

ad malum, cum eis simul corruunt, sicut filii Israel diu faventes peccatis sacerdotum, tandem cum eis ceciderunt in manibus hostium». Similiter dicendum est quod, quia «David populum numeravit, pro peccato gladius Domini desaevit in populum», quia in hoc peccato eius favebat. Praeterea, in hoc punitus est ipse qui peccavit, *quia in multitudine plebis dignitas regis est et in paucitate plebis ignominia principis*, sicut dicitur in Prov. 14, 28.

8. Ad illud quod postea obiciebatur quod homo iudex debet facere in suo iudicio sicut Deus in suo, patet responsio per distinctionem supra positam Augustini, super Iosue 7, 11.

9. Ad illud quod obicitur quod ‘secundum *Iura* inferuntur poenae sine culpa’ etc., dicendum quod est poena damni et poena flagelli. Poena damni est in subtractione alicuius boni. Haec poena infertur iuste ab homine iudice sine culpa, sed non sine causa, et hoc consideratione utilitatis communis et publicae salutis, quam de ordine potestatis sibi concessae debet praeferre utilitati et saluti cuiusque personae. Et in hoc genere sunt omnes poenae *Canonum*, quae inferuntur sine culpa. Poena vero flagelli duplex est: spiritualis et corporalis; spiritualis, ut excommunicatio; corporalis, ut mutilatio, occisio; neutra vero potest inferri sine culpa. De poena spirituali, quae est excommunicatio, dicit Augustinus, *Ad Auxilium episcopum*: «Non imputantur filiis peccata parentum, quae post eorum nativitatem a parentibus committuntur, nec pro peccatis parentum spirituali poena filii sunt plectendi». Et hoc intelligitur de poena spirituali quae est excommunicatio maior, quae separat a suffragiis Ecclesiae et participatione sacramentorum spirituali et sacramentali, non de poena spirituali quae dicitur interdictum, quae separat a participatione sacramentali, non spirituali, sacramentorum, qua poena pro bono communi, peccante domino, interdicitur familia vel civitas.

**II. 1.** Ad illud quod quaeritur de peccato actuali et originali, dicendum quod humana iustitia, in quantum potest, divinam iustitiam imitatur. Punit autem divina iustitia culpam actualem et culpam originalem, et hanc, scilicet originalem, finaliter punit poena damni, id est subtractione gloriae, actualem vero poena sensus inflictione gehennae. Similiter iustitia humana pro culpa parentis poena damni punit

ten für das Böse Beifall klatschen sollen und mit ihnen zugleich untergehen, so wie die Söhne Israels lange den Sünden ihrer Priester Beifall klatschten und schließlich mit ihnen zusammen den Feinden in die Hände fielen.“<sup>2297</sup> Ebenso ist zu sagen, dass, da „David das Volk zählte, das Schwert des Herrn für diese Sünde gegen das Volk wütete“<sup>2298</sup>, weil es für diese seine Sünde Beifall klatschte. Zudem ist darin derjenige bestraft worden, der gesündigt hat, *denn in einem großen Volk liegt für den König Würde und in einem kleinen Volk für den Fürsten Schande*, wie es in Spr 14,28 heißt.

8. Auf den nachfolgenden Einwand, dass ein menschlicher Richter in seinem Urteil so handeln muss wie Gott in seinem, ist die Antwort durch die oben genannte Unterscheidung, die Augustinus zu Jos 7,11 macht, klar.

9. Zu dem Einwand, dass ‚nach den *Gesetzen* Strafen ohne Schuld verhängt werden‘ usw., ist zu sagen, dass es eine Strafe des Verlustes gibt und eine Strafe der Züchtigung. Die Strafe des Verlustes liegt in der Entziehung eines Gutes. Diese Strafe wird von einem menschlichen Richter gerechterweise ohne Schuld, nicht aber ohne Grund verhängt, und zwar aus der Berücksichtigung des Gemeinnutzens und des öffentlichen Heils heraus, das ihm von der Herrschaftsordnung zur Verantwortung übergeben worden ist und dem Nutzen und Heil einer einzelnen Person vorgezogen werden muss. Und in dieser Kategorie befinden sich alle Strafen der Kanones, die ohne Schuld verhängt werden. Die Strafe der Züchtigung aber ist eine zweifache: eine geistliche und eine körperliche; geistlich, so wie die Exkommunikation; körperlich, so wie die Verstümmelung oder die Tötung; keine von beiden aber kann ohne Schuld verhängt werden. Über die geistliche Strafe, welche die Exkommunikation ist, sagt Augustinus, [in dem Brief] *An den Bischof Auxilius*: „Den Kindern werden nicht die Sünden der Eltern angerechnet, die nach ihrer Geburt von den Eltern begangen werden, noch dürfen für die Sünden der Eltern die Kinder mit einer geistlichen Strafe geschlagen werden.“<sup>2299</sup> Und dies ist in Bezug auf die geistliche Strafe zu verstehen, welche die größere Exkommunikation ist, die von den Fürbitten der Kirche trennt und von der geistlichen und sakramentalen Teilnahme an den Sakramenten, nicht in Bezug auf die geistliche Strafe, welche Interdikt genannt wird, die von der sakramentalen, nicht von der geistlichen Teilnahme an den Sakramenten trennt, eine Strafe für das Gemeinwohl, mit der eine Familie oder Stadt belegt wird, wenn ihr Herr sündigt.

**II. 1.** Zu der Frage in Bezug auf die Tat- und Erbsünde ist zu sagen, dass die menschliche Gerechtigkeit, insoweit sie es vermag, die göttliche Gerechtigkeit nachahmt. Die göttliche Gerechtigkeit aber bestraft die Tat- und die Erbschuld, und diese, nämlich die Erbschuld, bestraft sie zum Schluss mit der Strafe des Verlustes, das heißt der Entziehung der Ehre, die Tatsünde aber mit der Strafe für die Empfindung mit der Bedrängnis der Hölle. Ebenso bestraft die menschliche Gerechtigkeit für die

<sup>2297</sup> Decretum Gratiani, C.1, q.4, zu c.11, § 9 (ed. Friedberg, Bd. I, 422).

<sup>2298</sup> Ebd., c.11, § 9 (ed. Friedberg, Bd. I, 422); vgl. 2Sam 24,1–17.

<sup>2299</sup> Vgl. Augustinus, Epistulae 250,1 (CSEL 57, 593 f); Decretum Gratiani, C.1, q.4, c.10 (ed. Friedberg, Bd. I, 420).

filium, ut pro crimine laesae maiestatis exheredat filium, et pro fornicatione vel adulterio parentum efficitur infamis filius qui de adulterio vel fornicatione natus est. Poena vero sensus vel flagelli nullum punit nisi pro peccato actuali, secundum quod [627] dicit Augustinus, super Iosue 7, 11: «Homine iudice, istas visibiles poenas nullus nisi ex propria culpa debet luere». Quae autem sit ratio in iustitia divina et in iustitia humana, dicit Augustinus, *Ad Bonifaciam*: «Iam cum homo in se ipso ab eo qui genuit alter est effectus, peccato alterius sine sua consensione non teneatur obnoxius. Traxit ergo reatum, quia unus erat cum illo et in illo a quo traxit, quando admissum est; non autem trahit alter ab altero, quando sua unoquoque propria vita vivente, iam est verificatum: *Anima, quae peccaverit, ipsa morietur*».

2. Ad illud quod dicitur de Augustino ultimo patet solutio ex praedictis. Nam pro peccato originali non solum punitur quis ex culpa aliena, immo pro culpa quae sit ei propria. Ex culpa enim prima Adae personali corrupta est natura, quae tota erat in illo et Eva, et ideo omnis persona, quae propagatur ex sic vitiata natura, corrumpitur et corruptione propria, sicut ei propria fit natura; et secundum modum susceptibilis est ratio corruptionis, ideo, quia persona susceptibilis est culpae, corrumpitur persona corruptione culpae per similitudinem principii corruptionis, quae fuit persona culpabilis.

[Nr. 428] ARTICULUS II.

*Utrum ignorantibus sint iudicandi.*

Postea quaeritur utrum ignorantibus sint iudicandi.

**Ad quod sic:** 1. Ambrosius, *Super Lucam*, ubi dicitur quod navicula iactabatur fluctibus: «Turbatur, inquit, navicula Petri in qua erat Iudas, quia qui suis meritis erat firmus, turbatur alienis». Ergo pro peccato Iudae periclitabatur Petrus, qui ignorabat peccatum Iudae.



Schuld des Elternteils mit der Strafe des Verlustes das Kind, wie zum Beispiel wenn sie für das Verbrechen der Majestätsbeleidigung das Kind enterbt und für Unzucht oder Ehebruch der Eltern das Kind ehrlos wird, das aus dem Ehebruch oder der Unzucht geboren ist. Mit der Strafe für die Empfindung oder der Züchtigung bestraft sie jemanden nur für eine Tatsünde, insofern [627] Augustinus zu Jos 7,11 sagt: „Wenn ein Mensch Richter ist, darf jemand solche sichtbaren Strafen nur aus eigener Schuld büßen.“<sup>2300</sup> Was aber der Beweggrund in der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit ist, sagt Augustinus [in dem Brief] *An Bonifacius*: „Da der Mensch nun in sich selbst von dem, der ihn gezeugt hat, ein anderer geworden ist, hält man ihn nicht für straffällig aufgrund der Sünde eines anderen, [die dieser] ohne seine Zustimmung [begangen hat]. Er hat also die Schuld geerbt, weil er mit jenem und in jenem, von dem er geerbt hat, eins war, als sie begangen wurde; nicht aber erbt der eine vom anderen, wenn jeder sein eigenes Leben führt, und es hat sich nun bewahrheitet: *Die Seele, die gesündigt hat, soll selbst sterben*“<sup>2301</sup>.<sup>2302</sup>

2. Auf das, was als Letztes über Augustinus gesagt wird, ist die Antwort aus dem zuvor Gesagten klar.<sup>2303</sup> Denn für die Erbsünde wird jemand nicht nur aus fremder Schuld bestraft, sondern vielmehr für die Schuld, die ihm eigen ist. Durch die erste, persönliche Schuld Adams nämlich ist die Natur verdorben worden, die in ihm und Eva ganz war, und deshalb wird jede Person, die aus der so verderbten Natur hervorgeht, auch mit eigener Verderbnis verdorben, so wie ihr die Natur zu eigen wird; und nach dem Maß des Empfänglichen beläuft sich das Maß der Verderbtheit, deshalb wird, weil die Person empfänglich ist für Schuld, die Person durch die Verderbnis der Schuld verdorben, durch die Ähnlichkeit mit dem Ursprung der Verderbnis, welche eine schuldhaftige Person war.

### *Artikel 2: Müssen Unwissende gerichtet werden? [Nr. 428]*

Danach wird gefragt, ob Unwissende gerichtet werden müssen.

**Dazu so:** 1. Ambrosius [in der Auslegung] *Zu Lukas*, wo es heißt, dass das Boot in den Wellen schwankte: „Das Boot des Petrus, in dem Judas saß, gerät in Turbulenzen, sagt er, weil der, welcher durch seine Verdienste fest stand, durch fremde in Turbulenzen gerät.“<sup>2304</sup> Also wurde Petrus, der von der Sünde des Judas nichts wusste, für die Sünde des Judas in Gefahr gebracht.

**2300** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum VI,8 (CChr.SL 33, 316; CSEL 28/2, 425).

**2301** Vgl. Ez 18,4.

**2302** Augustinus, Epistulae 98,1 (CSEL 34/2, 521; CChr.SL 31A, 227); vgl. Decretum Gratiani, C.1, q.4, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 419).

**2303** Vgl. Summa Halensis III Nr. 427 I zu 2 (ed. Bd. IV/2, 625b; in dieser Ausgabe S. 1142f).

**2304** Ambrosius, Expositio evangelii secundum Lucam IV,70 (CChr.SL 14, 132); vgl. Decretum Gratiani, C.1, q.4, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 422).

2. Item, «peccato civium thesauri Iericho anathematizati leguntur», Iosue 6.

3. Item, «peccato Amalecitarum animalia eorum iussa sunt interfici, I Reg. 15, 2–3, quibus quia Saul pepercit, audivit a Samuele: *Nescitis quia peccatum ariolandi*» etc.

4. Item, pro «peccato Israelitarum arca Domini Philisthaeis tradita est», I Reg. 4.

5. Item, pro «peccato Aegyptiorum possessiones eorum grandini sunt traditae», Exod. 9, 25. Si ergo quae sensu carent, ut arca et thesauri Iericho, anathematizantur vel devastantur vel hostibus traduntur; item, si ea, quae vim intelligendi non habent, peccatis hominum morti traduntur, relinquitur fortiori ratione quod ignorantia nullum debet a reatu criminis excusare.

6. Item, Num. 16, 27, parvuli pro peccato Dathan et Abiron cum parentibus perierunt; unde ibi dicitur quod *egressi stabant cum uxoribus et filiis in introitu papilionum*.

7. Item, parvuli Sodomitarum perierunt cum Sodomitis peccato Sodomitarum, et tamen habebant ignorantiam invincibilem.

**Contra: a.** Dicit Augustinus: «Nullius crimen maculat nescientem».

**b.** Item, Ioannes Damascenus: «Actus involuntarii indulgentia digni habentur». Involuntarium autem, sicut idem dicit, dupliciter est: «hoc quidem per ignorantiam, hoc per violentiam». Ergo quod ignoranter fit, dignum est indulgentia; non ergo puniri debet ignorans.

**c.** Item, Gen. 20, 4, dixit Abimelech: *Num gentem ignorantem interficies?*

**d.** Item, Deuter. 1, 39: *Filii, qui hodie boni et mali ignorant distantiam, ipsi intrabunt et ipsis dabo terram* etc. Ratione ergo ignorantiae parvulos Israelitarum non indicavit Dominus pro incredulitate parentum.

2. „Aufgrund der Sünde der Bürger wurden die Schätze Jerichos als verflucht gelesen“<sup>2305</sup>, Jos 6.

3. „Wegen des Verbrechens der Amalekiter wurde befohlen, ihre Tiere zu töten, 1Sam 15,2–3, und weil Saul sie verschonte, bekam er von Samuel zu hören: *Ihr wisst nicht, dass die Sünde der Wahrsageri*<sup>2306</sup>“<sup>2307</sup> usw.

4. Wegen „der Sünde der Israeliter ist die Bundeslade des Herrn den Philistern ausgeliefert worden“<sup>2308</sup>, 1Sam 4.

5. Wegen „der Sünde der Ägypter ist ihr Besitz dem Hagel ausgeliefert worden“<sup>2309</sup>, Ex 9,25. Wenn also solche Dinge, die keine Empfindung haben, wie die Bundeslade und die Schätze Jerichos, verflucht oder verwüstet oder den Feinden ausgeliefert werden, ebenso, wenn solche [Dinge], die keine Erkenntnisfähigkeit besitzen, wegen der Sünden der Menschen dem Tod überantwortet werden, folgt daraus mit noch stärkerer Überzeugungskraft, dass Unwissenheit niemanden von der Schuld an einem Verbrechen freisprechen kann.

6. Num 16,27 gingen die Kinder für die Sünde Datans und Abirams mit ihren Eltern unter;<sup>2310</sup> daher heißt es dort, dass *sie herausgekommen waren und mit ihren Frauen und Kindern im Eingang ihrer Zelte standen*.

7. Die Kinder der Sodomiter gingen zusammen mit diesen wegen der Sünde der Sodomiter unter,<sup>2311</sup> und dennoch besaßen sie unüberwindliche Unwissenheit.

**Dagegen:** a. Augustinus sagt: „Niemandes Verbrechen beschmutzt den, der nichts davon weiß.“<sup>2312</sup>

b. Johannes von Damaskus: „Unfreiwillige Handlungen werden des Nachlasses [der Strafe] für würdig gehalten.“<sup>2313</sup> ‚Unfreiwillig‘ ist aber, wie derselbe sagt, auf zwei Arten: „einmal nämlich durch Unwissenheit, einmal durch Gewalt.“<sup>2314</sup> Was unwissend getan wird, ist also des Nachlasses [der Strafe] würdig; also darf kein Unwissender bestraft werden.

c. Gen 20,4 sagte Abimelech: *Willst du denn unwissendes Volk umbringen?*

d. Dtn 1,39: *Die Kinder, die heute den Unterschied zwischen Gut und Böse noch nicht kennen, werden selbst einziehen, und ich werde ihnen selbst das Land geben* usw. Aufgrund ihrer Unwissenheit hat der Herr also die kleinen Kinder der Israeliten nicht für die Ungläubigkeit ihrer Eltern gerichtet.

---

**2305** Decretum Gratiani, C.1, q.4, zu c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 421).

**2306** 1Sam 15,23.

**2307** Decretum Gratiani, C.1, q.4, zu c.11, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 421).

**2308** Ebd., § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 421).

**2309** Ebd., § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 421).

**2310** Vgl. ebd. (ed. Friedberg, Bd. I, 422).

**2311** Vgl. ebd.

**2312** Augustinus, Epistulae 93,(4,)15 (CSEL 34/2, 459; CChr.SL 31A, 177); vgl. Decretum Gratiani, C.1, q.1, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 418).

**2313** Johannes von Damaskus, Expositio fidei II,24 (PTS 12, 94).

**2314** Ebd.

e. Item, aliquando ignorantia contingit ratione infirmitatis, ut in perturbatis, alienatis et ebriis; aliquando ratione aetatis: unde infans, quia non [628] est doli capax, excusatur, sicut dicitur *Causa XV*, quaest. 1; quandoque ratione deceptionis, ut cum aliquis deceptus per fraudem vel dolum alterius vel per errorem facti probabilem. Aut igitur ignorantia universaliter excusabit omnes istos aut, si aliquos excusat, aliquos non, quae ignorantia excusabit et quae non, et quis per ignorantiam delinquens puniendus erit et quis non?

**Solutio:** Dicendum quod est ignorantia negationis, privationis et dispositionis. Ignorantia negationis est, qua negatur scientia nec ponitur debitum sciendi, et haec simpliciter excusatur. – Ignorantia privationis est, qua negatur scientia et ponitur aptitudo seu debitum sciendi, et haec in eis, quae pertinent ad salutem, a tanto excusatur, sed non a toto. – Ignorantia dispositionis est quae ponit errorem seu conceptionem contrariam scientiae rectae, et illa in iis, quae pertinent ad salutem, accusatur et non excusatur; simili modo affectus sive voluntas nesciendi, de qua in Psalmo: *Noluit intelligere ut bene ageret*. Secundum hoc ergo dicendum quod ignorans primo modo ignorantia non meretur puniri; ignorans secundo modo meretur puniri, sed cum mitigatione; ignorans tertio modo meretur puniri cum sevetate.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo obicitur de Petro quod ‘periclitabatur propter peccatum Iudae’, dicendum, sicut patet ex dictis, quod ex causis convenientibus divinae providentiae, meritis malorum multotiens iusti a Deo temporaliter puniuntur. Sed tamen in hoc iudicium humanum non debet imitari divinum, sicut dicit Augustinus, super Iosue 7, 11, ut supra dictum est. Et ratio huius est quia, cum duplex sit iudicium divinum, occultum et manifestum, occultum iudicium est in poena temporali bonorum, manifestum in poena malorum. Humanum iudicium, quod est ex manifestis causis, debet imitari iudicium Dei manifestum, non occultum.

2–5. Ad illud quod postea obicitur, dicendum quod «insensibilia et irrationabilia peccato hominum anathematizantur vel perduntur, non participatione peccati, sed causa» rationabili quae assignatur triplex, scilicet ratio sacramenti, detestatio

e. Bisweilen geschieht Unwissenheit aufgrund von Schwäche, wie bei Verwirrten, bei Geisteskranken und bei Betrunkenen; bisweilen aufgrund des Alters: daher wird ein Kind, da es [628] nicht des Betrugers fähig ist, entschuldigt, wie es in *Causa XV*, Quaestio 1 heißt;<sup>2315</sup> bisweilen aufgrund von Täuschung, wie zum Beispiel wenn jemand durch Betrug oder List eines anderen oder durch einen wahrscheinlichen Irrtum über eine Tatsache getäuscht worden ist. Entweder also wird die Unwissenheit allgemein alle diese entschuldigen, oder, wenn sie einige entschuldigt, einige nicht, [stellt sich die Frage,] welche Unwissenheit entschuldigen wird und welche nicht, und wer, der aufgrund von Unwissenheit ein Verbrechen begeht, wird bestraft werden müssen und wer nicht?

**Lösung:** Es ist zu sagen, dass es die Unwissenheit der Leugnung, die der Aberkennung und die der Disposition gibt. – Die Unwissenheit der Leugnung ist die, mit welcher Wissen verneint wird und keine Pflicht des Wissens aufgestellt wird, und diese entschuldigt schlechthin. – Die Unwissenheit der Aberkennung ist die, mit welcher Wissen verneint wird und die Eignung oder die Pflicht des Wissens aufgestellt wird, und diese entschuldigt bei dem, was zum Heil gehört, viel, aber nicht ganz. – Die Unwissenheit der Disposition ist die, die einen Irrtum aufstellt oder eine dem rechten Wissen entgegengesetzte Vorstellung, und diese klagt bei dem, was zum Heil gehört, an und entschuldigt nicht; gleichermaßen der Affekt oder der Wille des Nichtwissens, über den es im Psalm heißt: *Er wollte nicht erkennen, um gut zu handeln.*<sup>2316</sup> Demgemäß ist also zu sagen, dass der auf die erste Weise Unwissende durch seine Unwissenheit nicht verdient, bestraft zu werden; der auf die zweite Weise Unwissende verdient, bestraft zu werden, doch mit Milderung; der auf die dritte Weise Unwissende verdient, mit Härte bestraft zu werden.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand in Bezug auf Petrus, dass ‚er in Gefahr gebracht wurde wegen der Sünde des Judas‘, ist zu sagen, wie aus dem Gesagten hervorgeht, dass aus Gründen, die mit der göttlichen Vorsehung übereinstimmen, durch die Schuld der Bösen oftmals Gerechte zeitlich von Gott bestraft werden.<sup>2317</sup> Dennoch darf darin das menschliche Gericht nicht das göttliche nachahmen, wie Augustinus zu Jos 7,11 sagt, wie oben gesagt worden ist.<sup>2318</sup> Und der Grund dafür ist, dass, da das göttliche Gericht auf zwei Arten besteht, als verborgenes und offenbares, das verborgene Gericht in der zeitlichen Strafe der Guten besteht, das offenbare in der Strafe der Bösen. Das menschliche Gericht, das aus offenbaren Prozessen besteht, muss das offenbare Gericht Gottes nachahmen, nicht das verborgene.

2–5. Zu dem folgenden Einwand ist zu sagen, dass „die nichtsinnlichen und vernunftlosen Wesen durch die Sünde der Menschen verflucht oder ins Verderben gestürzt werden, nicht aufgrund der Teilnahme an der Sünde, sondern aus einem“

<sup>2315</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.15, q.1, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 746).

<sup>2316</sup> Ps 35,3.

<sup>2317</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 427 I zu 3–5 (ed. Bd. IV/2, 625b–626a; in dieser Ausgabe S. 1142–1145).

<sup>2318</sup> Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum VI,8 (CChr.SL 33, 316; CSEL 28/2, 425).

peccati, flagellum delinquentis. «Ratio sacramenti causa est in thesauris Iericho et animalibus Amalechitarum: Iericho enim interpretatur luna et significat» mundanam cupiditatem; «Amalechitae interpretantur lingentes sanguinem et significant» carnalium desideriorum voluptatem. Thesauri ergo Iericho anathematizantur ad significandum damnationem cupiditatis; animalia Amalechitarum iubentur interfici, ad significandum mortificationem motuum carnalis voluptatis. – Item, detestatio peccati causa est, ut patet in Actibus, ubi propter peccatum Simonis pecunia eius damnata est, dicente Petro: *Pecunia tua tecum sit in perditionem* etc. – Item, flagellum delinquentis causa est, ut in animalibus Aegyptiorum et possessionibus grandine percussis, «ut in illis punirentur quorum felicitate laetabantur».

6–7. Ad illud quod obicitur de parvulis Dathan et Abiron et Sodomitarum, dicendum quod «pro paterno scelere» puniti sunt quamvis ignorantes, a Deo, sine culpa, sed non sine causa, quia divina providentia, quae praescit et praevidet qualis quisque debeat esse futurus, providebat eos, si permansissent, paterni sceleris imitatores futuros; et ideo per hoc maior «poena illis diminuta est, quibus successio paterni sceleris est adempta».

a. Ad obiecta vero partis alterius, notandum quod est ignorantia facti et ignorantia furis. Ignorantia facti alia est eius quod non oportuit eum scire qui ignorat, sicut dicit Apostolus, I Cor. 8: *Si quis infidelium vocat vos, quidquid appositum fuerit comedite, nihil interrogantes propter conscientiam*. Alia est facti quod oportuit eum scire, sicut ignorantia Iudaeorum, quia quae a Prophetis de Iudaeis fuerant prolata adhuc ignorant esse completa. Prima ignorantia excusat, secunda non. Item, ignorantia iuris aut est iuris naturalis aut iuris divini, Legis scilicet et Evangelii, aut iuris canonici vel civilis. Ignorantia iuris naturalis neminem excusat habentem usum rationis. Ignorantia iuris divini in iis quae pertinent ad salutem, ut sunt praecepta Decalogi et articuli

vernünftigen „Grund“<sup>2319</sup>, der als dreifacher bestimmt wird, nämlich als Wesen des Sakraments, Sühne der Sünde und Züchtigung des Verbrechers. „Das Wesen des Sakraments ist der Grund in den Schätzen Jerichos und den Tieren der Amalekiter: Jericho wird nämlich als ‚Mond‘ ausgelegt und bedeutet“ die weltliche Begierde; „die Amalekiter werden als ‚Blutlecker‘ ausgelegt und bedeuten“<sup>2320</sup> die Lust der fleischlichen Begierden. Die Schätze Jerichos werden also verflucht, um die Verdammung der Begierde zu bezeichnen; es wird befohlen, die Tiere der Amalekiter zu töten, um die Abtötung der Bewegungen der fleischlichen Begierde zu bezeichnen. – Des Weiteren ist die Sühne der Sünde ein Grund, wie in der Apostelgeschichte klar ist, wo aufgrund der Sünde Simons sein Geld verdammt wurde, indem Petrus sagte: *Dein Geld fahre mit dir ins Verderben*<sup>2321</sup> usw. – Des Weiteren ist die Züchtigung des Verbrechers ein Grund, wie bei den Tieren der Ägypter und dem Besitz, der vom Hagel zerstört wurde, „damit sie in ihnen bestraft würden, an deren Gedeihen sie sich erfreuten.“<sup>2322</sup>

6–7. Zu dem Einwand in Bezug auf die kleinen Kinder Datans und Abirams und der Sodomiter ist zu sagen, dass sie von Gott „für das väterliche Verbrechen“ bestraft worden sind, obgleich sie unwissend waren, ohne Schuld, aber nicht ohne Grund, denn die göttliche Vorsehung, die vorherweiß und vorhersieht, wie ein jeder in der Zukunft sein muss, sah voraus, dass sie, wenn sie fortgelebt hätten, in der Zukunft zu Nachahmern des väterlichen Verbrechens geworden wären; und deshalb ist „ihnen“ die größere „Strafe“ dadurch „verringert worden, dass ihnen die Nachfolge des väterlichen Verbrechens verwehrt worden ist.“<sup>2323</sup>

a. Zu den Einwänden der anderen Seite aber ist zu bemerken, dass es die Unwissenheit in Bezug auf eine Tatsache und die in Bezug auf das Recht gibt. Die eine Unwissenheit in Bezug auf eine Tatsache ist derartig, dass sie derjenige nicht hätte wissen müssen, der sie nicht weiß, so wie der Apostel sagt, 1Kor 8<sup>2324</sup>: *Wenn ein Ungläubiger euch einlädt, so esst, was man euch vorsetzt, ohne aus Gewissensgründen nachzuforschen*. Die andere ist die in Bezug auf eine Tatsache, die er hätte wissen müssen, so wie die Unwissenheit der Juden, dass sie noch nicht wussten, dass das, was von den Propheten über die Juden geäußert worden war, erfüllt war. Die erste Unwissenheit entschuldigt, die zweite nicht. Des Weiteren ist die Unwissenheit in Bezug auf das Recht entweder die in Bezug auf das natürliche Recht oder das göttliche Recht, nämlich das Gesetz und das Evangelium, oder das Kirchen- und das Zivilrecht. Die Unwissenheit in Bezug auf das natürliche Recht entschuldigt niemanden, der seinen Verstand gebrauchen kann. Die Unwissenheit in Bezug auf das göttliche Recht in dem, was zum Heil gehört, wie es die Vorschriften des Dekalogs sind und

---

**2319** Decretum Gratiani, C.1, q.4, zu c.11, § 7 (ed. Friedberg, Bd. I, 421).

**2320** Ebd.

**2321** Apg 8,20.

**2322** Decretum Gratiani, C.1, q.4, zu c.11, § 7 (ed. Friedberg, Bd. I, 421).

**2323** Ebd., § 10 (ed. Friedberg, Bd. I, 422).

**2324** 1Kor 10,27.

fidei, non excusat; in aliis vero excusat simplices, quamvis non excuset praelatos et sacerdotes, qui tenentur *rationem reddere de ea, quae in eis est, fide et spe*. Ignorantia vero iuris canonici et civilis non excusat iudices, quamvis excuset alios simplices. Et secundum hanc distinctionem intelliguntur auctoritates Augustini et Genesis.

[629] *b.* Ad illud vero Ioannis Damasceni dicendum quod involuntarium per ignorantiam duobus modis est: simpliciter et secundum quid. Simpliciter, cum non ipsi tribuimus causam ignorantiae, vel quando nihil omittimus de contingentibus, sed quia ita contingit, et hoc modo quod per ignorantiam fit, involuntarie fit simpliciter. Secundum quid vero, cum ipsi tribuimus causam ignorantiae vel cum omittimus ex contingentibus actus, sicut tribuit causam ignorantiae ebrius, qui homicidium facit: ignorans quidem occidit, non tamen omni modo involuntarie; causam enim ignorantiae, scilicet ebrietalem, ipse fecit. Ex contingentibus vero actus omittit ille qui in loco non consueto sagittans, patrem ignoranter occidit, et ideo non omni modo involuntarie, quia non adhibuit diligentiam quam debuit, ut non interficeret sagittando. Ignorantia primo modo, quae scilicet in nobis causam non habet nec ipsam comitatur negligentia ex parte nostra vel omissio, qualis est in parvulis et in alienatis perpetuo, excusat actus ut non puniantur. Ignorantia vero secundo modo dicta, cuius scilicet causa in nobis est vel per operationem vel per omissionem, non excusat a toto, etsi aliquando excuset a tanto.

*c.* Ad illud quod obicitur de Deuter. de parvulis intraturis terram promissionis, iam patet responsio. Notandum tamen quod est ignorantia simplex et est ignorantia crassa et ignorantia affectata. Ignorantia simplex privat scientiam nec ponit debitum sciendi nec contemptum sciendi vel affectum nesciendi: quae in parvulis est, quamdiu non habent usum rationis, et in omnino alienatis. Ignorantia crassa privat scientiam, sed ponit debitum sciendi et contemptum, et ideo non excusat. Ignorantia vero affectata privat scientiam et ponit affectum sive desiderium nesciendi, et ista maxime accusat ignorantem.

*e.* Ad ultimum ex iam dictis patet responsio; tamen circa ignorantiam illam triplicem distinguendum est. Nam in parvulis ignorantia ante usum rationis omnino



die Glaubensartikel, entschuldigt nicht; in den anderen Dingen aber entschuldigt sie die einfachen Gläubigen, wenn es auch nicht die Prälaten und Priester entschuldigt, die dazu verpflichtet sind, *Rechenschaft darüber* abzulegen, *was in ihnen ist, in Glauben und Hoffnung*<sup>2325</sup>. Die Unwissenheit in Bezug auf das Kirchenrecht aber und das Zivilrecht entschuldigt nicht die Richter, wenn sie auch andere einfache Gläubige entschuldigt. Und gemäß dieser Unterscheidung sind die Zitate von Augustinus und der Genesis zu verstehen.

[629] b. Zu jenem [Zitat] des Johannes von Damaskus ist zu sagen, dass es ‚unfreiwillig durch Unwissenheit‘ auf zwei Arten gibt: schlechthin und bedingt. Schlechthin, wenn wir den Grund für die Unwissenheit nicht selbst herbeiführen, oder wenn wir nichts von den nicht notwendigen Dinge unterlassen, sondern weil dies so und auf diese Weise geschieht, was durch Unwissenheit getan wird, wird es schlechthin unfreiwillig getan. Bedingt aber, wenn wir selbst den Grund für unsere Unwissenheit herbeiführen oder wenn wir wegen nicht notwendiger Dinge Handlungen unterlassen, so wie der Betrunkene, der einen Mord begeht, den Grund für seine Unwissenheit herbeiführt: Er tötet zwar unwissend, nicht aber in jeder Weise unfreiwillig; den Grund für seine Unwissenheit, nämlich die Trunkenheit, hat er nämlich selbst erzeugt. Wegen nicht notwendiger Dinge aber unterlässt der Handlungen, welcher an einem ungewohnten Ort mit Pfeilen schießt und unwissentlich seinen Vater erschießt, und deshalb nicht auf jede Weise unfreiwillig, weil er nicht die gebührende Sorgfalt hat walten lassen, um beim Pfeileschießen niemanden zu töten. Die Unwissenheit auf die erste Weise, die nämlich in uns keinen Grund hat noch diesen mit Fahrlässigkeit oder Unterlassung von unserer Seite begleitet, wie sie in den kleinen Kindern und in dauerhaft Geisteskranken ist, entschuldigt die Handlungen, sodass sie nicht bestraft werden. Die Unwissenheit auf die zweite Weise, nämlich die, deren Grund durch Handeln oder Unterlassen in uns liegt, entschuldigt nicht ganz, wenn sie auch manchmal viel entschuldigt.

d. Auf den Einwand zu Dtn über die kleinen Kinder, die das gelobte Land betreten werden, ist die Antwort schon klar. Es ist aber zu bemerken, dass es eine einfache, eine grobe und eine beabsichtigte Unwissenheit gibt. Die einfache Unwissenheit hat einen Mangel an Wissen und beinhaltet keine Pflicht zu wissen und keine Verachtung des Wissens oder einen Affekt, nicht zu wissen: Diese ist in kleinen Kindern, solange sie ihren Verstand noch nicht gebrauchen können, und in gänzlich Geisteskranken. Die grobe Unwissenheit hat einen Mangel an Wissen, beinhaltet aber eine Pflicht zu wissen und eine Verachtung [des Wissens], und deshalb entschuldigt sie nicht. Die beabsichtigte Unwissenheit hat einen Mangel an Wissen und beinhaltet den Affekt oder den Wunsch, nicht zu wissen, und diese klagt die Nichtwissenden in höchstem Maße an.

e. Auf den letzten Einwand ist die Antwort aus dem schon Gesagten klar; dennoch ist betreffs dieser dreifachen Unwissenheit zu unterscheiden. Denn bei den kleinen

---

2325 1Petr 3,15.

excusat; post usum rationis ante adolescendam a tanto excusat, sed non a toto, in iis quae pertinent ad salutem. Iterum, in ignorantia quae provenit ex infirmitate, ut in furiosis omnino alienatis, distinguunt: aut ex culpa sua in illam ignorantiam ceciderunt aut non. Primo modo non excusantur a tanto delinquentes ignoranter, et hoc quia tribuunt causam ignorantiae. Secundo modo excusantur a toto, tamen, quia iudicio humano vix potest deprehendi an ex culpa quis in ignorantiam ceciderit, ideo non iudicaret delinquentem ex tali ignorantia nisi ubi causam culpae fuisse deprehenderet, sicut in ebriis. Item, circa deceptos vel ignorantiam deceptorum distinguendum sicut prius: aut est ignorantia facti aut iuris. Si iuris est, non excusat ignorantia delinquentem in iis quae pertinent ad salutem. Ignorantia vero facti aut vincibilis est aut invincibilis. Invincibilis ignorantia tunc dicitur, cum ignorans facit quidquid in ipso est ad hoc quod sciat quod debet scire, sed tamen non potest scire factum quod utile esset scire: et haec excusat. Vincibilis vero ignorantia est quae, homine faciente quod in ipso est, potest removeri: et haec non excusat in facto quod oportuit eum scire, sicut est ignorantia infidelium de Deo humanato.

Ex iis igitur manifestum erit quando ignorantes sint puniendi et quando non.

[Nr. 429] ARTICULUS III.

*Utrum coacti sint puniendi pro eo quod coacti faciunt.*

Quaeritur postea utrum coacti sint puniendi pro eo quod coacti faciunt.

**Ad quod sic:** *a.* Dicit Ioannes Damascenus quod involuntarius actus misericordia aestimandus est dignus; involuntarium autem est quod per ignorantiam sive violentiam fit. Ergo quod fit per violentiam est indulgentia dignum; sed talia sunt quae faciunt coacti; ergo coacti erunt misericordia digni; non ergo puniendi.

*b.* Item, coactio et libertas opponuntur; libertas autem, quam habet rationalis creatura ex hoc quod est per liberum arbitrium operans domina sui actus, patet

Kindern entschuldigt die Unwissenheit, bevor sie ihren Verstand gebrauchen können, gänzlich; wenn sie ihren Verstand gebrauchen können und noch vor dem Erwachsenwerden entschuldigt sie sie viel, doch nicht ganz bei dem, was zum Heil gehört. Des Weiteren unterscheiden sie bei der Unwissenheit, die aus der Schwäche hervorgeht, wie bei den gänzlich rasenden Wahnsinnigen: Entweder fielen sie durch ihre eigene Schuld in diese Unwissenheit oder nicht. Auf die erste Weise werden die unwissend sich Vergehenden nicht viel entschuldigt, und zwar weil sie den Grund für ihre Unwissenheit selbst herbeiführen. Auf die zweite Weise werden sie ganz entschuldigt, jedoch, weil mit menschlichem Urteil kaum festgestellt werden kann, ob jemand aus eigener Schuld in die Unwissenheit geraten ist, deshalb würde es den, der aus solch großer Unwissenheit sich vergeht, nicht richten, außer wenn es feststellen könnte, was der Grund für die Schuld gewesen ist, wie bei den Betrunkenen. Weiterhin muss hinsichtlich der Getäuschten oder der Unwissenheit der Getäuschten unterschieden werden wie vorher: Es ist entweder eine Unwissenheit in Bezug auf eine Tatsache oder in Bezug auf ein Gesetz. Wenn sie eine in Bezug auf ein Gesetz ist, entschuldigt die Unwissenheit den sich Vergehenden nicht in dem, was zum Heil gehört. Die Unwissenheit in Bezug auf eine Tatsache ist aber entweder überwindlich oder unüberwindlich. Unüberwindlich wird die Unwissenheit dann genannt, wenn der Unwissende tut, was in ihm ist, um zu wissen, was er wissen muss, aber dennoch eine Tatsache nicht wissen kann, die nützlich zu wissen wäre: Und diese Unwissenheit entschuldigt. Überwindlich aber ist die Unwissenheit, die, wenn der Mensch tut, was in ihm ist, entfernt werden kann: Und diese entschuldigt nicht bei der Tatsache, die er hätte wissen müssen, so wie es mit der Unwissenheit der Ungläubigen ist, die nicht an den menschengewordenen Gott glauben.

Aus diesen Argumenten also wird offenbar sein, wann die Unwissenden bestraft werden müssen und wann nicht.

*Artikel 3: Müssen solche, die dazu gezwungen werden, für das bestraft werden, was sie gezwungen tun? [Nr. 429]*

Danach wird gefragt, ob solche, die gezwungen werden, für das bestraft werden müssen, was sie gezwungen tun.

**Dazu so:** a. Johannes von Damaskus sagt, dass eine unfreiwillige Handlung als der Barmherzigkeit würdig beurteilt werden muss;<sup>2326</sup> unfreiwillig aber ist, was aus Unwissenheit oder Gewalt getan wird. Also ist, was mit Gewalt getan wird, des Nachlasses [der Strafe] würdig; doch solches ist das, was Gezwungene tun; also werden Gezwungene der Barmherzigkeit würdig sein; also nicht bestraft werden dürfen.

b. Zwang und Freiheit sind Gegensätze; es ist aber klar, dass die Freiheit, welche die vernunftbegabte Schöpfung dadurch hat, dass sie die Herrin ihrer Handlung ist, indem sie aus freiem Willen handelt, wenn sie gut handelt, der Belohnung würdig

---

**2326** Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,24 (PTS 12, 94).

quod, si operatur bene, digna est praemio, si male, digna est supplicio; ergo coactio, quae removet libertatem et dominium [630] actus, efficit quod actus non erit dignus praemio vel supplicio; ergo coacti non erunt puniendi.

**Contra:** 1. Dicit Augustinus quod coacta voluntas voluntas est; sed voluntate existente respectu actus, actus est vituperabilis, si malus est, et dignus punitione; si bonus, est laudabilis et dignus praemio; ergo, coactione interveniente respectu actus, erit actus nihilominus dignus remuneratione vel punitione; ergo coacti iudicandi.

2. Item, si quis timore mortis neget Deum vel imperio tyranni occidat patrem dolens, constat quod voluntarius et timore coactus operatur, et tamen nullus rectae rationis tales diceret innocentes, alioquin Petrus innocens fuisset, cum negavit Christum. Relinquitur igitur quod coacti delinquentes erunt puniendi.

**Solutio:** 1. Dicendum quod sunt actus qui omnino sunt in potestate nostra ad faciendum et dimittendum, ut actus interiores animae subiecti rationi, ut consentire, eligere, velle, proponere et huiusmodi. – Item, sunt actus qui non sunt in potestate nostra, ut actus naturales, ut est appetere alimentum, retinere et huiusmodi, nec quantum ad actionem nec quantum ad dimissionem. – Item, sunt actus, qui partim sunt in potestate nostra, partim non, sicut motus membrorum corporis in operando, in gradiendo: in potestate nostra sunt, cum non est defectus organi vel prohibens; in potestate vero nostra non sunt, vel cum deficit organum vel cum intervenit aliquid prohibens organum ab actu, et hoc quantum ad faciendum et dimittendum. – Item, sunt actus, qui sunt in potestate nostra omnino quantum ad dimittendum, sed non omnino in potestate nostra quantum ad agendum, sicut loqui; loqui enim in potestate nostra est totaliter ut non fiat, ita quod non potest cogi loquens ad loquendum, sicut potest cogi ad motum manus aut «pedis, sed potest prohiberi ne fiat, et hoc quia fit per organum. Actus primo modo dicti semper sunt voluntarii, et ideo vituperabiles, si mali sunt, laudabiles, si boni. Actus secundi sunt simpliciter involuntarii, et ideo nec laudabiles nec vituperabiles, et ideo nec puniendi. Actus vero tertii, in quantum voluntarii, laudabiles et vituperabiles; in quantum vero involuntarii, simpliciter nec laudabiles nec vituperabiles nec puniendi nec vituperandi. Similiter et de quartis intelligendum est.

ist, wenn schlecht, der Strafe würdig ist; also wird der Zwang, der die Freiheit und die Herrschaft [630] über die Handlung wegnimmt, bewirken, dass eine Handlung nicht der Belohnung oder Strafe würdig sein wird; also werden solche, die gezwungen werden, nicht bestraft werden dürfen.

**Dagegen:** 1. Augustinus sagt, dass ein gezwungener Wille ein Wille ist;<sup>2327</sup> doch wenn ein Wille hinsichtlich einer Handlung besteht, ist die Handlung tadelnswert, wenn sie schlecht ist, und der Bestrafung würdig; wenn gut, ist sie lobenswert und der Belohnung würdig; also wird, wenn Zwang hinsichtlich einer Handlung eintritt, die Handlung nichtsdestoweniger der Belohnung oder Bestrafung würdig sein; also werden solche, die gezwungen werden, bestraft werden müssen.

2. Wenn jemand aus Angst vor dem Tod Gott verleugnet oder auf Befehl eines Tyrannen mit Schmerzen seinen Vater tötet, steht fest, dass er willentlich und von Angst gezwungen handelt, und dennoch würde niemand von rechter Vernunft solche unschuldig nennen, andernfalls wäre Petrus unschuldig gewesen, als er Christus verleugnet hat. Es folgt also, dass solche Verbrecher, die dazu gezwungen wurden, werden bestraft werden müssen.

**Lösung:** 1. Es ist zu sagen, dass es Handlungen gibt, deren Tun oder Unterlassen gänzlich in unserer Macht steht, so wie innere Handlungen der Seele, die der Vernunft unterworfen sind, wie Zustimmung, Wählen, Wollen, Sichvornehmen und dergleichen. – Des Weiteren gibt es Handlungen, die nicht in unserer Macht stehen, so wie natürliche Handlungen, wie es Begehren von Nahrung, Bewahren [der Art] und dergleichen ist, weder hinsichtlich des Tuns noch des Unterlassens. – Weiterhin gibt es Handlungen, die zum Teil in unserer Macht stehen, zum Teil nicht, so wie die Bewegungen der Körperteile beim Handeln, beim Gehen: Sie stehen in unserer Macht, wenn es keinen Schaden oder Hindernis für das Organ gibt; in unserer Macht stehen sie aber nicht, wenn ein Organ geschädigt ist oder wenn etwas dazwischenkommt, das das Organ an der Handlung hindert, und zwar im Hinblick auf Tun und Unterlassen. – Weiterhin gibt es Handlungen, die gänzlich in unserer Macht stehen im Hinblick auf das Unterlassen, aber nicht gänzlich in unserer Macht im Hinblick auf das Tun, so wie Sprechen; beim Sprechen nämlich steht gänzlich in unserer Macht, es nicht zu tun, sodass ein Sprechender nicht zum Sprechen gezwungen werden kann, so wie er zur Bewegung von Hand oder Fuß gezwungen werden kann, aber davon abgehalten werden kann, es zu tun, und zwar weil es durch ein Körperorgan getan wird. Die Handlungen auf die erste Weise sind stets freiwillig und deshalb tadelnswert, wenn sie schlecht sind, lobenswert, wenn sie gut sind. Die zweiten Handlungen sind schlechthin unfreiwillig und deshalb weder lobens- noch tadelnswert und deshalb auch nicht zu bestrafen. Die dritten Handlungen aber sind, insofern sie freiwillig sind, lobens- und tadelnswert; insofern aber unfreiwillig, schlechthin weder lobens- noch tadelnswert, weder zu bestrafen noch zu tadeln. Ebenso ist es auch bei den vierten zu verstehen.

---

<sup>2327</sup> Vgl. Augustinus, *De spiritu et littera* 31,53 (CSEL 60, 209 f).

Item distinguendum quod violentia sive coactio duplex est: simpliciter et secundum quid. Simpliciter coactio sive violentia determinatur a Damasceno «cuius principium deforis est, nihil conferente secundum proprium impetum vim passo», hoc est cuius causa efficiens extra est totaliter et nihil cooperatur ille qui patitur omnino, et haec coactio dicitur sufficiens. Secundum quid vero coactio sive violentia est, cum causa movens deforis est inducens vel impellens, cooperante illo qui patitur. Primo modo coactio poneretur in castissima virgine, quae omnino contra suam voluntatem vi corrumperetur; secundo modo diceretur coactio in illo qui, timore impellente vehementi, ut timore mortis, Christum negaret. Prima coactio omnino excusat a reatu poenae, secunda non excusat a toto, sed a tanto. Prima coactio non habet locum in actibus simpliciter voluntariis et existentibus in potestate nostra, sed habet locum in aliis, in quantum non sunt in potestate nostra; secunda vero coactio locum habet in actibus simpliciter involuntariis. Unde hoc modo intelligitur quod dicit Augustinus quod coacta voluntas voluntas est.

Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum similiter patet, quoniam qui timore mortis negat non dicitur involuntarius, quamvis actus ille non placeat absolute, sed tamen placet consideratione mali quod plus timetur, sicut iactantes ea quae in navi sunt in mari propter naufragium, non sunt involuntarii in iactando.

Ex iis igitur patet quando coacti sunt puniendi, quando non.

[Nr. 430] ARTICULUS IV.

*Utrum iudex reos in se delinquentes debeat punire.*

Ultimo quaeritur utrum iudex reos in se delinquentes debeat punire.

**Ad quod sic:** *a.* Gregorius, in quadam homilia: «Ea quae in nobis committuntur, facile [631] possumus dimittere; ea vero, quae in Deum committuntur, cum magna discretione, nec tamen sine poenitentia, possumus relaxare».

*b.* Item, B. Petrus, qui cum aliis audierat: *Beati eritis, cum maledixerint vobis*

Weiterhin ist zu unterscheiden, dass Gewalt oder Zwang zweifach ist: schlechthin und bedingt. Schlechthin wird Zwang oder Gewalt vom Damaszener bestimmt, „deren Ursprung außerhalb liegt, während der, der Gewalt erleidet, nichts aus eigenem Antrieb dazu beiträgt“<sup>2328</sup>, das heißt, deren Wirkursache liegt gänzlich außerhalb und jener, der es ganz und gar erleidet, trägt nichts dazu bei, und dieser Zwang wird hinreichender genannt. Bedingt aber ist Zwang oder Gewalt, wenn die bewegende Ursache von außen kommt und veranlassend oder antreibend ist, während der etwas dazu beiträgt, der sie erleidet. Ein Zwang auf die erste Weise wäre anzunehmen bei einer höchst keuschen Jungfrau, die gänzlich gegen ihren Willen mit Gewalt entjungfert würde; ein Zwang auf die zweite Weise wäre er zu nennen bei jemanden, der, von ungeheurer Angst, zum Beispiel Todesangst, getrieben, Christus verleugnete. Der erste Zwang entschuldigt gänzlich von der Schuld der Bestrafung, der zweite entschuldigt nicht ganz, sondern viel. Der erste Zwang ist nicht bei den schlechthin freiwilligen und in unserer Macht stehenden Handlungen festzumachen, sondern bei anderen Handlungen, insofern sie nicht in unserer Macht stehen; der zweite Zwang aber ist bei den schlechthin unfreiwilligen Handlungen festzumachen. So ist deshalb zu verstehen, dass Augustinus sagt, dass der gezwungene Wille ein Wille ist.

Und dadurch ist die Antwort auf den ersten Einwand klar.

2. Auf den zweiten ist sie ebenfalls klar, da, wer aus Todesangst verleugnet, nicht unfreiwillig genannt wird, obgleich diese Handlung, ohne Rücksicht auf die Bedingungen betrachtet, nicht gerne getan wird, aber dennoch will sie getan werden unter Berücksichtigung des Schlechten, das mehr gefürchtet wird, so wie die, die auf dem Meer das, was im Schiff ist, hinauswerfen, weil ein Schiffbruch droht, das Hinauswerfen nicht unfreiwillig tun.

Aus diesen Argumenten ist klar, wann solche, die gezwungen werden, bestraft werden müssen und wann nicht.

#### *Artikel 4: Muss ein Richter Angeklagte, die sich gegen ihn vergehen, bestrafen?*

[Nr. 430]

Als Letztes wird gefragt, ob ein Richter Angeklagte, die sich gegen ihn vergehen, bestrafen muss.

**Dazu so:** a. Gregor in einer Predigt: „Das, was gegen uns begangen wird, [631] können wir leicht vergeben; das aber, was gegen Gott begangen wird, können wir mit großer Unterscheidung, aber nicht ohne Buße vergeben.“<sup>2329</sup>

b. Der selige Petrus, der mit den anderen gehört hatte: *Selig seid ihr, wenn euch die Menschen schmähen*<sup>2330</sup>, nahm die Schmähungen, die ihm angetan wurden, mit

<sup>2328</sup> Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,24 (PTS 12, 95).

<sup>2329</sup> In den Schriften Gregors lässt sich dieses Zitat nicht nachweisen; vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.28 (ed. Friedberg, Bd. I, 912).

<sup>2330</sup> Mt 5,11.

*homines*, contumelias sibi illatas cum gaudio suscipiebat, peccata vero, quae in Deum committebantur, acerbè puniebat, sicut patet in Anania et Saphira, Act. 5, 3–10.

c. Item, Paulus per totam Epistolam II ad Corinthios pia admonitione per contemptum delinquentes in ipsum, ad sui amorem revocat, Elymam vero magum, qui ceteros a fide retrahebat, caecitate percussit, Act. 13, 11.

**Contra:** 1. Ambrosius: «Ad preces Eliae ignis descendit de caelo, ut vindicaretur Prophetæ iniuria».

2. Item, Canon B. Silverii Papæ, *Causa XXIII*, quaest. 4: «Miserunt me in exilium, ego tamen non dimisi officium meum, sed eos, qui talia erga me egerunt, anathematizavi».

Ex quibus videtur quod licebit iudici propriam iniuriam vindicare.

**Solutio:** Intuitu honoris vel amoris personæ propriæ non potest iudex vindex esse propriæ iniuriæ. Unde Dominus, volens iniuriam personæ propriæ tolerare, iniuriam vero Dei non inultam relinquere, ait discipulis: *Nescitis cuius spiritus estis*.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur de Elia, dicendum quod iniuria illa Prophetæ non alia quam iniuria Domini intelligitur. Unde per hoc quod ignem de caelo postulavit, non cuius meriti esset apud Deum voluit ostendere, sed quod ille esset verus Deus quem colebat.

2. Ad illud quod obicitur de facto Silverii, dicendum quod illo anathemate punivit iniuriantes sibi, non intuitu personæ, sed intuitu Dei et Ecclesiæ cuius erat pastor.

### DISTINCTIO III.

#### DE PERSONA ACCUSATORIS.

Inquirendum est postea de persona accusatoris. Pro qua dantur plures leges iudiciales, Levit. 19, 13: *Non facies calumniam proximo tuo*; et iterum: *Non stabis contra sanguinem proximi tui*, et multa alia.

Quaeritur ergo primo an aliquis teneatur accusare;  
secundo, an subditi possint suos praelatos accusare;  
tertio, an mali possint accusare;



Freude auf sich,<sup>2331</sup> die Sünden aber, die gegen Gott begangen wurden, bestrafte er hart, wie bei Hananias und Saphira klar ist, Apg 5,3–10.

c. Paulus ruft im ganzen zweiten Brief an die Korinther mit frommer Ermahnung die, die sich mit Nichtachtung an ihm vergehen, dazu zurück, ihn zu lieben, den Zauberer Elymas aber, der die Übrigen vom Glauben wegzog, schlug er mit Blindheit, Apg 13,11.

**Dagegen:** 1. Ambrosius: „Auf die Bitten des Elia hin stieg Feuer vom Himmel, um das Unrecht gegen den Propheten zu ahnden.“<sup>2332</sup>

2. Der Kanon des seligen Papstes Silverius, *Causa XXIII*, Quaestio 4: „Sie schickten mich ins Exil, ich aber gab mein Amt nicht auf, sondern belegte die, die solches gegen mich trieben, mit dem Kirchenbann.“<sup>2333</sup>

Nach diesen [Zitaten] scheint es, dass es dem Richter erlaubt sein wird, Unrecht gegen sich selbst zu ahnden.

**Lösung:** Im Hinblick auf die Ehre oder Liebe zu seiner eigenen Person kann kein Richter der Bestrafer des Unrechts sein, das er selbst erlitten hat. Daher sagt der Herr, der Unrecht gegen seine eigene Person ertragen, Unrecht gegen Gott aber nicht ungestraft lassen will, zu seinen Jüngern: *Ihr wisst nicht, wessen Geistes ihr seid.*<sup>2334</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand in Bezug auf Elia ist zu sagen, dass jenes Unrecht gegen den Propheten nicht anders als das Unrecht gegen den Herrn zu verstehen ist. Daher wollte er, indem er um Feuer vom Himmel bat, nicht zeigen, wessen Verdienstes er bei Gott war, sondern dass es der wahre Gott war, den er verehrte.

2. Zu dem Einwand in Bezug auf die Tat des Silverius ist zu sagen, dass er mit diesem Kirchenbann diejenigen bestrafte, die ihm Unrecht taten, nicht im Hinblick auf die Person, sondern im Hinblick auf Gott und die Kirche, deren Hirte er war.

### *Dritte Unterscheidung: Die Person des Anklägers*

Danach ist eine Untersuchung über die Person des Anklägers zu führen. Dafür werden mehrere Rechtssatzungen gegeben, Lev 19,13: *Du sollst deinem Nächsten nicht das Recht verdrehen*; und ebenso: *Du sollst nicht aufstehen und das Leben deines Nächsten fordern*<sup>2335</sup>, und viele andere.

Es wird also gefragt:

1. Ist jemand dazu verpflichtet anzuklagen?
2. Können Untergebene ihre Vorgesetzten anklagen?
3. Können Böse anklagen?

<sup>2331</sup> Vgl. Apg 5,41.

<sup>2332</sup> Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam VII,27* (CChr.SL 14, 224); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.29 (ed. Friedberg, Bd. I, 913).

<sup>2333</sup> *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.30 (ed. Friedberg, Bd. I, 913).

<sup>2334</sup> Lk 9,55.

<sup>2335</sup> Lev 19,16.

quarto, an omnes boni possint esse accusatores;  
 quinto, quae conditiones requiruntur ad hoc quod aliquis possit accusare;  
 sexto, quando et quo modo debeat aliquis alium accusare.

[Nr. 431] CAPUT I.

AN ALIQUIS TENEATUR ACCUSARE.

**Ad primum sic:** *a.* Levit. 5, 1: *Si peccaverit anima et audierit vocem iurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.* Ex quo, sicut dicit Augustinus, «videtur Lex dicere peccare hominem qui scit aliquem falsum iurare et tacet». Ergo tenetur accusare.

*b.* Item, Augustinus, in *Regula* sua: «Non vos iudicetis esse malevolos, quando crimen alterius indicatis. Magis quippe innocentes estis indicando crimen quam si fratres vestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis». Sed quilibet tenetur procurare salutem fratris; ergo ipsum accusare ut corrigatur.

[632] *c.* Item, Augustinus, in eodem: «Si frater tuus vulnus habet in corpore, quod velit occultari, cum timet secari, nonne crudeliter a te sileretur et misericorditer indicaretur? Quanto ergo potius debes manifestare ne deterius putrescat in corde».

*d.* Item, Augustinus, *Ad Vincentium donatistam*: «Utilius esurienti panis tollitur, si de cibo securus iustitiam negligebat, quam esurienti panis frangitur, ut iniustitiae seductus acquiescat».

*e.* Item, «qui freneticum ligat et lithargicum excitat, ambobus molestus, ambos amat».

*f.* Iterum, «quis nos potest amplius amare quam Deus? Et tamen nos non solum docere suaviter, verum etiam terrere salubriter non cessat». Ex quibus relinquatur

4. Können alle Guten Ankläger sein?
5. Welche Bedingungen sind dafür erforderlich, dass jemand anklagen kann?
6. Wann und wie muss jemand einen anderen anklagen?

*Kapitel 1: Ist jemand dazu verpflichtet anzuklagen? [Nr. 431]*

**Zum Ersten so:** a. Lev 5,1: *Wenn jemand gesündigt und die Aussage von jemandem gehört hat, der vereidigt war, und Zeuge war, da er es entweder selbst gesehen hat oder es weiß, und es nicht angezeigt hat, so soll er seine Ungerechtigkeit tragen.* Dadurch, wie Augustinus sagt, „scheint das Gesetz zu sagen, dass ein Mensch sündigt, der weiß, dass jemand falsch schwört, und schweigt.“<sup>2336</sup> Also ist er dazu verpflichtet anzuklagen.

b. Augustinus in seiner *Regel*: „Ihr dürft nicht meinen, böswillig zu sein, wenn ihr das Verbrechen von jemand anderem anzeigt. Im Gegenteil, ihr seid unschuldiger, wenn ihr das Verbrechen anzeigt, als wenn ihr eure Brüder durch euer Schweigen zugrunde gehen lasst, während ihr sie doch auf den rechten Weg zurückführen könnt, indem ihr sie anzeigt.“<sup>2337</sup> Jeder ist aber dazu verpflichtet, für das Heil seines Bruders Sorge zu tragen; also auch ihn anzuzeigen, um ihn zu verbessern.

[632] c. Augustinus in demselben [Buch]: „Wenn dein Bruder eine Wunde am Körper hat, die er aus Angst vor einer Operation verbergen will, wäre es nicht grausam von dir, sie zu verschweigen, und barmherzig, sie anzuzeigen? Um wieviel mehr also musst du etwas offenbar machen, damit nicht Schlimmeres im Herzen verfault!“<sup>2338</sup>

d. Augustinus [in dem Brief] *An den Donatisten Vincentius*: „Nützlicher ist es, dem Hungrigen Brot wegzunehmen, wenn er, sich auf die Speise verlassend, die Gerechtigkeit vernachlässigt hat, als dem Hungrigen das Brot zu brechen, sodass er, zur Ungerechtigkeit verführt, zufrieden ist.“<sup>2339</sup>

e. „Wer einen Tobsüchtigen fesselt und einen Schlagsüchtigen antreibt, fällt beiden lästig und liebt doch beide.“<sup>2340</sup>

f. „Wer kann uns mehr lieben als Gott? Und dennoch hört er nicht auf, uns nicht nur freundlich zu belehren, sondern auch heilsam zu erschrecken.“<sup>2341</sup>

**2336** Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* III,1 (CChr.SL 33, 175; CSEL 28/2, 233).

**2337** Ders., *Regula tertia vel Praeceptum* 7 (4,8) (PL 32, 1381; ed. Verheijen, 426,113–115); vgl. *Decretum Gratiani*, C.5, q.5, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 549).

**2338** Augustinus, *Regula tertia vel Praeceptum* 7 (4,8) (PL 32, 1381; ed. Verheijen, 426,116–427,119); vgl. *Decretum Gratiani*, C.5, q.5, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 549).

**2339** Augustinus, *Epistulae* 93,(2,)4 (CSEL 34/2, 448 f; CChr.SL 31A, 169); vgl. *Decretum Gratiani*, C.5, q.5, c.2, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 549).

**2340** Augustinus, *Epistulae* 93,(2,)4 (CSEL 34/2, 449; CChr.SL 31A, 169); vgl. *Decretum Gratiani*, C.5, q.5, c.2, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 549).

**2341** Augustinus, *Epistulae* 93,(2,)4 (CSEL 34/2, 448 f; CChr.SL 31A, 169); vgl. *Decretum Gratiani*, C.5, q.5, c.2, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 549 f).

ratione consimili quod ex caritate est accusare fratrem ad correctionem; tenemur autem ad opera caritatis.

g. Item, Ambrosius, in quodam sermone: «Non osculatur pater semper filium, sed aliquando castigat». Ergo quando castigatur qui diligitur, circa eum pietas exercetur; si ergo tenemur ad opera pietatis in proximum, tenemur ad accusationem ut castigetur.

h. Item, idem, in eodem: «Habet amor plagas suas quae dulciores sunt, cum amarius se inferunt. Dulcior est enim religiosa castigatio quam blanda remissio; unde ait» Salomon: *Meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulentia odientis oscula*, Prov. 27, 6; inde ut prius.

**Contra:** 1. In Prov. 11, 13: *Qui ambulat fraudulententer, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum*.

2. Item, in Prov. 25, 8: *Quae viderunt oculi tui, ne proferas in iudicio cito, ne forte emendare non possis* etc.

3. Item, de lege naturae tenemur non facere alii quod nobis nollemus fieri; sed nullus vellet accusari; ergo nullus debet alium accusare.

**Solutio:** Dicendum quod aliud est ex caritate aliorum crimina indicare, ut quos secreta correctione non possumus corrigere, convictos iudicis sententia corripiat; atque aliud est insidiando falsa obicere vel insultando vera per contumeliam exprubare sive, praetermisso iuris ordine, in accusationem prorumpere. Illud primum caritatis est, reliqua vero impietatis sive iniquitatis officium. Unde de impositione falsi dicitur in Prov. 12, 17: *Qui quod novit loquitur, iudex iustitiae est; qui autem mentitur testis est fraudulentus*. Et ad hoc est illa prohibitio: *Non facies calumniam proximo tuo*. Calumnia est falsi criminis impositio; et iterum in Prov.: *Verba impiorum insidiantur sanguini* etc. De improperatione similiter dicitur in praedicta auctoritate Prov.: *Quae viderunt oculi tui, ne proferas in iudicio* etc. Et hoc modo intelligitur Canon B. Anacleti:

Aus diesen [Argumenten] folgt mit einem ganz ähnlichen Argument, dass es aus der Liebe ist, seinen Bruder zu dessen Besserung anzuklagen; wir sind aber verpflichtet zu Werken der Liebe.

g. Ambrosius in einer Predigt: „Ein Vater küsst seinen Sohn nicht immer, sondern züchtigt ihn bisweilen auch.“<sup>2342</sup> Wenn also gezüchtigt wird, wer geliebt wird, wird ihm gegenüber Güte ausgeübt; wenn wir also zu Werken der Frömmigkeit gegen den Nächsten verpflichtet sind, sind wir zu seiner Anklage verpflichtet, damit er gezüchtigt wird.

h. Derselbe in demselben [Buch]: „Die Liebe hat ihre Schläge, die süßer sind, wenn sie bitterer einfallen. Süßer ist nämlich die religiöse Züchtigung als das schmeichlerische Nachgeben; daher sagt“<sup>2343</sup> Salomo: *Besser sind die Schläge eines, der einen liebt, als die trügerischen Küsse eines, der einen hasst*, Spr 27,6; also wie vorher.

**Dagegen:** 1. In Spr 11,13: *Wer arglistig umhergeht, gibt Geheimnisse preis; wer aber zuverlässig ist, behält für sich, was ihm ein Freund anvertraut hat.*

2. In Spr 25,7f: *Was deine Augen gesehen haben, bring nicht vorschnell in einem Prozess vor, damit du es vielleicht wieder wiedergutmachen kannst* usw.

3. Nach dem Naturgesetz sind wir dazu verpflichtet, nichts einem anderen zu tun, was wir nicht wollen, dass es uns getan wird; niemand würde aber angeklagt werden wollen; also darf niemand einen anderen anklagen.

**Lösung:** Es ist zu sagen, dass es das eine ist, die Verbrechen anderer aus Liebe anzuzeigen, damit die, die wir nicht mit einer heimlichen Zurechtweisung bessern können, überführt werden und sie ein Richterspruch tadelt; und es ist etwas anderes, durch Hinterhalte Falsches vorzubringen oder durch Verhöhnung der Wahrheit mit Schmähung Vorwürfe zu erheben oder, unter Übergehung der Rechtsordnung, zu einer Anklage vorzustürzen. Das erste gehört zum Amt der Liebe, die Übrigen aber zum Amt von Frevel oder Ungerechtigkeit. Daher heißt es über die Behauptung von etwas Falschem in Spr 12,17: *Wer ausspricht, was er weiß, ist ein Richter der Gerechtigkeit; wer aber lügt, ist ein betrügerischer Zeuge.* Und darauf bezieht sich dieses Verbot: *Du sollst deinem Nächsten nicht das Recht verdrehen*<sup>2344</sup>: Rechtsverdrehung ist die Behauptung eines falschen Verbrechens. Und ebenso in Spr<sup>2345</sup>: *Die Worte der Frevler lauern auf Blut* usw. Ebenso heißt es über den schimpflichen Vorwurf im zuvor genannten Zitat von Spr<sup>2346</sup>: *Was deine Augen gesehen haben, bring nicht in einem Prozess vor* usw. Und auf diese Weise ist der Kanon des seligen Anaklet zu verste-

---

**2342** Ambrosiaster, *Sermones sancto Ambrosio hactenus ascripti* 44,2 (PL 17, 690); vgl. *Decretum Gratiani*, C.5, q.5, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 550).

**2343** Ambrosiaster, *Sermones sancto Ambrosio hactenus ascripti* 44,2 (PL 17, 690); vgl. *Decretum Gratiani*, C.5, q.5, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 550).

**2344** Lev 19,13.

**2345** Spr 12,6.

**2346** Spr 25,8.

« Summa iniquitas est fratres detrahere et accusare ». De omissione ordinis iuris in contrarium dicitur Matth. 18, 15: *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum.*

[Nr. 432] CAPUT II.

UTRUM SUBDITI POSSINT SUOS PRAELATOS ACCUSARE.

Postea quaeritur utrum subditi possint praelatos accusare.

**Ad quod sic:** 1. B. Fabianus, *Causa II*, quaest. 7: «Qualis damnatio illis immineat qui in patres peccant, divina Scriptura ostendit. Si enim Cham, qui non operuit pudenda patris, maledictus est, Gen. 9, 25, multo ampliori condemnatione digni sunt qui patribus legatione fungentibus contumeliam inferunt». – Si dicatur quod istud intelligitur de falsa impositione – contra, *Canon B. Anacleti*, quaest. eadem: «Sententia Cham filii Noe damnantur qui suorum praepositorum vel doctorum culpam produunt».

2. Item, B. Zepherinus, in eodem: «Maiorum quispiam minorum accusationibus non impetatur».

3. Item, B. Anacletus arguit exemplo Domini: «Summi sacerdotes, id est episcopi, a Deo sunt iudicandi, sed ab omnibus fidelibus portandi, [633] ipso Domino dante exemplum, qui per se ipsum, et non per alium, vendentes et ementes eiecit de templo», Matth. 21, 12.

4. Item, idem B. Anacletus: «Nullus, ut reor, invenitur inter nos qui velit servum suum ab alio quam a se iudicari. Quod si praesumptum fuerit, multa indignatione irascitur; unde et Dominus de sacerdotibus per Prophetam ait: *Qui vos tangit, tangit pupillam oculi mei*».

5. Item, B. Telesphorus Papa, *Causa VI*, quaest. 1: «Dei ordinationem accusat qui eos, qui ab eo constituuntur, accusat sacerdotes».

6. Item, *Canon B. Pii*, eodem: «Oves pastorem suum non reprehendant; plebs episcopum suum non accuset, sed nec vulgus eum arguat, quia *non est discipulus super magistrum*, Matth. 10, 24.

hen: „Die größte Ungerechtigkeit ist es, seine Brüder zu tadeln und anzuklagen.“<sup>2347</sup> Über die Auslassung der Rechtsordnung heißt es im Gegenteil in Mt 18,15: *Wenn dein Bruder gegen dich gesündigt hat, tadele ihn zwischen dir und ihm allein.*

*Kapitel 2: Können Untergebene ihre Vorgesetzten anklagen? [Nr. 432]*

Danach wird gefragt, ob Untergebene ihre Vorgesetzten anklagen können.

**Dazu so:** 1. Der selige Fabian, *Causa II*, Quaestio 7: „Welche Verurteilung denen droht, die gegen ihre Väter sündigen, zeigt die Heilige Schrift. Wenn nämlich Ham, der die Scham seines Vaters nicht bedeckte, verflucht worden ist, Gen 9,25, um wieviel größerer Verdammung sind die würdig, die Vätern, die in Stellvertretung fungieren, eine Kränkung zufügen.“<sup>2348</sup> – Wenn gesagt wird, dass dies hinsichtlich der falschen Behauptung zu verstehen ist – dagegen, der Kanon des seligen Anaklet, dieselbe Quaestio: „Mit dem Urteil Hams, des Sohnes Noahs, werden die verurteilt, die eine Schuld ihrer Vorgesetzten oder Lehrer öffentlich machen.“<sup>2349</sup>

2. Der selige Zepherinus in demselben Kanon: „Kein Höherer soll mit Anklagen von Niedrigeren beschuldigt werden.“<sup>2350</sup>

3. Der selige Anaklet argumentiert mit dem Beispiel des Herrn: „Die höchsten Priester, das heißt die Bischöfe, müssen von Gott gerichtet, von allen Gläubigen aber getragen werden, [633] wozu der Herr selbst das Beispiel gibt, der durch sich selbst und nicht durch einen anderen die Verkäufer und Käufer aus dem Tempel hinauswarf“<sup>2351</sup>, Mt 21,12.

4. Derselbe selige Anaklet: „Es ist, wie ich glaube, niemand unter uns zu finden, der will, dass sein Sklave von einem anderen als ihm gerichtet wird. Wenn jemand sich dazu erdreistet hat, wird er mit großer Entrüstung zürnen; daher sagt auch der Herr über die Priester durch seinen Propheten: *Wer euch anrührt, rührt meinen Augapfel an*“<sup>2352</sup>.<sup>2353</sup>

5. Der selige Papst Telesphorus, *Causa VI*, Quaestio 1: „Die Ordnung Gottes klagt an, wer die Priester anklagt, die von ihm eingesetzt werden.“<sup>2354</sup>

6. Der Kanon des seligen Pius, ebendort: „Die Schafe sollen ihren Hirten nicht tadeln; das Volk soll seinen Bischof nicht anklagen, das Volk soll ihn nicht bezichtigen, denn *ein Jünger steht nicht über seinem Meister*, Mt 10,24.“<sup>2355</sup>

<sup>2347</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.6, q.1, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 558).

<sup>2348</sup> Ebd., C.2, q.7, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 484).

<sup>2349</sup> Ebd., c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 485).

<sup>2350</sup> Ebd., c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 485).

<sup>2351</sup> Ebd., c.15 (ed. Friedberg, Bd. I, 486).

<sup>2352</sup> Sach 2,12.

<sup>2353</sup> Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.15 § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 486).

<sup>2354</sup> Ebd., C.6, q.1, c.8, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 555).

<sup>2355</sup> Ebd., c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 555).

7. Item, «legitur quod Maria soror Aaron, quae post transitum maris rubri hymnum cantare meruit, postea accusans Moysen, eo quod aethiopissam duxisset uxorem, lepra percussa est», Num. 12, 10.

8. Item, David percussit cor suum, eo quod praecidisset oram chlamydis Saul.

Ex quibus videtur quod subditi non possint suos praelatos accusare, licet etiam boni sint, et praelati mali.

**Contra:** a. Gregorius: «Sicut laudabile et discretum est reverentiam et honorem exhibere prioribus, ita rectitudinis et Dei timoris est, si qua in eis indigent correctione, nulla dissimulatione postponere, ne totum, quod absit, corpus morbus invadat, si languor non fuerit curatus in capite».

b. Item, B. Gelasius, *Causa II*, quaest. 7, scribit quibusdam subditis: «Si quid in Ecclesia damni pontificem vestrum videritis admittere, mox nostris auribus relatione signate, ut quid fieri debeat censeamus».

c. Item, Gregorius, in eodem, approbat quod quidam «episcopus, inter alia mala corporali crimine lapsus, a suis clericis accusatus atque convictus», episcopali sententia depositus est.

**Solutio:** Secundum quosdam dicendum quod sunt subditi criminosi et sunt subditi boni. Subditi criminosi prohibentur ab accusatione praelatorum, boni vero non. Unde Augustinus, dicit: «Praesumunt praelati non debere se reprehendi vel accusari, pro eo quod *Canones* passim non constituunt eos accusandos; quod tantum negatur solis criminosis, cum de reprehendendo Veritas ipsa constituat: *Si male locutus sum, testimonium perhibe de malo*».

Sed opponitur: Nam *Canones* determinant in quo casu pastores sint a subditis accusandi; ergo in nullo alio casu poterunt accusare. Casus autem est cum exorbitant a fide. Unde B. Eusebius Papa, *Causa II*, quaest. 7: «Oves, quae pastori suo commissae



7. „Es ist zu lesen, dass Maria [Mirjam], die Schwester Aarons, die nach dem Durchgang durch das Rote Meer die Ehre hatte, einen Hymnus zu singen, danach, weil sie Mose anklagte, da er eine äthiopische Frau geheiratet hatte, mit dem Aussatz geschlagen wurde“<sup>2356</sup>, Num 12,10.

8. David schlug sein Gewissen, weil er den Saum von Sauls Mantel abgeschnitten hatte.<sup>2357</sup>

Aufgrund dieser [Argumente] scheint es, dass Untergebene ihre Vorgesetzten nicht anklagen können, selbst wenn sie gut sind und die Vorgesetzten böse.

**Dagegen:** a. Gregor: „So wie es lobenswert und besonnen ist, den Höheren Respekt und Ehre zu erweisen, so gehört es zur Rechtschaffenheit und Gottesfurcht, wenn sie darin etwa der Verbesserung bedürfen, dies nicht durch absichtliches Übersehen hintanzustellen, damit nicht den ganzen Leib, was fern sei, eine Krankheit befällt, wenn die Erschlaffung nicht am Kopfe kuriert worden ist.“<sup>2358</sup>

b. Der selige Gelasius, *Causa II*, Quaestio 7, schreibt an einige Untergebene: „Wenn ihr seht, dass euer Bischof Schaden in der Kirche zulässt, so teilt dies bald unseren Ohren mit einer Nachricht mit, damit wir entscheiden, was geschehen muss.“<sup>2359</sup>

c. Gregor billigt in demselben [Buch], dass ein „Bischof, der unter anderen Übeln mit einem körperlichen Verbrechen gefallen ist, von seinen Klerikern angeklagt und überführt wurde“<sup>2360</sup> und mit bischöflichem Urteil abgesetzt worden ist.

**Lösung:** Nach einigen ist zu sagen, dass es verbrecherische und gute Untergebene gibt. Den verbrecherischen Untergebenen wird es verboten, ihre Vorgesetzten anzuklagen, den guten nicht. Daher sagt Augustinus: „Die vorgesetzten Geistlichen behaupten, sie dürften nicht getadelt oder angeklagt werden, weil die Kanones weit und breit nicht feststellen, dass sie anzuklagen sind; dies wird nur den Verbrechern verweigert, da die Wahrheit selbst über das Tadeln feststellt: *Wenn ich schlecht gesprochen habe, bringe ein Zeugnis über mein Vergehen bei*“<sup>2361</sup>,<sup>2362</sup>

Doch dem wird entgegengesetzt: Die Kanones bestimmen nämlich, in welchem Falle die Hirten von den Untergebenen anzuklagen sind; also werden sie in keinem anderen Falle anklagen können. Dies ist aber der Fall, wenn sie vom Glauben abweichen. Daher der selige Papst Eusebius, *Causa II*, Quaestio 7: „Die Schafe, welche

<sup>2356</sup> Ebd., C.2, q.7, c.28, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 490).

<sup>2357</sup> Vgl. 1Sam 24,6; Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.28, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 490).

<sup>2358</sup> Gregor, Registrum epistularum 12,32 (CChr.SL 140A, 985); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.46 (ed. Friedberg, Bd. I, 499).

<sup>2359</sup> Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.48 (ed. Friedberg, Bd. I, 500).

<sup>2360</sup> Gregor, Registrum epistularum 12,10 (CChr.SL 140A, 982); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.44 (ed. Friedberg, Bd. I, 498).

<sup>2361</sup> Joh 18,23.

<sup>2362</sup> In Augustins Schriften lässt sich dieses Zitat nicht nachweisen; vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.22 (ed. Friedberg, Bd. I, 488).

sunt, nequeunt reprehendere nec ullatenus accusare possunt nisi a fide exorbitaverit».

**Solutio:** Dicendum quod est accusatio facta ex affectu fraternae caritatis et est accusatio ex affectu malignitatis; item, est accusatio facta a criminosis et est accusatio facta a bonis. Dicendum ergo quod ex affectu caritatis a bonis licita est accusatio praelatorum; ex affectu vero malignitatis et a criminosis prohibita est, et secundum hanc distinctionem intelliguntur omnes *Canones*, quibus videtur prohiberi accusatio praelatorum. Unde Sardinense Concilium, *Causa* II, quaest. 7: «Ii, qui non sunt rectae fidei et conversationis et quorum vita est accusabilis et quorum fides et vita et libertas nescitur, non permittuntur maiores natu accusare, neque viles personae in eorum recipiantur accusatione». Ex quo sumitur alia distinctio, quia sunt accusatores ignoti et cogniti; ignoti prohibentur accusare praelatos, noti non, cum distinctione praedicta.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur de Cham qui fuit maledictus, dicendum quod per hoc intelligitur quod praelati non sunt accusandi a subditis extraordinarie, hoc est de criminibus quae non possunt probari; et ideo signanter dicit B. Zepherinus quod Cham vituperatur, quia «verenda patris non operuit, [633] sed ridenda monstravit», quae scilicet solus viderat.

2–6. Ad alia vero obiecta per distinctiones supra positas respondendum est, quia auctoritates illae intelliguntur de accusatione quae fit affectu malignitatis, non caritatis, vel de accusatione quae fit a criminosis.

7. Ad illud vero quod obicitur de Moysen et Maria, dicendum quod «per Moysen praelati intelliguntur, per aethiopissam peccatores. Moyses in uxorem aethiopissam ducit, cum quilibet praedicator peccatorem sibi copulat, ut Deo prolem bonorum operum de eo gignere valeat. Hanc copulam, dum Maria, id est subditus quilibet, reprehendit, lepra peccati inficitur». Ex hac ergo auctoritate non prohibentur subditi ab accusatione praelatorum, sed monentur ne reprehendant misericordem compassionem eorum.

8. Ad illud vero quod obicitur de David, dicendum quod in hoc datur forma non accusandi praelatum de crimine, quod ab uno solo scitur; quod designatur per hoc

ihrem Hirten anvertraut sind, können ihn nicht tadeln noch irgendwie anklagen, wenn er nicht vom Glauben abgewichen ist.“<sup>2363</sup>

**Lösung:** Es ist zu sagen, dass es eine Anklage gibt, die aus dem Gefühl brüderlicher Liebe erfolgt, und eine Anklage aus dem Gefühl der Bösartigkeit; ebenso gibt es eine Anklage, die von Verbrechern erhoben wird, und eine Anklage, die von Guten erhoben wird. Es ist also zu sagen, dass die Anklage von Vorgesetzten erlaubt ist, die aus dem Gefühl der Liebe von Guten erhoben wird; aus dem Gefühl der Bösartigkeit und von Verbrechern ist sie aber verboten, und gemäß dieser Unterscheidung sind alle Kanones zu verstehen, mit denen die Anklage von Vorgesetzten verboten zu werden scheint. Daher das Konzil von Sardes, *Causa II*, *Quaestio 7*: „Diejenigen, welche nicht rechten Glaubens und Lebenswandels sind und deren Leben anklagbar ist und deren Glaube und Leben und Freiheitsstand unbekannt sind, denen wird nicht gestattet, Höhergeborene anzuklagen, noch sollen leichtfertige Personen bei ihrer Anklage angenommen werden.“<sup>2364</sup> Daraus ergibt sich eine weitere Unterscheidung, denn es gibt unbekannte und bekannte Ankläger; den unbekanntem wird verboten, Vorgesetzte anzuklagen, den bekannten nicht, mit oben genannter Unterscheidung.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand in Bezug auf Ham, der verflucht wurde, ist zu sagen, dass dadurch zu erkennen ist, dass Vorgesetzte nicht außerordentlich von Untergebenen angeklagt werden dürfen, das heißt wegen Verbrechen, die nicht bewiesen werden können; und deshalb sagt der selige Zepherinus bezeichnend, dass Ham getadelt wird, weil „er die Scham seines Vaters nicht bedeckte, [634] sondern als lächerlich zeigte“<sup>2365</sup>, die nämlich nur er allein gesehen hatte.

2–6. Auf die anderen Einwände ist mithilfe der oben aufgestellten Unterscheidungen zu antworten, dass jene Zitate in Bezug auf die Anklage zu verstehen sind, die aus dem Gefühl der Bösartigkeit erhoben wird, nicht der Liebe, oder in Bezug auf die Anklage, die von Verbrechern erhoben wird.

7. Zu dem Einwand in Bezug auf Mose und Maria [Mirjam] ist zu sagen, dass „unter Mose die Vorgesetzten zu verstehen sind, unter der Äthiopierin die Sünder. Mose nimmt eine Äthiopierin zur Frau, während jeder Prediger einen Sünder an sich bindet, damit er Gott ein Kind guter Werke von ihm gebären kann. Dieses Band wird mit dem Aussatz der Sünde infiziert, während Maria [Mirjam], das heißt jeder Untergebene, tadelt.“<sup>2366</sup> Nach diesem Zitat wird also den Untergebenen nicht verboten, ihre Vorgesetzten anzuklagen, sondern sie werden ermahnt, nicht deren barmherziges Mitgefühl zu tadeln.

8. Zu dem Einwand in Bezug auf David ist zu sagen, dass darin die Formel gegeben wird, einen Vorgesetzten nicht wegen eines Verbrechens anzuklagen, das nur ein einziger weiß; dies wird dadurch bezeichnet, dass er im Dunkel der Höhle den Saum

---

**2363** Decretum Gratiani, C.2, q.7, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 485).

**2364** Ebd., c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 487).

**2365** Ebd., c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 485).

**2366** Ebd., c.27, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 490 f).

quod in abscondito in spelunca praecidit oram chlamydis. Vel, secundum B. Gregorium, istud intelligitur de iudice, non de accusatore; unde dicit quod oram chlamydis praecidit, qui sententia damnationis praelatum percutit, quod nulli subditorum licet.

Ad ultimum vero quod obicitur contra distinctionem Augustini, dicentis quod ‘*Canones*, in quibus prohibetur accusatio praelatorum, intelliguntur de subditis criminosis, et tamen *Canon* Eusebii videtur determinare casum, in quo tantum reprehendendus est praelatus, scilicet propter exorbitationem a fide’, dicendum quod, secundum Augustinum, *Canon* Eusebii de criminosis et infamibus intelligitur: oves enim criminosaes et infames pastorem suum accusare non possunt nisi a fide exorbitaverit. Ceterum, si a fide exorbitaverit, tanta est labes illius criminis quod ad eius accusationem servi adversus dominum et quilibet criminosis adversus quemlibet admittuntur.

[Nr. 433] CAPUT III.

UTRUM MALI POSSINT ESSE ACCUSATORES.

Quaeritur postea utrum mali possint esse accusatores.

**Ad quod sic:** a. Matth. 7, 5: *Hypocrita, eiice trabem de oculo tuo et postea videbis eicere festucam de oculo fratris tui*, et per trabem significatur crimen mortalis culpaes, per eiectionem festucae accusatio minoris culpaes in alio.

b. Item, *Canon* Stephani Papae, *Causa* III, quaest. 11: «Neganda est accusatoribus licentia criminandi, prius quam crimen, quo premuntur, exuerint».

c. Item, B. Anacletus, *Causa* III, quaest. 3: «Transgressores sponte legis suae eiusque violatores apostatae nominantur; omnis enim apostata refutandus est ante reversionem suam nec in accusatione recte agentium suscipiendus».

**Contra:** 1. Sap. 4, 6: *Ex iniquis omnes filii qui nascuntur, testes sunt nequitiae adversus parentes*; et filii dicuntur imitatores nequitiae; ergo iniqui filii possunt testificari de nequitia parentum; ergo et accusare.

2. Item, in Matth. 12, 41 dicitur quod *virii Ninivitae surgent in iudicio et condemnabunt generationem istam*, per comparisonem, supple, minoris mali.

**Solutio:** Dicendum quod in accusatione requiritur aequalitas vel maioritas accusantis respectu accusati, ut semper accusans in conversatione par vel superior accusato inveniatur. Sed paritas intelligitur quantum ad fidem, superioritas quantum ad

des Gewandes beschneidet. Oder dies ist, nach dem seligen Gregor, in Bezug auf den Richter zu verstehen, nicht in Bezug auf den Ankläger; daher sagt er, dass den Saum des Gewandes beschneidet, wer einen Vorgesetzten mit einer Verurteilung schlägt, was keinem Untergebenen erlaubt ist.<sup>2367</sup>

Zu dem letzten Einwand entgegen der Unterscheidung des Augustinus, der sagt, dass die Kanones, in denen die Anklage von Vorgesetzten verboten wird, in Bezug auf die verbrecherischen Untergebenen zu verstehen sind, und dennoch der Kanon des Eusebius einen Fall zu bestimmen scheint, in dem nur der Vorgesetzte zu tadeln ist, nämlich wegen Abweichung vom Glauben, ist zu sagen, dass, nach Augustinus, der Kanon des Eusebius in Bezug auf die Verbrecher und Ehrlosen zu verstehen ist: Verbrecherische und ehrlose Schafe können ihren Hirten nämlich nur anklagen, wenn er vom Glauben abgewichen ist.<sup>2368</sup> Im Übrigen ist das Unheil dieses Verbrechens, wenn er vom Glauben abgewichen ist, so groß, dass zu seiner Anklage die Sklaven gegen ihren Herrn und alle beliebigen Verbrecher gegen jeden zugelassen werden.

### Kapitel 3: Können Böse Ankläger sein? [Nr. 433]

Danach wird gefragt, ob Böse Ankläger sein können.

**Dazu so:** a. Mt 7,5: *Heuchler, zieh erst den Balken aus deinem Auge, und dann sollst du dich darum kümmern, den Splitter aus dem Auge deines Bruders zu ziehen*, und mit dem Balken wird das Verbrechen der Todsünde bezeichnet, mit dem Herausziehen des Splitters die Anklage einer geringeren Schuld bei einem anderen.

b. Der Kanon von Papst Stephan, *Causa III*, Quaestio 11: „Den Anklägern ist die Erlaubnis zu beschuldigen zu verweigern, bevor sie sich des Verbrechens, mit dem sie bedrängt werden, entledigen.“<sup>2369</sup>

c. Der selige Anaklet, *Causa III*, Quaestio 3: „Die ihr Gesetz aus eigenem Antrieb übertreten und die es brechen, werden Abtrünnige genannt; jeder Abtrünnige aber muss vor seiner Rückkehr abgewiesen werden und darf nicht bei einer Anklage von vorschriftsmäßig Klagenden angenommen werden.“<sup>2370</sup>

**Dagegen:** 1. Weish 4,6: *Alle Kinder, die von ungerechten Eltern geboren werden, legen Zeugnis ab für die Schlechtigkeit ihrer Eltern*; und Kinder werden die Nachahmer der Schlechtigkeit genannt; also können ungerechte Kinder Zeugnis ablegen für die Schlechtigkeit ihrer Eltern; also auch anklagen.

2. In Mt 12,41 heißt es, dass *die Männer von Ninive im Gericht aufstehen und diese Generation verurteilen werden*, ergänze: im Vergleich zum kleineren Übel.

**Lösung:** Bei einer Anklage ist Ebenbürtigkeit oder Überlegenheit des Anklagenden im Hinblick auf den Angeklagten erforderlich, damit der Anklagende sich im Umgang als dem Angeklagten gegenüber stets ebenbürtig oder überlegen erweist.

<sup>2367</sup> Vgl. Gregor, *Regula Pastoralis* III,4 (SC 382, 280 f).

<sup>2368</sup> Vgl. *Decretum Gratiani*, C.2, q.7, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 485).

<sup>2369</sup> Ebd., C.3, q.11, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 535).

<sup>2370</sup> Ebd., q.4, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 512).

vitam. Quia paritas requiritur, ideo dicit *Canon Caii, Causa II*, quaest. 7, quod «pagani vel haeretici sive iudaei non possunt Christianos accusare». De superioritate autem vitae dicit *Canon Stephani, Causa III*, quaest. II: «Non est credendum contra aliquos eorum confessioni qui criminibus implicantur, nisi se prius probaverint innocentes». Et hoc intelligitur in pari vel minori crimine. – Et per hoc solvuntur obiecta.

[635] [Nr. 434] CAPUT IV.

UTRUM OMNES BONI, UT MONACHI, POSSINT ESSE ACCUSATORES.

Deinde quaeritur utrum omnes boni possint esse accusatores; et quaeritur de monachis utrum possint esse accusatores.

**Ad quod sic:** 1. Dicit Adrianus Papa, *Causa II*, quaest. 7: «Placuit eorum sacerdotes accusandi et testificandi in eos vocem obstruere, quos non humanis vocibus, sed divinis, mortuos esse scimus, quia funestam vocem potius interdici quam audiri oportet».

2. Item, Concilium Chalcedonense praecipit «ut ecclesiasticas actiones monachi tractare non praesumant».

Ex iis relinquitur quod monachi, qui sunt mortui mundo, vel quilibet religiosi non possunt esse accusatores.

**Contra:** *a.* Hieronymus: «Sancta rusticitas solum sibi prodest, et quantum aedificat ex vitae merito Ecclesiam Christi, tantum nocet, si destruuntibus non resistat».

*b.* Item, B. «Ioannes Baptista, cum eremiticam vitam duceret, Scribas et Pharisaeos ad se venientes dure redarguebat». Qui autem redarguere potest, potest et accusare.

*c.* Item, *Canon B. Eleutherii, Causa II*, quaest. 7: «Negligere, cum possis, perturbare perversos, nihil aliud est quam fovere, nec caret scrupulo societatis occultae qui manifesto facinori desinit obviare».

Ebenbürtigkeit ist aber im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit zu verstehen, Überlegenheit im Hinblick auf die Lebensführung. Weil Ebenbürtigkeit erforderlich ist, deshalb sagt der Kanon des Caius, *Causa* II, Quaestio 7, dass „Heiden, Häretiker oder Juden keine Christen anklagen können.“<sup>2371</sup> Über die Überlegenheit des Lebenswandels sagt der Kanon von [Papst] Stephan, *Causa* III, Quaestio 11: „Man darf keiner Aussage gegen andere glauben, die von Leuten gemacht werden, welche in Verbrechen verwickelt sind, außer wenn sie vorher ihre Unschuld bewiesen haben.“<sup>2372</sup> Und dies ist in Bezug auf ein gleiches oder kleineres Verbrechen zu verstehen. – Und dadurch werden die Einwände beantwortet.

[635] Kapitel 4: Können alle Guten, wie zum Beispiel Mönche, Ankläger sein?

[Nr. 434]

Sodann wird gefragt, ob alle Guten Ankläger sein können; und es wird in Bezug auf die Mönche gefragt, ob sie Ankläger sein können.

**Dazu so:** 1. Papst Hadrian sagt, *Causa* II, Quaestio 7: „Man beschloss, dass ihre Priester die Stimme zum Anklagen und Bezeugen bei denen versperren, von denen wir nicht aufgrund menschlicher, sondern göttlicher Aussagen wissen, dass sie tot sind, denn die Aussage eines Toten muss man eher untersagen als sie anzuhören.“<sup>2373</sup>

2. Das Konzil von Chalcedon schreibt vor, „dass Mönche sich nicht herausnehmen sollen, kirchliche Prozesse zu betreiben.“<sup>2374</sup>

Aus diesen [Argumenten] folgt, dass Mönche, die der Welt gestorben sind, oder beliebige andere Ordensleute keine Ankläger sein können.

**Dagegen:** a. Hieronymus: „Die heilige Einfalt nützt nur einem selbst, und wie sehr sie die Kirche Christi aus dem Verdienst des Lebens erbaut, so sehr schadet sie, wenn sie zerstörenden Kräften keinen Widerstand leistet.“<sup>2375</sup>

b. Der selige „Johannes der Täufer widerlegte unerbittlich die Schriftgelehrten und Pharisäer, die zu ihm kamen, als er das Leben eines Einsiedlers führte.“<sup>2376</sup> Wer aber widerlegen kann, kann auch anklagen.

c. Der Kanon des seligen Eleutherius, *Causa* II, Quaestio 7: „Sich nicht darum zu bemühen, wenn man es kann, verdorbene Leute zu stören, ist nichts anderes, als sie zu unterstützen, und es ist nicht frei von Ängstlichkeit vor einer verborgenen Gemeinschaft, wer sich einem offensichtlichen Verbrechen nicht länger in den Weg stellt.“<sup>2377</sup>

<sup>2371</sup> Ebd., C.2, q.7, c.25 (ed. Friedberg, Bd. I, 489).

<sup>2372</sup> Ebd., C.3, q.11 c.,3 (ed. Friedberg, Bd. I, 535).

<sup>2373</sup> Ebd., C.2, q.7, c.53 (ed. Friedberg, Bd. I, 501).

<sup>2374</sup> Ebd.; vgl. Konzil von Chalcedon, Kanon 4 (COD 1<sup>3</sup>, 89).

<sup>2375</sup> Hieronymus, *Epistulae* 53,3 (CSEL 54, 447); vgl. *Decretum Gratiani*, C.2, q.7, c.56 (ed. Friedberg, Bd. I, 501).

<sup>2376</sup> *Decretum Gratiani*, C.2, q.7, c.60 (ed. Friedberg, Bd. I, 502); vgl. Mt 3,7.

<sup>2377</sup> Ebd., c.55 (ed. Friedberg, Bd. I, 501).

**Solutio:** Contingit accusare duobus modis: uno modo ex praesumptione temeritatis, alio modo ex necessitate caritatis. Monachi ergo ex praesumptione accusare non possunt; ex caritate vero, ubi imminet periculum salutis, possunt. Unde «ex *Canonibus* definitur quod illi sacerdotes accusare possunt qui ad eundem gradum ascendere valent». Constat autem quod «monachi et religiosi ad sacerdotii gradum laudabiliter possunt ascendere; constat ergo quod possunt accusare sacerdotes» et multo magis alios. *Canones* ergo non prohibent eos ab accusatione nisi ab accusatione quae est ex temeritate.

[Nr. 435] CAPUT V.

QUAE CONDITIONES REQUIRANTUR AD HOC QUOD ALIQUIS SIT LEGITIMUS ACCUSATOR.

Postea quaeritur quae conditiones requirantur ad hoc quod aliquis sit legitimus accusator.

**Ad quod breviter notandum est** quod ad legitimam accusationem requiritur primo discretio iudicii, eo quod terribiliter dicitur, Matth. 7, 2: *In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis*. Inde est quod secundum leges ab accusatione repellitur mulier et parvulus, propter defectum discretionis, generaliter, nisi in quibusdam casibus.

Iterum, requiritur zelus caritatis ad correctionem fraternam, quod respicit illa prohibitio Levit. 19, 17: *Non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum*. Qua ratione repelluntur ab accusatione odiosi sive inimici vel suspecti de inimicitiis. Unde dicit Anacletus quod «accusatores esse non possunt, qui ante hesternum diem inimici fuerunt». Hac eadem ratione excluduntur amici, consanguinei aut familiares, adversarii et universaliter qui de corruptione, affectione, amore vel odio vel timore vel pretio sunt suspecti, quia, sicut dicit B. Gregorius, «quatuor modis iudicium humanum pervertitur: timore, dum metu potestatis aliquem pertimescimus; cupiditate, dum praemio alicuius animum corrupimus; odio, dum contra quemlibet adversarium molimur; amore, dum amico [636] vel propinquo contendimus praestare». Inde etiam est quod propter suspicionem corruptionis amici quatuor genera hominum ab accu-



**Lösung:** Anklagen geschieht auf zwei Arten: auf die eine Art aus unüberlegtem Wagemut, auf die andere Art aus von Liebe getragener Notwendigkeit. Also dürfen Mönche nicht aus Wagemut anklagen; aus Liebe aber dürfen sie es, wenn Gefahr für das Heil droht. Daher „ist nach den Kanones bestimmt, dass die Priester anklagen dürfen, welche zum selben Grad aufsteigen können.“<sup>2378</sup> Es steht aber fest, dass „Mönche und Ordensleute lobenswert zum Grad des Priesteramtes aufsteigen können; es gilt also, dass sie Priester anklagen dürfen“<sup>2379</sup> und andere noch viel mehr. Also verbieten ihnen die Kanones nur die Anklageerhebung, die Unbesonnenheit entspringt.

*Kapitel 5: Welche Bedingungen sind dafür erforderlich, dass jemand rechtmäßiger Ankläger ist? [Nr. 435]*

Danach wird gefragt, welche Bedingungen dafür erforderlich sind, dass jemand rechtmäßiger Ankläger ist.

**Dazu ist kurz zu bemerken,** dass zu einer rechtmäßigen Anklage erstens die Unterscheidung des Urteils erforderlich ist, insofern in Mt 7,2 Ehrfurcht gebietend gesagt wird: *Nach dem Maß, mit dem ihr messt, werdet ihr gemessen werden.* Daher kommt es, dass nach den Gesetzen eine Frau und ein Kind von der Anklage zurückgewiesen werden,<sup>2380</sup> wegen des Mangels an Unterscheidungskraft, grundsätzlich, außer in einigen Fällen.<sup>2381</sup>

Weiter ist der auf Liebe gegründete Eifer erforderlich, den Bruder zu verbessern, worauf sich das Verbot Lev 19,17 bezieht: *Du sollst deinen Bruder nicht in deinem Herzen hassen, sondern weise ihn in der Öffentlichkeit zurecht.* Auf diese Weise werden die Verhassten oder die Feinde oder die der Feindschaft Verdächtigen davon abgehalten, jemanden anzuklagen. Daher sagt Anaklet, dass „nicht Ankläger sein können, die vorgestern noch Feinde waren.“<sup>2382</sup> Mit demselben Argument werden Freunde, Blutsverwandte oder Familienangehörige, Gegner und insgesamt alle ausgeschlossen, die der Verdorbenheit, Leidenschaft, Liebe oder Hass, Angst oder Bestechung verdächtig sind, denn, wie der selige Gregor sagt, „auf vier Arten wird das menschliche Urteil verdorben: durch Angst, indem wir jemanden aus Angst vor seiner Macht fürchten; durch Begierde, indem wir durch Bestechung jemandes Gesinnung verderben; durch Hass, indem wir etwas gegen einen Gegner planen; durch Liebe, indem wir versuchen, einen Freund [636] oder Nächsten zu übertreffen.“<sup>2383</sup> Daher kommt es auch, dass wegen des Verdachts der Bestechung eines Freundes vier Arten von

<sup>2378</sup> Ebd., c.60 (ed. Friedberg, Bd. I, 502); vgl. ebd., c.51 (ed. Friedberg, Bd. I, 500).

<sup>2379</sup> Ebd., c.60 (ed. Friedberg, Bd. I, 502).

<sup>2380</sup> Vgl. ebd., C.4, q.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 539 f).

<sup>2381</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 439 zu 2 u. 3 (ed. Bd. IV/2, 642a–b; in dieser Ausgabe S. 1206–1209).

<sup>2382</sup> Decretum Gratiani, C.3, q.5, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 514).

<sup>2383</sup> In den Schriften Gregors lässt sich dieses Zitat nicht nachweisen; vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.3, c.78 (ed. Friedberg, Bd. I, 665); Isidor, Sententiae III,54,7 (CChr.SL 111, 310).

satione excluduntur: inimici, propter suspicionem odii; amici adversarii, propter suspicionem mali amoris; servi, propter suspicionem timoris, secundum legem canonicam, *Causa* II, quaest. 1; cupidi turpis quaestus, ut qui propter pecuniam accusant aliquem, sicut dicitur in eodem.

Item, requiritur in accusatore verbum veritatis. Unde dicitur Levit. 19, 13: *Non facies calumniam*, et calumnia est falsa criminis impositio. Inde est quod propter suspicionem falsitatis excluduntur ab accusatione infideles et detractores. Infideles, propter perversionem veritatis circa divina. Unde *Canon* Pii Papae, *Causa* III, quaest. 4: «Reprobari oportet eorum redargutionem qui in recta fide suspecti sunt». Detractores excluduntur propter perversionem veritatis circa humana. Unde B. Zepherinus, *Causa* III, quaest. 4: «Detractores, qui divina auctoritate eradicandi sunt, submovemus ab accusatione et testimonio».

Item, requiritur innocentia conversationis, ne replicetur contra eum: *Qui dicis non moechandum, moecharis*, ad Rom. 2, 22. Qua ratione infames, conspiratores, anathematizati ab accusatione excluduntur. Infames criminosi sunt propter infamiam bonitatis; conspiratores, propter consilia ad perversionem veritatis; excommunicati, propter contemptum potestatis. Unde B. Eusebius, *Causa* III, quaest. 5, dicit: «Ad accusationem nullatenus admittendi sunt qui infames sunt, quia funesta est vox eorum». De conspiratoribus B. Calixtus, *Causa* III, quaest. 4: «Conspiratores in nullius accusatione sunt recipiendi». De excommunicatis dicit B. Fabianus, *Causa* III, quaest. 4: «Omnes, quos sanctorum Patrum statuta anathematizaverunt, ab omni fidelium accusatione submovemus». Nota tamen, secundum Ioannem Papam, *Causa* III, quaest. 4, quod «aliud est excommunicatio, aliud anathematizatio. Excommunicatio a fraterna societate non separat, anathematizatio ab ipso corpore Christi, quod est Ecclesia», rescindit.

Menschen von der Anklage ausgeschlossen werden: Feinde, wegen des Verdachts des Hasses; Freunde des Gegners, wegen des Verdachts falschverstandener Freundschaft; Sklaven, wegen des Verdachts der Angst, nach dem kanonischen Gesetz, *Causa II*, Quaestio 1;<sup>2384</sup> die auf eine schändliche Klage aus sind, wie solche, die um Geldes willen jemanden anklagen, wie es in demselben heißt.<sup>2385</sup>

Weiterhin ist beim Ankläger erforderlich, dass er die Wahrheit sagt. Daher heißt es in Lev 19,13: *Du sollst nicht das Recht verdrehen*, und eine Rechtsverdrehung ist die falsche Behauptung eines Verbrechens. Daher kommt es, dass wegen des Verdachts der Falschheit Ungläubige und Verleumder von der Anklage ausgeschlossen werden. Die Ungläubigen wegen der Verkehrung der Wahrheit hinsichtlich der Dinge, die Gott betreffen. Daher der Kanon von Papst Pius, *Causa III*, Quaestio 4: „Man muss die Widerlegung solcher ablehnen, die im rechten Glauben verdächtig sind.“<sup>2386</sup> Die Verleumder werden wegen der Verkehrung der Wahrheit hinsichtlich der Dinge, die die Menschen betreffen, ausgeschlossen. Daher der selige Zepherinus in *Causa III*, Quaestio 4: „Verleumder, die mit göttlicher Autorität ausgemerzt werden müssen, halten wir von der Anklageerhebung und Zeugenaussage fern.“<sup>2387</sup>

Weiterhin ist ein unbescholtener Lebenswandel erforderlich, damit nicht gegen den Ankläger erwidert wird: *Du sagst, man soll nicht ehebrechen, und brichst die Ehe*, Röm 2,22. Mit diesem Argument werden Verrufene, Verschwörer und mit dem Kirchenbann Belegte von der Anklageerhebung ausgeschlossen. Verrufene sind verleumderisch wegen ihres üblen Rufs, was ihre gute Moral betrifft; Verschwörer wegen ihrer Pläne, die Wahrheit zu verdrehen; Exkommunizierte wegen ihrer Verachtung der Herrschaftsgewalt. Daher sagt der selige Eusebius, *Causa III*, Quaestio 5: „Zu einer Anklageerhebung dürfen keinesfalls solche zugelassen werden, die verrufen sind, weil ihre Aussage todbringend ist.“<sup>2388</sup> Über die Verschwörer der selige Calixtus, *Causa III*, Quaestio 4: „Verschwörer dürfen zu niemandes Anklageerhebung zugelassen werden.“<sup>2389</sup> Über die Exkommunizierten sagt der selige Fabian, *Causa III*, Quaestio 4: „Alle die, welche von den Statuten der heiligen Väter mit dem Kirchenbann belegt worden sind, halten wir von jeder Anklageerhebung gegen Gläubige fern.“<sup>2390</sup> Beachte aber, nach Papst Johannes, *Causa III*, Quaestio 4, dass „Exkommunikation und Kirchenbann sich voneinander unterscheiden. Die Exkommunikation trennt uns nicht von der brüderlichen Gemeinschaft, der Kirchenbann“ schneidet „vom Leib Christi selbst, der die Kirche ist“<sup>2391</sup>, ab.

**2384** Vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 444).

**2385** Vgl. ebd.

**2386** Ebd., C.3, q.4, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 512).

**2387** Ebd., c.10 (ed. Friedberg, Bd. I, 513).

**2388** Ebd., c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 516).

**2389** Ebd., c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 512).

**2390** Ebd., c.7 (ed. Friedberg, Bd. I, 513).

**2391** Ebd., zu c.12 und im Titel (ed. Friedberg, Bd. I, 514).

[Nr. 436] CAPUT VI.

QUANDO ET QUO ORDINE DEBEAT QUIS ALIUM ACCUSARE.

Consequenter quaeritur quando quis debeat alium accusare et quo ordine. Quaeritur ergo utrum de crimine, quod solus novit aliquis et testibus probare non valet, possit alium accusare.

**Ad quod sic:** *a.* Super illud Matth. 18, 15: *Si peccaverit in te frater tuus etc.*, Augustinus: «Si solus nosti quod peccavit in te et eum vis coram omnibus arguere, non eris corrector erroris, sed proditor».

*b.* Item, idem Augustinus, in eodem: «Attende quod iustus Ioseph tanto flagitio, quod de uxore erat suspicatus, tanta benignitate pepercit, antequam sciret unde illa conciperet, sicut dicit Evangelium: *Cum esset vir iustus et nollet divulgare, voluit occulte dimittere eam*». Ergo ipsa sunt corripienda coram omnibus quae peccantur coram omnibus; ipsa sunt corripienda secretius quae peccantur secretius.

*c.* Item, idem: «Nescio quem homicidam novit episcopus, et nemo alius eum novit. Ego nolo eum publice corripere, et tu quaeris inscribere?» quasi diceret: absit. Et postea subdit: «Non prodo, non negligo, sed corripio in secreto».

**Contra:** 1. Levit. 5, 1: *Anima, quae audierit vocem iurantem is, testisque fuerit, quod ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam*. Ergo, si aliquis scit etiam solus quod alius peierat, nisi indicaverit, peccat.

**Solutio:** In tali casu quid faciendum sit, definit Concilium, *Causa VI*, quaest. 2: «Si episcopus alieni sceleris conscius se novit, quamdiu probare non potest, nihil proferat, sed cum ipso ad compunctionem eius secretis correctionibus [637] elaborat». Et hoc etiam est quod dicit Augustinus: «Sunt homines adulteri in domibus, in secreto peccant. Nos non prodimus, sed in secreto arguimus. Ubi contingit malum,

*Kapitel 6: Wann und nach welcher Ordnung muss jemand einen anderen anklagen?*  
[Nr. 436]

Im Folgenden wird gefragt, wann jemand einen anderen anklagen muss und nach welcher Ordnung. Es wird also gefragt, ob jemand einen anderen wegen eines Verbrechens, von dem nur er weiß und das er nicht durch Zeugen zu beweisen vermag, anklagen kann.

**Dazu so:** a. Zu Mt 18,15: *Wenn dein Bruder gegen dich gesündigt hat* usw., Augustinus: „Wenn nur du weißt, dass er gegen dich gesündigt hat, und ihn vor allen anklagen willst, wirst du kein Verbesserer des Fehlers sein, sondern ein Verräter.“<sup>2392</sup>

b. Derselbe Augustinus in demselben [Buch]: „Beachte, dass der gerechte Josef eine solche Schandtät, deren er seine Frau verdächtigt hatte, mit solcher Güte schonte, bevor er wusste, woher sie empfing, wie das Evangelium sagt: *Weil er ein gerechter Mann war und sie nicht der öffentlichen Schande preisgeben wollte, wollte er sie stillschweigend entlassen*“<sup>2393</sup>.<sup>2394</sup> Also muss vor allen getadelt werden, was vor allen als Sünde begangen wird, und muss im Geheimen getadelt werden, was im Geheimen als Sünde begangen wird.

c. Derselbe: „Ich weiß nicht, welchen Mörder der Bischof kennt, und niemand anderes kennt ihn. Ich will ihn nicht öffentlich tadeln, und du verlangst, ihn deutlich zu bezeichnen?“<sup>2395</sup>, womit er sagen will: Das sei fern. Und danach fügt er hinzu: „Ich liefere nicht aus, ich sehe nicht gleichgültig zu, sondern ich weise im Verborgenen zurecht.“<sup>2396</sup>

**Dagegen:** 1. Lev 5,1: *Die Seele, die die Aussage von jemandem gehört hat, der erwidert war, und Zeuge war, da sie es entweder selbst gesehen hat oder es weiß, und es nicht angezeigt hat, soll ihre Ungerechtigkeit tragen.* Wenn also jemand weiß, dass jemand anderes einen Meineid geschworen hat, und sei es auch nur er allein, sündigt er, wenn er ihn nicht anzeigt.

**Lösung:** Was in einem solchen Falle zu tun ist, bestimmt das Konzil, *Causa VI, Quaestio 2*: „Wenn ein Bischof weiß, dass er Mitwisser eines fremden Verbrechens ist, soll er nichts vorbringen, solange er es nicht beweisen kann, sondern mit demselben durch verborgene Zurechtweisungen an dessen Reue [637] arbeiten.“<sup>2397</sup> Und dies ist es auch, was Augustinus sagt: „Es gibt Männer, die in Häusern ehebrüchig sind, sie sündigen im Verborgenen. Wir geben sie nicht öffentlich preis, sondern tadeln sie im

<sup>2392</sup> Augustinus, Sermones 82,10 (PL 38, 510); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 447).

<sup>2393</sup> Mt 1,19.

<sup>2394</sup> Augustinus, Sermones 82,10 (PL 38, 510); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 447).

<sup>2395</sup> Augustinus, Sermones 82,11 (PL 38, 511); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 447). – Bei Augustinus heißt es „Ich will“ statt „Ich will nicht“.

<sup>2396</sup> Augustinus, Sermones 82,11 (PL 38, 511); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 448).

<sup>2397</sup> Decretum Gratiani, C.6, q.2, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 561).

ibi moriatur, nec tamen vulnus illud negligimus». – Et per hoc solvitur obiectio quae posset fieri. Nam cum ex caritate quilibet teneatur ad correctionem fraternam, videtur quod teneretur accusare quilibet peccantem, ut corrigeretur. Sed hoc solvitur per hoc quod in secreto debet argui, sicut dicit Augustinus.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illam vero legem, qua videbatur probari quod qui audit peccantem, debet accusare, etiam si solus sciat, respondet Augustinus super eundem locum Levit., dicens: «Videtur mihi quod se a tali peccato exiit qui talibus indicat, qui periuro magis prodesse quam obesse possunt, corrigendo scilicet vel orando, si ipse confessionis sibi adhibeat medicinam».

Quo autem ordine debeat quis alium accusare, nota quod incidit quaestio de correctione fraterna ad hoc, ut pateret quo ordine debeat accusare, sed haec quaestio determinabitur infra, in Inquisitione De lege Evangelii et praeceptis eiusdem. Notandum tamen quod accusator dicitur large, non solum qui accusat de crimine ad poenam canonicam sustinendam, sed etiam qui denuntiat crimen alterius ad poenitentiam agendam.

#### DISTINCTIO IV.

##### DE PERSONA TESTIS.

Postea quaeritur de teste. Circa quod quaeritur:

- Primo utrum quilibet teneatur ad testimonium ferendum;
- secundo, de numero testium;
- tertio, de idoneitate testium;
- quarto, de fide testibus adhibenda;
- quinto, utrum in aliquo casu licitum sit vendere testimonium.

[Nr. 437] CAPUT I.

##### AN QUILIBET TENEATUR AD TESTIMONIUM FERENDUM.

**Ad primum sic:** 1. Dicit Augustinus: «Quisquis metu cuiuslibet potestatis veritatem occultat, iram Dei super se provocat, quia magis timet hominem quam Deum». Ex

Verborgenen. Da, wo etwas Böses geschieht, dort soll es sterben, und dennoch lassen wir nicht jene Wunde außer acht.“<sup>2398</sup> – Und dadurch wird ein Einwand beantwortet, der vorgebracht werden könnte. Wenn nämlich jeder aus Liebe dazu verpflichtet ist, seinen Bruder zu tadeln, könnte es scheinen, dass jeder dazu verpflichtet wäre, einen Sünder anzuklagen, um ihn zu verbessern. Doch das wird dadurch beantwortet, dass er im Verborgenen zurechtgewiesen werden soll, wie Augustinus sagt.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf jenes Gesetz, mit dem bewiesen zu werden schien, dass, wer jemanden einen Meineid schwören hört, ihn anklagen muss, auch wenn nur er allein es weiß, antwortet Augustinus, indem er zu dieser Stelle in Lev sagt: „Mir scheint, dass sich von einer solchen Sünde befreit, wer es Leuten anzeigt, die dem Meineidigen mehr nützen als schaden können, nämlich durch Zurechtweisung und Bitten, wenn dieser bei sich das Heilmittel des Geständnisses anwendet.“<sup>2399</sup>

Nach welcher Ordnung jemand einen anderen anklagen soll, dazu beachte, dass die Frage über die Zurechtweisung des Bruders dazu passt, sodass klar war, nach welcher Ordnung er anklagen soll, doch diese Frage wird weiter unten bestimmt werden, in der Untersuchung über das Gesetz des Evangeliums und seine Vorschriften.<sup>2400</sup> Es ist aber zu bemerken, dass ‚Ankläger‘ in einem weiteren Sinne nicht nur der genannt wird, der ein Verbrechen mit dem Ziel einer Kirchenstrafe anklagt, sondern auch wer das Verbrechen von jemand anders mit dem Ziel der Buße anzeigt.

#### *Vierte Unterscheidung: Die Person des Zeugen*

Sodann wird nach dem Zeugen gefragt. Im Zusammenhang damit wird gefragt:

1. Ist jeder dazu verpflichtet, eine Zeugenaussage zu machen?
2. Nach der Anzahl der Zeugen;
3. nach der Eignung der Zeugen;
4. der Glaube, der den Zeugen geschenkt werden muss;<sup>2401</sup>
5. Ist es in irgendeinem Falle erlaubt, seine Zeugenaussage zu verkaufen?

#### *Kapitel 1: Ist jeder dazu verpflichtet, eine Zeugenaussage zu machen? [Nr. 437]*

**Zu dem Ersten so:** 1. Augustinus sagt: „Wer aus Angst vor irgendeiner Macht die Wahrheit verheimlicht, zieht den Zorn Gottes auf sich, weil er den Menschen mehr fürchtet als Gott.“<sup>2402</sup> Daraus folgt, dass es nicht entschuldigt wird, wenn die Wahr-

**2398** Augustinus, Sermones 82,11 (PL 38, 511); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.19, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 448).

**2399** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum III,1 (CChr.SL 33, 175; CSEL 28/2, 234); vgl. Decretum Gratiani, C.22, q.5, c.8, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 884 f).

**2400** In der Summa Halensis findet sich ein solcher Abschnitt nicht.

**2401** Diese Frage wird im Folgenden nicht mehr erörtert.

**2402** In Augustins Schriften lässt sich dieses Zitat nicht nachweisen; vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.3, c.80 (ed. Friedberg, Bd. I, 665); Isidor, Sententiae III,55,7a (CChr.SL 111, 311).

quo relinquitur quod occultare veritatem non excusatur timore quin sit peccatum; sed qui subtrahit testimonium veritatis occultat veritatem; ergo peccat nec excusabitur timore; ergo tenetur ferre testimonium veritati.

2. Item, dicit Augustinus: «Qui veritatem occultat et qui profert mendacium, uterque reus est, ille quia prodesse non vult, iste quia nocere desiderat».

Item, de lege naturali et Evangelii quilibet tenetur alii facere quod sibi vellet fieri; sed si aliquis periclitaretur in persona propter defectum testimonii veritatis vel amitteret rem suam, vellet pro se testimonium dici; ergo in consimili casu tenetur testimonium dicere pro proximo.

Item, rationalis creatura humana debitor est bonitati, debitor est veritati, et sicut debet pro loco et tempore laudare bonitatem in quocumque, ita debet pro loco et tempore confiteri veritatem; sed testificatio non est aliud quam veritatis confessio; ergo quilibet tenetur pro loco et tempore testificari pro quocumque.

[638] **Contra:** *a.* Dicit Augustinus, in *Quaestionibus Genesis* \ super illud quod Abraham dixit de uxore sua '*soror mea est*': «Abraham, inquit, veritatem celari voluit, non mendacium dici; soror enim fratris dicitur, quia filia fratris erat». Ergo occultare veritatem non est Deum provocare, quod videtur dicere Augustinus; pari ratione nec testimonium subtrahere.

*b.* Item, *Canones* prohibent quod sacerdotes et clerici non ferant testimonium in causa sanguinis. Ergo in quacumque causa non tenetur quilibet ferre testimonium.

*c.* Item, dicit Synodus Eugenii Papae, *Causa XIV*, quaest. 2: «Quamquam testimonium sacerdotum credibile habeatur, tamen in ipsis saecularibus negotiis pro confiendis instrumentis ad testimonium non cogentur, quia eos talibus rebus interesse non convenit».



heit aus Angst verheimlicht wird, sodass es keine Sünde wäre; sondern wer seine Zeugenaussage über die Wahrheit verschweigt, verheimlicht die Wahrheit; also sündigt er und wird nicht von seiner Angst entschuldigt; also ist er dazu verpflichtet, eine Zeugenaussage für die Wahrheit zu machen.

2. Augustinus sagt: „Wer die Wahrheit verheimlicht und wer eine Lüge vorbringt, die sind beide schuldig, jener, weil er nicht helfen will, dieser, weil er schaden will.“<sup>2403</sup>

Ferner ist nach dem Gesetz der Natur und des Evangeliums jeder dazu verpflichtet, einem anderen das zu tun, was er will, dass ihm selbst getan wird;<sup>2404</sup> wenn aber jemand in seiner Person gefährdet wäre, weil ein Zeugnis für die Wahrheit fehlt, oder sein Hab und Gut verlöre, wollte er, dass eine Zeugenaussage für ihn abgelegt wird; also ist er in einem ähnlichen Fall dazu verpflichtet, eine Zeugenaussage für seinen Nächsten zu machen.

Ferner ist das menschliche vernunftbegabte Schöpfungswesen der Güte verpflichtet und der Wahrheit verpflichtet, und so wie es je nach Ort und Zeit die Güte in allem loben muss, so muss es je nach Ort und Zeit die Wahrheit bekennen; eine Zeugenaussage ist aber nichts anderes als das Bekenntnis der Wahrheit; also ist jeder je nach Ort und Zeit dazu verpflichtet, für einen jeden eine Zeugenaussage zu machen.

[638] **Dagegen:** a. Augustinus sagt in den *Fragen zu [dem Buch] Genesis* dazu, dass Abraham über seine Frau ‚*Sie ist meine Schwester*‘<sup>2405</sup> gesagt hat: „Abraham wollte die Wahrheit verschleiern, nicht eine Lüge sagen; Schwester des Bruders heißt sie nämlich, weil sie die Tochter seines Bruders war.“<sup>2406</sup> Also bedeutet, die Wahrheit zu verheimlichen, nicht, Gott zu provozieren, was Augustinus zu sagen scheint; mit dem gleichen Argument auch nicht, das Zeugnis zu verschweigen.

b. Die Kanones untersagen, dass Priester und Kleriker in einem Prozess auf Leben und Tod eine Zeugenaussage machen.<sup>2407</sup> Also ist in keinem Prozess irgendwer dazu verpflichtet, eine Zeugenaussage zu machen.

c. Die Synode von Papst Eugenius, *Causa XIV, Quaestio 2* sagt: „Obgleich das Zeugnis von Priestern für glaubwürdig zu halten ist, sollen sie dennoch nicht in weltlichen Angelegenheiten zur Zeugenaussage gezwungen werden, um Beweismittel zu erhalten, weil es ihnen nicht ansteht, bei solchen Dingen mitzuwirken.“<sup>2408</sup>

**2403** In Augustins Schriften lässt sich dieses Zitat nicht nachweisen; vgl. *Decretum Gratiani*, C.11, q.3, c.80, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 665).

**2404** Tob 4,16; Mt 7,12.

**2405** Gen 20,2.

**2406** Vgl. Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* I,26 (CChr.SL 33, 10 f; CSEL 28/2, 15 f); ders., *Contra Faustum Manichaeum* XXII,33 (CSEL 52/1, 627); *Glossa ordinaria* zu Gen 20,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 56b–57a); *Decretum Gratiani*, C.22, q.2, c.22 (ed. Friedberg, Bd. I, 874).

**2407** Vgl. *Decretum Gratiani*, C.11, q.1, c.9 und C.23, q.29 (ed. Friedberg, Bd. I, 628.963). – Das „nicht“ im lateinischen Text ist von der Sache her nicht sinnvoll und wird deshalb in der Übersetzung ausgelassen.

**2408** Ebd., C.14, q.2, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 734).

**Solutio:** Dicendum quod confessio veritatis in testimonio aliquando requiritur ad purgationem innocentiae, aliquando ad correctionem culpae, aliquando ad condemnationem personae, aliquando ad recuperationem rei suae. In primo casu, si pro defectu testimonii veritatis condemnaretur innocens pro nocente, tenetur quilibet ferre testimonium illo praecepto quo dicitur: *Erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses*, Prov. 24, 11. – Similiter in secundo casu, cum agitur ad correctionem, ut coram iudice ecclesiastico, similiter tenetur quilibet ferre testimonium, quia quilibet tenetur pro loco et tempore ad correctionem fratris ex praecepto Domini, Matth. 18, 15–18. – Item, in tertio casu, quando agitur ad condemnationem, ut in causa sanguinis vel causa criminali coram iudice saeculari, non tenentur, immo prohibentur universaliter clerici a testimonio ferendo, sicut prohibentur ab accusatione, in hoc casu intelligitur *Canon B. Fabiani, Causa II, quaest. 7*: «Sicut sacerdotes vel reliqui clerici a saecularium laicorum excluduntur accusatione, ita et illi ab istorum sunt excludendi criminatione». – Item, in quarto casu, ubi est periculum pecuniae vel possessionis, sacerdotes requisiti a iudice ecclesiastico tenentur ferre testimonium, et similiter quaelibet persona, ubi propter defectum probationis res proximi amittitur, alias vero non tenentur. Et hoc est quod dicit Synodus sub Eugenio celebrata, *Causa XIV, quaest. 2*: «Si eventu aliquo saecularibus pactis interfuerint, et aliquid viderint vel audierint, ubi nullae idoneae saecularium inveniantur personae, ne veritas occultetur et malus ut bonus aestimetur, in providentia proprii sit episcopi, ut aut coram se et competentibus iudicibus aut aliter veritatem honorifice testificentur». – Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[Nr. 438] CAPUT II.

DE NUMERO TESTIUM.

Deinde quaeritur de numero testium.

**I. Ad quod** a. Lex Num. 35, 30: *Ad unius testimonium nullus condemnabitur.*

b. Item, Deuter. 19, 15: *Non stabit testis unus contra aliquem, quidquid illud peccati vel facinoris fuerit.*

**Lösung:** Das Bekenntnis der Wahrheit ist bei der Zeugenaussage manchmal erforderlich, um die Unschuld zu reinigen, manchmal, um Schuld zu verbessern, manchmal, um eine Person zu verurteilen, manchmal, um sein Hab und Gut zurückzuerhalten. Im ersten Fall, wenn ein Unschuldiger aufgrund des Fehlens eines Zeugnisses über die Wahrheit als schuldig verurteilt würde, ist jeder dazu verpflichtet, eine Zeugenaussage zu machen, aufgrund jener Vorschrift, in der es heißt: *Reiße die heraus, die zur Hinrichtung geführt werden, und die zum Tode geschleppt werden, zögere nicht zu befreien*, Spr 24,11. – Ebenso ist im zweiten Fall, wenn zum Zwecke der Verbesserung verhandelt wird, wie zum Beispiel vor einem kirchlichen Richter, ebenfalls jeder dazu verpflichtet, eine Zeugenaussage zu machen, weil jeder je nach Ort und Zeit zur Verbesserung seines Bruders verpflichtet ist nach der Vorschrift des Herrn, Mt 18,15–18. – Im dritten Fall, wenn zum Zwecke der Verurteilung verhandelt wird, wie in einem Prozess auf Leben und Tod oder in einem Strafprozess vor einem weltlichen Richter, sind sie nicht dazu verpflichtet, im Gegenteil wird Klerikern grundsätzlich verboten, eine Zeugenaussage zu machen, so wie ihnen die Anklageerhebung verboten wird, und für diesen Fall ist der Kanon des seligen Fabian zu verstehen, *Causa II, Quaestio 7*: „So wie die Priester und die übrigen Kleriker von der Anklage gegen weltliche Laien ausgeschlossen werden, so müssen sie auch von deren Beschuldigung ausgeschlossen werden.“<sup>2409</sup> – Und im vierten Fall, wenn Gefahr für Geld oder Besitz besteht, sind die von einem kirchlichen Richter befragten Priester dazu verpflichtet, eine Zeugenaussage zu machen, und ebenso jede Person, wenn aufgrund des Fehlens eines Beweises der Nächste seinen Besitz verliert, andernfalls aber sind sie nicht dazu verpflichtet. Und das ist es, was die unter Eugenius abgehaltene Synode sagt, *Causa XIV, Quaestio 2*: „Wenn sie durch irgendein Ereignis bei weltlichen Vertragsabschlüssen zugegen waren und etwas gesehen oder gehört haben, sobald keine geeigneten Personen unter den Weltlichen zu finden sind, soll es in der Fürsorge ihres Bischofs liegen, damit nicht die Wahrheit verheimlicht wird und ein Böser für einen Guten gehalten wird, dass sie entweder vor ihm und den zuständigen Richtern oder anders die Wahrheit ehrbar bezeugen.“<sup>2410</sup> – Und dadurch ist die Antwort auf die Einwände klar.

### *Kapitel 2: Die Anzahl der Zeugen [Nr. 438]*

Darauf wird nach der Anzahl der Zeugen gefragt.

**Dazu so:** a. Das Gesetz Num 35,30: *Auf die Aussage eines Zeugen hin soll niemand verurteilt werden.*

b. Dtn 19,15: *Es soll nicht nur ein Zeuge gegen jemanden auftreten, was auch immer seine Sünde oder sein Verbrechen war.*

---

<sup>2409</sup> Ebd., C. 2, q.7, c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 484).

<sup>2410</sup> Ebd., C.14, q.2, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 734).

c. Item, sicut sancti Patres definiunt: Nullius personae confessioni fides est adhibenda nisi competentes probationes adhibeat. Unde *Causa VI*, quaest. 2, Concilium Carthaginense: «Episcopus, si clerico vel laico crimen imposuerit, deducatur ad probationem in Synodum». Ex hoc patet quod non est credendum episcopo; ergo nec testi multo fortius credendum erit, si solus est.

**Contra:** 1. Arguitur populus Israeliticus eo quod in divinis promissionibus non crediderit Moysi. Ergo, et multo magis, arguendus esset, si in humanis actibus non crederet testimonio Moysi; ergo in casu potest sufficere unus testis.

**Respondeo:** Secundum legem divinam et humanam non est credendum soli testi.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud vero quod obicitur de Moyse, dicendum quod non arguitur populus eo quod non crediderit homini soli, sed ex hoc quod non crediderit Deo confirmanti verba Moysi sequentibus signis. Unde Num. 14, 11: *Usquequo detrahet mihi populus iste? Quousque non credet mihi in omnibus signis quae feci |639| coram eis?* dixit Dominus ad Moysen. Unde dicit *Decretalis*, titulo *De testibus*: «Licet plures sint causae, quae plures quam duos exigant testes, nulla est quae unius tantum testimonio valeat terminari, quamvis legitimo». – Excipiuntur tamen, secundum *Canones*, duo casus, in quibus creditur testimonio unius. Primus est in Baptismo, secundus in consecratione ecclesiae, ut tractatu *De consecratione*, dist. 4, cap. *Placuit* et cap. sequenti, et in omnibus iis in quibus alteri praeiudicium non infertur, ut in casibus praedictis. – Item, distinguitur duplex status. Unus est in forma iudicii, et in illo, ut dictum est, non creditur unius testimonio. Alius est extra iudicium, et in illo statu unius probatae personae testimonio creditur, sicut habetur 86 dist., ubi dicitur quod dominus Papa credidit cuidam abbati de delicto cuiusdam episcopi et eum graviter punivisset, nisi simplicitati illius et senectuti pepercisset.

II. Postea quaeritur an duo testes vel tres ad omne testimonium sufficiant.

**Ad quod a.** Lex Deuter. 19, 15: *In ore duorum vel trium stabit omne verbum.*

c. Wie die heiligen Väter bestimmen: Es ist dem Bekenntnis keiner Person Glauben zu schenken, wenn sie nicht geeignete Beweise beibringt. Daher *Causa VI*, Quaestio 2, das Konzil von Karthago: „Wenn ein Bischof einem Kleriker oder Laien ein Verbrechen angehängt hat, soll er zu dessen Erweisung der Synode vorgeführt werden.“<sup>2411</sup> Dadurch ist klar, dass man einem Bischof nicht glauben darf; also wird man noch viel mehr einem Zeugen nicht glauben dürfen, wenn es nur einer ist.

**Dagegen:** 1. Das israelitische Volk wird zurechtgewiesen, weil es Mose bei seinen göttlichen Verheißungen nicht geglaubt hat. Also wäre es, und noch viel mehr, zu tadeln, wenn es dem Zeugnis des Mose in seinen menschlichen Taten nicht glaubte; also kann je nach Fall ein einziges Zeugnis ausreichen.

**Ich antworte:** Nach dem göttlichen und menschlichen Gesetz darf man einem einzigen Zeugen keinen Glauben schenken.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand in Bezug auf Mose ist zu sagen, dass das Volk nicht deswegen zurechtgewiesen wird, weil es einem einzigen Menschen nicht geglaubt hat, sondern deswegen, weil es Gott nicht geglaubt hat, der die Worte des Mose mit nachfolgenden Zeichen bestärkt hat. Daher Num 14,11: *Wie lange noch wird mich dieses Volk herabsetzen? Wie lange noch wird es mir nicht glauben, trotz all der Zeichen, die ich [639] vor ihnen vollbracht habe?* sagte der Herr zu Mose. Daher sagt die *Dekretale*, unter dem Titel *Über die Zeugen* „Wenn es auch mehrere Rechtssachen gibt, die mehr als zwei Zeugen erfordern, so gibt es doch keine, die nur auf das Zeugnis eines einzigen hin beendet werden kann, auch wenn [es] ein rechtmäßiges [Zeugnis ist].“<sup>2412</sup> – Es werden jedoch nach den Kanones zwei Fälle ausgenommen, in denen dem Zeugnis eines einzigen geglaubt wird. Der erste ist die Taufe, der zweite die Kirchweihe, wie in der Abhandlung *Über die Weihe*, Distinctio 4, im Kapitel *Es gefiel* und dem folgenden Kapitel, und in allen Fällen, in denen für den anderen kein Vorurteil vorgebracht wird, wie in den genannten Fällen.<sup>2413</sup> – Es wird ein zweifacher Zustand unterschieden. Der eine liegt in der Form des Urteils, und darin wird, wie gesagt, dem Zeugnis eines Einzelnen nicht geglaubt.<sup>2414</sup> Der andere liegt außerhalb des Urteils, und in diesem Zustand wird dem Zeugnis einer einzigen bewährten Person geglaubt, wie es in Distinctio 86 heißt, wo gesagt wird, dass der Herr Papst einem Abt hinsichtlich des Verbrechens eines Bischofs glaubte und ihn schwer bestraft hätte, wenn er nicht seine Schlichtheit und sein hohes Alter verschont hätte.<sup>2415</sup>

**II.** Danach wird gefragt, ob zwei oder drei Zeugen für jede Zeugenaussage reichen.

**Dazu so:** a. Das Gesetz Dtn 19,15: *Jede Aussage soll durch den Mund von zwei oder drei Zeugen Festigkeit erhalten.*

<sup>2411</sup> Ebd., C.6, q.2, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 561).

<sup>2412</sup> Vgl. Liber Extra, 2.20.23 (ed. Friedberg, Bd. II, 323).

<sup>2413</sup> Vgl. Decretum Gratiani, D.4, c.111–112 de cons. (ed. Friedberg, Bd. I, 1396).

<sup>2414</sup> Vgl. Argumente a–c.

<sup>2415</sup> Vgl. Decretum Gratiani, D.86, c.24 (ed. Friedberg, Bd. I, 303).

b. Item, Salvator Iudaeis, Ioan. 8, 17: *In Lege vestra scriptum est quia in ore duorum hominum testimonium verum est; ego sum, qui testimonium perhibeo de me ipso, et testimonium perhibet de me qui misit me, Pater.*

c. Item, Hebr. 10, 28: *Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione sub duobus vel tribus testibus moritur.*

**Contra:** 1. *Causa II*, quaest. 5, *Canon B. Silvestri*: «Praesul non condemnetur, nisi cum LXXII testibus, presbyter Cardinalis nisi in LX, diaconus Cardinalis urbis Romae nisi in XXVI, subdiaconus, acolythus nisi in septem testibus; testes autem et accusatores sine aliqua sint infamia».

**[Solutio]:** Ad quod respondetur quod *Canon B. Silvestri* et consimiles intelliguntur «de clericis Romanae ecclesiae ratione privilegii specialis, vel propter improbositatem quorundam, qui, cum non sint spectatae vitae et scientiae, in accusationem ministrorum Dei repente prosiliunt. Quorum vero vita adeo laudabilis est ut in omnibus appareat imitanda, de quorum assertionem nulla dubitatio nasci potest, eorum testimonio duorum vel trium quilibet iure convinci poterit et damnari».

[Nr. 439] CAPUT III.

DE IDONEITATE TESTIUM.

Deinde quaeritur de idoneitate testium.

Dicitur idonea omnis persona ad testimonium perhibendum, quae iure non prohibetur. Lege autem divina non habetur expresse prohibitio alicuius personae; ergo secundum legem divinam quaelibet persona erit idonea; cum ergo divina lex sit supra humanam, non poterit humana lex aliquam personam idoneam facere ad testimonium ferendum.

**Contra:** a. Secundum *Canones* et leges humanas plures personae prohibentur. Prohibentur enim infideles per Concilium Toletanum, *Causa II*, quaest. 7, ubi sic arguitur: «Non potest erga homines esse fidelis, qui Deo extitit infidelis. Iudaei ergo, qui dudum Christiani effecti sunt et nunc in Christi fide praevaricati sunt, ad testimonium ferendum admitti non debent, quia sicut in fide Christi suspecti sunt, ita in testimonio humano dubii habentur». Item, in eodem: «Infirmari oportet eorum testimonium qui in fide falsi docentur, nec eis credendum est qui veritatis fidem a se abiecerunt».

b. Der Heiland zu den Juden, Joh 8,17: *In eurem Gesetz steht geschrieben, dass im Mund von zwei Menschen ein Zeugnis wahrhaftig ist; ich bin der, der Zeugnis über sich selbst ablegt, und das Zeugnis über mich legt ab, der mich gesandt hat, der Vater.*

c. Hebr 10,28: *Wer das Gesetz des Mose ungültig macht, muss ohne Erbarmen auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin sterben.*

**Dagegen:** 1. *Causa II*, Quaestio 5, der Kanon des seligen Silvester: „Ein Bischof soll nur mit 72 Zeugen verurteilt werden, ein Kardinalsdiakon nur mit 60, ein Kardinalsdiakon der Stadt Rom nur mit 26, Subdiakon und Akolyth nur mit sieben Zeugen; Zeugen und Ankläger sollen aber ohne jeden schlechten Ruf sein.“<sup>2416</sup>

**[Lösung]:** Darauf wird geantwortet, dass der Kanon des seligen Silvester und ähnliche Kanones zu verstehen sind „in Bezug auf die Kleriker der römischen Kirche aufgrund ihres besonderen Privilegs oder wegen der Schändlichkeit von einigen, die, obwohl sie hinsichtlich ihres Lebenswandels und ihres Wissens ungeprüft sind, sich wiederholt in die Anklage der Diener Gottes stürzen. Deren Lebenswandel aber so lobenswert ist, dass er in allem scheint nachgeahmt werden zu müssen, über deren Aussage kann kein Zweifel aufkommen, mit dem Zeugnis von solchen zweien oder dreien wird jeder rechtens überführt und verurteilt werden können.“<sup>2417</sup>

### *Kapitel 3: Die Eignung der Zeugen [Nr. 439]*

Darauf wird nach der Eignung der Zeugen gefragt.

Jede Person wird dazu geeignet genannt, eine Zeugenaussage zu machen, die vom Recht nicht davon abgehalten wird. Nach dem göttlichen Gesetz gibt es nicht ausdrücklich ein Verbot für irgendeine Person; also wird nach dem göttlichen Gesetz jede Person dazu geeignet sein; da das göttliche Gesetz über dem menschlichen steht, wird das menschliche Gesetz also keine Person ungeeignet dazu machen können, eine Zeugenaussage abzulegen.

**Dagegen:** a. Nach den Kanones und den menschlichen Gesetzen ist es mehreren Personen verboten. Es ist den Ungläubigen verboten durch das Konzil von Toledo, *Causa II*, Quaestio 7, wo so argumentiert wird: „Es kann nicht gegen die Menschen zuverlässig sein, wer Gott gegenüber ungläubig ist. Also dürfen die Juden, die jüngst Christen geworden sind und nun durch den Glauben an Christus ihr Gesetz übertreten haben, nicht zur Zeugenaussage zugelassen werden, denn so wie sie im Glauben an Christus noch verdächtig sind, so wird an ihnen beim menschlichen Zeugnis gezweifelt.“<sup>2418</sup> Und in demselben [Kanon]: „Man muss die Zeugenaussage derer für ungültig erklären, die im Glauben an das Falsche unterrichtet werden, und man darf denen nicht glauben, die den Glauben an die Wahrheit von sich abgeschüttelt haben.“<sup>2419</sup>

<sup>2416</sup> Ebd., C.2, q.5, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 466).

<sup>2417</sup> Ebd., c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 466).

<sup>2418</sup> Ebd., C.2, q.7, c.24 (ed. Friedberg, Bd. I, 488).

<sup>2419</sup> Ebd.

b. Item, prohibentur infames. Unde B. Gregorius de examinatione testium dicit, *Causa II*, quaest. 1, ubi dicit: «Quod si vilissimi testes sunt exhibiti contra episcopum, nullius sunt momenti».

Quales autem vel cuius opinionis ad testimonium admittendi sunt, plurimae leges ostendunt. Unde lex canonizata *Digestorum* dicit: «Si testes omnes eiusdem honestatis et existimationis sint, sequenda sunt omnia testimonia, *Causa IV*, quaest. 3. Item in eodem: «In testibus fides, dignitas, mores, gravitas consideranda est».

[640] c. Item, prohibentur minores aetate. Dicit *Canon*, *Causa IV*, quaest. 3: «Ad testimonium infra annum quartumdecimum aetatis suae constituti non admittantur». Item, in eodem: In criminali causa is «accusator citare non debet, qui publico crimine reus erit aut qui minor viginti annis erit». In eadem autem quaestione dicitur: «Testes ad testimonium admittendos non esse censemus, qui nec ad accusationem admitti iussi sunt».

d. Item, prohibentur mulieres, ut *Causa XXXIII*, quaest. 5, auctoritas Ambrosii ex libro *Quaestionum Veteris et Novi Testamenti*: «Mulierem constat esse subiectam viri sui dominio et nullam auctoritatem habet, nec docere potest nec testis esse nec fidem dare nec iudicare». Item, decretum Fabiani Papae, *Causa XV*, quaest. 3: «Mulieres nec sacerdotes accusare nec in eos testificari valent».

e. Item, prohibentur servi. Unde *Causa IV*, quaest. 3, lex canonizata: «Liberi testes ad causas postulantur alienas». Item: «Idonei non videntur esse testes, quibus imperari potest ut testes fiant». Cum ergo servis possit imperari ut testes fiant, non possunt esse testes idonei.



b. Es ist den Verrufenen verboten. Daher sagt der selige Gregor über die Prüfung der Zeugen, *Causa* II, Quaestio 1: „Wenn höchst leichtfertige Zeugen gegen einen Bischof aufgewendet worden sind, sind sie bedeutungslos.“<sup>2420</sup>

Was für Personen aber oder mit welcher Ansicht sie zur Zeugenaussage zugelassen werden müssen, zeigen sehr viele Gesetze auf. Daher sagt das kanonische Gesetz der *Digesten*: „Wenn alle Zeugen von derselben Ehrbarkeit und Hochschätzung sind, muss man allen Zeugnissen Folge leisten“<sup>2421</sup>, *Causa* IV, Quaestio 3. Und ebendort: „Bei den Zeugen sind Glaubwürdigkeit, Würde, Charakter und sittlicher Ernst zu betrachten.“<sup>2422</sup>

[640] c. Es ist Jüngeren verboten. Der Kanon, *Causa* IV, Quaestio 3 sagt: „Unter Vierzehnjährige werden nicht zur Zeugenaussage zugelassen.“<sup>2423</sup> Und in demselben: In einem Strafprozess darf ein „Ankläger nicht vor Gericht laden, der eines öffentlichen Verbrechens angeklagt werden wird oder wer unter 20 Jahre alt sein wird.“<sup>2424</sup> In derselben Quaestio heißt es aber: „Wir glauben, dass Zeugen nicht zur Zeugenaussage zugelassen werden dürfen, die auch nicht zur Anklageerhebung zuzulassen erlaubt ist.“<sup>2425</sup>

d. Es ist den Frauen verboten, wie *Causa* XXXIII, Quaestio 5,<sup>2426</sup> ein Zitat des Ambrosius aus dem Buch der *Fragen zum Alten und Neuen Testament* [sagt]: „Es gilt, dass die Frau der Herrschaft ihres Mannes untergeben ist und keine eigene Autorität hat, weder lehren noch Zeugin sein noch einen Eid ablegen noch richten kann.“<sup>2427</sup> Und das Dekret von Papst Fabian, *Causa* XV, Quaestio 3: „Frauen können weder Priester anklagen noch gegen sie Zeugnis ablegen.“<sup>2428</sup>

e. Es ist den Knechten verboten. Daher *Causa* IV, Quaestio 3, ein kanonisches Gesetz: „Freie Zeugen sind für fremde Prozesse erforderlich.“<sup>2429</sup> Und: „Leute, denen man befehlen kann, Zeugen zu werden, scheinen nicht dazu geeignet zu sein, Zeugen zu sein.“<sup>2430</sup> Da man Knechten befehlen kann, Zeugen zu werden, können sie daher keine geeigneten Zeugen sein.

**2420** Vgl. Gregor, *Registrum epistularum* 13,46 (CChr.SL 140A, 1055); *Decretum Gratiani*, C.2, q.7, c.7, § 12 (ed. Friedberg, Bd. I, 442).

**2421** *Decretum Gratiani*, C.4, q.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 538); vgl. Justinian, *Digesta* 22,5,21,§ 3 (CICiv IV, 129).

**2422** *Decretum Gratiani*, C.4, q.3, c.3, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 538).

**2423** Ebd., c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 538).

**2424** Ebd., c.8, § 14 (ed. Friedberg, Bd. I, 539).

**2425** Ebd., c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 538).

**2426** Vgl. ebd., C.23, q.5, c.17 (ed. Friedberg, Bd. I, 1255).

**2427** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 45,3 (CSEL 50, 83).

**2428** Vgl. *Decretum Gratiani*, C.15, q.3, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 750).

**2429** Ebd., C.4, q.3, c.3, § 40 (ed. Friedberg, Bd. I, 541).

**2430** Ebd., § 8 (ed. Friedberg, Bd. I, 539).

*f.* Item, prohibentur pauperes. Unde B. Gregorius, *Causa II*, quaest. 1: «De personis testificandum subtiliter quaerendum est cuius conditionis sint et ne inopes sint».

*g.* Item, prohibentur alienati, quia, sicut dicit *Canon*, a testimonio repelluntur qui repelluntur ab accusatione; ab accusatione autem et iudicio dictando prohibentur alienati mente, sicut habetur *Causa III*, quaest. 7.

*h.* Item, prohibentur inimici. Unde B. Gregorius, *Causa II*, quaest. 1: «De personis testificandum quaerendum est ne forte aliquas inimicitias habuissent».

*i.* Item, prohibentur familiares et domestici. Unde lex canonizata, *Causa IV*, quaest. 3: «In iure civili domestici testimonii fides improbatur». Item, in eodem, quaest. eadem: «Idoneus testis pater filio aut filius patri non est». Item, *Canon*, quaest. eadem: «Testes ad testimonium non admittendos esse censemus, quos accusator de domo sua produxerit».

*k.* Item, prohibetur testimonium alicuius in re sua. Unde lex canonizata, *Causa IV*, quaest. 3: «Nullus idoneus testis in re sua intelligitur».

*l.* Item, prohibentur laici contra clericos ferre testimonium sicut et ab accusatione, *Causa II*, quaest. 7, cap. 1. Sed istud intelligitur in causa criminali.

*m.* Item, prohibentur accusatores et iudices. Unde, *Causa IV*, quaest. 4: «Nullus unquam praesumat accusator simul et iudex esse et testis».

Ex iis igitur patet quod duodecim genera personarum prohibentur a testimonio, videlicet infideles, infames, pueri, mulieres, servi, pauperes, alienati, inimici, domestici, idem in re sua, laici contra clericos et cum accusatoribus iudices.

f. Es ist den Armen verboten. Daher der selige Gregor, *Causa II*, Quaestio 1: „Über die Personen der Zeugen ist sorgfältig zu fragen, in welchen Umständen sie stehen und dass sie nicht mittellos sind.“<sup>2431</sup>

g. Es ist den Geisteskranken verboten, denn, wie der Kanon sagt, es werden die von der Zeugenaussage abgelehnt, die von der Anklageerhebung abgelehnt werden;<sup>2432</sup> die Anklageerhebung und die Rechtsprechung ist aber den Geisteskranken verboten, wie es in *Causa III*, Quaestio 7 heißt.<sup>2433</sup>

h. Es ist den Feinden verboten. Daher der selige Gregor, *Causa II*, Quaestio 1: „Über die Personen der Zeugen ist zu fragen, ob sie nicht vielleicht irgendwelche Feindschaften gehabt haben.“<sup>2434</sup>

i. Es ist den Haus- und Familienmitgliedern verboten. Daher das kanonische Gesetz, *Causa IV*, Quaestio 3: „Im Zivilrecht wird dem Zeugnis eines Familienmitglieds die Glaubwürdigkeit abgesprochen.“<sup>2435</sup> Und in demselben [Gesetz], dieselbe Quaestio: „Ein geeigneter Zeuge ist ein Vater für seinen Sohn oder ein Sohn für seinen Vater nicht.“<sup>2436</sup> Und der Kanon, dieselbe Quaestio: „Wir glauben, dass keine Zeugen zur Aussage zugelassen werden dürfen, die der Ankläger aus seinem Haus geholt hat.“<sup>2437</sup>

k. Es ist die Aussage jemandes in eigener Sache verboten. Daher das kanonische Gesetz, *Causa IV*, Quaestio 3: „Niemand wird als geeigneter Zeuge in eigener Sache anerkannt.“<sup>2438</sup>

l. Es ist den Laien verboten, gegen Kleriker auszusagen, wie auch die Anklageerhebung, *Causa II*, Quaestio 7, Kapitel 1.<sup>2439</sup> Aber dies ist in einem Strafprozess zu verstehen.

m. Es ist den Anklägern verboten, auch Richter zu sein. Daher *Causa IV*, Quaestio 4: „Niemand soll sich jemals anmaßen, zugleich Kläger, Richter und Zeuge zu sein.“<sup>2440</sup>

Aus diesen Zitaten ist klar, dass zwölf Personengruppen die Zeugenaussage verboten ist, nämlich den Ungläubigen, den Verrufenen, den Kindern, den Frauen, den Knechten, den Armen, den Geisteskranken, den Feinden, den Familienmitgliedern, jemandem in eigener Sache, den Laien gegen Kleriker und den Richtern, die gleichzeitig Ankläger wären.

**2431** Ebd., C.2, q.1, c.7, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 440).

**2432** Ebd., C.4, q.2, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 538).

**2433** Ebd., C.3, q.7, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 524).

**2434** Ebd., C.2, q.1, c.7, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 440).

**2435** Ebd., C.4, q.3, c.7, § 31 (ed. Friedberg, Bd. I, 540).

**2436** Ebd., c.3, § 23 (ed. Friedberg, Bd. I, 540).

**2437** Ebd., C.4, q.2, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 538).

**2438** Ebd., q.3, c.3, § 24 (ed. Friedberg, Bd. I, 540).

**2439** Vgl. ebd., C.2, q.7, c.1–3 (ed. Friedberg, Bd. I, 483).

**2440** Ebd., C.4, q.4, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 541).

Quaeritur igitur qua ratione huiusmodi personae, et non aliae, secundum *Canones* et leges non idoneae ad testimonium iudicentur.

1. Item, obicitur contra hoc quod dicitur de servis. Nam dicitur *Causa IV*, quaest. 3: «Servi responso tunc credendum est, cum alia probatio ad erudiendam veritatem non est». Ergo servus non est repellendus a testimonio generaliter.

2. Item, obicitur contra hoc quod dicitur de mulieribus. Nam, cum maius sit incomparabiliter esse testem veritatis divinae quam veritatis humanae, mulieres autem inveniuntur idoneae ad testimonium veritatis divinae, ut Elisabeth, Luc. 1, et Anna, Luc. 2, et multae aliae in Veteri Testamento, ergo multo fortius inveniuntur idoneae ad testimonium veritatis humanae. – Item, lex canonizata, [*Causa*] XV, quaest. 3, dicit: «Ex eo quod prohibet lex Iulia de adulterio condemnatam mulierem testimonium dicere, colligitur mulieres testimonium in iudicio ius dicendi habere». – Item, eadem quaestione, lex alia: «In quaestionibus laesae maiestatis audiuntur mulieres; coniurationem Sergii Catilinae Iulia mulier detexit et Marcum Tullium Consulem in iudicium eius instruxit». Relinquitur igitur secundum sanctionem divinam et humanam, mulieres in testimonio idoneitatem habere.

[641] 3. Item, obicitur contra hoc quod dictum est de pueris. Nam B. Brixius «voce pueri, triginta dies ab ortu habentis, innocens probatus est». Ergo multo magis voce pueri duodecim vel tredecim annorum poterit testimonium dici.

4. Item, obicitur de pauperibus. Nam si pauperes sunt a testimonio repellendi, ergo sancti viri et religiosi et etiam Apostoli erunt a testimonio prohibendi, qui pauperes sunt, nihil habentes.

5. Item, obicitur contra hoc quod dicitur quod domestici non sunt ad testimonium admittendi. Nam dicitur *Causa XXXV*, quaest. 6: «Consanguineos extraneorum nullus accuset vel consanguinitatem in Synodo computet, sed propinqui, ad quorum notitiam pertinent, ut et pater et mater et soror et frater et patruus et avunculus, amita et matertera». Ergo domestici non sunt a testimonio generaliter repellendi.

Es wird also gefragt, mit welchem Argument diese Personen und keine anderen nach den Kanones und den Gesetzen als nicht zur Zeugenaussage geeignet beurteilt werden.

1. Es wird etwas eingewendet gegen das, was über die Knechte gesagt wird. Denn es heißt in *Causa IV*, Quaestio 3: „Der Antwort eines Knechts ist dann zu glauben, wenn ein anderer Beweis zur Erforschung der Wahrheit fehlt.“<sup>2441</sup> Also darf ein Knecht nicht grundsätzlich von der Zeugenaussage abgelehnt werden.

2. Es wird etwas eingewendet gegen das, was über die Frauen gesagt wird. Denn da es unvergleichlich viel größer ist, Zeuge für die göttliche Wahrheit als für die menschliche Wahrheit zu sein, Frauen sich aber als geeignet erweisen, die göttliche Wahrheit zu bezeugen, wie Elisabeth, Lk 1, und Anna, Lk 2, und viele andere im Alten Testament, dann werden sie sich noch viel stärker als geeignet erweisen, die menschliche Wahrheit zu bezeugen. – Ferner sagt das kanonische Recht, [*Causa*] XV, Quaestio 3: „Daraus, dass die Lex Iulia verbietet, dass eine wegen Ehebruchs verurteilte Frau eine Zeugenaussage macht, ist zu entnehmen, dass Frauen vor Gericht ein Recht zur Zeugenaussage haben.“<sup>2442</sup> – Ferner in derselben Quaestio, ein anderes Gesetz: „In den Quaestiones zur Majestätsbeleidigung werden Frauen angehört; die Verschwörung des Sergius Catilina hat Julia, eine Frau, aufgedeckt und den Konsul Marcus Tullius [Cicero] zu seinem Urteil angewiesen.“<sup>2443</sup> Es folgt also nach göttlicher und menschlicher Bestimmung, dass Frauen eine Eignung für die Zeugenaussage haben.

[641] 3. Es wird etwas eingewendet gegen das, was über die Kinder gesagt worden ist. Denn des seligen Brixius „Unschuld wurde von der Stimme eines Kindes, dreißig Tage nach seiner Geburt, bewiesen.“<sup>2444</sup> Also wird noch viel eher von der Stimme eines Kindes von zwölf oder dreizehn Jahren eine Zeugenaussage gemacht werden können.

4. Es wird etwas über die Armen eingewendet. Denn wenn Arme von der Zeugenaussage abgelehnt werden müssen, wird folglich auch heiligen Männern, Ordensleuten und sogar den Aposteln die Zeugenaussage verboten werden müssen, weil sie arm sind und nichts haben.

5. Es wird etwas dagegen eingewendet, dass keine Familienmitglieder zur Zeugenaussage zugelassen werden dürfen. Denn es heißt in *Causa XXXV*, Quaestio 6: „Die Blutsverwandte von Ortsfremden soll niemand anklagen oder die Blutsverwandtschaft auf der Synode anrechnen, sondern die nahen Verwandten, zu deren Kenntnis sie gehören, wie Vater, Mutter, Schwester, Bruder, Onkel väterlicher- und mütterlicherseits, Tante väterlicher- und mütterlicherseits.“<sup>2445</sup> Also dürfen Familienmitglieder nicht grundsätzlich von der Zeugenaussage abgelehnt werden.

<sup>2441</sup> Ebd., q.3, c.3, § 9 (ed. Friedberg, Bd. I, 539).

<sup>2442</sup> Ebd., C.15, q.3, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 751); vgl. Justinian, Digesta 48,4,8 (ed. Mommsen/Krüger, Bd. 2, 804).

<sup>2443</sup> Decretum Gratiani, C.15, q.3, c.3, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 751).

<sup>2444</sup> Ebd., C.4, q.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 541).

<sup>2445</sup> Ebd., C.35, q.6, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 1277).

6. Item, obicitur de hoc quod dicitur quod laici non possunt testificari contra clericos. Nam Christus, Summus Sacerdos, in testimonium contra se quemlibet admittebat, cum uni dixit, Ioan. 18, 23: *Si male locutus sum, testimonium perhibe de malo*. Ergo multo fortius quilibet sacerdos et clericus poterit a quolibet accusari.

7. Item, obicitur de hoc quod dicitur quod 'nullus potest esse testis in causa propria'. Nam dicit *Decretalis*, tit. *De testibus*, quod canonici non sunt in «testimonio super negotio suae ecclesiae repellendi nisi alia rationabilis causa impediatur».

**Respondeo:** Dicendum quod, cum dicat lex Dei, Exod. 23, 2: *Non in iudicio plurimorum acquiesces sententiae*; et iterum, Deuter. 19, 18: *Cum sacerdotes diligentissime perscrutantes invenerint falsum testem contra fratrem suum dixisse mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit*. *Canones* et etiam humanae leges rationem legis considerantes, omnes personas, quae possunt haberi suspectae de mendacio in testimonio ferendo vel de veritate suppressenda, inidoneas ad testimonium censuerunt.

Ad hoc autem discernendum consideraverunt quinque in personis testificantium: mores, naturam, fortunam, animum, statum. – Circa mores consideraverunt duo, propter quae non debeat fides adhiberi testificantibus: errorem et malitiam. Propter errorem, infideles; propter malitiam infames repellendos a testimonio sanxerunt. – Item, circa naturam duo consideraverunt: aetatem et sexum. In pueris defectus aetatis obnubilat rationem, in mulieribus sexus emollit voluntatem. Inde tam pueros quam mulieres idoneos ad testimonium non censuerunt. – Item, circa fortunam consideraverunt duo: conditionem servitutis et adversitatem paupertatis. Servitus habet annexum dominationis timorem, paupertas temporalitatis amorem, quae duo maxime solent homines ad mendacium inclinare. Inde, secundum *Canones* et humanas leges, nisi in casibus determinatis, servorum et pauperum testimonia reprobantur. – Item, circa animum duo consideraverunt principaliter: intellectum et affectum, et in intellectu alienationem rationis, in affectu libidinem voluntatis. Item, libidinem discreverunt per libidinem irae, quae est in odio, et libidinem concupiscentiae quae est in desiderio. Item, libidinem concupiscentiae consideraverunt dupliciter: quoad se et quoad alios. Et secundum hanc distinctionem vitiorum contingentium ex parte animi testificantis, quatuor genera personarum indigna testimonio decreverunt: furiosos,

6. Es wird etwas eingewendet dazu, dass gesagt wird, dass Laien nicht gegen Kleriker aussagen dürfen.<sup>2446</sup> Denn Christus, der Hohepriester, ließ jeden zur Aussage gegen sich zu, wie er dem einen sagte, Joh 18,23: *Wenn ich schlecht gesprochen habe, bringe ein Zeugnis über mein Vergehen bei*. Also wird noch viel eher jeder Priester und Kleriker von jedem angeklagt werden können.

7. Es wird etwas dazu eingewendet, dass gesagt wird, dass ‚niemand Zeuge in seiner eigenen Rechtssache sein kann‘. Denn die *Dekretale*, unter dem Titel *Über die Zeugen*, sagt, dass Kanoniker nicht „von der Zeugenaussage zu einer Angelegenheit ihrer Kirche abgehalten werden dürfen, außer ein anderer vernünftiger Grund behindert sie.“<sup>2447</sup>

**Ich antworte:** Weil das Gesetz Gottes sagt, Ex 23,2: *Du sollst vor Gericht nicht mit dem Urteil der Mehrheit zufrieden sein*; und Dtn 19,18: *Wenn die Priester bei sehr sorgfältiger Untersuchung gefunden haben, dass ein falscher Zeuge gegen seinen Bruder eine Lüge ausgesagt hat, sollen sie ihm vergelten, wie er seinem Bruder zu tun geplant hat*, halten die Kanones und auch die menschlichen Gesetze, die den Beweggrund jedes Gesetzes erwägen, alle Personen, die man der Lüge bei der Zeugenaussage oder Unterdrückung der Wahrheit verdächtigen kann, für ungeeignet zur Zeugenaussage.

Um dies aber zu unterscheiden, haben sie fünf Dinge in der Person des Zeugen erwogen: Charakter, Wesen, Besitz, Sinnesart und Stand. – Hinsichtlich des Charakters haben sie zwei Aspekte betrachtet, derentwegen man dem Zeugen kein Vertrauen schenken darf: Irrtum und Schlechtigkeit. Wegen des Irrtums müssen die Ungläubigen, wegen der Schlechtigkeit die Verrufenen von der Zeugenaussage abgelehnt werden. – Hinsichtlich des Wesens haben sie zwei Aspekte betrachtet: Alter und Geschlecht. Bei den Kindern vernebelt die Unvollkommenheit des Alters die Vernunft, bei den Frauen verweichlicht ihr Geschlecht den Willen. Daher hielten sie Kinder ebenso wie Frauen für zur Zeugenaussage nicht geeignet. – Ferner haben sie hinsichtlich des Besitzes zwei Aspekte betrachtet: das Los der Knechtschaft und die Widerwärtigkeit der Armut. Die Knechtschaft ist mit der Angst vor der Herrschaft verbunden, die Armut mit der Liebe zur Zeitlichkeit, und diese beiden pflegen besonders die Menschen zur Lüge geneigt zu machen. Daher werden die Zeugenaussagen von Knechten und Armen nach den Kanones und den menschlichen Gesetzen verworfen, außer in bestimmten Fällen. – Ferner haben sie hinsichtlich der Sinnesart hauptsächlich zwei Aspekte betrachtet: den Verstand und den Affekt, und beim Verstand die Geisteskrankheit, beim Affekt die Begierde des Willens. Ferner haben sie die Begierde unterschieden in die Begierde des Zorns, die im Hass liegt, und die Begierde der Lust, die im Verlangen liegt. Ferner haben sie die Begierde der Lust auf zwei Arten betrachtet: im Hinblick auf sich selbst und im Hinblick auf andere. Und nach dieser Unterscheidung der dazugehörigen Laster haben sie vonseiten der Sinnesart des Zeugen vier Gruppen von Personen gefunden, die der Zeugenaussage unwürdig sind: die Tob-

<sup>2446</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 415 (ed. Bd. IV/2, 610a; in dieser Ausgabe S. 1084–1087).

<sup>2447</sup> Liber Extra, 2.20.12 (ed. Friedberg, Bd. II, 319).

propter alienationem rationis; inimicos, propter libidinem voluntatis in irascendo seu odiendo: sicut enim dicitur [*Causa*] IV, quaest. 3, propter inimicitias testes repellere leges praecipiunt. – Item, propter libidinem voluntatis in concupiscentia respectu alterius inidoneos iudicant domesticos; propter vero libidinem concupiscentiae respectu sui indicant quemlibet testem inidoneum in re sua. – Item, circa statum consideraverunt duo: statum personarum extra iudicium et statum personarum in iudicio. Extra iudicium consideraverunt statum laicorum et clericorum et quod consueta est aemulatio status laicorum respectu status clericorum, et ideo in criminali causa remouentur laici ab accusatione et testimonio clericorum, secundum distinctionem quae iam dicitur. Item, in iudicio consideraverunt distinctionem personarum quae consistunt in iudicio, et conditiones earum non concurrentes in aliquam unam personam, secundum quod dicit B. Fabianus [*Causa*] IV, quaest. 4: «Nullus unquam praesumat accusator simul esse et iudex et testis». Item, B. Damasus, quaestione eadem: «Per se accusatores, per se iudices, per se testes, per se accusati, unusquisque in suo ordine».

[642] Patet ergo qualiter iuxta legem Dei *Canones* et humanae leges personas praedictas inidoneas ad testimonium decreverunt.

Definiamus igitur idoneitatem personae testificantis. Idoneitas igitur personae testificantis est dignitas personae cuius verbis debet fides adhiberi absque omni suspitione mendacii. Inidoneitas vero est defectus dignitatis in persona, cuius verbis non debet fides adhiberi propter suspitionem mendacii.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicitur de servis, respondetur per distinctionem: aut enim servus manet in servitute aut manumittitur transiens ad libertatem. Si manumissus est, potest recipi in testimonium eorum quae vidit tempore servitutis, secundum quod dicunt leges humanae. Si vero est manens in servitute, aut ergo interrogatur de iis quae pertinent ad suum dominum aut de aliis. In primo casu non est recipiendum eius testimonium; unde [*Causa*] IV, quaest. 3: «Servi nec pro domino suo nec adversus dominum, sed pro facto suo, interrogari possunt». Exceptis tamen tribus criminibus, videlicet crimine adulterii, crimine fraudati census, crimine maie-



süchtigen wegen ihrer Geisteskrankheit; die Feinde wegen ihrer Begierde des Willens im Zorn oder Hass: So wie es nämlich in [*Causa*] IV, Quaestio 3 heißt, schreiben die Gesetze vor, Zeugen bei einer Feindschaft abzulehnen.<sup>2448</sup> – Ferner beurteilen sie Familienmitglieder wegen ihrer Begierde des Willens in der Lust hinsichtlich eines anderen als ungeeignet; wegen der Begierde der Lust hinsichtlich seiner selbst beurteilen sie jeden Zeugen als ungeeignet bei seinem eigenen Prozess. – Ferner haben sie hinsichtlich des Standes zwei Aspekte betrachtet: den Stand der Personen außerhalb des Gerichts und den Stand der Personen beim Gericht. Außerhalb des Gerichts haben sie den Stand der Laien und der Kleriker betrachtet und dass für gewöhnlich eine Rivalität des Laienstandes im Hinblick auf den Klerikerstand besteht, und deshalb werden in einem Strafprozess die Laien von der Anklageerhebung und Zeugenaussage gegen Kleriker ausgeschlossen, nach einer Unterscheidung, die bald gemacht werden wird.<sup>2449</sup> Ferner haben sie beim Gericht die Unterscheidung der Personen betrachtet, die Teil des Gerichts sind, und deren Bedingungen, die nicht in einer einzigen Person zusammenkommen, nach dem, was der selige Fabian in [*Causa*] IV, Quaestio 4 sagt: „Niemand soll sich jemals anmaßen, zugleich Kläger, Richter und Zeuge zu sein.“<sup>2450</sup> Und der selige Damasus in der gleichen Quaestio: „Die Kläger für sich, die Richter für sich, die Zeugen für sich, die Angeklagten für sich, jeder in seinem Rang.“<sup>2451</sup>

[642] Es ist also klar, wie nach dem Gesetz Gottes die Kanones und die menschlichen Gesetze entschieden haben, dass die genannten Personen zur Zeugenaussage ungeeignet sind.

Wir wollen daher die Eignung einer Person zur Bezeugung festlegen. Die Eignung einer bezeugenden Person ist also die Würde der Person, deren Worten man Glauben schenken muss ohne jeden Verdacht der Lüge. Die Ungeeignetheit ist aber ein Mangel an Würde in der Person, deren Worten man keinen Glauben schenken darf wegen des Verdachts der Lüge.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den ersten Einwand in Bezug auf die Knechte wird mit einer Unterscheidung geantwortet: Entweder nämlich verbleibt ein Knecht in der Knechtschaft, oder er wird entlassen und geht in die Freiheit über. Wenn er entlassen worden ist, kann er zur Zeugenaussage darüber, was er zur Zeit seiner Knechtschaft gesehen hat, angenommen werden, nach dem, was die menschlichen Gesetze sagen. Wenn er aber in der Knechtschaft verbleibt, wird er entweder über etwas befragt, was seinen Herrn betrifft, oder über anderes. Im ersten Fall darf seine Aussage nicht angenommen werden; daher [*Causa*] IV, Quaestio 3: „Knechte dürfen weder für ihren Herrn noch gegen ihren Herrn, sondern über ihre Tat, befragt werden.“<sup>2452</sup> Ausgenommen aber sind drei Verbrechen, nämlich das Verbrechen des Ehebruchs, des

<sup>2448</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.4, q.3, c.3, § 42 (ed. Friedberg, Bd. I, 541).

<sup>2449</sup> S. u. zu 6 (ed. Bd. IV/2, 643b; in dieser Ausgabe S. 1208 f).

<sup>2450</sup> Decretum Gratiani, C.4, q.4, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 541).

<sup>2451</sup> Ebd., c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 541).

<sup>2452</sup> Ebd., q.3, c.3, § 36 (ed. Friedberg, Bd. I, 540).

statis. Unde [*Causa*] XII, quaest. 2: Servi «in patronos testificari non possunt nisi in quibusdam casibus». Et postea exprimuntur secundum legem: «Exceptis adulterii criminibus, fraudati census accusationibus et crimine maiestatis, quod ad salutem principis pertinet». Quidam etiam addunt duos casus: unus est, «cum maritus dicitur occidisse uxorem», secundum legem humanam de sicariis; alius est, «cum agitur de occiso domino». Si vero interrogatur servus de iis quae pertinent ad alium quam ad suum dominum, aut est defectus probationis aut non. Si est defectus, recipitur ad testimonium. Unde [*Causa*] IV, quaest. 3: «Servi responso tunc credendum est, cum alia probatio ad erudiendam veritatem non est». Si vero non sit defectus probationis, non erit admittendus.

2. Ad illud quod obicitur de mulieribus, respondent quod regulariter mulier ad testimonium non est admittenda nisi in quibusdam casibus, in quibus etiam mulieri conceditur accusare. Unde distinguitur in causis: aut enim causa criminalis est aut non criminalis. Si est criminalis, non admittitur nisi «suam aut suorum iniuriam prosequatur», et in crimine laesae maiestatis, in quibus casibus permittitur ei accusatio, sicut habetur [*Causa*] XV, quaest. 3. Si vero sit non criminalis causa, ut pecuniaria vel matrimonialis, admittitur mulier in testimonium. – Ad illud vero quod obicitur quod ‘mulier in testimonium admittitur veritatis divinae’, dicendum quod hoc non est generale nec regulare, sed est privilegium gratiae; «privilegia vero paucorum non faciunt legem communem». Datus est autem spiritus prophetiae mulieribus ea ratione qua de muliere Virgine natus est Christus, ne scilicet contemnatur muliebris sexus et ne propter culpam Evae credatur a Domino reprobatus, et ideo non est ad consequentiam trahendum speciale privilegium mulierum.

3. Ad illud vero quod obicitur de pueris, dicendum quod pueri infra decimum-quartum annum non sunt recipiendi ad testimonium, quamdiu sunt infra illam aetatem. Cum vero illam pertransierint, possunt ferre testimonium de iis quae in minori aetate viderunt, quemadmodum et docere ea quae in minori aetate didicerunt, sicut dicitur 37 dist., auctoritate B. Clementis: «Absurdum non erit, si aliquid ex eru-

Steuerbetrugs und der Majestätsbeleidigung. Daher [*Causa*] XII, Quaestio 2: Knechte „dürfen nicht gegen ihre Herren aussagen, außer in bestimmten Fällen.“<sup>2453</sup> Und dann werden diese nach dem Gesetz genauer genannt: „Ausgenommen sind die Verbrechen des Ehebruchs, die Anklage auf Steuerbetrug und das Verbrechen der Majestätsbeleidigung, was zum Heil des Fürsten gehört.“<sup>2454</sup> Einige fügen auch zwei weitere Fälle hinzu: Der eine ist, „wenn von einem Ehemann gesagt wird, dass er seine Frau ermordet habe“, nach dem menschlichen Gesetz über die Meuchelmörder; der andere ist, „wenn über den Mord an einem Herrn verhandelt wird.“<sup>2455</sup> Wenn aber ein Knecht über etwas befragt wird, was einen anderen als seinen Herrn betrifft, gibt es entweder einen Mangel an Beweisen oder nicht. Wenn es einen Mangel gibt, wird er zur Aussage zugelassen. Daher [*Causa*] IV, Quaestio 3: „Der Antwort eines Knechtes ist dann zu glauben, wenn ein anderer Beweis zur Erforschung der Wahrheit fehlt.“<sup>2456</sup> Wenn es aber keinen Mangel an Beweisen gibt, wird er nicht zugelassen werden dürfen.

2. Auf den Einwand in Bezug auf die Frauen antworten sie, dass in der Regel eine Frau nicht zur Zeugenaussage zuzulassen ist außer in bestimmten Fällen, in denen es einer Frau auch gestattet wird anzuklagen. Daher wird bei den Prozessarten unterschieden: Es handelt sich nämlich entweder um einen Strafprozess oder um keinen Strafprozess. Wenn es ein Strafprozess ist, wird sie nicht zugelassen, außer „sie verfolgt ihr eigenes Unrecht oder das ihrer Familie“ und beim Verbrechen der Majestätsbeleidigung, in welchen Prozessen ihr die Anklageerhebung erlaubt wird, wie es in [*Causa*] XV, Quaestio 3 heißt.<sup>2457</sup> Wenn es aber kein Strafprozess ist, wie zum Beispiel eine Geld- oder Ehesache, wird eine Frau zur Aussage zugelassen. – Zu dem Einwand, dass ‚eine Frau zur Bezeugung der göttlichen Wahrheit zugelassen wird‘, ist zu sagen, dass dies nicht allgemein oder regelhaft so ist, sondern ein Gnadenrecht; „Privilegien von wenigen machen aber kein allgemeines Gesetz.“<sup>2458</sup> Den Frauen ist aber aus demselben Grund der Geist der Prophetie gegeben worden, aus dem Christus von einer Jungfrau geboren worden ist, nämlich damit das weibliche Geschlecht nicht verschmäht wird und damit man nicht wegen der Schuld Evas glaubt, dass es vom Herrn verworfen worden sei, und deshalb darf dieses besondere Privileg von Frauen nicht für folgende Fälle herangezogen werden.

3. Zu dem Einwand in Bezug auf die Kinder ist zu sagen, dass Kinder unter vierzehn Jahren nicht zur Zeugenaussage zugelassen werden dürfen, solange sie in jüngerem Alter sind. Wenn sie dieses aber überschritten haben, können sie eine Aussage machen über das, was sie in jüngerem Alter gesehen haben, so wie sie auch lehren können, was sie in jüngerem Alter gelernt haben, wie es in *Distinctio* 37 heißt, mit

<sup>2453</sup> Ebd., C.12, q.2, c.58, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 706).

<sup>2454</sup> Ebd., c.59 (ed. Friedberg, Bd. I, 706).

<sup>2455</sup> Glossa zum *Decretum Gratiani*, C.12, q.2, c.59 (ed. Rom 1582, 1341d).

<sup>2456</sup> *Decretum Gratiani*, C.4, q.3, c.3, § 9 (ed. Friedberg, Bd. I, 539).

<sup>2457</sup> Vgl. ebd., C.15, q.3, c.1.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 751).

<sup>2458</sup> Ebd., C.25, q.1, c.16, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 1012).

ditione communi ac liberalibus studiis, quae forte in pueritia attigit, ad assertionem veri dogmatis inferat». – Ad illud vero quod obicitur de puero triginta dierum testificante innocentiam B. Brixii, respondetur: «Miracula divina sunt admiranda, non in exemplum humanae actionis trahenda».

4. Ad illud quod quaeritur de pauperibus, dicendum quod est pauper voluntate et est pauper necessitate. Pauper necessitate solum cupit divitias, pauper vero spiritu seu voluntarius contemnit divitias temporales propter aeternas. In primo praesumptio est ut pro pecunia mentiretur, et ideo est a testimonio repellendus. In secundo vero nulla praesumptio est, et ideo ad testimonium est maxime idoneus, cum de eius fide et veritate maxime praesumatur.

5. Ad illud vero quod de domesticis obicitur aut quod idoneus pater filio vel patri filius testis non est, generaliter conceditur, exceptis casibus tribus. Primus casus est in testamento. Unde pater potest esse testis in testamento filii testantis. – Secundus casus est in successione. Pater enim et mater admittuntur ad probandum [643] genus vel aetatem filii, secundum quod dicit *Decretalis*, tit. *De legitimitate* quae ponit casum de quodam qui nutrebat puerum, quem dicebat esse filium suum non legitimum, sed spurium; processu temporis duxit uxorem quamdam mulierem, quam, dum nutriret puerum, tenebat in domo, et susceptis ex ea liberis, praedictus puer dixit se heredem et cum eis hereditatem debere partiri. Quaeritur quo modo istud possit probari? Et respondet Papa quod credendum est verbo mulieris et viri. – Tertius casus est in matrimonio. Unde dicit *Decretalis* quod «parentes, fratres, cognati utriusque sexus» in testimonium filiae et filii «ad matrimonium coniungendum» sunt admittendi.

6. Ad illud vero quod obicitur de laicis, quod 'possunt contra clericos testificari', intelligitur in causa civili; in causa vero criminali non admittuntur nisi cum distinctione, quae supra habita est, Quaestione de persona accusatoris, titulo utrum inferiores possint accusare superiores.

7. Ad illud autem quod obicitur quod 'homo potest esse testis in causa sua', dicendum quod, cum clerici introducuntur testes pro ecclesia sua, non intelliguntur esse

einem Zitat des seligen Clemens: „Es wird nicht abwegig sein, wenn er etwas aus der Allgemeinbildung und der Grundbildung, die er vielleicht in seiner Kindheit erlangt hat, zur Bekräftigung der wahren Lehre einbringt.“<sup>2459</sup> – Auf den Einwand in Bezug auf das Kind, das mit 30 Tagen die Unschuld des seligen Brixius bezeugt hat, wird geantwortet: „Göttliche Wunder sind zu bewundern, nicht als Vorbild für menschliches Verhalten heranzuziehen.“<sup>2460</sup>

4. Zu der Frage zu den Armen ist zu sagen, dass es den Armen aus [seinem] Willen und den Armen aus Not gibt. Der Arme aus Not begehrt nur Reichtum, der Arme aus Geist oder freiwillige Arme aber verschmäht zeitlichen Reichtum um des ewigen willen. Beim ersten besteht der Verdacht, dass er für Geld lügen würde, und deshalb muss er von der Zeugenaussage abgelehnt werden. Beim zweiten aber besteht kein Verdacht, und deshalb ist er sehr zur Aussage geeignet, weil über seine Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit sehr Gutes angenommen wird.

5. In Bezug auf den Einwand hinsichtlich der Familienmitglieder oder hinsichtlich dessen, dass ein Vater für seinen Sohn beziehungsweise ein Sohn für seinen Vater kein geeigneter Zeuge ist, das wird grundsätzlich zugegeben, außer in drei Fällen. Der erste Fall ist das Testament. Daher kann ein Vater Zeuge im Testament seines aus sagenden Sohnes sein. – Der zweite Fall ist die Nachfolge. Denn ein Vater und eine Mutter werden zugelassen, um [643] Geschlecht oder Alter ihres Kindes zu beweisen, nach dem, was die *Dekretale* sagt, unter dem Titel *Über die Rechtmäßigkeit*, die einen Fall vorbringt über jemanden, der einen Knaben aufzog, von dem er sagte, dass er nicht sein legitimer, sondern unehelicher Sohn sei;<sup>2461</sup> im Laufe der Zeit heiratete er eine Frau, die er, während er den Knaben aufzog, im Haus behielt, und nachdem er von ihr Kinder bekommen hatte, sagte besagter Knabe, dass er sein Erbe sei und das Erbe mit ihnen teilen müsse. Es wird gefragt, wie dies bewiesen werden kann? Und der Papst antwortet, dass man dem Wort der Frau und des Mannes glauben müsse. – Der dritte Fall ist die Ehe. Daher sagt die *Dekretale*, dass „Eltern, Geschwister, Schwager beiderlei Geschlechts“ zur Bezeugung von Tochter und Sohn zugelassen werden müssen, wenn sie „im Ehebund vereinigt werden sollen“<sup>2462</sup>.

6. Der Einwand in Bezug auf die Laien, dass ‚sie gegen Kleriker bezeugen können‘, ist in einer Zivilsache zu verstehen; in einer Strafsache aber werden sie nicht zugelassen außer mit der Unterscheidung, die oben gemacht worden ist, in der Frage über die Person des Anklägers, unter dem Titel: Können Niedrigere Höhergestellte anklagen?<sup>2463</sup>

7. Zu dem Einwand, dass ‚ein Mensch Zeuge in seiner eigenen Sache sein kann‘, ist zu sagen, dass, wenn Kleriker als Zeugen für ihre Kirche eingeführt werden, sie

<sup>2459</sup> Ebd., D.37, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 140).

<sup>2460</sup> Ebd., C.2, q.7, c.41 (ed. Friedberg, Bd. I, 497).

<sup>2461</sup> Vgl. Liber Extra, 4.17.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 710).

<sup>2462</sup> Ebd., 4.18.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 718).

<sup>2463</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 432 (ed. Bd. IV/2, 633b; in dieser Ausgabe S. 1174 f).

testes in domestico negotio vel in proprio, sed pro ecclesia quae mater est omnium pauperum. Et ratio est, quia causa ecclesiae non est causa singulorum canonicorum, sed causa Christi et pauperum, secundum quod dicitur *Causa XIV*, quaest. 2.

[Nr. 440] CAPUT IV.

UTRUM LICITUM SIT VENDERE TESTIMONIUM.

Postea quaerendum est de fide testibus adhibenda, sed haec Quaestio competentius determinabitur infra, cum quaeretur de progressu iudiciorum.

Quantum ergo ad ultimum quaeritur utrum licitum sit testi pro testificando pecuniam recipere.

**Ad quod sic:** *a.* Augustinus, *Ad Macedonium*: «Non debet iudex vendere verum iudicium aut testis verum testimonium».

*b.* Item, Augustinus, ad eundem: «Cum iudicia et testimonia, quae nec vera nec iusta vendenda sunt, iniqua et falsa venduntur, multo sceleratius pecunia sumitur, quia scelerate, quamvis a volentibus, datur».

**Contra:** 1. *Causa IV*, quaest. 3, lex canonizata: «Venturis ad iudicium per accusatorem, aut ab iis, per quos fuerunt postulati, sumptus competenter ministrentur, etiam si in pecuniaria causa testes sint ab alterutra parte producendi».

**[Solutio]:** Sed ad hoc responsio est facilis. Nam aliud est pro testificatione munus accipere, aliud sumptus necessarios percipere. Primum enim nefas est et praevaricatio. Unde dicit B. Gregorius: «Si spes muneris subtrahitur, confestim a confessione iustitiae recedunt»; unde acceptio munerum praevaricatio veritatis est; unde et pro iusto dicitur: *Qui excutit suas manus ab omni munere, iste in excelsis habitabit*. Et hoc idem intelligitur de iudice, sicut habetur *Causa XI*, quaest. 3. Unde Beda, *Super*

nicht als Zeugen in einer hauseigenen oder eigenen Angelegenheit aufgefasst werden, sondern für die Kirche, die die Mutter aller Armen ist. Und die Begründung ist, dass eine Rechtssache der Kirche nicht eine Sache einzelner Kirchenrechtler ist, sondern eine Sache Christi und der Armen, nach dem, was in *Causa XIV*, Quaestio 2 gesagt wird.<sup>2464</sup>

*Kapitel 4: Ist es erlaubt, sein Zeugnis zu verkaufen? [Nr. 440]*

Sodann ist danach zu fragen, wann man den Zeugen Glauben schenken muss, doch diese Frage wird besser weiter unten bestimmt werden, wenn nach dem Gerichtsverfahren gefragt wird.<sup>2465</sup>

Hinsichtlich des Letzten wird also gefragt, ob es einem Zeugen erlaubt ist, dafür, dass er eine Aussage macht, Geld anzunehmen.

**Dazu so:** a. Augustinus [in dem Brief] *An Macedonius*: „Weder darf ein Richter sein wahrhaftiges Urteil verkaufen noch ein Zeuge seine wahrhaftige Aussage.“<sup>2466</sup>

b. Augustinus an denselben: „Wenn Urteile und Zeugenaussagen, die schon nicht verkauft werden dürfen, wenn sie wahrhaftig und gerecht sind, verkauft werden, wenn sie ungerecht und falsch sind, so ist es noch viel verbrecherischer, das Geld dafür anzunehmen, denn es wird verbrecherisch gezahlt, wenn es auch freiwillig gezahlt wird.“<sup>2467</sup>

**Dagegen:** 1. *Causa IV*, Quaestio 3, das kanonische Gesetz: „Denen, die auf Vorladung eines Anklägers vor Gericht erscheinen müssen, sollen ihre Auslagen entweder von denen, durch die sie vorgeladen wurden, ersetzt werden, auch wenn sie Zeugen in einer Geldsache sind, die von einer Partei von beiden, egal von welcher, zum Auftritt gebeten werden müssen.“<sup>2468</sup>

**[Lösung]:** Darauf ist die Antwort aber leicht. Denn es besteht ein Unterschied dazwischen, für eine Zeugenaussage ein Geschenk anzunehmen oder die notwendigen Auslagen zu erhalten. Das Erste ist nämlich unrecht und eine Gesetzesübertretung. Daher sagt der selige Gregor: „Wenn die Hoffnung auf ein Geschenk entzogen wird, stehen sie eilig vom Bekenntnis der Gerechtigkeit ab“<sup>2469</sup>; daher ist die Annahme von Geschenken eine Übertretung der Wahrheit; daher heißt es auch für den Gerechten: *Wer seine Hände von jedem Geschenk wegriß, der wird auf den Bergen wohnen.*<sup>2470</sup> Und dasselbe ist in Bezug auf den Richter zu verstehen, wie es in *Causa*

**2464** Vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.2, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 734).

**2465** Vgl. Summa Halensis III Nr. 451 (ed. Bd. IV/2, 657a–659b; in dieser Ausgabe S. 1262–1271).

**2466** Augustinus, Epistulae 153,6,23 (CSEL 44, 423); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.15 (ed. Friedberg, Bd. I, 742).

**2467** Augustinus, Epistulae 153,6,23 (CSEL 44, 423); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.15, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 742).

**2468** Decretum Gratiani, C.4, q.3, c.3, § 40 (ed. Friedberg, Bd. I, 541).

**2469** In Gregors Schriften lässt sich dieses Zitat nicht nachweisen; vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.3, c.66 (ed. Friedberg, Bd. I, 662); Isidor, Sententiae III,54,2 (CChr.SL 111, 309).

**2470** Jes 33,15 f.

*Marcum: «Abiit ludas ad summos sacerdotes, et constituerunt illi pecuniam etc. Cum pro muneribus falsum contra quemlibet testimonium dicunt, quia profecto qui veritatem pecunia negant, Dominum pro pecunia vendunt. Ipse enim dixit: Ego sum veritas».* – Secundum vero licitum est, scilicet sumptus necessarios percipere in praedicto casu, cum oportet ad locum remotum pro testimonio ferendo procedere: nemo enim tenetur propriis stipendiis militare.

Si vero quaeratur an teneatur restituere ea quae pro testimonio ferendo recepit, determinabitur infra, cum agetur de restitutionibus.

[643] DISTINCTIO V.

**DE ADVOCATIS.**

Pertractatis quaestionibus circa personas quae quasi essentiales sunt in constitutione iudicii, consequenter quaerendum est de personis quae quasi accidentaliter assistunt iudicio, ut ex parte iudicis assessores et officiales, ex parte partium advocati et procuratores.

Circa quod quaeruntur plura:

Primo, utrum advocatus teneatur ad iustum patrocinium et iurisperitus ad iustum consilium indigenti conferendum;

secundo, utrum iurisperitus possit vendere iustum consilium, et advocatus;

tertio, quae requirantur ad legitimum advocatum.

[Nr. 441] CAPUT I.

UTRUM ADVOCATUS TENEATUR AD IUSTUM PATROCINIUM ET IURISPERITUS AD IUSTUM CONSILIUM INDIGENTI CONFERENDUM.

**Ad primum sic:** *a.* Ambrosius, in libro *De officiis*: «Grandis culpa est, si, te sciente, fidelis egeat; si scias eum sine sumptu esse et famem tolerare, aerumnas perpeti, qui



XI, Quaestio 3 heißt.<sup>2471</sup> Daher Beda, [in der Auslegung] *Zu Markus*: „*Judas ging fort zu den Hohenpriestern, und sie versprachen ihm Geld*“<sup>2472</sup> usw. Indem sie für Bestechungsgelder ein falsches Zeugnis gegen jeden ablegen, weil tatsächlich einige die Wahrheit für Geld verneinen, verkaufen sie den Herrn für Geld. Dieser nämlich sagte: *Ich bin die Wahrheit*<sup>2473</sup>.<sup>2474</sup> – Das Zweite ist aber erlaubt, nämlich die notwendigen Auslagen im genannten Falle zu erhalten, wenn man zu einem entfernten Ort anreisen muss, um die Zeugenaussage zu machen: Niemand ist nämlich dazu verpflichtet, auf eigenen Unterhalt Kriegsdienst zu leisten.<sup>2475</sup>

Wenn aber gefragt wird, ob man dazu verpflichtet ist, das zurückzuerstatten, was man für die Zeugenaussage angenommen hat, das wird weiter unten bestimmt werden, wenn die Rückerstattungen abgehandelt werden.<sup>2476</sup>

#### [644] *Fünfte Unterscheidung: Die Anwälte*

Nach der genauen Betrachtung der Fragen zu Personen, die gleichsam wesentlich bei der Zusammenstellung eines Gerichts sind, ist im Weiteren nach den Personen zu fragen, die gleichsam nebenher dem Gericht beiwohnen, zum Beispiel vonseiten des Richters die Beisitzenden und die Offizialen, vonseiten der Streitparteien die Anwälte und die Prozessvertreter.

Im Zusammenhang damit werden mehrere Einzelfragen gestellt:

1. Ist ein Anwalt dazu verpflichtet, einem Bedürftigen eine gerechte Verteidigung vor Gericht zu verschaffen und ein Rechtsgelehrter dazu, ihm einen treffenden Rat zu geben?
2. Dürfen ein Rechtsgelehrter und ein Anwalt ihren treffenden Rat verkaufen?
3. Was ist für einen rechtmäßigen Anwalt erforderlich?

*Kapitel 1: Ist der Anwalt dazu verpflichtet, einem Bedürftigen eine gerechte Verteidigung vor Gericht zu verschaffen, und der Rechtsgelehrte dazu, ihm einen gerechten Rat zu geben? [Nr. 441]*

**Zu dem Ersten so:** a. Ambrosius in der Schrift *Über die Ämter*: „Es ist eine große Schuld, wenn ein Gläubiger mit deinem Wissen Not leidet; wenn du weißt, dass er ohne Lebensunterhalt ist und Hunger leidet, Drangsal erträgt, der sich schämt, arm zu sein; wenn er in eine Gerichtssache wegen der Gefangennahme seiner Familie

<sup>2471</sup> Decretum Gratiani, C.11, q.3, c.66 (ed. Friedberg, Bd. I, 662).

<sup>2472</sup> Mk 14,10 f; Mt 26,14 f.

<sup>2473</sup> Joh 14,6.

<sup>2474</sup> Beda Venerabilis, Expositio in Marci evangelium IV,14,11 (CChr.SL 120, 608); vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.3, c.83 (ed. Friedberg, Bd. I, 666).

<sup>2475</sup> Vgl. 1Kor 9,7; Summa Halensis III Nr. 422 (ed. Bd. IV/2, 618 Anm. 3 u. 9; in dieser Ausgabe S. 1114–1117).

<sup>2476</sup> Diese Frage wird in der Summa Halensis nicht weiter erörtert.

egere erubescit; si in causam ceciderit aut captivitatis suorum aut calumniae, et non adiuves». Ergo grandis culpa est iurisperito miserabilibus personis subtrahere iuris consilium et advocato subtrahere patrocinium.

*b.* Item, medicus tenetur pauperi languido impendere curam et consilium medicinae, secundum quod dicit B. Symmachus: «Non est grandis differentia utrum lethum inferas vel admittas: mortem enim languidis probatur infligere, qui hanc, cum possit excludere, non excludit», 83 dist. Ergo pauperi oppresso iniuste tenetur advocatus impendere patrocinium pari ratione.

*c.* Item, dicit lex Dei, Exod. 23, 4: *Si occurreris bovi aut asino inimici tui erranti, reduc ad eum.* Sed, sicut dicit Apostolus, I Cor. 9, 9–10: *Numquid de bobus cura est Deo? Aut propter nos utique haec dicit?* Si ergo bovi inimici erranti tenemur subvenire, ergo multo fortius iurisperitus pauperi ignoranti tenetur consulere.

*d.* Item, dicit Lex in eodem: *Si videris asinum odientis te cecidisse sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo.* Si ergo oppresso asino inimici tenetur quilibet impendere adiutorium secundum Legis litteram, ergo multo fortius oppresso pauperi tenebitur advocatus impendere patrocinium ad tuendam causam.

**[Solutio]:** Quod absolute concedendum est. Tenentur enim miserabilibus personis, quae non habent quid tribuant et propter defectum consilii et patrocinii amittunt causas suas et gravantur iniuste, legisperiti consilium et advocati patrocinium. Et hoc per legem caritatis, qua tenentur subvenire indigenti, tum per legem naturalem et evangelicam, qua dicitur, Matth. 7, 12: *Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.*

[Nr. 442] CAPUT II.

UTRUM OFFICIALES, ASSESSORES ET ADVOCATI POSSINT PRO CONSILIO IURIS ET PATROCINIO PECUNIAM RECIPERE.

Consequenter quaeritur utrum officiales, assessores et advocati possint pro consilio iuris seu dictamine et patrocinio pecuniam recipere.

oder wegen falscher Anklage gerät und du ihm nicht hilfst.“<sup>2477</sup> Also ist es eine große Schuld für einen Rechtsgelehrten, armen Personen den juristischen Rat vorzuenthalten, und für einen Anwalt, ihnen die Verteidigung vor Gericht vorzuenthalten.

b. Ein Arzt ist dazu verpflichtet, einem kranken Armen Behandlung und medizinischen Rat zu geben, nach dem, was der selige Symmachus sagt: „Es ist kein großer Unterschied, ob du den Tod zufügst oder zulässt: Es erweist sich nämlich, dass derjenige Kranken den Tod zufügt, der ihn, obwohl er ihn verhindern kann, nicht verhindert“<sup>2478</sup>, Distinctio 83. Also ist aus dem gleichen Grund ein Anwalt gerechterweise<sup>2479</sup> dazu verpflichtet, einem bedrängten Armen Verteidigung zu gewähren.

c. Das Gesetz Gottes, Ex 23,4 sagt: *Wenn du dem verirren Rind oder dem Esel deines Feindes begegnest, bringe ihn zu ihm zurück.* Doch, wie der Apostel sagt, 1Kor 9,9–10: *Sorgt Gott sich denn um die Ochsen? Oder sagt er dies nicht vielmehr unseretwegen?* Wenn wir also dazu verpflichtet sind, einem verirren Ochsen unseres Feindes zu Hilfe zu kommen, dann ist noch viel mehr ein Rechtsgelehrter dazu verpflichtet, einem unwissenden Armen zu helfen.

d. Das Gesetz sagt an derselben Stelle: *Wenn du siehst, wie der Esel jemandes, der dich hasst, unter seiner Last zusammenbricht, sollst du nicht daran vorbeigehen, sondern ihm mit der Last aufhelfen.*<sup>2480</sup> Wenn also nach dem Buchstaben des Gesetzes jeder dazu verpflichtet ist, dem bedrängten Esel seines Feindes Hilfe zu gewähren, dann wird ein Anwalt noch viel mehr dazu verpflichtet sein, einem bedrängten Armen Verteidigung zu gewähren, um seine Sache zu schützen.

**[Lösung]:** Das ist bedingungslos zuzugeben. Rechtsgelehrte und Anwälte sind nämlich zum Rat und zur Verteidigung armen Personen gegenüber verpflichtet, die nichts haben, was sie geben können, und wegen fehlender Beratung und Verteidigung ihre Rechtssachen verlieren und ungerecht belastet werden. Und zwar aufgrund des Gesetzes der Liebe, mit dem sie dazu verpflichtet sind, einem Notleidenden zu Hilfe zu kommen, dann aufgrund des Gesetzes der Natur und des Evangeliums, in dem es heißt, Mt 7,12: *Was immer ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen.*

## *Kapitel 2: Dürfen Offiziale, Beisitzer und Anwälte für ihre Rechtsberatung und Verteidigung Geld nehmen? [Nr. 442]*

Im Folgenden wird gefragt, ob Offiziale, Beisitzer und Anwälte für ihre Rechtsberatung oder ihre Auskunft und Verteidigung Geld nehmen dürfen.

<sup>2477</sup> Ambrosius, De officiis magistrorum I,30,148 (CChr.SL 15, 53f); vgl. Decretum Gratiani, D.86, c.14, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 300 f).

<sup>2478</sup> Vgl. Decretum Gratiani, D.83, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 293).

<sup>2479</sup> Aus inhaltlichen Gründen ist hier im Anschluss an die Textvarianten L, R und T die Lesart „iuste“ („gerechterweise“) gegenüber „iniuste“ („ungerechterweise“) zu bevorzugen.

<sup>2480</sup> Ex 23,5.

**Ad quod sic:** 1. Simonia est studiosa voluntas vendendi vel emendi spirituale. Si ergo consilium iuris seu dictamen et patrocinium spiritualia [645] sunt, haec vendere vel pro istis pecuniam recipere simoniacum erit.

2. Item, secundum Augustinum, *Ad Macedonium*: «Non debet iudex vendere iustum iudicium nec testis verum testimonium». Ergo nec advocatus poterit vendere iustum patrocinium nec iurisperitus iustum consilium. – Probatio: Sicut enim iustum iudicium iudici et verum testimonium testi est gratis concessum a Deo, et ideo gratis impendendum, iuxta illud praeceptum, Matth. 10, 8: *Gratis accepistis, gratis date*, similiter iustum patrocinium advocato et iustum consilium legisperito.

**Contra:** a. Gregorius: «Iustum est ut illi consequantur stipendium, qui pro tempore suum commodare reperiuntur obsequium». Ergo, cum advocati et assessores suum commodent obsequium, iustum erit ut consequantur stipendium.

b. Item, Augustinus: «Sunt personae inferioris loci, quae ab utraque parte non insolenter accipiunt, sicut officialis, [et qui amovetur] et cui admovetur officium»; et est in epistola *Ad Macedonium*.

c. Item, Augustinus, ad eundem: «Non ideo debet iudex vendere iudicium aut testis testimonium, quia vendit advocatus iustum patrocinium et iurisperitus verum consilium».

**Respondeo**, secundum Augustinum, *Ad Macedonium*, dicentem de personis inferioris loci, ut officialibus et assessoribus et advocatis, quod non insolenter tales personae accipiunt, et «ab iis extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent; magisque reprehendimus qui talia inusitata repetierunt quam qui ea de more sumpserunt, quoniam necessariae personae rebus humanis vel invitantur huiusmodi commodis vel tenentur». Distinguitur

**Dazu so:** 1. Die Simonie ist der eifrige Wille, ein geistliches Gut zu verkaufen oder zu kaufen. Wenn also die Rechtsberatung oder -auskunft und die Verteidigung geistliche Güter [645] sind, wird diese zu verkaufen oder für sie Geld zu nehmen, simonistisch sein.

2. Nach Augustinus [in dem Brief] *An Macedonius*: „Weder darf ein Richter sein gerechtes Urteil verkaufen noch ein Zeuge seine wahrhaftige Aussage.“<sup>2481</sup> Also wird auch ein Anwalt nicht seine gerechte Verteidigung verkaufen dürfen noch ein Rechtsgelehrter seine treffende Beratung. – Beweis: So wie nämlich ein gerechtes Urteil dem Richter und eine wahrhaftige Aussage dem Zeugen umsonst von Gott gewährt worden sind und deshalb auch umsonst zu geben sind, nach der Vorschrift in Mt 10,8: *Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben*, so ebenso die gerechte Verteidigung dem Anwalt und der treffende Rat dem Rechtsgelehrten.

**Dagegen:** a. Gregor: „Es ist gerecht, dass die ein Entgelt erhalten, von denen man findet, dass sie zu einer bestimmten Zeit eine Gefälligkeit leisten.“<sup>2482</sup> Wenn also die Anwälte und Beisitzer eine Gefälligkeit leisten, wird es gerecht sein, dass sie ein Entgelt dafür erhalten.

b. Augustinus: „Es gibt Personen von untergeordneter Stellung, die nicht selten von beiden Streitparteien etwas erhalten, so wie der Offizial sowohl von dem, von dem er zum Dienst bewegt [d. h. beauftragt] wird, als auch von dem, dem gegenüber er zum Dienst bewegt wird“<sup>2483</sup>; und das steht in dem Brief *An Macedonius*.

c. Augustinus an denselben: „Deshalb darf ein Richter sein Urteil nicht verkaufen oder ein Zeuge seine Zeugenaussage, weil der Anwalt seine gerechte Verteidigung und der Rechtsgelehrte seinen treffenden Rat verkauft.“<sup>2484</sup>

**Ich antworte**, nach Augustinus, [in dem Brief] *An Macedonius*, der über die Personen von untergeordneter Stellung spricht, zum Beispiel von den Offizialen, den Beisitzern und den Anwälten, dass solche Personen nicht selten etwas erhalten und „dass man das, was sie aus schändlicher Unmäßigkeit abgepresst haben, von ihnen zurückzufordern pflegt, was ihnen aufgrund einer hinnehmbaren Gewohnheit gegeben wurde, aber nicht. Und wir tadeln mehr diejenigen, die solche ungebrauchlichen Zahlungen zurückgefordert haben, als die, die sie der Sitte gemäß empfangen haben, denn die für diese Angelegenheiten der Leute notwendigen Per-

<sup>2481</sup> Augustinus, *Epistulae* 153,6,23 (CSEL 44, 423); vgl. *Decretum Gratiani*, C.14, q.5, c.15, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 742).

<sup>2482</sup> Gregor, *Registrum epistularum* 4,11 (CChr.SL 140, 229); vgl. *Decretum Gratiani*, C.12, q.2, c.45, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 702).

<sup>2483</sup> Augustinus, *Epistulae* 153,6,24 (CSEL 44, 423); vgl. *Decretum Gratiani*, C.14, q.5, c.15, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 742). – Anstelle der Ergänzung, die im lateinischen Text in Klammern steht und die aus dem *Decretum Gratiani* übernommen wurde, wird in der Übersetzung der ursprüngliche Text des Augustin-Zitats zugrunde gelegt, insofern der Relativsatz dort lautet: „et a quo advovetur“.

<sup>2484</sup> Augustinus, *Epistulae* 153,6,23 (CSEL 44, 423); vgl. *Decretum Gratiani*, C.14, q.5, c.15, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 742).

ergo circa officiales. Aut enim habent certum stipendium sibi assignatum aut non habent. Si habent, nihil omnino possunt recipere, sicut dicit Augustinus, *De verbis Domini*, super illud Luc. 3, 14: *Neminem concutiatis* etc.: «Quicumque stipendia publica decreto consequitur, si amplius quaerit, tamquam calumniator et concussor Ioannis sententia condemnatur». Si vero non habet, distinguendum, quia secundum consuetudinem et morem recipere potest; per immoderatam vero improbitatem non potest licite. Unde dicit Augustinus quod «extorta per immoderatam improbitatem ab iis repeti solent». Circa assessorem vero et advocatum distinguitur, quia moderatum salarium recipere possunt licite, immoderate non possunt. Moderatum autem salarium attendi debet per considerationem quatuor: primum est quantitas causae, secundum labor, tertium scientia in assessore et facundia in avvocato, quartum consuetudo regionis. Secundum horum quatuor considerationem salarium maius vel minus debet taxari. Sicut enim dicit B. Leo, dist. 61: «Pro laboribus multis, pro moribus castis, pro actionibus strenuis praemium debetur». Et iterum, sicut dicit lex canonizata: «Arcentur a professione advocatorum, qui cum gravi damno litigatoris et depraedatione poscentes inveniuntur». Nota tamen quod postquam causa incepta est, nullum pactum debet advocatus facere cum litigatore, secundum quod dicitur in *Canone*: «Non licet avvocato ulli contractum inire cum eo litigatore quem in propriam recepit fidem, nec ex industria iurgium protrahere».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur primo quod ‘iustum consilium et patrociniū res spirituales sunt’, dicendum quod verum est secundum se considerata, tamen labor in disceptando, in disputando de iis quae pertinent ad iuris consilium et ad causae patrociniū corporalia sunt, et ideo ratione istorum dicit Augustinus quod avvocatus potest vendere iustum patrociniū et legisperitus iustum consilium. Si autem sine labore posset legisperitus respondere petenti consilium, non

sonen werden von solchen Vorteilen angelockt und gehalten.“<sup>2485</sup> Es wird also eine Unterscheidung hinsichtlich der Offizialen getroffen. Denn sie haben entweder ein bestimmtes, ihnen zugeteiltes Einkommen oder nicht. Wenn sie es haben, dürfen sie absolut nichts annehmen, wie Augustinus, [in der Predigt] *Über die Worte des Herrn* zu Lk 3,14, sagt: *Misshandelt niemanden* usw.: „Wer durch einen Erlass öffentliche Gelder erhält und mehr fordert, wird nach dem Urteil des Johannes als Rechtsverdreher und Misshandler verurteilt.“<sup>2486</sup> Wenn er [der Offizial] aber kein [Einkommen] hat, ist zu unterscheiden, dass er der Sitte und Gewohnheit nach eins beziehen kann; aufgrund von schändlicher Unmäßigkeit aber kann er es nicht erlaubterweise [beziehen]. Daher sagt Augustinus, dass „man das, was sie aus schändlicher Unmäßigkeit abgepresst haben, von ihnen zurückzufordern pflegt“. Hinsichtlich des Beisitzers aber und des Anwalts ist zu unterscheiden, dass sie erlaubterweise ein bescheidenes Salär beziehen können, unmäßigerweise aber nicht. Ein bescheidenes Salär kann in vier Punkten betrachtet werden: Der erste ist der Umfang der Rechtssache, der zweite die Arbeit, der dritte das Wissen beim Beisitzer und die Beredsamkeit beim Anwalt, der vierte die Gewohnheit der Gegend. Nach der Erwägung dieser vier muss das Salär größer oder kleiner angesetzt werden. Wie nämlich der selige Leo sagt, *Distinctio* 61: „Für viel Arbeit, reine Lebensweise und entschlossenes Handeln gebührt einem eine Belohnung.“<sup>2487</sup> Und weiter, wie das kanonische Gesetz sagt: „Die, bei denen man sieht, dass sie mit schwerem Schaden und Ausplünderung der prozessführenden Partei Forderungen stellen, sollen an der Ausübung des Anwaltsberufs gehindert werden.“<sup>2488</sup> Beachte aber, dass, wenn der Prozess begonnen hat, der Anwalt mit der prozessführenden Partei kein Abkommen mehr schließen darf, nach dem, was in einem Kanon gesagt wird. „Es ist keinem Anwalt erlaubt, ein Abkommen einzugehen mit dem Kläger, den er in seine Obhut genommen hat, noch absichtlich den Gerichtstreit in die Länge zu ziehen.“<sup>2489</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚gerechter Rat und Verteidigung geistliche Güter sind‘, ist zu sagen, dass dies stimmt, wenn man sie an sich betrachtet, dass aber die Arbeit[en] bei der Schlichtung, beim Disputieren darüber, was den Rechtsrat und die Prozessverteidigung betrifft, körperliche Güter sind, und deshalb sagt Augustinus im Hinblick auf diese, dass ein Anwalt seine gerechte Verteidigung und ein Rechtsgelehrter seinen treffenden Rat verkaufen dürfen. Wenn aber ein Rechtsgelehrter ohne Arbeit einem darum Bittenden einen Rat erteilen kann, gibt

<sup>2485</sup> Augustinus, *Epistulae* 153,6,23 (CSEL 44, 423); vgl. *Decretum Gratiani*, C.14, q.5, c.15, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 742).

<sup>2486</sup> Ps.-Augustinus, *Sermones* 82,3 (PL 39, 1905); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.1, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 893).

<sup>2487</sup> *Decretum Gratiani*, D.61, c.5, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 229).

<sup>2488</sup> *Codex Iustinianus*, II,6,5 (ed. Krüger, Bd. 2, 97); vgl. *Decretum Gratiani*, C.3, q.7, c.2, § 8 (ed. Friedberg, Bd. I, 525).

<sup>2489</sup> *Codex Iustinianus*, II,6,6, § 2 (ed. Krüger, Bd. 2, 98); vgl. *Decretum Gratiani*, C.3, q.7, c.2, § 10 (ed. Friedberg, Bd. I, 525).

est aliqua ratio quare possit accipere, immo quod gratis accepit debet gratis dare, secundum quod dicitur Matth. 10, 8: *Gratis accepistis, gratis date*.

2. Ad illud vero quod obicitur de indice et teste, qui nihil possunt recipere, pari ratione nec advocatus nec legisperitus, respondendum quod non est simile. Nam, sicut dicit Augustinus, *Ad Macedonium*, iudex et testis «inter utramque partem ad examen adhibentur»; iuris vero peritus et advocatus «ex una parte consistunt», et «ideo non debet iudex vendere iustum iudicium aut [646] testis verum testimonium, licet advocatus vendat iustum patrocinium aut legisperitus iustum consilium». – Si autem obiciatur quod ‘officialis aut assessor secundum hanc rationem non poterunt recipere salarium, quia adhibentur ad examen iudicii inter utramque partem’: dicendum quod non debent accipere salarium sicut pretium iudicii vel examinis, sed solum sicut stipendium laboris, iuxta illud Matth. 10: *Dignus est operarius mercede sua*.

[Nr. 443] CAPUT III.

QUAE REQUIRANTUR AD LEGITIMUM ADVOCATUM.

Deinde quaeritur quae requiruntur ad legitimum advocatum.

Ad quod breviter notandum quod requiruntur ad officium legitimum advocati persona congrua, causa iusta, modus debitus, affectus pius.

Circa personae congruitatem debet considerari bonitas, status, gradus, officium. Propter defectum bonitatis prohibentur infames, haeretici, pagani, excommunicati. Unde [*Causa*] III, quaest. 7: «Infames non possunt esse procuratores vel causarum patroni». Et iterum *Causa* IV, quaest. 1, dicit Concilium quod «omnes infamiae maculis respersi, id est histriones aut turpitudinibus subiectae personae, haeretici etiam sive pagani sive iudaei ab accusatione prohibentur», pari ratione et ab advocacy. – Item, propter perfectionem status prohibentur monachi. Unde dicit Eugenius, [*Causa*] XVI, quaest. 1: «Placuit nostro communi concilio, ut nullus monachus pro lucro terreno nefandissimo ausu de monasterio exire praesumat». Et sequitur: «Neque in quibuscumque negotiis sese implicari; sit claustrum suo contentus, quia sicut piscis sine aqua caret vita, ita sine monasterio monachus. Sedeat itaque soli-



es keinen Grund, warum er etwas dafür nehmen dürfte, vielmehr muss er umsonst geben, was er umsonst empfangen hat, nach dem, wie es in Mt 10,8 heißt: *Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben.*

2. Auf den Einwand in Bezug auf den Richter und die Zeugen, die nichts annehmen dürfen, und mit dem gleichen Argument dann auch der Anwalt und der Rechtsgelehrte nicht, ist zu antworten, dass das nicht das Gleiche ist. Denn, wie Augustinus sagt, [in dem Brief] *An Macedonius*, werden Richter und Zeuge „zwischen beiden Streitparteien herangezogen, um die Sache zu untersuchen“, Rechtsgelehrter und Anwalt aber „stehen aufseiten einer Partei“, und „deshalb darf ein Richter sein gerechtes Urteil nicht verkaufen oder [646] ein Zeuge seine wahrhaftige Zeugenaussage, wenn auch der Anwalt seine gerechte Verteidigung und der Rechtsgelehrte seinen treffenden Rat verkauft.“<sup>2490</sup> – Wenn aber eingewendet wird, dass ‚Offizial oder Beisitzer nach diesem Argument kein Salär werden beziehen dürfen, weil sie zwischen beiden Streitparteien herangezogen werden, um das Urteil zu untersuchen‘, so ist zu sagen, dass sie kein Salär beziehen dürfen als Belohnung für das Urteil oder die Untersuchung, sondern nur als Entgelt für ihre Arbeit, nach Mt 10<sup>2491</sup>: *Der Arbeiter hat sich seinen Lohn verdient.*

### *Kapitel 3: Was ist für einen rechtmäßigen Anwalt erforderlich? [Nr. 443]*

Danach wird danach gefragt, was für einen rechtmäßigen Anwalt erforderlich ist.

Dazu ist kurz zu bemerken, dass zur rechtmäßigen Amtsausübung eines Anwalts eine geeignete Person, eine gerechte Rechtssache, ein gebührendes Verfahren und ein frommer Affekt erforderlich sind.

Hinsichtlich der Eignung der Person müssen Güte, Stand, Grad und Amt betrachtet werden. Wegen des Mangels an moralischer Güte ist es den Verrufenen, den Häretikern, den Heiden und den Exkommunizierten verboten. Daher [Causa] III, Quaestio 7: „Verrufene dürfen keine Prozessvertreter oder Prozessverteidiger sein.“<sup>2492</sup> Und Causa IV, Quaestio 1 sagt das Konzil, dass „allen, die mit dem Makel des schlechten Rufs behaftet sind, das heißt Spielleute oder Personen, die schändlichem Treiben unterliegen, auch Häretikern, Heiden oder Juden die Anklageerhebung verboten ist“<sup>2493</sup> und gleichermaßen auch die Verteidigung. – Wegen der Vollkommenheit ihres Standes ist es den Mönchen verboten. Daher sagt Eugenius, [Causa] XVI, Quaestio 1: „Unser allgemeines Konzil hat beschlossen, dass kein Mönch für weltlichen Gewinn in einem höchst schändlichen Unternehmen wagen darf, sein Kloster zu verlassen.“<sup>2494</sup> Und es folgt: „Noch darf er sich in irgendwelche Angelegenheiten verstricken lassen; er soll mit seinem Kloster zufrieden sein, denn so wie ein Fisch ohne Wasser kein Leben

<sup>2490</sup> S. o. Argumente 2 und b.

<sup>2491</sup> Lk 10,7; vgl. Mt 10,20.

<sup>2492</sup> Decretum Gratiani, C.3, q.7, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 525).

<sup>2493</sup> Ebd., C.4, q.1, c.1, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 538).

<sup>2494</sup> Ebd., C.16, q.1, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 763).

tarius et taceat, quia mundo est mortuus, Deo autem vivus. Agnoscat nomen suum: 'monos' enim graece, latine unus, 'achos' tristis; inde monachus dicitur, id est unus et tristis. Sedeat igitur tristis et officio suo vacet». Ex hoc intelligitur quod non possunt esse advocati monachi, nisi forte in causa sui monasterii, et hoc abbate imperante, sicut dicit *Decretalis* Innocentii, *Extra, De postulationibus*, 1. Et idem intelligitur de regularibus canonicis, sicut dicitur ibidem. – Item, propter inidoneitatem gradus prohibentur clerici in sacris Ordinibus constituti, et etiam in minoribus beneficiati, et hoc coram iudice saeculari. Unde dicit Concilium Lateranense: «Clerici in subdiaconatu, in Ordinibus etiam minoribus, si beneficiis ecclesiasticis sustententur, coram iudice saeculari in negotiis saecularibus advocati fieri non praesumant, nisi propriam causam vel suae ecclesiae fuerint prosecuti aut pro miserabilibus forte personis, quae proprias causas administrare non possunt», *Extra, De postulationibus*. Coram vero iudice ecclesiastico dicunt non esse prohibitos ab advocacy nisi sacerdotes solos. Unde *Decretalis* Gregorii IX: «Cum sacerdotis sit nulli nocere, omnibus velle prodesse, non nisi pro se ipso et ecclesia sua vel, si necessitas immineat, pro personis coniunctis vel miserabilibus sibi est licitum postulare». – Item, propter distinctionem officii prohibetur iudex, quia, sicut dicit B. Damasus: «Accusatores et iudices non iidem sint, sed per se accusati, per se iudices, per se testes, per se accusatores, unusquisque in suo ordine». Advocatus autem stat in causa aut pro parte accusatoris aut pro parte accusati, et haec distinctio habetur secundum *Canones*.

Nota tamen secundum legem humanam canonizatam, *Digest.*, tit. *De postulationibus*, distinctionem aliam: «Quidam enim prohibentur omnino postulare: vel propter aetatem, ut minores octodecim annis, vel propter casum, ut surdus qui prorsus non audit. Alii prohibentur, ne pro aliis postulent: vel propter sexum, ut feminae, vel propter casum, ut utroque lumine orbati, vel propter notam infamiae et turpitudinis. Iis personis pro se allegare permittitur, pro aliis postulare prohibetur», nisi forte pro

hat, so ein Mönch ohne Kloster. Er soll daher einsam dasitzen und schweigen, denn er ist der Welt gestorben, lebt aber für Gott. Er soll sich auf seinen Namen besinnen: Griechisch ‚monos‘ heißt nämlich ‚einer‘, ‚achos‘ traurig; daher heißt er monachus [Mönch], das heißt einer und ein Trauriger. Er soll also traurig dasitzen und sich seiner Aufgabe widmen.“ Dadurch ist zu verstehen, dass Mönche keine Anwälte sein dürfen, außer vielleicht in einer Rechtssache ihres Klosters, und zwar wenn der Abt es befiehlt, wie die *Dekretale* des Innozenz sagt, [*Liber*] *Extra*, *Über die Klagen I.*<sup>2495</sup> Und dasselbe ist in Bezug auf die Regularkanoniker zu verstehen, wie es ebendort heißt.<sup>2496</sup> – Wegen Nichteignung des Weihegrades ist es den Klerikern verboten, die in die Heiligen Weihen eingesetzt sind, und auch denen, die in den niederen Weihegraden bepfündet sind, und zwar vor einem weltlichen Richter. Daher sagt das Laterankonzil: „Kleriker im Subdiakonats, auch in den niederen Weihen, sollen es nicht wagen, vor einem weltlichen Richter als Anwälte in weltlichen Angelegenheiten aufzutreten, wenn sie von Kirchengütern leben, außer wenn sie ihre eigene Sache oder die ihrer Kirche verfolgen oder eventuell die für arme Personen, die ihre eigenen Rechtssachen nicht durchführen können“<sup>2497</sup>, [*Liber*] *Extra*, *Über die Klagen*. Vor einem kirchlichen Richter aber ist ihnen demnach die Verteidigung nicht verboten, außer allein den Priestern. Daher die *Dekretale* Gregors IX.: „Da es einem Priester gebührt, niemandem schaden, allen nützen zu wollen, ist es ihm nur erlaubt, für sich selbst und seine Kirche oder, wenn eine Notlage droht, für verbundene Personen oder Arme vor Gericht zu gehen.“<sup>2498</sup> – Wegen der Unterscheidung des Amtes ist es einem Richter verboten, denn, wie der selige Damasus sagt: „Kläger und Richter sollen nicht dieselben sein, sondern die Angeklagten für sich, die Richter für sich, die Zeugen für sich, die Kläger für sich, jeder in seinem Rang.“<sup>2499</sup> Ein Anwalt aber steht in einem Prozess entweder für die Partei des Klägers oder für die Partei des Angeklagten, und diese Unterscheidung gibt es nach den Kanones.

Beachte aber eine andere Unterscheidung nach dem kanonisierten menschlichen Gesetz, *Digesten*, unter dem Titel *Über die Klagen*: „Einigen nämlich ist es gänzlich verboten, vor Gericht zu gehen: entweder wegen ihres Alters, so wie den unter Achtzehnjährigen, oder wegen einer Beeinträchtigung, so wie einem Taubem, der überhaupt nichts hört. Anderen ist verboten, für andere vor Gericht zu gehen: entweder wegen ihres Geschlechts, wie den Frauen, oder wegen einer Beeinträchtigung, so wie denen, die beide Augen verloren haben, oder wegen des Makels des schlechten Rufs und der Schändlichkeit. Diesen Personen ist es erlaubt, für sich Ansprüche geltend zu machen, für andere etwas vor Gericht zu beantragen, ist ihnen verboten“<sup>2500</sup>, außer

<sup>2495</sup> Vgl. *Liber Extra*, I,37.2 (ed. Friedberg, Bd. II, 211).

<sup>2496</sup> Vgl. ebd., I,37.2 (ed. Friedberg, Bd. II, 211).

<sup>2497</sup> Vgl. ebd., I,37.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 210).

<sup>2498</sup> Vgl. ebd., I,37.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 211).

<sup>2499</sup> Vgl. *Decretum Gratiani*, C.4, q.4, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 541).

<sup>2500</sup> Vgl. ebd., C.3, q.7, c.2, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 525).

certis personis, ut pro parentibus, pro liberis, pro fratribus et sororibus et huiusmodi, quae determinantur a iure, [647] *Causa III*, quaest. 7. Haec igitur sunt attendenda quantum ad congruitatem personae.

Ex parte causae requiritur iustitia, ut non foveat causam iniustam. Unde habetur Levit. 19, 15: *Non facies quod iniquum est*, et Eccli. 4, 33: *Pro iustitia agonizare*.

Ex parte modi debiti requiritur iustus ordo et modestus sermo, ut non producat falsos testes vel subornatos nec falsa instrumenta nec alleget leges falsas, sed faciat sicut praecipitur: *Iuste, quod iustum est exequeris*, in quo praecipitur iustus ordo. – Item, modestus sermo requiritur, secundum quod praecipitur Eccli. 28, 29: *Aurum et argentum tuum confla, et verbis tuis facito stateram, et frenos ori tuo rectos; et attende, ne forte labaris in lingua*. Item, Eccli. 22, 33 propter hoc dicitur: *Quis dabit ori meo custodiam, et super labia mea signaculum certum, ut non cadam ex ipsis, et labia mea perdant me?*

Item, requiritur praeter praedicta affectus pius, ut scilicet pauperes et pupillos oppressos tueatur, secundum quod praecipitur Isai. 1, 17: *Subvenite oppresso, defendite viduam*. Inde est quod praecipitur in Lege, Exod. 23, 5: *Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo*. Si ergo haec lex servabatur in asino odientis oppresso, multo magis erit servanda in persona pauperis vel pupillo per iniuriam oppresso. Ex hac igitur lege tenetur advocatus oppressum pauperem relevare.

Sic igitur terminatur haec pars, in qua agitur de personis quae constituuntur in iudicio.

## TITULUS II.

### DE PROCESSU IUDICII.

Ordinis consequentia requirit inquirere de processu iudicii, propter quod datur lex Levit. 19, 15: *Iuste iudica proximo tuo; non facies quod iniquum est nec iniuste iudicabis*; et in Psalmo: *Iuste iudicate, filii hominum*, in quibus manifeste processus debitus iudiciorum praecipitur et iniustus sive indebitus prohibetur.

etwa für bestimmte Personen, wie für Eltern, Kinder, Brüder und Schwestern und dergleichen, die vom Recht festgesetzt werden, [647] *Causa III, Quaestio 7.*<sup>2501</sup> Diese Dinge müssen also hinsichtlich der Eignung einer Person betrachtet werden.

Vonseiten der Rechtssache ist Gerechtigkeit erforderlich, sodass er [der Anwalt] keine ungerechte Sache vorantreibt. Daher heißt es in Lev 19,15: *Du sollst nichts tun, was ungerecht ist*, und Sir 4,33: *Bis zum Tod kämpfe für die Gerechtigkeit*.

Vonseiten des gebührenden Verfahrens ist die gerechte Ordnung erforderlich und eine besonnene Gesprächsweise, damit er nicht falsche oder heimlich angestiftete Zeugen hervorbringt oder falsche Beweismittel noch falsche Gesetze geltend macht, sondern so vorgeht, wie es vorgeschrieben wird: *Gerecht sollst du dem nachjagen, was gerecht ist*<sup>2502</sup>, womit die gerechte Ordnung vorgeschrieben wird. – Eine besonnene Gesprächsweise ist erforderlich, nach dem, was in Sir 28,29 vorgeschrieben wird: *Dein Gold und Silber schlage zu Geld, und für deine Worte sollst du eine Waage machen und für deinen Mund rechte Zügel; und gib acht, dass du nicht etwa auf deiner Zunge ausrutschst!* Und Sir 22,33 heißt es deswegen: *Wer wird meinem Mund eine Wache begeben und auf meine Lippen ein sicheres Siegel setzen, damit ich durch sie nicht zu Fall komme und meine Lippen mich nicht ins Verderben stürzen?*

Es ist außer dem Genannten ein frommer Affekt erforderlich, damit er nämlich die Armen und die bedrängten Waisen schützt, nach dem, was Jes 1,17 vorgeschrieben wird: *Kommt den Bedrängten zu Hilfe, verteidigt die Witwe*. Daher kommt, dass im Gesetz, Ex 23,5 vorgeschrieben wird: *Wenn du siehst, wie der Esel von jemandem, der dich hasst, unter seiner Last darniederliegt, sollst du nicht daran vorbeigehen, sondern ihm mit der Last aufhelfen*. Wenn also dieses Gesetz beim bedrängten Esel von jemandem gehalten wurde, der hasst, wird es noch viel eher bei der Person eines Armen oder bei einem von Unrecht bedrängten Waisen zu halten sein. Nach diesem Gesetz ist ein Anwalt also dazu verpflichtet, einem bedrängten Armen zu helfen.

So wird also dieser Teil abgeschlossen, in dem über die Personen gehandelt wird, die im Gericht eingesetzt werden.

### *Zweiter Abschnitt: Das Gerichtsverfahren*

Die ordentliche Abfolge erfordert, das Gerichtsverfahren zu untersuchen, dessentwegen das Gesetz Lev 19,5 gegeben wird: *Gerecht sprich für deinen Nächsten Recht; du sollst nichts tun, was ungerecht ist, noch ungerecht urteilen*; und im Psalm: *Gerecht urteilt, Menschenkinder*<sup>2503</sup>. In diesen [Zitaten] wird offensichtlich das gebührende Verfahren von Prozessen vorgeschrieben und ein ungerechtes beziehungsweise nicht gebührendes Verfahren verboten.

<sup>2501</sup> Ebd., § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 525).

<sup>2502</sup> Dtn 16,20.

<sup>2503</sup> Ps 57,1.

Praeter autem praedictas condiciones, quae tactae sunt circa personas iudicis, rei, actoris et testis, quae pertinent ad debitum iudicii processum, inquirenda sunt ista:

- De triplici processu iudicii;
- de ordine processus iudicii;
- de inquisitionibus et purgationibus;
- de confessionibus;
- de probationibus in generali;
- specialiter de probatione per testes;
- de probatione per praesumptionem.

[Nr. 444] CAPUT I.

DE TRIPLICI PROCESSU IUDICII.

De triplici autem processu iudicii dicit Innocentius III, in Concilio generali: «Ad corrigendos excessus, ut de notoriis excessibus taceatur, tribus modis potest procedi: per accusationem, denuntiationem et inquisitionem. Ut tamen in omnibus diligens adhibeatur cautela, ne forte per leve compendium ad grave dispendium veniatur, sicut accusationem legitima [648] praecedere debet inscriptio, sic et denuntiationem caritativa monitio et inquisitionem clamosa insinuatio praevenire».

Sed quaeritur **I.** in primis ex quibus sanctionibus divinae legis accipitur iste triplex processus.

Nam, sicut dicit Hieronymus, sicut illud quod introducitur ad probandum fidem, non habet robur nisi ex Testamento Novo vel Veteri derivetur, ita nec iudicialis sanctio auctoritatem videtur habere nisi per Novam vel Legem Veterem confirmetur.

**II.** Item, qua ratione iste triplex iudicii processus distinguitur merito dubitatur. Nam iurisperiti distinguunt sic: quod in accusatione agitur ad degradationem, et ideo accusator debet se obligare ad talionem. Unde propter hoc dicit Innocentius quod accusationem praecedat legitima inscriptio. Item, in denuntiatione agitur ad poenitentiam et correctionem, et ideo debet praecedere caritativa admonitio. Item, in inquisitione agitur ad amotionem ab administratione, sed quia in praelatis maxime esset periculosum, si quaecumque delatio admitteretur, ideo inquisitionem debet praee-

Außer den zuvor genannten Bedingungen, die hinsichtlich der Personen des Richters, des Angeklagten, des Klägers und des Zeugen angesprochen worden sind, welche zum gebührenden Gerichtsverfahren gehören, sind folgende zu untersuchen:

- Das dreistufige Gerichtsverfahren;
- die Ordnung des Gerichtsverfahrens;
- die Untersuchungen und die Reinigungen;
- die Geständnisse;
- die Beweise im Allgemeinen;
- im Besonderen der Beweis durch Zeugen;
- der Beweis durch eine Vermutung.

*Kapitel 1: Das dreistufige Gerichtsverfahren [Nr. 444]*

Über das dreistufige Gerichtsverfahren sagt Innozenz III. bei dem allgemeinen Konzil: „Um Frevel zu tadeln, um von offen bekannten Freveln zu schweigen, kann man auf drei Arten vorgehen: durch Anklage, Anzeige vor Gericht und eine gerichtliche Untersuchung. Damit aber bei allen Schritten sorgfältige Vorsicht angewendet wird, damit man nicht etwa durch eine leichtfertige Abkürzung des Verfahrens zu schwerem Schaden kommt, muss, so wie der Anklage eine gesetzmäßige [648] Anklageschrift vorausgehen muss, so auch der Anzeige eine Ermahnung im Geiste der Liebe und der Untersuchung eine schreiend vorgebrachte Verdächtigung vorausgehen.“<sup>2504</sup>

Es wird aber gefragt **I.** zuerst, welchen Bestimmungen des göttlichen Gesetzes dieses dreistufige Verfahren entnommen wird.

Denn wie Hieronymus sagt, so wie das, was eingeführt wird, um die Glaubwürdigkeit zu beweisen, keine Kraft hat, wenn es nicht aus dem Neuen oder Alten Testament abgeleitet ist, so scheint auch eine Rechtsbestimmung keine Autorität zu haben, wenn sie nicht durch das Neue oder Alte Testament bestätigt wird.<sup>2505</sup>

**II.** Es wird mit Recht bezweifelt, wie dieses dreistufige Gerichtsverfahren unterschieden wird. Denn die Rechtsgelehrten unterscheiden so: Weil in der Anklage zum Zwecke der Degradierung vorgegangen wird, deshalb muss der Ankläger sich auch der Wiedervergeltung verpflichten. Daher sagt Innozenz dazu, dass der Anklage die gesetzmäßige Anklageschrift vorausgehen muss. Weiterhin wird bei der Anzeige vor Gericht zum Zwecke der Buße und Verbesserung vorgegangen, und deshalb muss ihr eine Ermahnung im Geiste der Liebe vorangehen. Weiterhin wird bei der Untersuchung zum Zwecke der Absetzung von der Amtsführung vorgegangen, doch weil es bei den Vorgesetzten höchst gefährlich wäre, wenn irgendeine Denunziation zugelassen würde, deshalb muss der Untersuchung eine schreiend vorgebrachte Verdächti-

**2504** Liber Extra, 5.1.24 (ed. Friedberg, Bd. II, 746).

**2505** In den Schriften des Hieronymus lässt sich das Zitat nicht nachweisen.

dere clamosa insinuatio, ut, sicut dicit Innocentius, «falsae et malignae criminationi ianua praecludatur».

Sed obicitur: Dicit enim B. Augustinus quod in iudiciis «sive plectendo sive ignoscendo, hoc solum bene agitur ut vita hominum corrigatur». Ergo in processu accusationis male agitur nisi agatur ad correctionem; non ergo convenienter distinguunt processus denuntiationis et accusationis, quia in uno agitur ad correctionem, in alio ad degradationem.

**III.** Item, dubitatur: si inquisitionem debet praecedere clamosa insinuatio, ergo inquisitionem videtur praecedere denuntiatio: non enim videtur differre clamosa insinuatio et denuntiatio ergo in processu inquisitionis includitur processus denuntiationis.

**IV.** Item, quaeritur quantum ad quid intelligatur insinuatio clamosa. Nam si intelligatur quocumque modo, ergo ad voces vulgi debet praelatus descendere ad inquisitionem, cum tamen dicant iura quod voces vulgi vanae sunt.

**Respondeo: I.** Ad primum quod iste triplex processus iudicii accipitur «ex legibus Novi et Veteris Testamenti». Processus inquisitionis, ex Luc. 16, 1–2, ubi dicitur de villico «quod *diffamatus est apud dominum suum quasi dissipasset bona illius*», cui dixit dominus: «*Quid hoc quod audio de te? Redde rationem villicationis tuae*». Et ex libro Gen. 18, 20, ubi dicit Dominus: *Clamor Sodomorum et Gomorraeorum multiplicatus est; «descendam et videbo utrum clamorem, qui venit ad me, opere compleverint*. Ex quibus manifeste probatur quod non solum cum subditus, verum etiam cum praelatus excedit, si per clamorem et famam ad aures superioris pervenerit, debet coram Ecclesiae senioribus veritatem diligentius perscrutari, ut, si rei poposcerit qualitas, canonica districtio culpam feriat delinquentis». – Item, processus denuntiationis accipitur ex lege Levit. 5, 1, ubi dicitur: *Anima quae audierit vocem iurantem testisque fuerit, quod vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam*. Super quem locum dicit Augustinus quod indicari debet ei qui potest prodesse et



gung vorausgehen, damit, wie Innozenz sagt, „falscher und bössartiger Anklage schon vorher ein Riegel vorgeschoben wird.“<sup>2506</sup>

Es wird aber eingewendet: Denn der selige Augustinus sagt, dass bei den Gerichten, „sei es durch Bestrafen, sei es durch Verzeihen, nur dann gut vorgegangen wird, wenn die Lebensweise der Menschen verbessert wird.“<sup>2507</sup> Also wird im Anklageverfahren schlecht vorgegangen, wenn nicht zum Zwecke der Verbesserung vorgegangen wird; also werden die Verfahren der Anzeige und der Anklage nicht angemessen unterschieden, weil im einen zum Zwecke der Verbesserung vorgegangen wird, im anderen zum Zwecke der Degradierung.

**III.** Es wird Zweifel geäußert: Wenn der Untersuchung eine schreiend vorgebrachte Verdächtigung vorausgehen muss, dann scheint der Untersuchung eine Anzeige vorauszu gehen: Denn es scheint keinen Unterschied zwischen einer schreiend vorgebrachten Verdächtigung und einer Anzeige zu geben; also ist im Untersuchungsverfahren das Verfahren der Anzeige eingeschlossen.

**IV.** Es wird danach gefragt, was unter einer schreiend vorgebrachten Verdächtigung zu verstehen ist. Denn wenn sie auf jede Weise zu verstehen ist, dann muss der Vorsitzende sich für die Untersuchung zu den Stimmen des Volkes herablassen, obwohl doch die Gesetze sagen, dass die Stimmen des Volkes nichtig sind.

**Ich antworte: I.** Auf die erste [Frage], dass dieses dreistufige Gerichtsverfahren „den Gesetzen des Neuen und Alten Testaments“<sup>2508</sup> zu entnehmen ist. Das Untersuchungsverfahren aus Lk 16,1–2, wo es über den Verwalter heißt, „dass er *bei seinem Herrn beschuldigt wurde, dass er gleichsam dessen Güter verschleudert habe*“, [und] dem der Herr sagte: „*Was ist das, was ich da über dich höre? Lege Rechenschaft ab über deine Verwaltung.*“ Und aus Gen 18,20, wo der Herr sagt: *Das Klagegeschrei über die Einwohner von Sodom und Gomorra ist stark worden; „ich werde herabsteigen und sehen, ob ihr Tun dem Klagegeschrei, das zu mir gedrungen ist, entspricht.* Dadurch wird offensichtlich bewiesen, dass nicht nur, wenn ein Untergebener, sondern auch, wenn ein Vorgesetzter sündigt, ein Höherrangiger, wenn es durch Klagegeschrei und Gerede zu seinen Ohren gedrungen ist, vor den Kirchenältesten die Wahrheit sehr gewissenhaft erforschen muss, damit, wenn die Beschaffenheit der Sache es erfordert, die kirchenrechtliche Strenge die Schuld des Verbrechers bestraft.“ – Weiterhin ist das Verfahren der Anzeige dem Gesetz Lev 5,1 zu entnehmen, wo es heißt: *Wenn jemand die Aussage von jemandem gehört hat, der vereidigt war, und Zeuge war, da er es entweder selbst gesehen hat oder es weiß, und es nicht angezeigt hat, so soll er seine Ungerechtigkeit tragen.* Zu dieser Stelle sagt Augustinus, dass man die Anzeige jemandem gegenüber machen muss, der nützen und nicht schaden kann, wenn es sich nämlich um ein solches Verbrechen handelt, bei dem jemand Zeuge sein kann,

**2506** Liber Extra, 5.1.24 (ed. Friedberg, Bd. II, 746).

**2507** Augustinus, Epistulae 153,6,19 (CSEL 44, 418); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 930).

**2508** Liber Extra, 5.1.24 (ed. Friedberg, Bd. II, 746).

non obesse, cum scilicet est tale crimen de quo aliquis potest esse testis, quod dicit lex: *Testisque fuerit* etc. Et ista indicatio est denuntiatio, quamvis istud habeat dubitationem, sicut infra dicitur. – Item, iste processus accipitur manifeste ex Matth. 18, 16, ubi dicitur: *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum; si te non audierit, adhibe unum vel duos; quod si eos non audierit, dic Ecclesiae.* – Item, processus accusationis accipitur ex lege Deuter. 25, 1: *Si causa fuerit inter aliquos, et interpellaverint iudices, quem iustum esse perspexerint, illi iustitiae palmam dabunt; quem impium, condemnabunt impietatis.*

**II.** Ad secundum vero quod quaerit, dicendum quod processus praedictus distinguitur sic: in inquisitione enim proceditur ad correctionem ex officio sive auctoritate iudicis. Unde Innocentius III: «Denuntiante fama vel deferente clamore, praelatus officii sui debitum exequatur», descendendo scilicet ad inquisitionem. In denuntiatione vero et accusatione proceditur ad correctionem, sed ex alterius delatione, quae fit dupliciter: vel ad correctionem secundum severitatem iustitiae, qualis debet esse in accusatione, vel ad correctionem secundum [649] affectum misericordiae, qualis debet esse in denuntiatione. Et inde est quod accusator, quia correctionem quaerit, secundum severitatem obligat se ad talionem; denuntiator vero non, quia correctionem intendit secundum misericordiam seu pietatem. Praeterea, in inquisitione consideratur discretio veritatis, in denuntiatione affectus caritatis, in accusatione terror severitatis. Secundum hoc ergo dicendum quod in hoc triplici processu semper intenditur correctio delinquentis, si sit ordinatus processus.

**III.** Ad tertium dicendum quod clamosa insinuatio et denuntiatio differunt: nam denuntiatio fit per determinatam et certam personam, clamosa vero insinuatio indeterminate per famam. Unde sicut in processu denuntiationis persona denuntiantis est loco actoris et in processu accusationis persona accusantis est loco actoris, ita in processu inquisitionis loco actoris est fama seu delatio clamoris. Unde dicit Innocentius III quod in inquisitione «est idem actor et iudex, sed, denuntiante fama vel

da das Gesetz sagt: *und Zeuge war* usw.<sup>2509</sup> Und diese Angabe ist eine Anzeige, auch wenn dies einen Zweifel beinhaltet, wie unten gesagt werden wird.<sup>2510</sup> – Weiterhin ist dieses Verfahren offensichtlich Mt 18,16 zu entnehmen, wo es heißt: *Wenn dein Bruder gegen dich gesündigt hat, tadele ihn nur unter vier Augen; wenn er nicht auf dich hört, zieh ein oder zwei Leute hinzu; wenn er auf diese auch nicht hört, sage es der Gemeinde.* – Weiterhin ist das Anklageverfahren aus dem Gesetz Dtn 25,1 zu entnehmen: *Wenn einige einen Streit haben und die Richter dazwischengehen, dann werden sie demjenigen den Palmzweig [als Siegeszeichen] der Gerechtigkeit zuerkennen, den sie als gerecht erkannt haben, und den wegen Frevelhaftigkeit verurteilen, den sie als Frevler [erkannt haben].*

**II.** Zu der zweiten Frage ist zu sagen, dass das genannte Verfahren folgendermaßen unterschieden wird: Bei der Untersuchung wird nämlich aufgrund des Amtes oder der Autorität des Richters mit dem Ziel der Besserung vorgegangen. Daher Innozenz III.: „Wenn Gerede anzeigt oder Geschrei anklagt, muss der Vorgesetzte die Pflicht seines Amtes erfüllen“<sup>2511</sup>, nämlich indem er sich zur Untersuchung herablässt. Bei der Anzeige jedoch und der Anklage geht man mit dem Ziel der Besserung vor, aber aufgrund der Anklage eines anderen, die auf zwei Arten geschieht: Entweder mit dem Ziel der Besserung gemäß der Strenge der Gerechtigkeit, wie sie bei der Anklage sein muss, oder mit dem Ziel der Besserung gemäß [649] des Affektes der Barmherzigkeit, wie sie bei der Anzeige sein muss. Und daher kommt es, dass der Ankläger, weil er nach Besserung strebt, sich gemäß der Strenge zur Wiedervergeltung verpflichtet, der Anzeigende aber nicht, weil er die Besserung gemäß der Barmherzigkeit oder Frömmigkeit anstrebt. Außerdem wird bei der Untersuchung die Unterscheidung der Wahrheit betrachtet, bei der Anzeige der Affekt der Liebe, bei der Anklage der Schrecken der Strenge. Demgemäß ist also zu sagen, dass bei diesem dreistufigen Verfahren stets die Besserung des Verbrechers angestrebt wird, wenn es sich um ein geordnetes Verfahren handelt.

**III.** Zu der dritten [Frage] ist zu sagen, dass sich eine schreiend vorgebrachte Verdächtigung und eine Anzeige voneinander unterscheiden: Denn die Anzeige geschieht durch eine bestimmte und glaubwürdige Person, eine schreiend vorgebrachte Verdächtigung aber unbestimmterweise durch Gerede. So wie also beim Verfahren der Anzeige die Person des Anzeigenden die Stelle des Klägers einnimmt und beim Anklageverfahren die Person des Anklagenden die Stelle des Klägers einnimmt, so nimmt beim Untersuchungsverfahren das Gerede oder die Anklage durch lärmendes Geschrei die Stelle des Klägers ein. Daher sagt Innozenz III., dass bei der Untersuchung „Kläger und Richter eine Person sind, doch bei Anzeigen durch Gerede und Anklagen durch öffentliches Geschrei der Vorgesetzte die Pflicht seines Amtes

**2509** Vgl. Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* III,1 (CChr.SL 33, 175; CSEL 28/2, 233 f).

**2510** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 445 (ed. Bd. IV/2, 649a–b; in dieser Ausgabe S. 1232–1235).

**2511** *Liber Extra*, 5,1,24 (ed. Friedberg, Bd. II, 746).

deferente clamore, praelatus officii sui debitum exequatur». Ex hoc igitur patet quod processus inquisitionis non includit in se processum denuntiationis.

**IV.** Ad ultimum vero dicendum quod clamosa insinuatio non intelligitur secundum voces vanas vulgi, sed secundum voces personarum gravium et honestarum. Unde Innocentius III: «Si excessus per clamorem et famam ad aures superioris pervenerit, non quidem a malevolis et maledicis, sed a providis et honestis, nec semel tantum sed saepe, quod clamor innuit, Gen. 18, 20, et diffamatio manifestat, Luc. 16, 1, debet coram Ecclesiae senioribus veritatem diligentius perscrutari».

[Nr. 445] CAPUT II.

DE ORDINE PROCESSUS IUDICII.

Secundo quaeritur de ordine processus iudicii.

Circa quod notandum est quod variatur ordo multipliciter: aut enim factum est notorium et evidens aut latens. Si evidens est, tunc proceditur in iudicio sine actione accusatoris, sicut declaratum est supra, Quaestione De officio iudicis, titulo utrum possit iudex sine accusatore iudicare. Si vero factum sit latens, proceditur ordine prius determinato, quia aut defertur crimen per clamorem famae, et tunc, sicut supra dictum est, proceditur ordine inquisitionis; aut defertur per actionem determinatae personae, et hoc vel secundum viam caritatis, et tunc proceditur per denuntiationem, quam praecedere debet caritativa admonitio; aut secundum viam severitatis, et tunc proceditur per accusationem, quam debet praecedere inscriptio. Viam ergo denuntiationis relinquimus inquisitioni sequenti, cum de praeceptis evangelicis agatur, quia ibi plenius potest inquiri. Viam vero inquisitionis determinabimus in sequentibus, quia ista proprie accipitur ex lege Moysi, similiter et accusationis.

In praesenti tamen generaliter de ordine iudicii quaeretur, in quo scilicet constituitur actor, reus et iudex. Nam, secundum humanas sanctiones et *Canones*, ordo iudiciarius sic dispositus est ut primo, actori determinetur requisitio iudicis; secundo, determinetur auctoritas iudicistertio, sequatur citatio rei et punitio contumacis;

erfüllen muss.<sup>2512</sup> Dadurch ist also klar, dass das Untersuchungsverfahren in sich nicht das Verfahren der Anzeige einschließt.

**IV.** Zu der letzten [Frage] ist zu sagen, dass die schreiend vorgebrachte Verdächtigung nicht hinsichtlich der nichtigen Stimmen des Volkes zu verstehen ist, sondern hinsichtlich der Stimmen von gewichtigen und ehrenwerten Personen. Daher Innozenz III.: „Wenn ein Frevel durch Geschrei und Gerede zu den Ohren eines Höhergestellten gedungen ist, und zwar nicht durch Übelgesinnte und Verleumder, sondern durch Umsichtige und Ehrenwerte, und auch nicht nur einmal, sondern häufig, dann muss er die Wahrheit dessen, was das Geschrei andeutet, Gen 18,20, und die Verbreitung des Gerüchtes offenbart, Lk 16,1, vor den Kirchenältesten gewissenhaft erforschen.“<sup>2513</sup>

### *Kapitel 2: Die Ordnung des Gerichtsverfahrens [Nr. 445]*

Zweitens wird nach der Ordnung des Gerichtsverfahrens gefragt.

Im Zusammenhang damit ist zu bemerken, dass diese Ordnung sich auf vielfache Weise unterscheidet: Entweder ist die Tat nämlich allgemein bekannt und offensichtlich oder verborgen. Wenn sie offensichtlich ist, dann beginnt man beim Gericht ohne die Klage eines Anklägers, wie oben erklärt wurde, in der Frage über das Amt des Richters, mit der Überschrift: Kann ein Richter ohne Kläger Recht sprechen?<sup>2514</sup> Wenn sie aber verborgen ist, geht man in der vorher bestimmten Ordnung vor, denn entweder wird das Verbrechen durch das Geschrei des Geredes angeklagt, und dann geht man, wie oben gesagt worden ist, nach der Ordnung der Untersuchung vor;<sup>2515</sup> oder es wird durch die Klage einer bestimmten Person angezeigt, und zwar entweder nach dem Weg der Liebe, und dann geht man mithilfe einer Anzeige vor, der die Ermahnung im Geiste der Liebe vorausgehen muss, oder nach dem Weg der Strenge, und dann geht man mithilfe einer Anklage vor, der eine Anklageschrift vorausgehen muss. Den Weg der Anzeige heben wir für die nächste Untersuchung auf, wenn über die Vorschriften des Evangeliums abgehandelt wird, da es dort genauer untersucht werden kann.<sup>2516</sup> Den Weg der Untersuchung bestimmen wir im Folgenden, da er im eigentlichen Sinne dem Gesetz des Mose entnommen werden kann, ebenfalls auch der Weg der Anklage.

Für jetzt wird jedoch nach der Gerichtsordnung im Allgemeinen gefragt werden, zu der nämlich Kläger, Angeklagter und Richter gehören. Denn nach den menschlichen Bestimmungen und den Kanones ist die Gerichtsordnung so angelegt, dass erstens für den Kläger die Untersuchung des Richters bestimmt wird; zweitens die Autorität des Richters bestimmt wird; drittens das Aufrufen des Angeklagten und die

---

**2512** Ebd.

**2513** Ebd.

**2514** Vgl. Summa Halensis III Nr. 419 (ed. Bd. IV/2, 616a–b; in dieser Ausgabe S. 1108 f).

**2515** Vgl. ebd., Nr. 444 (ed. Bd. IV/2, 648b–649b; in dieser Ausgabe S. 1228–1233).

**2516** Diese Abhandlung findet sich an der angegebenen Stelle nicht.

quarto, concedantur exceptiones; quinto, concedantur recusationes; sexto, formetur libellus; septimo, determinantur satisfactiones; octavo, conceduntur dilationes; nono, sequitur litis contestatio cum iuramento de calumnia; deinde vero sequuntur partium interrogationes, et, si reus negat, introducuntur probationes, quibus examinatis, sententia fertur.

**Et videtur iste ordo multipliciter peccare.**

1. Primo, quia fere omnia, quae antecedunt interrogationem partium, non determinantur in iure divino, et tamen ibi praecipitur: *Non addes quidquam vel minues ad verba quae ego loquor*, Deuter. 4, 2.

2. Item, per ista quae praecedunt, antequam possit discuti veritas, differtur iustitia et frequentissime impeditur ut videatur fere in omnibus causis impletum illud Isai. 59, 14: *Conversum est retrorsum iudicium et iustitia longe stetit, quia corruit in platea veritas et aequitas non potuit ingredi*.

[650] 3. Item, cum lex Dei plena sit et perfecta – unde Deuter. 4, 6 dicitur: *Haec est nostra sapientia et intellectus coram populo*; et sequitur: *Quae est alia gens, ut habeat iusta iudicia et universam legem?* – ergo ad omne iudicium terminandum sufficiunt praecepta iudicialia legis Dei; superfluere igitur videntur praecedentia et ad nocuum introducta.

4. Item, unde habuerunt homines quod supra divinas leges possent alias leges condere? Nam in Psalmo per reprobationem de Antichristo dicitur: *Constitu, Domine, legislatorem super eos, sciant gentes quoniam homines sunt*.

**Respondeo:** Dicendum quod quaedam introducuntur ad ordinem iudicium propter necessitatem, quaedam propter utilitatem, quaedam ad repellendam iniquitatem. Propter necessitatem ordinis iudicarii introducuntur ea sine quibus non potest iudicium terminari, et haec determinantur in lege divina, ut in praeparatoriis ad iudicium requisitio iudicis et auctoritas iudicis et citatio rei cum poena contumacis. De requisitione iudicis dicitur, Deuter. 17, 8: *Si difficile et ambiguum iudicium esse perspexeris, venies ad sacerdotes levitici generis et ad iudicem qui fuerit in loco quem elegerit Dominus*, et Exod. 18, 16: *Cum acciderit aliqua disceptatio, veniant ad me, ut iudicem inter eos*. Est autem necessaria requisitio iudicis, quia nullus potest esse iudex in sua causa. – De auctoritate vero iudicis habetur in Deuter. 16, 18: *Iudices et magi-*

Bestrafung folgt, wenn er uneinsichtig bleibt; viertens Einwände gewährt werden; fünftens Einsprüche gewährt werden; sechstens eine Anklageschrift formuliert wird; siebtens eine Kautio festgelegt wird; achtens Aufschub gewährt wird; neuntens die Beschwörung des Streites mit dem Schwur folgt, dass man nicht aus Verleumdung anklagt; dass dann die Befragungen der Streitparteien folgen und, wenn der Angeklagte leugnet, die Beweise eingeführt werden, und wenn diese geprüft worden sind, das Urteil gesprochen wird.

**Und diese Ordnung scheint auf vielerlei Weise fehlerhaft zu sein.**

1. Denn beinahe alles, was der Befragung der Parteien vorhergeht, wird im göttlichen Recht nicht bestimmt, jedoch wird dort vorgeschrieben: *Du sollst nichts hinzufügen oder wegnehmen von den Worten, die ich spreche*, Dtn 4,2.

2. Durch das, was vorhergeht, bevor die Wahrheit erörtert werden kann, wird die Gerechtigkeit aufgeschoben und sehr häufig behindert, sodass es scheint, dass sich beinahe in allen Fällen Jes 59,14 erfüllt: *Das Recht hat sich rückwärts umgedreht, und die Gerechtigkeit ist weit weg gegangen, weil die Wahrheit auf der Straße zugrunde ging und die Rechtschaffenheit nicht eintreten konnte*.

[650] 3. Da das Gesetz Gottes vollständig und vollkommen ist – daher heißt es Dtn 4,6: *Es ist unsere Weisheit und unser Verstand vor dem Volk*; und es folgt: *Gibt es ein anderes Volk, das gerechte Urteile und ein allgemeines Gesetz hat?*<sup>2517</sup> –, daher reichen die Rechtssatzungen des Gesetzes Gottes dazu aus, jeden Prozess abzuschließen; daher scheinen die vorhergehenden und zum Schaden angeordneten [Gesetze] überflüssig zu sein.

4. Woher haben die Menschen die Idee, dass sie höher als die göttlichen Gesetze noch andere Gesetze verfassen können? Denn im Psalm heißt es im Sinne einer Verwerfung über den Antichrist: *Setze, Herr, einen Gesetzgeber über sie; erkennen sollen die Völker, dass sie Menschen sind*.<sup>2518</sup>

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass einige [Gesetze] zur Gerichtsordnung aus Notwendigkeit erlassen werden, einige aus Nutzen, einige, um Ungerechtigkeit abzuwehren. Aus Notwendigkeit für die Gerichtsordnung werden die erlassen, ohne die kein Prozess abgeschlossen werden kann, und diese werden im göttlichen Gesetz bestimmt, wie in den vorbereitenden [Gesetzen] zum Prozess die Untersuchung des Richters, die Autorität des Richters und die Vorladung des Angeklagten verbunden mit einer Strafe, wenn er uneinsichtig ist. Über die Untersuchung des Richters heißt es, Dtn 17,8: *Wenn du genau geprüft hast, dass ein Urteil schwierig und unsicher ist, sollst du zu den Priestern aus dem Stamme Levi gehen und zum Richter, der an dem Ort sein wird, den der Herr auswählt*, und Ex 18,16: *Wenn ein Streitfall eintritt, sollen sie zu mir kommen, damit ich zwischen ihnen entscheide*. Die Untersuchung durch den Richter ist also notwendig, weil niemand Richter in seiner eigenen Sache sein kann. – Über die Autorität des Richters heißt es in Dtn 16,18: *Du sollst Richter und*

2517 Dtn 4,8.

2518 Ps 9,20.

*stros constitues in portis tuis* etc. Auctoritas vero est ex ipsa constitutione, secundum quod dicitur ad Hebr. 5, 4: *Nemo sibi sumit honorem* etc.; et ex iurisdictionis determinatione secundum determinatum locum; unde dicit Deuter. 16, 18: *In omnibus portis tuis et per singulas tribus tuas, ut iudicent populum*. – De citatione vero rei et poena contumacis habetur Num. 16, 12: *Misit Moyses* et vocavit *Dathan et Abiron*, citando eos ut comparent coram ipso in iudicio. Ibi etiam exprimitur contumacia, qua dixerunt: *Non venimus*; et sequitur poena gravissima, qua ad sententiam Moysi absorpti sunt a terra. Citatio autem necessaria est, quia nullus absens nisi per contumaciam debet iudicari, sicut supra dictum est.

Item, in progressu iudicii necessaria sunt interrogatio partium, introductio probationum, definitio causarum. Inquisitio necessaria est ad sciendam partium intentionem, probatio ad veritatis discussionem, definitio ad causae terminationem, secundum quod dicitur Deuter. 27: *Cum audieris transgredientes pactum et inquisieris diligenter et verum esse repereris, educes ad portam civitatis*; et ibi etiam sequitur: *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum*.

Propter utilitatem vero et ad repellendam iniquitatem non discordantia a lege Dei introducta sunt secundum *Canones* et humanas leges quaedam in favorem actoris, quaedam in favorem rei, quaedam in suffragium utriusque. In favorem enim actoris introducitur modus requisitionis iudicis et locus et auctoritas iudicantis, modus citationis et punitio contumacis, quae tria, quamvis possint extrahi a iure divino, tamen modificantur a iure humano. – In favorem vero rei introducuntur exceptiones, recusationes, libellus: exceptiones, quae elidunt actionem actoris principaliter contra malignitatem voluntatis; recusationes, quae sunt declinationes iudicis propter suspicionem oppositam, contra oppressionem potestatis; libellus, qui continet intentionem actoris, ne postea possit immutare contra perversitatem veritatis. – In suffragium vero actoris et rei introducuntur satisfationes, dilationes et in litis contestatione de calumnia iuramentum: satisfationes, quae dantur a reo et a procuratoribus actoris



*Lehrer in deinen Toren einsetzen* usw. Die Autorität kommt aus der Einsetzung selbst, nach dem, wie es in Hebr 5,4 heißt: *Keiner nimmt sich selbst diese Würde* usw., und aus der Bestimmung der Amtsgewalt entsprechend dem bestimmten Ort; daher sagt Dtn 16,18: *In allen deinen Toren und für jeden deiner Stämme, damit sie im Volk Recht sprechen.* – Über die Vorladung des Angeklagten aber und die Strafe für den Uneinsichtigen heißt es Num 16,12: *Mose schickte* und rief *Datan und Abiram*, indem er sie vorladen ließ, damit sie vor ihm bei Gericht erschienen. Dabei wird auch ihre Uneinsichtigkeit deutlich gemacht, mit der sie sagten: *Wir kommen nicht*; und es folgt eine sehr schwere Strafe, indem sie auf das Urteil des Mose hin von der Erde verschlungen wurden.<sup>2519</sup> Die Vorladung ist aber notwendig, weil niemand in Abwesenheit gerichtet werden darf, außer er ist uneinsichtig, wie oben gesagt worden ist.<sup>2520</sup>

Beim Fortgang des Gerichtsverfahrens sind die Befragung der Streitparteien, die Einführung der Beweise und die Abgrenzung der Rechtssachen notwendig. Die Untersuchung ist notwendig, um die Absicht der Parteien zu erfahren, der Beweis, um die Wahrheit zu prüfen, und die Abgrenzung, um den Prozess abzuschließen, nach dem, was Dtn 27<sup>2521</sup> sagt: *Wenn du hörst, dass sie sich über den Bund hinwegsetzen, und du es genau untersuchst und herausfindest, dass es wahr ist, sollst du sie zu einem Stadttor führen*; und es folgt dort auch: *Jede Aussage soll durch den Mund von zwei oder drei Zeugen Festigkeit erhalten.*<sup>2522</sup>

Wegen der Nützlichkeit und um Ungerechtigkeit abzuwehren, sind sie nicht in Widerspruch zum Gesetz Gottes erlassen worden entsprechend den Kanones und den menschlichen Gesetzen, einige zugunsten des Klägers, einige zugunsten des Angeklagten, einige zur Unterstützung beider. Zugunsten des Klägers werden nämlich das Untersuchungsverfahren durch den Richter und der Ort und die Autorität des Richters eingeführt, das Vorladeverfahren und die Bestrafung eines Uneinsichtigen, und diese drei werden, auch wenn sie dem göttlichen Recht entnommen werden können, dennoch vom menschlichen Recht modifiziert. – Zugunsten des Angeklagten werden Einwände, Einsprüche und die Anklageschrift eingeführt: die Einwände, welche die Klagerede des Klägers grundsätzlich abstoßen, [zum Schutz] gegen böse Absicht; die Einsprüche, welche Abweichungen des Richters sind, [wenn] ein entgegengesetzter Verdacht [auftaucht], [zum Schutz] gegen Bedrängnis vonseiten der Macht; die Anklageschrift, welche die Absicht des Klägers enthält, damit sie nicht später noch verändert werden kann, [zum Schutz] gegen eine Verdrehung der Wahrheit. – Zur Unterstützung des Klägers und des Angeklagten werden Bürgschaften eingeführt, Aufschub und bei der Beschwörung des Streitenden der Schwur, dass man nicht aus Verleumdung anklagt: Kautionen, welche vom Angeklagten und den Rechtsvertretern des Klägers und des Angeklagten gezahlt werden, weil sie bis zum Prozessende bleiben,

---

2519 Num 16,28–34.

2520 Vgl. Summa Halensis III Nr. 425 (ed. Bd. IV/2, 623a–b; in dieser Ausgabe S. 1132f).

2521 Dtn 17,4.

2522 Dtn 19,15.

et rei, quod usque ad finem litis permaneant, contra iniustam declinationem iudicii; dilationes, quae principaliter dantur ad deliberandum, contra praecipitationem consilii; iuramentum de calumnia, quo iurant partes se non animo calumniandi agere vel respondere, contra perversitatem doli.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur, dicendum quod, quamvis haec non determinantur in iure divino, tamen, quia sunt consona iuri divino et ad conservationem iustitiae, auctoritatem recipiunt a iure divino, cum per Legem praecipiat, Levit. 19, 15: *Iuste iudica proximo tuo.*

2. Ad secundum vero quod obicitur quod ‘per ista contingit veritatem iustitiae impediri’, dicendum quod hoc non est ex actu praedictarum constitutionum, sed ex abusu iniquorum, pro quibus dicitur Isai. 1, 21: *Quomodo facta [651] est meretrix civitas fidelis, plena iudicii? Iustitia habitavit in ea, nunc autem homicidae. Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua.*

3. Ad tertium dicendum quod lex Dei sufficiens est ad omnia quae sunt necessaria; tamen, quia infinita est hominum malitia, ideo ministris Legis reliquit statuere et determinare quae sunt expedientia; unde Deuter. 17, 12: *Qui superbierit nolens obedi re sacerdotis imperio et decreto iudicis, morietur.*

4. Ad quartum dicendum quod ministri legis cum ministerio recipiunt potestatem condendi leges de iis quae expediunt iustitiae; unde Prov. 8, 15 dicit divina Sapientia *Per me reges regnant et legum conditores iura decernunt.*

### CAPUT III.

#### DE INQUISITIONIBUS ET PURGATIONIBUS.

Consequenter quaerendum est de inquisitionibus et purgationibus.

Quo autem ordine sit a praelato inquisitio facienda, ex praedictis manifestum est Inquisitionem enim debet clamosa insinuatio praevenire, secundum quod dicitur Gen. 18, 20: *Clamor Sodomorum venit ad me, descendam et videbo;* et Deuter. 17, 2: *Cum reperti fuerint vir et mulier, qui faciunt malum in conspectu Domini et transgrediuntur pactum illius, et hoc tibi fuerit nuntiatum, cum audieris, inquires diligenter.*

De purgatione autem notandum est quod purgatio est de obiecto crimine innocentiae ostensio; unde sicut inquisitio pertinet ad praelatum, ita purgatio ad reum.

[zum Schutz] gegen eine ungerechte Abweichung vom Gerichtsverfahren; Aufschub, der grundsätzlich zum Zwecke der Beratung gegeben wird, [zum Schutz] vor einem übereilten Beschluss; der Schwur, dass man nicht aus Verleumdung anklagt, womit die Parteien schwören, dass sie nicht mit der Absicht der Verleumdung klagen oder antworten, [zum Schutz] vor verdorbener List.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist zu sagen, dass, obgleich dies nicht im göttlichen Recht bestimmt wird, sie dennoch, weil sie mit dem göttlichen Recht gleichlauten und zur Wahrung der Gerechtigkeit, Autorität vom göttlichen Recht erhalten, da nach dem Gesetz vorgeschrieben wird, Lev 19,15: *Gerecht beurteile deinen Nächsten.*

2. Zu dem zweiten Einwand, dass ‚es durch diese geschieht, dass die Wahrheit der Gerechtigkeit behindert wird‘, ist zu sagen, dass dies nicht aus der Handlung der zuvor genannten Bestimmungen kommt, sondern aus dem Missbrauch durch Ungerechte, zu denen in Jes 1,21 gesagt wird: *Wie [651] ist die treue Stadt, die voll des Urteils war, zur Dirne geworden? Die Gerechtigkeit wohnte in ihr, nun aber die Mörder. Dein Silber hat sich in Schlacke verwandelt, dein Wein wurde mit Wasser vermischt.*

3. Zu dem dritten Einwand ist zu sagen, dass das Gesetz Gottes für alles Notwendige ausreicht; dennoch aber, weil die Schlechtigkeit der Menschen unendlich ist, hat sie es den Dienern des Gesetzes überlassen, nützliche Bestimmungen zu erlassen; daher Dtn 17,12: *Wer so stolz ist, dem Befehl des Priesters und dem Erlass des Richters nicht zu gehorchen, soll sterben.*

4. Zu dem vierten Einwand ist zu sagen, dass die Diener des Gesetzes mit ihrem Dienst die Macht erhalten, Gesetze zu verfassen zu dem, was der Gerechtigkeit nützt; daher sagt die göttliche Weisheit in Spr 8,15: *Durch mich herrschen die Könige und beschließen die Gesetzgeber die Gesetze.*

### *Kapitel 3: Die Untersuchungen und die Reinigungen*

Im Folgenden ist nach den Untersuchungen und Reinigungen zu fragen.

Nach welcher Ordnung aber die Untersuchung vom Vorsitzenden durchzuführen ist, ist aus dem zuvor Gesagten deutlich geworden.<sup>2523</sup> Der Untersuchung muss nämlich eine schreiend vorgebrachte Verdächtigung vorausgehen, nach dem, was in Gen 18,20 gesagt wird: *Das Klagegeschrei über die Einwohner von Sodom ist zu mir gedrungen, ich werde herabsteigen und sehen;* und Dtn 17,2: *Wenn ein Mann oder eine Frau gefunden werden, die tun, was in den Augen des Herrn etwas Böses ist, und sich über den Bund mit ihm hinwegsetzen, und dir dies gemeldet wird, wenn du es hörst, sollst du es genau untersuchen.*

Über die Reinigung ist aber zu bemerken, dass die Reinigung das Aufzeigen der Unschuld hinsichtlich eines vorgeworfenen Verbrechens ist; so wie also die Untersuchung Aufgabe des Vorsitzenden ist, so die Reinigung die des Angeklagten. Es gibt

<sup>2523</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 445 (ed. Bd. IV/2, 649a–651b; in dieser Ausgabe S. 1232–1241).

Purgationis autem duae ponuntur species: canonica et vulgaris. Canonica est quae fit per iuramentum et bonorum testimonium; vulgaris vero est quae a vulgo est inventa, ut ferri candentis, aquae ferventis et monomachiae sive duelli.

[Nr. 446] ARTICULUS I.

*De purgatione canonica.*

Circa purgationem canonicam dubitatur utrum universaliter debeat fieri per iuramentum et utrum ad purgationem possit quis cogi.

**Ad primum** *a.* introducitur lex Deuter. 21, 6–7, ubi dicitur de invento cadavere hominis occisi in aliqua civitate, quod *maiores natu civitatis illius venient ad interfectum et lavabunt manus suas et dicent: Manus nostrae non effuderunt hunc sanguinem nec oculi nostri viderunt*, et hoc *super vitulam* caesam. Ex qua lege auctoritas purgationis per iuramentum manifeste accipitur.

*b.* Item, dicit *Canon* ex Concilio Ilerdensi [*Causa*] II, quaest. 3: «Presbyter, si a plebe sibi commissa infamatus fuerit, ad arbitrium sui episcopi septem collegas sibi adiunget et iurabit in sacro Evangelio coram posito quod crimen illatum non perpetravit».

*c.* Item, in eodem: «Si mala fama de presbytero exierit, et accusatores vel eius testes legales defuerint, cum denominatis sibi vicinis presbyteris, quos scimus nolle periurare, sacramento famam suam purget».

**Contra:** 1. *Canon* B. Cornelii: «Sacramentum hactenus a summis Sacerdotibus vel reliquis exigi, nisi pro rata fide minime cognoverimus, nec sponte eos iurare reperimus», [*Causa*] II, quaest. 4.

2. Item, in eodem: «Nos sacramentum ab episcopis nescimus oblatum».

**[Solutio]:** Ad quod respondetur quod ex «iis auctoritatibus non prohibentur omnimoda iuramenta fieri a sacerdotibus, sed tantum incauta et ea quae pro qualibet causa temporali iudicio offeruntur. Cum autem populari infamia sacerdotes opprimuntur, tunc ad innocentiae suae [652] ostensionem iuramenta debent offerre». Unde Gregorius: «Si quis episcopus aut quilibet sacerdos a populo accusatus fuerit, et certi testes inventi non fuerint qui criminis illati veritatem dicant, iusiurandum in medio

aber zwei Arten von Reinigung: die kanonische und die volkstümliche. Die kanonische ist die, welche durch einen Eid und das Zeugnis guter Männer erfolgt; die volkstümliche ist die, welche vom Volk erfunden worden ist, wie die mit glühendem Eisen, kochendem Wasser und im Zweikampf oder Duell.

*Artikel 1: Die kanonische Reinigung [Nr. 446]*

Hinsichtlich der kanonischen Reinigung wird bezweifelt, ob sie allgemein durch einen Eid zu erfolgen hat und ob jemand zur Reinigung gezwungen werden kann.

**I. Zu dem Ersten** a. wird das Gesetz Dtn 21,6–7 angeführt, wo es heißt, dass, wenn in einer Stadt der Leichnam eines ermordeten Menschen aufgefunden wird, *die Ältesten dieser Stadt hinausgehen, ihre Hände waschen und sagen sollen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen nichts gesehen, und zwar über einem geschlachteten Kalb.* Diesem Gesetz ist die Autorität für die Reinigung durch Eid offensichtlich zu entnehmen.

b. Der Kanon des Konzils von Lleida, [*Causa*] II, Quaestio 3: „Wenn ein Presbyter von dem ihm anvertrauten Volk verdächtigt wird, soll er zum Zwecke des Schiedspruchs durch seinen Bischof sieben Kollegen um sich versammeln und auf das vor ihn gehaltene heilige Evangelium schwören, dass er das ihm vorgeworfene Verbrechen nicht begangen hat.“<sup>2524</sup>

c. In demselben [Kanon]: „Wenn sich ein schlechter Ruf über einen Presbyter verbreitet und es keine gesetzlichen Ankläger oder Zeugen dafür gibt, soll er mit einem Eid seinen Ruf reinigen, zusammen mit der Benennung von ihm benachbarten Presbytern, von denen wir wissen, dass sie keinen Meineid schwören wollen.“<sup>2525</sup>

**Dagegen:** 1. Der Kanon des seligen Cornelius: „Dass bisher ein Eid von den höchsten Priestern [d. h. den Päpsten] oder den übrigen gefordert wird, außer anstelle eines gültigen Treueids, können wir keineswegs erkennen, noch finden wir, dass sie jemals aus freiem Willen geschworen haben“<sup>2526</sup>, [*Causa*] II, Quaestio 4.

2. In demselben [Kanon]: „Wir kennen keinen Eid, der von Bischöfen abgelegt worden ist.“<sup>2527</sup>

**[Lösung]:** Darauf wird geantwortet, dass durch „diese Zitate Priestern nicht die Leistung von jeder Art von Eid verboten wird, sondern nur unvorsichtige und solche, die einem weltlichen Gericht wegen irgendeiner beliebigen Rechtssache geleistet werden. Wenn aber Priester von der Schmähung des Volkes bedrängt werden, dann sollen sie zum Beweis ihrer Unschuld [652] einen Eid leisten.“<sup>2528</sup> Daher Gregor: „Wenn ein Bischof oder Priester vom Volk angeklagt wird und keine sicheren Zeugen zu finden sind, die die Wahrheit über das vorgeworfene Verbrechen sagen könnten,

<sup>2524</sup> Decretum Gratiani, C.2, q.5, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 459).

<sup>2525</sup> Ebd., c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 459).

<sup>2526</sup> Ebd., q.4, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 455).

<sup>2527</sup> Ebd., c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 455).

<sup>2528</sup> Ebd., c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 455 f).

faciat et illum testem proferat de innocentiae suae puritate, cui *nuda et aperta sunt omnia*», ad Hebr. 4, 13.

**II.** Item, dubitatur utrum sit quis ad purgationem per iuramentum compellendus.

*a.* Visum autem fuit quibusdam quod non, propter religionem iuramenti. Item, propter *Canonem* Leonis Papae, [*Causa*] II, quaest. 2: «Auditum est, fratres, qualiter mali homines in me gravia crimina confinxerunt. Quamobrem ego Leo, Pontifex Sanctae Romanae Ecclesiae, purifico me. Hoc autem faciens, non legem praescribo ceteris, qua id facere cogantur». «Ecce Summus Pontifex se ipsum purgat, nec tamen ceteris necessitatem purgandi praescribit; unde datur intelligi quod satisfactio purgationis in voluntate consistit accusati, non in arbitrio iudicis».

**Contra:** 1. *Canon* Leonis Papae, [*Causa*] II, quaest. 4: «Sacerdos, si suspiciosus aut incredibilis suo episcopo aut reliquis suis consacerdotibus sive bonis et iustis de suo populo hominibus fuerit, ne in crimine aut praedicta suspicione remaneat, cum tribus aut quinque aut sex bonis ac vicinis sacerdotibus exemplo Leonis Papae, qui duodecim episcopos in sua purgatione habuit, si suo episcopo visum fuerit aut necesse esse propter tumultum populi perspexerit, cum iustis et bonis hominibus se sacramento, coram populo super quatuor Evangelia dato, purgatum Ecclesiae reddat».

**Respondeo:** Dicendum quod «in arbitrio iudicis, non in voluntate accusati, consistit satisfactio purgationis». Unde dicit *Decretalis* Alexandri III, «quod si de aliquo crimine laborat infamia, accusatore et testibus deficientibus, parochianus episcopi ad purgationem est per ipsum episcopum compellendus, nisi forte super ipso ad superiorem iudicem duxerit appellandum». Illud vero quod dicit *Canon* Leonis intelligitur de successoribus Summi Pontificis, qui non habent superiorem iudicem, sed relinquantur Domino iudicandi.

De forma vero iuramenti canonicae purgationis et reliquis circumstantiis, quae sunt quaerenda iurisperitis, praetermittimus.

soll er in der Öffentlichkeit einen Eid leisten und jenen als Zeugen für die Reinheit seiner Unschuld heranziehen, vor dem *alles nackt und bloß liegt*<sup>2529</sup>, Hebr 4,13.

**II.** Es wird bezweifelt, ob jemand zur Reinigung durch einen Eid gezwungen werden kann.

a. Es schien einigen, dass das nicht so sei, wegen der Heiligkeit des Eids. Ebenso wegen eines Kanons von Papst Leo, [*Causa*] II, Quaestio 2: „Man hat gehört, Brüder, wie schlechte Menschen schwere Verbrechen gegen mich erdichtet haben. Deshalb reinige ich, Leo, Bischof der heiligen römischen Kirche, mich. Indem ich dies tue, schreibe ich nicht den Übrigen ein Gesetz vor, mit dem sie dazu gezwungen würden, dies zu tun.“<sup>2530</sup> „Siehe, der Papst reinigt sich selbst, schreibt aber nicht den Übrigen die Notwendigkeit vor, sich zu reinigen; daraus ist also zu entnehmen, dass die Genugtuung der Reinigung im Willen des Angeklagten besteht, nicht im Willen des Richters.“<sup>2531</sup>

**Dagegen:** 1. Der Kanon von Papst Leo, [*Causa*] II, Quaestio 4: „Wenn ein Priester seinem Bischof, seinen übrigen Mitpriestern oder den guten und gerechten Leuten seines Volkes verdächtig oder ungläubwürdig geworden ist, soll er, damit er nicht im Verbrechen oder dem genannten Verdacht verbleibt, mit drei oder fünf oder sechs guten benachbarten Priestern nach dem Beispiel von Papst Leo, der zwölf Bischöfe bei seiner Reinigung heranzog, wenn es seinem Bischof so erschien oder er einsah, dass es wegen des Aufruhrs im Volk nötig war, sich mit guten und gerechten Leuten mit einem Eid, der vor dem Volk über den vier Evangelien gegeben wird, als ein Gereinigter der Kirche zurückgeben.“<sup>2532</sup>

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass „im Willen des Richters, nicht im Willen des Angeklagten, die Genugtuung der Reinigung besteht.“<sup>2533</sup> Daher sagt die *Dekretale* Alexanders III., „dass, wenn der Pfarrer eines Bischofs unter der Unterstellung irgendeines Verbrechens leidet und Ankläger und Zeugen fehlen, er von seinem Bischof zur Reinigung gezwungen werden muss, wenn er nicht etwa deswegen zu einem übergeordneten Richter vorgeladen und geführt wird.“<sup>2534</sup> Was der Kanon Leos sagt, ist jedoch in Bezug auf die Nachfolger des Papstes zu verstehen, die keinen übergeordneten Richter haben, sondern dem Herrn zum Richten überlassen werden.<sup>2535</sup>

Fragen über die Schwurformel bei der kanonische Reinigung aber und die übrigen Umstände, nach denen von Rechtsgelehrten zu fragen ist, übergehen wir.

<sup>2529</sup> Ebd., q.5, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 456).

<sup>2530</sup> Ebd., c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 461).

<sup>2531</sup> Ebd.

<sup>2532</sup> Ebd., c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 462).

<sup>2533</sup> S. Argument IIa.

<sup>2534</sup> Vgl. Liber Extra, 5.34.6 (ed. Friedberg, Bd. II, 871).

<sup>2535</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 415 (ed. Bd. IV/2, 610a; in dieser Ausgabe S. 1086–1089).

[Nr. 447] ARTICULUS II.

*De purgatione vulgari.*

De vulgari vero purgatione merito quaerendum est.

1. **Nam illa videtur ortum habere ex divina lege.** Unde in Num. 5, 15–28 datur lex contra mulierem suspectam de adulterio, quod offeratur «*sacrificium zelotypiae et oblatio investigans adulterium*» et accipiantur aquae, «*in quibus cum execratione congerantur maledicta*», et multa, quae ibi determinantur, et sic dentur mulieri ad bibendum aquae illae, et, si rea est, «*computrescet femur*» eius; si *innoxia*, illaesa «*erit et faciet liberos*». Ex qua lege videntur examinationes per ferrum candens et aquam ferventem probari.

2. Item, examinatio furti Achan facta est per sortes, Iosue 7, 16 et inquisitio inobedientiae seu transgressionis Ionathae, I Reg. 14, 41. Ex quo videtur idem probari.

3. Item, probatio per monomachiam et per duellum videtur approbari per conflictum Goliae et David, I Reg. 17, 49.

4. Item, dicit Concilium Garimanense, [*Causa*] II, quaest. 4: «Saepe contingit ut [in] monasteriis monachorum furta perpetrentur; idcirco statuimus ut quando ipsi fratres de talibus expurgare se debent, Missa ab abbate vel alio celebretur praesentibus fratribus et sic expleta Missa, omnes communicent in haec verba: Corpus Domini sit tibi ad probationem hodie».

5. Item, in eodem, dicit *Canon*: «Statuit sancta Synodus ut si duo de adulterio accusati fuerint et ambo negaverint et orant sibi concedi ut alter illorum utrosque divino purget iudicio, si [653] unus inde ceciderit, ambo rei habeantur». Ex iis igitur manifeste probari videtur quod, deficientibus probationibus et negante reo, possunt, si invalescit suspicio, crimina per praedicta iudicia inquiri.

6. Item, ratione arguitur. Cum nullo modo credendum sit aliquo tempore Ecclesiam errasse nec in fide nec in decretis iustitiae, in Veteri autem Testamento concessae sunt huiusmodi examinationes per exempla et leges, et in Novo Testamento per *Canonum* sanctiones, ergo non erit aliquo modo dicere in examine istorum iudiciorum contineri errorem nec erunt sicut illicita reprobanda.

**Contra:** a. Dicit *Canon* B. Stephani Papae: «Ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet sacri non censent *Canones*; et quod



*Artikel 2: Die volkstümliche Reinigung [Nr. 447]*

Mit Recht aber ist nach der volkstümlichen Reinigung zu fragen.

1. **Denn sie scheint ihren Ursprung im göttlichen Gesetz zu haben.** Daher wird in Num 5,15–28 ein Gesetz gegen eine Frau erlassen, die des Ehebruchs verdächtig wird, dass „*ein Eifersuchtsopfer und ein Opfer zur Ermittlung des Ehebruchs*“<sup>2536</sup> dargeboten werden soll und Wasser genommen werden soll, „*in dem Schmähungen mit einem unter Verwünschungen ausgesprochenen feierlichen Schwur angehäuft werden*“, und vieles, was dort bestimmt wird, und so soll der Frau dieses Wasser zu trinken gegeben werden, und wenn sie schuldig ist, „*verfault ihr Schenkel*“; wenn sie *unschuldig* ist, wird sie unversehrt, „*bleiben und Kinder bekommen*.“ Mit diesem Gesetz scheinen die Prüfungen durch glühendes Eisen und kochendes Wasser gebilligt zu werden.

2. Die Prüfung des Diebstahls des Achan wurde durch das Los durchgeführt, Jos 7,16, und die Untersuchung des Ungehorsams oder der Übertretung des Jonathan, 1Sam 14,41. Dadurch scheint dies gebilligt zu werden.

3. Die Probe durch den Zweikampf und durch das Duell scheint gebilligt zu werden durch den Kampf Davids und Goliaths, 1Sam 17,49.

4. Das Konzil von Worms, [Causa] II, Quaestio 4: „Es geschieht häufig, dass in Mönchsklöstern Diebstähle begangen werden; deshalb beschließen wir, dass, wenn die Brüder selbst sich von solchen Vorwürfen reinigen müssen, die Messe vom Abt oder einem anderen in Anwesenheit der Brüder gefeiert werden soll und, wenn die Messe so vollendet ist, alle in diese Worte einfallen sollen: Der Leib des Herrn soll dir heute zur Probe dienen.“<sup>2537</sup>

5. In demselben [Konzil] sagt der Kanon: „Die heilige Synode hat beschlossen, dass, wenn zwei des Ehebruchs angeklagt sind und beide leugnen und darum bitten, dass ihnen gewährt werde, dass einer von ihnen sie beide mit dem göttlichen Gericht reinige, [und] wenn [653] einer daraufhin fällt, beide als schuldig betrachtet werden.“<sup>2538</sup> Dadurch scheint also offenbar gebilligt zu werden, dass, wenn Beweise fehlen und der Angeklagte leugnet, die Verbrechen, wenn sich der Verdacht erhärtet, mithilfe der genannten Urteile untersucht werden können.

6. Ferner wird mit der Vernunft argumentiert. Da es keinesfalls zu glauben ist, dass die Kirche zu irgendeiner Zeit geirrt hat, weder im Glauben noch in Rechtserlassen, im Alten Testament aber solche Prüfungen mit Beispielen und Gesetzen gestattet worden sind und im Neuen Testament mit den Bestimmungen der Kanones, wird also keinesfalls zu sagen sein, dass bei der Prüfung mit diesen Urteilen ein Irrtum enthalten ist, noch werden sie als unerlaubt abzulehnen sein.

**Dagegen:** a. Der Kanon des seligen Papstes Stephan sagt: „Die heiligen Kanones verordnen nicht, von irgendjemandem mithilfe der Prüfung des glühenden Eisens oder kochenden Wassers ein Geständnis zu erpressen; und was nicht in der Lehre

---

2536 Decretum Gratiani, C.2, q.5, c.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 463).

2537 Ebd., c.23 (ed. Friedberg, Bd. I, 464).

2538 Ebd., c.25 (ed. Friedberg, Bd. I, 465).

sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est praesumendum», [Causa] II, quaest. 4.

b. Item, idem, ibidem: «Spontanea confessione vel testium approbatione publicata delicta, commissa sunt nostro regimini iudicare, occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui *solus novit corda filiorum hominum*». Cum ergo examinatio per huiusmodi iudicia non sit de iis quae possunt iudicari per propriam confessionem vel testium approbationem, ergo in omnibus iis iudiciis usurpamus nobis ea quae divino iudicio fuerant reservanda, quod est tentare Deum, cum tamen prohibitum sit, Deuter. 6, 16: *Non tentabis Dominum Deum tuum*.

c. Item, decretum Nicolai Papae, in eodem: «Monomachiam in lege non assumimus, quam praeceptam fuisse non reperimus; quam licet iniisse quosdam legamus, sicut sanctum David et Goliath sacra prodit historia, I Reg. 17, 48–51, nusquam tamen ut pro Lege teneatur, alicubi divina sanxit auctoritas, cum hoc et huiusmodi sectantes Deum solum tentare videantur». Ergo huiusmodi iudicia sunt penitus reprobanda et purgatio per talia.

**[Solutio]:** Quod concedendum est, secundum *Decretalem* Innocentii III, in qua de Templariis, qui in subditos huiusmodi exercebant, dicit: «Fratres Templariorum quosdam subditos, quando de aliquo crimine infamantur, eos ferri candentis iudicium subire compellunt, quibus et, si qua exinde sequatur exustio, civilem poenam infligunt, cum tamen huiusmodi iudicium sit penitus interdictum, utpote in quo Deus tentari videtur».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur de sacrificio zelotypiae, dicendum quod lex illa introducta est secundum permissionem, non secundum concessionem, secundum quam divina lex et humana permittit minora mala fieri ne fiant peiora; in quem modum oblatio libelli repudii introducta est propter saevitiam Iudaeorum, qui erant proni ad interfectionem uxorum; simili modo et lex zelotypiae, ne, invalescente suspitione adulterii, perimerent uxores. Quod autem per permissionem introductum est non debet trahi ad imitationem.

2–3. Ad illud vero quod obicitur consequenter de Achan et Ionatha et David, dicendum quod illa facta scripta sunt, non ad exemplum rei faciendae, sed in figuram rei

der heiligen Väter festgesetzt ist, soll sich keiner mit einer abergläubischen Erfindung anmaßen<sup>2539</sup>, [Causa] II, Quaestio 4.

b. Derselbe ebendort: „Vergehen, die mit einem freiwilligen Geständnis oder dem Beweis durch Zeugen öffentlich geworden sind, sind unserer Leitung zum Urteil anheimgegeben, verborgene aber und unbekannte sind dem zu überlassen, der *allein die Herzen der Menschenkinder kennt*<sup>2540</sup>.“<sup>2541</sup> Da also die Prüfung durch solche Urteile nicht zu dem gehört, was durch ein eigenes Geständnis oder einen Zeugenbeweis gerichtet werden kann, bemächtigen wir uns bei allen diesen Urteilen dessen, was dem Urteil Gottes hat überlassen werden müssen, und das bedeutet, Gott zu versuchen, während dies doch verboten worden ist, Dtn 6,16: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen*.

c. Ein Dekret von Papst Nikolaus in demselben [Konzil]: „Wir ziehen im Gesetz keinen Zweikampf heran, von dem wir nicht finden, dass er vorgeschrieben worden ist; auch wenn wir lesen, dass einige ihn eingegangen sind, wie die heilige Geschichte von David und Goliath erzählt, 1Sam 17,48–51, so hat dennoch die göttliche Autorität nirgends erlaubt, dass sie als Gesetz anzusehen sei, da die, die solches und solcherart erstreben, nur Gott zu versuchen scheinen.“<sup>2542</sup> Also sind solche Urteile und die Reinigung durch sie vollständig abzulehnen.

**[Lösung]:** Das ist zuzugeben, nach einer *Dekretale* von Innozenz III., in der er über die Templer, die gegen Untergebene solcherlei ausübten, sagt: „Die Templerbrüder zwingen einige Untergebene, wenn sie irgendeines Verbrechens verdächtig werden, sich dem Urteil des glühenden Eisens zu unterziehen, und wenn etwa daraus eine Verbrennung entsteht, erlegen sie ihnen eine Zivilstrafe auf, obwohl doch ein solches Urteil vollkommen untersagt ist, da nämlich darin Gott versucht zu werden scheint.“<sup>2543</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand in Bezug auf das Eifersuchtsopfer ist zu sagen, dass dieses Gesetz entsprechend einer Erlaubnis eingeführt worden ist, nicht entsprechend eines Zugeständnisses, demgemäß das göttliche und das menschliche Gesetz erlaubt, dass kleinere Übel geschehen, damit nichts Schlimmeres geschieht; auf diese Weise ist das Ausstellen des Scheidebriefes eingeführt worden, wegen der Härte der Juden, die dazu geneigt waren, ihre Ehefrauen zu töten; ebenso auch das Gesetz der Eifersucht, damit nicht, wenn sich der Verdacht auf Ehebruch erhärtete, sie ihre Frauen umbrachten. Was aber als Erlaubnis eingeführt worden ist, darf nicht zur Nachahmung herangezogen werden.

2–3. Zu dem folgenden Einwand in Bezug auf Achan, Jonathan und David ist zu sagen, dass diese Taten nicht als Beispiel, wie man handeln soll, aufgeschrieben

<sup>2539</sup> Ebd., c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 463).

<sup>2540</sup> 1Kön 8,39.

<sup>2541</sup> Decretum Gratiani, C.2, q.5, c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 463).

<sup>2542</sup> Ebd., c.22 (ed. Friedberg, Bd. I, 464).

<sup>2543</sup> Vgl. Liber Extra, 5.35.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 878).

futurae, I Cor. 10, 11: *Omnia in figuram contingebant illis*. Inquisitio enim per sortem, quae facta est ad investigandum peccatum Achan et inobedientiam Ionathae, figurat futurum et generale iudicium quod ex insperato peccatoribus superveniet, sicut iudicium, quod per sortem est, ab homine praevideri non potest; unde II Petri 3, 10: *Dies Domini veniet sicut fur*. Similiter conflictus David et Goliae significat mysterium passionis Dominicae, in quo spiritualis David Christus de Goliath, id est diabolo, velut duelli certamine triumphavit; unde et omnia huiusmodi facta sunt divina inspiratione in figuram rei futurae.

4–5. Ad ea vero quae obiciuntur secundum *Canones*, respondendum sicut de sacrificio zelotypiae, quod omnes illi *Canones* introducti fuerunt, non secundum concessionem boni, sed secundum permissionem minoris mali, ne peiora mala contingerent. Inde est quod iudicia ferri candentis et huiusmodi in iudicium per communionem corporis Domini mutaverunt, et maxime, quia in culpa erat hominum multitudo, quam propter peius vitandum oportebat tolerari in minori malo. Unde et secundum hoc intelligitur *Canon* Gregorii: «Si vir, qui frigidae naturae esse dicitur, per verum iudicium probare potuerit uxorem suam nunquam se cognovisse, separetur ab ea», quod intelligit de iudicio vulgari, quae tamen postea, diminuta [653] malitia, per sequentes *Canones* non permittuntur.

6. Ad ultimum vero quod obicit, dicendum Ecclesiam nunquam errasse, quia nec huiusmodi concessit ut approbaret, sed permisit ne peius fieret, secundum quod et ipsa lex aeterna facit, quae permittit multa mala fieri, non solum ut ex eis eliciat bona, sed etiam ne fiant peiora.

[Nr. 448] CAPUT IV.

DE CONFESSIONIBUS.

Consequens est inquirere de convictione rei per confessionem, quia praedicto modo procedendum est contra reum, cum crimen non potest convinci. Convincitur autem duobus modis: aut per propriam confessionem aut per probationem.

Ideo primo quaerendum est de confessione rei utrum quis ex confessione propria sit damnandus.

**Quod probatur** a. per illud quod dixit Iosue ad Achan: *Confitere atque indica quid feceris*, Iosue 7, 19, et, facta confessione furti, lapidatus est.

worden sind, sondern als Bild für etwas Zukünftiges, 1Kor 10,11: *Dies alles geschah für sie als Bild*. Denn die Untersuchung durch das Los, die durchgeführt wurde, um die Sünde Achans und den Ungehorsam Jonathans zu untersuchen, bildet das zukünftige und allgemeine Gericht ab, das unverhofft über die Sünder kommen wird, so wie das Urteil durch das Los vom Menschen nicht vorhergesehen werden kann; daher 2Petr 3,10: *Der Tag der Herrn wird kommen wie ein Dieb*. Ebenso bedeutet der Kampf zwischen David und Goliath das Geheimnis der Passion des Herrn, in dem der geistliche David, Christus, über Goliath, das heißt den Teufel, wie in einem Zweikampf den Sieg davongetragen hat; daher ist auch alles Derartige mit göttlicher Eingebung geschehen, um etwas Zukünftiges abzubilden.

4–5. Auf den Einwand nach den Kanones ist zu antworten wie in Bezug auf das Eifersuchtsopfer, dass alle jene Kanones nicht entsprechend der Gewährung von etwas Gutem, sondern entsprechend der Erlaubnis eines kleineren Übels eingeführt worden sind, damit keine noch schlimmeren Übel geschahen. Daher kommt es, dass sie die Urteile des glühenden Eisens und dergleichen in ein Urteil durch die Verteilung des Leibes des Herrn geändert haben, und vor allem, weil es eine Menschenmenge war, die in der Schuld stand und die, um etwas Schlimmeres zu vermeiden, im kleineren Übel ertragen werden musste. Daher und dementsprechend ist der Kanon Gregors zu verstehen: „Wenn ein Mann, von dem es heißt, dass er kalter Natur sei, durch ein wahrhaftiges Urteil beweisen kann, dass er mit seiner Frau niemals Geschlechtsverkehr hatte, soll er von ihr getrennt werden“<sup>2544</sup>, was in Bezug auf das Urteil des Volkes zu verstehen ist, was aber danach, [654] nachdem die Bosheit vermindert worden ist, durch die folgenden Kanones nicht erlaubt wird.

6. Zu dem letzten Einwand ist zu sagen, dass die Kirche niemals geirrt hat, weil sie auch so etwas nicht erlaubt hat, um es zu billigen, sondern es erlaubt hat, damit nichts Schlimmeres geschehe, insofern auch das ewige Gesetz es tut, welches erlaubt, dass viel Schlimmes geschieht, nicht nur, damit daraus Gutes erwachse, sondern auch, damit nichts Schlimmeres geschehe.

#### *Kapitel 4: Die Geständnisse [Nr. 448]*

Im Folgenden ist die Überführung des Angeklagten durch ein Geständnis zu untersuchen, weil auf die vorgenannte Weise gegen den Angeklagten vorzugehen ist, wenn sein Verbrechen nicht überführt werden kann. Man wird aber auf zwei Arten überführt: durch das eigene Geständnis oder durch einen Beweis.

Daher ist zuerst in Bezug auf das Geständnis des Angeklagten zu fragen, ob jemand aufgrund seines eigenen Geständnisses verurteilt werden muss.

**Das wird bewiesen** a. durch das, was Josua zu Achan gesagt hat: *Gestehe und zeige an, was du getan hast*, Jos 7,19, und nachdem er seinen Diebstahl gestanden hatte, wurde er gesteinigt.

---

2544 Decretum Gratiani, C.2, q.5, c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 463).

b. Item, idem probatur per illud quod legitur II Reg. 1, 16, de puero Amalechita, qui dixit se interfecisse Saul, cui ait David: *Sanguis tuus super caput tuum; os enim tuum locutum est adversum te dicens: ego interfeci christum Domini*, et iussit eum David interfici.

c. Item, in Evangelio dicit dominus servo, qui abscondit pecuniam domini sui: *De ore tuo te iudico, serve nequam*.

d. Item, dicit lex humana: «Confessos in iure pro convictis haberi placet».

e. Et item, lex alia: «Confessus pro iudicato habetur, quia quodam modo sua sententia damnatur». Cui etiam concordat Evangelium Matth. 12, 37: *Ex verbis tuis iustificaberis et ex verbis tuis condemnaberis*.

**Contra:** 1. Humanum iudicium, quantum possibile est, debet imitari divinum; sed in divino iudicio confitens contra se non damnatur, sed misericordiam consequitur; unde in Psalmo: *Dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti iniquitatem meam*; et Isai. 43, 26: *Narra, si quid habes, ut iustificeris*. Ergo nec in iudicio humano confitens contra se erit damnandus.

2. Item, potest aliquis falso confiteri in iudicio humano, ut si aliquis confiteatur se unum hominem occidisse, qui postea apparet vivus. Constans est quod talis non esset damnandus; ergo non quaecumque confessio contra se facit ad damnationem.

3. Item, dicit lex humana *Digest.*, *De quaestionibus*: «Si quis ultro maleficia confiteatur, non est ei fides adhibenda; nonnunquam enim aut metu aut aliqua causa in se, hoc est contra se, confitentur».

**Respondeo:** Secundum quod dicit *Canon*, *Causa XIV*, quaest. 2: «Contra se quisque potest testari, pro se vero minime». Dicendum ergo quod, exceptis casibus qui determinantur a iure, quilibet potest per propriam confessionem damnari. Plures autem casus in iure excipiuntur: unus est in pueris, alius in ignorantibus sive errantibus, tertius in invitis, quartus cum confessio fit extra ius et quaedam talia.

b. Dasselbe wird bewiesen durch das, was in 2Sam 1,16 steht, von dem amalekitischen Knaben, der sagte, dass er Saul getötet habe, und zu dem David sagte: *Dein Blut komme auf dein Haupt; dein Mund nämlich hat gegen dich gesprochen, als du gesagt hast: Ich habe den Gesalbten des Herrn getötet*, und David befahl, ihn zu töten.

c. Im Evangelium sagt der Herr zu seinem Knecht, der das Geld seines Herrn versteckte: *Aufgrund deiner eigenen Worte richte ich dich, nichtsnutziger Knecht.*<sup>2545</sup>

d. Das menschliche Gesetz sagt: „Die ein Geständnis abgelegt haben, sollen im Recht als überführt betrachtet werden.“<sup>2546</sup>

e. Und ebenso ein anderes Gesetz: „Wer ein Geständnis abgelegt hat, soll als gerichtet betrachtet werden, weil er gewissermaßen aufgrund seines eigenen Richtspruchs verurteilt wird.“<sup>2547</sup> Damit stimmt auch das Evangelium Mt 12,37 überein: *Aufgrund deiner Worte wirst du gerichtet und aufgrund deiner Worte wirst du verurteilt werden.*

**Dagegen:** 1. Das menschliche Gericht muss, soweit möglich, das göttliche nachahmen; doch im göttlichen Gericht wird ein gegen sich selbst Geständiger nicht verurteilt, sondern erhält Barmherzigkeit; daher im Psalm: *Ich sagte: Ich werde gegen mich dem Herrn meine Ungerechtigkeit bekennen, und du hast mir meine Ungerechtigkeit nachgelassen;*<sup>2548</sup> und Jes 43,26: *Bringe vor, was du hast, damit du gerecht gemacht wirst.* Also wird, wer gegen sich geständig ist, auch nicht im menschlichen Gericht verurteilt werden dürfen.

2. Jemand kann im menschlichen Gericht falsch gestehen, wie zum Beispiel, wenn jemand gesteht, dass er einen Menschen umgebracht hat, der sich später als lebend herausstellt. Es steht fest, dass ein solcher nicht verurteilt werden dürfte; also führt nicht jedes Geständnis gegen sich selbst zur Verurteilung.

3. Das menschliche Gesetz [in den] *Digesten, Über die Befragungen* sagt: „Wenn jemand freiwillig Missetaten gesteht, soll ihm kein Glauben geschenkt werden; zuweilen gestehen sie nämlich entweder aus Furcht oder aus irgendeinem Grund in ihnen, das heißt gegen sich.“<sup>2549</sup>

**Ich antworte:** Nach dem, was der Kanon sagt, *Causa XIV, Quaestio 2:* „Gegen sich kann jeder bezeugen, für sich aber keineswegs.“<sup>2550</sup> Es ist also zu sagen, dass, ausgenommen Fälle, die vom Recht festgelegt werden, jeder aufgrund seines eigenen Geständnisses verurteilt werden kann. Mehrere Fälle sind aber im Recht ausgenommen: einer sind Kinder, ein anderer Unwissende oder Irrende, ein dritter Unfreiwillige, ein vierter wenn ein Geständnis außerhalb des Gerichts abgelegt wird, und einige von der Art.

---

**2545** Lk 19,22.

**2546** Codex Iustinianus, VII,59,1 (ed. Krüger, Bd. 2, 320).

**2547** Justinian, Digesta 42,2,1 (ed. Mommsen/Krüger, Bd. 2, 544).

**2548** Ps 31,5.

**2549** Justinian, Digesta, 48,18,1,§ 27 (ed. Mommsen/Krüger, Bd. 2, 842).

**2550** Decretum Gratiani, C.14, q.2, zu c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 734).

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur, dicendum quod non est contrarium quod obicit de confessione quae fit in foro divino. Nam sicut in foro humano distinguitur confessio in iure et extra ius, confessio facta extra ius non inducit damnationem, sed confessio facta in iure inducit, ita dicendum quod confessio de peccatis, quae fit in praesenti, extra ius est, quia ante divinum iudicium, quod est in morte vel ante iudicium generale, et ideo ista confessio voluntaria et animae poenitentis meretur misericordiam; sed confessio, quae fiet post mortem vel in futuro iudicio, nullam omnino consequitur misericordiam, sed reatum damnationis ostendit, de qua confessione, Sap. 5, 3: *Dicent intra se poenitentiam agentes etc., ii sunt, quos aliquando habuimus in derisum;* et sequitur: *Talia dixerunt in inferno ii qui peccaverunt.* Similiter humanum iudicium confitentes in iudicio damnat, sed confitentibus extra iudicium voluntarie et cum compunctione parcat, quemadmodum [655] confitentibus extra ius ex perversa gloria poenam infert. Unde dicit *Decretalis* de quodam, qui confitebatur se adulteratum cum quadam, sicut quidam fatui solent interdum, «cum male fecerint, gloriari», licet iura dicant regulariter confessionem extra ius factam non parere praeiudicium confitenti, iste tamen debet «ab officio et beneficio» suspendi.

2. Ad secundum vero iam patet responsio, quia illud est de casibus exceptis a iure.

3. Ad illud quod obicitur ultimo de illo qui ultro maleficia confitetur, dicendum quod intelligitur de confessione per cruciatum extorta, de qua dixit lex quod reorum confessiones pro exploratis criminibus non habentur. Et dicit *Canon, Causa XVI, quaest. 6:* «Omnis confessio, quae fit ex necessitate, fides non est. Confessio enim in talibus non debet extorqueri. Pessimum est enim de suspitione aut extorta confessione quemquam iudicare, cum magis cordis inspector sit Deus quam operis. Non potest humano condemnari examine, quem Deus suo reservavit iudicio». Illud ergo quod dicitur 'ultro confitetur', intelligitur de voluntate absoluta, non inducta per metum vel dolores. Causa autem est quare talibus confessionibus non credatur quia homines in tormentis multotiens aguntur tanta impatientia quod melius volunt mentiri quam tormenta pati.



**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist zu sagen, dass es kein Widerspruch ist, was über das Geständnis eingewendet wird, welches im göttlichen Gericht abgelegt wird. Denn so wie beim menschlichen Gericht das Geständnis innerhalb und außerhalb des Gerichts unterschieden wird und ein außerhalb des Gerichts abgelegtes Geständnis keine Verurteilung nach sich zieht, ein innerhalb des Gerichts abgelegtes aber schon, so ist zu sagen, dass ein Geständnis von Sünden, das in der Gegenwart [d. h. zu Lebzeiten] abgelegt wird, außerhalb des Gerichts steht, weil [es] vor dem göttlichen Gericht [geschieht], das im Tod ist oder vor dem allgemeinen Gericht, und deshalb dieses freiwillige Geständnis der Seele des Geständigen Barmherzigkeit verdient; das Geständnis aber, das nach dem Tod oder beim zukünftigen Gericht abgelegt werden wird, erhält überhaupt keine Barmherzigkeit, sondern zeigt die zur Verdammung führende Schuld auf, und über dieses Geständnis heißt es in Weish 5,3: *Reumütig werden sie zueinander sagen usw., diese sind es, die wir einst zum Spott hatten*; und es folgt: *Solches haben die in der Hölle gesagt, die gesündigt haben*. Ebenso verurteilt das menschliche Gericht die, die vor Gericht gestehen, doch die außerhalb des Gerichtes freiwillig und mit Reue gestehen, schont es, so wie [655] es denen, die außerhalb des Gerichts aus verkehrtem Ruhm gestehen, eine Strafe auferlegt. Daher sagt die *Dekretale* über einen, der gestand, mit einer Frau Ehebruch begangen zu haben, so wie einige Narren bisweilen, „wenn sie schlecht gehandelt haben, sich zu brüsten“ pflegen, wenn auch die Gesetze sagen, dass ein regulär außerhalb des Gerichts abgelegtes Geständnis dem Geständigen keine Vorverurteilung einbringt, so muss dieser dennoch „von dem Amt und der Pfründe“ enthoben werden.<sup>2551</sup>

2. Auf den zweiten [Einwand] ist die Antwort schon klar, denn dieser handelt von den Fällen, die vom Recht ausgenommen worden sind.

3. Zu dem letzten Einwand zu dem, der freiwillig Übeltaten gesteht, ist zu sagen, dass dies in Bezug auf ein Geständnis zu verstehen ist, das durch Folter erpresst worden ist, über das das Gesetz gesagt hat, dass man bei solchen Geständnissen von Angeklagten kein sicheres Wissen über die Verbrechen erhält.<sup>2552</sup> Und der Kanon sagt, *Causa XVI, Quaestio 6*: „Jedes Geständnis, das aus Zwang abgelegt wird, ist kein Beweis. Denn das Geständnis darf in solchen Fällen nicht erpresst werden. Denn es ist sehr schlimm, jemanden aufgrund eines Verdachts oder eines erpressten Geständnisses zu richten, da Gott mehr auf das Herz blickt als auf das Werk. Niemand kann aufgrund einer menschlichen Untersuchung verurteilt werden, den Gott für sein Urteil aufgehoben hat.“<sup>2553</sup> Also ist das, was gesagt wird, ‚freiwillig gesteht‘, in Bezug auf den Willen zu verstehen, der absolut ist, nicht der aus Furcht oder Schmerzen resultiert. Der Grund, warum solchen Geständnissen nicht geglaubt werden darf, ist der, dass die Menschen unter Foltern häufig von dem Unvermögen, so Schlimmes zu ertragen, dazu getrieben werden, lieber lügen zu wollen, als die Qualen zu ertragen.

<sup>2551</sup> Vgl. Liber Extra, 5.31.9 (ed. Friedberg, Bd. II, 837).

<sup>2552</sup> Vgl. Justinian, Digesta 48,18,§ 23 (ed. Mommsen/Krüger, Bd. 2, 841).

<sup>2553</sup> Decretum Gratiani, C.15, q.6, c.1, § 1–3 (ed. Friedberg, Bd. I, 754 f).

[Nr. 449] CAPUT V.

DE PROBATIONIBUS IN GENERALI.

Postea quaeritur de probationibus. Et primo de probationibus in generali.

Est autem probatio convictio per argumentum, rei dubiae faciens fidem. Sex autem modis ad faciendum fidem sumitur argumentum probationis: per evidentiam facti, per famam, per iuramentum, per instrumenta, per praesumptionem, per testimonium.

Per evidentiam facti probatus est Cain interfecisse fratrem, Gen. 4, 10: *Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra*, Glossa: «Evidentia patrati sceleris non indiget clamore accusatoris». – Item, per famam probatur matrimonium contractum. Unde dicit *Decretalis* quod si «fama vicinia habet» quod quidam vir quamdam mulierem tamquam uxorem habuerit, «cum matrimonium sit coniunctio maris et feminae, cogenda est mulier ut eidem viro affectu serviat coniugali». – Item, per iuramentum est probatio seu testimonium innocentiae, sicut dictum est de purgationibus secundum legem Deuter. 21, 6–7, et Exod. 22, 10, ubi dicitur: *Si quis commendaverit proximo suo asinum suum, et mortuus fuerit, iusiurandum erit in medio quod non extenderit manus suas ad rem proximi sui, suscipietque Dominus iuramentum et ille reddere non cogetur*. – Item, ad probationem per instrumentum legitur in Ierem. 32, 11, accepisse *librum possessionis signatum et stipulationes et rata* ad probationem factae emptionis. – Item, de probatione per praesumptiones habetur in III Reg. 3, 27, ubi Salomon abiudicavit filium mulieri quae compassa est interfectioni ipsius. – De probatione vero per testes, Num. 35, 30: *Homicida sub testibus punietur*. Haec autem distinctio probationum assignatur a iurisperitis.

**I.** Circa quam primo quaeritur quae sit ratio praedictae distinctionis.

1. Nam non videtur distingui probatio, quae est per iuramentum, a probatione, quae est per testimonium, cum testimonium non feratur sine iuramento.

**II.** Item, dubitatur de probatione, quae est per facti evidentiam, an, interveniente tali probatione, servandus sit ordo iuris, quia sicut dicit *Canon, Causa II*, quaest. 1: «Manifesta accusatione non indigent». Et iterum dicit *Decretalis* quod in criminibus notariis

*Kapitel 5: Die Beweise im Allgemeinen [Nr. 449]*

Danach wird nach den Beweisen gefragt. Und zuerst nach den Beweisen im Allgemeinen.

Ein Beweis ist die Überführung durch ein Beweismittel, die einer zweifelhaften Sache Glaubwürdigkeit verleiht. Auf sechs Arten erhält man ein Beweismittel, um Glaubwürdigkeit herzustellen: durch die Offensichtlichkeit der Tat, durch die öffentliche Meinung, durch einen Eid, durch Urkunden, durch eine Vorannahme und durch eine Zeugenaussage.

Durch die Offensichtlichkeit der Tat wurde bewiesen, dass Kain seinen Bruder getötet hatte, Gen 4,10: *Das Blut deines Bruders Abel schreit zu mir von der Erde*, die Glosse: „Die Offensichtlichkeit des begangenen Verbrechens bedarf nicht der lauten Anklage des Klägers.“<sup>2554</sup> – Durch die öffentliche Meinung wird eine Eheschließung bewiesen. Daher sagt die *Dekretale*, dass, wenn „es in der Nachbarschaft die öffentliche Meinung gibt“, dass ein Mann eine Frau als Ehefrau genommen hat, „muss die Frau, da die Ehe die Verbindung von Mann und Frau ist, dazu gezwungen werden, diesem Mann mit ehelicher Zuneigung zu dienen.“<sup>2555</sup> – Durch einen Eid erfolgt der Beweis oder das Zeugnis der Unschuld, wie über die Reinigungen gesagt worden ist, nach dem Gesetz Dtn 21,6–7 und Ex 22,10,<sup>2556</sup> wo es heißt: *Wenn jemand seinem Nachbarn seinen Esel anvertraut hat und dieser gestorben ist, soll er in der Öffentlichkeit einen Eid leisten, dass er sich nicht am Eigentum seines Nachbarn vergriffen hat, und der Eigentümer soll seinen Eid annehmen, und jener soll keinen Ersatz leisten müssen.* – Zum Beweis durch eine Urkunde steht in Jer 32,11, dass er *die versiegelte Besitzurkunde* genommen habe *und die mündlichen und gültigen Verträge* zum Beweis, dass der Kauf getätigt worden ist. – Über den Beweis durch Vorannahmen steht etwas in 1Kön 3,27, wo Salomon den Sohn der Frau richterlich zuerkannte, welche Mitleid bei<sup>2557</sup> dessen Tötung hatte. – Zum Beweis durch Zeugen Num 35,30: *Ein Mörder soll aufgrund von Zeugen bestraft werden.* Diese Unterscheidung der Beweise wird von den Rechtsgelehrten vorgenommen.

**I.** Hinsichtlich dessen wird zuerst gefragt, was der Grund für die genannte Unterscheidung ist.

1. Denn der Beweis, der durch einen Eid erfolgt, scheint nicht unterschieden zu werden von dem Beweis, der durch eine Zeugenaussage erfolgt, da die Zeugenaussage nicht ohne einen Eid abgelegt wird.

**II.** Des Weiteren wird bei dem Beweis, der durch die Offensichtlichkeit der Tat erfolgt, bezweifelt, ob beim Eintreten eines solchen Beweises die Rechtsordnung zu wahren ist, denn, wie der Kanon, *Causa II*, *Quaestio 1* sagt: „Sie bedürfen keiner

<sup>2554</sup> Glossa interlinearis zu Gen 4,10 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 45v).

<sup>2555</sup> Vgl. Liber Extra, 2.23.11 (ed. Friedberg, Bd. II, 355).

<sup>2556</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 446 II (ed. Bd. IV/2, 652a; in dieser Ausgabe S. 1242f).

<sup>2557</sup> Mit der Textvariante F wird hier aus stilistischen Gründen „in interfectionem“ gelesen.

«nec accusator nec testis necessarius est, cum huiusmodi crimina nulla possint tergiversatione celari». Ergo, praetermisso omni [656] iuris ordine, potest sententia ferri, ubi est probatio per evidentiam facti.

**Contra:** a. Deuter. 1, 16, *Audite illos, et quod iustum est iudicate*, Glossa: «Nullus debet iudicari nisi prius auditus». Ergo necesse est ut praecedat citatio rei et interrogatio.

**III.** Item, dubitatur de probatione quae est per famam. Nam si per famam sufficiens probatio et iusta, iusta fuit damnatio Salvatoris a Pilato, cum fama esset et per Principes et Scribas et plebem Iudaeorum quod *esset malefactor*, quod falsissimum est. Relinquitur igitur quod non est per famam sufficiens probatio nec iusta condemnatio.

**IV.** Item, dubitatur de probationibus per praesumptiones et testimonium et per instrumenta. Sed de praesumptionibus et testimonio infra specialiter quaeretur. De probatione autem seu fide instrumentorum non est nostri negotii, et ideo iurisperitis relinquendum est.

**[Solutio]: I.** Dicendum igitur ad primum quod ratio praedictae distinctionis est, quia omnis probatio aut procedit ex facto aut ex scripto aut ex verbo. Item, ex facto duobus modis: ex manifesto facto aut ex facto praesumpto. Item, ex verbo tribus modis, quia aut est probatio honesti aut innocentiae aut maleficii. Secundum hoc ergo accipiuntur praedictae differentiae. Nam probatio ex facto manifesto est probatio per evidentiam facti; probatio ex facto praesumpto est probatio per praesumptiones; probatio vero ex scripto est probatio per instrumenta; probatio maleficii requirit probationem testimonii; probatio innocentiae requirit probationem iuramenti; probatio vero honesti admittit probationem per famam.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod obicitur primo distinguitur. Nam probatio per iuramentum supra distinguitur a probatione per testimonium, quia ad probationem admittitur iuramentum rei ad purgationem innocentiae, quae non admitteretur ad probationem culpae; probatio vero per testimonium, quod etiam est iuramento firma-

offenbaren Anklage.<sup>2558</sup> Und des Weiteren sagt die *Dekretale*, dass bei offensichtlichen Verbrechen „weder ein Ankläger noch ein Zeuge notwendig sind, da solche Verbrechen durch keine Verzögerung verheimlicht werden können.“<sup>2559</sup> Also kann bei Übergang jeder [656] Rechtsordnung ein Urteil gesprochen werden, wenn es den Beweis durch die Offensichtlichkeit der Tat gibt.

**Dagegen:** a. Dtn 1,16: *Hört jene an, und was gerecht ist, das entscheidet*, die Glosse: „Niemand darf gerichtet werden, wenn er nicht vorher angehört worden ist.“<sup>2560</sup> Also ist es nötig, dass die Vorladung des Angeklagten und seine Befragung vorausgehen.

**III.** Es wird an dem Beweis durch die öffentliche Meinung gezweifelt. Denn wenn der Beweis durch die öffentliche Meinung hinreichend und gerecht ist, war die Verurteilung des Heilands durch Pilatus gerecht, da es die öffentliche Meinung gab, bei den Oberen, den Schriftgelehrten und dem jüdischen Volk, dass *er ein Verbrecher sei*,<sup>2561</sup> was absolut falsch ist. Es folgt also, dass es durch die öffentliche Meinung weder einen hinreichenden Beweis noch eine gerechte Verurteilung gibt.

**IV.** Es wird an den Beweisen durch Vorannahmen, Zeugenaussage und Urkunden gezweifelt. Über die Vorannahmen und Zeugenaussage wird weiter unten gesondert gefragt werden.<sup>2562</sup> Nach dem Beweis oder der Glaubwürdigkeit durch Urkunden [zu fragen], ist allerdings nicht unsere Aufgabe und deshalb den Rechtsgelehrten zu überlassen.

**[Lösung]: I.** Zu dem ersten [Punkt] ist also zu sagen, dass der Grund für die genannte Unterscheidung ist, dass jeder Beweis entweder aus einer Tat hervorgeht oder aus einem Schriftstück oder aus einem Wort. Aus einer Tat auf zwei Arten: aus einer offensichtlichen oder aus einer angenommenen Tat. Aus einem Wort auf drei Arten, denn es ist ein Beweis von Anstand, Unschuld oder eines Verbrechens. Demgemäß also ergeben sich die genannten Unterschiede. Denn ein Beweis durch eine offensichtliche Tat ist ein Beweis durch die Offensichtlichkeit der Tat; ein Beweis durch eine angenommene Tat ist ein Beweis durch Vorannahmen; ein Beweis durch ein Schriftstück ist ein Beweis durch Urkunden; der Beweis eines Verbrechens erfordert den Beweis durch eine Zeugenaussage; der Beweis der Unschuld erfordert den Beweis durch einen Eid; der Beweis des Anstands lässt den Beweis durch die öffentliche Meinung zu.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Hinsichtlich des ersten Einwandes wird eine Unterscheidung getroffen. Denn der Beweis durch einen Eid wird oben unterschieden von dem Beweis durch eine Zeugenaussage, da der Eid des Angeklagten zum Zwecke der Reinigung der Unschuld als Beweis zugelassen wird, [ein Beweis], der nicht zum Schuldweis zugelassen würde; der Beweis durch eine Zeugenaussage, die auch

<sup>2558</sup> Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.15 (ed. Friedberg, Bd. I, 445).

<sup>2559</sup> Vgl. Liber Extra, 3.2.8 (ed. Friedberg, Bd. II, 456).

<sup>2560</sup> Glossa interlinearis zu Dtn 1,16 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 330v).

<sup>2561</sup> Vgl. Joh 18,30.

<sup>2562</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 450–452 (ed. Bd. IV/2, 657a–661b; in dieser Ausgabe S. 1260–1281).

tum, et personarum differentium ab actore et reo, requiritur ad convictionem culpaе. Sicut autem purgationem innocentiae sequitur absolutio accusati, ita convictionem culpaе sequitur condemnatio; iura autem proniora «sunt ad absolvendum quam ad condemnandum». Patet ergo qualiter differt probatio quae est per iuramentum a probatione quae est per testimonium.

**II.** Ad aliud quod quaeritur de probatione quae est per facti evidentiam, dicendum quod, quamvis non sit ibi servandus ordo qui est in occultis inquirendis, est tamen quidam ordo iudiciarius ibi servandus, sicut dicit *Decretalis*, quia reus debet citari et interrogari, et, eo praesente vel per contumaciam absente, sententia debet dari. Unde B. Zepherinus, *Causa III*, quaest. 9: «Absens nemo iudicetur, quia divinae et humanae hoc prohibent leges». Quod intelligitur nisi absens fuerit ex contumacia; «pro praesenti namque contumacia eum habere facit», sicut dicit Gratianus.

Si autem quaeratur quid dicatur factum evidens in criminibus, distinguendum quia est notorium iuris et facti. Notorium iuris est illud factum de quo quis canonicè condemnatus est, sicut dicit *Decretalis*: «Notorium iuris est de quo aliquis canonicè condemnatur vel quando crimen notorium non defitetur». – Notorium vero facti dupliciter: aliud praesumpti, aliud manifesti. Notorium facti praesumpti est ut paternitas, filiatio, sicut dicit lex: «Quia semper mater certa est, etiam si virgo conceperit, pater vero est quem nuptiae demonstrant». Notorium vero facti manifesti est, de quo fama publica suum praestat adminiculum et ipsa «rei evidentia» protestatur, nec potest aliqua «tergiversatione celari», sicut dicit *Decretalis*. Quocumque istorum modorum crimen notorium sit, potest iudex ex officio suo punire crimosum, quamvis coram eo non accusetur nec testibus vincatur.

**III.** Ad ultimum vero quod obicitur de probatione per famam, dicendum quod probatio per famam non admittitur ad convictionem maleficii quae est ad condemna-

mit einem Eid bekräftigt wird, und von Personen, die sich von Kläger und Beklagtem unterscheiden, ist für die Überführung der Schuld erforderlich. So wie aber der Reinigung der Unschuld der Freispruch des Angeklagten folgt, so folgt der Überführung der Schuld die Verurteilung; die Gesetze „sind“ aber „geneigter, freizusprechen als zu verurteilen.“<sup>2563</sup> Es ist also klar, wie der Beweis durch einen Eid sich vom Beweis durch eine Zeugenaussage unterscheidet.

**II.** Zu der zweiten Frage zum Beweis durch die Offensichtlichkeit der Tat ist zu sagen, dass, wenn auch die Ordnung, die es bei der Untersuchung von verborgenen Sachverhalten gibt, nicht gewahrt werden muss, es dennoch eine Rechtsordnung gibt, die dabei zu wahren ist, wie die *Dekretale* sagt,<sup>2564</sup> denn der Angeklagte muss vorgeladen und befragt werden, und das Urteil muss in seiner Anwesenheit oder bei hartnäckigem Trotz in seiner Abwesenheit gesprochen werden. Daher der selige Zepherinus, *Causa* III, Quaestio 9: „In Abwesenheit darf niemand verurteilt werden, weil dies die göttlichen und die menschlichen Gesetze verbieten.“<sup>2565</sup> Das ist zu verstehen, wenn er nicht aus hartnäckigem Trotz abwesend ist; „bei hartnäckigem Trotz soll er als anwesend betrachtet werden“<sup>2566</sup>, wie Gratian sagt.

Wenn aber gefragt wird, was eine offensichtliche Tat bei Verbrechen ist, ist zu unterscheiden, dass es allgemein bekannt hinsichtlich des Rechts gibt und hinsichtlich der Tat. Allgemein bekannt hinsichtlich des Rechts ist die Tat, wegen der jemand kirchenrechtlich verurteilt worden ist, wie die *Dekretale* sagt: „Allgemein bekannt hinsichtlich des Rechts ist das, weswegen jemand kirchenrechtlich verurteilt wird, oder wenn er ein allgemein bekanntes Verbrechen nicht ableugnet.“<sup>2567</sup> – Allgemein bekannt hinsichtlich der Tat gibt es aber zweifach: das eine der angenommenen, das andere der offensichtlichen. Allgemein bekannt hinsichtlich der angenommenen Tat ist so etwas wie die Vaterschaft oder die Kindschaft, wie das Gesetz sagt: „Weil die Mutter immer sicher ist, auch wenn eine Jungfrau empfangen hat, der Vater aber der ist, den die Hochzeit aufzeigt.“<sup>2568</sup> Allgemein bekannt hinsichtlich der offensichtlichen Tat aber ist das, wofür die öffentliche Meinung ihre Hilfe leistet und die „Offensichtlichkeit der Sache“ selbst es bezeugt und was auch nicht durch irgendeine „Verzögerung verheimlicht werden“ kann, wie die *Dekretale* sagt.<sup>2569</sup> Auf welche dieser Weisen auch immer ein Verbrechen allgemein bekannt ist, der Richter kann den Verbrecher kraft seines Amtes bestrafen, auch wenn er nicht vor ihm angeklagt und auch nicht durch Zeugen überführt wird.

**III.** Zu dem letzten Einwand in Bezug auf den Beweis durch die öffentliche Meinung ist zu sagen, dass der Beweis durch die öffentliche Meinung nicht zur Über-

**2563** Vgl. Liber Extra, 2.19.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 307).

**2564** Vgl. ebd., 2.14.8 (ed. Friedberg, Bd. II, 296 f).

**2565** Decretum Gratiani, C.3, q.9, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 532).

**2566** Ebd.

**2567** Vgl. Liber Extra, 3.2.7 (ed. Friedberg, Bd. II, 456).

**2568** Justinian, Digesta 2,4,5 (CICiv II, 182).

**2569** Vgl. Liber Extra, 3.2.8 (ed. Friedberg, Bd. II, 456).

tionem; admittitur tamen ad probationem honesti, ut matrimonii, propter religiositatem. Iura enim facilia sunt ad recipiendum probationem religiositatis et honestatis; difficilia vero sunt ad probationem recipiendam turpitudinis et unde sit reatus condemnationis. Ideo, sicut patet ex praedictis, ad convincenda maleficia non est admittenda probatio per famam solum.

[657] CAPUT VI.

DE PROBATIONE PER TESTES.

Consequenter quaeritur de probatione per testes.

Circa quod quaeruntur duo:

Primum, an ad probationem admittatur testimonium de auditu;  
secundum, de fide testibus adhibenda.

[Nr. 450] ARTICULUS I.

*An ad probationem admittatur testimonium de auditu.*

Quantum ad primum obicitur: 1. Dicit *Canon B. Calixti, Causa III*, quaest. 9: «Testes per quamcumque scripturam testimonium non proferant, sed praesentes de iis quae viderunt vel noverunt testimonium dicant; nec proferant testimonium nisi de iis quae sub eorum praesentia acta esse noscuntur». Ex quo videtur relinqui quod testimonium de auditu nihil probat in iure.

**Contra:** *a.* Levit, 5, 1: *Anima, quae audierit vocem iurantis testisque fuerit.* Ergo potest ferri testimonium de auditu.

*b.* Item, de omni eo quod certissime cognoscimus testificari possumus; sed sicut ea, quae vidimus in factis, certissime scimus, ita ea quae audimus in verbis; ergo de verbis quae audimus testificari possumus.

**Respondeo:** Audiri dicitur aliquid per se, aliquid per accidens. Per se audimus sonos et verba, et de iis testificari possumus, ut si audiamus quod aliquis dicat verba contumeliosa contra aliquem, vel aliquem confiteri pecuniam talem esse solutam, vel tonitrua esse facta tali die. In huiusmodi vere accipitur probatio testimonii de auditu. – Item, per accidens audimus factum aliquod, quod nobis aliquo narrante refertur, et quia non potest certissime sciri, nisi alio modo fuerit cognitum, non valebit



führung eines Verbrechers zugelassen wird, die zur Verurteilung führt; sie ist aber zum Beweis des Anstandes zugelassen, wie der Ehe, wegen des religiösen Ernstes. Die Gesetze sind nämlich leicht dazu zu gebrauchen, den Beweis der Frömmigkeit und des Anstandes zu erhalten, schwer aber dazu, den Beweis von Schändlichkeit zu erhalten und warum es eine zur Verurteilung führende Schuld gibt. Deshalb ist, wie aus dem zuvor Gesagten klar ist, der Beweis durch die öffentliche Meinung allein nicht zur Überführung von Verbrechen zuzulassen.

|657| *Kapitel 6: Der Beweis durch Zeugen*

Im Folgenden wird nach dem Beweis durch Zeugen gefragt.

Im Zusammenhang damit werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Wird als Beweis die Zeugenaussage dem Hören nach zugelassen?
2. [wird gefragt] nach dem Glauben, der den Zeugen zu schenken ist.

*Artikel 1: Wird als Beweis die Zeugenaussage dem Hören nach zugelassen? [Nr. 450]*

**Hinsichtlich des Ersten wird Folgendes eingewendet:** 1. Der Kanon des seligen Kalixtus, *Causa III*, Quaestio 9: „Die Zeugen sollen kein Zeugnis aufgrund von irgendeinem Schriftstück vorbringen, sondern sie sollen anwesend über das, was sie gesehen haben oder wissen, eine Zeugenaussage machen; und sie sollen keine Zeugenaussage machen außer über das, von dem man weiß, dass es in ihrer Anwesenheit geschehen ist.“<sup>2570</sup> Daraus scheint zu folgen, dass eine Zeugenaussage dem Hören nach vor Gericht nichts beweist.

**Dagegen:** a. Lev 5,1: *Wenn jemand die Aussage von jemandem gehört hat, der vereidigt war, und Zeuge war.* Also kann eine Zeugenaussage dem Hören nach herangezogen werden.

b. Über alles, was wir ganz sicher wissen, können wir eine Zeugenaussage machen; doch so, wie wir das, was wir in Taten gesehen haben, ganz sicher wissen, so das, was wir in Worten gehört haben; also können wir eine Aussage machen über die Worte, die wir gehört haben.

**Ich antworte:** Man sagt, dass etwas an sich oder durch Zufall gehört wird. An sich hören wir Klänge und Worte, und über sie können wir eine Aussage machen, wie zum Beispiel wenn wir hören, dass jemand Schmähworte gegen jemanden spricht oder dass jemand bekennt, eine solche Summe Geld gezahlt zu haben, oder dass es an einem solchen Tag gedonnert hat. Solcherart wird der Beweis der Aussage dem Hören nach als wahrhaftig zugelassen. – Durch Zufall hören wir eine Tat, die uns von jemandem in einer Erzählung berichtet wird, und weil man sie nicht ganz sicher wissen kann, wenn sie nicht auf eine andere Art und Weise zur Kenntnis gekommen ist, wird eine solche Aussage über das Hören keine Bedeutung haben. Wie daher

---

<sup>2570</sup> Decretum Gratiani, C.3, q.9, c.15 (ed. Friedberg, Bd. I, 532).

in huiusmodi testimonium de auditu. Unde, quemadmodum Augustinus distinguit, in libro *Ad Paulinam, De videndo Deo*, inter scire et credere, «iis, quae scimus, nos ipsi testes sumus; iis vero quae credimus aliis testibus movemur ad fidem». In iis ergo quae vere possunt sciri per auditum valet testimonium de auditu, hoc est in verbis, quia talium possumus esse veri testes; in iis vero quae solum alieno testimonio cognoscimus testes esse non poterimus.

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur quod testimonium debet proferri de visu, dicendum quod; nomine visus intelliguntur quilibet sensus, sicut dicit Augustinus, super Ioan. penultimo: *Palpate et videte*; et Exod. 20, 18: *Populus videbat voces*.

[Nr. 451] ARTICULUS II.

*De fide testibus adhibenda.*

Deinde quaeritur de fide testibus adhibenda. Circa quod nota quod dicit *Decretalis*, titulo *De testibus*, quod diligenter testes sunt examinandi et debent «de singulis circumstantiis prudenter inquiri, videlicet de causis, personis, loco, tempore, auditu, visu, scientia vel credulitate vel fama». Haec autem examinatio ideo facienda est ut sciatur quanta fides sit dictis testium adhibenda.

**I.** Quaeritur ergo primo de illis quae ponuntur derogare fidei testium, quae sunt tria principaliter: res, tempus et locus, cum in iis dissentiunt. Res, ut cum unus testificatur de una re vel persona, alius de alia; ex quo enim non conveniunt, nihil probant, sicut dicit *Canon, Causa XXXV*, quaest. 6. – Tempus, ut cum unus testificatur aliquid factum in uno tempore, alius in alio, sicut dicit *Canon Leonis Papae, Causa [658]* quaest. 9: Testium «voces tamquam plurium non admittantur, quos temporum diversitas simul esse prohibuit». – Item, locus, ut cum unus testificatur aliquid factum esse in uno loco, alius in alio, in quem modum reprobavit testimonium senum contra Susannam Daniel 13, 54–59, quia unus dixit factum esse *sub prino*, alius *sub schino* crimen sive adulterium, quod imponebant Susannae.

1. Quaeritur quae sit ratio quare diversitas in huiusmodi fidem testimonii excludit.

Augustinus in dem Schreiben *An Paulina, Über die Gottesschau* zwischen Wissen und Glauben unterscheidet, „sind wir für das, was wir wissen, selbst Zeugen; für das aber, was wir glauben, werden wir von anderen Zeugen zum Glauben bewegt.“<sup>2571</sup> Also besteht in dem, was wir durch Hören wahrhaftig wissen können, eine Aussage durch Hören, das heißt in Worten, weil wir wahrhaftige Zeugen für solche Dinge sein können; in dem aber, was wir nur durch fremdes Zeugnis wissen, werden wir keine Zeugen sein können.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass eine Aussage nach dem Sehen herangezogen werden muss, ist zu sagen, dass unter dem Begriff des Sehens alle Sinne zu verstehen sind, wie Augustinus sagt,<sup>2572</sup> zu Joh<sup>2573</sup>, im vorletzten [Kapitel]: *Fasst mich an und seht*; und Ex 20,18: *Das Volk hat die Klänge gesehen*.

*Artikel 2: Der Glaube, den man den Zeugen schenken muss [Nr. 451]*

Sodann wird nach dem Glauben, den man den Zeugen schenken muss, gefragt.

Hinsichtlich dessen beachte, dass die *Dekretale* sagt, unter dem Titel *Über die Zeugen*, dass Zeugen sorgfältig geprüft werden müssen und „über jeden Umstand klug befragt werden müssen, genauer über Gründe, Personen, Ort, Zeit, Hören, Sehen, Wissen, Glaubwürdigkeit oder Gerücht.“<sup>2574</sup> Diese Prüfung ist deshalb zu unternehmen, damit man weiß, wieviel Glauben man den Worten der Zeugen schenken darf.

**I.** Es wird also erstens nach den Angaben gefragt, von denen es heißt, dass sie die Glaubwürdigkeit der Zeugen herabsetzen, welche hauptsächlich drei sind: Sache, Zeit und Ort, wenn sie darin abweichen. Die Sache, wie zum Beispiel wenn einer über die eine Sache oder Person aussagt, ein anderer über eine andere; denn damit, worin sie nicht übereinstimmen, beweisen sie nichts, wie der Kanon, *Causa XXXV, Quaestio 6* sagt.<sup>2575</sup> – Die Zeit, wie zum Beispiel wenn einer aussagt, dass etwas zu dem einen Zeitpunkt geschehen ist, der andere zu einem anderen, wie der Kanon von Papst Leo sagt, *Causa [658] III, Quaestio 9*: „Die Aussagen mehrerer“ Zeugen „sollen nicht zugelassen werden, deren Unterschiedlichkeit der Zeitangaben verhindert hat, zugleich zu sein.“<sup>2576</sup> – Der Ort, wie zum Beispiel wenn einer aussagt, dass etwas an dem einen Ort geschehen ist, ein anderer an einem anderen, auf welche Weise Daniel die Aussage der Alten gegen Susanna verworfen hat, 13,54–59, weil einer sagte, das Verbrechen oder der Ehebruch, welchen sie Susanna anhängten, sei unter einer Zeder, der andere, unter einer Eiche geschehen.

1. Es wird gefragt, aus welchem Grund die Unterschiedlichkeit bei so etwas die Glaubwürdigkeit der Aussage ausschließt.

<sup>2571</sup> Augustinus, *Epistulae* 147,3,8 (CSEL 44, 281 f).

<sup>2572</sup> Vgl. ders., In *Iohannis evangelium tractatus* CXXIV 121,5 (CChr.SL 36, 667 f).

<sup>2573</sup> Lk 24,39.

<sup>2574</sup> Vgl. *Liber Extra*, 2.20.37 (ed. Friedberg, Bd. II, 331).

<sup>2575</sup> *Decretum Gratiani*, C.35, q.6, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 1279 f).

<sup>2576</sup> Ebd., C.3, q.9, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 533).

2. Item, non videtur diversitas temporis testimonium vitare; nam potest ferri testimonium, quod unus dicat factum esse tempore sereno, alius tempore nubiloso. – Item, potest contingere, sicut frequenter accidit, quod recordabitur de facto et non de tempore, hoc est die vel mense quo factum est.

**[Solutio]:** 1. Ad quod respondendum quod ratio quare praedicta diversitas, quantum ad rem, tempus et locum, fidem testimonii evacuat, est quia sive diversae sint res aut diversa tempora aut diversa loca, de quibus testificantur, quilibet de se asserit solummodo, et, sicut dicit *Decretalis*: ubi quilibet asserit de se, licet plures fuerint, non est eis credendum, cum quilibet sit in suo testimonio singularis; et dicit lex Deuter. 19, 15: *Non stabit testis unus contra aliquem*.

2. Ad secundum dicunt testem esse interrogandum de anno, mense et die celebrati contractus, sed non utrum tempus erat serenum aut pluviosum. Si autem profiteatur testis se non recordari de tempore, nihilominus ei creditur; et si unus dicat hoc esse factum tali tempore, alius expresse dicat contrarium, tunc neutri est fides adhibenda.

**II.** Item, quaeritur de diversitate testium, ut sciatur quibus sit fides adhibenda. Nam aliquando introducuntur testes contrarii, aliquando diversi, et interdum unus uni, plures pluribus, aliquando testis sibi ipsi est contrarius.

Quaeritur ergo de teste qui sibi ipsi dissidet, utrum sit ei fides adhibenda.

**Quod sic videtur:** *a.* Nam, sicut supra dictum est, testis interrogatur de credulitate et fama; sed per considerationem differentem coniecturarum probabilium potest moveri ad differentem credulitatem, differenti tempore interrogatus. Ponatur ergo quod interrogatus de credulitate, differenti tempore diversa respondeat, interrogatus de visu et scientia uniformiter respondeat, constans est quod ipse respondet secundum veritatem conscientiae; ergo, si sibi ipsi dissideat, ut dictum est, nihilominus erit ei fides adhibenda.

**Contra:** 1. *Causa IV*, quaest. 3, *Canon*: «Qui falso vel varie testimonia dixerint, a iudicibus puniantur»; intelligitur in causa criminali; ergo non solum ille qui falso testatur, verum etiam ille qui varie, puniendus est.

2. Die Unterschiedlichkeit der Zeit scheint eine Aussage nicht ungültig zu machen; denn es kann die Aussage herangezogen werden, dass der eine sagt, es sei bei heiterem Wetter geschehen, der andere, bei bewölktem Wetter. – Es kann auch geschehen, wie es häufig vorkommt, dass man sich der Tat, aber nicht der Zeit erinnern wird, das heißt des Tages oder Monats, wann es geschehen ist.

**[Lösung]:** 1. Darauf ist zu antworten, dass der Grund, aus dem die genannte Unterschiedlichkeit hinsichtlich Sache, Zeit und Ort die Glaubwürdigkeit einer Aussage untergräbt, der ist, dass, seien es unterschiedliche Sachen, Zeiten oder Orte, über die eine Aussage gemacht wird, jeder nur von sich aus behauptet, und, wie die *Dekretale* sagt: Wo jeder von sich aus behauptet, mögen es auch mehrere sein, darf man ihnen nicht glauben, da jeder in seiner Aussage einzeln ist;<sup>2577</sup> und das Gesetz sagt Dtn 19,15: *Es soll nicht ein einzelner Zeuge gegen jemanden Bestand haben.*

2. Zu dem zweiten [Punkt] sagen sie, dass ein Zeuge befragt werden muss zu Jahr, Monat und Tag des Vertragsabschlusses, aber nicht, ob das Wetter heiter oder wolkig war. Wenn ein Zeuge aber bekennt, dass er sich nicht an die Zeit erinnern kann, wird ihm nichtsdestotrotz geglaubt; und wenn einer sagt, dass dies zu dieser Zeit geschehen sei, der andere ausdrücklich das Gegenteil sagt, dann soll keinem von beiden Glauben geschenkt werden.

**II.** Es wird nach der Unterschiedlichkeit der Zeugen gefragt, um zu wissen, welchen man Glauben schenken muss. Denn bisweilen werden gegensätzliche Zeugen eingeführt, bisweilen unterschiedliche, und manchmal sagt einer das Gegenteil von einem, mehrere von mehreren, bisweilen ein Zeuge das Gegenteil von sich selbst.

Es wird also nach dem Zeugen gefragt, der sich selbst widerspricht, ob man ihm Glauben schenken muss.

**Das scheint richtig zu sein:** a. Denn wie oben gesagt wurde, ein Zeuge wird hinsichtlich seiner Glaubwürdigkeit und in Bezug auf die öffentliche Meinung befragt;<sup>2578</sup> er kann aber durch eine unterschiedliche Betrachtung der wahrscheinlichen Annahmen zu einer unterschiedlichen Glaubwürdigkeit bewegt werden, wenn er zu verschiedener Zeit befragt wird. Angenommen also, dass jemand, der hinsichtlich seiner Glaubwürdigkeit befragt wird, zu verschiedener Zeit Verschiedenes antwortet, aber über das, was er gesehen hat und was er weiß, befragt, einheitlich antwortet, steht fest, dass er entsprechend der Wahrheit seines Gewissens antwortet; wenn er also sich selbst widerspricht, wie gesagt worden ist, wird ihm nichtsdestotrotz Glauben geschenkt werden müssen.

**Dagegen:** 1. *Causa* IV, Quaestio 3, der Kanon: „Wer falsche oder unterschiedliche Aussagen gemacht hat, soll von den Richtern bestraft werden“<sup>2579</sup>; das ist in Bezug auf einen Strafprozess zu verstehen; also muss nicht nur, wer eine falsche Aussage macht, sondern auch, wer unterschiedliche Aussagen macht, bestraft werden.

<sup>2577</sup> Vgl. Liber Extra, 2.19.9 (ed. Friedberg, Bd. II, 312).

<sup>2578</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 449 (ed. Bd. IV/2, 656a–b; in dieser Ausgabe S. 1256–1261).

<sup>2579</sup> Decretum Gratiani, C.4, q.3, c.3, § 20 (ed. Friedberg, Bd. I, 539 f).

**Respondeo:** Dicendum quod praedictus non debet dici sibi ipsi dissidere, quia secundum conscientiam profert, quamvis differenter propter differens tempus et credulitatem. Sed si respectu eiusdem temporis de scientia sive visu sibi contraria vel diversa diceret, testimonium eius omnino non valeret, sicut dicit *Canon, Causa III, quaest. 9*, et est Ambrosii, in libro *De paradiso*: «Pura et simplex testimonii series intimanda est. Plerumque testis, cum ad seriem gestorum aliquid ex suo adicit, totam testimonii fidem partis mendacio decolorat».

**III.** Item, quaeritur utrum pluribus testibus ex una parte conductis et concordantibus, sit fides adhibenda.

**Quod videtur, a.** quia plures sunt et concordant, et sicut dicit lex Deuter. 19, 15: *In ore duorum aut trium testium stabit omne verbum.*

**Contra:** 1. Possunt testes esse corrupti et unum et eundem mediatum sermonem afferre; ergo non erit eis credendum. Nam, sicut dicit *Canon, Causa IV, quaest. 3*, «in testibus considerandum est qui simpliciter testimonium dicant utrum unum eundemque mediatum sermonem afferant».

**Respondeo:** Secundum legem humanam *Digest., De testibus*, canonizatam *Causa IV, quaest. 3*: «Si testes omnes eiusdem honestatis et aestimationis sunt, et negotii qualitas ac iudicis motus cum iis concurrat, sequenda sunt omnia testimonia». Recurrendum est igitur ad conditiones quae requiruntur ad testem idoneum, de quibus habetur supra, Quaestione De idoneitate testium.

**IV.** Item, quaeritur: Si ex testibus productis quidam eorum aliud dixerint et quidam aliud, licet impari numero, quibus sit fides adhibenda?

[659] **Respondeo,** secundum legem *Digest. canonizatam, Causa IV, quaest. 3*, quod, si diversa seu contraria testes dixerint, credendum est dictis eorum qui dicunt illud «quod naturae negotii convenit et quod inimicitiae aut gratiae suspicione caret;

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass man von dem zuvor Genannten nicht sagen kann, dass er sich selbst widerspricht, weil er nach seinem Gewissen aussagt, wenn auch unterschiedlich wegen der unterschiedlichen Zeit und Glaubwürdigkeit. Doch wenn er hinsichtlich derselben Zeit über das, was er weiß oder gesehen hat, zu sich selbst Widersprüchliches oder Unterschiedliches sagen würde, hätte seine Aussage gar keine Bedeutung, wie der Kanon sagt, *Causa III, Quaestio 9*,<sup>2580</sup> und dies stammt von Ambrosius aus der Schrift *Über das Paradies*: „Es ist eine reine und einfache Aussagenreihe mitzuteilen. Meistens entstellt ein Zeuge die ganze Glaubwürdigkeit seiner Aussage aufgrund der Lüge zu einem Teil, wenn er der Reihe der erzählten Geschehnisse etwas Selbsterdachtes hinzufügt.“<sup>2581</sup>

**III.** Es wird ferner gefragt, ob mehreren Zeugen, die von der einen Streitpartei zusammengerufen wurden und miteinander übereinstimmen, Glauben zu schenken ist.

**Das scheint richtig zu sein,** a. weil es mehrere sind und sie übereinstimmen, und wie das Gesetz Dtn 19,15 sagt: *Jede Aussage soll durch den Mund von zwei oder drei Zeugen Festigkeit erhalten.*

**Dagegen:** 1. Zeugen können bestochen sein und ein und dieselbe vorbereitete Aussage vorbringen; also wird ihnen nicht zu glauben sein. Denn, wie der Kanon sagt, *Causa IV, Quaestio 3*, „bei Zeugen, die ohne Umstände eine Aussage machen, ist zu überlegen, ob sie ein und dieselbe vorbereitete Aussage vorbringen.“<sup>2582</sup>

**Ich antworte:** Nach dem menschlichen Gesetz, den *Digesten*, [in dem Abschnitt] *Über die Zeugen*, kanonisiert durch *Causa IV, Quaestio 3*: „Wenn alle Zeugen von derselben Ehrbarkeit und Hochschätzung sind und bei ihnen die Beschaffenheit der Angelegenheit und die Bewegung des Richters zusammenlaufen, muss man allen ihren Aussagen folgen.“<sup>2583</sup> Man muss sich also auf die Bedingungen besinnen, die für geeignete Zeugen erforderlich sind und über die oben gehandelt wird, in der Frage: Über die Eignung der Zeugen.<sup>2584</sup>

**IV.** Es wird gefragt: Wenn von den hinzugezogenen Zeugen einige dies, einige das sagen, obgleich ihre Anzahl ungleich ist, welchen muss man Glauben schenken?

[659] **Ich antworte** nach dem Gesetz, den *Digesten*, kanonisiert durch *Causa IV, Quaestio 3*, dass, wenn die Zeugen Unterschiedliches oder Gegensätzliches sagen, man den Aussagen derer glauben soll, die das sagen, „was dem Wesen der Angelegenheit entspricht und was keinen Verdacht auf Feindseligkeit oder Gunst enthält;

<sup>2580</sup> Ebd., C.3, q.9, c.17 (ed. Friedberg, Bd. I, 533).

<sup>2581</sup> Ambrosius, *De paradiso* 12,56 (CSEL 32/1.1, 315).

<sup>2582</sup> *Decretum Gratiani*, C.4, q.3, c.3, § 27 (ed. Friedberg, Bd. I, 540); Justinian, *Digesta* 22,5,3,§ 1 (CICiv IV, 124).

<sup>2583</sup> Justinian, *Digesta* 22,5,21,§ 3 (CICiv IV, 129); *Decretum Gratiani*, C.4, q.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 538).

<sup>2584</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 439 (ed. Bd. IV/2, 639a–643b; in dieser Ausgabe S. 1194–1211).

confirmabitque iudex motum animi sui ex argumentis et testimoniis, quae rei esse aptiora et veritati proximiora esse comperit».

**V.** Item, quaeritur de testibus ex utraque parte productis sibi invicem contradicentibus, quibus adhibenda sit fides?

Si dicatur quod illi parti adhibenda est fides ex qua parte sunt plures – contra, lex *Digest. canonizata, Causa IV*, quaest. 3: «Non ad multitudinem respici oportet, sed ad sinceram fidem et testimonia, quibus potius lux veritatis assistit».

Item, possibile est multos esse viles et corruptos ex una parte, et tamen numero plures, et constans est quod tunc non est standum talium testimonio, quia, sicut dicit B. Gregorius, *Causa II*, quaest. I: «Si vilissimi testes sint exhibiti, nullius sunt momenti». Quales autem vel cuius opinionis ad testimonium admittendi sunt, habetur supra, Quaestione De idoneitate testium.

**Respondeo:** Non est standum pluralitati, sed aestimationi maiori et honestati. Unde dicit *Canon* secundum legem canonizatam, ut supra dictum est, quod «non ad multitudinem respici oportet, sed ad sinceram testium fidem». Inde etiam est quod dicitur Exod. 23, 2: *Non in iudicio plurimorum acquiesces sententiae, ut a vero devies, nec sequeris turbam ad faciendum malum*. Unde iuxta hoc dicit lex canonizata: «Semper iuniori seniore et amplioris honoris inferiori et mares feminae et ingenuum liberto praeferemus». Intellige aliis bonis conditionibus paribus.

**VI.** Item, quaeritur: Si omnes testes producti ex utraque parte sint eiusdem conditionis, honestatis et honoris, quibus erit credendum?

**Respondeo** quia tunc stabitur pluralitati testium, secundum quod dicit *Decretalis Innocentii III*, titulo *De testibus*: «Si testes utrimque producti eiusdem honestatis et aestimationis extiterint cum constet testes monachorum esse testibus archidiaconi numero pauciores, pro archidiacono sententiam proferatis». Loquitur in casu cuiusdam causae quae vertebatur inter quemdam archidiaconum et quosdam monachos.



und der Richter soll die Bewegung seines Geistes mit Beweisen und Zeugenaussagen bestätigen, von denen er herausgefunden hat, dass sie zu der Sache passen und der Wahrheit am nächsten kommen.<sup>2585</sup>

**V.** Es wird nach den Zeugen gefragt, die von beiden Parteien beigebracht werden und einander widersprechen, welchen man Glauben schenken muss?

Wenn gesagt wird, dass der Partei Glauben geschenkt werden muss, von der mehr kommen – dagegen, das Gesetz, die *Digesten*, kanonisiert durch *Causa IV, Quaestio 3*: „Man darf nicht auf die Menge hören, sondern auf aufrichtige Glaubwürdigkeit und Zeugenaussagen, bei denen eher das Licht der Wahrheit zu finden ist.“<sup>2586</sup>

Es ist möglich, dass die eine Partei viele nichtige und bestochene [Zeugen] hat und dennoch mehr an der Zahl, und es steht fest, dass man sich dann auf die Aussage solcher nicht verlassen kann, denn, wie der selige Gregor sagt, *Causa II, Quaestio 1*: „Wenn völlig nichtige Zeugen herangezogen worden sind, sind sie bedeutungslos.“<sup>2587</sup> Welcherart Zeugen aber und Zeugen welcher Meinung zur Aussage zugelassen werden müssen, steht oben, in der Frage über die Eignung der Zeugen.<sup>2588</sup>

**Ich antworte:** Man darf sich nicht auf die Mehrzahl stützen, sondern auf die größere Hochschätzung und den größeren Anstand. Daher sagt der Kanon nach dem kanonisierten Gesetz, wie oben gesagt wurde, dass „man nicht auf die Menge hören darf, sondern auf aufrichtige Glaubwürdigkeit der Zeugen.“ Daher kommt auch, dass in *Ex 23,2* gesagt wird: *Du sollst vor Gericht nicht mit dem Urteil der Mehrheit zufrieden sein, sodass du von der Wahrheit abweichst, noch der Menge folgen, um Böses zu tun.* Daher sagt demgemäß das kanonisierte Gesetz: „Wir sollen immer dem Jüngeren den Älteren und den von größerer Ehre dem Niedrigeren und Männer einer Frau und einen Freigeborenen einem Freigelassenen vorziehen.“<sup>2589</sup> Erkenne dies bei anderen Gütern unter den gleichen Bedingungen.

**VI.** Es wird gefragt: Wenn alle beigebrachten Zeugen von beiden Parteien derselben Bedingung, des Anstands und der Ehre sind, welchen wird man glauben müssen?

**Ich antworte,** dass man sich dann auf die Mehrheit der Zeugen stützen wird, nach dem, was die *Dekretale* von Innozenz III. sagt, unter dem Titel *Über die Zeugen*: „Wenn die Zeugen, die auf beiden Seiten beigebracht worden sind, von gleicher Ehrbarkeit und Hochschätzung sind, während feststeht, dass die Zeugen der Mönche von geringerer Zahl sind als die Zeugen der Archidiakone, sollt ihr ein Urteil für den Archidiakon aussprechen.“<sup>2590</sup> Er spricht im Falle einer Rechtsache, die zwischen einem Archidiakon und einigen Mönchen verhandelt wurde.

<sup>2585</sup> Justinian, *Digesta* 22,5,21,§ 3 (CICiv IV, 129); *Decretum Gratiani*, C.4, q.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 538).

<sup>2586</sup> Ebd.

<sup>2587</sup> *Decretum Gratiani*, C.2, q.3, c.7, § 12 (ed. Friedberg, Bd. I, 442).

<sup>2588</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 439 (ed. Bd. IV/2, 639a–643b; in dieser Ausgabe S. 1194–1211).

<sup>2589</sup> Im *Decretum Gratiani* lässt sich das Zitat nicht nachweisen.

<sup>2590</sup> Vgl. *Liber Extra*, 2.20.32 (ed. Friedberg, Bd. II, 327).

**VII.** Item, quaeritur: Si tot sint ex una parte quot ex alia, et eiusdem honestatis et aestimationis, vel ex una parte plures et ex alia digniores, ita quod numero possit dignitas adaequari et e contrario, quid erit tunc iudici faciendum?

**Respondetur** secundum *Decretalem* Lucii III: «Si ambarum partium testes sint aequae idonei, possessoris sive rei pars alteri praeferatur, cum promptiora sint iura ad absolvendum quam ad condemnandum, praeterquam in liberali causa, in qua, si utriusque partis testes aequales fuerint, pro liberali causa sententia proferatur». Generaliter ergo in iudiciis pro reo sentiendum est, cum in testibus aequalitas est; sequendi enim sunt testes, qui ad humanam declinant sententiam. Et hoc nisi favorabilior sit pars actoris, quia videlicet stat pro libertate vel pro dote vel pro testamento vel pro pupillo vel pro vidua; haec enim declinant ad humanam sententiam. Propter quod dicitur in Eccli. 4, 10: *Esto pupillis in iudicando misericors ut pater et pro viro matri illorum.*

[Nr. 452] CAPUT VII.

DE PROBATIONE PER PRAESUMPTIONES.

Consequenter quaeritur de probatione per praesumptiones. Est autem praesumptio coniectura unius facti per aliud factum sive argumentum ad credendum unum factum per probationem alterius facti.

Quaeritur ergo utrum in iudicio debeat admitti probatio per praesumptiones.

**Et quod sic, ostenditur** *a.* per iudicium Salomonis, III Reg. 3, 27, in quo adiudicavit puerum [660] mulieri quae compassa fuit ipsius interfectioni, et ex affectu compassionis praesumptum est sufficienter quod esset eius mater, et alterius, quae compassa non est, quod non esset mater ipsius.

*b.* Item, Prov. 20, 11: *Ex studiis suis intelligitur puer, si munda sunt et recta opera eius*, super quem locum dicit Hieronymus: «Quemcumque virtutibus studere cum modestia continentiae auditioni sapientiae, observantiae divinorum mandatorum, maxime simplicitati et humilitati videris, huius munda opera et recta intellige». Ex

**VII.** Es wird gefragt: Wenn es ebenso viele von der einen Partei sind wie von der anderen und sie von gleicher Ehrbarkeit und Hochschätzung sind, oder die von der einen Partei mehr und die von der anderen würdiger sind, sodass die Würde mit der Anzahl aufgewogen werden kann und umgekehrt, was wird der Richter dann tun müssen?

**Es wird geantwortet** nach einer *Dekretale* von Luzius III.: „Wenn die Zeugen beider Parteien gleich geeignet sind, soll die Partei des Besitzers oder Angeklagten der anderen vorgezogen werden, da die Gesetze geneigter sind freizusprechen als zu verurteilen, außer in einem Prozess um Freiheitsrechte, in dem soll, wenn die Zeugen beider Parteien gleich sind, das Urteil für den Prozess um Freiheitsrechte gefällt werden.“<sup>2591</sup> Grundsätzlich also muss bei Prozessen für den Angeklagten geurteilt werden, wenn eine Gleichheit bei den Zeugen besteht; denn man muss den Zeugen folgen, die zum menschlichen Urteil geneigt machen. Und zwar wenn nicht die Partei des Klägers zu bevorzugen ist, weil sie zum Beispiel für die Freiheit steht oder für die Mitgift oder für das Testament oder für den Waisen oder für die Witwe; diese nämlich machen zum menschlichen Urteil geneigt. Deswegen heißt es in Sir 4,10: *Wenn du ein Urteil sprichst, sollst du dich des Waisen erbarmen wie ein Vater und ihrer Mutter wie ein Mann.*

*Kapitel 7: Der Beweis durch Vorannahmen [Nr. 452]*

Sodann wird nach dem Beweis durch Vorannahmen gefragt. Eine Vorannahme ist aber die Vermutung einer Tat durch eine andere Tat oder ein Beweismittel, um durch den Beweis der einen Tat zu glauben, dass die andere getan worden ist.

Es wird also gefragt, ob vor Gericht der Beweis durch Vorannahmen zugelassen werden muss.

**Und es wird gezeigt, dass das so ist** a. durch das Urteil Salomons, 1Kön 3,27, in dem er den Knaben [660] der Frau zugesprochen hat, die Mitleid bei seiner Tötung hatte, und wegen des Gefühls des Mitleids wurde hinreichend vermutet, dass sie seine Mutter sei, und über die andere, die kein Mitleid hatte, dass sie nicht seine Mutter sei.<sup>2592</sup>

b. Spr 20,11: *An seinen Bemühungen wird man bei einem Knaben erkennen, ob seine Werke rein und rechtschaffen sind*, und zu dieser Stelle sagt Hieronymus: „Wen immer du mit seinen Kräften mit maßvoller Bescheidenheit danach streben siehst, auf die Weisheit zu hören, den göttlichen Geboten zu gehorchen und vor allem nach Einfachheit und Demut, dessen Werke erkenne als rein und rechtschaffen.“<sup>2593</sup> Daraus folgt,

<sup>2591</sup> Ebd., 2.19.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 307).

<sup>2592</sup> Vgl. ebd., 2.23.2 (ed. Friedberg, Bd. II, 353).

<sup>2593</sup> Beda Venerabilis, Exegesis in liber psalmodum c.20 (PL 93, 996); vgl. Liber Extra, 2.23.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 353 f).

quo relinquitur quod sicut ex compassione affectus, ita ex studio et exercitatione intellectus praesumitur de qualitate personae et actus.

c. Item, Eccli. 19, 26: *Ex visu cognoscitur vir et ab occurso faciei cognoscitur sensus; amictus corporis et risus dentium et ingressus hominis enuntiant de illo.* Ex quo relinquitur quod ex habitu et modo conversationis probatur habitus mentis.

d. Item, dicit *Canon, Causa XXXI*, quaest. 2: Non est praesumendum quod per unum hominem rex cogere ad aliquid faciendum. Ex quo relinquitur quod praesumitur non coactus, sed voluntarius fecisse. Ex ordine igitur status et gradus praesumptio surgit ad probandum conditionem actus.

e. Item, dicit *Canon, Causa XXVII*, quaest. 1: «Certe ipse concubitus, ipse complexus, ipsa confabulatio et osculatio, coniacentium duorum turpis et foetida dormitio dedecus criminis confitentur». Ergo genus et qualitas actus praesumptionem inducunt.

f. Item, dicit *Decretalis B. Gregorii* scribens quibusdam: «Africa qualiter mortalitate et languoribus vastetur, quanto viciniores estis, credo quod subtilius cognovistis». Ex quo relinquitur quod praesumptio notitiae accipitur ex loco.

g. Item, idem B. Gregorius, scribens Victori Episcopo: «Latere te in vicinio non potuit, quod ad nos in longinquo pervenit». Ex quo relinquitur idem.

h. Item, Hieronymus, super illud Osee 8, 12: *Scribam eis multiplices leges meas: «Ex prius datis et neglectis apparet quod has negligent».* Ergo ex circumstantia temporis praeteriti praesumitur qualitas status futuri.

i. Item, B. Gregorius, scribens Maximo episcopo: «Ex transacta in te vita didicimus quid de subsequenti tua conversatione praesumamus».

Ex iis igitur in simul congregatis relinquitur quod argumenta probationum in iudicio accipiuntur per praesumptiones, tum ex affectu, tum ex studio, tum ex con-

dass, so wie aus Mitleid eine Zuneigung vermutet wird, so aus ihrem Eifer und der Übung ihres Verstandes etwas in Bezug auf die Beschaffenheit einer Person und ihrer Handlung vermutet wird.

c. Sir 19,26: *Am Aussehen erkennt man den Mann, und an seinem Gesichtsausdruck erkennt man den Verständigen; das Äußere des Körpers und das Lächeln der Zähne und das Eintreten eines Menschen geben über ihn Auskunft.* Daraus folgt, dass der Habitus des Geistes durch den Habitus und die Art des Umgangs bewiesen werden.

d. Der Kanon, *Causa XXXI, Quaestio 2* sagt: Es ist nicht zu vermuten, dass durch einen einzigen Menschen der König gezwungen würde, etwas zu tun.<sup>2594</sup> Daraus folgt, dass vermutet wird, dass er es nicht gezwungen, sondern freiwillig getan hat. Also entsteht die Vermutung aus der Ordnung von Stand und Grad, um die Bedingung einer Tat zu beweisen.

e. Der Kanon sagt, *Causa XXVII, Quaestio 1*: „Sicherlich werden der Geschlechtsverkehr, die Umarmung, das Wispern und Küssen, das schändliche und stinkende Schlafen der zwei Zusammenliegenden als entehrendes Verbrechen gestanden.“<sup>2595</sup> Also führen Art und Beschaffenheit der Tat zu einer Vermutung.

f. Die *Dekretale* des seligen Gregor, der an einige schreibt: „Wie Afrika durch Tod und Krankheiten verwüstet wird, das, glaube ich, wisst ihr, um wieviel näher ihr seid, sehr genau.“<sup>2596</sup> Daraus folgt, dass die Vermutung einer Nachricht aus einem Ort angenommen wird.

g. Derselbe selige Gregor, der an Bischof Viktor schreibt: „Es konnte dir nicht in der Nähe verborgen sein, was zu uns in der Ferne drang.“<sup>2597</sup> Daraus folgt das Gleiche.

h. Hieronymus zu Hosea 8,12: *Ich kann ihnen meine vielen Gesetze aufschreiben*: „Daraus, dass sie die vorher gegebenen nicht beachtet haben, ist klar, dass sie diese auch nicht beachten.“<sup>2598</sup> Also wird aus einem Umstand in der Vergangenheit die Beschaffenheit eines zukünftigen Zustands vermutet.

i. Der selige Gregor, der an Bischof Maximus schreibt: „Daraus, wie du bisher dein Leben geführt hast, haben wir gelernt, was wir über deinen kommenden Lebenswandel vermuten müssen.“<sup>2599</sup>

Aus der Zusammenstellung dieser Beispiele folgt also, dass Beweismittel vor Gericht zugelassen werden durch Vermutungen, bald aufgrund der Zuneigung, bald aufgrund des Eifers, bald aufgrund des Umgangs, bald aufgrund des Grades, bald auf-

<sup>2594</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.31, q.2, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 1114).

<sup>2595</sup> Ebd., C.27, q.1, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 1049).

<sup>2596</sup> Gregor, Registrum epistularum 9,232 (CChr.SL 140A, 814); vgl. Liber Extra, 2.23.7 (ed. Friedberg, Bd. II, 354).

<sup>2597</sup> Gregor, Registrum epistularum 12,9 (CChr.SL 140A, 981); vgl. Liber Extra, 2.23.8 (ed. Friedberg, Bd. II, 354).

<sup>2598</sup> Glossa interlinearis zu Hos 8,12 (ed. Textus biblie, Bd. 4, 342v); vgl. Hieronymus, Commentaria in prophetas minores II,8,11/13 (CChr.SL 76, 88 f); Liber Extra, 2.23.9 (ed. Friedberg, Bd. II, 355).

<sup>2599</sup> Gregor, Registrum epistularum 2,5 (CChr.SL 140, 93); vgl. Liber Extra, 2.23.6 (ed. Friedberg, Bd. II, 354).

versatione, tum ex gradu, tum ex actione, tum ex loco, tum ex tempore, et simili modo ex aliis circumstantiis. Si ergo ex talibus sumuntur argumenta probationum, ex talibus est iudicandum.

**Contra:** 1. I Cor. 5, 11: *Si quis frater nominatur inter vos et est fornicator etc.*, super illud dicit Augustinus: «Noluit hominem ab homine iudicari per arbitrium suspicionis sive extraordinario usurpatorioque iudicio, sed legitime convictum aut sponte confesum». Si ergo probatio, quae est per praesumptiones, quantum est de se, non generat nisi suspensiones facti, ergo per praesumptiones non erit iudicandum.

2. Item, nonne possibile est, sicut legitur de socio cuiusdam sancti, qui nudus cum nuda et in amplexus et in oscula cuiusdam mulieris processit et? tamen, sicut dicitur, animo simplici et innocenti, et constans est quod, sicut supra dictum est, huiusmodi actus introducunt vehe mentissimas praesumptiones de coitu seu fornicatione. Cum ergo praecipiat in Lege iudici quod iudicet secundum veritatem, cum contingat omnes praesumptiones fallere, non erit iudicandum per praesumptiones.

**Respondeo:** Praesumptio quadrupliciter accipitur. Est enim praesumptio temeraria, violenta, levis, probabilis, et secundum hoc ex praesumptionibus inducitur quadruplex suspicionis genus secundum easdem differentias.

Temeraria ergo praesumptio est, quando apparet coniectura boni et non mali, ut quando [661] omnia signa sunt boni et nulla mali, et ex tali praesumptione surgit suspicio temeraria et iudicium temerarium, quale fuit iudicium Pharisaei, Luc. 7, 39, qui dicebat intra se: *Hic, si esset propheta, sciret utique qualis est mulier quae tangit eum, quia peccatrix est*, iudicando Christum, quia permittebat se contingi a muliere. Et simili modo Matth. 9, 3, suspicio et iudicium Scribarum dicentium: *Hic blasphemat*, cum Dominus dixerat paralytico: *Remittuntur tibi peccata tua*.

Praesumptio vero violenta contraria est huic, quando scilicet apparet coniectura mali et non boni, quia videlicet omnia signa sunt mala et nulla bona, et ex tali praesumptione surgit suspicio violenta. Talis fuit praesumptio in iudicio Salomonis, cum adiudicavit puerum mulieri quae compatiebatur morti eius. Nulla enim

grund einer Handlung, bald aufgrund des Ortes, bald aufgrund der Zeit, und ebenso aufgrund anderer Umstände. Wenn man also durch solche Umstände Beweismittel erhält, muss man nach ihnen richten.

**Dagegen:** 1. 1Kor 5,11: *Wenn sich einer unter euch Bruder nennt und ein Unzüchtiger ist* usw., dazu sagt Augustinus: „Er wollte nicht, dass ein Mensch von einem anderen aufgrund einer willkürlichen Verdächtigung oder aufgrund eines außerordentlichen und angemessenen Urteils gerichtet wird, sondern weil er rechtmäßig überführt wurde oder freiwillig gestanden hat.“<sup>2600</sup> Wenn also der Beweis durch Vermutungen an sich nur Verdächtigungen zur Tat hervorbringt, dann wird man aufgrund von Vermutungen nicht urteilen dürfen.

2. Ist es nicht möglich, wie es über den Gefährten eines Heiligen heißt,<sup>2601</sup> der nackt mit einer Nackten und in Umarmungen und mit Küssen einer Frau einherging und dennoch, wie es heißt, mit schlichtem und unschuldigem Sinn, und es steht fest, dass, wie oben gesagt worden ist, solche Taten als stärkste Vermutungen hinsichtlich Geschlechtsverkehr oder Unzucht angeführt werden.<sup>2602</sup> Da also im Gesetz dem Richter vorgeschrieben wird, dass er der Wahrheit gemäß urteilen soll, während es vorkommt, dass alle Vermutungen täuschen, wird man nicht aufgrund von Vermutungen urteilen dürfen.

**Ich antworte:** Eine Vermutung wird auf vier Arten angenommen. Es gibt nämlich eine unbesonnene, eine ungestüme, eine leichtfertige und eine wahrscheinliche Vermutungen, und demgemäß folgen aus den Annahmen vier Arten von Verdacht nach denselben Unterschieden.

Eine unbesonnene Vermutung ist es, wenn die Annahme von etwas Gutem und nicht Schlechtem offenkundig ist, wie zum Beispiel wenn [661] alle Zeichen für Gutes und keine für etwas Schlechtes sind, und aus einer solchen Vermutung erwächst der unbesonnene Verdacht und das unbesonnene Urteil, wie es das Urteil des Pharisäers war, Lk 7,39, der bei sich sagte: *Wenn dieser ein Prophet wäre, wüsste er auf jeden Fall, was für eine Frau das ist, die ihn berührt, denn sie ist eine Sünderin*, und damit beurteilte er Christus, weil dieser zuließ, von dieser Frau berührt zu werden. Und ebenso Mt 9,3, der Verdacht und das Urteil der Schriftgelehrten, die sagten: *Dieser lästert Gott*, als der Herr zu dem Gelähmten gesagt hatte: *Deine Sünden werden dir vergeben*.<sup>2603</sup>

Eine ungestüme Vermutung ist dieser entgegengesetzt, nämlich wenn die Annahme von etwas Schlechtem und nicht Guten erscheint, zum Beispiel weil alle Zeichen schlecht und keine gut sind, und aus einer solchen Vermutung erwächst der ungestüme Verdacht. Eine solche war die Vermutung beim Urteil Salomons, als er den Knaben der

---

**2600** Augustinus, Sermones 351,10 (PL 39, 1547); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.18, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 447).

**2601** Vgl. Hrotsvit von Gandersheim, Abraham VI,1–6 (PL 137, 1021f; Opera omnia, 155f).

**2602** Vgl. Argument e.

**2603** Mt 9,2.

praesumptio, quod mater esset pueri, erat in alia muliere, immo omnino contraria, quae petebat puerum interfici contra naturalem et humanam pietatem, nolens quod viveret in manu alterius, dicens: *Nec mihi nec tibi sit, sed dividatur.*

Praesumptio levis est, in quaest coniectura parva mali seu facti et magna boni, ut quia multa signa boni sunt et parva tamen aut nulla mali, et ex tali praesumptione surgit suspicio levis et iudicium leve, quale videtur fuisse iudicium Salomonis, III Reg. 2, 24, cum adiudicavit fratrem suum interfici, quia petiverat Abisag Sunamitem. Quamvis enim Salomon ex praecedenti facto ante suam in regno confirmationem, quo Adonias fecerat *sibi* currum *et equites*, habuisset signum quod voluit regnare, tamen post confirmationem suam non legitur factum aliquod nisi solum quod petiit Abisag Sunamitem; propter quod videtur Salomon in iudicio ex levi suspicionem fratrem morti adiudicasse. Si tamen aliter videtur, nihil derogat praesenti intentioni. Levis enim praesumptio est, sicut dictum est, quando est coniectura parva mali et magna boni, ut si vir bonae famae videatur loqui cum muliere semel in loco suspecto. In talibus enim dicitur quod dubia sunt in meliorem partem interpretanda.

Praesumptio vero probabilis contraria est huic, quando scilicet coniectura est ex pluribus et fere omnibus signis malis et parva aut exilia signa sunt boni, et ex tali surgit suspicio probabilis ad cautelam et evitacionem mali. In quo casu dicit Dominus, Matth. 7, 16: *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces; a fructibus eorum cognoscetis eos.* Fructus dicit actus plures, ex quibus sumitur probabilis malitiae coniectura, quamvis aliquod signum appareat simplicitatis animae.

Ex praesumptione ergo temeraria, quae provenit ex perversitate accusantis et ex praesumptione levi, quae provenit ex indiscretionem accusantis, non est argumentum probationis in iudicio nec debent talia movere animum iudicis; et iudicium ex talibus praesumptionibus prohibetur, Matth. 7, 1: *Nolite iudicare* etc. Ex praesump-



Frau zusprach, die Mitleid mit seinem Tod hatte.<sup>2604</sup> Denn es gab keine Vermutung bei der anderen Frau, dass sie die Mutter des Knaben sei, sondern sie war das völlige Gegenteil, weil sie forderte, dass der Knabe gegen die natürliche und menschliche Kindesliebe getötet werden sollte, weil sie nicht wollte, dass er im Arm der anderen lebte, und sie sagte: *Er soll weder dir noch mir gehören, sondern geteilt werden.*<sup>2605</sup>

Eine leichtfertige Vermutung ist es, in der es eine kleine Annahme des Schlechten oder der Tat gibt und eine große des Guten, wie zum Beispiel, wenn es viele Zeichen für Gutes und wenige oder aber keine für Schlechtes gibt, und aus einer solchen Vermutung erwächst der leichtfertige Verdacht und das leichtfertige Urteil, und ein solches scheint das Urteil Salomons gewesen zu sein, 1Kön 2,24, als er befahl, seinen Bruder zu töten, weil er Abischag aus Schunem zur Frau gefordert hatte. Obgleich nämlich Salomon aus einer früheren Tat vor seiner Bestätigung in der Herrschaft, als<sup>2606</sup> Adonija sich einen Wagen und Pferde verschafft hatte,<sup>2607</sup> ein Zeichen dafür erhalten hatte, dass er als König herrschen wollte, heißt es dennoch nicht, dass er nach seiner Bestätigung [in der Herrschaft] etwas getan hätte, außer allein, dass er Abischag aus Schunem zur Frau forderte; deshalb scheint Salomon beim Urteil aufgrund eines leichtfertigen Verdachts seinen Bruder mit dem Tod bedacht zu haben. Wenn es aber anders scheint, nimmt das nichts von der gegenwärtigen Absicht fort. Es ist nämlich eine leichtfertige Vermutung, wie gesagt worden ist, wenn es einen kleinen Verdacht von etwas Schlechtem und einen großen von etwas Gutem gibt, wie zum Beispiel wenn ein Mann guten Rufes mit einer Frau einmal gesehen wird, wie er an einem verdächtigen Ort mit ihr spricht. In solchen Fällen nämlich heißt es, dass zweifelhafte Dinge zum besseren Teil zu deuten sind.

Die wahrscheinliche Vermutung ist dieser entgegengesetzt, nämlich wenn es eine Annahme aus mehreren und beinahe alles schlechten Zeichen gibt und wenige oder sehr wenige Zeichen für Gutes da sind, und aus so etwas erwächst der wahrscheinliche Verdacht zur Vorsicht und der Vermeidung von Bösem. In einem solchen Fall sagt der Herr, Mt 7,16: *Hütet euch vor den falschen Propheten, sie kommen zu euch in Schafspelzen, innen aber sind sie reißende Wölfe; an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.* Früchte heißt mehrere Handlungen, von denen eine wahrscheinliche Annahme der Schlechtigkeit ausgehen wird, wenn auch ein Zeichen der Einfachheit der Seele offenkundig sein mag.

Aus der unbesonnenen Vermutung also, die aus der Verkehrtheit des Anklagenden kommt, und aus der leichtfertigen Vermutung, die aus Rücksichtslosigkeit des Anklagenden kommt, gibt es kein Beweismittel vor Gericht, noch dürfen solche die Meinung des Richters bewegen; und ein Urteil aufgrund von solchen Vermutungen wird verboten, Mt 7,1: *Richtet nicht* usw. Aus einer wahrscheinlichen Vermutung darf

---

**2604** Vgl. 1Kön 3,27.

**2605** 1Kön 3,26.

**2606** Aus stilistischen Gründen wird hier mit der Lesart F „quando“ gelesen.

**2607** 1Kön 1,5.

tione probabili non debet induci iudex ad ferendam sententiam, sed ad indicendam purgationem, ut dicit *Decretalis, De purgationibus*: «Si quis verisimilibus rationibus de raptu pulsatus fuerit, canonice se purget». Ex praesumptione vero violenta sumitur argumentum probationis ad ferendam sententiam, ut in praedicto exemplo iudicii Salomonis, III Reg. 3, 27.

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur quod ‘nullus iudicandus est arbitrio suspicionis’: dicendum quod in criminibus suspicio violenta surgit ex specie mala, ut ex oculis et amplexibus supra dictis; quae mala species prohibetur ab Apostolo, cum dicit, I ad Thes. 5, 22: *Ab omni specie mala abstinete vos*. Crimen ergo est in suspicionem, sed mala species in certitudine, quae punitur multotiens sicut crimen, et ideo pro probato crimine mala species, quae est suspicio violenta, accipitur, et ideo in huiusmodi non est iudicium ex arbitrio suspicionis.

2. Ad illud vero quod obicit de illo exemplo, dicendum quod non est trahendum ad consequentiam, et quod approbata sanctitas personae minuit contrarias circumstantias in praedicto casu, ut non sit ex eis praesumptio violenta, tamen potius credendum est quod nullo modo sanctus vir talibus turpitudinibus se exponeret.

Et in hunc modum terminatur pars, in qua inquiritur de progressu iudiciorum quantum pertinet ad theologiam inquisitionem.

[662] TITULUS III.

### DE SENTENTIA IUDICIALI.

Consequens est inquirere de sententiis iudiciorum. Dicitur autem sententia iudicialis tribus modis, proprie, communiter et communissime: proprie sententia definitionis, communiter sententia praecepti seu iussionis, communissime sententia excommunicationis seu punitionis.

Sententia autem definitionis est ipsa causae determinatio, quae controversiis finem imponit pronuntiatione iudicis, absolutionem continens et condemnationem, secundum quod dicit lex humana et etiam divina, Deuter. 25, 1: *Si causa fuerit inter aliquos, et interpellaverint iudices, quem iustum esse perspexerint, illi iustitiae palmam dabunt, quem impium, condemnabunt impietatis*. Quantum ad primam partem Legis ostenditur qualiter sententia iudicis debet continere absolutionem iusti, quantum ad secundam qualiter condemnationem rei.

ein Richter nicht zum Urteilsspruch veranlasst werden, sondern zur Auferlegung einer Reinigung, wie die *Dekretale, Über die Reinigungen* sagt: „Wenn jemand mit wahrscheinlichen Argumenten von einem Raub erschüttert worden ist, soll er sich kirchlich reinigen.“<sup>2608</sup> Aus der ungestümen Vermutung wird aber das Beweismittel gewonnen, um ein Urteil zu verhängen, wie im genannten Beispiel vom Urteil Salomons, 1Kön 3,27.<sup>2609</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass ‚niemand aufgrund einer willkürlichen Verdächtigung gerichtet werden darf‘, ist zu sagen, dass bei Verbrechen der ungestüme Verdacht aus einem bösen Anblick erwächst, wie aus den obengenannten Augen und den Umarmungen;<sup>2610</sup> dieser böse Anblick wird vom Apostel verboten, wenn er sagt, 1Thess 5,22: *Enthaltet euch jeden bösen Anblicks!* Also liegt das Verbrechen im Verdacht, der böse Anblick aber in der Gewissheit, die oftmals wie ein Verbrechen bestraft wird, und deshalb wird der böse Anblick, der ein ungestümer Verdacht ist, für ein bewiesenes Verbrechen gehalten, und daher ist es bei einem derartigen [Verdacht] kein Urteil aufgrund einer willkürlichen Verdächtigung.

2. Zu dem Einwand in Bezug auf jenes Beispiel ist zu sagen, dass das nicht für folgende Fälle herangezogen werden kann und dass die bestätigte Makellosigkeit der Person gegensätzliche Umstände im genannten Fall abschwächt, sodass es aufgrund von ihnen keine ungestüme Vermutung gibt, sondern vielmehr zu glauben ist, dass ein makelloser Mann sich keinesfalls solchen Schändlichkeiten aussetzen würde.

Und auf diese Weise wird der Teil abgeschlossen, in dem das Gerichtsverfahren untersucht wird, insofern es zur theologischen Untersuchung gehört.

### [662] *Dritter Abschnitt: Das Gerichtsurteil*

Sodann sind die Gerichtsurteile zu untersuchen. Gerichtsurteil wird aber auf drei Arten ausgesagt, im eigentlichen Sinne, allgemein und ganz allgemein: im eigentlichen Sinne als Urteil der Bestimmung, allgemein als Urteil der Vorschrift oder des Befehls und ganz allgemein als Urteil des Ausschlusses oder der Bestrafung.

Das Urteil der Bestimmung ist die Beendigung des Prozesses selbst, die aufgrund des Richterspruchs den Streitigkeiten ein Ende setzt und Freispruch und Verurteilung enthält, nach dem, was das menschliche und auch das göttliche Gesetz sagt, Dtn 25,1: *Wenn einige einen Streit haben und die Richter dazwischengehen, dann werden sie demjenigen den Palmenzweig [als Siegeszeichen] der Gerechtigkeit zuerkennen, den sie als gerecht erkannt haben, und den wegen Frevelhaftigkeit verurteilen, den sie als Frevler [erkannt haben].* Hinsichtlich des ersten Teils des Gesetzes wird aufgezeigt, wie der Richterspruch den Freispruch des Gerechten enthalten muss, hinsichtlich des zweiten [Teils], wie [der Richterspruch] die Verurteilung des Schuldigen [enthalten muss].

<sup>2608</sup> Vgl. Liber Extra, 5.34.4 (ed. Friedberg, Bd. II, 870).

<sup>2609</sup> Vgl. Argument a.

<sup>2610</sup> Vgl. Argumente e und 2.

Sententia vero praecepti seu iussionis est decretum seu mandatum principis seu sacerdotis ex auctoritate iudiciariae potestatis, de qua Deuter. 17, 12: *Sequeris sententiam sacerdotum et iudicis, qui praesunt loco quem elegerit Dominus; qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio et decreto iudicis, morietur.*

Sententia vero excommunicationis est ex auctoritate iudiciaria separatio a communione populi fidelis, quae proprie, quantum ad separationem spiritualem, pertinet ad Evangelium, quantum vero ad separationem corporalem et in figura, pertinet ad Legem. Separatio autem ista poena est, quae non infertur nisi contumaci. Huiusmodi autem exemplum Num. 16, 26, ubi, determinata contumacia Dathan et Abiron, per sententiam profert iudex Moyses, dicens: *Recedite a tabernaculis hominum impiorum et nolite tangere quae ad eos pertinent ne involvamini in peccatis eorum.* Simili modo dicendum quod sententia punitionis est ex auctoritate divinae legis poenae delinquentis determinatio.

Omissis igitur eis quae inquirenda sunt circa sententiam definitionis, quae inquisitio pertinet ad iurisperitos, et iis quae pertinent ad inquisitionem sententiae praecepti, quae inquisitio pertinet ad Tractatum de obedientia; omissis insuper iis quae pertinent ad inquisitionem sententiae excommunicationis, quae inquisitio proprie pertinet ad iudicialia Novae Legis vel ad quaestionem de clavibus, quantum ad praesentem inquisitionem inquirendum est de sententia punitionis seu legibus per quas poenae materiales determinantur peccatis vel per rationabilem considerationem suspenduntur ut non inferantur peccatis.

Sciendum igitur quod in Lege erant quaedam mala permissa, quaedam mala punita. Et secundum hoc variabantur leges iudiciales: nam quaedam erant in permissionibus, quaedam in punitionibus.

Primo ergo quaerendum est de legibus permissionis;  
secundo, de legibus punitionis.

#### |663| DISTINCTIO I.

##### **DE LEGIBUS PERMISSIONIS.**

Item, quantum ad leges permissionis primo declarandum est triplex genus permissionis Legis;

secundo vero inquirendum est de lege repudii odiosae uxoris.

Das Urteil der Vorschrift oder des Befehls ist ein Erlass oder Gebot des Fürsten oder Priesters aus der Autorität der richterlichen Gewalt, über diese Dtn 17,12: *Du sollst dem Urteil der Priester und des Richters folgen, die dem Ort vorsitzen werden, den der Herr erwählen wird; wer aber stolz ist und sich weigert, dem Befehl der Priester und dem Erlass des Richters zu gehorchen, soll sterben.*

Das Urteil des Ausschlusses ist eine aus der richterlichen Autorität erwachsende Trennung von der Gemeinschaft des gläubigen Volkes, die im eigentlichen Sinne, hinsichtlich der geistlichen Trennung, zum Evangelium gehört, hinsichtlich aber der körperlichen und bildlichen Trennung zum Gesetz gehört. Die Trennung ist aber die Strafe, die nur dem Uneinsichtigen auferlegt wird. Ein solches Beispiel ist Num 16,26, wo, nachdem die Uneinsichtigkeit von Datan und Abiron festgestellt worden ist, der Richter Mose als Urteil Folgendes ausspricht: *Geht von den Zelten dieser frevelhaften Männer weg, und rührt nichts an, was ihnen gehört, damit ihr nicht in ihre Sünden verstrickt werdet.* Ebenso ist zu sagen, dass das Urteil der Bestrafung die Bestimmung der Strafe des Verbrechers ist, die aus der Autorität des göttlichen Gesetzes erwächst.

Es wird also übergegangen, was hinsichtlich des Urteils der Bestimmung zu untersuchen ist, denn diese Untersuchung gehört zum Bereich der Rechtsgelehrten, und das, was zur Untersuchung des Urteils der Vorschrift gehört, denn diese Untersuchung ist Teil der Abhandlung über den Gehorsam;<sup>2611</sup> darüber hinaus wird das übergegangen, was zur Untersuchung des Urteils des Ausschlusses gehört, denn diese Untersuchung ist eigentlich Teil der Rechtssatzungen des Neuen Gesetzes oder der Frage über die Schlüssel; in Bezug auf die vorliegende Untersuchung ist das Urteil der Bestrafung zu untersuchen oder die Gesetze, mit denen die materiellen Strafen für die Sünden bestimmt werden oder aufgrund einer vernünftigen Erwägung aufgehoben werden, sodass sie für die Sünden nicht auferlegt werden.

Es ist also zu wissen, dass im Gesetz einige Übel erlaubt waren, einige mit einer Strafe belegt. Und demgemäß unterschieden sich die Rechtsgesetze: Denn einige bestanden in Erlaubnissen, einige in Bestrafungen.

1. ist also nach den Gesetzen der Erlaubnis zu fragen;
2. nach den Gesetzen der Bestrafung.

### [663] *Erste Unterscheidung: Die Gesetze der Erlaubnis*

Hinsichtlich der Gesetze der Erlaubnis

1. sind die drei Arten der Erlaubnis im Gesetz zu erklären;
2. ist das Gesetz der Scheidung von einer verhassten Ehefrau zu untersuchen.

---

**2611** Ein solcher Traktat fehlt in der Summa Halensis.

## CAPUT I.

## DE TRIPLICI GENERE PERMISSIONIS.

Triplex autem malum invenitur in Lege non punitum, sed Lege permissum: exactio usurarum ab aliis quam fratribus, Deuter. 23, 19: *Non foeneraberis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec quamlibet aliam rem, sed alieno*; odiosae uxoris repudium, Deuter. 24, 1: *Si acceperit homo uxorem et non invenerit gratiam ante oculos eius propter aliquam foeditatem, scribet libellum repudii etc.*; investigatio per sacrificium et maledicta culpae suspectae uxoris, Num. 5, 14: *Si spiritus zelotypiae concitaverit virum contra uxorem etc. offeret oblationem etc.*

Circa quod quaeruntur duo:

Primo, quae fuerit ratio huius triplicis permissionis;  
secundo, an culpa fuerit permittentis.

## [Nr. 453] ARTICULUS I.

*Quae fuerit ratio huius triplicis permissionis.*

Breviter quantum ad primum quaeritur: Cum multa alia mala in illo populo extiterunt, quare ista potius permissa sunt impunita quam alia?

**Ad quod obicitur sic:** 1. Quod est minus peccatum, minus est puniendum; ergo lege iustitiae quae sunt peccata minora magis debent relinqui impunita quam peccata maiora. Cum ergo minus peccatum fuerit colligere ligna in sabbato quam usura, quod tamen peccatum punivit Lex morte, Num. 15, 35, et furtum bovis vel ovis minus peccatum sit quam repudium uxoris, quod est contra sacramentum foederis coniugalis, et tamen furtum punitum est restitutione in quadruplum pro ove, in quintuplum pro bove, Exod. 22, 1, ergo lege iustitiae debuerunt usurae et repudia magis puniri; ergo iniustum est impunita relinqui ex quo minora puniuntur.

**Respondeo:** Quod iustissima ratione permissa sunt praedicta mala illi populo et in Lege non punita. Erat enim ille *populus durae cervicis*, Exod. 32, 9, et ideo permitienda erant ei minora mala ne inciderent in peiora vel maiora. Perversus enim erat ille populus quantum ad vehementiam cupiditatis ex parte concupiscibilis; quantum ad vehementiam irae ex parte irascibilis; quantum ad errorem suspicionis ex parte rationabilis. Inde est, quia sciebat legislator tantam eorumdem cupiditatem et avaritiam, ut nec fratribus, hoc est Hebraeis, ab usuris parcerent, nisi alienis ad usuram dare permetterentur, permisit exactionem usurarum ab aliis quam a fratribus. Item, quia sciebat tantam eorumdem iracundiae malitiam, ut uxores odiosas, cum ab eis nonnisi

*Kapitel 1: Die drei Arten der Erlaubnis*

Drei Arten von Sünde finden sich im Gesetz, die nicht bestraft, sondern im Gesetz erlaubt werden: das Eintreiben von Zinsen von Leuten, die keine Brüder sind, Dtn 23,19: *Du sollst deinem Bruder nicht gegen Zinsen Geld leihen noch irgendeine andere Sache, darfst es aber dem Fremden*; die Scheidung von einer verhassten Ehefrau, Dtn 24,1: *Wenn ein Mann eine Frau heiratet und sie keine Gunst vor seinen Augen findet wegen irgendeiner Hässlichkeit, soll er ihr einen Scheidebrief aushändigen* usw.; und die Ermittlung durch ein Opfer und die Verwünschungen der Schuld einer verdächtigen Ehefrau, Num 5,14: *Wenn der Geist der Eifersucht einen Mann ergriffen hat gegen seine Ehefrau usw., soll er ein Opfer darbringen* usw.

Im Zusammenhang damit werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Was war der Grund für diese drei Arten von Erlaubnis?
2. Gab es eine Schuld bei dem, der sie erlaubte?

*Artikel 1: Was war der Grund für diese drei Arten der Erlaubnis? [Nr. 453]*

Es wird kurz zum Ersten gefragt: Da es viele andere Übel in jenem Volk gab, warum sind eher diese Erlaubnisse unbestraft geblieben als andere?

**Dazu wird Folgendes eingewendet:** 1. Was eine kleinere Sünde ist, muss weniger bestraft werden; also müssen nach dem Gesetz der Gerechtigkeit die kleineren Sünden eher unbestraft bleiben als die größeren. Da es also eine kleinere Sünde war, Holz am Sabbat zu sammeln, als Zinsen zu nehmen, eine Sünde, die jedoch das Gesetz mit dem Tod bestrafte, Num 15,35, und der Diebstahl eines Rindes oder Schafes eine kleinere Sünde ist als die Scheidung von der Ehefrau, die dem Sakrament der ehelichen Bindung widerspricht, und dennoch der Diebstahl mit der Ersetzung des Vierfachen pro Schaf und des Fünffachen pro Rind bestraft wurde, Ex 22,1, hätten folglich nach dem Gesetz der Gerechtigkeit Zinsen und Scheidung mehr bestraft werden müssen; also ist es ungerecht, diese unbestraft zu lassen, während kleinere bestraft werden.

**Ich antworte,** dass mit höchst gerechter Begründung die genannten Sünden jenem Volk erlaubt und im Gesetz nicht bestraft worden sind. Jenes Volk war nämlich *verstockt*, Ex 32,9, und deshalb mussten ihm kleinere Sünden erlaubt werden, damit sie nicht in schlimmere oder größere ausschlügen. Jenes Volk war nämlich verdorben hinsichtlich der Heftigkeit ihrer Begierde vonseiten des begierlichen Strebens; hinsichtlich der Heftigkeit ihres Zorns vonseiten des zornmütigen Strebens; hinsichtlich des Irrtums ihrer Verdächtigung vonseiten des vernünftigen Strebens. Weil der Gesetzgeber ihre große Begierde und Habgier kannte, sodass sie auch ihre Brüder, das heißt die Hebräer, nicht von Zinsen verschonten, wenn sie nicht die Erlaubnis hätten, Fremden gegen Zins zu verleihen, daher kommt es, dass er ihnen das Eintreiben von Zinsen von Leuten erlaubte, die nicht ihre Brüder sind. Ebenso, weil er die große Schlechtigkeit ihres Zorns kannte, sodass sie ihre verhassten Frauen, da sie sich von ihnen nur durch den Tod trennen konnten, töteten, erlaubte er ihnen die Scheidung

per mortem separari possent, occiderent, permisit repudium odiosae uxoris. Item, quia sciebat in eisdem tantum invalescere erroris suspicionem ut sola suspitione adulterii vera seu falsa contra uxores insurgerent, permisit investigationem criminis, quod nisi divino miraculo investigari non potest. Propter quod institutum est sacrificium zelotypiae, in quo manifeste miraculose Dei virtus operabatur, ut illa, quae culpabilis esset, inflato ventre et femore putrefacto, periret, quae vero esset innocens, innoxia permaneret. Fecit igitur legislator per huiusmodi permissiones quod in tali populo fieri potuit, videlicet per minorum malorum permissionem eos a maioribus averti.

[664] **[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicit, dicendum quod legislator quaedam minora mala gravissime puniri praecepit, illa proculdubio causa, quia, licet minora, frequentius tamen in illo populo contingebant et sua frequentia tranquillitati et paci illius populi plus quam alia maiora nocebant et sine scandalo et dissidio illius populi puniri poterant. Quaedam vero maiora mala minus puniri decrevit vel penitus impunita relinqui, aut quia minus paci et tranquillitati nocebant quam minora, et ideo decrevit minus puniri; aut quia sine scandalo et scissione concordiae et pacis puniri non poterant, et ideo decrevit impunita relinqui divino iudicio punienda. Hoc autem iustum est, sicut dicit Augustinus, I libro *De libero arbitrio*: «Videtur mihi legem istam, quae populo regendo scribitur, recte quaedam mala permittere, quae per divinam providentiam vindicantur». Hac ergo de causa foenerari alieno et repudiare odiosam uxorem et investigare adulterium suspectum per divinum iudicium a Lege relicta sunt impunita.

[Nr. 454] ARTICULUS II.

*Utrum ista mala impunita dimittere fuerit culpa permittentis.*

Postea quaeritur utrum ista mala dimittere impunita fuerit culpa permittentis, ut legislatoris et iudicis.

**Ad quod sic:** 1. Ad Rom. 1, 32: *Non solum qui talia agunt digni sunt morte, sed qui consentiunt facientibus*, Glossa: «Consentire est tacere, cum possis redarguere». Item, *Decretalis*: «Dicitur consentire qui manifesto facinori desinit obviare». Cum ergo praedicta mala sint manifesta facinora, legislator Moyses dicitur consensisse, cum istis facinoribus non obviaret.



von einer verhassten Ehefrau. Ebenso, weil er wusste, dass in ihnen eine so große Verdächtigung des Irrtums wuchs, dass sie sich allein aufgrund der Verdächtigung des Ehebruchs, ob wahr oder falsch, gegen ihre Frauen erhoben, erlaubte er ihnen die Ermittlung des Verbrechens, das nur mit einem göttlichen Wunder ermittelt werden kann. Deshalb wurde das Eifersuchtsopfer eingerichtet, in dem die Kraft Gottes offenbar und wundersam wirkte, sodass die, die schuldig war, an aufgeblähtem Bauch und verfaultem Schenkel zugrunde ging, die aber unschuldig war, unbeschadet blieb. Der Gesetzgeber tat also mit solchen Erlaubnissen, was er in einem solchen Volk tun konnte, nämlich sie durch die Erlaubnis kleinerer Sünden von größeren abzubringen.

[664] **[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand ist zu sagen, dass der Gesetzgeber einige kleinere Sünden sehr schwer zu bestrafen vorgeschrieben hat, zweifelsohne aus dem Grund, weil, wenn sie auch kleiner waren, sie dennoch häufiger in jenem Volk vorkamen und mit ihrer Häufigkeit der Ruhe und dem Frieden jenes Volkes mehr als andere größere schaden und ohne Anstoß und Uneinigkeit bei jenem Volk bestraft werden konnten. Einige größere Sünden aber beschloss er weniger zu bestrafen oder völlig ungestraft zu lassen, entweder weil sie weniger dem Frieden und der Ruhe schaden als die kleineren, und deshalb beschloss er, sie weniger zu bestrafen; oder weil sie nicht ohne Anstoß und Spaltung der Eintracht und des Friedens bestraft werden konnten, und deshalb beschloss er, sie ungestraft zu lassen und sie im göttlichen Gericht zu bestrafen. Das aber ist gerecht, wie Augustinus in Buch I *Vom freien Willen* sagt: „Es scheint mir, dass dieses Gesetz, das zur Leitung des Volkes niedergeschrieben wird, ganz richtig einige Sünden zulässt, die von der göttlichen Vorsehung bestraft werden.“<sup>2612</sup> Aus diesem Grund sind Zinsen vom Fremden zu nehmen, eine verhasste Ehefrau zu entlassen und den Verdacht auf Ehebruch durch Gottesurteil zu untersuchen, vom Gesetz straflos gelassen worden.

*Artikel 2: Gab es eine Schuld bei dem, der erlaubte, dass diese Sünden ungestraft blieben? [Nr. 454]*

Danach wird gefragt, ob es eine Schuld gab bei dem, der erlaubte, dass diese Sünden ungestraft blieben, wie zum Beispiel beim Gesetzgeber und beim Richter.

**Dazu so:** 1. Röm 1,32: *Nicht nur die, die solches tun, sind des Todes würdig, sondern auch die, die denen zustimmen, die solches tun*, die Glosse: „Schweigen ist Zustimmung, während du widersprechen könntest.“<sup>2613</sup> Ebenso die *Dekretale*: „Man sagt von demjenigen, dass er zustimmt, der sich einem offensichtlichen Verbrechen nicht länger in den Weg stellt.“<sup>2614</sup> Da also die genannten Sünden offensichtliche Verbrechen sind, wird man vom Gesetzgeber Mose sagen, dass er zugestimmt habe, als er sich diesen Verbrechen nicht in den Weg stellte.

<sup>2612</sup> Augustinus, De libero arbitrio I,5,13 (CChr.SL 29, 218 f; CSEL 74, 13).

<sup>2613</sup> Glossa ordinaria zu Röm 1,32 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 277a).

<sup>2614</sup> Liber Extra, 5.12.6, § 2 (ed. Friedberg, Bd. II, 795).

2. Item, dicit auctoritas *Canonis*: «Error, cui non resistitur, approbatur». Cum ergo Moyses, cuius erat resistere praedicto errori, non resisteret, approbabat errorem; ergo peccabat.

3. Item, ad Rom. 3, 8: *Faciamus mala, ut veniant bona?* Absit! Si ergo non sunt facienda mala ut veniant bona, ergo non toleranda sunt mala ut non accidant seu eveniant mala.

4. Item, permisit repudium, quod erat peccatum; ergo consensit fieri peccatum.

5. Item, ille facit cuius auctoritate fit. Si ergo auctoritate Moysi fiebat repudium, quia, sicut dicitur Matth. 19,7, *Moyses mandavit dari libellum repudii et dimittere*, ergo ipse Moyses dicitur fecisse et introduxisse repudium, pari ratione et usuras et foenerari alieno et investigationem adulterii per divinum iudicium, quod est tentare Deum.

**Respondeo:** Cum pateat ex praecedentibus quod iusta de causa praedicta mala in illo populo debebant relinqui impunita, divino iudicio punienda, non fuit culpa legislatoris seu iudicis permittentis praedicta, quia, sicut dicit Augustinus, I *De libero arbitrio*, lex temporalis, «quae regendo populo scribitur, ea iudicanda sibi assumit quae satis sint conciliandae paci hominibus imperitis, et quanta possunt per hominem regi». Illa autem, sicut ostensum est, non erant ad conciliationem pacis hominum imperitorum, si per iudicium punirentur, et ideo erant permittenda.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Ad auctoritates ergo quas primo et secundo obicit, dicendum est quod intelliguntur in illo casu quando iudex praelatus potest utiliter et sine periculo schismatis publici obviare vel resistere. Moyses autem praedictis facinoribus et erroribus non poterat utiliter obviare, quia multitudo et cordium duritia erat in causa. Respiciendo ergo ad pacem et unitatem tribuum Israelis, quae multo melior est quam pax inter hanc personam vel illam, quae posset turbari si ex odio uxorum vel suspitione incorrigibili interficerent uxores, decrevit iuste ut permitterentur praedicta et relinquerentur impunita; sicut in praesenti Ecclesia, quia non potest utiliter resistere

2. Die Autorität des Kanons sagt: „Einen Irrtum, dem man sich nicht widersetzt, billigt man.“<sup>2615</sup> Da also Mose, dessen Aufgabe es war, sich dem genannten Irrtum zu widersetzen, sich nicht widersetzte, billigte er den Irrtum; also sündigte er.

3. Röm 3,8: *Sollen wir Böses tun, damit Gutes entsteht? Das sei fern!* Wenn man also nichts Böses tun darf, damit Gutes entsteht, dann darf man das Böse auch nicht dulden, damit nichts Böses geschieht oder daraus hervorgeht.

4. Er erlaubte die Ehescheidung, die eine Sünde war; also stimmte er zu, dass diese Sünde geschah.

5. Derjenige handelt, mit dessen Autorität etwas getan wird. Wenn die Ehescheidung also mit der Autorität des Mose vollzogen wurde, weil, wie es in Mt 19,7 heißt, *Mose auftrag, den Scheidebrief auszustellen und [die Frau] zu entlassen*, dann wird man von Mose selbst sagen, dass er die Scheidung geschaffen und erlassen hat, gleichermaßen auch die Zinsen, gegen Zinsen dem Fremden zu verleihen und die Ermittlung von Ehebruch durch Gottesgericht, was bedeutet, Gott zu versuchen.

**Ich antworte:** Da es aus dem Vorhergehenden klar ist, dass aus einem gerechten Grund die genannten Sünden in jenem Volk ungestraft bleiben sollten, während sie vom göttlichen Gericht zu bestrafen sind, gab es keine Schuld des Gesetzgebers oder Richters, der die genannten [Sünden] erlaubte, denn, wie Augustinus in Buch I *Vom freien Willen* sagt, das zeitliche Gesetz, „das zur Lenkung des Volkes niedergeschrieben wird, macht es sich zur Aufgabe, über das zu urteilen, was für ungebildete Menschen dazu ausreichend ist, Frieden zu stiften, und was durch den Menschen gelenkt werden kann.“<sup>2616</sup> Jene Dinge aber waren, wie gezeigt worden ist,<sup>2617</sup> nicht dazu angetan, Frieden zwischen ungebildeten Menschen zu stiften, wenn sie durch ein Urteil bestraft würden, und deshalb mussten sie erlaubt werden.<sup>2618</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Zu den Zitaten, die als Erstes und Zweites eingewendet werden, ist zu sagen, dass sie für den Fall zu verstehen sind, wenn sich ein vorsitzender Richter mit Nutzen und ohne die Gefahr einer Spaltung der Öffentlichkeit in den Weg stellen oder widersetzen kann. Mose aber konnte sich den genannten Verbrechen und Irrtümern nicht mit Nutzen in den Weg stellen, weil die Herzhärte der Leute Teil der Angelegenheit war. Hinsichtlich also des einträchtigen Friedens der Stämme Israels, der viel besser ist als der Friede zwischen dieser Person und jener und der gestört werden könnte, wenn sie aus Hass zu ihren Ehefrauen oder aus einem unverbesserlichen Verdacht ihre Frauen töteten, beschloss er mit Recht, dass die genannten Sünden erlaubt würden und straflos bleiben sollten; so wie in der gegenwärtigen Kirche: Da diese den Soldaten, die die Zehnten einbehalten, nicht mit Nutzen Widerstand leisten kann, da, wenn sie Widerstand leisten würde, ein größeres

<sup>2615</sup> Decretum Gratiani, D.83, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 293).

<sup>2616</sup> Augustinus, De libero arbitrio I,5,13 (CChr.SL 29, 218 f; CSEL 74, 13).

<sup>2617</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 453 (ed. Bd. IV/2, 663a–664b; in dieser Ausgabe S. 1282–1285).

<sup>2618</sup> Vgl. ebd., Nr. 453 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 664a–b; in dieser Ausgabe S. 1284 f).

militibus qui detinent decimas, quia, si resisteret, maius malum accideret in Ecclesia, scilicet scissura, permittit ipsos decimas detinere.

3. Ad illud quod obicit tertio, dicendum quod non sequitur ‘non sunt facienda mala ut veniant bona, ergo non sunt permittenda’, quia qui facit mala peccat, sed non qui permittit fieri, [665] cum non possit utiliter resistere vel cum non debeat rationabili ex causa resistere, sicut ipse Deus, qui permittit multa mala fieri, tamen ex rationabili causa, ut scilicet ex eis eliciat bona

4. Ad quartum distinguendum quod permissio dicitur multipliciter. Dicitur enim permissio concessionis, quando licita conceduntur, ut cum religioso conceditur visitare patrem a suo praelato. Item, est permissio dispensationis, quando non licita, per dispensationem facta licita, conceduntur, ut cum abbas dispensative concedit seu permittit monacho comedere carnes. Item, est permissio indulgentiae, quando aliquid licitum, cuius oppositum melius est, conceditur, ut secundae nuptiae ab Apostolo, et tamen melior esset continentia vidualis. Est iterum permissio tolerantiae, quando simpliciter illicita, ne peius eveniat, tolerantur, sicut in praedictis casibus repudii, foenoris et investigationis adulterii. Et in iis non sequitur ‘permittit, ergo consentit’, nisi diceremus consensum improprie et secundum quid et ex comparatione, et tunc proprie non est consensus in hoc, scilicet ut fiat repudium, foenus, sed in alio, quod est ne peius fiat, scilicet occisio uxoris, foenerari fratri. Est iterum permissio sustinentiae, sicut dicitur Deus permittere mala fieri, ut ex eis eliciat bona, sicut dicit Augustinus: «Nullum malum permittit Deus fieri in republica nisi ex eo eliciat bonum».

5. Ad ultimum dicendum quod auctoritate Moysi non fiebat repudium nec auctoritate Legis, sed auctoritate Legis et Moysi scribebatur libellus, ut per hoc retraherentur a repudio. Et hoc est quod ostendit Augustinus, *Contra Faustum*: «Illud de uxore non dimittenda, quod Dominus praecepit, cum antiquis dictum sit: *Quicumque dimiserit uxorem suam, det illi libellum repudii*, Matth. 5, 31, si diligenter intueamur, vide-

Übel in der Kirche geschehen würde, nämlich eine Spaltung, erlaubt sie ihnen, die Zehnten einzubehalten.<sup>2619</sup>

3. Zu dem dritten Einwand ist zu sagen, dass nicht folgt, ‚man darf nichts Böses tun, damit Gutes entsteht, also darf es nicht erlaubt werden‘, denn wer Böses tut, sündigt, aber nicht, wer erlaubt, dass es geschieht, [665] wenn er nicht mit Nutzen Widerstand leisten kann oder wenn er aus einem vernünftigen Grund keinen Widerstand leisten darf, so wie Gott selbst, der erlaubt, dass viel Schlechtes passiert, aber aus einem vernünftigen Grund, wie zum Beispiel damit daraus Gutes erwächst.

4. In Bezug auf den vierten ist zu unterscheiden, dass Erlaubnis auf mehrere Arten ausgesagt wird.<sup>2620</sup> Sie wird nämlich als Erlaubnis im Sinne einer Gewährung ausgesagt, wenn Erlaubtes gewährt wird, wie zum Beispiel wenn einem Ordensmann von seinem Vorgesetzten gewährt wird, seinen Vater zu besuchen. Und es gibt die Erlaubnis im Sinne einer Entbindung, wenn Nichterlaubtes, das durch Entbindung erlaubt gemacht worden ist, gewährt wird, wie zum Beispiel wenn ein Abt nach Art einer Entbindung einem Mönch gewährt oder erlaubt, Fleisch zu essen. Und es gibt die Erlaubnis im Sinne eines Nachlasses, wenn etwas Erlaubtes, dessen Gegenteil besser ist, gewährt wird, wie die zweite Ehe durch den Apostel,<sup>2621</sup> obwohl die Enthaltensamkeit im Witwenstand besser wäre. Und weiter gibt es die Erlaubnis im Sinne einer Duldung, wenn schlechthin Unerlaubtes, damit nichts Schlimmeres passiert, geduldet wird, wie in den genannten Fällen der Scheidung, des Zinsverleihs und der Ermittlung des Ehebruchs. Und in diesen Fällen folgt nicht ‚er erlaubt es, also stimmt er zu‘, außer wir würden Zustimmung uneigentlich und bedingt und aufgrund eines Vergleichs sagen, und dann ist es eigentlich keine Zustimmung dazu, nämlich dass Ehescheidung und Zinsverleih ausgeführt werden, sondern zu etwas anderem, nämlich dass nichts Schlimmeres getan wird, nämlich die Ehefrau zu töten und dem Bruder gegen Zins zu verleihen. Und weiter gibt es die Erlaubnis im Sinne des Ertragens, so wie es von Gott heißt, dass er erlaubt, dass Schlimmes geschieht, damit daraus Gutes erwächst, wie Augustinus sagt: „Gott erlaubt, dass kein Übel in einem Gemeinwesen geschieht, außer damit daraus etwas Gutes erwächst.“<sup>2622</sup>

5. Zu dem letzten ist zu sagen, dass die Ehescheidung weder aufgrund der Autorität des Mose noch aufgrund der Autorität des Gesetzes durchgeführt wurde, sondern aufgrund der Autorität des Gesetzes und Moses wurde der Scheidebrief geschrieben, um dadurch von der Scheidung abzuhalten. Und das ist es, was Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* aufzeigt: „Wenn wir es uns sorgfältig anschauen, werden wir sehen, dass das, was der Herr dazu aufgetragen hat, dass eine Ehefrau nicht entlassen werden darf, während den Alten gesagt wurde: *Wer seine Ehefrau entlässt, soll*

**2619** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* IV, tr.17 c.4 q.4 a.1 (SpicBon 19, 414,18 f).

**2620** Vgl. ebd. (SpicBon 19, 415,50–59); Petrus Lombardus, *Sententiae* IV,26,4 (SpicBon 5, 418,17–419,3).

**2621** Vgl. 1Kor 7,39 f.

**2622** Vgl. Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 8,27 (CChr.SL 46, 64).

bimus non esse contrarium. Utique nolebat dimitti uxorem a viro qui hanc interposuit moram ut in discidium animus praeceps et libelli conscriptione confractus absisteret, sed quid mali esset uxorem dimittere cogitaret, praesertim, quia, ut perhibent, apud Hebraeos scribere litteras hebraeas nulli fas erat nisi solis Scribis». Et dicit, in eodem: «Libellum vir bonus prudensque non scriberet, nisi in animo nimis adverso atque perverso consilium concordiae invenire non valeret».

## CAPUT II.

### DE LEGE REPUDIII.

Consequenter inquirendum est specialiter de lege repudiij de qua dicitur Deuter. 24, 1: *Si acceperit homo uxorem et non invenerit gratiam in oculis eius propter aliquam foeditatem etc.*

Praenotandum est igitur quod in hac lege duo erant permissa, duo praecepta. Permissum enim erat uxorem dimittere; unde dicitur ibi: *Dimittet eam de domo sua*. Permissum etiam erat uxori dimissae cum alio contrahere; unde ibi dicitur: *Cumque egressa alterum maritum duxerit etc.* Item, praeceptum erat ante repudium libellum scribere; unde dicitur ibi: *Scribet libellum repudiij et dabit in manu illius et dimittet*. Praeceptum etiam erat post repudium repudiatam non recipere; unde ibi sequitur: *Non poterit prior maritus recipere eam in uxorem*.

Circa ergo partem istam quaeruntur plura:

Quantum ad primo permissum, an repudium de se sit peccatum, an ex Lege factum sit non peccatum;

quantum ad secundo permissum, an licitum sit repudiatam, viro vivente, cum alio contrahere, an in repudio vir et mulier debeant parificari et ad paria iudicentur;

quantum ad praeceptum de libello scribendo quaeritur de causis repudiij, de effectu repudiij;

*ihr einen Scheidebrief aushändigen*, Mt 5,31, einander nicht widerspricht. Derjenige, der dieses Hindernis aufgestellt hat, wollte durchaus nicht, dass eine Ehefrau von ihrem Mann entlassen wird, und er hat es aufgestellt, damit das Herz, das überstürzt zur Trennung bereit war, durch die Abfassung des Briefes aufgehalten davon Abstand nahm und stattdessen darüber nachdachte, was für ein Übel es bedeutete, die Frau zu entlassen, zumal da, wie man erzählt, bei den Hebräern die hebräischen Buchstaben zu schreiben keinem erlaubt war außer allein den Schreibern<sup>2623</sup>. Und er sagt in demselben [Buch]: „Ein guter und vernünftiger Mann würde keinen Scheidebrief schreiben, außer wenn der Rat zur Eintracht in einem Herzen, das sehr feindselig und verkehrt ist, keinen Stand hat.“<sup>2624</sup>

### *Kapitel 2: Das Scheidungsgesetz*<sup>2625</sup>

Im Folgenden ist insbesondere das Scheidungsgesetz zu untersuchen, zu dem es in Dtn 24,1 heißt: *Wenn ein Mann eine Frau heiratet und sie keine Gunst vor seinen Augen findet wegen irgendeiner Hässlichkeit usw.*

Es ist also vorab zu bemerken, dass in diesem Gesetz zwei Dinge erlaubt und zwei vorgeschrieben waren. Es war nämlich erlaubt, die Ehefrau zu entlassen; daher heißt es dort: *Er soll sie aus seinem Haus entlassen.*<sup>2626</sup> Es war auch der entlassenen Frau erlaubt, die Ehe mit einem anderen einzugehen; daher heißt es dort: *Und wenn sie, nachdem sie sein Haus verlassen hat, einen anderen Ehemann heiratet*<sup>2627</sup> usw. Ferner war es vorgeschrieben, vor der Scheidung den Scheidebrief auszustellen; daher heißt es dort: *Er soll ihr einen Scheidebrief ausstellen, ihn ihr aushändigen und sie entlassen.*<sup>2628</sup> Vorgeschrieben war auch, die Entlassene nach der Scheidung nicht wieder zurückzunehmen; daher folgt dort: *Der frühere Ehemann darf sie nicht wieder als Ehefrau zurücknehmen.*<sup>2629</sup>

Im Zusammenhang mit diesem Teil werden daher mehrere Einzelfragen gestellt: zur ersten Erlaubnis, ob die Scheidung an sich eine Sünde ist oder ob sie, weil sie dem Gesetz nach getan wurde, keine Sünde ist;

zur zweiten Erlaubnis, ob es der Entlassenen erlaubt ist, zu Lebzeiten ihres Mannes mit einem anderen die Ehe einzugehen, oder ob bei der Scheidung Mann und Frau gleich anerkannt werden müssen und zu gleichen Teilen beurteilt werden müssen;

zur Vorschrift, den Scheidebrief auszustellen, wird nach den Scheidungsgründen und der Wirkung der Scheidung gefragt;

<sup>2623</sup> Ders., *Contra Faustum Manichaeum* XIX, 26 (CSEL 25/1, 527 f).

<sup>2624</sup> Ebd. (CSEL 25/1, 528).

<sup>2625</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* IV, tr.17 c.4 q.4 (SpicBon 19, 413,1–422,81).

<sup>2626</sup> Dtn 24,1.

<sup>2627</sup> Dtn 24,2.

<sup>2628</sup> Dtn 24,1.

<sup>2629</sup> Dtn 24,4.

quantum ad praeceptum de repudiata non recipienda, quaeritur an licitum sit viro poenitenti repudiatam recipere.

|666| [Nr. 455] ARTICULUS I.

*An repudium de se sit peccatum.*

Quaeritur ergo primo an repudium de se sit peccatum

**Ad quod sic:** *a.* Matth. 5, 32: *Dico vobis quod omnis qui dimiserit uxorem suam, excepta causa fornicationis, facit eam moechari.* Ergo, cum repudians propter foeditatem uxoris dimitteret uxorem, non causa fornicationis, faciebat eam moechari; ergo peccabat.

*b.* Item, Augustinus, *Contra Faustum*: «Illicitum est quod lex illa prohibet qua naturalis ordo servatur». Sed repudium prohibetur lege qua naturalis ordo servatur; ergo repudium est illicitum. – Minor patet, quoniam de lege naturali est matrimonium in individuum vitae consuetudinem, repudium autem est contra individuum vitae consuetudinem.

*c.* Item, Ioannes Chrysostomus: «Qui secundum Legem dimittit uxorem quatuor committit iniquitates, quia quoad Deum existit homicida et quia dimittit non fornicantem et quia facit eam adulterari et illum cui ipsa copulatur». Ex quo relinquitur quod repudium secundum se est mortale peccatum.

**Contra:** 1. Matth. 5, 31 dictum est: *Quicumque dimiserit uxorem det illi libellum repudii*, Glossa: «Abundantior iustitia, quia ibi licet dimittere, hic non nisi causa fornicationis». Si ergo secundum Legem licet dimittere, ergo dimittere non est peccare, nec dimissio peccatum.

2. Item, Rom. 7, 12: *Lex sancta et mandatum sanctum, iustum et bonum.* Inde arguitur: Operans secundum Legem sanctam et secundum sanctum mandatum et iustum non peccat; sed repudians uxorem secundum Legem operabatur secundum Legem et mandatum Legis; ergo repudians non peccabat.

3. Item, legem repudii dedit Moyses a Spiritu Sancto; ergo qui dabat libellum repudii dabat illum secundum Legem datam a Spiritu Sancto; ergo non peccabat.



zur Vorschrift, die Entlassene nicht zurücknehmen zu dürfen, wird gefragt, ob es einem reuigen Mann erlaubt ist, seine entlassene Frau zurückzunehmen.

[666] *Artikel 1: Ist die Scheidung an sich eine Sünde? [Nr. 455]*

Es wird also erstens gefragt, ob die Scheidung an sich eine Sünde ist.<sup>2630</sup>

**Dazu so:** a. Mt 5,32: *Ich aber sage euch, jeder, der seine Ehefrau entlässt, außer aufgrund von Unzucht, bewirkt, dass sie die Ehe bricht.* Wenn also der, der seine Ehefrau entlässt, sie wegen ihrer Hässlichkeit entlassen hat, nicht aufgrund von Unzucht, hat er bewirkt, dass sie die Ehe bricht; also hat er gesündigt.

b. Augustinus, [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Es ist unzulässig, dass jenes Gesetz etwas verbietet, wodurch die natürliche Ordnung gewahrt wird.“<sup>2631</sup> Die Ehescheidung wird aber durch das Gesetz verboten, durch das die natürliche Ordnung bewahrt wird; also ist die Scheidung unzulässig. – Der Untersatz ist klar, da nach dem Naturgesetz die Ehe zum Zwecke des unteilbaren gemeinsamen Lebensalltags da ist,<sup>2632</sup> die Scheidung aber gegen den unteilbaren gemeinsamen Lebensalltag ist.

c. Johannes Chrysostomus: „Wer dem Gesetz nach seine Ehefrau entlässt, begeht vier Ungerechtigkeiten: Denn er wird in Bezug auf Gott zum Mörder, er entlässt eine Frau, die keine Unzucht treibt, er bewirkt, dass sie und der, mit dem sie sich verbindet, zu Ehebrechern werden.“<sup>2633</sup> Daraus folgt, dass die Scheidung an sich eine Todsünde ist.

**Dagegen:** 1. Mt 5,31 ist gesagt worden: *Wer seine Ehefrau entlässt, soll ihr einen Scheidebrief aushändigen*, die Glosse: „Noch überreichere Gerechtigkeit, denn dort ist es erlaubt zu entlassen, hier nur aufgrund von Unzucht.“<sup>2634</sup> Wenn es also nach dem Gesetz erlaubt ist zu entlassen, dann bedeutet Entlassen nicht zu sündigen und ist die Entlassung auch keine Sünde.

2. Röm 7,12: *Das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut.* Daher wird argumentiert: Wer nach dem heiligen Gesetz und dem heiligen und gerechten Gebot handelt, sündigt nicht; wer sich aber nach dem Gesetz von seiner Ehefrau scheiden ließ, handelte nach dem Gesetz und dem Gebot des Gesetzes; also sündigte nicht, wer sich scheiden ließ.

3. Das Scheidungsgesetz erließ Mose vom Heiligen Geist; wer also den Scheidebrief aushändigte, tat dies entsprechend dem Gesetz, das vom Heiligen Geist erlassen worden war; also sündigte er nicht.<sup>2635</sup>

**2630** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* IV, tr.17 c.4 q.4 a.1 (SpicBon 19, 414,1–418,119).

**2631** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,28 (CSEL 25/1, 622).

**2632** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 256 (ed. Bd. IV/2, 361a–362b; in dieser Ausgabe S. 196–201).

**2633** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 12 (PG 56, 697).

**2634** *Glossa interlinearis zu Mt 5,31* (ed. *Textus biblie*, Bd. 5, 21v).

**2635** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* IV, tr.17 c.4 q.4 a.1 (SpicBon 19, 414,20–415,23; 416,64–78), wo sich dieses und das folgende Argument sowie die entsprechenden Antworten nahezu wörtlich finden.

4. Item, qui repudiabat uxorem scribebat causas repudiationis propter quas dimittebat uxorem, et deferebat ad iudicem, et si iudex iudicabat illas causas esse sufficientes, dimittebat uxorem. Cum ergo secundum sententiam Legis iustam pro se datam a iudice dimittebat uxorem, non peccabat dimittendo vel repudiando uxorem.

5. Item, divortium in Nova Lege ex causa concessa in eadem Lege, quae est causa fornicationis, est licitum; ergo repudium ex causa concessa in Veteri Lege est licitum.

**Respondeo**, secundum Augustinum, super illud Matth. 5, 31: *Dictum est, qui dimiserit uxorem etc.*, dictum est «quod si uxor non placet viro *propter aliquam foeditatem, dimittat eam*, quod Christus exponit propter *duritiam* maritorum», Matth. 19, 8. Super quem locum dicit Rabanus: «Maluit repudium indulgere quam odium et homicidium permanere». Item, Ioannes Chrysostomus, super Matth. 5, 31, dicit quod «permittendo repudium, non Dei iustitiam monstravit, ut quasi secundum Legem agentibus peccatum non videatur esse peccatum». Ex iis igitur patet quod repudium repudianti peccatum est, permittenti vero repudium ex comparatione maioris mali vitandi non est peccatum, ut patet ex praedictis.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur, dicendum quod in Lege dicitur licitum quod Lege non prohibetur. Distinguendum ergo quod est licitum simpliciter, quod nulla lege prohibetur, nec naturali nec Moysi nec Evangelii: et hoc modo repudium seu repudiatio illicitum est, quia prohibitum est et lege naturali et lege Evangelii. Et est licitum secundum quid quod aliqua lege non prohibetur: et hoc modo repudium dicitur licitum quoad Legem Veterem, quia ibi non prohibebatur.

[667] 2. Ad secundum dicendum quod operari secundum Legem est dupliciter: secundum Legem permittentem et secundum Legem praecipientem. Operari vero secundum Legem permittentem, non est operari bonum, immo potius malum, sed tamen minus in comparatione peioris. Unde dicit Ioannes Chrysostomus: «Permisit Moyses dari libellum repudii, ne propter odium funderetur sanguis; permisit fieri

4. Wer sich von seiner Frau scheiden ließ, verfasste eine schriftliche Begründung für die Scheidung, mit der er seine Frau entließ, und legte sie dem Richter vor, und wenn der Richter urteilte, dass diese Gründe hinreichend waren, entließ er die Frau. Da er also entsprechend dem gerechten Gesetzesurteil, das ihm vom Richter gegeben worden war, die Frau entließ, sündigte er nicht, indem er seine Frau entließ beziehungsweise sich von ihr scheiden ließ.

5. Die Ehescheidung<sup>2636</sup> ist im Neuen Gesetz aus einem Grund, der in demselben Gesetz gestattet wurde, nämlich aus dem Grund der Unzucht, erlaubt; also ist auch die Scheidung aus einem Grund, der im Alten Gesetz gestattet wurde, erlaubt.

**Ich antworte**, nach Augustinus zu Mt 5,31: *Es wurde gesagt, wer seine Ehefrau entlässt* usw., es wurde gesagt, „dass, wenn eine Ehefrau ihrem Mann wegen *irgendeiner Hässlichkeit* nicht gefällt, *er sie entlassen soll*,<sup>2637</sup> was Christus erklärt wegen der *Hartherzigkeit* der Ehemänner“<sup>2638</sup>, Mt 19,8. Zu dieser Stelle sagt Hrabanus: „Er wollte lieber die Scheidung dulden, als dass Hass und Mord anhielten.“<sup>2639</sup> Und Johannes Chrysostomus sagt zu Mt 5,31, dass, „indem er die Scheidung erlaubte, er nicht die Gerechtigkeit Gottes erwies, sodass gleichsam denen, die nach dem Gesetz handelten, eine Sünde keine Sünde zu sein schiene.“<sup>2640</sup> Dadurch ist also klar, dass die Scheidung für den, der sich scheiden lässt, eine Sünde ist, für den, der die Scheidung durch den Vergleich des kleineren Übels mit dem größeren, das vermieden werden soll, erlaubt, keine Sünde ist, wie aus dem zuvor Gesagten klar ist.<sup>2641</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist zu sagen, dass im Gesetz erlaubt genannt wird, was nicht vom Gesetz verboten wird. Es ist also zu unterscheiden, dass es schlechthin erlaubt gibt, was von keinem Gesetz verboten wird, weder vom natürlichen noch vom mosaischen noch von dem des Evangeliums, und auf diese Weise ist die Scheidung oder Entlassung unzulässig, weil sie vom Naturgesetz und dem Gesetz des Evangeliums verboten worden ist. Und es gibt bedingt erlaubt, was von keinem Gesetz verboten wird, und auf diese Weise heißt es von der Scheidung, dass sie im Blick auf das Alte Gesetz erlaubt ist, weil sie dort nicht verboten wurde.

|667| 2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass es zwei Arten gibt, gemäß dem Gesetz zu handeln: gemäß dem erlaubenden Gesetz und gemäß dem vorschreibenden Gesetz. Gemäß dem erlaubenden Gesetz zu handeln, heißt nicht, Gutes zu tun, sondern vielmehr Schlechtes, obgleich weniger [schlecht] im Vergleich zu Schlechterem. Daher sagt Johannes Chrysostomus: „Mose hat erlaubt, den Scheidebrief auszuhändigen,

**2636** Der Gesetzstraktat verwendet im Folgenden zwei unterschiedliche Begriffe für ‚Ehescheidung‘ im Neuen Gesetz und ‚(Ehe)Scheidung‘ im mosaischen Gesetz.

**2637** Dtn 24,1.

**2638** Glossa ordinaria zu Mt 5,31 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21b); vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,14,39 (CChr.SL 35, 41–43).

**2639** Hrabanus Maurus, Expositio in Matthaum libri octo VI,19,8 (CChr.CM 174A, 509).

**2640** Ps.-Chrysostomus, Eruditi commentarii in evangelium Matthaevi 32 (PG 56, 801); vgl. Glossa ordinaria zu Mt 5,31 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21b).

**2641** Vgl. Summa Halensis III Nr. 453–454 (ed. Bd. IV/2, 663a–665b; in dieser Ausgabe S. 1282–1291).

mala, ne fierent peiora». Operari vero secundum Legem praecipientem est bonum, quo modo non operatur qui repudiat, sed praedicto modo.

3. Ad tertium dicendum quod lex de libello repudii quiddam tolerabat, scilicet separationem, et ad quiddam obligabat, tamen sub conditione, scilicet ad hoc ut, si vellet aliquis dimittere uxorem, non dimitteret nisi propter causas scriptas in libello repudii. Dare ergo libellum in praecepto erat sub conditione, scilicet si vellet dimittere, non simpliciter. Non sequitur ergo ‘dabat libellum repudii secundum Legem datam a Spiritu Sancto, ergo non peccabat’; dabat enim secundum Legem ex tolerantia et conditionaliter, non ex auctoritate et simpliciter a iudice.

4. Ad quartum dicendum quod non valet haec argumentatio ‘secundum sententiam Legis datam pro se dimittebat uxorem, ergo non peccabat’, quia iudex non dicebat in illa sententia quod vir posset dimittere uxorem, sed quod posset sine poena legali. Et ponunt exemplum: sicut si litigarent sacerdotes contra milites de decimis, iudex non daret sententiam pro militibus quod ipsi decimas detinerent, sed diceret sacerdotibus quod tacerent, et non puniret milites, ne fieret scissura.

5. Ad quintum dicendum quod non est simile de divortio in Nova Lege et repudio in Veteri, quia in Nova Lege causa divortii potest esse iusta, interveniente zelo iustitiae, sed in Veteri Lege causa repudii semper est iniusta, cum concernat odium et affectum nequitiae et opponatur sacramento et fidei coniugali. Et ideo repudium semper est malum secundum se.

[Nr. 456] ARTICULUS II.

*An repudium ex Lege fiat non peccatum.*

Postea quaeritur an repudium ex Lege fiat non peccatum.

**Ad quod sic:** 1. Dicit Ioannes Chrysostomus, super illud Matth. 5, 31: *Quicumque dimiserit uxorem, det illi libellum repudii* etc.: «Hoc permittendo non Dei iustitiam

damit nicht aus Hass Blut vergossen wurde; er erlaubte, dass Schlechtes getan wird, damit nicht noch Schlechteres getan würde.<sup>2642</sup> Nach dem vorschreibenden Gesetz zu handeln, heißt aber, Gutes zu tun, und wer sich scheiden lässt, handelt nicht auf diese, sondern auf die zuvor genannte Weise.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass das Gesetz zum Scheidebrief etwas geduldet hat, nämlich die Trennung, und zu etwas verpflichtet hat, wenn auch unter einer Bedingung, nämlich dazu, dass, wenn jemand seine Ehefrau entlassen wollte, er sie nur aus den Gründen entlassen konnte, die im Scheidebrief standen. Den Scheidebrief auszuhändigen, stand also in der Vorschrift unter einer Bedingung, das heißt, wenn er sie entlassen wollte, dann nicht bedingungslos. Es folgt also nicht, dass ‚er den Scheidebrief entsprechend dem Gesetz aushändigte, das vom Heiligen Geist gegeben worden war, und er also nicht sündigte‘; denn er händigte ihn nach dem Gesetz aus aufgrund von Duldung und bedingt, nicht aufgrund einer Autorität und schlechthin durch einen Richter.

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass diese Argumentation ‚er entließ seine Ehefrau entsprechend dem Gesetzesurteil, das ihm gegeben wurde, also sündigte er nicht‘ keine Bedeutung hat, denn der Richter sagte nicht in diesem Urteil, dass der Mann seine Ehefrau entlassen könnte, sondern dass er es ohne Gesetzesstrafe tun könnte. Und sie geben ein Beispiel:<sup>2643</sup> So wie, wenn Priester mit Soldaten über die Zehnten stritten, ein Richter kein Urteil für die Soldaten spräche, dass sie die Zehnten einbehalten dürften, sondern den Priestern sagen würde, dass sie schweigen sollten, und die Soldaten nicht bestrafen würde, damit keine Spaltung entsteht.

5. Zu dem fünften ist zu sagen, dass es sich mit der Ehescheidung im Neuen Gesetz und der Scheidung im Alten Gesetz nicht gleich verhält, weil im Neuen Gesetz der Grund für die Ehescheidung ein gerechter sein kann, wenn der Eifer der Gerechtigkeit dazwischentritt, doch im Alten Gesetz der Grund für eine Scheidung immer ungerecht ist, da er mit Hass und einer Neigung zur Leichtfertigkeit zu tun hat und dem Sakrament und der ehelichen Treue widerspricht. Und deshalb ist die Scheidung stets an sich schlecht.

## *Artikel 2: Wird eine Scheidung, die dem Gesetz nach erfolgt, nicht zur Sünde?*

[Nr. 456]

Sodann wird gefragt, ob eine Scheidung, die dem Gesetz nach erfolgt, nicht zur Sünde wird.

**Dazu so:** 1. Johannes Chrysostomus sagt zu Mt 5,31: *Wer seine Ehefrau entlässt, soll ihr einen Scheidebrief aushändigen* usw.: „Indem er dies erlaubte, erwies er nicht

<sup>2642</sup> Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 32 (PG 56, 801).

<sup>2643</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 454 zu 1–2 (ed. Bd. IV/2, 664b; in dieser Ausgabe S. 1286–1289).

demonstravit, sed a peccato abstulit culpam peccandi». Ergo per Legem factum est non peccatum.

2. Item, idem, ibidem: «Permissum est repudium, malum quidem, tamen licitum».

3. Item, idem, ibidem: «Hac ratione Apostoli praeceperunt secundas nuptias propter incontinentiam hominum; permisit, non praecepit. Quod permittimus, nolentes praecipimus, quia malas hominum voluntates ad plenum prohibere non possumus». Si ergo secundae nuptiae ex permissione Apostoli fiunt sine peccato, ergo repudium ex permissione Legis factum est sine peccato.

4. Item, occidere malum est in se, sed tamen per Legem iudici fit non peccatum, cum dicitur Exod. 22, 18: *Maleficos non patieris vivere*. Ergo, quamvis dimittere seu repudiare uxorem in se sit malum, tamen interveniente Lege fiet non peccatum, cum dicitur, Deuter. 24, 1, volenti dimittere uxorem: *Det illi libellum repudii*. Maius enim malum est occidere quam repudiare, quia opponitur maiori bono, videlicet unitati naturae, quae est essentialis homini; repudium vero opponitur unitati sacramenti, quae est accidentalis.

**Contra:** a. Matth. 19, 6 est verbum Domini et communis animi conceptio: *Quod Deus coniunxit, homo non separet*, et est de iure naturali quod illi, qui sunt coniuncti auctoritate divina, non separentur auctoritate humana. Ergo repudium erat contra ius naturale; sed quod est contra ius naturale non recipit dispensationem nec potest fieri licite; ergo repudium non potest fieri licite.

b. Item, ibidem dicit Dominus quod *ad duritiam cordis Iudaeorum permisit Moyses dimittere uxores; ab initio autem non sic*. Ergo [668] Iudaei repudiando peccabant contra legem datain ab initio, hoc est contra legem naturalem; ex quo relinquitur idem.

Gottes Gerechtigkeit, sondern entzog der Sünde die Schuld des Sündigens.<sup>2644</sup> Also ist, was aufgrund des Gesetzes getan wird, keine Sünde.

2. Derselbe ebendort: „Die Scheidung ist erlaubt, zwar ein Übel, aber dennoch erlaubt.“

3. Derselbe ebendort: „Auf diese Weise haben die Apostel Zweitehen wegen der Unenthaltbarkeit der Menschen vorgeschrieben;<sup>2645</sup> er hat sie erlaubt, nicht vorgeschrieben. Was wir erlauben, schreiben wir vor, ohne es zu wollen, weil wir die schlechten Wünsche der Menschen nicht ganz verbieten können.“ Wenn also Zweitehen aufgrund der Erlaubnis des Apostels ohne Sünde eingegangen werden, dann ist eine Scheidung, die aufgrund der Erlaubnis des Gesetzes durchgeführt worden ist, ohne Sünde.

4. Töten ist ein Übel an sich, und dennoch wird es für einen Richter aufgrund des Gesetzes nicht zu einer Sünde, indem es in Ex 22,18 heißt: *Du sollst die Verbrecher nicht leben lassen*. Auch wenn also die Ehefrau zu entlassen oder sich von ihr zu scheiden an sich schlecht ist, so wird es dennoch, wenn das Gesetz sich einschaltet, nicht zu einer Sünde werden, indem es in Dtn 24,1 zu dem, der seine Ehefrau entlassen will, heißt: *Er soll ihr einen Scheidebrief ausstellen*.<sup>2646</sup> Es ist nämlich ein größeres Übel zu töten als sich scheiden zu lassen, denn es widerspricht dem größeren Gut, das heißt der Einzigkeit der Natur, die dem Menschen wesentlich ist; die Scheidung aber widerspricht der Einzigkeit des Sakraments, die akzidentiell ist.

**Dagegen:** a. Mt 19,6 steht ein Wort des Herrn, das eine allgemeine Vorstellung des Geistes ist:<sup>2647</sup> *Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden*, und es kommt vom Naturrecht, dass die, die mit göttlicher Autorität verbunden worden sind, nicht von menschlicher Autorität getrennt werden können. Also widersprach die Scheidung dem Naturrecht; was aber dem Naturrecht widerspricht, erhält keine Entbindung davon und kann nicht erlaubterweise getan werden; also kann eine Scheidung nicht erlaubtermaßen durchgeführt werden.

b. Ebendort sagt der Herr, dass *Mose wegen ihrer Hartherzigkeit den Juden erlaubte, ihre Ehefrauen zu entlassen; am Anfang war das aber nicht so*.<sup>2648</sup> Also [668] sündigten die Juden, wenn sie sich scheiden ließen, gegen das Gesetz, das ihnen am Anfang gegeben worden war, das heißt gegen das Naturgesetz; daraus folgt dasselbe.

---

**2644** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 32 (PG 56, 801); vgl. *Glossa ordinaria* zu Mt 5,31 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21b); *Decretum Gratiani*, C.31, q.1, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 1110 f).

**2645** Vgl. 1Kor 7,39.

**2646** Mt 5,31.

**2647** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* IV, tr.17 c.4 q.4 a.1 (SpicBon 19, 414,5f).

**2648** Mt 19,8.

**Respondeo:** Dicendum quod repudium ex Lege non est factum licitum, imino, sicut dicit Augustinus, legem de dimissione uxoris «Christus exponit propter *duritiam* maritorum» datam, «ut non concedatur discidium, sed ut tollatur homicidium».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur primo, quod a peccato abstulit culpam, nota quod, proprie loquendo, aliud est dicere peccatum, aliud dicere culpam. Accidentale enim est peccato esse culpam: peccatum enim dicit inordinationem contra divinum mandatum, culpa vero dicit inordinationem puniendam secundum legem. Abstulit ergo culpam a peccato, cum, data lege repudii, non puniebantur pro huiusmodi peccato.

2. Ad secundum simili modo intelligendum est illud quod dicitur repudium malum, tamen licitum, ut 'licitum' non excludat reatum aeternae poenae, sed reatum poenae legis.

3. Ad tertium dicendum quod in repudio et in secundis nuptiis est permissio comparativa, et ideo dicit Chrysostomus quod hac ratione, id est consimili quodam modo Apostoli secundas nuptias praeceperunt, tamen differenter. Nam, sicut patet ex praecedentibus, secundae nuptiae permittuntur permissione indulgentiae, qua conceditur licitum imperfectum respectu status perfectioris. Repudium vero permittitur permissione tolerantiae, qua toleratur illicitum, quod est minus malum comparatione deterioris, secundum quod dicit Augustinus: «Melius est enim dividi», hoc est minus malum est repudium fieri, «quam per odium sanguinem fundi». Et ideo Chrysostomus, super illud Matth. 5, 31: «Permisit fieri mala, ne fierent peiora».

4. Ad quartum vero dicendum quod occisio et repudium possunt comparari dupliciter: quantum ad effectum et quantum ad causam. Quantum ad effectum occisio magis malum est, sicut dicit Augustinus: «Melius est dividi quam per odium sanguinem fundi». Quantum vero ad causam repudium simpliciter maius malum



**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass die Scheidung aufgrund des Gesetzes nicht zu etwas Erlaubtem gemacht worden ist, sondern, wie Augustinus sagt,<sup>2649</sup> dass das Gesetz zur Entlassung der Ehefrau gegeben wurde, „hat Christus mit *der Hartherzigkeit* der Ehemänner erklärt, sodass nicht die Scheidung gewährt, sondern der Mord verhindert wird.“<sup>2650</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass er die Schuld von der Sünde wegnahm, beachte, dass, im eigentlichen Sinne gesprochen, das eine der Begriff der Sünde, das andere der Begriff der Schuld ist. Es ist für die Sünde nämlich akzidentiell, Schuld zu sein: Sünde sagt nämlich eine Ungeordnetheit gegenüber dem göttlichen Gebot aus, Schuld aber sagt eine Ungeordnetheit aus, die nach dem Gesetz bestraft werden muss. Er hat also die Schuld von der Sünde weggenommen, da sie nach dem Erlass des Scheidungsgesetzes für eine solche Sünde nicht mehr bestraft wurden.

2. In Bezug auf den zweiten ist ebenfalls zu erkennen, dass das, was Scheidung genannt wird, böse und dennoch erlaubt ist, sodass ‚erlaubt‘ nicht die Strafwürdigkeit der ewigen Strafe ausschließt, sondern die Strafwürdigkeit der Gesetzesstrafe.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass bei einer Scheidung und bei einer zweiten Heirat die Erlaubnis eine vergleichende ist, und deshalb sagt Chrysostomus, dass auf diese Weise, das heißt in gewisser Weise ganz ähnlich die Apostel die zweite Heirat vorgeschrieben haben, aber dennoch unterschiedlich. Denn wie aus dem Vorhergehenden klar ist, wird die zweite Heirat mit der Erlaubnis im Sinne eines Nachlasses [der Strafe] erlaubt, mit der etwas als erlaubt gestattet wird, das unvollkommen in Bezug auf einen vollkommeneren Grad ist.<sup>2651</sup> Die Scheidung wird aber erlaubt mit der Erlaubnis im Sinne einer Duldung, mit der das Unerlaubte geduldet wird, das weniger schlecht ist im Vergleich zu Schlechterem, nach dem, was Augustinus sagt: „Es ist nämlich besser, sich scheiden zu lassen“, das heißt, es ist weniger schlecht, eine Scheidung durchzuführen „als aus Hass Blut zu vergießen.“<sup>2652</sup> Und deshalb [sagt] Chrysostomus zu Mt 5,31: „Er hat erlaubt, dass Böses getan wird, damit nicht noch Schlimmeres getan wird.“<sup>2653</sup>

4. Zu dem vierten ist aber zu sagen, dass das Töten und die Scheidung auf zwei Arten verglichen werden können: hinsichtlich ihrer Wirkung und hinsichtlich ihrer Ursache. Hinsichtlich ihrer Wirkung ist das Töten schlechter, wie Augustinus sagt: „Es ist besser, sich scheiden zu lassen, als aus Hass Blut zu vergießen.“<sup>2654</sup> Hinsichtlich ihrer Ursache ist die Scheidung aber ein größeres Übel schlechthin, denn das Töten

**2649** Vgl. Summa Halensis III Nr. 455 (ed. Bd. IV/2, 666b; in dieser Ausgabe S. 1294 f).

**2650** Petrus Lombardus, Sententiae IV,33,3 (SpicBon 5, 460,25 f).

**2651** Vgl. Summa Halensis III Nr. 454 zu 4 (ed. Bd. IV/2, 665a; in dieser Ausgabe S. 1288 f).

**2652** Glossa ordinaria zu Mt 5,31 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21b).

**2653** Ps.-Chrysostomus, Eruditi commentarii in evangelium Matthaei 32 (PG 56, 801); Glossa ordinaria zu Mt 5,31 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21b).

**2654** Glossa ordinaria zu Mt 5,31 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21b).

est, quia occisio potest esse ex affectu virtutis et iustitiae, repudium vero semper est ex affectu iniustitiae, sicut dictum est et patebit inferius. Praeterea, occisio malefici fiebat auctoritate divinae Legis, repudium vero ex permissione Legis; causa autem et «affectus operi nomen imponit» quantum ad bonitatem et malitiam.

[Nr. 457] ARTICULUS III.

*Utrum repudiatae, vivente priore viro, licitum esset alium ducere.*

Quaeritur consequenter utrum licitum esset secundum Legem repudiatae, vivente priore viro, alium ducere.

**Quod videtur,** 1. quia dicit Lex de repudiata, Deuter. 24, 2: *Cum egressa virum alterum duxerit.* Ergo Lex concedit ei maritum alterum ducere.

2. Item, dicit Augustinus de duabus uxoribus, quod quando mos erat, peccatum non erat. Non peccabat ergo vir ducendo aliam uxorem, priore vivente, quando mos erat; si ergo mos erat repudiatae a priore viro alium ducere, non erat peccatum.

3. Item, ex parte viri secundam uxorem ducere tempore Legis non erat malum secundum se, quia sancti Patres duxerunt secundas uxores sine peccato; ergo, repudiata uxore, non erat peccatum viro aliam ducere; ergo nec mulieri alium virum.

**Contra:** a. Matth. 5, 32: *Qui dimissam duxerit adulteratur.*

b. Item, Lex puniebat illam quae ducebat alium maritum, quia non poterat redire ad priorem, quia, sicut dicit Lex, *polluta et abominabilis facta est* ducendo alium; ergo non erat licitum secundum Legem alium ducere.

**Respondeo:** Dicendum quod non erat licitum secundum Legem, ita quod 'licitum' excludat culpam et quamcumque poenam; erat tamen licitum, secundum quod 'licitum' excludit materiale poenam. Dicendum ergo quod licitum erat [669] repudiatae secundum Legem alium ducere, quia Lex non puniebat eam materialiter, ut more adulterae lapidaretur. Non erat autem licitum secundum Legem, quia Lex puniebat eam spiritualiter, ut ad priorem virum tamquam polluta redire non posset,

kann aus dem Affekt der Tugend und der Gerechtigkeit kommen,<sup>2655</sup> die Scheidung aber kommt immer aus dem Affekt der Ungerechtigkeit, wie gesagt worden ist und weiter unten klar sein wird.<sup>2656</sup> Außerdem geschah die Tötung eines Verbrechers aufgrund der Autorität des göttlichen Gesetzes, die Scheidung aber aufgrund der Erlaubnis des Gesetzes; die Ursache aber und „der Affekt gibt dem Werk seinen Namen“<sup>2657</sup> hinsichtlich Güte und Schlechtigkeit.

*Artikel 3: War es der Geschiedenen erlaubt, zu Lebzeiten ihres früheren Mannes einen anderen zu heiraten? [Nr. 457]*

Im Folgenden wird gefragt, ob es dem Gesetz nach der Geschiedenen erlaubt war, zu Lebzeiten ihres früheren Mannes einen anderen zu heiraten.

**Das scheint richtig zu sein,** 1. da das Gesetz über die Geschiedene sagt, Dtn 24,2: *Wenn sie, nachdem sie sein Haus verlassen hat, einen anderen Ehemann heiratet.* Also gewährt das Gesetz ihr, einen anderen zum Ehemann zu nehmen.

2. Augustinus sagt über zwei Ehefrauen, dass, als dies Sitte war, es keine Sünde war.<sup>2658</sup> Also hat ein Mann nicht gesündigt, indem er eine zweite zur Ehefrau nahm, während die frühere noch lebte, als dies Sitte war; wenn es also Sitte für die von ihrem früheren Mann Geschiedene war, einen anderen zu heiraten, war es keine Sünde.

3. Vonseiten des Mannes war eine zweite Ehefrau zu nehmen zur Zeit des Gesetzes keine Sünde an sich, denn die Erzväter nahmen ohne Sünde Zweitfrauen;<sup>2659</sup> also war es nach der Scheidung von seiner Ehefrau keine Sünde für einen Mann, eine andere zu heiraten; also auch nicht für eine Frau, einen anderen Mann [zu heiraten].

**Dagegen:** a. Mt 5,32: *Wer eine entlassene Frau heiratet, begeht Ehebruch.*

b. Das Gesetz bestrafte die, die einen zweiten Ehemann nahm, weil sie nicht zum früheren zurückkehren konnte, denn, wie das Gesetz sagt, *unrein und verabscheuenswert ist sie geworden*<sup>2660</sup>, indem sie einen anderen geheiratet hat; also war es dem Gesetz nach nicht erlaubt, einen anderen zu heiraten.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass es dem Gesetz nach nicht erlaubt war, indem ‚erlaubt‘ eine Schuld ausschließt und jede Strafe; es war aber erlaubt, insofern ‚erlaubt‘ eine materielle Strafe ausschließt. Es ist also zu sagen, dass es [669] nach dem Gesetz für eine Geschiedene erlaubt war, einen anderen Mann zu heiraten, weil das Gesetz sie nicht materiell bestrafte, sodass sie nach Art der Ehebrecherin gesteinigt wurde. Es war aber nach dem Gesetz nicht erlaubt, weil das Gesetz sie geistlich bestrafte, sodass sie zu ihrem früheren Mann nicht zurückkehren konnte, weil sie unrein war, wenn sie von ihrem zweiten Mann geschieden war, wie es in Dtn 24,4

<sup>2655</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 357 zu 2 (ed. Bd. IV/2, 531a–b; in dieser Ausgabe S. 796–799).

<sup>2656</sup> Vgl. ebd., Nr. 455 zu 5 u. 459 (ed. Bd. IV/2, 667b.671a–673b; in dieser Ausgabe S. 1288–1291.1312–1321).

<sup>2657</sup> Ambrosius, De officiis magistrorum I,30,147 (CChr.SL 15, 53).

<sup>2658</sup> Vgl. Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XXII,47 (CSEL 25/1, 639 f).

<sup>2659</sup> Vgl. Gen 16,3 f; 25,1; 29,24.28; 30,4.9.

<sup>2660</sup> Dtn 24,4.

cum a secundo viro repudiata esset, sicut dicitur Deuter. 24, 4. Et hoc modo puniebat Lex aliquando materialiter, aliquando spiritualiter.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod Lex concedebat ei alium virum ducere, dicendum quod hoc erat concessio permissionis, non dispensationis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod illud Augustini de pluribus uxoribus, ‘quando mos erat, peccatum non erat’ intelligitur quantum ad illas personas cum quibus dispensatum erat; in bigamia autem intervenit dispensatio, sed nunquam in repudio. Et causa est, quia ex parte viri habere plures uxores poterat esse ex caritate prolis acquirandae ad multiplicationem cultus divini, sicut fuit in sanctis Patribus, sed in repudio viro habere secundam uxorem post primam repudiatam non poterat esse ex caritate, cum repudium processisset ex odio, et ideo in repudio ex parte viri nunquam cadit dispensatio. Item, ex parte mulieris habere plures viros nunquam fuit dispensatum, quia deficit causa, scilicet multiplicatio prolis. Non enim multiplicatur proles a pluribus viris in una muliere sicut in pluribus mulieribus per unum virum, multo fortiori ratione nec in repudiata curret dispensatio, ut post primum virum haberet alium.

3. Ad tertium dicendum quod in bigamia manent bona matrimonii, et quod diminuitur in uno, recompensatur in alio in sanctis Patribus. Tria autem sunt bona: fides in affectu mutuae castitatis; proles in affectu propagationis ad honorem Dei; sacramentum inseparabilitatis. De bono autem fidei fiebat diminutio, quia bonum fidei requirit ut non cum altero vel altera coeatur: quod ex parte mulieris manebat integrum, ex parte vero viri propter melius ex dispensatione ampliabatur, ut non cum aliis quam cum suis uxoribus coiret. Sed ex parte boni prolis fiebat recompensatio ex vehementia affectus multiplicandae prolis ad cultum Dei, quod fiebat per plures uxores amplius quam per unam solam. Manebat autem affectus inseparabilitatis, quod est bonum sacramenti. Et ideo bigamia non erat malum secundum se, sed reci-

heißt. Und auf diese Weise hat das Gesetz manchmal materiell, manchmal geistlich bestraft.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass das Gesetz ihr zugestand, einen anderen Mann zu heiraten, ist zu sagen, dass dies ein Zugeständnis im Sinne einer Erlaubnis war, nicht im Sinne einer Entbindung, wie gesagt worden ist.<sup>2661</sup>

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass der Spruch des Augustinus über mehrere Ehefrauen, ‚als es Sitte war, war es keine Sünde‘, hinsichtlich jener Personen zu verstehen ist, die von der Vorschrift entbunden waren; bei der Bigamie griff aber die Entbindung von der Vorschrift, jedoch niemals bei der Scheidung. Und der Grund dafür ist, dass vonseiten des Mannes mehrere Ehefrauen zu haben aus der Liebe dazu stammen konnte, Nachkommen zu haben, um die Gottesverehrung zu vermehren, wie es bei den Erzvätern war,<sup>2662</sup> bei einer Scheidung aber konnte es für einen Mann nicht aus Liebe sein, nach der Scheidung von der ersten eine zweite Ehefrau zu haben, da die Scheidung aus Hass hervorgegangen war, und deshalb tritt bei einer Scheidung vonseiten des Mannes niemals eine Entbindung von der Vorschrift ein. Ferner war vonseiten der Frau, mehrere Männer zu haben, niemals von der Vorschrift entbunden, weil der Grund fehlt, nämlich die Vermehrung der Nachkommenschaft. Die Nachkommen vermehren sich nämlich nicht durch mehrere Männer bei einer Frau wie durch mehrere Frauen bei einem Mann,<sup>2663</sup> und durch diesen viel stärkeren Grund tritt auch bei einer Geschiedenen keine Entbindung von der Vorschrift ein, sodass sie nach ihrem ersten einen zweiten Mann hatte.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass bei der Bigamie die Güter der Ehe bestehen bleiben, und was bei den Erzvätern bei dem einen geschmälert wird, wird beim anderen ausgeglichen. Es sind drei Güter: Treue im Bestreben der gegenseitigen Keuschheit; Nachkommen im Bestreben danach, sich zur Ehrung Gottes zu vermehren; das Sakrament der Untrennbarkeit.<sup>2664</sup> Bei dem Gut der Treue erfolgte eine Verminderung, weil das Gut der Treue erfordert, dass man nicht mit einem anderen oder einer anderen verkehrt: während es vonseiten der Frau unversehrt blieb, wurde es vonseiten des Mannes um eines höheren Gutes willen aufgrund der Entbindung von der Vorschrift erweitert, sodass er mit keinen anderen als mit seinen Ehefrauen Geschlechtsverkehr hatte. Doch vonseiten des Gutes der Nachkommen erfolgte der Ausgleich aus der Heftigkeit des Bestrebens, Nachkommen zur Verehrung Gottes zu vermehren, was mit mehreren Ehefrauen besser erfolgte als nur mit einer. Es blieb aber das Bestreben nach der Unteilbarkeit bestehen, welches das Gut des Sakramentes ist. Und deshalb war die Bigamie kein Übel an sich, sondern erhielt bei den

**2661** Vgl. Summa Halensis III Nr. 454 zu 4; 455 zu 2; 456 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 665a.667a.668a–b; in dieser Ausgabe S. 1288 f.1294–1297.1300 f).

**2662** Vgl. ebd., Nr. 255 (ed. Bd. IV/2, 360b–361b; in dieser Ausgabe S. 194–197); II–II Nr. 616 zu 2 (ed. Bd. III, 595b–596a).

**2663** Vgl. ebd., III Nr. 255 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 361b; in dieser Ausgabe S. 196 f); II–II Nr. 616 zu 3 (ed. Bd. III, 596a–b).

**2664** Vgl. Augustinus, De Genesi ad litteram IX,7,12 (CSEL 28/1, 275 f).

piebat in sanctis Patribus rationabilem dispensationem. In repudio vero bona matrimonii tollebantur, cum contrahebatur secundum coniugium. Tollebatur enim bonum fidei per abolitionem foederis coniugalis ex affectu odii; bonum prolis, propter affectum libidinis; bonum sacramenti, propter affectum separationis, quam intendebat repudium: intendebat enim separari ab uxore, quod opponitur bono sacramenti.

[Nr. 458] ARTICULUS IV.

*An in repudio vir et mulier debuerunt parificari.*

Deinde quaeritur an in repudio vir et mulier debuerunt parificari.

**Quod videtur** 1. per ipsum vinculum matrimonii, quod quasi in unum redigit virum et mulierem, iuxta illud Gen. 3: *Erunt duo in carne una*, et ipsa ratio matrimonii, quae est legitima coniunctio maris et feminae individuum vitae consuetudinem retinens. Ergo quod erit ius viri super mulierem quantum ad unitatem copulae carnalis et cohabitationis, idem erit ius mulieris super virum. Ergo sicut vir poterat repudiare mulierem, quod erat contra unitatem vinculi coniugalis, eadem ratione mulier poterit repudiare virum.

2. Item, hoc idem videtur astrui per legem talionis, quae habetur Levit. 24, 20: *Oculum pro oculo, dentem pro dente restituet; qualem inflixerit maculam, talem sustinere cogetur.*

3. Item, in Novo Testamento iudicantur ad paria vir et uxor in causa divortii, quae est propter culpam fornicationis; ergo et in Veteri Lege debent iudicari ad paria in causa repudii.

**Contra:** *a.* Non iudicatur ad paria vir accusans stuprum uxoris, Deuter. 22, 13–14: *Si duxerit vir uxorem, obiciens ei nomen pessimum: [670] uxorem hanc accepi et non inveni virginem*, sicut ibidem dicitur, si falso accusat, iubetur caedi et mulctam, id est poenam pecuniariam, solvere; puella vero, si culpabilis sit, lapidari.

*b.* Item, in zelotypia non iudicantur ad paria, sicut patet ex lege Num. 5, 14–15, ubi dicitur quod *si spiritus zelotypiae concitaverit virum contra uxorem suam, adducet eam ad sacerdotem* etc., ubi instituitur oblatio ad investigationem adulterii suspectae

Erzvätern eine vernünftig begründete Entbindung von der Vorschrift. Bei der Scheidung aber wurden die Güter der Ehe aufgehoben, indem eine zweite Ehe geschlossen wurde. Es wurde nämlich das Gut der Treue durch die Aufhebung des Ehebandes aus dem Bestreben des Hasses aufgehoben; das Gut der Nachkommenschaft aus dem Bestreben der Begierde; das Gut des Sakramentes aus dem Bestreben nach Trennung, welche die Scheidung anstrebte: Er [der Ehemann] strebte nämlich an, sich von seiner Ehefrau zu trennen, was dem Gut des Sakraments widerspricht.

*Artikel 4: Mussten bei einer Scheidung Mann und Frau gleich behandelt werden?*

[Nr. 458]

Hierauf wird gefragt, ob bei einer Scheidung Mann und Frau gleich behandelt werden mussten.

**Das scheint richtig zu sein,** 1. durch das Eheband selbst, das Mann und Frau gleichsam zu einem macht, nach Gen 3<sup>2665</sup>: *Sie sollen zwei in einem Fleisch sein*, und das Wesen der Ehe selbst, das in der rechtmäßigen Verbindung von Mann und Frau besteht und den unteilbaren gemeinsamen Lebensalltag beinhaltet. Also wird das Recht des Mannes über seine Frau hinsichtlich der Einheit des fleischlichen Bandes und des Zusammenwohnens dasselbe sein wie das Recht der Frau über ihren Mann. Wie also der Mann sich von seiner Frau scheiden lassen konnte, was der Einheit des Ehebandes widersprach, so wird auf die gleiche Weise die Frau sich von ihrem Mann scheiden lassen können.

2. Dasselbe scheint auch durch das Gesetz der Wiedervergeltung hinzugefügt zu werden, das in Lev 24,20 steht: *Auge um Auge, Zahn um Zahn soll erstattet werden; einen solchen Schaden, wie er ihn zugefügt hat, soll er gezwungen werden zu erleiden.*

3. Im Neuen Testament werden Mann und Frau zu gleichen Teilen in einer Ehescheidungsache beurteilt, die aufgrund der Schuld der Unzucht erfolgt;<sup>2666</sup> also müssen sie auch im Alten Testament zu gleichen Teilen in einer Scheidungsache beurteilt werden.

**Dagegen:** a. Ein Mann, der vorehelichen Verkehr seiner Ehefrau anzeigt, wird nicht zu gleichen Teilen beurteilt, Dtn 22,13–14: *Wenn ein Mann eine Frau geheiratet hat und ihr einen Schmähnamen entgegenwirft: |670| Diese Frau habe ich zur Ehefrau genommen und entdeckt, dass sie keine Jungfrau mehr war*, wie es ebendort heißt, wenn er sie fälschlich anklagt, soll er gezüchtigt und ihm eine Buße, das heißt eine Geldstrafe, auferlegt werden; das Mädchen aber soll, wenn es schuldig ist, gesteinigt werden.

b. Bei der Eifersucht werden sie auch nicht zu gleichen Teilen beurteilt, wie aus dem Gesetz Num 5,14–15 hervorgeht, wo es heißt, *wenn der Geist der Eifersucht einen Mann ergriffen hat gegen seine Ehefrau, soll er sie zum Priester bringen usw.*, wo ein

---

2665 Gen 2,24.

2666 Vgl. Mt 5,32; 1Kor 7,11.

mulieris a viro, non autem e converso. Ergo pari ratione nec ad paria debent iudicari in repudio.

**Respondeo:** Sicut dicit B. Augustinus, super illam legem Deuter. 22, 13: *Si duxerit vir uxorem, et postea odio habuerit* etc.: «Apparet quomodo subditas viris feminas et pene famulas Lex esse voluerit uxores, quia dicens adversus uxorem vir testimonium, unde lapidetur illa, si verum constat, ipse non vicissim lapidatur». Et hoc est quod introducit Apostolus, I Cor. 14, 34: *Non permittitur mulieribus in ecclesiis loqui, sed subditas esse, sicut Lex dicit*. Huius autem ratio est triplex: dignitas naturae, reatus culpae, robur sexus. Dignitas naturae, quia, sicut dicit Apostolus, I Cor. 11, 3, 8: *Caput mulieris esi vir*, et assignat causam: *Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro*, sicut dicitur Gen. 3. – Reatus culpae, quia per feminam initium peccati; unde subiectio fuit ei inflicta pro poenaltate, Gen. 3, 16: *Sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui*. – Robur sexus, quia robustior est sexus virilis quam femineus; inde est quod maior pronitas ex parte mulieris est, licet maior fervor sit ex parte viri, quia sexus ille calidior; et hoc significatur Gen. 2, 23, cum dixit Adam de uxore: *Hoc nunc os ex ossibus, caro de carne*.

Propter dignitatem naturae non iudicati sunt ad paria in lege zelotypiae: detulit enim Lex viro sicut digniori, cum ex zelotypia seu amore per suspicionem accusabat uxorem. – Propter reatum culpae non iudicati sunt ad paria in lege accusationis stupri ex odio viri in uxorem, quia, sicut dicit Glossa, super illam legem Deuter. 22, 18: «Quia per feminam initium peccati, quae virum seduxit et dupliciter peccavit, prius in Deum, postea in virum, vir vero tantum in Deum, in accusatione criminis non iudicantur ad paria viret femina». – Propter vero robur sexus virilis non iudicantur ad paria in permissione repudii; nam, cum mulieris sexus sit infirmior et maior in eis pronitas, pronissimae essent mulieres ad repudiandum viros. Praeterea, cum robustior sit sexus virilis, timendum est maleficium viri plus quam mulieris; et cum



Opfer zur Ermittlung des Ehebruchs, dessen die Frau vom Mann verdächtigt wird, durchgeführt wird, nicht aber umgekehrt. Also müssen sie ebenso auch nicht zu gleichen Teilen bei der Scheidung beurteilt werden.

**Ich antworte:** Wie der selige Augustinus zu dem Gesetz Dtn 22,13 sagt: *Wenn ein Mann eine Frau heiratet und sie später hasst usw.:* „Hier zeigt sich, auf welche Weise das Gesetz wollte, dass die Frauen den Männern untergeben sind und die Ehefrauen beinahe Dienerinnen sind. Denn wenn ein Mann gegen seine Ehefrau eine Aussage macht, weshalb sie gesteinigt wird, wenn sie als wahr feststeht, so wird er selbst hingegen nicht gesteinigt.“<sup>2667</sup> Und das ist es, was der Apostel in 1Kor 14,34 anbringt: *Es wird den Frauen nicht erlaubt, in den Versammlungen zu sprechen, sondern sie sollen untergeben sein, wie das Gesetz sagt.* Die Begründung dafür ist eine dreifache: die Würdigkeit der Natur, der Zustand der Schuld und die Kraft des Geschlechts. Die Würdigkeit der Natur, weil, wie der Apostel sagt, 1Kor 11,3,8: *Das Haupt der Frau ist der Mann, und er nennt auch einen Grund: Denn der Mann ist nicht aus der Frau, sondern die Frau aus dem Mann, wie es in Gen 3<sup>2668</sup> heißt.* – Der Zustand der Schuld, weil durch eine Frau die Sünde ihren Anfang nahm; daher wurde ihr die Unterordnung als Strafe auferlegt, Gen 3,16: *Unter der Macht des Mannes sollst du stehen, und er soll über dich herrschen.* – Die Kraft des Geschlechts, weil das männliche Geschlecht stärker ist als das weibliche; daher kommt es, dass vonseiten der Frau eine größere Neigung zur Sünde besteht, wenn auch das Feuer vonseiten des Mannes größer ist, weil das männliche das wärmere Geschlecht ist; und das wird in Gen 2,23 bezeichnet, als Adam über seine Ehefrau sagte: *Dies ist nun Bein von meinem Bein, Fleisch von meinem Fleisch.*

Wegen der Würde der Natur wurden sie nicht zu gleichen Teilen bei dem Eifersuchtsgesetz beurteilt: Das Gesetz legte es nämlich dem Manne als dem Würdigeren zur Entscheidung anheim, wenn er seine Ehefrau aus Eifersucht oder Liebe aufgrund eines Verdachts anklagte. – Wegen der Strafwürdigkeit wurden sie nicht zu gleichen Teilen bei dem Gesetz der Anklage wegen vorehelichen Verkehrs beurteilt, die der Mann aus Hass auf seine Frau erhob, denn, wie die Glosse zu diesem Gesetz Dtn 22,18 sagt: „Weil durch eine Frau die Sünde ihren Anfang nahm, die den Mann verführte und doppelt sündigte, zuerst gegen Gott, danach gegen den Mann, der Mann aber nur gegen Gott“,<sup>2669</sup> werden bei der Anklage dieses Verbrechens Mann und Frau nicht zu gleichen Teilen beurteilt. – Wegen der Kraft des männlichen Geschlechts aber werden sie nicht zu gleichen Teilen bei der Erlaubnis zur Scheidung beurteilt; denn da das Geschlecht der Frau schwächer und die Neigung [zur Sünde] bei ihnen größer ist, sind die Frauen höchst geneigt, sich von den Männern scheiden zu lassen. Da außerdem das männliche Geschlecht kräftiger ist, ist ein Verbrechen eines Mannes mehr zu

---

<sup>2667</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,33 (CChr.SL 33, 293; CSEL 28/2, 395); vgl. Glossa ordinaria zu Dtn 22,13 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 403b).

<sup>2668</sup> Gen 2,21f.

<sup>2669</sup> Glossa ordinaria zu Dtn 22,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 403b).

magis ferveat, praesumendum quod ex odio interficeret sibi displicentem uxorem, non autem e converso.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod primo obicit, dicendum quod secundum legem naturae et legem gratiae quoad societatem cohabitationis et coniunctionem copulae carnalis iudicantur ad paria vir et mulier; unde I Cor. 7, 4 dicitur: *Vir non habet potestatem sui corporis, sed mulier*, et e converso. Quantum vero ad ordinem regiminis non iudicantur ad paria, immo *vir est caput mulieris*, prout dicitur I Cor. 11, 3; unde secundum legem praecipientem naturae et gratiae in regimine debet mulier viro esse subdita, in mutua vero corporis servitute par. Secundum vero legem Moysi in poena fornicationis, quae opponitur unitati copulae carnalis, iudicantur ad paria, quia adulter et adultera lapidabantur, Deuter. 22, 23–24. In accusatione vero stupri uxoris ante coniugium et zelotypia et repudio non iudicantur ad paria propter causas praedictas, immo in accusatione parcit Lex viro plus quam mulieri per dispensationem; in zelotypia praefert virum mulieri quasi per privilegium; in repudio concedit viro quod non mulieri, per permissionem minoris mali, quod minus nocet in viro quam in muliere publicae utilitati. Patet ergo ex iis quod non est paritas iuris mulieris super virum et viri super mulierem.

2. Ad secundum dicendum, secundum B. Augustinum, quod lex talionis non extenditur ad causam viri contra mulierem, sed «in aliis causis, ut qui testimonio falso alteri nocere voluit, eadem poena plectitur qua fuerat alter plectendus». Et hoc est quod dicit Augustinus, super praedictam legem Deuter. 22, 23–24, et causa est, quia non sunt personae pares vir et mulier.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut tangit Apostolus, Rom. 8, 15: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore* etc., Lex Vetus, lex servitutis est, Lex Nova lex libertatis. Inde est quod in Nova Lege superinducta servitus ex parte debiti carnalis et cohabitationis, ut in permissione repudii per Legem Veterem, tollitur, [671] quia, sicut dicitur Gal. 3, 28: *In Domino non est servus nec Uber, non est masculus vel femina; omnes enim vos unum estis in Christo*. Et hac ratione in Nova Lege paritas est in causa divortii, quamvis in Veteri Lege non fuerit paritas in causa repudii.

fürchten als das einer Frau; und da er stärker entbrennt, ist anzunehmen, dass er aus Hass eine Ehefrau, die ihm nicht gefällt, umbringen würde, nicht aber umgekehrt.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist zu sagen, dass nach dem Naturgesetz und dem Gesetz der Gnade Mann und Frau gleich beurteilt werden, was die Gemeinschaft des Zusammenwohnens und die Verbindung des fleischlichen Bandes angeht; daher heißt es 1Kor 7,4: *Der Mann hat keine Verfügungsgewalt über seinen Körper, sondern die Frau*, und umgekehrt. Hinsichtlich der Leitungsordnung werden sie aber nicht gleich beurteilt, sondern *der Mann ist das Haupt der Frau*, wie es in 1Kor 11,3 heißt; daher muss nach dem vorschreibenden Gesetz der Natur und der Gnade die Frau in der Leitung dem Mann untergeben sein, im gegenseitigen Dienen des Körpers aber gleich. Nach dem Gesetz des Mose werden sie in der Strafe für Unzucht, die der Einheit des fleischlichen Bandes widerspricht, gleich beurteilt, da ein Ehebrecher und eine Ehebrecherin gesteinigt wurden, Dtn 22,23–24. Bei der Anklage des vorehelichen Verkehrs der Ehefrau, bei der Eifersucht und der Ehescheidung werden sie nicht gleich beurteilt aus den vorhergenannten Gründen, sondern bei der Anklage schon das Gesetz den Mann mehr als die Frau aufgrund einer Entbindung von der Vorschrift; bei der Eifersucht zieht es den Mann der Frau gleichsam durch ein Privileg vor; bei der Scheidung gestattet es dem Mann, was es der Frau nicht gestattet, aufgrund der Erlaubnis des kleineren Übels, das weniger beim Mann als bei der Frau dem öffentlichen Nutzen schadet. Dadurch ist also klar, dass es keine Gleichheit des Rechtes für die Frau über ihren Mann und des Mannes über seine Frau besteht.

2. Zu dem zweiten ist mit dem heiligen Augustinus zu sagen, dass das Gesetz der Wiedervergeltung sich nicht auf eine Rechtssache eines Mannes gegen seine Frau erstreckt, sondern „in anderen Sachen, zum Beispiel wenn jemand einem anderen mit einem falschen Zeugnis schaden wollte, wird er mit derselben Strafe geschlagen, mit der er den anderen hätte schlagen wollen.“<sup>2670</sup> Und das ist es, was Augustinus zu dem genannten Gesetz Dtn 22,23–24 sagt, und der Grund ist, dass Mann und Frau keine ebenbürtigen Personen sind.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass, wie es der Apostel, Röm 8,15 anspricht: *Ihr habt nicht wiederum in Furcht den Geist der Sklaverei empfangen* usw., das Alte Gesetz das Gesetz der Sklaverei ist, das Neue Gesetz das Gesetz der Freiheit. Daher kommt es, dass im Neuen Gesetz die Sklaverei vonseiten der fleischlichen Pflicht und des Zusammenwohnens von oben hereingebrochen ist, sodass sie bei der Erlaubnis zur Ehescheidung durch das Alte Gesetz aufgehoben wird, [671] denn, wie es in Gal 3,28 heißt: *Beim Herrn aber gibt es nicht Sklave und Freier noch Mann und Frau; ihr alle seid nämlich eins in Christus*. Und auf diese Weise gibt es im Neuen Gesetz Gleichheit in einer Ehescheidungssache, obwohl es im Alten Gesetz keine Gleichheit in einer Scheidungssache gab.

---

<sup>2670</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,33 (CChr.SL 33, 294; CSEL 28/2, 395).

[Nr. 459] ARTICULUS V.

*De causis repudii.*

Postea quaeritur de praecepto scribendi libellum repudii, de quo dicitur Deuter. 24, 1: *Si uxor non invenerit gratiam in oculis viri propter aliquam foeditatem, scribet libellum repudii.* Dixerunt autem quidam quod in hoc libello scribebantur causae propter quas eam repudiabat.

I. Quaeritur igitur si ex quacumque causa poterat vir repudiare uxorem.

**Quod videtur,** 1. quia ex quacumque causa, bona sive mala, turpi vel honesta, poterat surgere odium in malo viro. Nam probitas virtutis multotiens causa est quare boni odiosi sint malis; unde dicit Augustinus quod oculis aegris odiosa est lux, sicut Iudaeis Christus, Sap. 2, 15: *Gravis est nobis ad videndum* etc., quia in veritate sunt viae eius. Ergo ex bonitate uxoris poterat esse odiosa viro; sed propter odium, quo timebatur homicidium, permittebatur repudium; ergo propter bonitatem uxoris poterat vir ipsam repudiare. Nam, sicut dicit Rabanus, super Matth. 19, 8: «Maluit repudium indulgere quam desiderio secundarum nuptiarum fieri homicidium vel perdurare odium».

**Contra:** a. Deuter. 24, 1: *Cum non invenerit gratiam coram oculis eius propter aliquam foeditatem, scribet libellum,* Glossa: *Foeditatem,* id est, «peccatum, quod cognoscit in ea». Ergo solum propter peccatum poterat repudiare.

II. Item, quaeritur, utrum odium perseverans debuit esse causa repudii.

**Quod videtur,** 1. quia, sicut dicit Chrysostomus, «omnis res per eas causas, per quas nascitur, dissolvitur». Si ergo matrimonium nascitur per consensum amoris, dissolvitur per oppositum, scilicet dissensum odii.

2. Item, ad idem est auctoritas Deuter. 24, 3: *Cum egressa alterum maritum duxerit, et ille quoque oderit eam, dederitque ei libellum repudii* etc.

**Contra:** a. Deuter. 22, 13–19: *Si duxerit vir uxorem, et postea odio habuerit eam et obiecerit ei stuprum ante coniugium, si defecerit in probatione, verberatur et condemnatur centum siclis argenti, et non poterit eam dimittere* omni tempore vitae suae.

*Artikel 5: Die Scheidungsgründe [Nr. 459]*

Danach wird nach der Vorschrift gefragt, den Scheidebrief auszustellen, über den es in Dtn 24,1 heißt: *Wenn eine Ehefrau keine Gunst vor den Augen ihres Mannes findet wegen irgendeiner Hässlichkeit, soll er ihr einen Scheidebrief ausstellen.* Einige haben aber gesagt, dass in diesem Scheidebrief die Gründe aufgeschrieben wurden, aus denen er sich von ihr hat scheiden lassen.<sup>2671</sup>

**I.** Es wird also gefragt, ob ein Mann sich aus jedem Grund von seiner Ehefrau scheiden lassen konnte.

**Das scheint richtig zu sein,** 1. weil aus jedem Grund, einem guten oder einem schlechten, schändlichen oder ehrbaren, Hass in einem schlechten Mann erwachsen konnte. Denn die Rechtschaffenheit der Tugend ist eine vielfache Ursache, warum die Guten für die Bösen hassenswert sind; daher sagt Augustinus, dass kranken Augen das Licht verhasst ist, wie Christus für die Juden, Weish 2,15: *Es ist uns lästig, ihn zu sehen* usw., weil seine Wege in Wahrheit sind.<sup>2672</sup> Also konnte eine Ehefrau wegen ihrer Güte ihrem Mann verhasst sein; aus Hass aber, aufgrund dessen Mord befürchtet wurde, wurde die Scheidung erlaubt; also konnte ein Mann sich von seiner Ehefrau wegen ihrer Güte scheiden lassen. Denn, wie Hrabanus zu Mt 19,8 sagt: „Er wollte lieber die Scheidung dulden, als dass durch das Verlangen nach einer zweiten Hochzeit ein Mord geschieht oder der Hass andauert.“<sup>2673</sup>

**Dagegen:** a. Dtn 24,1: *Wenn sie keine Gunst vor den Augen ihres Mannes findet wegen irgendeiner Hässlichkeit, soll er ihr einen Scheidebrief ausstellen,* die Glosse: *Hässlichkeit,* das ist „ein Fehler, den er in ihr erkennt.“<sup>2674</sup> Also konnte er sich nur wegen eines Fehlers von ihr scheiden lassen.

**II.** Es wird gefragt, ob anhaltender Hass ein Scheidungsgrund sein musste.

**Das scheint richtig zu sein,** 1. weil, wie Chrysostomus sagt, „jede Sache durch die Ursachen, durch die sie entsteht, auch aufgelöst wird.“<sup>2675</sup> Wenn also die Ehe durch die Zustimmung der Liebe entsteht, wird sie durch das Gegenteil, nämlich die Nichtzustimmung des Hasses, aufgelöst.

2. Darauf bezieht sich auch das Zitat Dtn 24,3: *Wenn sie, nachdem sie sein Haus verlassen hat, einen anderen Ehemann heiratet und dieser sie erneut hasst, soll er ihr einen Scheidebrief ausstellen* usw.

**Dagegen:** a. Dtn 22,13–19: *Wenn ein Mann eine Frau heiratet und sie später hasst und ihr Unzucht vor der Ehe vorwirft und wenn er bei der Prüfung versagt, soll er verprügelt und zu hundert Silberschekel verurteilt werden, und er soll sie nicht entlassen dürfen* alle Zeit seines Lebens. Nach diesem Gesetz wird dem Mann also befohlen, die

<sup>2671</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* IV, tr.17 c.4 q4 a.1 (SpicBon 19, 414,25–415,26); Petrus Lombardus, *Sententiae* IV,33,3 (SpicBon 5, 460 f).

<sup>2672</sup> Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XV,8 (CSEL 25/1, 432 ff).

<sup>2673</sup> Hrabanus Maurus, *Expositio in Matthaicum libri octo* VI,19,8 (CChr.CM 174A, 509).

<sup>2674</sup> *Glossa interlinearis* zu Dtn 24,1 (ed. *Textus biblie*, Bd. 1, 358v).

<sup>2675</sup> Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaevi* 32 (PG 56, 802); vgl. *Liber Extra*, 5.41.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 927).

Ex hac ergo lege iubetur vir retinere perpetuo odiosam mulierem; odium igitur non est in Lege universaliter causa repudii.

*b.* Item, cum in Evangelio nec odium nec perseverantia odii nec timor homicidii sint causa divortii, sed solum fornicatio, unde est quod in Lege sunt causa repudii? Nam fornicatio opponitur in matrimonio unitati copulae carnalis, per quam consummatur matrimonium; odium vero opponitur unitati consensus, per quam efficitur matrimonium. Magis ergo opponitur vinculo matrimonii odium quam fornicatio; ergo magis debet esse causa divortii in Nova Lege, aut, si ibi non est causa divortii, nec in Lege Veteri debet esse causa repudii.

**III.** Item, causa repudii ponitur displicentia, cum dicitur, Deuter. 24, 1: *Cum non invenerit gratiam ante oculos viri propter aliquam foeditatem, scribet libellum.* Item, ponitur causa odium; unde ibidem sequitur de secundo marito repudiatae: *Cum oderit eam dederitque ei libellum* etc. Item, ponitur causa timor homicidii; unde ibidem dicit Glossa: «Scripsit Moyses praeceptum istud, scilicet de scribendo libello, malens indulgere dissidium quam committi homicidium». Praeter has causas necessarium erat assignare repudianti causam displicentiae, sicut dicit Lex '*aliquam foeditatem*', quae erat prima et principalis causa repudii. Quaeritur igitur quo modo ordinatur haec causalitas foeditatis, displicentiae, timoris, homicidii.

**IV.** Item, quaeritur si huiusmodi causae in libello scriberentur.

[672] **V.** Item, cum possibile esset quod scribere nesciret repudians, quo modo dicitur: *Scribet libellum repudii.*

**Respondeo** quod non habemus determinatum in Lege de iis quae scripta erant in libello repudii, sed tamen, sicut dicit Iosephus, scriptura erat talis: 'Promitto quod nunquam tecum conveniam', et sic habebat potestatem ex permissione Legis mulier alii copulari. Habebat autem libellum repudii scriptum, quia sine eo non crederetur ei quod esset repudiata. Sed, secundum B. Augustinum, *Contra Faustum*, praecipiebatur

ihm verhasste Ehefrau für immer zu behalten; also ist Hass im Gesetz nicht im Allgemeinen ein Scheidungsgrund.

b. Da im Evangelium weder Hass noch anhaltender Hass noch die Befürchtung eines Mordes Gründe für die Ehescheidung sind, sondern nur die Unzucht,<sup>2676</sup> woher kommt es, dass sie im Gesetz Scheidungsgründe sind? Denn die Unzucht widerspricht in der Ehe der Einheit des fleischlichen Bandes, durch das die Ehe vollzogen wird; der Hass aber widerspricht der Einheit der Zustimmung, durch die die Ehe in die Wirkung gesetzt wird. Daher widerspricht dem Eheband mehr der Hass als die Unzucht; also muss er im Neuen Gesetz eher ein Grund der Ehescheidung sein, oder, wenn er darin kein Scheidungsgrund ist, darf er auch im Alten Gesetz kein Scheidungsgrund sein.

**III.** Als Scheidungsgrund wird Missfallen genannt, indem es heißt, Dtn 24,1: *Wenn sie keine Gunst vor den Augen ihres Mannes findet wegen irgendeiner Hässlichkeit, soll er ihr einen Scheidebrief ausstellen.* Weiter wird als Grund Hass genannt; daher folgt ebendort über den zweiten Ehemann der Geschiedenen: *Wenn dieser sie hasst und ihr einen Scheidebrief ausstellt*<sup>2677</sup> usw. Weiter wird als Grund die Befürchtung eines Mordes genannt; daher sagt die Glosse dazu: „Mose hat diese Vorschrift verfasst, dass man einen Scheidebrief ausstellen muss, weil er lieber eine Scheidung dulden wollte, als dass ein Mord begangen wird.“<sup>2678</sup> Außer diesen Gründen musste der, der sich scheiden ließ, einen Grund für sein Missfallen bestimmen, so wie das Gesetz sagt ‚[wegen] irgendeiner Hässlichkeit‘, die vor allem der hauptsächlichste Grund für die Scheidung war. Es wird also gefragt, auf welche Weise diese Ursächlichkeit der Hässlichkeit, des Missfallens und der Befürchtung eines Mordes geordnet ist.

**IV.** Es wird gefragt, ob diese Ursachen in dem Scheidebrief aufgeschrieben werden mussten.

[672] **V.** Da es möglich war, dass der, der sich scheiden lässt, nicht schreiben konnte, wie wird dann gesagt: *Er soll einen Scheidebrief ausstellen*?<sup>2679</sup>

**Ich antworte**, dass wir es im Gesetz nicht festgelegt finden, was in dem Scheidebrief stand, sondern der Text war folgender, wie Josephus sagt: ‚Ich verspreche, niemals mehr mit dir zusammenzukommen‘<sup>2680</sup>, und so hatte aufgrund der Erlaubnis des Gesetzes die Frau die Vollmacht, sich mit einem anderen zu verbinden.<sup>2681</sup> Sie hatte aber einen schriftlich verfassten Scheidebrief, weil ihr ohne ihn nicht geglaubt wurde, dass sie geschieden war. Allerdings wurde, nach dem heiligen Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*, die Abfassung des Scheidebriefes vorgeschrieben, damit durch das Eintreten dieser Verzögerung und indem die Schreiber ihm davon abrie-

<sup>2676</sup> Vgl. Mt 19,9.

<sup>2677</sup> Dtn 24,3.

<sup>2678</sup> Glossa ordinaria zu Dtn 24,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 406b).

<sup>2679</sup> Dtn 24,1.

<sup>2680</sup> Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* IV, 8,23 (Opera, Bd. 1, 212; ed. Clementz, 237).

<sup>2681</sup> Vgl. Dtn 24,2.

scribi libellus, ut, mora interveniente et consilio Scribarum dissuadente, vir a proposito repudiandi desisteret. Quae autem fuerit scriptura, sufficiat quod dicit Iosephus.

**I.** Ad illud ergo quod primo quaeritur ‘utrum ex causa bona in muliere posset vir eam repudiare’, dicendum quod non. Secundum Legem enim oportebat quod causa in muliere esset foeditas aliqua, quae potest intelligi vel in corpore aliqua infirmitas vel turpitudine notabilis vel in moribus reprehensibilis inhonestas, propter quas posset mulier merito displicere. Unde dicit Augustinus, in Glossa Deuter. 24, 1: «Multae erant in Lege causae dimittendi uxores, Christus solam fornicationem excepit, Matth. 19, 9; ceteras molestias iubet pro fide et castitate coniugii sustineri».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicit quod ‘ex bonitate efficitur aliquis odiosus’, dicendum quod hoc non est per se, sed per accidens. Bonitas enim per se amabilis est, sed ex malitia animae dissentientis a bono; Lex vero non reputat talem causam esse odii vel displicentiae.

*a.* Ad illud vero quod obicit ex opposito quod foeditas intelligitur peccatum, dicendum quod, si peccatum accipiatur proprie pro culpa, moraliter accipitur et sumitur ex Glossa morali Gregorii, qui exponit illud de foeditate repudiandae actionis terrenae. Si vero peccatum accipiatur communiter pro defectu, sicut solet dici peccatum in artificio, cum deficit ab arte, vel in corpore, cum deficit a debita dispositione, secundum hoc foeditas dicitur defectus aliquis enormis in corpore seu moribus mulieris.

**II.** Ad illud vero quod postea quaeritur ‘utrum odium habuerit esse causa repudii, dicendum quod sic, sed non propter hoc quod opponitur consensui matrimonii, sed propter praesumptionem violentam maioris mali secuturi, scilicet homicidii, ex quo totaliter destruitur vinculum matrimonii, et in illo populo durae cervicis et ad maleficia prono, ex hoc, sicut supra dictum est, accideret divisio, pugna et contentio, quae ex causis minoribus frequentius contingebant.

**[Ad obiecta]:** 1. Quod ergo dicit Chrysostomus quod ‘omnis res per eas causas, per quas nascitur, dissolvitur’, non facit ad hoc quod per dissensum debeat solvi matrimonium, quia matrimonium, etsi causetur per consensum, hoc tamen non est



ten, der Mann von seinem Scheidungsvorhaben Abstand nahm.<sup>2682</sup> Wie aber der Text lautete, dazu genügt, was Josephus sagt.

**I.** Zu der ersten Frage, ‚ob ein Mann sich von seiner Frau aus einem guten Grund, der in der Frau lag, scheiden lassen konnte‘, ist zu sagen: Nein. Nach dem Gesetz nämlich musste der Grund in der Frau irgendeine Abscheulichkeit sein, unter der man eine Krankheit am Körper, eine auffallende Hässlichkeit oder eine tadelnswerte Unanständigkeit ihres Charakters verstehen kann, derentwegen die Frau mit Recht missfallen konnte. Daher sagt Augustinus in der Glosse zu Dtn 24,1: „Es gab im Gesetz viele Gründe, eine Frau zu entlassen, Christus übernahm davon nur die Unzucht, Mt 19,9; die übrigen Lästigkeiten befiehlt er um der Treue und Keuschheit der Ehe willen zu ertragen.“<sup>2683</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass ‚aus Güte jemand verhasst wird‘, ist zu sagen, dass dies nicht an sich so ist, sondern akzidentiell. Die Güte ist nämlich an sich liebenswert, aber [hassenswert] aus der Schlechtigkeit der Seele dessen, der vom Guten abweicht; das Gesetz zählt dies aber nicht als Ursache für Hass oder Missfallen.

a. Zu dem gegenteiligen Einwand, dass Abscheulichkeit als Fehler zu verstehen ist, ist zu sagen, dass, wenn Fehler im eigentlichen Sinne als Schuld aufgefasst wird, er im moralischen Sinne aufgefasst und der moralischen Glosse Gregors entnommen wird, die das auslegt als die Abscheulichkeit der irdischen Tätigkeit, von der man sich scheiden muss.<sup>2684</sup> Wenn Fehler aber allgemein als Schwäche aufgefasst wird, wie man Fehler bei einem Kunstwerk zu sagen pflegt, wenn es ihm an Kunstfertigkeit mangelt, oder am Körper, wenn er von der gehörigen Anlage abweicht, in diesem Sinne wird Abscheulichkeit als irgendeine große Schwäche am Körper oder im Charakter einer Frau ausgesagt.

**II.** Zu der folgenden Frage, ‚ob Hass als Scheidungsgrund akzeptiert wurde‘, ist zu sagen: Ja, aber nicht deswegen, weil er der ehelichen Zustimmung widerspricht, sondern wegen der ungestümen Vermutung, dass ein größeres Übel daraus folgen werde, nämlich Mord, wodurch das Band der Ehe völlig zerstört wird, und weil in jenem Volk, das verstockt und zu Verbrechen geneigt war, daraus, wie oben gesagt worden ist, Spaltung, Kampf und Streit entstünden, die schon aus geringeren Gründen regelmäßig geschahen.<sup>2685</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Was Chrysostomus sagt, dass ‚jede Sache durch ihre Ursachen, durch die sie entsteht, auch aufgelöst wird‘, trägt nichts dazu bei, dass eine Ehe aufgrund von Uneinigkeit aufgelöst werden muss, denn wenn die Ehe auch durch Übereinstimmung begründet wird, so erfolgt dies aber nur durch den Eingriff

<sup>2682</sup> Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,26 (CSEL 25/1, 527–529).

<sup>2683</sup> *Glossa ordinaria* zu Dtn 24,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 406a); vgl. Augustinus, *De sermone domini in monte I*,14,39 (CChr.SL 35, 41–43).

<sup>2684</sup> Vgl. *Glossa ordinaria* zu Dtn 24,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 406a).

<sup>2685</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 453 (ed. Bd. IV/2, 663a–b; in dieser Ausgabe S. 1282–1285).

nisi interveniente divina auctoritate approbante consensum. Inde etiam est quod inter illegitimas personas interveniens consensus non efficit matrimonium, quia deest auctoritas divinae approbationis. Dissensus igitur sequens matrimonium non poterit solvere matrimonium contractum per consensum divina auctoritate approbatum. Unde Matth. 19, 6 dicit Salvator: *Quod Deus coniunxit, homo non separet.*

*a.* Ad illud vero quod ex opposita parte obicitur quod ‘odium non erat generaliter causa repudii, dicendum quod in duobus casibus fallebat permissio repudii. Primus erat in falsa accusatione uxoris de stupro perpetrato ante coniugium; secundus in defloratione puellae quae non habebat sponsum, quia tunc tenebatur eam accipere in uxorem. Et in iis duobus casibus non poterat uxorem *dimittere cunctis diebus vitae suae*, sicut habetur Deuter. 22, 19, quod introductum est in favorem virginitatis. Et data est prohibitio repudii in casu speciali, cum esset permissio in generali, quia per hoc non timebatur malum publicum evenire, sicut timeretur si esset prohibitio repudii generalis, ut supra dictum est.

*b.* Ad illud vero quod obicitur quod ‘odium in Nova Lege debet potius esse causa divortii quam fornicatio’, dicendum quod in fornicatione est libido voluntatis et actus inordinatus ex parte carnis. Libido vero voluntatis opponitur amoris voluntatis et consensui, per quem efficitur [673] matrimonium, quia ille consensus est ut habeat istam ut suam et non aliam et e converso. Actus vero inordinatus ex parte carnis, per quem violatur fides thori, opponitur foederi copulae carnalis, per quam consummatur matrimonium. Inde est quod Salvator, manente vinculo coniugali, inter coniuges posuit fornicationem causam divortii quo separentur quantum ad cohabitationem et absolvitur debitum mutuae servitutis. Non autem sic est de odio, quia, sicut supra ostensum est, non per se opponitur ipsi consensui, per quem efficitur matrimonium.

**III.** Ad illud vero quod quaeritur de ordine causalitatis, dicendum quod, cum quatuor concurrerent ad causalitatem repudii, foeditas, displicentia, odium, timor homicidii, foeditas, sicut dictum est, attendebatur in defectu; displicentia in aspectu, unde Deuter. 24, 1 dicitur: *Et non invenerit gratiam ante oculos eius*; odium vero in affectu; homicidium vero timebatur in effectu.

der göttlichen Autorität, die diese Übereinstimmung billigt. Daher kommt es auch, dass zwischen unrechtmäßigen Personen eine Übereinstimmung, die sich einstellt, keine Ehe bewirkt, weil die Autorität der göttlichen Übereinstimmung fehlt. Also wird eine Uneinigkeit, die der Eheschließung folgt, eine Ehe nicht auflösen können, die in Übereinstimmung geschlossen und mit göttlicher Autorität gebilligt worden ist. Daher sagt der Heiland Mt 19,6: *Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht scheiden.*

a. Zu dem, was von der Gegenseite eingewendet wird, dass ‚Hass nicht grundsätzlich Scheidungsgrund war‘, ist zu sagen, dass die Erlaubnis zur Scheidung in zwei Fällen scheiterte. Der erste lag in der falschen Anklage der Ehefrau, sie hätte vor der Ehe unehelichen Verkehr begangen; die zweite in der Entjungferung eines Mädchens, das keinen Verlobten hatte, denn dann war man dazu verpflichtet, sie zu heiraten. Und in diesen zwei Fällen konnte er [der Mann] seine Ehefrau *alle Tage seines Lebens nicht mehr entlassen*, wie es in Dtn 22,19 heißt, was zugunsten der Jungfräulichkeit erlassen worden ist. Und es wurde ein Scheidungsverbot in diesem besonderen Falle erlassen, obwohl es im Allgemeinen die Erlaubnis dazu gab, weil dadurch nicht befürchtet wurde, dass ein öffentliches Übel geschehe, so wie es befürchtet würde, wenn es ein allgemeines Scheidungsverbot gäbe, wie oben gesagt worden ist.<sup>2686</sup>

b. Zu dem Einwand, dass ‚Hass im Neuen Gesetz eher ein Grund der Ehescheidung sein muss als Unzucht‘, ist zu sagen, dass in der Unzucht die unordentliche Begierde des Willens und eine ungeordnete Tätigkeit vonseiten des Fleisches liegen. Die unordentliche Begierde des Willens aber widerspricht der Liebe des Willens und der Übereinstimmung, durch die die Ehe bewirkt wird, [673] weil diese Übereinstimmung dazu da ist, dass er [der Mann] diese als seine und keine andere Frau hat und umgekehrt. Die ungeordnete Tätigkeit vonseiten des Fleisches aber, durch die die eheliche Treue verletzt wird, widerspricht dem Bund des fleischlichen Bandes, durch das die Ehe vollzogen wird. Daher kommt es, dass der Heiland, unter Fortbestehen des ehelichen Bandes zwischen den Eheleuten, die Unzucht als Grund der Ehescheidung aufgestellt hat, wodurch sie in ihrem Zusammenwohnen getrennt werden sollten und die Pflicht zum gegenseitigen Dienen aufgehoben wird. So ist es aber nicht mit dem Hass, denn, wie oben gezeigt worden ist, widerspricht er nicht an sich der Übereinstimmung selbst, durch die die Ehe bewirkt wird.

**III.** Zu der Frage nach der Ordnung der Ursächlichkeit ist zu sagen, dass, da vier Dinge bei der Ursächlichkeit der Scheidung zusammenkamen, die Abscheulichkeit, das Missfallen, der Hass und die Befürchtung eines Mordes, die Abscheulichkeit, wie gesagt worden ist, in einer Schwäche beachtet wurde; das Missfallen im Anblick, daher Dtn 24,1: *Und sie keine Gunst vor seinen Augen findet*; der Hass im Affekt; der Mord wurde in der Wirkung befürchtet.

<sup>2686</sup> Vgl. ebd., Nr. 454 zu 1–2 u. zu 4 (ed. Bd. IV/2, 664b–665b; in dieser Ausgabe S. 1286–1289).

IV. Ad illud vero quod quaeritur 'utrum ista in libello repudii scriberentur', secundum Iosephum dicendum quod non, quia, sicut ipse dicit, scribebatur promissio de nunquam simul conveniendo: sic enim habebat potestatem alii copulari.

V. Ad illud vero quod obicitur '*scribet libellum*', cum possibile esset quod nesciret scribere, intelligendum est: scribet vel scribi faciet.

[Nr. 460] ARTICULUS VI.

*An licitum sit viro poenitenti repudiatam recipere.*

Ultimo quaeritur de praecepto non recipiendae uxoris post repudium, de quo dicitur Deuter. 24, 4: *Non poterit prior maritus recipere eam in uxorem, quia polluta est et abominabilis facta coram Domino, ne peccare facias terram tuam*, quod dicitur de repudiata quae contraxerat cum alio.

**Sed obicitur:** 1. Cum repudiata duxerit alterum maritum, priori vivente, de iure nullum fuit matrimonium, quia, sicut dicitur Rom. 7, 2: *Quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi*. Ergo de iure stabat primum matrimonium; de iure igitur matrimonii tenebatur vir illam recipere, si ipsa vellet.

2. Item, eadem sunt moralia in Veteri Lege et in Nova Lege; sed in Nova Lege morale est: si poenitet, indulge; unde Matth. 18, 21, cum Petrus quaesivisset a Domino: *Quotiens peccabit in me frater meus, et dimittam ei? usque septies?* respondit ei Dominus: *Non dico tibi [usque] septies, sed usque septuagies septies*. Ergo et in Veteri Lege, si repudiata poeniteret de hoc quod nupserat alii, debebat vir indulgere; ergo debebat eam recipere.

3. Item, dicit quaedam Interlinearis super illud: *Quia polluta est et abominabilis*, scilicet «ipsius iudicio qui eam quasi pollutam prius dimisit». Ergo ex repudiatione facta est polluta, non ex eo quod nupserat alii. Cum ergo sine culpa sua posset repudiari, sine culpa sua dicitur pollui; ergo, interveniente poenitentia ex parte viri de odio quo eam repudiaverat, maxime debet recipi.

IV. Zu der Frage, ‚ob dies in den Scheidebrief geschrieben wurde‘, ist nach Josephus zu sagen: Nein, denn, wie er selbst sagt, wurde das Versprechen aufgeschrieben, dass sie nie mehr zusammenkommen würden: So nämlich hatte sie [die Frau] die Vollmacht, sich mit einem anderen zu verbinden.

V. In Bezug auf den Einwand ‚er soll einen Scheidebrief schreiben‘, während es möglich war, dass er nicht schreiben konnte, ist zu verstehen: Er soll schreiben oder schreiben lassen.

*Artikel 6: Ist es einem reuigen Mann erlaubt, seine geschiedene Frau zurückzunehmen? [Nr. 460]<sup>2687</sup>*

Als Letztes wird nach der Vorschrift, dass eine Ehefrau nach der Scheidung nicht zurückgenommen werden darf, gefragt, wozu Dtn 24,4 sagt: *Der frühere Ehemann darf sie nicht wieder als Ehefrau zurücknehmen, denn sie ist unrein und verabscheuenswert geworden vor dem Herrn, damit du nicht bewirkst, dass dein Land sündigt*, und das wird über eine Geschiedene gesagt, die einen anderen geheiratet hat.

**Doch es wird eingewendet:** 1. Wenn eine Geschiedene zu Lebzeiten ihres früheren einen anderen Mann heiratete, war dies dem Recht nach keine Ehe, denn, wie es in Röm 7,2 heißt: *Wenn eine Frau unter einem Mann steht, ist sie zu Lebzeiten des Mannes an das Gesetz gebunden*. Also bestand dem Recht nach die erste Ehe noch; also war der Mann dem Eherecht nach dazu verpflichtet, sie zurückzunehmen, wenn sie selbst das wollte.

2. Die Sittengebote sind im Alten Gesetz und im Neuen Gesetz gleich; im Neuen Gesetz gibt es aber das Sittengebot: Wenn jemand bereut, verzeihe ihm; daher Mt 18,21, als Petrus vom Herrn erfragt hatte: *Wie oft soll mein Bruder gegen mich sündigen und ich ihm vergeben? Bis zu sieben Mal? Und der Herr antwortete ihm: Ich sage dir nicht sieben Mal, sondern bis zu 77 Mal*. Also musste ein Mann auch im Alten Gesetz, wenn es seine geschiedene Frau reute, einen anderen geheiratet zu haben, ihr verzeihen; also musste er sie zurücknehmen.

3. Die Interlinearglosse sagt zu dem Vers: *Denn sie ist unrein und verabscheuenswert*<sup>2688</sup>, das heißt „durch das Urteil desselben, der sie gleichsam unrein vorher entlassen hatte.“<sup>2689</sup> Also ist sie durch die Scheidung unrein geworden, nicht durch ihre Heirat mit einem anderen. Da sie also ohne ihre Schuld geschieden werden konnte, wird von ihr gesagt, dass sie auch ohne ihre Schuld unrein wird; wenn vonseiten des Mannes sich Reue einmischt über den Hass, mit dem er sich von ihr hatte scheiden lassen, muss er sie also auf jeden Fall zurücknehmen.

<sup>2687</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* IV, tr.17 c.4 q.4 a.2 (SpicBon 19, 418,1–419,23), wo sich die Argumente 1–3 sowie die Antworten zu 3 und 4 weitgehend wörtlich und die Antwort zu 3 sinngemäß finden.

<sup>2688</sup> Dtn 24,4.

<sup>2689</sup> *Glossa interlinearis* zu Dtn 24,4 (ed. *Textus biblie*, Bd. 1, 358v).

4. Item, obicitur de hoc quod dicit: *Ne peccare facias terram tuam*. Videtur enim quod non recipiendo maius esset peccatum, quia, si non poterant continere, et coibant, peccabant mortaliter.

**Respondeo:** In lege repudii quiddam erat in permissione, ut viro repudiare et repudiatae cum alio contrahere; quiddam in mali retardationem, ut praeceptum de libello scribendo; quiddam vero in punitionem, ut praeceptum de non recipienda uxore post repudium: hoc enim introductum est in onus et poenam.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur primo, dicendum quod mandatum superioris solvit debitum iuris inferioris, sicut dicitur Rom. 13, 1, super illud: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Inde est quod ius matrimonii, quo tenetur vir uxorem recipere, pari existente conditione utriusque, solvitur per mandatum Dei, qui est superior, qui prohibet ipsam non recipi a viro.

2. Ad secundum dicendum quod in utraque Lege poenitenti tenetur quilibet indulgere, sed hoc intelligitur quantum ad dimissionem rancoris, [673] qui rancor est ex affectu iniustitiae; non quantum ad dimissionem iustae punitionis, quae procedit ex zelo iustitiae. In praedicto autem casu iusta erat punitio utriusque, scilicet viri et mulieris, in hoc quod prohibuerat Deus post repudium virum uxorem non recipere. Uterque enim peccaverat contra matrimonium, et ille repudiando et illa alium ducendo.

3. Ad tertium dicendum quod illa Interii near is moralis est et sumitur de quadam Glossa Gregorii, in qua dicitur quod mulier, quam vir repudiaverat, est terrena actio; hanc vir suo iudicio polluit: eo enim ipso quod ipsam repudiat, pollutam iudicat. Terrena vero actio non potest redire ad priorem virum, quia *nemo mittens manum ad aratrum, et aspiciens retro, aptus est regno Dei*. Ad litteram autem polluta fiebat mulier, quia ducebat alium, sicut patet per Ierem. 3, 1: *Si dimiserit vir uxorem suam, et recedens ab eo duxerit alium, numquid non polluta et contaminata est mulier illa?* etc.; et Rom. 7, 3: *Vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum altero viro*.

Sed quaeritur de illa quae non contrahebat cum alio, numquid talis poterat recipi?

4. Es wird etwas eingewendet zu: *Du sollst nicht bewirken, dass dein Land sündigt.*<sup>2690</sup> Es scheint nämlich, dass eine größere Sünde darin liegt, sie nicht zurückzunehmen, denn wenn sie sich nicht enthalten konnten und Geschlechtsverkehr hatten, sündigten sie tödlich.

**Ich antworte:** Im Scheidungsgesetz stand etwas in der Erlaubnis, nämlich für den Mann, sich scheiden zu lassen, und für die Geschiedene, einen anderen zu heiraten; etwas diente der Verzögerung des Übels, nämlich die Vorschrift, einen Scheidbrief auszustellen; etwas aber [diente] der Bestrafung, nämlich die Vorschrift, die Ehefrau nach der Scheidung nicht mehr zurückzunehmen: Dies nämlich ist als Bürde und Strafe erlassen worden.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist zu sagen, dass das Gebot des höheren Rechts die Pflicht des geringeren Rechts auflöst, wie es in Röm 13,1 heißt zu: *Jeder Mensch soll höheren Mächten untergeben sein.* Daher kommt es, dass das Eherecht, durch das der Mann dazu verpflichtet ist, seine Ehefrau zurückzunehmen, während die Bedingung für beide gleich ist, von dem Gebot Gottes, der höher ist und der verbietet, dass sie von ihrem Mann zurückgenommen wird, gelöst wird.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass in beiden Gesetzen jeder dazu verpflichtet ist, einem Reumütigen zu verzeihen, doch ist dies so zu verstehen, dass man Groll fahrenlassen soll, [674] einen Groll, der aus dem Affekt der Ungerechtigkeit kommt, nicht so, dass man die gerechte Bestrafung fahren lassen soll, die aus dem Eifer der Gerechtigkeit hervorgeht. Im genannten Fall aber war die Bestrafung beider gerecht, des Mannes und der Frau, darin, dass Gott verboten hatte, dass der Mann seine Ehefrau nach der Scheidung wieder zurücknahm. Beide nämlich hatten gegen die Ehe gesündigt, er durch die Scheidung und sie durch die Heirat mit einem anderen.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass diese Interlinearglosse moralisch ist und aus einer Glosse Gregors schöpft, in der es heißt, dass die Frau, von der sich ihr Mann hat scheiden lassen, die irdische Tätigkeit bedeutet; diese macht der Mann mit seinem Urteil unrein: Dadurch selbst nämlich, dass er sich von ihr scheiden lässt, beurteilt er sie als unrein.<sup>2691</sup> Die irdische Tätigkeit kann aber nicht zum früheren Mann zurückkehren, denn *keiner, der seine Hand an den Pflug legt und zurückblickt, taugt für das Reich Gottes.*<sup>2692</sup> Im wörtlichen Sinne aber wurde die Frau unrein, weil sie einen anderen heiratete, wie durch Jer 3,1 deutlich wird: *Wenn ein Mann seine Ehefrau entlässt, sie von ihm weggeht und einen anderen heiratet, ist diese Frau etwa nicht unrein und verseucht worden?* usw.; und Röm 7,3: *Wenn ihr Mann noch lebt, wird sie Ehebrecherin genannt werden, wenn sie mit einem anderen Mann zusammen war.*

Es wird aber in Bezug auf die, die keinen anderen heiratete, gefragt, ob er eine solche zurücknehmen konnte?

**2690** Dtn 24,4.

**2691** Vgl. Glossa ordinaria zu Dtn 24,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 406a).

**2692** Lk 9,62.

Videtur quod sic: Aliter enim iniuste agitur cum illa, quia punitur sine culpa.

Ad quod dicendum quod contingit bene aliquem puniri sine culpa, non tamen sine causa, sicut sanctum Iob, propter intuitum meriti maioris. Ita etiam praedicta mulier in praedicto casu puniebatur propter devitationem mali maioris, ne scilicet, si passim reciperentur repudiatae, prouiores fierent viri ad repudiandum.

Ad ultimum dicendum quod illud ita intelligendum est: *'ne peccare facias terram'*, id est ut facias non peccare, ut videlicet ex hoc alii terreantur a dandis libellis repudii.

## CAPUT II.

### DE LEGE ZELOTYPIAE.

Inquisito de lege repudii, inquirendum est de lege zelotypiae sive investigationis adulterii specialiter, quamvis hoc tactum sit supra, Quaestione De vulgari purgatione.

Est igitur lex Num. 5, 14–15 talis: *Si spiritus zelotypiae concitaverit virum contra uxorem, quae vel polluta est vel falsa suspicione« appetitur, adducet eam ad sacerdotem et of feret oblationem.* Circa quam legem quaeruntur tria:

- Primo, utrum sic investigare adulterium fuerit licitum vel illicitum;
- secundo, utrum in Nova Lege aliquid consimile sit licitum;
- tertio, quare in Lege determinetur investigativum adulterii et non furti.

### [Nr. 461] ARTICULUS I.

*Utrum sic investigare adulterium fuerit licitum vel illicitum.*

**Ad primum sic obicitur:** 1. Illicitum est tentare Dominum, cum hoc sit prohibitum, Deuter. 6, 16: *Non tentabis Dominum Deum tuum.* Sed sic investigare adulterium est tentare Deum, quia hoc est signum quaerere virtutis et efficaciae divinae, quod reprehenditur, Matth. 16, 4: *Generatio mala et adultera signum quaerit;* et Isai. 7, 11, cum dictum est Achaz: *Pete tibi signum a Domino Deo tuo,* respondit: *non petam, et non tentabo Dominum,* quasi diceret: si signum peterem, Deum tentarem. Cum ergo in hac



Das scheint richtig zu sein: Denn andernfalls wird ungerecht mit ihr verfahren, weil sie schuldlos bestraft wird.

Dazu ist zu sagen, dass es wohl geschieht, dass jemand schuldlos, nicht aber grundlos bestraft wird, so wie der heilige Hiob aus der Einsicht in das größere Verdienst. So wurde auch die besagte Frau im genannten Fall um der Vermeidung des größeren Übels willen bestraft, nämlich damit die Männer nicht, wenn sie ihre geschiedenen Frauen ohne Unterschied zurücknehmen könnten, noch geneigter wären, sich scheiden zu lassen.

4. Zu dem letzten ist zu sagen, dass das so zu verstehen ist: *„damit du nicht bewirkst, dass dein Land sündigt“*, das heißt, damit du bewirkst, dass es nicht sündigt, damit nämlich dadurch andere davon abgeschreckt werden, Scheidebriefe auszuhändigen.

### *Kapitel 3: Das Eifersuchtsgesetz*

Nach der Untersuchung über das Scheidungsgesetz ist das Eifersuchtsgesetz beziehungsweise die Ermittlung des Ehebruchs im Besonderen zu untersuchen, auch wenn dies oben bereits angesprochen worden ist, in der Frage über die volkstümliche Reinigung.<sup>2693</sup>

Dieses Gesetz Num 5,14–15 lautet folgendermaßen: *Wenn der Geist der Eifersucht einen Mann ergriffen hat gegen seine Ehefrau, die entweder unrein geworden ist oder mit einer falschen Verdächtigung angegriffen wird, soll er sie zum Priester bringen und ein Opfer darbringen.* Im Zusammenhang mit diesem Gesetz werden drei Einzelfragen gestellt:

1. War es erlaubt oder unerlaubt, einen Ehebruch so zu ermitteln?
2. Ist etwas Ähnliches im Neuen Gesetz erlaubt?
3. Warum wird im Gesetz ein Ermittlungsverfahren für Ehebruch und nicht für Diebstahl bestimmt?

#### *Artikel 1: War es erlaubt oder unerlaubt, einen Ehebruch so zu ermitteln? [Nr. 461]*

**Zu dem Ersten wird Folgendes eingewendet:** 1. Es ist unerlaubt, den Herrn zu versuchen, weil es in Dtn 6,16 verboten worden ist: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen.* Einen Ehebruch so zu ermitteln, bedeutet aber, Gott zu versuchen, da es bedeutet, ein Zeichen der göttlichen Kraft und Wirksamkeit zu fordern, was getadelt wird, Mt 16,4: *Diese böse und unzüchtige Generation fordert ein Zeichen;* und Jes 7,11, als dem Ahas gesagt worden ist: *Erbitte für dich ein Zeichen vom Herrn, deinem Gott,* antwortete er: *Ich will nicht bitten und den Herrn nicht versuchen,* womit er sagen wollte: Wenn ich ein Zeichen erbäte, würde ich Gott versuchen. Da nun in dieser Ermittlung ein Zeichen von Gott erbeten wurde, nämlich, dass, wenn die Frau schuldig wäre, *ihr*

<sup>2693</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 447 (ed. Bd. IV/2, 652a–654b; in dieser Ausgabe S. 1244–1249).

investigatione peteretur signum a Deo, ut si rea esset mulier, putresceret *femur* eius et *tumens uterus* rumperetur, sic investigare erat Deum tentare.

2. Item, si hoc esset licitum, posset trahi ad consequentiam et in Nova Lege manere. Cum ergo in Nova Lege videatur damnari, relinquitur fuisse illicitum.

3. Item, quod fit contra caritatem et rectitudinem veritatis simpliciter est illicitum; sed quod fit spiritu *zelotypiae* concitante *virum contra uxorem*, quae etiam *falsa suspicione appetitur*, fit contra concordiam caritatis et rectitudinem [675] veritatis; ergo simpliciter est illicitum. Factum est igitur ex Lege permittente, non ex Lege praecipiente sive approbante, sicut repudium.

**Contra:** *a.* Omne quod est a Deo institutum et de se ordinatum ad finem bonum simpliciter est licitum; sed talis est huiusmodi investigatio, quia, sicut dicitur in textu, Num. 5, 27: *Mulier si rea est, erit in maledictionem et in exemplum omni populo*, et ita videntes eam punitam, abhorrebunt committere adulterium.

*b.* Item, in eodem cap., 31, in fine dicitur quod *maritus absque culpa erit, et illa recipiet iniquitatem suam*, si rea fuerit; sed, si hoc esset illicitum, non esset maritus, qui hoc faceret, absque peccato.

*c.* Item, Dominus sacrificium, per quod fiebat inquisitio, recipiebat et per suum ministrum sacerdotem; sed, si talis inquisitio esset illicita, quod in ipsa vel circa ipsam fieret non susciperetur a Deo, quia, sicut dicitur Eccli. 35, 14: *Noli offerre munera prava; non enim suscipiet illa*; et iterum 34, 23: *Dona iniquorum non probat Altissimus nec respicit in oblationibus iniquorum*.

**Respondeo:** Secundum diversas considerationes posset dici quod quantum ad statum Veteris Legis licita potest dici huiusmodi investigatio in aliquo casu, illicita vero in alio. Si enim aliquis zelo iustitiae motus contra peccatum, attendens institutionem divinam secundum formam praedictae Legis, cum supplicatione et reverentia per huiusmodi sacrificium volens investigare adulterium, non peccabat. Si vero libidine vindictae et irrationabili suspitione commotus ad huiusmodi investigationem procederet, peccabat. In primo ergo casu erat licitum, in secundo vero illicitum.

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicit quod 'sic investigare erat Deum tentare, quia hoc erat signum quaerere virtutis divinae et efficaciae', distinguendum quod tentare Deum dicitur duobus modis. Uno modo se praesumptuose ex toto Deo

*Schenkel verfaulen und ihr Bauch durch Aufblähung platzen sollte,*<sup>2694</sup> bedeutete, so zu ermitteln, Gott zu versuchen.

2. Wenn dies erlaubt wäre, könnte es als Beispiel für spätere Fälle herangezogen werden und im Neuen Gesetz fortbestehen. Da es also im Neuen Gesetz offensichtlich verurteilt wird, folgt daraus, dass es unerlaubt war.

3. Was gegen die Liebe und die Rechtbeschaffenheit der Wahrheit getan wird, ist schlechthin unerlaubt; was aber aus dem Geist *der Eifersucht* getan wird, die *den Mann gegen seine Frau* ergreift, welche sogar *mit einer falschen Verdächtigung angegriffen wird*, geschieht gegen die Eintracht der Liebe und die Rechtbeschaffenheit |675| der Wahrheit; also ist es schlechthin unerlaubt. Es wurde daher mit der Erlaubnis des Gesetzes getan, nicht aus einer Vorschrift oder mit Billigung des Gesetzes, so wie die Scheidung.

**Dagegen:** a. Alles, was von Gott eingerichtet und von sich aus auf ein gutes Ziel hingeordnet ist, ist schlechthin erlaubt; solcherart ist aber diese Ermittlung, denn, wie es im Text, Num 5,27 heißt: *Wenn die Frau schuldig ist, soll sie beim ganzen Volk als Beispiel für einen Fluch dienen*, und wenn sie ihre Bestrafung sehen, sollen sie davor zurückschrecken, Ehebruch zu begehen.

b. In demselben Kapitel, [Vers] 31 wird am Schluss gesagt, dass *der Ehemann ohne Schuld sein und sie ihre Ungerechtigkeit auf sich nehmen soll*, wenn sie schuldig ist; wenn dies aber unerlaubt wäre, wäre der Ehemann, der dies täte, nicht ohne Schuld.

c. Der Herr nahm das Opfer an, durch das die Untersuchung erfolgte, und den Priester durch seinen Dienst; wenn eine solche Untersuchung aber unerlaubt wäre, würde, was dabei oder im Zusammenhang damit geschah, nicht von Gott angenommen werden, wie es in Sir 35,14 heißt: *Biete keine verderbten Gaben dar; er wird sie nämlich nicht annehmen*; und weiter 34,23: *Geschenke von Ungerechten billigt der Höchste nicht, und er beachtet nicht die Opfer der Ungerechten*.

**Ich antworte:** Nach verschiedenen Überlegungen könnte man sagen, dass in Bezug auf den Stand des Alten Gesetzes eine solche Ermittlung in einem Falle erlaubt genannt werden kann, in einem anderen aber unerlaubt. Wenn nämlich jemand vom Eifer der Gerechtigkeit gegen die Sünde angetrieben war, indem er die göttliche Einrichtung entsprechend der Form des genannten Gesetzes in Betracht zog, und mit Bitten und Respekt mit einem solchen Opfer einen Ehebruch ermitteln wollte, sündigte er nicht. Wenn er aber von der Begierde nach Rache und einer unvernünftigen Verdächtigung angetrieben war und so zu einer solchen Ermittlung schritt, sündigte er. Im ersten Fall war es also erlaubt, im zweiten aber unerlaubt.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Hinsichtlich des ersten Einwandes, dass ‚so zu ermitteln, Gott zu versuchen hieß, da es bedeutete, ein Zeichen der göttlichen Kraft und Wirksamkeit zu fordern‘, ist zu unterscheiden, dass Gott zu versuchen auf zwei Arten ausgesagt wird. Auf die eine Art, sich vermessen gänzlich Gott aufzudrängen, obwohl

---

2694 Vgl. Num 5,21 f.

exponere, cum possit habere quid faciat. Unde Augustinus, super illud II Cor. 12: *Per fenestram in porta dimissus sum*, dicit: «Non debet aliquis exspectare divinum auxilium, dum habeat quid faciat, ne videatur tentare Deum». Alio modo dicitur tentare Deum signum divinae virtutis cum irreverentia sive incredulitate quaerere, sicut Matth. 16, 1: *Accesserunt ad Iesum Pharisei tentantes et rogaverunt ut signum de caelo ostenderet eis*. – Item, peti signum a Deo potest duobus modis. Uno modo licite, cum scilicet petitur ex fide cum reverentia et supplicatione, sicut Abraham petiit signum a Domino de terra sibi promissa possidenda, Gen. 15, 8, dicens: *Domine Deus, unde scire possum quod possessurus sim eam?* et sicut Gedeon petiit a Domino signum in vellere, Iudic. 6, 37. Alio modo illicite, cum scilicet petitur signum cum irreverentia et ex incredulitate, et hoc modo signum petere est Deum tentare, ut dictum est, Isai. 7, 11 dixit Achaz: *Non petam, signum scilicet, et non tentabo Dominum*. In primo ergo casu petebatur signum ex fide cum reverentia et zelo iustitiae, quod non est Deum tentare.

2. Ad secundum vero dicendum quod lex ista non manet in Nova Lege, non quia non fuerit in praedicto casu licita, sed quia est cum observantiis caerimonialibus data, quae in Nova Lege evacuatae sunt.

3. Ad tertium dicendum quod in praedicto casu non erat investigatio contra caritatem nec contra veritatis rectitudinem. Unde notandum quod spiritus zelotypiae dicitur duobus modis. Uno modo pro affectu libidinoso vindicandi suspicatum adulterium uxoris, et suspicatione irrationabili, et isto modo in primo casu non accipitur spiritus zelotypiae. Alio modo spiritus zelotypiae accipitur pro affectu virtuoso ex zelo iustitiae vindicandi probabiliter suspicatum uxoris adulterium, quo modo accipitur in primo casu. Nec est simile de repudio et lege zelotypiae: nam repudium contrarium est legi naturae et legi gratiae; lex vero zelotypiae secundum praedictum modum non.

a. Ad ea vero quae ex opposito obiciuntur quantum ad casum secundum, respondendum ad primum, quod aliquid dicitur a Deo institutum duobus modis: vel ab ipso permittente, sicut lex repudii et sicut lex zelotypiae quantum ad secundum casum, et tunc non sequitur quod sit licitum, immo magis quod illicitum; vel ab ipso praeci-

man haben kann, was man tut. Daher sagt Augustinus zu 2Kor 12<sup>2695</sup>: *Durch ein Fenster wurde ich in einem geflochtenen Korb hinabgelassen*: „Niemand darf auf göttliche Hilfe warten, obwohl er haben kann, was er tut, damit es nicht so aussieht, als versuche er Gott.“<sup>2696</sup> Auf die andere Art wird Gott zu versuchen ausgesagt, wenn man ein Zeichen der göttlichen Kraft mit Respektlosigkeit und aus Ungläubigkeit fordert, wie Mt 16,1: *Die Pharisäer kamen zu Jesus, versuchten ihn und baten ihn darum, ihnen ein Zeichen vom Himmel zu schicken*. – Ebenso wird ein Zeichen von Gott zu fordern auf zwei Arten ausgesagt. Auf die eine Art erlaubtermaßen, nämlich wenn es aus dem Glauben und mit Respekt und demütigem Bitten gefordert wird, so wie Abraham ein Zeichen vom Herrn erbat zu dem Land, das ihm verheißen war und das er zu eigen bekommen sollte, Gen 15,8, wo er sagt: *Herr Gott, woher kann ich wissen, dass ich es zu eigen bekommen werde?*, und so wie Gideon vom Herrn ein Zeichen an der Wolle erbat, Ri 6,37. Auf die andere Art unerlaubtermaßen, nämlich wenn ein Zeichen mit Respektlosigkeit und aus Ungläubigkeit gefordert wird, und auf diese Weise ein Zeichen zu fordern bedeutet, Gott zu versuchen, wie gesagt worden ist, Jes 7,11 sagte Ahas: *Ich will nicht bitten, nämlich um ein Zeichen, und den Herrn nicht versuchen*. Im ersten Fall wurde also ein Zeichen aus Glauben und mit Respekt und dem Eifer der Gerechtigkeit erbeten, was nicht bedeutet, Gott zu versuchen.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass dieses Gesetz nicht im Neuen Gesetz fortbesteht, nicht weil es im genannten Falle nicht erlaubt gewesen wäre, sondern weil es zusammen mit den zeremoniellen Ehrerbietungen gegeben wurde, die im Neuen Gesetz wertlos geworden sind.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass im genannten Falle die Ermittlung nicht gegen die Liebe noch gegen die Rechtbeschaffenheit der Wahrheit stand. Daher ist zu bemerken, dass der Geist der Eifersucht auf zwei Arten ausgesagt wird. Auf die eine Art als das wollüstige Verlangen, den vermuteten Ehebruch der Ehefrau zu rächen, und mit einer unvernünftigen Verdächtigung, und auf diese Weise wird der Geist der Eifersucht im ersten Falle nicht aufgefasst. Auf die andere Art wird der Geist der Eifersucht aufgefasst als ein tugendhaftes Verlangen aus dem Eifer der Gerechtigkeit, den als wahrscheinlich vermuteten Ehebruch der Ehefrau zu rächen, und auf diese Weise wird es im ersten Falle aufgefasst. Es verhält sich aber mit der Scheidung und dem Eifersuchtsgesetz nicht gleich: Denn die Scheidung widerspricht dem Naturgesetz und dem Gesetz der Gnade, das Eifersuchtsgesetz in der genannten Weise aber nicht.

a. Auf die Einwände von der Gegenseite hinsichtlich des zweiten Falles ist zuerst zu antworten, dass auf zwei Arten von etwas gesagt wird, es sei von Gott eingerichtet: entweder indem er selbst es erlaubt hat, wie das Scheidungsgesetz und das Eifersuchtsgesetz im zweiten Fall, und dann folgt nicht, dass es erlaubt ist, sondern vielmehr dass es unerlaubt ist; oder indem er selbst es vorschreibt, wie das Gesetz

---

**2695** 2Kor 11,33.

**2696** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII, 36 (CSEL 25/1, 630); vgl. Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli: in epistolam II ad Corinthios* 11,33 (PL 192, 78).

piente, sicut lex de probatione per testes, Deuter. 19, 15: *Non stabit testis unus contra aliquem, sed in ore duorum vel trium stabit omne verbum*, et similia, et de tali instituto sequitur quod sit licitum. – Item, aliquid ordinatum ad finem bonum dicitur duobus modis: vel ab hominis intentione, et hoc modo in secundo casu investigatio non erat ordinata ad [676] bonum; vel a divina dispositione, quae etiam ipsa mala, quae permittit fieri, ordinat ad bonum. Unde B. Augustinus: «Non permetteret Deus mala fieri, nisi ex eis eliceret bonum». Et hoc modo non sequitur est ordinatum ad bonum, ergo bonum vel licitum In quem modum intelligitur investigatio praedicta ordinata ad bonum, quia ex illa eliciebat Dominus bonum terroris, quo timerent committere adulterium.

*b.* Ad aliud vero quod dicitur quod *maritus absque culpa erit*, intelligendum est: id est absque reatu poenae legalis. Differt enim dicere reatum et culpam: peccatum enim dicitur ex defectu boni, culpa vero ex reatu poenae. Quia ergo huiusmodi investigatio non puniebatur, sed mittebatur a Lege, dicitur maritus absque culpa esse, quamvis non absque peccato in secundo casu.

*c.* Ad ultimum dicendum quod in sacrificio zelotypiae duplex concurrebat actus: actus viri spiritu zelotypiae concitati, et hic actus erat permissus, non approbatus a Deo in casu secundo; et actus sacerdotis, qui secundum divinam institutionem quasi coactus offerebat, ne vir peius faceret, hoc est ne, suspicioni suae relictus, uxorem interficeret, et iste actus erat acceptus Deo et approbatus.

[Nr. 462] ARTICULUS II.

*Utrum in Nova Lege consimilis investigatio sit licita.*

Deinde quaeritur utrum in Nova Lege consimilis investigatio sit licita. Et ad istud disputatum est supra, Quaestione De purgatione vulgari, et auctoritatibus evidenter ostensum est quod talis investigatio in Nova Lege illicita est; unde iudicia aquae ferventis et ferri ardentis sunt ab Ecclesia condemnata.

**Sed adhuc obicitur:** 1. Nam, si esset aliquod investigativum mali suspicati ut possent homines puniri de malo occulto sicut de manifesto, multo magis sibi timerent

über den Beweis durch Zeugen, Dtn 19,15: *Es soll nicht ein Zeuge gegen einen anderen stehen, sondern jede Aussage soll durch den Mund von zwei oder drei Zeugen Festigkeit erhalten*, und Ähnliches, und wenn etwas so eingerichtet ist, folgt, dass es erlaubt ist. – Ferner wird auf zwei Arten ausgesagt, dass etwas auf ein gutes Ziel hingeordnet ist: entweder aufgrund der Absicht des Menschen, und auf diese Weise war die Ermittlung im zweiten Falle nicht auf [676] das Gute hingeordnet; oder durch die Anordnung Gottes, die auch das Schlechte, von dem sie erlaubt, dass es geschieht, auf das Gute hinordnet. Daher der selige Augustinus: „Gott würde nicht erlauben, dass etwas Böses geschieht, wenn daraus nicht etwas Gutes erwüchse.“<sup>2697</sup> Und auf diese Weise folgt nicht ‚es ist auf das Gute hingeordnet, also ist es gut beziehungsweise erlaubt.‘ Solchermaßen ist die genannte Ermittlung als auf das Gute hingeordnet aufzufassen, weil der Herr aus ihr das Gute der Abschreckung erwachsen ließ, aufgrund derer sie sich scheuten, Ehebruch zu begehen.

b. Hinsichtlich des anderen [Einwandes], dass ‚*der Ehemann ohne Schuld sein soll*‘, ist zu verstehen: Das heißt ohne die Strafwürdigkeit der Gesetzesstrafe. Es ist nämlich ein Unterschied, ‚Strafwürdigkeit‘ oder ‚Schuld‘ zu sagen: Sünde wird nämlich aufgrund eines Mangels an Gutem gesagt, Schuld aber aufgrund der Strafwürdigkeit der Strafe.<sup>2698</sup> Weil also eine solche Ermittlung nicht bestraft, sondern vom Gesetz erlaubt wurde, wird vom Ehemann gesagt, dass er ohne Schuld sei, wenngleich im zweiten Fall nicht ohne Sünde.

c. Zu dem letzten ist zu sagen, dass bei dem Eifersuchtsopfer zwei Handlungen zusammenkamen: die Handlung des Mannes, der vom Geist der Eifersucht angetrieben war, und diese Handlung war erlaubt, aber im zweiten Fall nicht von Gott gebilligt, und die Handlung des Priesters, die er entsprechend der göttlichen Einrichtung gleichsam gezwungen anbot, damit der Mann nichts Schlimmeres tat, das heißt, damit er nicht, seinem Verdacht überlassen, seine Frau tötete, und diese Handlung war von Gott angenommen und gebilligt.

#### *Artikel 2: Ist im Neuen Gesetz eine ähnliche Ermittlung erlaubt? [Nr. 462]*

Sodann wird gefragt, ob im Neuen Gesetz eine ähnliche Ermittlung erlaubt ist. Und dazu ist oben disputiert worden, in der Frage über die volkstümliche Reinigung, und mit der Hilfe von Autoritäten ist klar ersichtlich gezeigt worden, dass eine solche Ermittlung im Neuen Gesetz unerlaubt ist;<sup>2699</sup> daher sind die Urteile des kochenden Wassers und des glühenden Eisens von der Kirche verurteilt worden.

**Doch es wird außerdem noch etwas eingewendet:** 1. Wenn es nämlich ein Ermittlungsverfahren für eine vermutete Sünde gäbe, sodass die Menschen für eine verborgene genauso wie für eine offensichtliche Sünde bestraft werden könnten,

<sup>2697</sup> Vgl. Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 8,27 (CChr.SL 46, 64).

<sup>2698</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 456 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 668a; in dieser Ausgabe S. 1300 f).

<sup>2699</sup> Vgl. ebd., Nr. 447 (ed. Bd. IV/2, 652a–654b; in dieser Ausgabe S. 1244–1249).

peccantes et a malo declinent; sed istud esset valde utile saluti humanae; ergo talis investigatio necessaria est in Nova Lege.

**Contra:** a. I Cor. 4, 5: *Nolite ante tempus iudicare, quoadusque Dominus veniat, qui illuminabit abscondita tenebrarum*. Ergo occulta mala sunt divino iudicio reservanda.

b. Item, Augustinus, in homilia *De poenitentia*: «Multi corriguntur, ut Petrus; multi tolerantur, ut Iudas; multi nesciuntur, donec veniat Dominus, *qui illuminabit abscondita tenebrarum*». Investigatio igitur occultorum est divino iudicio reservanda.

**Respondeo:** Malum occultum dicitur duobus modis. Uno modo malum, quod non potest convinci nec per confessionem nec per probationem facti, tamen habentur coniecturae et quaedam praesumptiones facti. Alio modo dicitur malum occultum, quod latet et quantum ad factum et quantum ad coniecturam. In primo casu in Nova Lege fit investigatio per inquisitionem et propter coniecturam probabilem indicitur purgatio, sicut supra dictum est, Quaestione De inquisitionibus et purgationibus. In secundo casu nullum debet esse investigativum. Unde Augustinus, in homilia *De poenitentia*: «Ad hoc in Scripturis sunt exempla proposita, velut in messe, ut palea sufferatur usque ad ultimum ventilabrum, vel inter illa retia, ubi pisces mali cum bonis usque ad segregationem, quae futura est in littore, id est in fine saeculi», Matth. 13, 47–50, «aequo animo tolerantur». – Item, est investigatio per divinum iudicium supra actum humanae inventionis, et huiusmodi investigatio, veritate illucescente, tempore gratiae debet cessare, sicut supra ostensum est, Quaestione De vulgari purgatione. – Et est investigatio secundum discretionem divinae legis et *Canonum*, secundum statum humanae inventionis, et haec est determinata per *Canones* et divinas leges, sicut supra ostensum est, Quaestione De inquisitionibus et purgationibus.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad hoc ergo quod obicitur quod ‘huiusmodi investigatio incuteret timorem et faceret multos cessare a peccato’ etc., dicendum quod, etsi alicui



würden die Sünder viel mehr für sich fürchten und sich vom Bösen abwenden; das wäre aber sehr nützlich für das menschliche Heil; also ist eine solche Ermittlung im Neuen Gesetz notwendig.

**Dagegen:** a. 1Kor 4,5: *Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt und das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringt.* Also müssen die verborgenen Sünden für das göttliche Gericht aufgehoben werden.

b. Augustinus in der Predigt *Über die Buße*: „Viele werden getadelt, wie Petrus; viele werden geduldet, wie Judas; viele bleiben unentdeckt, bis *der Herr kommt und das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringt.*“<sup>2700</sup> Also ist die Ermittlung des Verborgenen für das göttliche Gericht aufzuheben.

**Ich antworte:** Verborgene Sünde wird auf zwei Arten ausgesagt. Auf die eine Art als Sünde, die nicht überführt werden kann, weder durch ein Geständnis noch durch einen Tatbeweis, und bei der es dennoch Vermutungen und einige Tatannahmen gibt. Auf die andere Art wird verborgene Sünde genannt, die sowohl im Hinblick auf die Tat als auch auf eine Vermutung verborgen ist. Im ersten Fall wird im Neuen Gesetz die Ermittlung durch eine Untersuchung durchgeführt, und wegen einer wahrscheinlichen Vermutung wird eine Reinigung auferlegt, wie oben gesagt worden ist in der Frage zu den Untersuchungen und Reinigungen.<sup>2701</sup> Im zweiten Fall darf es kein Ermittlungsverfahren geben. Daher Augustinus in der Predigt *Über die Buße*: „Dazu sind in der Schrift Beispiele gegeben worden, zum Beispiel bei der Ernte, dass die Spreu bis zur letzten Wurfchaufel ertragen wird<sup>2702</sup>, oder in jenen Netzen, wo die schlechten mit den guten Fischen bis zum Aussortieren, welches in der Zukunft am Strand erfolgt, das heißt am Ende der Zeit“, Mt 13,47–50, „mit Gleichmut ertragen werden.“<sup>2703</sup> – Weiter gibt es die Ermittlung durch das Gottesgericht, die die Tätigkeit der menschlichen Findungsgabe übersteigt, und eine solche Ermittlung muss beim Aufscheinen der Wahrheit zur Zeit der Gnade aufhören, wie oben gezeigt worden ist, in der Frage über die volkstümliche Reinigung.<sup>2704</sup> – Und es gibt die Ermittlung nach der Unterscheidung des göttlichen Gesetzes und der Kanones hinsichtlich des Standes der menschlichen Findungsgabe, und diese ist bestimmt durch die Kanones und die göttlichen Gesetze, wie oben gezeigt worden ist, in der Frage über die Untersuchungen und Reinigungen.<sup>2705</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass ‚eine solche Ermittlung Angst einflößen und bewirken würde, dass viele von der Sünde Abstand nähmen‘ usw., ist zu sagen, dass, auch wenn es vielleicht jemandem diene, es dennoch nicht mit dem

**2700** Augustinus, Sermones 351,10 (PL 39, 1546); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 446).

**2701** Vgl. Summa Halensis III Nr. 446 prolog. (ed. Bd. IV/2, 651a–b; in dieser Ausgabe S. 1238–1241).

**2702** Vgl. Mt 3,12.

**2703** Augustinus, Sermones 351,10 (PL 39, 1546); vgl. Decretum Gratiani, C.2, q.1, c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 447).

**2704** Vgl. Summa Halensis III Nr. 447 (ed. Bd. IV/2, 652a–654b; in dieser Ausgabe S. 1244–1249).

**2705** Vgl. ebd., Nr. 446 Prolog (ed. Bd. IV/2, 651a–b; in dieser Ausgabe S. 1238–1241).

fortasse expediret, non tamen congrueret statui temporis moderni, scilicet gratiae, quo, illucescente veritate, debet cessare investigatio quae est supra humanam inventionem et iudicio divino relinqui.

[677] [Nr. 463] ARTICULUS III.

*Quare in Veteri Lege determinetur investigativum adulterii et non furti.*

Postea quaeritur quare in Veteri Lege non posita est lex de investigatione furti sicut de investigatione adulterii, in Nova autem Lege, secundum antiquos *Canones*, secundum permissionem posita sunt iudicia investigativa furti, sicut supra dictum est, Quaestione De vulgari purgatione.

**Respondeo:** Dicendum quod in statu Legis Veteris proni erant homines ad concupiscentiam carnis, in Nova vero Lege proniores ad concupiscentiam oculorum. Ideo ad repressionem pronitatis secundum utrumque statum appositum fuit remedium secundum permissionem, ut in Lege Veteri investigativum adulterii ad coercionem concupiscentiae carnis, in Nova Lege antiquitus investigativum furti ad coercionem concupiscentiae oculorum. Sicut enim contingit in aetate hominis, sic in aetate mundi. Sic autem est quod in aetate iuvenili pronior est homo ad concupiscentiam carnis propter abundantiam caloris incitantis quam ad concupiscentiam oculorum; in aetate vero senili pronior est ad concupiscentiam oculorum propter intensionem frigiditytatis, quae habet virtutem congregativam. Secundum autem dispositionem naturae contingit pronitas concupiscentiae simili modo. In aetate iuvenili mundi, quae erat tempore Legis, pronitas erat maior ad concupiscentiam carnis; in aetate vero senili, quae est tempore gratiae, pronitas maior est ad concupiscentiam oculorum. Unde Apostolus: *Nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt*, 1 Cor. 10, 11.

Sic igitur terminata est inquisitio de iudiciis permissionis; nam de permissione usurae determinatum est supra, Quaestione de illo mandato '*non furtum facies*'.

Stand der modernen Zeit zusammenpasste, nämlich dem der Gnade, zu dem beim Aufscheinen der Wahrheit eine Ermittlung aufhören muss, die die menschliche Findungsgabe übersteigt und dem göttlichen Gericht zu überlassen ist.

[677] *Artikel 3: Warum wird im Alten Gesetz ein Ermittlungsverfahren für Ehebruch und nicht für Diebstahl bestimmt? [Nr. 463]*

Danach wird gefragt, warum im Alten Gesetz kein Gesetz zur Ermittlung eines Diebstahls aufgestellt worden ist, so wie zur Ermittlung des Ehebruchs, im Neuen Gesetz aber, nach den alten Kanones, entsprechend der Erlaubnis Urteile aufgestellt worden sind zur Ermittlung eines Diebstahls, wie oben gesagt worden ist, in der Frage zur volkstümlichen Reinigung.<sup>2706</sup>

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass im Stand des Alten Gesetzes die Menschen geneigt waren zur Begierde des Fleisches, im Neuen Gesetz aber geneigter zur Begierde der Augen. Daher wurde zur Unterdrückung dieser Geneigtheit jedem Stand entsprechend sein Heilmittel verschrieben, entsprechend der Erlaubnis, wie im Alten Gesetz das Ermittlungsverfahren zum Ehebruch, um die Begierde des Fleisches zu zügeln, im Neuen Gesetz nach alter Überlieferung das Ermittlungsverfahren zum Diebstahl, um die Begierde der Augen zu zügeln. So wie es sich nämlich im Lebensalter eines Menschen abspielt, so auch im Lebensalter der Welt. Es ist nämlich so, dass der Mensch im Jugendalter geneigter ist zur Begierde des Fleisches, weil er so viel Wärme hat, die ihn antreibt, als zur Begierde der Augen; im Greisenalter aber ist er geneigter zur Begierde der Augen, weil er eine so starke Kälte hat, die eine vereinigende Kraft hat. Was die Einrichtung der Natur angeht, so spielt sich die Geneigtheit zur Begierde auf ähnliche Weise ab. Im Jugendalter der Welt, das zur Zeit des Gesetzes bestand, war die Geneigtheit zur Begierde des Fleisches größer; im Greisenalter aber, das zur Zeit der Gnade ist, ist die Geneigtheit zur Begierde der Augen größer. Daher der Apostel: *Wir sind die, zu denen das Ende der Zeiten gekommen ist*, 1Kor 10,11.

Auf diese Weise ist also die Untersuchung über die Urteile im Sinne einer Erlaubnis abgeschlossen; denn über die Erlaubnis, Zins zu nehmen, ist oben gehandelt worden, in der Frage über das Gebot ‚*Du sollst nicht stehlen*‘.<sup>2707</sup>

**2706** Vgl. ebd., Nr. 447 (ed. Bd. IV/2, 652a–654b; in dieser Ausgabe S. 1244–1249).

**2707** Vgl. ebd., Nr. 379–380 (ed. Bd. IV/2, 564a–567b; in dieser Ausgabe S. 920–929).

[678] **DISTINCTIO II.**

**DE LEGIBUS PUNITIIONIS.**

Cum, sicut supra dictum est, in Lege quaedam mala fuerint punita, quaedam vero permissa, in parte praecedenti inquisitum est de lege permissionis, in hac vero parte inquirendum est de legibus punitiionis.

Notandum quod pro culpīs in Lege duplex genus poenae infligebatur: corporalis et temporalis. Corporalis, quae inducebat passionem in corpore; temporalis, quae inferebat detrimentum in possessione. Item, corporalis poena in Lege triplex erat: secundum misericordiam in poena flagellationis; secundum aequitatem in poena talionis; secundum severitatem in poena impugnationis seu interfectionis.

De poena flagellationis dicit Lex, Deuter. 25, 2–3: *Si iudices eum qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari. Pro peccati mensura erit plagarum modus, ita ut quadragenarium numerum non excedat, ne foede laceratus ante oculos tuos abeat frater tuus.*

Item, de poena talionis dicit Lex, Exod. 21, 23–25: *Animam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, vulnus pro vulnere etc.*; et Levit. 24, 20: *Qualem inflixerit maculam, talem sustinere cogetur*; et subditur: *Aequum iudicium sit inter vos*; et Deuter. 19, 18–19: *Cum invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit*; et subditur: *Oculum pro oculo, dentem pro dente, pedem pro pede exiges.*

De poena impugnationis et interfectionis dicit Lex, Deuter. 7, 16: *Devorabis omnes populos, quos Dominus Deus tuus daturus est tibi. Non parcet eis oculus tuus*; et Exod. 22, 18: *Maleficos non patieris vivere*; et Deuter. 20, 10–12: *Quando accedes ad expugnandum civitatem, offeres ei primum pacem. Si autem foedus inire noluerint, et coeperint contra te bellum, oppugnabis eam*; et sequitur: *Percuties omne, quod in ea est, in ore gladii absque mulieribus et infantibus.*

De poena vero temporali sive pecuniaria dicit Lex, Exod. 22, 1, 4: *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove. Si inventum fuerit quod furatus est apud eum vivens, duplum restituet.*

|678| *Zweite Unterscheidung: Die Strafgesetze*<sup>2708</sup>

Da, wie oben gesagt wurde, im Gesetz einige Sünden bestraft wurden, einige aber erlaubt waren,<sup>2709</sup> wurde im vorhergehenden Teil das Gesetz im Sinne einer Erlaubnis untersucht, in diesem Teil aber sind die Gesetze im Sinne einer Bestrafung zu untersuchen.

Es ist zu bemerken, dass für Sünden im Gesetz zwei Arten von Strafen auferlegt wurden: die Körperstrafe und die zeitliche Strafe. Die Körperstrafe, die Leiden am Körper zufügte; die zeitliche, die Verlust am Besitz zufügte. Weiterhin war die Körperstrafe im Gesetz eine dreifache: hinsichtlich der Barmherzigkeit bei der Züchtigungsstrafe; hinsichtlich der Billigkeit bei der Strafe der Wiedervergeltung; hinsichtlich der Strenge bei der Strafe des Angriffs oder der Tötung.

Über die Züchtigungsstrafe sagt das Gesetz, Dtn 25,2–3: *Wenn die Richter jemanden, der gesündigt hat, der Züchtigung für würdig befinden, sollen sie ihn niederwerfen und vor ihren Augen verprügeln lassen. Die Art der Schläge soll sich nach dem Schulmaß richten, sodass die Anzahl von vierzig nicht überschritten wird, damit dein Bruder nicht vor deinen Augen schändlich entehrt davon weggeht.*

Über die Strafe der Wiedervergeltung sagt das Gesetz, Ex 21,23–25: *Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Wunde um Wunde* usw.; und Lev 24,20: *Einen solchen Schaden, wie er ihn zugefügt hat, soll er gezwungen werden zu erleiden*; und es wird angefügt: *Ein gerechtes Urteil sei unter euch*<sup>2710</sup>; und Dtn 19,18–19: *Wenn sie gefunden haben, dass ein falscher Zeuge gegen seinen Bruder eine Lüge ausgesagt hat, sollen sie ihm vergelten, wie er seinem Bruder zu tun geplant hat*; und es wird angefügt: *Auge um Auge, Zahn um Zahn, Fuß um Fuß sollst du fordern.*<sup>2711</sup>

Über die Strafe des Angriffs und der Tötung sagt das Gesetz, Dtn 7,16: *Du wirst alle Völker verschlingen, die der Herr, dein Gott, dir geben wird. Dein Auge soll sie nicht verschonen*; und Ex 22,18: *Du sollst die Verbrecher nicht leben lassen*; und Dtn 20,10–12: *Wenn du zu einer Stadt ziehst, um sie zu erobern, sollst du ihr zuerst Frieden anbieten. Wenn sie aber keinen Bund mit dir eingehen wollen und Krieg gegen dich beginnen, sollst du sie belagern*; und es folgt: *Du sollst alles, was in ihr ist, im Angesicht des Schwertes erschlagen, ohne die Frauen und Kinder.*<sup>2712</sup>

Über die zeitliche Strafe oder Geldstrafe sagt das Gesetz, Ex 22,1,4: *Wenn jemand ein Rind gestohlen hat oder ein Schaf, es getötet oder verkauft hat, soll er fünf Rinder für ein Rind erstatten und vier Schafe für ein Schaf. Wenn man das Diebesgut lebend bei ihm findet, soll er das Zweifache erstatten.*

**2708** In der Quaestio ‚Über den gerechten Krieg‘ eines anonymen Autors finden sich im Codex Assisiensis 138, fol. 23a–23d, und im Codex Assisiensis 182, fol. 3c–4b, viele Übereinstimmungen mit den Ausführungen, die in den Abschnitten Nr. 464, 466 und 468 folgen.

**2709** S. o. S. 1278–1281 (ed. Bd. IV/2, 662).

**2710** Lev 24,22.

**2711** Dtn 19,21.

**2712** Dtn 20,13 f.

Secundum hoc ergo in parte ista inquirendum est:

Primo de lege flagellationis;

secundo, de lege talionis;

tertio, de legibus impugnationis et occisionis;

quarto, de legibus satisfactionis per poenam temporalem.

[679] [Nr. 464] MEMBRUM I

**De lege flagellationis.**

Circa legem flagellationis incidit quaestio utrum mali per flagella sint ad bonum cogendi.

**Et videtur quod non, multipliciter:** 1. Primo, quia nullus potest esse invite bonus; ergo hoc, ipsum cogi ad bonum, non est ei bonum; nec cogenti, constat, hoc bonum est; relinquitur igitur quod nullus erit cogendus ad bonum.

2. Item, sicut dicit B. Dionysius, «non coactam habemus vitam», immo, sicut dicit Eccli. 15, 18, 14, *ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei dabitur ei. Et reliquit eum in manu consilii sui.* Si ergo Deus concessit homini liberum arbitrium ad bonum et ad malum, ergo non debet homo cogi ad bonum.

3. Item, «nemo est cogendus ad id ad quod inutiliter cogitur»; sed «ad bonum quisque inutiliter cogitur, quia Deus coacta servitia aspernatur», unde I Cor. 9, 16–17 dicit Apostolus: «*Si ex necessitate evangelizavero, non est mihi gloria; si autem volens hoc ago, mercedem habeo; si autem invitus, dispensatio mihi credita est.*».

4. Item, II Cor. 9, 7, cum de eleemosynis Apostolus hortatur, «ait: *Unusquisque det prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate.*». Ex quo datur intelligi quod «qui invitus dat propter praesentem pudorem, et rem et meritum perdit».

5. Item, Gal. 5, 18, scribens Apostolus «legalia non esse tenenda», dicit: «*Si spiritu ducimini, non estis sub Lege.*». Ex quo apparet eum, qui sub Lege, id est qui timore

Demgemäß ist in diesem Teil also zu untersuchen:

1. das Züchtigungsgesetz;
2. das Gesetz der Wiedervergeltung;
3. die Gesetze des Angriffs und der Tötung;
4. die Gesetze der Genugtuung durch eine zeitliche Strafe.

[679] *Erstes Glied: Das Züchtigungsgesetz [Nr. 464]*<sup>2713</sup>

Hinsichtlich des Züchtigungsgesetzes stellt sich die Frage, ob die Bösen durch eine Züchtigung zum Guten gezwungen werden müssen.

**Und man sieht, dass das nicht so ist, auf verschiedene Weise:** 1. Erstens, weil niemand unfreiwillig gut sein kann; also ist dies, ihn zum Guten zu zwingen, für ihn nichts Gutes; und auch für den Zwingenden ist dies nichts Gutes, wie fest steht; es folgt also, dass niemand zum Guten wird gezwungen werden dürfen.

2. Wie der selige Dionysius sagt, „wir haben kein durch Zwang bestimmtes Leben“<sup>2714</sup>, sondern, wie Sir 15,18,14 sagt, *der Mensch hat Leben und Tod vor sich, Gutes und Schlechtes; was ihm gefällt, wird ihm gegeben werden. Und er hat ihn der Macht seines eigenen Ratschlusses überlassen.* Wenn also Gott dem Menschen den freien Willen zum Guten und zum Schlechten gewährt hat, dann darf der Mensch nicht zum Guten gezwungen werden.

3. „Niemand darf zu etwas gezwungen werden, wozu er ohne Nutzen gezwungen wird,“ sondern „jeder wird ohne Nutzen zum Guten gezwungen, weil Gott erzwungenen Dienst mit Unwillen zurückweist“<sup>2715</sup>, daher sagt der Apostel 1Kor 9,16–17: *„Wenn ich aus Zwang das Evangelium verkünde, gereicht mir dies nicht zum Ruhm; wenn ich dies aber willentlich tue, habe ich meinen Lohn; wenn aber unfreiwillig, ist mir eine Aufgabe anvertraut worden.“*

4. 2Kor 9,7, wenn der Apostel zu Almosen auffordert, „sagt er: *Jeder soll geben, wie er es in seinem Herzen bestimmt hat, nicht mit Traurigkeit oder aus Zwang.*“ Dadurch kann man verstehen, dass, „wer unfreiwillig aus momentanem Schamgefühl gibt, sowohl das Geld als auch sein Verdienst verliert.“<sup>2716</sup>

5. Gal 5,18, wenn der Apostel schreibt, „die Gesetzesbestimmungen müssen nicht gehalten werden“, sagt er: *„Wenn ihr euch vom Geist führen lasst, steht ihr nicht unter dem Gesetz.* Daraus ist zu ersehen, dass der, der unter dem Gesetz steht, das heißt, wer aus Angst vor Strafe, nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit dient, nicht vom Heiligen

<sup>2713</sup> Im Codex Assisiensis 138, fol. 23a–23d, und im Codex Assisiensis 182, fol. 3c–4b, finden sich nahezu wörtlich die Argumente 2, 3, 7, 8, a und k sowie die Antworten zu 2, 3, 7 und 8.

<sup>2714</sup> Ps.-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* 9,3 (PTS 36, 38,3–6).

<sup>2715</sup> Vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.6, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 949).

<sup>2716</sup> Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli: in epistolam II ad Corinthios* 9,7 (PL 192, 63).

poenae, non amore iustitiae, servit, non duci Spiritu Sancto. Si autem Spiritu Sancto non ducitur, Deo placere minime valet».

6. «Item, I Ioan. 4, 18: *Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem*». Sed ille «qui cogitur, timore» agitur, « qui non est in caritate, qui manus comprimit, non animum mutat, quo poena timetur» et iustitia non amatur. Ergo relinquitur quod inutiliter quisque ad bonum cogitur.

7. Item, multi ex coactione efficiuntur impatientiores, ergo et deteriores; ergo coactio vergit eis in deterius. Cum ergo de omnibus malis istud praesumatur, nullus malus ad bonum est cogendus.

8. Item, de lege naturae est non facere alii quod non velimus nobis fieri, Tob. 4, 16. Si ergo nullus vult cogi, quia nullus vult contrarium eius quod vult, ergo de lege naturali nullus debet alium cogere.

9. Item, si Christus et Apostoli nobis imitandi proponuntur, sed Christus Iudaeos malos in se credere non coegit, similiter nec Apostoli aliquos coegerunt, ergo universaliter mali non erunt cogendi, et maxime per flagella, cum dicat Salvator, Matth. 5, 39: *Qui percusserit te in unam maxillam, praebe ei et alteram*.

**Contra:** a. Augustinus, *Vincentio Donatistae*: «Putas neminem debere cogi ad iustitiam, cum legas patremfamilias dixisse servis, Luc. 14, 23: *Quoscumque inveneritis, compellite intrare*; postea vero Paulum ad veritatem cognoscendam et tenendam magna violentia Christi cogentis esse compulsum».

b. Item, ad eundem, Augustinus: «Flagellaverunt Christum Iudaei, Iudaeos flagellavit et Christus, Matth. 21, 12 et Marc. 11, 15. Traditi sunt Apostoli ab hominibus humanae potestati, tradiderunt Apostoli homines potestati Satanae», ut Paulus Corinthium, I Cor. 5, 5.

c. Item, Augustinus, *Donato presbytero*, ostendit multipliciter quod mali sunt ad bonum cogendi. Primo sic: «Si voluntas mala semper suae permittenda est libertati,



Geist geführt wird. Wenn er aber nicht vom Heiligen Geist geführt wird, kann er Gott mitnichten gefallen.“<sup>2717</sup>

6. „Ebenso 1Joh 4,18: *Furcht gibt es in der Liebe nicht, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht.*“ Doch jener, „der gezwungen wird“, wird getrieben „von Furcht, der nicht in der Liebe steht, der die Hände in den Schoß legt, seinen Sinn nicht ändert, wodurch man Strafe fürchtet“ und die Gerechtigkeit nicht liebt. Also folgt, dass jeder nutzlos zum Guten gezwungen wird.

7. Viele werden aus Zwang ungeduldiger; also auch schlechter; also verändert Zwang sie zum Schlechteren. Wenn dies also von allen Bösen anzunehmen ist, darf kein Böser zum Guten gezwungen werden.

8. Es kommt vom Naturgesetz, niemand anderem zu tun, was wir nicht wollen, dass uns getan wird, Tob 4,16. Wenn also niemand gezwungen werden will, weil niemand das Gegenteil von dem will, was er will, dann darf dem Naturgesetz nach niemand einen anderen zwingen.

9. Wenn Christus und die Apostel uns als nachahmenswerte Beispiele vor Augen gestellt werden, Christus aber die schlechten Juden nicht zwang, an ihn zu glauben, ebenso auch die Apostel niemanden zwangen, dann werden allgemein die Schlechten nicht gezwungen werden dürfen, und besonders durch Züchtigung, weil der Heiland sagt, Mt 5,39: *Wenn dich jemand auf die eine Wange schlägt, halte ihm auch die andere hin.*

**Dagegen:** a. Augustinus, [in dem Brief] *An den Donatisten Vincentius*: „Du glaubst, niemand dürfe zur Gerechtigkeit gezwungen werden, obwohl du liest, dass der Familienvater zu seinen Knechten gesagt hat, Lk 14,23: *Wen immer ihr trifft, den zwingt hereinzukommen*; der, der später Paulus war, aber wurde mit großer Gewalt von Christus, der ihn damit zwang, dazu gedrängt, die Wahrheit zu erkennen und an ihr festzuhalten“<sup>2718</sup> „<sup>2719</sup>

b. Augustinus an denselben: „Die Juden haben Christus gezüchtigt, die Juden hat auch Christus gezüchtigt, Mt 21,12 und Mk 11,15. Die Apostel sind von Menschen der menschlichen Macht ausgeliefert worden, die Apostel haben Menschen der Macht des Satans ausgeliefert“<sup>2720</sup>, wie Paulus in Korinth, 1Kor 5,5.

c. Augustinus, [in dem Brief] *An den Presbyter Donatus*, zeigt auf verschiedene Weisen, dass die Bösen zum Guten gezwungen werden müssen. Zuerst so: „Wenn der böse Wille immer seiner Freiheit überlassen werden soll, warum wurden die Israeli-

<sup>2717</sup> Glossa ordinaria zu Gal 5,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 366a).

<sup>2718</sup> Vgl. Apg 9,3–18.

<sup>2719</sup> Augustinus, Epistulae 93,(2),5 (CSEL 34/2, 449; CChr.SL 31A, 170); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.37, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 917).

<sup>2720</sup> Augustinus, Epistulae 93,(2),8 (CSEL 34/2, 452; CChr.SL 31A, 172); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.37, § 6 (ed. Friedberg, Bd. I, 917).

quare Israelitae recusantes et murmurantes tam duris flagellis a malo prohibebantur et ad terram promissionis compellebantur?»

d. Item, Augustinus, eidem: «Si voluntas mala permittenda est libertati, quare Paulus non est permissus uti pessima voluntate, qua persequebatur Ecclesiam, sed prostratus est, ut caecaretur, caecatus, ut mutaretur?»

[680] e. Item, idem, eidem: «Si voluntas mala semper suae permittenda est libertati, quare pater monetur in Scripturis sanctis filium durum non solum verbis corripere, sed etiam latera eius tundere, ut ad bonam disciplinam coactus ad bonum dirigatur?» Eccli. 30, 12: *Curva cervicem eius in iuventute; tunde latera eius, dum infans est, ne forte induret et non credat tibi.*

f. Item, idem, eidem: «Si mala voluntas suae libertati permittenda est, quare corriguntur negligentes pastores, Ezech. 34, 4, et dicitur eis: *Errantem non revocastis, perditum non requisistis?*»

g. Item, idem, eidem: «Te in puteum misisti, quo moreris utique libera voluntate. Nonne crudeles essent servi Dei, si huic malae voluntati te permitterent et non de illa morte liberarent? Si ergo salus ista corporalis sic custodienda est ut etiam in nolentibus ab eis, qui eos diligunt, servetur, quanto magis illa spiritualis, in cuius desertione mors aeterna metuitur».

h. Item, Augustinus, *Ad Bonifacium comitem*: «Quaerunt cui vim Christus intulit, quem coegit? Ecce habent Paulum Apostolum; agnoscant prius eum cogentem Christum, et postea docentem, prius ferientem et postea consolantem».

i. Item, Augustinus, eidem: «Cur Ecclesia non cogeret s filios perditos ut redirent, si perditii filii coegerunt alios ut perirent?»

ten, die sich weigerten und murrten, mit so harten Züchtigungen vom Übel abgehalten und zum gelobten Land gezwungen?“<sup>2721</sup>

d. Augustinus an denselben: „Wenn der böse Wille seiner Freiheit überlassen werden soll, warum wurde Paulus nicht erlaubt, seinen ganz bösen Willen zu gebrauchen, mit dem er die Kirche verfolgte, sondern wurde niedergeworfen, um geblendet, und geblendet, um verändert zu werden?“<sup>2722</sup>

[680] e. Derselbe an denselben: „Wenn der böse Wille stets seiner Freiheit überlassen werden soll, warum wird dann dem Vater in der Heiligen Schrift geraten, seinen verstockten Sohn nicht nur mit Worten zu tadeln, sondern auch sein Gesäß zu schlagen, damit er zu guter Zucht gezwungen und zum Guten gelenkt wird?“<sup>2723</sup> Sir 30,12: *Beuge seinen Nacken in seiner Jugend; schlage ihn aufs Gesäß, solange er ein Kind ist, damit er nicht etwa verstockt wird und dir nicht mehr glaubt.*

f. Derselbe an denselben: „Wenn der böse Wille seiner Freiheit überlassen werden soll, warum werden dann Hirten, die nachlässig handeln, getadelt, Ez 34,4, und ihnen gesagt: *Du hast das irrende [Tier] nicht zurückgerufen, das verlorene nicht gesucht?*“<sup>2724</sup>

g. Derselbe an denselben: „Du hast dich ins Verlies befördert, wo du sterben wirst, in jedem Falle aus freiem Willen. Wären die Diener Gottes nicht grausam, wenn sie dich deinem bösen Willen überlassen und dich nicht von diesem Tod befreien würden? Wenn also dieses körperliche Heil so zu bewahren ist, dass es auch bei denen, die es gar nicht wollen, von denen, die sie lieben, bewahrt wird, um wieviel mehr [ist] jenes geistliche [zu bewahren], in dessen Preisgabe der ewige Tod zu befürchten ist.“<sup>2725</sup>

h. Augustinus, [in dem Brief] *An den Feldherrn Bonifacius*: „Sie fragen: Wem hat Christus Gewalt angetan? Wen hat er zu etwas gezwungen? Siehe, sie haben den Apostel Paulus: Sie können erkennen, dass Christus ihn zuerst zwingt, dann lehrt, zuerst schlägt, dann tröstet.“<sup>2726</sup>

i. Augustinus an denselben: „Warum würde die Kirche nicht ihre verlorenen Kinder zwingen zurückzukommen, wenn die verlorenen Kinder andere gezwungen haben, zugrunde zu gehen?“<sup>2727</sup>

---

**2721** Augustinus, Epistulae 173,3 (CSEL 44, 641); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.38, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 918).

**2722** Vgl. Apg 9,4–18.

**2723** Augustinus, Epistulae 173,3 (CSEL 44, 641); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.38, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 918).

**2724** Ebd.

**2725** Augustinus, Epistulae 173,3 (CSEL 44, 641f); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.37, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 918).

**2726** Augustinus, Epistulae 185,6,22 (CSEL 57, 21); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.43 (ed. Friedberg, Bd. I, 923).

**2727** Augustinus, Epistulae 185,6,23 (CSEL 57, 21); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.43, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 923).

k. Item, Augustinus, *Vincentio Donatistae*: «Si quisquam inimicum suum periculosus febribus freneticum factum currere videret in praeceps, nonne potius malum pro malo redderet, si sic eum ire permetteret, quam si corrigendum curandumque ligaret? Et tamen tunc ei molestissimus videretur, quando misericordissimus extitisset».

l. Item, Augustinus, *Bonifacio*: «Molestus est medicus furenti frenetico et pater indisciplinato filio, ille ligando, ille caedendo, sed ambo diligendo. Si autem illos negligant et perire permittant, ista potius falsa mansuetudo est crudelitas».

m. Item, Augustinus, eidem: «Si duo aliqui in una domo simul habitarent, quam certissime sciremus ruituram, nobisque praenuntiantibus nollent recedere, atque in ea manere persisterent, si eos possemus eruere vel invitos ut ulterius redire sub eius periculum non auderent, puto, nisi faceremus, non immerito crudeles iudicaremur».

Ex iis igitur relinquitur quod mali sunt etiam per flagella cogendi ad bonum et corrigendi.

**[Solutio]:** Quod concedendum est. Dicendum igitur quod lex flagellationis lex misericordiae est et caritatis. Unde Augustinus, in expositione *Sermonis Domini in monte*, dicit: «Certe perfectio dilectionis ipsius Dei Patris nobis imitanda proponitur, cum dicitur: *Diligite inimicos vestros, benefacite iis qui oderunt vos, ut sitis filii Patris vestri qui in caelis est*; et tamen de ipso dicitur per Prophetam: *Quem diligit Dominus, corripit; flagellat autem omnem filium quem recipit*», Prov. 3, 12. Quam auctoritatem accipit Apostolus, Hebr. 12, 6, «ut is, cui rerum ordine potestas est data, ea voluntate vindicet, qua pater filium flagellat, quem tamen per aetatem non potest odisse».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo respondet Augustinus, in epistola *Ad Vincentium*: «Vides, ut opinor, non esse considerandum, quod quisque cogitur, sed quale sit illud ad quod cogitur, utrum bonum aut malum, non quod quisque bonus possit

k. Augustinus, [in dem Brief] *An den Donatisten Vincentius*: „Wenn jemand sähe, wie sein Feind, durch ein gefährliches Fieber wahnsinnig geworden, dem Abgrunde zuliefe, würde er da nicht eher Böses mit Bösem vergelten, wenn er ihn so laufen ließe, als wenn er ihn festbinden würde, um ihn zu bessern und zu heilen? Und dennoch erschiene er ihm gerade dann als sehr zudringlich, wenn er ihm am meisten Erbarmen zuteil werden ließe.“<sup>2728</sup>

l. Augustinus an Bonifacius: „Lästig ist der Arzt dem rasenden Geisteskranken und der Vater dem ungezogenen Kind, jener, weil er ihn festbindet, dieser, weil er es schlägt, doch beide indem sie sie lieben. Wenn sie sie aber vernachlässigen und sie zugrunde gehen lassen, ist diese falsche Nachsicht eher Grausamkeit.“<sup>2729</sup>

m. Augustinus an denselben: „Wenn zwei zusammen in einem Haus lebten, von dem wir wüssten, dass es mit größter Sicherheit zusammenzustürzen droht, und sie trotz unserer Vorwarnungen das Haus nicht verlassen wollten und darauf bestünden, darin zu bleiben, und wenn wir sie gegen ihren Willen herausholen könnten, damit sie sich nicht mehr in dieses Risiko begäben, so glaube ich, dass, wenn wir das nicht täten, wir nicht zu Unrecht als grausam bezeichnet würden.“<sup>2730</sup>

Aus diesen Argumenten folgt also, dass man die Bösen auch mit Züchtigungen zum Guten zwingen und verbessern muss.

**[Lösung]:** Das ist zuzugeben. Es ist daher zu sagen, dass das Züchtigungsgesetz das Gesetz der Barmherzigkeit und der Liebe ist. Daher sagt Augustinus in der Auslegung der *Bergpredigt des Herrn*: „Sicherlich wird uns die Vollkommenheit der Liebe Gottes des Vaters selbst als nachahmenswert hingestellt, wenn es heißt: *Liebt eure Feinde, tut denen Gutes, die euch hassen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet*<sup>2731</sup>; und dennoch heißt es darüber vom Propheten: *Wen der Herr liebt, den züchtigt er; er schlägt jeden, den er als Kind annimmt*“<sup>2732</sup>, Spr 3,12. Dieses Zitat nimmt der Apostel auf, Hebr 12,6, „damit der, dem aufgrund der Ordnung der Dinge die Macht dazu gegeben ist, mit diesem Willen straft, mit dem der Vater seinen Sohn züchtigt, den er doch aufgrund seines Alters nicht hassen kann.“<sup>2733</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den ersten Einwand antwortet Augustinus also in dem Brief *An Vincentius*: „Du siehst, wie ich glaube, dass es nicht darauf ankommt, dass jemand gezwungen wird, sondern wie das, wozu er gezwungen wird, ist: gut

<sup>2728</sup> Augustinus, Epistulae 93,(1),2 (CSEL 34/2, 446 f; CChr.SL 31A, 168); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.37, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 916).

<sup>2729</sup> Augustinus, Epistulae 185,2,7 (CSEL 57, 6); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.24, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 909).

<sup>2730</sup> Augustinus, Epistulae 185,8,33 (CSEL 57, 30); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.24, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 923).

<sup>2731</sup> Mt 5,44.

<sup>2732</sup> Augustinus, De sermone domini in monte I,37,63 (CChr.SL 35, 72); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.51 (ed. Friedberg, Bd. I, 927).

<sup>2733</sup> Ebd.

esse invitus». Ad illud ergo quod dicit quod ‘ipsum cogi non est ei bonum’, interimendum est. Nam per hoc facilius ducitur ad bonum, quia cum primo cogitur invitus, postmodum de invito facilius fit voluntarius, sicut ostendit Augustinus, in epistola *Ad Bonifacium comitem*, in Paulo, «qui poena corporis ad Evangelium coactus intravit, Act. 7, et plus illis omnibus, qui solo verbo vocati sunt, in Evangelio laboravit».

2. Ad secundum dicendum, secundum Anselmum, quod libertas ad peccandum non est dicenda libertas nec pars libertatis, cum ipsum malum non sit nisi defectus. Unde coercere voluntatem a malo, hoc non est impedire libertatem, sed ipsam adiuvare.

3–6. Ad ea quae postea obicit quod ‘inutiliter cogitur quis ad bonum’, dicendum quod «si [681] bonum, ad quod mali coguntur, semper inviti tolerarent et nunquam voluntarii fierent, inutiliter cogentur ad» bonum. «Sed quia humanae naturae est ea quae in dissuetudinem ducuntur abhorre et consueta» magna custodia «diligere», ideo per consuetudinem de invitis fiunt voluntarii. «Unde Augustinus, *In Psalmum 127*», dicit: «Cum per timorem gehennae continet se homo a peccato, fit consuetudo iustitiae et incipit quod durum erat amari, incipit timor excludi a caritate et succedit timor castus, de quo hic dicitur, quo timemus ne discedat, ne eo careamus».

7. Ad illud quod obicitur quod ‘multi fiunt deteriores ex coactione’, respondet Augustinus, *Vincentio Donatistae*, dicens: «Numquid ideo negligenda est medicina, quia nonnullorum est insanabilis pestilentia?» quasi dicat: non. Ita nec negligenda est coertio, quamvis sequatur in aliquibus deterioratio. Nec est verum quod de omnibus sit taliter praesumendum, immo de quolibet praesumendum est ratione divinae gratiae, quae omnibus se offert, quod sit emendandus.

oder schlecht. Es ist nicht so, dass jemand unfreiwillig gut sein kann.<sup>2734</sup> Die Aussage also ‚dass er gezwungen wird, ist für ihn nichts Gutes‘, ist aufzugeben. Denn dadurch wird er leichter zum Guten geführt, da er, wenn er zuerst gegen seinen Willen gezwungen wird, es anschließend leichter gelingt, dass er sich von einem Unfreiwilligen zu einem Freiwilligen wandelt, wie Augustinus in dem Brief *An den Feldherrn Bonifacius* anhand von Paulus zeigt, „der durch seine Körperstrafe zum Evangelium gezwungen wurde und ihm beitrug, Apg 7, und mehr als alle jene, die nur mit dem Wort gerufen worden sind, sich um das Evangelium bemühte.“<sup>2735</sup>

2. Zu dem zweiten ist nach Anselm zu sagen, dass die Freiheit zur Sünde nicht Freiheit zu nennen ist noch Teil der Freiheit, da das Böse selbst nur ein Mangel ist.<sup>2736</sup> Daher bedeutet, den Willen vom Bösen abzuhalten nicht, die Freiheit zu behindern, sondern sie zu fördern.

3.–6. Zu den folgenden Einwänden, dass ‚jemand ohne Nutzen zum Guten gezwungen wird‘, ist zu sagen, dass, „wenn [681] die Bösen das Gute, zu dem sie gezwungen werden, stets wider Willen ertragen und sich niemals zu Freiwilligen wandelten, sie ohne Nutzen zum“ Guten „gezwungen würden. Doch weil es zur menschlichen Natur gehört, eine natürliche Abneigung gegen das zu haben, was als Entwöhnung betrachtet wird, und das Gewohnte“ mit großer Fürsorge „zu lieben“, deshalb wandeln sie sich durch Gewöhnung von Unfreiwilligen zu Freiwilligen.<sup>2737</sup> „Daher“ sagt „Augustinus, [in der Auslegung] *Zu Psalm 127*: Wenn der Mensch sich aus Angst vor der Hölle der Sünde enthält, beginnt ein Umgang mit der Gerechtigkeit, und man beginnt, was schwer war, zu lieben, die Furcht beginnt, aus der Liebe zu verschwinden, und es tritt eine reine Furcht an deren Stelle, über die hier gesprochen wird, durch die wir Furcht haben, damit sie nicht verschwindet, damit wir ihrer nicht entbehren.“<sup>2738</sup>

7. Auf den Einwand, dass ‚viele bei Zwang schlechter werden‘, antwortet Augustinus, [in dem Brief] *An den Donatisten Vincentius*, indem er sagt: „Soll man denn die Medizin deshalb ignorieren, weil die Pest bei einigen wenigen unheilbar ist?“<sup>2739</sup>, womit er sagen will: Nein. So darf auch der Zwang nicht ignoriert werden, wenn auch bei einigen daraus eine Verschlechterung folgt. Und es ist auch nicht wahr, dass es bei allen so anzunehmen ist, sondern bei jedem ist aufgrund der göttlichen Gnade, die sich allen darbietet, anzunehmen, dass er verbesserungsfähig ist.

**2734** Augustinus, *Epistulae* 93,(5),16 (CSEL 34/2, 461; CChr.SL 31A, 178); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.6, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 948).

**2735** Augustinus, *Epistulae* 185,6,22 (CSEL 57, 21); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.43 (ed. Friedberg, Bd. I, 923).

**2736** Vgl. Anselm von Canterbury, *De libertate arbitrii* c.1 (*Opera Omnia*, Bd. I/1, 207,1–209,6).

**2737** *Decretum Gratiani*, C.23, q.6, c.4, § 5 (ed. Friedberg, Bd. I, 949f).

**2738** Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 127,7 (CChr.SL 40, 1871f; CSEL 95/3, 213f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.6, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 950).

**2739** Augustinus, *Epistulae* 93,(1),3 (CSEL 34/2, 447; CChr.SL 31A, 168); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.37, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 916).

8. Ad aliud quod dicit quod 'de lege naturali est velle non cogi', verum est velle non cogi ad illud quod non decet vel expedit; cogi autem ad bonum expedit et decens est; et ideo non est contra legem naturalem, quia, etsi alienatae a ratione menti per malitiam odiosum sit bonum ad quod cogitur, tamen postea sanatae menti fit amabile. Et hoc est quod dicit Augustinus, in libro *Contra Faustum*: «Frenetici nolunt ligari, lethargici nolunt excitari, sed perseverat diligentia caritatis freneticum ligare, lethargicum stimulare; ambo offenduntur, sed ambo diliguntur; ambo molestati, quamdiu aegri sunt, indignantur, sed ambo sanati gratulantur».

9. Ad illud vero quod ultimo obicitur de Christo et Apostolis iam responsum est. Nam, sicut dicit Augustinus, *Contra Petilianum*, «tradidit Apostolus hominem *Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini*», I Cor. 5, 5; tradidit Hymaeneum et Alexandrum «*Satanae, ut discerent non blasphemare*», I Tim. 1, 20; « et Dominus flagello expulit de templo improbos» negotiatores, Marc. 11, 15 et Matth. 21, 12.

[Nr. 465] MEMBRUM II.

**De lege talionis.**

Consequenter quaeritur de lege talionis. Circa quam quaeritur utrum vindicta sit expetenda.

**Quod videtur**, 1. per Augustinum, *Contra Faustum*, qui dicit: «Illud, quod antiquis dictum est '*oculum pro oculo, dentem pro dente*' etc., non est contrarium ei quod dicitur Matth. 5, 39: *Dico vobis, non resistere malo*. Immoderatae ac iniustae ultioni Lex iustum modum figens, legem talionis instituit, ut qualem quisque intulit iniuriam, tale supplicium pendat». Et subdit: «Cum peccet quis per immoderationem, iniuste vult vindicari; non peccat autem qui modum adhibens iuste vindicari vult; remotior est a peccato iniustae vindictae qui non vult omnino vindicari. Peccat enim qui exigit



8. Hinsichtlich des anderen Einwandes, dass ‚nach dem Naturgesetz Wollen nicht Gezwungenwerden bedeutet‘, [ist zu sagen, dass] das stimmt, dass Wollen nicht bedeutet, dazu gezwungen zu werden, was sich nicht ziemt oder nützt; zum Guten gezwungen zu werden, nützt aber und ziemt sich; und deshalb widerspricht es nicht dem Naturgesetz, denn wenn das Gute, zu dem der von der Vernunft entfremdete Geist gezwungen wird, ihm aufgrund seiner Schlechtigkeit auch verhasst ist, so wird es für den geheilten Geist später doch liebenswert. Und das ist es, was Augustinus in der Schrift *Gegen Faustus* sagt: „Die Wahnsinnigen wollen sich nicht anbinden lassen, die Schlagsüchtigen wollen sich nicht aufwecken lassen, aber die gewissenhafte Liebe beharrt darauf, den Wahnsinnigen anzubinden und den Schlagsüchtigen anzutreiben; beide werden vor den Kopf gestoßen, aber beide werden geliebt; beide fühlen sich belästigt, solange sie krank sind, und sind empört, aber beide bedanken sich freudig, wenn sie geheilt sind.“<sup>2740</sup>

9. Auf den letzten Einwand in Bezug auf Christus und die Apostel ist schon geantwortet worden. Denn, wie Augustinus [in der Schrift] *Gegen Petilianus* sagt, „der Apostel lieferte einen Menschen *dem Satan zum Untergang des Fleisches aus, damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet wäre*“<sup>2741</sup>, 1Kor 5,5; er lieferte Hymenäus und Alexander „*dem Satan aus, damit sie lernten, Gott nicht mehr zu lästern*“, 1Tim 1,20; „und der Herr vertrieb die gottlosen“ Händler „mit Schlägen aus dem Tempel“, Mk 11,15 und Mt 21,12.

#### *Zweites Glied: Das Gesetz der Wiedervergeltung [Nr. 465]*

Im Folgenden wird nach dem Gesetz der Wiedervergeltung gefragt. Im Zusammenhang damit wird gefragt, ob man nach Rache streben muss.

**Das scheint richtig zu sein**, 1. durch Augustinus, [in der Schrift] *Gegen Faustus*, der sagt: „Das, was den Alten gesagt worden ist, ‚*Auge um Auge, Zahn um Zahn*‘<sup>2742</sup> usw., steht nicht in Widerspruch zu dem, was in Mt 5,39 gesagt wird: *Ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand*. Um der maßlosen und ungerechten Rache ein gerechtes Maß anzulegen, richtete das Gesetz die Bestimmung der Wiedervergeltung ein, damit jeder eine entsprechend des von ihm begangenen Unrechts bemessene Strafe erhält.“<sup>2743</sup> Und er fügt hinzu: „Während der sündigt, der mit Maßlosigkeit ungerecht gerächt werden will, sündigt der aber nicht, der mit Maß gerecht gerächt werden will; noch weiter entfernt von der Sünde der ungerechten Rache ist der, der überhaupt nicht gerächt werden will. Es sündigt nämlich, wer mehr als das

<sup>2740</sup> Augustinus, Epistulae 89,6 (CSEL 34/2, 424; CChr.SL 31A, 151); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.25 (ed. Friedberg, Bd. I, 911).

<sup>2741</sup> Augustinus, Contra litteras Petiliani II,10,24 (CSEL 52, 33); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.40, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 920).

<sup>2742</sup> Ex 21,24.

<sup>2743</sup> Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XIX,25 (CSEL 25/1, 525); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.1, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 733).

ultra debitum, non peccat qui exigit debitum». Ergo velle vindicari secundum iustitiae debitum est licitum.

2. Item, lex talionis continet iustum et aequum; sed velle quod iustum et aequum est cuilibet licitum est; ergo velle eruitionem oculi illius qui mihi eruit oculum mihi licitum erit.

3. Item, «Augustinus, in *Expositione Psalmi 108*, dicit: Sex differentiae sunt, reddere bona pro malis, non reddere mala pro malis: haec bonorum sunt, sed primum melius; non reddere bona pro bonis, reddere mala pro bonis: haec duo malorum sunt, sed posterius est deterius; reddere bona pro bonis, reddere mala pro malis: haec duo mediocrium sunt. Prius propinquum bonis est, quod Christus non arguit, sed plus oportere dicit, quia *ethnici haec faciunt*, Matth. 5, 47; posterius propinquum est malis, [682] convenit tamen et bonis. Unde Lex modum ultionis statuit: *Oculum pro oculo*».

**Contra:** a. Levit. 19, 18: *Non quaeres ultionem nec memor eris iniuriae civium tuorum*. Item, Deuter. 32, 35: *Mihi vindictam, et ego retribuam*. Item, Eccli. 28, 1: *Qui vindicari vult, a Domino inveniet vindictam*. Item, in Psalmo: *Si reddidi retribuētibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis*. Item, I Petri 3, 9: *Non reddentes malum pro malo, nec maledictum pro maledicto, sed e contrario benedicentes*. Item, Augustinus, *Super Psalmum 108*: «Lex talionis, si dici potest, iniustorum iustitia est, non quia iniqua est ultio quam Lex statuit, sed quia vitiosa est libido ulciscendi». Et hoc idem habetur super Matth. 5, 38.

4. Item, obicitur de aequitate legis talionis. Nam dicit Lex, Exod. 22, 1: *Qui furatus fuerit bovem, et interfecerit vel vendiderit, quinque boves restituet*, ubi dicit Glossa: «Quanto minor in possessione commoditas, tanto minor in amissione dolor». Sed quanto melius est quod aufertur, tanto dolor amplior de amisso; et ideo quia plus dolet homo de amissione bovis quam ovis, plus punitur fur bovis quam ovis. Ergo pari ratione, cum maior dolor sit de amissione oculi quam bovis, cum non satis sit

Schuldige fordert, es sündigt nicht, wer das Schuldige fordert.<sup>2744</sup> Also ist es erlaubt, entsprechend der Verpflichtung zur Gerechtigkeit gerächt werden zu wollen.

2. Das Gesetz der Wiedervergeltung enthält Gerechtes und Billiges; es ist aber jedem erlaubt, zu wollen, was recht und billig ist; also wird es mir erlaubt sein, das Ausreißen eines Auges dessen zu wollen, der mir das Auge ausgerissen hat.

3. „Augustinus sagt in der *Auslegung des Psalms 108*: Sechs Möglichkeiten sind zu unterscheiden: Böses mit Gutem zu vergelten, Böses nicht mit Bösem zu vergelten: Diese sind gut, aber erstere ist besser. Gutes nicht mit Gutem zu vergelten, Gutes mit Bösem zu vergelten: Diese beiden sind schlecht, aber die zweite ist schlimmer. Gutes mit Gutem zu vergelten, Böses mit Bösem zu vergelten: Diese beiden sind in der Mitte. Die erstere steht den guten [Möglichkeiten] nahe, denn Christus tadelt sie nicht, sondern sagt eher, dass es sich so gehört, weil *die Heiden dies tun*, Mt 5,47; die letztere steht den schlechten nahe, [682] kommt aber dennoch auch den guten zu. Deshalb hat das Gesetz ein Maß für die Rache festgesetzt: *Auge um Auge*.<sup>2745</sup>

**Dagegen:** a. Lev 19,18: *Du sollst keine Rache an deinen Mitbürgern suchen und ihnen kein Unrecht nachtragen*. Und Dtn 32,35: *Die Rache ist mein, und ich werde Vergeltung üben*. Und Sir 28,1: *Wer sich rächen will, wird Rache vom Herrn finden*. Und im Psalm: *Wenn ich denen vergolten habe, die mir Böses getan haben, soll ich mit Recht von meinen Feinden niedergeschlagen werden*.<sup>2746</sup> Und 1Petr 3,9: *Vergeltet nicht Böses mit Bösem noch Kränkung mit Kränkung, sondern im Gegenteil segnet*. Und Augustinus, [in der Auslegung] *Zu Psalm 108*: „Das Gesetz der Wiedervergeltung ist, wenn man das so nennen kann, die Gerechtigkeit der Ungerechten, nicht weil die Rache, die das Gesetz aufstellt, ungerecht ist, sondern weil die Rachlust lasterhaft ist.“<sup>2747</sup> Und dasselbe steht zu Mt 5,38.<sup>2748</sup>

4. Es wird etwas zur Billigkeit des Gesetzes der Wiedervergeltung angewendet. Denn das Gesetz sagt Ex 22,1: *Wenn jemand ein Rind gestohlen und es getötet oder verkauft hat, soll er fünf Rinder erstatten*, wozu die Glosse sagt: „Je geringer der Nutzen des Besitzes, desto geringer der Schmerz des Verlusts.“<sup>2749</sup> Doch je besser etwas ist, was weggenommen wird, desto größer ist der Schmerz über das Verlorene; und deshalb, weil den Menschen der Verlust eines Rindes mehr schmerzt als der Verlust eines Schafs, wird der Rinderdieb mehr bestraft als der Schafdieb. Da also gleichermaßen der Schmerz über den Verlust eines Auges größer ist als der eines Rindes,

**2744** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,25 (CSEL 25/1, 526); vgl. *Decretum Gratiani*, C.14, q.1, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 733).

**2745** Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 108,4 (CChr.SL 40, 1586 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 896).

**2746** Ps 7,5.

**2747** Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 108,4 (CChr.SL 40, 1587); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 896).

**2748** Vgl. *Glossa ordinaria* Mt 5,38 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22b).

**2749** Vgl. *Glossa interlinearis* zu Ex 22,1, wo jedoch umgekehrt formuliert wird: „Je größer der Nutzen des Besitzes, desto größer der Schmerz des Verlusts“ (ed. *Textus biblie*, Bd. 1, 170r).

secundum Legem in furto bovis reddere bovem pro bove, multo fortius non satis erit secundum Legem reddere oculum pro oculo, immo qui eruit oculum, si haberet quinque oculos, deberet pro oculo eruto reddere.

**Respondeo:** Sicut dicit Augustinus, super Matth. 5, 39: «Modum ultionis, quem Lex statuit, ad iudicem pertinet; magisque ipsius est hoc inter homines discernere quam bonum hominem sibi expetere. Hic enim redderet malum pro malo, iudex vero non, sed delectatione iustitiae iustum pro iniusto, quod etiam Deus iudex facit». Secundum hoc ergo distinguendum quod expetere vindictam privatae personae non est licitum; expetere vero vindictam personae iudicis uno modo est licitum, alio modo illicitum: licitum ex caritate et zelo iustitiae, illicitum ex odio et libidine irae; licitum desiderio correctionis, illicitum desiderio afflictionis. Et hoc est quod dicit Augustinus, super Matth. 5, 39: «Non prohibetur vindicta, quae fit ad correctionem; sed haec etiam non conceditur nisi ei cui potestas ordine data est, et sine ira, ut pater in filium».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod 'non peccat qui iuste vult vindicari nec qui exigit debitum', dicendum quod, si privata persona per se vellet vindicari, cum non habeat iudiciariam potestatem, vellet vindicari iniuste: iniusta enim est vindicatio quae a non habente iudiciariam potestatem infertur. Item, si desiderio libidinoso hoc appeteret, iniuste vellet vindicari; desiderium autem libidinosum potest esse vel se ipsum nimis amando vel alium odiendo. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Super Psalmum 108*: «Iniuriae propulsatio, licet iniuste petatur, iuste tamen praestatur» ab ipso scilicet iudice, «quamquam et ipsa postulatio non usquequaque iniusta probatur. Aliud est enim iniuriam propellere, ut sibi liceat voluptuose vivere; aliud, ut aliorum utilitati libere possit vacare». Item, sicut idem dicit, in *Sermone Domini in monte*: «Iudex vult illum, quem vindicat, non poena miserum, sed correctione beatum esse», cum scilicet iuste vindicat. Idcirco reprehendit Dominus

[und] da es dem Gesetz nach nicht genug ist, bei einem Rinderdiebstahl ein Rind pro Rind zu erstatten, wird es dem Gesetz nach noch viel eher nicht genug sein, ein Auge für ein Auge zu erstatten, sondern wenn jemand, der ein Auge ausgerissen hat, fünf Augen hätte, müsste er sie für das ausgerissene Auge erstatten.

**Ich antworte:** Wie Augustinus zu Mt 5,39 sagt: „Das Maß der Rache, welches das Gesetz festgelegt hat, gehört zum Bereich des Richters; es ist nämlich mehr seine Aufgabe, dies zwischen den Menschen zu entscheiden, als dass ein guter Mensch es für sich fordert. Denn dieser würde Böses mit Bösem vergelten, der Richter hingegen nicht, vielmehr vergilt er mit Freude an der Gerechtigkeit Ungerechtes mit Gerechtem, was auch Gott als Richter tut.“<sup>2750</sup> Demgemäß ist also zu unterscheiden, dass einer Privatperson nicht erlaubt ist, Rache zu fordern; es ist aber der Person des Richters auf eine Weise erlaubt, Rache zu fordern, auf eine andere unerlaubt: erlaubt aus Liebe und dem Eifer der Gerechtigkeit, unerlaubt aus Hass und zorniger Begierde; erlaubt aus dem Wunsch nach Verbesserung, unerlaubt aus dem Wunsch nach Schmerz. Und das ist es, was Augustinus zu Mt 5,39 sagt: „Die Rache, die zur Verbesserung geschieht, ist nicht verboten worden; aber sie wird nur dem gestattet, dem geordnete Macht gegeben worden ist, und ohne Zorn, wie dem Vater gegen seinen Sohn.“<sup>2751</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚nicht sündigt, wer gerecht gerächt werden will und wer das Billige fordert‘, ist zu sagen, dass, wenn eine Privatperson sich durch sich selbst rächen wollte, obwohl sie keine Gerichtsbefugnis hat, sie sich ungerecht rächen wollte: Die Rache, die von jemandem geübt wird, der keine Gerichtsbefugnis hat, ist nämlich ungerecht. Desgleichen wollte er sich ungerecht rächen, wenn er sie mit begierlichem Verlangen erstrebte; das begierliche Verlangen kann aber entweder heißen, sich selbst zu sehr zu lieben oder jemand anders zu hassen. Und das ist es, was Augustinus sagt, [in der Auslegung] *Zu Psalm 108*: „Wenn die Abwehr von Unrecht auch ungerecht gefordert wird, so wird sie doch gerecht gewährt“, nämlich durch den Richter selbst, „obwohl sich die Forderung selbst auch nicht immer als ungerecht erweist. Es ist nämlich etwas anderes, Unrecht abzuwehren, damit es einem selbst gestattet ist, wollüstig zu leben, oder damit man sich dem Nutzen anderer frei widmen kann.“<sup>2752</sup> Weiter, wie derselbe [in der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn* sagt: „Der Richter will nicht, dass der, den er bestraft, durch die Strafe unglücklich, sondern durch die Verbesserung glücklich ist“<sup>2753</sup>, nämlich indem er ihn gerecht bestraft. Deshalb tadelt der Herr die Jünger, die Feuer vom Himmel

---

**2750** Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 108,4 (CChr.SL 40, 1587); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 896).

**2751** Augustinus, *De sermone domini in monte I*,20,63 (CChr.SL 35, 72); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.51 (ed. Friedberg, Bd. I, 927).

**2752** *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 896).

**2753** Augustinus, *De sermone domini in monte I*,20,63 (CChr.SL 35, 73); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.51 (ed. Friedberg, Bd. I, 927).

discipulos petentes ignem de caelo ad consumendum eos qui nolebant eos recipere, «animadvertens eos non amare correctionem, sed odio desiderare vindictam».

2. Ad secundum iam patet responsio ex praedictis, quia lex talionis quantum ad iudicem, qui zelo iustitiae punit, secundum hanc legem continet iustum; quantum vero ad privatam personam vel quae libidine vindictae hoc expeteret, contineret iniustum. Unde dicit Augustinus: «Si bonus homo hoc expeteret, malum pro malo redderet; iudex vero non, sed delectatione iustitiae iustum pro iniusto, quod est reddere bonum pro malo».

3. Ad tertium quod dicit quod 'reddere mala pro malis propinquum malis est, convenit tamen bonis', dicendum quod hoc non est simpliciter dictum, sed debet intelligi malum poenae, non tamen ex malo affectu seu mala intentione, quemadmodum dicit Augustinus quod «petere vel praestare subsidium ut voluptuose quis [683] vivat in crimine, damnabile est; petere vero vel praestare ut mali facultas adimatur, ut Ecclesia pacem adipiscatur, ut aliquis multorum utilitati servetur, utile et honestum est». Inde est quod Paulus contra insidias «Iudaeorum petiit milites a Praetore, ut illaesus ab iniuria servaretur», Act. 23, 17–24. «Hinc in Evangelio mercenarius vocatur qui videt lupum venientem et dimittit oves et fugit», Ioan. 10, 12.

4. Ad ultimum dicendum quod in laesionibus et damnis Lex quaerebat utilitatem laesi et correctionem aliorum, ut scilicet ex poena laedentis timerent peccare. Unde I Tim. 5, 20: *Peccantem coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant*, Glossa: «Ut poena unius metus sit multorum». Cum ergo in eruitione oculi pro oculo satis ad correctionem ipsius punitus sit qui laeserat et alii perterriti, nec aliquid utilitatis accresceret laeso, si laedens altero oculo privaretur, decrevit Lex non ultra procedere in inflictione poenae. In restitutione vero quinque boum pro uno vel quatuor ovium pro una laeso utilitas accidebat, quamvis laedens plus quam laeserat gravaretur.

fordern, damit es die verzehre, die sich weigerten, sie aufzunehmen,<sup>2754</sup> „und damit rügt er, dass sie nicht die Verbesserung lieben, sondern aus Hass Rache begehren.“

2. Auf den zweiten Einwand ist die Antwort aus dem Gesagten schon klar, denn das Gesetz der Wiedervergeltung enthält im Hinblick auf den Richter, der aus dem Eifer der Gerechtigkeit bestraft, entsprechend diesem Gesetz Gerechtes; im Hinblick auf eine Privatperson aber oder eine, die dies aus Rachlust forderte, enthielte es Ungerechtes. Daher sagt Augustinus: „Wenn ein guter Mensch dies forderte, würde er Böses mit Bösem vergelten; der Richter hingegen nicht, vielmehr vergilt er mit Freude an der Gerechtigkeit Ungerechtes mit Gerechtem, das bedeutet, Bösem mit Gutem zu vergelten.“<sup>2755</sup>

3. Zu dem dritten, dass ‚Böses mit Bösem zu vergelten, den bösen [Möglichkeiten] nahe steht, dennoch aber auch den guten zukommt‘, ist zu sagen, dass dies nicht schlechthin ausgesagt worden ist, sondern als das in der Strafe bestehende Übel zu verstehen ist, nicht aber aus einem bösen Affekt oder einer bösen Absicht, so wie Augustinus sagt, dass „Hilfe zu fordern oder zu leisten, damit jemand wollüstig [683] im Verbrechen lebt, verdammenswert ist; zu fordern oder zu gewähren, dass ihm die Möglichkeit zum Bösen entzogen wird, damit die Kirche Frieden erlangt und jemand dem Nutzen vieler dient, ist nützlich und anständig.“<sup>2756</sup> Daher kommt es, dass Paulus gegen die Hinterhalte „der Juden Soldaten vom Prätor anforderte, um ihn unversehrt vor Unrecht zu schützen“, Apg 23,17–24. „Daher wird im Evangelium der Tagelöhner genannt, der *den Wolf kommen sieht, die Schafe im Stich lässt und flieht*“, Joh 10,12.

4. Zu dem letzten ist zu sagen, dass bei Verletzungen und Schadensfällen das Gesetz den Nutzen für den Geschädigten und die Verbesserung der anderen anstrebte, wie zum Beispiel dass sie sich aufgrund der Bestrafung des Schädigers fürchteten zu sündigen. Daher 1Tim 5,20: *Wenn jemand sündigt, so weise ihn vor allen zurecht, damit die Übrigen Angst bekommen*, die Glosse: „Damit die Strafe eines einzigen Furcht für viele bewirkt.“<sup>2757</sup> Da also beim Ausreißen eines Auges für ein Auge der, der diesen Schaden zugefügt hatte, genügend zu seiner Verbesserung bestraft worden und die anderen sehr erschreckt worden sind, und da für den Geschädigten kein größerer Nutzen entstünde, wenn der Schädiger auch seines anderen Auges beraubt würde, hat das Gesetz beschlossen, bei der Strafverhängung nicht darüber hinauszugehen. Bei der Erstattung von fünf Rindern für eins oder vier Schafen für eins aber gab es einen Nutzen für den Geschädigten, auch wenn der Schädiger mit mehr beschwert wurde, als der Schaden betrug, den er verursacht hatte.

---

**2754** Vgl. Lk 9,54 f.

**2755** Augustinus, Enarrationes in Psalmos 108,7 (CChr.SL 40, 1588 f); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 896).

**2756** Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 896).

**2757** Vgl. Ambrosiaster, Commentarius in epistulas Paulinas: Ad Timotheum prima, 5,20 (CSEL 81/3, 285).

## MEMBRUM III.

**De lege impugnacionis seu bellorum.**

Postea quaerendum est de lege bellorum sive impugnacionis. Circa quam partem quaeruntur tria:

- Primo, utrum mali possint licite debellari;
- secundo, de circumstantiis belli;
- tertio, de exercitio, quod est in tyrociniis.

## [Nr. 466] CAPUT I.

## UTRUM BELLARE SIT LICITUM.

Quaeritur ergo utrum bellare sit licitum.

**Ad quod a.** Augustinus, *Ad Bonifacium*: «Noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In iis erat sanctus David, cui Dominus tam magnum perhibuit testimonium; in iis etiam plurimi illius temporis iusti», ut Iosue, cui dicitur Exod. 17, 9: *Egressus pugna contra Amalech* et ceteri; item, «in iis erat ille Centurio, qui Domino dixit: *Non sum dignus ut intres sub tectum meum*», Matth. 8, 8.

**b.** Item, Augustinus, *Ad eundem Bonifacium*: «Ioannes ab armis non iubet discedere milites, et Christus post tributa, Matth. 22, 21, Caesari monet reddi, quia propter bella necessaria militi stipendium praebetur».

**c.** Item, «Augustinus, in sermone *De puero Centurionis*: Si Christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur, Luc. 3, 14, ut abiicerent arma seque militiae omnino subtraherent; dictum est autem eis: *Neminem conculcatis, estote contenti stipendiis vestris*. Quibus proprium stipendium sufficere praecepit, militare utique non prohibuit».

**d.** Item, Ambrosius, I libro *De officiis*: «Fortitudo, quae bello tuetur a barbaris patriam vel domi defendit infirmos vel a latronibus socios, plena iustitia est».



*Drittes Glied: Das Angriffs- bzw. Kriegsgesetz*

Danach ist nach dem Kriegs- beziehungsweise Angriffsgesetz zu fragen. Im Zusammenhang mit diesem Teil werden drei Einzelfragen gestellt:

1. Dürfen Böse erlaubterweise niedergekämpft werden?
2. nach den Umständen des Kriegs;
3. nach dem Exerzieren auf Turnieren.

*Kapitel 1: Ist es erlaubt, Krieg zu führen? [Nr. 466]<sup>2758</sup>*

Es wird also gefragt, ob es erlaubt ist, Krieg zu führen.

**Dazu a.** Augustinus, [in dem Brief] *An Bonifacius*: „Glaube nicht, dass niemand Gott gefallen könne, der Kriegsdienst leistet: Unter ihnen war der heilige David, dem der Herr doch ein so großartiges Zeugnis ausstellt; unter ihnen sind auch viele Gerechte in jener Zeit“<sup>2759</sup>, wie Josua, zu dem in Ex 17,9 gesagt wird: *Zieh aus und kämpfe gegen Amalek*, mit den übrigen; und „unter ihnen war jener Hauptmann, der zum Herrn sagte: *Ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach*“, Mt 8,8.

**b.** Augustinus, [in dem Brief] *An denselben Bonifacius*: „Johannes befiehlt den Soldaten nicht, sich von den Waffen zu trennen, und Christus ermahnt später, Mt 22,21, dem Kaiser Steuern zu zahlen, da dem Soldaten um der notwendigen Kriege willen Sold gegeben werden müsse.“<sup>2760</sup>

**c.** „Augustinus in der Predigt *Über den Diener des Hauptmanns*: Wenn die christliche Lehre alle Kriege missbilligte, würde den Heilssuchenden im Evangelium eher der Rat gegeben werden, Lk 3,14, die Waffen wegzuwerfen und sich dem Kriegsdienst gänzlich zu entziehen; ihnen wurde aber gesagt: *Misshandelt niemanden, seid mit eurem Sold zufrieden!*<sup>2761</sup> Er trug ihnen auf, sich mit ihrem Sold zufriedenzugeben, er verbot ihnen nicht gänzlich, Kriegsdienst zu leisten.“<sup>2762</sup>

**d.** Ambrosius in Buch I [der Schrift] *Von den Ämtern*: „Die Tapferkeit, die im Krieg die Heimat vor den Barbaren schützt, zuhause die Schwachen verteidigt oder die Mitbürger vor Dieben, ist voller Gerechtigkeit.“<sup>2763</sup>

---

**2758** Die Ausführungen dieses Artikels stimmen teilweise wörtlich überein mit Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 37a; im Codex Assisiensis 138, fol. 23b, und im Codex Assisiensis 182, fol. 3d–4a, finden sich nahezu wörtlich die Argumente d–g und 1, 6 und 7 sowie die Antwort.

**2759** Augustinus, *Epistulae* 189,4 (CSEL 57, 133); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 892).

**2760** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,74 (CSEL 25/1, 672f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 893). – Bei Augustin heißt es allerdings nicht, dass Kriege notwendig seien, sondern dass der Soldat wegen des Krieges notwendig sei.

**2761** Lk 3,14.

**2762** Augustinus, *Epistulae* 138,2,15 (CSEL 44, 141); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.2, § 5 (ed. Friedberg, Bd. I, 891f).

**2763** Ambrosius, *De officiis magistrorum* I,27,129 (CChr.SL 15, 47); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 897).

e. Item, Augustinus, *Vincentio Donat istae*: «Si semper esset culpabile persecutionem facere, non scriptum esset in sanctis libris: *Detrahentem secreto proximo suo, hunc persequer*».

f. Item, Augustinus, *Contra Petilianum*; «Qui peccat, non peccat Legis auctoritate, sed contra Legis auctoritatem. Inde rogo te, cuius sit vox in Psalmo dicentis: *Detrahentem secreto proximo suo?* etc. Quaere itaque causam et [683] modum persecutionis, et noli generaliter persecutionem reprehendere. Non enim persequimur vos nisi quemadmodum veritas persequitur falsitatem».

g. Item, Augustinus, *Ad Bonifacium comitem*: «Cuius putant in Psalmo vocem esse, ubi dicitur: *Persequar inimicos meos, et comprehendam illos et non convertar donec deficiant?*»

Ex iis igitur relinquitur quod mali licite sunt persequendi et impugnandi.

**Contra:** 1. Omne bellum fit vel propter iniuriam propulsandam a se vel a socio vel propter vindictam inferendam. Sed propulsatio propriae iniuriae prohibetur, Matth. 5, 39: *Si quis percusserit te in unam maxillam* etc.; propulsatio iniuriae sociorum prohibetur in Petro, cum ei dictum est: *Converte gladium tuum in vaginam*, Matth. 26, 52; illatio vero vindictae prohibetur I Petri 3, 9: *Non reddentes malum pro malo* etc. Cum ergo omnis causa belli prohibita sit, bellare illicitum erit.

2. Item, B. Gregorius: «Nisi bella ista carnalia figuram bellorum spiritualium gererent, nunquam, ut opinor, iudaicarum historiarum libri discipulis Christi, qui venit pacem docere, ab Apostolis legendi traditi fuissent».

3. Item, idem Gregorius: «Quo modo discipulis Christi bellorum proficeret ista descriptio, quibus dicitur a Iesu: *Pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis*, Ioan. 14, 27; et: *Non vosmetipsos vindicantes*, Rom. 12, 19, sed *magis iniuriam percipite et fraudem patimini*, I Cor. 6, 7.

e. Augustinus, [in dem Brief] *An den Donatisten Vincentius*: „Wenn es immer schuldhaft wäre, jemanden zu verfolgen, stünde nicht in den heiligen Büchern geschrieben: *Wer seinen Nächsten heimlich verleumdet, den werde ich verfolgen*<sup>2764</sup>.“<sup>2765</sup>

f. Augustinus, [in der Schrift] *Gegen Petilianus*: „Wer sündigt, sündigt nicht mit der Autorität des Gesetzes, sondern gegen die Autorität des Gesetzes. Daher frage ich dich: Wem gehört die Stimme im Psalm, die sagt: *Wer seinen Nächsten heimlich verleumdet* usw.?<sup>2766</sup> Frage also nach dem Grund und [684] der Art und Weise der Verfolgung, und tadele nicht grundsätzlich die Verfolgung. Denn wir verfolgen euch nur so, wie die Wahrheit die Falschheit verfolgt.“<sup>2767</sup>

g. Augustinus, [in dem Brief] *An den Feldherrn Bonifacius*: „Für wessen Stimme halten sie die im Psalm, wo es heißt: *Ich werde meine Feinde verfolgen und sie einholen und nicht umkehren, bis sie vernichtet sind*?<sup>2768</sup>“<sup>2769</sup>

Aus diesen Argumenten folgt also, dass die Bösen erlaubtermaßen verfolgt und angegriffen werden müssen.

**Dagegen:**<sup>2770</sup> 1. Jeder Krieg wird entweder geführt, um Unrecht von sich oder einem Gefährten abzuwehren oder um Rache zu üben. Die Abwehr des Unrechts gegen sich selbst wird aber verboten, Mt 5,39: *Wenn dich jemand auf die eine Wange schlägt* usw.; die Abwehr von Unrecht gegen die Gefährten wird anhand von Petrus verboten, als ihm gesagt worden ist: *Steck dein Schwert in die Scheide*, Mt 26,52; das Verüben der Rache wird 1Petr 3,9 verboten: *Vergeltet nicht Böses mit Bösem* usw. Da also jeder Kriegsgrund verboten ist, wird Krieg zu führen unerlaubt sein.

2. Der selige Gregor: „Wenn sie diese fleischlichen Kriege nicht als Sinnbild für die geistlichen Kriege führten, wären, wie ich glaube, die Bücher der jüdischen Geschichte niemals den Jüngern Christi, welcher kam, um Frieden zu lehren, von den Aposteln zum Lesen weitergegeben worden.“<sup>2771</sup>

3. Derselbe Gregor: „Was sollte den Jüngern Christi diese Beschreibung der Kriege nützen, wenn ihnen von Jesus gesagt wird: *Meinen Frieden gebe ich euch, Frieden hinterlasse ich euch*, Joh 14,27; und: *Rächt euch nicht selber*, Röm 12,19, sondern *erduldet lieber Unrecht und ertragt Betrug*, 1Kor 6,7.“<sup>2772</sup>

**2764** Ps 100,5.

**2765** Augustinus, *Epistulae* 93,(2,)8 (CSEL 34/2, 452; CChr.SL 31A, 172); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.37, § 6 (ed. Friedberg, Bd. I, 917).

**2766** Augustinus, *Contra litteras Petiliani* II,79,176 (CSEL 52, 109); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.40 (ed. Friedberg, Bd. I, 920).

**2767** Augustinus, *Contra litteras Petiliani* II,79,176 (CSEL 52, 109); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.40 (ed. Friedberg, Bd. I, 920). – Bei Augustin fehlt der letzte Satz des Zitates.

**2768** Ps 17,38.

**2769** Augustinus, *Epistulae* 185,2,11 (CSEL 57, 10); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.42 (ed. Friedberg, Bd. I, 922).

**2770** Vgl. zum Folgenden *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 889 f).

**2771** Origenes, *Homiliae in librum Iesu Nave* 15,1 (Werke, Bd. 7/2, 381,14–16; PG 12, 897); vgl. *Decretum Gratiani*, C.,23, q.1, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 890).

**2772** *Decretum Gratiani*, C.,23, q.1, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 890).

4. Item, idem Gregorius: «Sciens Apostolus nobis iam ultra bella non esse carnaliter peragenda, sed animae certamina contra spirituales adversarios, praeceptum militiae dat militibus Christi, dicens: *Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli*, Ephes. 6, 11.

5. Item, Matth. 26, 52: *Omnis qui acceperit gladium gladio peribit*.

Ex iis igitur videtur manifeste probari quod tempore gratiae omnino bellare sit prohibitum.

6. Item, quod omni tempore illicitum sit bellare et prosequi, probatur. Nam dicit B. Hieronymus, super illud Gal. 4, 29: *Is, qui secundum carnem natus fuerat, persequatur eum qui secundum spiritum*: «Qui secundum carnem natus est, persequitur spiritualem, nunquam vero spiritualis carnalem persequitur».

7. Item, de membris Ecclesiae dicitur, Matth. 5, 10: *Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*. Cum ergo iustorum sit persecutionem pati, non facere, relinquitur quod persequi malos erit illicitum.

8. Item, praeceptum innocentiae est de lege naturali, contentum sub illo praecepto: *Quod ab alio oderis tibi fieri, vide ne aliquando alteri facias*, Tob. 4, 16. Cum ergo persecutione et bello temporaliter et corporaliter noceatur, contra praeceptum innocentiae erit bellare vel persequi.

**Respondeo:** Bellare iuste secundum legem divinam licitum est et etiam in praecepto regibus et principibus terrae, secundum quod dicit Augustinus, *Ad Bonifacium comitem*, super illum locum Psalmi: «*Et nunc, reges, intelligite; erudimini qui iudicatis terram. Servite Domino in timore*: Quo modo ergo reges serviunt in timore, nisi ea, quae contra Domini iussa sunt, religiosa severitate prohibendo atque plec-tendo? Aliter enim servit quia homo est, aliter quia rex est. Quia enim homo est, servit vivendo fideliter; quia rex est», secundum legem iustitiae pugnando viriliter. Iniuste vero bellare illicitum est et prohibitum, secundum quod ostenditur in Baruch 3, 27, ubi dicit de gigantibus, qui ab initio fuerunt statura magna, scientes bellum: *Non hos elegit Dominus, neque viam disciplinae invenerunt, propterea perierunt*.

4. Derselbe Gregor: „Da der Apostel weiß, dass wir fleischlich keine weiteren Kriege mehr führen dürfen, sondern Seelenschlachten gegen unsere geistlichen Gegner, gibt er den Soldaten Christi den Auftrag zu kämpfen mit den Worten: *Legt die Bewaffnung Gottes an, damit ihr den Fallen des Teufels widerstehen könnt*, Eph 6,11.“<sup>2773</sup>

5. Mt 26,52: *Jeder, der zum Schwert greift, wird durch das Schwert sterben.*

Daraus scheint sich offensichtlich zu erweisen, dass zur Zeit der Gnade gänzlich verboten worden ist, Krieg zu führen.

6. Weiter wird bewiesen, dass es zu jeder Zeit unerlaubt ist, Krieg zu führen und zu verfolgen. Denn der selige Hieronymus sagt zu Gal 4,29: *Der aus dem Fleisch geboren worden war, verfolgte den, der aus dem Geist [geboren worden war]: „Der aus dem Fleisch geboren wurde, verfolgt den geistlichen Menschen, niemals aber verfolgt der geistliche den fleischlichen.“*<sup>2774</sup>

7. Über die Kirchenmitglieder heißt es, Mt 5,10: *Selig [sind], die Verfolgung erliden um der Gerechtigkeit willen.* Da es also zu den Gerechten gehört, Verfolgung zu erliden, nicht zu begehen, folgt daraus, dass es unerlaubt sein wird, die Bösen zu verfolgen.

8. Die Vorschrift der Schuldlosigkeit kommt vom Naturgesetz, enthalten in dieser Vorschrift: *Bei dem, was du hasst, wenn es dir von jemand anderem getan wird, gib acht, dass du es niemals einem anderen tust*, Tob 4,16. Da man durch Verfolgung und Krieg zeitlich und körperlich schadet, wird es also gegen die Vorschrift der Schuldlosigkeit sein, Krieg zu führen oder zu verfolgen.

**Ich antworte:** Gerechtfertigt Krieg zu führen ist nach dem göttlichen Gesetz erlaubt und für die Könige und Fürsten der Erde sogar in einer Vorschrift enthalten, nach dem, was Augustinus sagt, [in dem Brief] *An den Feldherrn Bonifacius*, zu der Psalmstelle: *„Und nun, Könige, kommt zur Erkenntnis, lasst euch belehren, die ihr die Erde richtet. Dient dem Herrn in Furcht“*<sup>2775</sup>: Wie also dienen die Könige in Furcht, wenn nicht, indem sie das, was gegen die Befehle des Herrn ist, mit gottesfürchtiger Strenge verbieten und bestrafen? Auf die eine Art dient er nämlich, weil er Mensch ist, auf eine andere, weil er König ist. Denn weil er Mensch ist, dient er, indem er gläubig lebt; weil er König ist<sup>2776</sup>, nach dem Gesetz der Gerechtigkeit, indem er tapfer kämpft. Ungerechtfertigt Krieg zu führen ist aber unerlaubt und verboten, nach dem, was in Bar 3,27 gezeigt wird, wo er über die Riesen sagt, die von Anfang an von hohem Wuchs und Meister im Kampf waren: *Nicht diese hat der Herr erwählt, und sie haben keinen Weg zur Weisheit gefunden, deswegen gingen sie zugrunde.*

---

<sup>2773</sup> Ebd.

<sup>2774</sup> Hieronymus, Commentarii in epistulas Paulinas: Ad Galatas II,4,31 (PL 26, 393); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 903).

<sup>2775</sup> Ps 2,10f.

<sup>2776</sup> Augustinus, Epistulae 185,5,19 (CSEL 57, 17); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.42, §1 (ed. Friedberg, Bd. I, 923).

Notandum autem ad hoc ut discernas quod bellum iustum sit vel iniustum, auctoritatem, affectum, intentionem, conditionem, meritum et causam. Affectus et auctoritas debent considerari in persona indicentis bellum; conditio et intentio in persona peragentis bellum; meritum in persona sustinentis bellum; causa in persona pro qua agitur bellum.

Dicendum ergo quod ad hoc quod sit iustum bellum requiritur quod persona indicens bellum habeat iustum affectum et auctoritatem iustam. Iustum affectum, ut dicit Augustinus, *Ad Bonifacium comitem*: «Esto bellando pacificus, ut eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. Beati enim *pacifici, quia filii Dei vocabuntur*». Item, idem Augustinus, [685] «*Contra Manichaeos*: Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, haec sunt, et si qua similia, quae in bellis iure culpantur». – Iustam vero auctoritatem, hoc est ordinatam, secundum quod ostendit Augustinus, *Contra Manichaeos*: Deo sive aliquo legitimo imperio iubente, gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis, cum in eo rerum humanarum ordine inveniuntur, ut eos vel iubere aliquid tale vel in talibus obedire iuste ipse ordo constringit». Et post subdit: «Ordo ille naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit».

Item, in persona peragentis bellum duo requiruntur: debita intentio et debita conditio. Debita intentio, secundum quod dicit Augustinus, *De verbis Domini*: «Militare non est delictum, sed propter praedam militare peccatum est; nec rem publicam agere criminis est, sed ut divitias augeas, damnabile est». – Item, debita conditio, ut non sit persona clericalis. Unde *Canon* Ioannis Papae, [*Causa*] XXIII, quaest. 8: «Saecularem militiam exercere, terram defendere, de praeliis tractare et de armis terrena potestatis est». Item, in eodem, dicit *Canon* Concilii Meldensis: «Quicumque

Es ist aber zu bemerken, dass man im Blick darauf, ob es ein gerechter oder ungerechter Krieg ist, die Vollmacht, den Affekt, die Absicht, den Rang, das Verdienst und den Grund unterscheiden muss. Der Affekt und die Vollmacht müssen bei der Person des Kriegserklärenden erwogen werden; der Rang und die Absicht bei der Person des Kriegführenden; das Verdienst bei der Person, die den Krieg erleidet; der Grund bei der Person, für die Krieg geführt wird.

Es ist also zu sagen, dass dazu, dass ein Krieg gerecht ist, erforderlich ist, dass die Person, die den Krieg erklärt, einen gerechten Affekt und eine gerechte Vollmacht hat. Ein gerechter Affekt, wie Augustinus sagt, [in dem Brief] *An den Feldherrn Bonifacius*: „Sei beim Kriegführen friedfertig, sodass du die von dir Besiegten im Siege zum Vorteil des Friedens führst. Denn selig *die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden*<sup>2777</sup>.“<sup>2778</sup> Derselbe Augustinus, [685] [in dem Werk] *„Gegen die Manichäer*: Die Lust zu schaden, die Grausamkeit der Rache, ein unversöhnlicher Sinn, die Wildheit, den Kampf weiterzuführen, die Begierde zu herrschen, diese und ähnliche Dinge sind es, die in Kriegen mit Recht missbilligt werden.“<sup>2779</sup> – Eine gerechte, das heißt geordnete Vollmacht, nach dem, was Augustinus zeigt, [in dem Werk] *„Gegen die Manichäer*: Wenn Gott oder ein gerechter Befehl es befehlen, unterstützen es die Guten, dass diese Kriege geführt werden müssen, solange sie sich in der Ordnung der menschlichen Verhältnisse befinden, sodass diese Ordnung selbst sie gerechtermaßen dazu zwingt, entweder so etwas zu befehlen oder bei so etwas zu gehorchen.“ Und danach fügt er hinzu: „Diese natürliche Ordnung der Sterblichen, die zum Frieden eingerichtet wurde, fordert es, dass die Vollmacht und die Entscheidung, einen Krieg zu unternehmen, bei den Fürsten liegt.“<sup>2780</sup>

In der Person des Kriegführenden sind zwei Dinge erforderlich: die gebührende Absicht und der gebührende Rang. Die gebührende Absicht, nach dem, was Augustinus, [in der Predigt] *Über die Worte des Herrn*, sagt: „Kriegsdienst zu leisten ist kein Vergehen, sondern um der Beute willen Kriegsdienst zu leisten ist eine Sünde; und es ist nicht verbrecherisch, das öffentliche Vermögen zu verwalten, sondern es ist verdammenswert, seinen Reichtum zu vermehren.“<sup>2781</sup> – Der gebührende Rang, dass es kein Kleriker ist. Daher der Kanon von Papst Johannes, [*Causa*] XXIII, Quaestio 8: „Weltlichen Kriegsdienst zu leisten, das Land zu verteidigen, sich mit Kämpfen und Waffen zu beschäftigen, ist Aufgabe der weltlichen Macht.“<sup>2782</sup> Und in demselben

---

**2777** Mt 5,9.

**2778** Augustinus, *Epistulae* 189,6 (CSEL 57, 135); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 892).

**2779** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII, 74 (CSEL 25/1, 672); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 892).

**2780** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII, 75 (CSEL 25/1, 673); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 893).

**2781** Ps.-Augustinus, *Sermones* 82,1 (PL 39, 1904); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 893).

**2782** *Decretum Gratiani*, C.23, q.8, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 953).

ex clero videntur esse arma militaria non sumant, quia non possunt simul Deo et saeculo militare».

Item, in persona, contra quam agitur bellum, considerandum est meritum iustum, ut scilicet iuste meruerit impugnari vel persecutionem pati. Unde Augustinus, *Ad Bonifacium comitem*: «Est persecutio iniusta, quam faciunt impii Ecclesiae Christi. Ista namque beata est, quae *persecutionem* patitur *propter iustitiam*; illi vero miseri, qui persecutionem patiuntur propter iniustitiam. Proinde ista persequitur diligendo, illi saeviendo; ista ut corrigat, illi ut evertant». Item, idem Augustinus, super Psalmum: «Duo ista nomina, cum dicimus ‘homo peccator’ utique non frustra dicuntur. Quia peccator est, corripe; quia homo, miserere; nec omnino liberabis hominem, nisi persecutus fueris peccatorem».

Item, in persona illius pro quo pugnatur attendenda est iusta causa, quae est sublevatio honorum, coertio malorum, pax omnium. Unde Augustinus, *De diversis Ecclesiae observationibus*: Apud veros Dei cultores etiam bella illa pacata sunt, quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur».

**[Ad obiecta]:** 2. Ad illud quod secundo obicit quod ‘bella carnalia discipulis Christi traduntur legenda solum propter bella spiritualia, quae designant’, dicendum quod discipulos Christi appellat, non generaliter Christianos, sed viros ecclesiasticos, quibus interdicta sunt bella et arma. Unde B. Ambrosius contra Imperatoris edictum dicit: «Adversus milites Gothos lacrymae meae mea arma sunt: talia enim sunt munimenta sacerdotis; aliter nec debeo nec possum resistere».

3. Ad tertium quod obicitur quod a Iesu dicitur ‘*pacem meam do vobis*’, dicendum quod bellum iustum non repugnat paci, immo finem habet pacem. Unde Augustinus, *Ad Bonifacium*: «Bellum esse debet necessitatis, ut liberet Deus a necessitate et con-



[Abschnitt] sagt der Kanon des Konzils von Meaux: „Die offensichtlich zum Klerus gehören, sollen keine Kriegswaffen ergreifen, denn sie können nicht zugleich Gott und der Welt Kriegsdienst leisten.“<sup>2783</sup>

In der Person, gegen die Krieg geführt wird, ist das gerechte Verdienst zu erwägen, das heißt, ob sie es gerecht verdient hat, angegriffen zu werden oder Verfolgung zu leiden. Daher Augustinus, [in dem Brief] *An den Feldherrn Bonifacius*: „Es gibt eine ungerechte Verfolgung, welche die Gottlosen der Kirche Christi antun. Denn diese ist selig, wenn sie *Verfolgung* leidet *um der Gerechtigkeit willen*<sup>2784</sup>; jene aber sind unglücklich, die Verfolgung leiden um ihrer Ungerechtigkeit willen. Demnach verfolgt diese sie aus Liebe, jene verfolgen sie aus Raserei; diese, um sie zu verbessern, jene, um sie zu zerstören.“<sup>2785</sup> Und wiederum Augustinus zum Psalm: „Diese zwei Nomen, wenn wir ‚der Mensch ein Sünder‘ sagen, werden auf keinen Fall vergeblich gesagt. Weil er Sünder ist, tadele ihn, weil er Mensch ist, hab Erbarmen; du wirst einen Menschen nicht völlig befreien, wenn du ihn nicht als Sünder verfolgt hast.“<sup>2786</sup>

In der Person dessen, für den gekämpft wird, ist der gerechte Grund zu beachten, welcher die Unterstützung der Guten ist, die Zügelung der Schlechten, der Friede für alle. Daher Augustinus, [in dem Werk] *„Über verschiedene Bräuche der Kirche*: Bei den wahren Gottesverehrerinnen müssen auch die Kriege zur Ruhe gebracht werden, die nicht aus Gier oder Grausamkeit, sondern aus dem Streben nach Frieden geführt werden, damit die Bösen gezügelt und die Guten unterstützt werden.“<sup>2787</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 2. Zu dem zweiten Einwand, dass ‚fleischliche Kriege den Jüngern Christi zum Lesen gegeben werden nur wegen der geistlichen Kriege, die sie bedeuten‘, ist zu sagen, dass er nicht allgemein die Christen Jünger Christi nennt, sondern die Kirchenmänner, denen Krieg und Waffen verboten sind. Daher sagt der selige Ambrosius gegen einen Erlass des Kaisers: „Gegen die gotischen Soldaten sind meine Tränen meine Waffen: solche nämlich sind die Geschütze eines Priesters; anders darf und will ich keinen Widerstand leisten.“<sup>2788</sup>

3. Zu dem dritten Einwand, dass von Jesus gesagt wird ‚*Meinen Frieden gebe ich euch*‘, ist zu sagen, dass ein gerechter Krieg keinen Frieden bekämpft, sondern vielmehr den Frieden zum Ziel hat. Daher Augustinus, [in dem Brief] *An Bonifacius*: „Ein Krieg muss aus Not sein, damit Gott von der Not befreit und im Frieden erhält. Denn

---

<sup>2783</sup> Ebd., c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 954).

<sup>2784</sup> Mt 5,10.

<sup>2785</sup> Augustinus, *Epistulae* 185,2,11 (CSEL 57, 10); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.42 (ed. Friedberg, Bd. I, 922f).

<sup>2786</sup> Ps.-Beda, *In epistolam ad Galatas*, c. 6 (Opera, Bd. 6, 559); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.35 (ed. Friedberg, Bd. I, 915f).

<sup>2787</sup> Dieses Werk wird im *Decretum Gratiani* Augustin zugeschrieben (vgl. ebd., C.23, q.3, c.6 [ed. Friedberg, Bd. I, 893]).

<sup>2788</sup> Ambrosius, *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis* 2 (CSEL 82/3, 83); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.8, c.21, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 960).

servet in pace. Non enim pax quaeritur ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur».

4. Ad quartum quod dicit Gregorius quod 'bella ulterius non sunt carnaliter peragenda', intelligendum est sicut prius, ab ecclesiasticis personis, quibus in Veteri Testamento licebat pugnare, non licet autem in Novo.

5. Ad quintum quod obicit '*qui acceperit gladium, gladio peribit*', respondet Augustinus, II libro *Contra Manichaeum*: «Ille gladium accipit qui, nulla superiori ac legitima potestate vel iubente vel concedente, in sanguinem alterius armatur».

6. Ad sextum quod dicit Hieronymus 'quia spiritualis nunquam persequitur carnalem', respondet Augustinus et Pelagius Papa [*Causa*] XXIII, quaest. 6: «Non vos hominum [686] vaniloquia retardent, dicentium quia persecutionem Ecclesia faciat, dum vel ea quae committuntur reprimat vel animarum salutem requirit. Errant huiusmodi fabulatores. Non persequitur nisi qui ad malum cogit; qui vero malum factum iam punit vel prohibet ne fiat, non persequitur iste, sed diligit».

7. Ad septimum respondet Augustinus, *Ad Bonifacium comitem*: «Si Ecclesia vera est ipsa quae persecutionem patitur, non quae facit, quaeratur ab Apostolo, quam Ecclesiam significabat Sara, quando persecutionem faciebat ancillae», Gen. 21, 10. «Liberam quippe matrem caelestem Ierusalem, id est veram Dei Ecclesiam, in illa muliere dicit esse figuratam», Gal. 4, 26, «quae affligebat ancillam. Si autem melius discutiamus, magis illa persequatur Saram superbiendo quam Sara coercendo; illa dominae faciebat iniuriam, ista imponebat superbae disciplinam».

8. Ad octavum, quod dicit 'bellum esse contra praeceptum innocentiae', interimendum est. Unde Augustinus, in libro *De civitate Dei*: «Pertinet ad innocentis officium, non solum nemini malum inferre, verum etiam cohibere a peccato vel punire peccatum, ut delinquens corrigatur experimento aut alii terreantur exemplo».

1. Ad primum vero quod obiciebat quod omnis causa belli prohibita est, quia prohibita est vindicta inferenda et iniuria propulsanda', iam ex superioribus patet

man sucht keinen Frieden, um Krieg zu führen, sondern führt Krieg, um Frieden zu erlangen.“<sup>2789</sup>

4. Hinsichtlich des vierten [Einwandes], dass Gregor sagt, dass ‚man keine weiteren Kriege mehr fleischlich führen darf‘, das ist, wie vorher, in Bezug auf die Kirchenpersonen zu verstehen, denen im Alten Testament erlaubt war zu kämpfen, denen es im Neuen [Testament] aber nicht erlaubt ist.

5. Auf den fünften Einwand ‚wer zum Schwert greift, wird durch das Schwert sterben‘ antwortet Augustinus in Buch II *Gegen die Manichäer*: „Der greift zum Schwert, der sich ohne den Befehl oder die Erlaubnis einer höheren, rechtmäßigen Macht zu jemandes Blutvergießen bewaffnet.“<sup>2790</sup>

6. Auf den sechsten [Einwand], was Hieronymus sagt, ‚dass ein geistlicher Mensch niemals einen fleischlichen verfolgt‘, antworten Augustinus und Papst Pelagius, [Causa] XXIII, Quaestio 6: „Das leere Gerede der Menschen [686] soll euch nicht aufhalten, die sagen, dass die Kirche eine Verfolgung durchführe, indem sie das, was verübt wird, zügelt oder das Seelenheil sucht. Solche Schwätzer irren. Sie verfolgt nur den, der zum Bösen zwingt; wer aber eine böse Tat nun bestraft oder verhindert, dass sie getan wird, der verfolgt nicht, sondern liebt.“<sup>2791</sup>

7. Auf den siebten [Einwand] antwortet Augustinus, [in dem Brief] *An den Feldherrn Bonifacius*: „Wenn die wahre Kirche die ist, die Verfolgung leidet, nicht die, die sie zufügt, kann man den Apostel fragen, welche Kirche Sarah bedeutete, als sie ihre Magd verfolgte“<sup>2792</sup>, Gen 21,10. „Er sagt ja, dass die freie himmlische Mutter Jerusalem, das ist die wahre Kirche Gottes, in jener Frau versinnbildlicht war“, Gal 4,26, „die ihre Magd verfolgte. Wenn wir es aber besser betrachten, verfolgte mehr jene sie, indem sie sich gegenüber Sarah brüstete, als Sarah sie zügelte; jene fügte ihrer Herrin Unrecht zu, diese erlegte der Stolzen Zucht auf.“

8. Hinsichtlich des achten [Einwandes], dass ‚Krieg gegen die Vorschrift der Schuldlosigkeit ist‘, das ist aufzugeben. Daher Augustinus in dem Buch *Vom Gottesstaat*: „Es gehört zur Aufgabe des Unschuldigen, nicht nur niemandem etwas Böses zuzufügen, sondern auch von der Sünde abzuhalten oder die Sünde zu bestrafen, sodass ein Verbrecher durch diese Erfahrung verbessert wird oder andere durch sein Beispiel abgeschreckt werden.“<sup>2793</sup>

1. Auf den ersten Einwand aber, dass ‚jeder Kriegsgrund verboten ist, weil es verboten ist, Rache zu üben und Unrecht abzuwehren‘, ist die Antwort schon aus

**2789** Augustinus, *Epistulae* 189,6 (CSEL 57, 135); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 892).

**2790** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII, 70 (CSEL 25/1, 667); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.36 (ed. Friedberg, Bd. I, 916).

**2791** *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.42 (ed. Friedberg, Bd. I, 941 f).

**2792** Augustinus, *Epistulae* 185,2,11 (CSEL 57, 9); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.42 (ed. Friedberg, Bd. I, 922).

**2793** Augustinus, *De civitate dei* XIX,16 (CChr.SL 48, 683; CSEL 40/2, 402); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.37 (ed. Friedberg, Bd. I, 940 f).

responsio. Nam vindicta inferenda non est prohibita nisi privatae personae et ex libidine vindictae, sed iudici praecipitur inferenda ex zelo iustitiae. Unde Augustinus, super Iosue 7, dicit: «Si ea, de quibus Deus vehementer offenditur, insequi vel ulcisci differimus, ad irascendum divinitatis provocamus patientiam. *Nonne Achan filius Zare, praeteriit mandatum Domini, et super omnem populum Israel ira eius incubuit?* Et ille erat unus homo, atque utinam solus periisset in scelere suo». Simili modo iniuria propulsanda in praecepto est ei qui utiliter potest eam propellere ab alio. Unde B. Ambrosius, I libro *De officiis*: «Qui non repellit a socio iniuriam, si potest, tam est in vitio quam ille qui facit. Unde S. Moyses, cum vidisset Hebraeum ab Aegypto excipientem iniuriam», Exod. 2, 11–12, «defendit, ita ut Aegyptium prosterneret. Salomon quoque ait: *Erue eum qui ducitur ad mortem*». Sed istud ultimum dubitationem habet, quae determinabitur infra, Quaestione de illo praecepto Evangelii: *Dico vobis, non resistere malo*.

## CAPUT II.

### DE CIRCUMSTANTIIS BELLII.

Consequenter quaeritur de circumstantiis bellandi, et hoc quantum ad quatuor:

- Quantum ad praeceptum bellandi;
- quantum ad personam bellantis;
- quantum ad tempus belli;
- quantum ad modum bellandi.

#### [Nr. 467] ARTICULUS I.

*Utrum sacrilegis regibus indicentibus bellum sit obediendum.*

Quaeritur utrum sacrilegis regibus indicentibus et iubentibus bellum teneantur subditi milites obedire.

**Quod non videtur:** 1. Nam non tenemur obedire nisi potestati ordinatae a Deo; sed potestas malignantium non est ordinata a Deo vel sub Deo, posito quod affectu

dem oben Gesagten klar.<sup>2794</sup> Denn Rache zu üben ist nur Privatpersonen und aus Rachelust verboten, dem Richter hingegen wird es vorgeschrieben, sie aus dem Eifer der Gerechtigkeit zu üben. Daher sagt Augustinus zu Jos 7: „Wenn wir das, weshalb Gott schwer beleidigt wird, zu verfolgen oder zu rächen aufschieben, rufen wir die Duldsamkeit der Gottheit soweit hervor, dass wir sie erzürnen. *Hat nicht Achan, der Sohn Serachs, das Gebot Gottes übergangen, und sein Zorn kam auf das ganze Volk Israel?*“<sup>2795</sup> Und er war nur ein einziger Mann, wäre er doch nur allein in seinem Verbrechen untergegangen.<sup>2796</sup> Ebenso steht es in der Vorschrift, Unrecht abzuwehren, für den, der es sinnvoll von einem anderen abwehren kann. Daher der selige Ambrosius in Buch I *Von den Ämtern*: „Wer seinen Mitbürger nicht von Unrecht abhält, wenn er kann, steht ebenso in der Sünde wie der, der es tut. Daher verteidigte der heilige Mose den Hebräer, von dem er gesehen hatte, wie er von einem Ägypter Unrecht einsteckte“, Ex 2,11–12, „sodass er den Ägypter erschlug. Auch Salomon sagt: *Reiße den heraus, der zur Hinrichtung geführt wird*“<sup>2797</sup>.<sup>2798</sup> Doch dieses Letzte enthält noch einen Zweifel, der weiter unten bestimmt werden wird, in der Frage nach der Vorschrift des Evangeliums:<sup>2799</sup> *Ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand.*<sup>2800</sup>

### *Kapitel 2: Die Umstände des Krieges*

Sodann wird nach den Umständen des Kriegführens gefragt, und zwar im Hinblick auf vier Dinge:

- die Vorschrift des Kriegführens;
- die Person des Kriegführenden;
- der Zeitpunkt des Krieges;
- die Art und Weise des Kriegführens.

#### *Artikel 1: Muss man frevelhaften Königen, die den Krieg erklären, gehorchen?*

[Nr. 467]

Es wird gefragt, ob die untergebenen Soldaten dazu verpflichtet sind, frevelhaften Königen, die den Krieg erklären und befehlen, zu gehorchen.

**Das scheint nicht so:** 1. Denn wir sind nicht zum Gehorsam verpflichtet, außer gegenüber der von Gott geordneten Macht; die Macht von Böswilligen ist aber nicht

<sup>2794</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 465 (ed. Bd. IV/2, 682a; in dieser Ausgabe S. 1352f).

<sup>2795</sup> Jos 22,20.

<sup>2796</sup> Gregor, Registrum epistularum 3,27 (CChr.SL 140, 172); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.50 (ed. Friedberg, Bd. I, 926).

<sup>2797</sup> Spr 24,11.

<sup>2798</sup> Ambrosius, De officiis magistrorum I,36,179 (CChr.SL 15, 66); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.7 (ed. Friedberg, Bd. I, 898).

<sup>2799</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 574 (ed. Bd. IV/2, 899a–900b; in dieser Ausgabe S. 2136–2143).

<sup>2800</sup> Mt 5,39.

cupiditatis bellum moveat; ergo non est ei obediendum, quia, sicut dicit Apostolus, Rom. 13, 1: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; non enim 'est potestas nisi a Deo; quae autem a Deo sunt, ordinata sunt.*

2. Item, non est obediendum indidenti bellum nisi in bello iusto; sed non est bellum iustum, sicut patet ex praedictis, ubi est affectus [687] iniustus; si ergo sit in principe affectus cupiditatis vel affectus dominandi vel affectus ulciscendi, non erit ei parendum.

**Contra:** a. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*, Rom. 13, 1, quod intelligitur non solum de bonis principibus, sed etiam de malis. Unde 1 Petri 2, 18: *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non solum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Item, in eodem dicit Petrus: *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi quasi praecellenti sive ducibus tamquam ab eo missis.* Sed non determinatur hic quod obediendum sit bono potius quam malo.

b. Item, sacrilegi principes et affectu corrupti sunt ministri Dei, ut eis competat quod dicit Apostolus, Rom. 13, 6: *Ministri Dei sunt, in hoc ipsum servientes.* Unde Hieronymus, *Super Ioel*: «Non solum homines ministri Dei sunt et ultores irae Dei iis qui malum operantur – unde» Rom. 13, 4: «*Non sine causa gladium portat. Dei enim minister est – sed et contrariae fortitudines.*».

**Respondeo**, secundum B. Augustinum, *Contra Manichaeum*: «Vir iustus, si sub rege homine sacrilego militet, recte potest, illo iubente, bellare, si vice pacis ordinem servans, quod sibi iubetur vel non esse contra Dei praeceptum certum est vel utrum sit certum non est».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicit quod 'potestas sacrilegi principis indidentis bellum ex cupiditate, non est ordinata a Deo vel sub Deo', dicendum quod est ordo potestatis quantum ad auctoritatem, et hoc modo ordinata est; et quantum ad executionem, et hoc dupliciter: vel quantum ad affectum executionis, et hoc modo inordinata est in praedicto casu; vel quantum ad effectum executionis, et hoc

von Gott oder unter Gott geordnet, gesetzt den Fall, dass sie mit dem Affekt der Begierde einen Krieg verursacht; also muss man ihr nicht gehorchen, denn, wie der Apostel sagt, Röm 13,1: *Jeder Mensch soll höheren Mächten untergeben sein: Es gibt nämlich keine Macht außer von Gott; was aber von Gott ist, ist geordnet.*

2. Man darf jemandem, der den Krieg erklärt, nur in einem gerechten Krieg gehorchen; es ist aber kein gerechter Krieg, wie aus dem bereits Gesagten klar ist, wo ein ungerechter Affekt ist;<sup>2801</sup> [687] wenn also im Fürsten ein Affekt der Begierde, ein Affekt des Herrschens oder ein Affekt der Rache ist, wird man ihm nicht gehorchen dürfen.

**Dagegen:** a. *Jeder Mensch soll höheren Mächten untergeben sein*, Röm 13,1, was nicht nur in Bezug auf die guten Fürsten zu verstehen ist, sondern auch die schlechten. Daher 1Petr 2,18: *Sklaven, ihr sollt mit aller Furcht euren Herren unterworfen sein, nicht nur den guten und maßvollen, sondern auch den unfreundlichen.* Und in demselben [Kapitel] sagt Petrus: *Seid Gottes wegen in allem der menschlichen Schöpfung unterworfen, sei es dem König, weil er über allem steht, sei es den Anführern, weil sie von ihm entsandt sind.*<sup>2802</sup> Hier wird aber nicht bestimmt, dass man dem guten mehr als dem schlechten [Fürsten] gehorchen soll.

b. Die frevelhaften und in ihrem Affekt verdorbenen Fürsten sind Diener Gottes, sodass es ihnen zukommt, was der Apostel sagt, Röm 13,6: *Sie sind Diener Gottes und dienen eben darin.* Daher Hieronymus, [in der Auslegung] *Über Joel:* „Nicht nur sind Menschen Diener Gottes und Rächer des Zornes Gottes für die, die Böses tun – daher“ Röm 13,4: *„Nicht ohne Grund trägt er das Schwert; er ist nämlich ein Diener Gottes –, sondern auch die entgegengesetzten Kräfte.“*<sup>2803</sup>

**Ich antworte**, nach dem heiligen Augustinus, [in der Schrift] *Gegen die Manichäer:* „Wenn ein gerechter Mann unter einem König, der ein frevelhafter Mensch ist, Kriegsdienst leistet, kann er rechtens unter dessen Befehl Krieg führen, dabei die Ordnung des bürgerlichen Friedens bewahrend; was ihm befohlen wird, widerspricht entweder sicher nicht der Vorschrift Gottes, oder es ist nicht sicher, ob es [ihr widerspricht].“<sup>2804</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚die Vollmacht eines frevelhaften Fürsten, der aus Begierde den Krieg erklärt, nicht von Gott geordnet ist oder Gott untersteht‘, ist also zu sagen, dass es eine Ordnung der Macht hinsichtlich der Vollmacht gibt, und auf diese Weise ist sie geordnet; und hinsichtlich der Ausführung, und diese auf zwei Arten: hinsichtlich des Affektes der Ausführung, und auf diese Weise ist sie im genannten Falle ungeordnet, oder hinsichtlich der Wirkung der

<sup>2801</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 466 (ed. Bd. IV/2, 684a–685b; in dieser Ausgabe S. 1360–1365).

<sup>2802</sup> 1Petr 2,13 f.

<sup>2803</sup> Hieronymus, Commentaria in prophetas minores 2,21/27 (CChr.SL 76, 191); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.27 (ed. Friedberg, Bd. I, 938).

<sup>2804</sup> Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XXII,75 (CSEL 25/1, 673 f); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.3, c.4, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 893).

modo ordinata est, dummodo quod iubet licitum est et contra Dei praeceptum non est. Affectus autem inordinatus executionis potestatis non tollit ordinem potestatis quin sit ei parendum. Unde Augustinus, *Contra Manichaeum*: «Si humana cupiditate bellum geritur», supple a principe, «non nocet sanctis», id est subditis, «in quos non habet quisquam potestatem nisi desuper datam. Non enim *est potestas nisi a Deo* sive sinente sive iubente».

2. Ad secundum dicendum quod in praedicto casu bellum iniustum est ex parte imperantis, sed iustum bellum est ex parte militis obedientis. Unde Augustinus, *Contra Manichaeum*, in praedicto casu loquens, dicit: «Reum facit regem iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendit ordo serviendi».

[Nr. 468] ARTICULUS II.

*Utrum ecclesiasticae personae possint arma movere.*

Quaeritur postea de persona bellantis utrum episcopi et ecclesiasticae personae possint arma movere.

1. Nam *Canon* Nicolai Papae prohibet «episcopos saeculari militia occupari, nec contra piratas permittit eos accedere ad pugnam», [*Causa*] XXIII, quaest. 8.

2. Item, universaliter clericos Concilium Toletanum et Concilium Meldense prohibent arma sumere.

**Contra:** *a.* Sicut dicitur in eadem *Causa*, quaest. 8, B. Gregorius «civibus Tusciae ut contra Longobardos arma pararent mandavit et militantibus stipendia decrevit».

*b.* Item, «Leo Papa adversus Saracenos Urbem egreditur, ut eos procul a littore arceat et populum» armatum congregat.

**[Respondeo]:** Ad hoc distinguit Gratianus quod sunt «quidam episcopi levitica solum portione contenti, qui possunt dicere: *Dominus pars hereditatis meae*. Iis nihil



Ausführung, und auf diese Weise ist sie geordnet, solange, was er befiehlt, erlaubt ist und der Vorschrift Gottes nicht widerspricht. Der ungeordnete Affekt der Ausführung der Macht hebt aber nicht die Ordnung der Macht auf, sodass man ihr nicht gehorchen müsste. Daher Augustinus, [in der Schrift] *Gegen die Manichäer*: „Wenn ein Krieg aus menschlicher Begierde geführt wird“, ergänze: vom Fürsten, „schadet er den Frommen nicht“, das heißt den Untergebenen, „über die niemand Macht hat, wenn es ihm nicht von oben gegeben ist. Denn es gibt keine Macht *außer von Gott*<sup>2805</sup>, ob er sie zulässt oder befiehlt.“<sup>2806</sup>

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass es im genannten Fall vonseiten des Befehlshabers ein ungerechter Krieg ist, aber vonseiten des gehorchenden Soldaten ein gerechter Krieg. Daher sagt Augustinus, [in der Schrift] *Gegen die Manichäer*, wo er über den genannten Fall spricht: „Die Ungerechtigkeit des Befehlens macht den König schuldig, die Ordnung des Dienens aber erweist den Soldaten als unschuldig.“<sup>2807</sup>

### *Artikel 2: Dürfen Kleriker zu den Waffen greifen? [Nr. 468]*

Danach wird hinsichtlich der Person des Kriegführenden gefragt, ob Bischöfe und Kleriker zu den Waffen greifen dürfen.

1. Denn der Kanon von Papst Nikolaus verbietet, „dass Bischöfe sich mit weltlichem Kriegsdienst beschäftigen, und er erlaubt ihnen auch nicht, gegen Piraten in den Kampf zu ziehen“<sup>2808</sup>, [*Causa*] XXIII, Quaestio 8.

2. Das Konzil von Toledo und das Konzil von Meaux verbieten Klerikern grundsätzlich, die Waffen zu ergreifen.<sup>2809</sup>

**Dagegen:** a. Wie es in derselben *Causa*, Quaestio 8 heißt, hat der selige Gregor „den Bürgern Tusziens aufgetragen, sich gegen die Langobarden zu bewaffnen, und den Kämpfenden Sold zuteilt.“<sup>2810</sup>

b. „Papst Leo verließ Rom gegen die Sarazenen, um sie weit von der Küste abzuhalten und das Volk“<sup>2811</sup>, das bewaffnet war, zu sammeln.

**[Ich antworte]:**<sup>2812</sup> Dazu unterscheidet Gratian, dass es „einige Bischöfe gibt, die sich allein mit dem levitischen Anteil zufriedengeben und sagen können: *Der Herr*

---

**2805** Mt 13,1.

**2806** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,75 (CSEL 25/1, 673); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.4, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 893).

**2807** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,75 (CSEL 25/1, 674); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.4, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 893).

**2808** Vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.8, c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 959).

**2809** Vgl. ebd., c.5 und c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 954).

**2810** Vgl. Gregor, *Registrum epistularum* 2,28 (CChr.SL 140, 114 f); *Decretum Gratiani*, C.23, q.8, c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 958).

**2811** *Decretum Gratiani*, C.23, q.8, c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 959).

**2812** Das Folgende stimmt nahezu wörtlich überein mit *Codex Assisiensis* 138, fol 23c, *Codex Assisiensis* 182, fol. 4a.

est commune [688] cum principibus saeculi; talibus nulla occasio relinquitur militiae saecularis, quia, de decimis et primitiis viventes, in omni regno a terrenis exactionibus liberi sunt, ita ut dicere valeant: *Venit princeps mundi huius, et in me non habet quidquam*, Ioan. 14, 30. Alii sunt qui, non contenti de decimis et primitiis, praedia, villas et castella et civitates possident, ex quibus debent tributa et obsequium militare. Quibus a Domino dicitur, Matth. 22, 21: *Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*; quibus Apostolus dicit, Rom. 13, 7: *Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal*».

Sed contra est expresse quod dicitur Petro, Matth. 26, 52: *Converte gladium tuum in vaginam; omnis qui gladium acceperit, gladio peribit*, acsi aperte diceret: hactenus tibi tuisque praecessoribus inimicos Dei corporali gladio licuit persequi; deinceps in exemplum patientiae gladium in vaginam converte. Ex quo relinquitur quod nulli episcopo licet materialem gladium sive arma sumere ad bellandum.

Item, dicit B. Ambrosius quod arma episcoporum sunt lacrymae et orationes.

Propterea dicendum, secundum distinctionem B. Bernardi, *Ad Eugenium*, quia est movere arma sive accipere materialem gladium, manu, iussu, nutu: manu a milite, iussu a principe, nutu ab episcopo seu sacerdote. Et hoc est quod dicit Bernardus, *Ad Eugenium*: «Qui materialem gladium tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis: *Converte gladium tuum in vaginam*. Tuus ergo et ipse; tuo forsitan nutu, etsi non manu evaginandus; unde dicentibus Apostolis: *Ecce duo gladii*, respondit Dominus: *Satis est*, Luc. 22, 38. Uterque ergo gladius Ecclesiae est, materialis et spiritualis, sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus; ille sacerdotis, hic militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum Imperatoris».

*ist der Anteil an meinem Erbe.*<sup>2813</sup> Sie haben nichts gemein [688] mit den Fürsten der Welt; solchen bleibt keine Gelegenheit für weltlichen Kriegsdienst, denn da sie von den Zehnten und den Erstlingsfrüchten leben, sind sie in jedem Reich von den irdischen Steuern frei, sodass sie sagen können: *Es kommt der Fürst dieser Welt, und er hat nichts an mir*, Joh 14,30. Anders sind die, die nicht mit den Zehnten und den Erstlingsfrüchten zufrieden sind und Güter, Höfe, Burgen und Dörfer besitzen, durch die sie Abgaben und militärische Dienstfolge schulden. Ihnen wird vom Herrn gesagt, Mt 22,21: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist*; und der Apostel sagt zu ihnen, Röm 13,7: *Gebt allen, was ihr ihnen schuldet: Steuern, wem Steuern, und Zölle, wem Zölle.*<sup>2814</sup>

Doch dagegen steht ausdrücklich, was zu Petrus gesagt wird, Mt 26,52: *Steck dein Schwert in die Scheide;*<sup>2815</sup> *jeder, der zum Schwert greift, wird durch das Schwert sterben*, als wenn er offen damit sagen würde: Bis hierher war es dir und deinen Vorgängern erlaubt, die Feinde Gottes mit dem körperlichen Schwert zu verfolgen; von jetzt an steck als Beispiel für Duldsamkeit dein Schwert in die Scheide. Daraus folgt, dass es keinem Bischof erlaubt ist, das materielle Schwert oder Waffen zum Kriegführen zu ergreifen.

Und der selige Ambrosius sagt, dass die Waffen der Bischöfe Tränen und Gebete sind.<sup>2816</sup>

Deswegen ist zu sagen, nach der Unterscheidung des seligen Bernhard, [in dem Brief] *An [Papst] Eugen*, dass man zu den Waffen greift oder das materielle Schwert mit der Hand ergreift, auf einen Befehl und mit der Zustimmung: mit der Hand [werden sie] vom Soldaten [ergriffen], auf Befehl vom Fürsten und mit der Zustimmung vom Bischof oder Priester.<sup>2817</sup> Und das ist es, was Bernhard sagt, [in dem Brief] *An [Papst] Eugen*: „Wer dir das materielle Schwert abspricht, scheint mir dem Wort des Herrn nicht genügend Aufmerksamkeit zu schenken, der sagt: *Steck dein Schwert in die Scheide.*<sup>2818</sup> Deines also ist es; vielleicht ist es mit deiner Zustimmung, wenn auch nicht von deiner Hand aus der Scheide zu ziehen; als die Apostel sagen: *Siehe, hier haben wir zwei Schwerter*, antwortet daher der Herr: *Es ist genug*, Lk 22,38. Beide Schwerter gehören also zur Kirche, das materielle und das geistliche, aber jenes ist freilich für die Kirche, dieses von der Kirche zu führen; dieses von der Hand des Priesters, jenes von der Hand des Soldaten, doch durchaus mit der Zustimmung des Priesters und dem Befehl des Kaisers.“<sup>2819</sup>

---

**2813** Ps 15,5.

**2814** Decretum Gratiani, C.23, q.8, c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 959).

**2815** Vgl. Joh 18,11.

**2816** Vgl. Ambrosius, Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis 2 (CSEL 82/3, 83); Decretum Gratiani, C.23, q.8, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 954).

**2817** Vgl. Bernhard von Clairvaux, De consideratione 3,7 (Opera, Bd. 3, 454,13f).

**2818** Mt 26,52; Joh 18,11.

**2819** Bernhard von Clairvaux, De consideratione 3,7 (Opera, Bd. 3, 454,7f).

[Nr. 469] ARTICULUS III.

*An omni tempore possit bellum agi.*

Quaeritur postea an omni tempore possit bellum agi.

**Et videtur** 1. quod diebus solemnibus et festivis illicitum sit bellare, propter praeceptum sabbati, de quo dicitur: *Omne opus servile non facietis in eo*, et etiam Deuter. 5, 14: *Non facietis in eo quidquam operis*. Ergo, cum bellare sit opus servile, diebus festivis non erit licitum.

2. Item, cum reprehendat, Isai. 58, 3–4 quod in diebus ieiunii repetuntur debita, et committuntur lites, dicens: *In diebus ieiunii omnes debitores vestros repetitis; ecce ad lites et contentiones ieiunatis et percutitis pugno impie*. Ex quo videtur quod non sit licitum in diebus ieiuniorum, ut quadragesimali tempore, litigare vel pugnare.

**Contra:** a. I Machab. 2, 40–41, postquam interfecti erant illi viri qui habebant conscientiam non pugnandi in diebus sabbatorum, salubriori consilio cogitaverunt, qui remanserant dicentes: *Si omnes fecerimus sicut fratres nostri, et non pugnaverimus pro animabus nostris et iustificationibus, disperdent nos de terra. Et cogitaverunt dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversus eum*.

b. Item, ipse Dominus monstrat quod necessitas facit licitum quod alias non esset licitum, et sine peccato solvitur sabbatum in casu necessitatis, Matth. 12, 4: *Nonne legistis quid fecit David, quando esuriit et panes propositionis comedit, quos non licebat ei comedere? Et subdit: Quis ex vobis homo habens ovem, et ceciderit sabbato in foveam, nonne levabit eam? Quanto magis melior est homo ove. Itaque licet sabbatis bene facere*.

**Respondeo:** Diebus, qui deputati sunt vacationi divinae, sine necessitate urgente, illicitum est pugnare; necessitate vero cogente, fit licitum. Et hoc est quod dicit *Canon Nicolai*, «ad consulta Bulgarorum», [*Causa*], XXIII, quaest. 8: « Si nulla urget necessitas, non solum quadragesimali tempore, sed etiam omni tempore est a praeliis abstinendum; si autem inevitabilis urget importunitas nec quadragesimali tempore pro [689] defensione tam sua quam patriae seu legum paternarum, bellorum est proculdubio praeparationi parcendum, ne videlicet Deum tentare videatur homo, si habet quid faciat, et suae ac illorum saluti consulere non procurat, et sanctae religionis detrimentum non praecavet».

*Artikel 3: Darf jederzeit Krieg geführt werden? [Nr. 469]*

Danach wird gefragt, ob jederzeit Krieg geführt werden darf.

**Und es scheint**, 1. dass es an Sonn- und Feiertagen unerlaubt ist Krieg zu führen wegen der Vorschrift zum Sabbat, über den es heißt: *Ihr sollt an ihm keine sklavische Arbeit tun*<sup>2820</sup>, und ebenso Dtn 5,14: *An ihm sollt ihr keine Arbeit tun*. Da Kriegführen also eine sklavische Arbeit ist, wird es an Feiertagen nicht erlaubt sein.

2. Da er Jes 58,3–4 tadelt, dass an Fastentagen Schulden zurückgefordert und Streitsachen verhandelt werden, indem er sagt: *An den Fastentagen fordert ihr das Geld von euren Schuldnern zurück; siehe, zu Streit und Kampf fastet ihr und schlagt frevelhaft mit der Faust*, so ist daraus ersichtlich, dass es an den Fastentagen, wie in der vorösterlichen Fastenzeit, nicht erlaubt ist zu streiten oder zu kämpfen.

**Dagegen:** a. 1Makk 2,40–41, nachdem die Männer getötet worden waren, die wegen ihres Gewissens an den Sabbaten nicht kämpften, fassten die Übriggebliebenen einen heilsameren Beschluss und sagten: *Wenn wir alle so handeln wie unsere Brüder und nicht für unser Leben und unsere Gesetze kämpfen, werden sie uns von der Erde vertilgen. Und sie fassten den Beschluss und sagten: Gegen jeden Menschen, der am Sabbat in Feindseligkeit zu uns kommt, werden wir kämpfen*.

b. Der Herr selbst zeigt, dass die Not etwas erlaubt macht, was sonst nicht erlaubt wäre, und bricht im Notfall ohne Sünde den Sabbat, Mt 12,4: *Habt ihr nicht gelesen, was David tat, als er Hunger hatte und die Vorlegebrote aß, die ihm zu essen nicht erlaubt waren?* Und er fügt hinzu: *Wer von euch, der ein Schaf hat, wird es denn nicht, wenn es am Sabbat in eine Grube fällt, herausziehen? Um wieviel besser ist ein Mensch als ein Schaf. Daher ist es an den Sabbaten erlaubt, Gutes zu tun.*<sup>2821</sup>

**Ich antworte:** An Tagen, die für das Freisein für Gott abgestellt sind, ist es ohne drängende Not unerlaubt zu kämpfen; bei zwingender Not wird es aber erlaubt. Und das ist es, was der Kanon des Nikolaus „zu den Beschlüssen der Bulgaren“ sagt, [Causa] XXIII, Quaestio 8: „Wenn keine Not drängt, muss man sich nicht nur in der Fastenzeit, sondern auch zu jeder Zeit von Kämpfen enthalten; wenn einen aber eine unvermeidliche Härte bedrängt, darf man ohne Zweifel auch zur Fastenzeit für [689] die eigene Verteidigung und die der Heimat beziehungsweise der väterlichen Gesetze nicht die Vorbereitung von Kriegen unterlassen, damit es nicht etwa scheine, dass der Mensch Gott versucht, wenn er eine Handlungsmöglichkeit hat und nicht dafür sorgt, für sein eigenes Heil und das der anderen Abhilfe zu schaffen, und eine Schwächung der heiligen Religion nicht verhindert.“<sup>2822</sup>

**2820** Lev 23,7.

**2821** Mt 12,11 f.

**2822** Decretum Gratiani, C.23, q.8, c.15 (ed. Friedberg, Bd. I, 956).

[Nr. 470] ARTICULUS IV.

*Utrum requiratur in bello iusto exclusio fraudis.*

Ultimo quaeritur de modo pugnandi utrum requiratur in bello iusto exclusio fraudis.

**Quod videtur** 1. per illam legem Deuter. 16, 20: *Iuste quod iustum est exequeris*. Ergo iustum bellum peragendum est iuste; ergo et sine fraude.

2. Item, dicit Augustinus, *Ad Bonifacium*, quod «fides hosti servanda est contra quem bellum geritur»; sed fidelitas excludit fraudem.

**Contra:** a. Augustinus, *Super Iosue* 8, 4: «Dominus Deus noster iubet ad Iesum Nave ut constituat sibi retrorsum insidias, id est insidiantes bellatores, ad insidiandum hostibus. Hinc admonemur hoc non iniuste fieri ab iis qui iustum bellum gerunt». – Quod concedendum est.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicit, dicendum quod in iusto bello pugnare fraude, hoc est per insidias, non est pugnare iniuste; sed pugnare fraude, hoc est animo fraudulentato, id est amore iniquitatis, est iniuste pugnare. Et hoc est quod dicit Augustinus, in *Quaestionibus super Iosue* 8: Iustus, «cui bellare fas est, cum iustum bellum susceperit, utrum aperte pugnet an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest. Iusta autem bella definiri solent, quae ulciscuntur iniurias. Sed sine dubio iustum bellum est quod Deus imperat, qui novit quid cuique fieri debeat; in quo bello ductor exercitus vel ipse populus non tam auctor belli quam minister iudicandus est».

2. Ad secundum vero dicendum quod fides hosti servanda est quando promittitur, et hoc est quod dicit Augustinus. Unde omnis fraus, contra promissionem factam hosti, illicita est.

*Artikel 4: Ist in einem gerechten Krieg der Ausschluss von Hinterlist erforderlich?*

[Nr. 470]

Als Letztes wird hinsichtlich der Art und Weise des Kämpfens gefragt, ob in einem gerechten Krieg der Ausschluss von Hinterlist erforderlich ist.

**Das scheint richtig zu sein** 1. durch das Gesetz Dtn 16,20: *Jagt gerecht dem nach, was gerecht ist*. Also muss ein gerechter Krieg gerecht geführt werden; also auch ohne Hinterlist.

2. Augustinus sagt, [in dem Brief] *An Bonifacius*, dass „man dem Feind gegenüber, gegen den man Krieg führt, ein Versprechen halten muss“;<sup>2823</sup> Treue schließt aber Hinterlist aus.

**Dagegen:** a. Augustinus, [in der Auslegung] *Zu Josua* 8,4: „Der Herr, unser Gott befiehlt Josua bei Ai, sich rückwärts einen Hinterhalt zu legen, das heißt im Hinterhalt liegende Kämpfer, um den Feinden eine Falle zu stellen. Dadurch werden wir ermahnt, dass dies nicht ungerechterweise getan werde von denen, die einen gerechten Krieg führen.“<sup>2824</sup> – Das ist zuzugeben.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist also zu sagen, dass in einem gerechten Krieg mit Hinterlist zu kämpfen, das heißt mit einem Hinterhalt, nicht ungerecht zu kämpfen bedeutet; doch mit Hinterlist zu kämpfen, das heißt mit einer hinterhältigen Gesinnung, das heißt aus Liebe zur Ungerechtigkeit, bedeutet, ungerecht zu kämpfen. Und das ist es, was Augustinus in den *Fragen zu Josua* 8 sagt: „Wenn“ ein Gerechter, „für den zu kämpfen durch göttliches Recht erlaubt ist, einen gerechten Krieg unternimmt, ist es für die Gerechtigkeit nicht von Belang, ob er offen oder aus einem Hinterhalt kämpft. Man pflegt nämlich als gerechte Kriege solche zu definieren, die Unrecht rächen. Doch zweifelsohne ist ein gerechter Krieg einer, den Gott befiehlt, der weiß, was einem jeden geschehen muss; in einem solchen Krieg sind der Heerführer oder das Volk selbst nicht so sehr als Urheber des Krieges zu beurteilen, sondern als Vollstrecker des Befehls.“<sup>2825</sup>

2. Zu dem zweiten ist aber zu sagen, dass man dem Feind gegenüber ein Versprechen halten muss, wenn es versprochen wird, und das ist es, was Augustinus sagt. Daher ist jede Hinterlist, die dem Feind gegenüber entgegen einem Versprechen angewendet wird, unerlaubt.

---

**2823** Augustinus, *Epistulae* 189,6 (CSEL 57, 135); vgl. *Decretum Gratiani*, II,23,1,3 (ed. Friedberg, Bd. I, 892).

**2824** Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* VI,10 (CChr.SL 33, 318; CSEL 28/2, 428); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.2, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 894).

**2825** Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* VI,10 (CChr.SL 33, 318 f; CSEL 28/2, 428 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.2, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 894).

[Nr. 471] CAPUT III.

UTRUM LICITUM SIT EXERCITIUM BELLICUM IN TYROCINIIS.

Consequens est inquirere de exercitio bellorum in tyrociniis, utrum sit licitum.

**Quod videtur:** *a.* Nam bellicum exercitium de ordine Dei relictum est et concessum filiis Israel, ludie. 3, 1–2: *Hae sunt gentes, quas Dominus dereliquit, ut erudiret in eis Israelem et omnes, qui non noverant bella Chananaeorum, et postea discerent filii Israel certare cum hostibus et habere consuetudinem proeliandi.* Ergo illis, quibus bellare fas est, ut militibus, bellicum exercitium licitum erit.

*b.* Item, si actus aliquis bonus est et licitus, eruditio et exercitium ad faciendum illum actum licita erunt. Si ergo bellare pro fide vel pace servanda licitum est, disciplina belli, ad eundem finem ordinata, licita erit. Si ergo miles aliquis hac intentione vadat ad tyrocinium, ut addiscat artem et industriam bellicam ad pugnandum pro fide vel pace, cum necesse fuerit, non peccabit.

**Contra:** 1. Ostentatio virium peccatum est; sed exercitium tyrociniorum fit ad ostentationem virium; ergo illicitum et peccatum est.

2. Item, lex tyrociniorum est illa quam mali habent, Sap. 1: *Sit fortitudo nostra lex iustitiae, ut fortior spoliet debiliorem.* Sed hoc iniustum est.

3. Item, exercentes tyrocinia excommunicantur ab Ecclesia; sed Ecclesia non infert talem poenam nisi pro peccato mortali; ergo mortale peccatum est.

**Respondeo:** 1. Secundum quosdam, cum tale exercitium fit ad ostentationem et in discrimen vitae exercitantium vergens, simpliciter illicitum est, et quidquid ex tali exercitio [690] sequitur, ut vulneratio vel interfectio, sunt taliter se exercitantibus imputanda. Et quod concessum est filiis Israel, non conceditur eis nisi urgente necessitate; nec contra se invicem, sed contra illos quos debebant expugnare, scilicet Chananaeos. Ad illud vero quod obicitur, dicerent quod addiscere artem bellicam illicito modo et cum discrimine salutis, ex quacumque intentione, illicitum est; cum debito vero modo et sine periculo salutis, licitum erit, sed hoc non est in tyrociniis. – Aliis vero videtur distinguendum, quia exercitium tyrociniorum potest fieri cum modera-



**Kapitel 3: Ist das kriegerische Exerzieren auf Turnieren erlaubt? [Nr. 471]<sup>2826</sup>**

Im Folgenden ist in Bezug auf das kriegerische Exerzieren auf Turnieren zu untersuchen, ob es erlaubt ist.

**Das scheint richtig zu sein:** a. Denn das kriegerische Exerzieren ist von der Ordnung Gottes zugelassen und den Kindern Israels gestattet worden, Ri 3,1–2: *Dies sind die Völker, die der Herr beließ, um mit ihnen Israel und alle, die von den Kriegen mit den Kanaanäern nichts mehr wussten, auszubilden, und damit die Kinder Israels später lernten, mit ihren Feinden zu kämpfen, und Übung im Kampfe erlangten.* Also wird denen, denen Krieg zu führen durch göttliches Recht erlaubt ist, wie den Soldaten, das kriegerische Exerzieren erlaubt sein.

b. Wenn irgendeine Tätigkeit gut und erlaubt ist, werden die Ausbildung und Übung, um diese Tätigkeit auszuführen, erlaubt sein. Wenn also Krieg zu führen, um den Glauben oder den Frieden zu bewahren, erlaubt ist, wird die Kriegsausbildung, die zu diesem Zweck eingerichtet worden ist, erlaubt sein. Wenn also ein Soldat mit der Absicht zum Turnier geht, um in der Kriegskunst und -tätigkeit dazuzulernen, um für den Glauben oder den Frieden zu kämpfen, wenn es notwendig werden sollte, wird er nicht sündigen.

**Dagegen:** 1. Das Prahlen mit seinen Kräften ist eine Sünde; das Exerzieren auf Turnieren geschieht aber, um mit seinen Kräften zu prahlen; also ist es unerlaubt und eine Sünde.

2. Das Gesetz der Turniere ist das, welches die Bösen haben, Weish 1: *Unsere Stärke soll das Gesetz der Gerechtigkeit sein,<sup>2827</sup> damit der Stärkere den Schwächeren ausplündert.* Dies aber ist ungerecht.

3. Diejenigen, die Turniere ausüben, werden von der Kirche exkommuniziert;<sup>2828</sup> die Kirche verhängt aber eine solche Strafe nur für eine Todsünde; also ist es eine Todsünde.

**Ich antworte:** 1. Nach einigen ist ein solches Exerzieren, da es zur Prahlerei dient und für das Leben der Exerzierenden ein hohes Risiko birgt, schlechthin unerlaubt, und was immer aus einem solchen Exerzieren [690] folgt, wie Verwundung oder die Tötung, ist denen anzurechnen, die sich solchermaßen üben. Und was den Kindern Israels gestattet worden ist, wird ihnen nur in einer drängenden Not gestattet; und auch nicht gegeneinander, sondern gegen die, die sie besiegen mussten, nämlich die Kanaanäer. Zu jenem Einwand würden sie sagen, dass etwas auf unerlaubte Weise und mit höchstem Risiko für die Gesundheit in der Kriegskunst dazuzulernen, mit welcher Absicht auch immer, unerlaubt ist; mit dem gehörigen Maß und ohne Gefahr für die Gesundheit wird es aber erlaubt sein, aber das ist bei Turnieren nicht der Fall. – Andere aber glauben, man müsse unterscheiden, dass eine Übung der Turniere

<sup>2826</sup> Die Ausführungen dieses Artikels stimmen teilweise wörtlich überein mit Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 37b.

<sup>2827</sup> Weish 2,11a.

<sup>2828</sup> Vgl. *Summa Halensis III Nr. 471* (ed. Bd. IV/2, 690b; in dieser Ausgabe S. 1382f).

mine conflictus, qui ad invicem est, absque discrimine salutis, si adhibeatur debita diligentia cautelae et in praeparatione et in executione. Et tunc distinguendum, quia aut tale exercitium fit ad ostentationem roboris et potentiae seu vanae gloriae vel quaestum avaritiae, et tunc simpliciter illicitum est; vel fit propter experientiam propriae fortitudinis et usus armorum et bellicae industriae, ut habeatur idoneitas bellandi pro fide et pace Ecclesiae, et hoc modo tale exercitium licitum est. Si vero tale exercitium ageretur sine praedicto moderamine et diligentia cautelae, illicitum est, quia hoc est discrimini se committere.

2. Ad illud vero quod obicit de lege tyrociniorum, dici potest quod, si acquisitio spoliorum fit ex cupiditate vel avaritia, manifeste est iniusta; sed si fit, non ex avaritia, sed ex ipsa conventionione praeposita, ut ille qui capitur amittat spolia, cum ex tali conventionione omnes iudicentur ad paria, non est iniusta nec secundum illam legem iniquorum, quibus *fortitudo est lex iustitiae*.

3. Ad illud vero quod obicit quod Ecclesia excommunicat tales, dicendum est quod falsum est, exceptis temporibus famis et necessitatibus Ecclesiae, cum scilicet necesse habet pugnare contra haereticos vel paganos. Iis temporibus excommunicantur, quia nocent saluti publicae vel impediunt commune bonum Ecclesiae. Negatur tamen morientibus in tyrociniis ab Ecclesia sepultura ad terrorem tyrocinantium, ne scilicet sic vires experiantur ut aliquis incurrat mortem vel mortis periculum.

#### MEMBRUM IV.

##### **De lege occisionis.**

Quaerendum est consequenter de legibus occisionis.

Et quamvis supra disputatum sit an occisio hominis sit licita, et quis sit occidendus, et cui licitum sit occidere, et hoc inquisitione de illo praeepto Decalogi '*non occides*', tamen ad maiorem Legis et veritatis evidentiam inquirenda sunt tria:

- Primo, an poena mortis sit homini inferenda;
- secundo, de generibus mortis secundum Legem inferendis;
- tertio, de causis mortis secundum iudicium Legis.

mit einer Lenkung des Kampfes untereinander und ohne Gefahr für die Gesundheit ablaufen kann, wenn man die nötige Sorgfalt und Vorsicht walten lässt sowohl bei der Vorbereitung als auch bei der Ausführung. Und dann ist zu unterscheiden, dass eine solche Übung entweder absolviert wird, um mit seiner Kraft und Stärke beziehungsweise mit eitlem Ruhm zu prahlen, oder als Erwerbsquelle für die eigene Habgier, und dann ist es schlechthin unerlaubt; oder sie wird absolviert, um die eigene Tapferkeit zu erproben und um seine Waffen und die Kriegstätigkeit zu üben, um die Eignung zur Kriegsführung zu erwerben für den Glauben und den Frieden der Kirche, und auf diese Weise ist eine solche Übung erlaubt. Wenn aber eine solche Übung ohne die genannte Lenkung und Sorgfalt und Vorsicht absolviert wird, ist sie unerlaubt, weil das bedeutet, sich einem hohen Risiko auszusetzen.

2. Zu dem Einwand zum Gesetz der Turniere kann gesagt werden, dass, wenn die Aneignung der Kriegsbeute aus Gier und Habgier geschieht, sie offensichtlich unrecht ist; wenn sie aber nicht aus Habgier, sondern aufgrund der vorher geschlossenen Übereinkunft geschieht, dass der, der gefangengenommen wird, seine Rüstung verliert, da nach dieser Übereinkunft alle gleich beurteilt werden, ist es nicht ungerecht, auch nicht nach jenem Gesetz der Ungerechten, für die *die Stärke das Gesetz der Gerechtigkeit* ist.

3. Zu dem Einwand, dass die Kirche solche Personen exkommuniziert, ist zu sagen, dass das falsch ist, außer zu Hungerszeiten und in Notlagen für die Kirche, zum Beispiel wenn es für sie nötig wird, gegen Häretiker und Heiden zu kämpfen. Zu diesen Zeiten werden sie exkommuniziert, weil sie dem öffentlichen Heil schaden oder das Gemeingut der Kirche behindern. Es wird aber denen, die bei Turnieren sterben, von der Kirche das Begräbnis verweigert,<sup>2829</sup> um die Turnierkämpfer abzuschrecken, damit sie nämlich nicht ihre Kräfte so ausprobieren, dass jemand den Tod findet oder in Todesgefahr gerät.

#### *Viertes Glied: Das Gesetz zur Tötung*

Sodann ist nach den Gesetzen zur Tötung zu fragen.

Und obgleich oben disputiert worden ist, ob das Töten eines Menschen erlaubt ist, wer getötet werden muss und wem zu töten erlaubt ist, und zwar in der Untersuchung über die Vorschrift des Dekalogs ‚*Du sollst nicht töten*‘,<sup>2830</sup> so müssen trotzdem zur größeren Klarheit des Gesetzes und der Wahrheit drei Dinge untersucht werden:

1. ob die Todesstrafe über den Menschen verhängt werden muss;
2. die Arten der Todesstrafe, die dem Gesetz nach zu verhängen sind;
3. die Gründe für die Todesstrafe nach dem Urteil des Gesetzes.

**2829** Vgl. COD 2<sup>3</sup>, 221,34 f; Liber Extra, 5.13.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 804).

**2830** Vgl. Summa Halensis III Nr. 352–361 (ed. Bd. IV/2, 521a–541b; in dieser Ausgabe S. 760–837).

[Nr. 472] CAPUT I.

AN POENA MORTIS SIT HOMINI INFERENDA.

Quod mors maleficis sit inferenda, sicut dicit Lex, Exod. 22, 18: *Maleficos non patieris vivere*, multipliciter probatur.

*a.* Primo sic: Si enim de iustitia leviores poenae inferendae sunt alicui pro culpa aliqua, cum ipse per eas nondum corrigatur, sed addat praeteritae culpae contumaciam, manifestum est, cum contumacia sit grave peccatum, quod merito contumaciae debet crescere poena aut contumacia remanere impunita. Non potest autem de iure contumacia remanere impunita; quia igitur crescere potest quantumlibet contumacia, crescere potest de iure quantumlibet et poena. Quare necesse est ut ipsa vel sit mors corporalis vel aequalis illi, cum mors corporalis non sit poena [691] infinita. Per hanc autem viam a levibus flagellis venietur ad gravia et a gravibus ad vulnera, ab illis ad tormenta, a tormentis ad ipsam mortem per similia contumaciae crementa.

*b.* Item, cum proportionales sint culpae et poenae illis debitae, si ergo alicui culpae debeatur flagellatio, duplo maiori culpae duplo maior flagellatio et decuplae decuplo maior et centuplae centuplo maior; sed tanta potest esse flagellatio quod inducet mortem; sequitur ergo de necessitate quod mors corporalis pro aliqua culpa possit infligi.

*c.* Item, si alicui culpae debetur mutilatio – quod et verum est, sicut dicit Lex, Deuter. 25, 11, de muliere quae apprehendit verenda viri, quod abscindatur manus eius; et lex talionis, Deuter. 19, 21: *Oculum pro oculo, manum pro manu* – arguitur sic: certa est comparatio totius corporis ad oculum et ad quodlibet membrum; similiter certa est comparatio mortis totius corporis ad mortem oculi. Ponamus igitur quod pro aliqua culpa debeatur eruitio sive mors oculi. Si ergo pro tanta culpa debetur mors oculi vel eruitio, ergo pro culpa duplo maiori debetur eruitio duorum oculorum et pro culpa quadruplo maiori debetur eruitio duorum oculorum et praeter hoc mutilatio alicuius membri vel aliquorum membrorum aequivalentium duobus oculis. Et ita per augmentum culpae de necessitate iustitiae pervenietur ad aliquam culpam ita magnam pro qua debeatur omnium membrorum mutilatio et mors.

*d.* Item, esto quod aliquis occiderit hominem iniuste, aut iste est puniendus poena mortis aut poena minori. Si poena mortis, non solum igitur licitum, sed etiam iustum

*Kapitel 1: Muss die Todesstrafe über den Menschen verhängt werden? [Nr. 472]*

**Dass über den Verbrecher die Todesstrafe verhängt werden muss**, wie das Gesetz, Ex 22,18, sagt: *Du sollst die Übeltäter*<sup>2831</sup> *nicht leben lassen*, wird mehrfach bewiesen.

a. Zuerst so: Wenn nämlich der Gerechtigkeit nach jemandem für irgendeine Schuld leichtere Strafen auferlegt werden müssen, obwohl er durch sie noch nicht verbessert wird, sondern sie der vergangenen Schuld noch Uneinsichtigkeit hinzufügt, deshalb ist offensichtlich, da die Uneinsichtigkeit eine schwere Sünde ist, dass zu Recht die Strafe für die Uneinsichtigkeit ansteigen oder die Uneinsichtigkeit straflos bleiben muss. Dem Recht nach darf die Uneinsichtigkeit aber nicht straflos bleiben; da also die Uneinsichtigkeit beliebig steigen kann, kann dem Recht nach auch die Strafe beliebig steigen. Deshalb ist es notwendig, dass diese entweder der körperliche Tod ist oder ein ihm gleicher, da der körperliche Tod keine unendliche Strafe ist. [691] Auf diesem Weg kommt man aber von den leichten Züchtigungen zu den schweren und von den schweren zu Wunden, von jenen zu Folterungen, von Folterungen zum Tod selbst durch das entsprechende Anwachsen der Uneinsichtigkeit.

b. Wenn also die Vergehen und die ihnen angemessenen Strafen im Verhältnis zueinander stehen und für irgendeine Schuld Züchtigung angemessen ist, dann für eine doppelt so große Schuld eine doppelt so große Züchtigung und für eine zehnmal [so große Schuld] eine zehnmal so große [Züchtigung] und für eine hundertmal [so große Schuld] eine hundertmal so große [Züchtigung]; doch eine so große Züchtigung kann zum Tod führen; es folgt also mit Notwendigkeit, dass der körperliche Tod für irgendeine Schuld verhängt werden darf.

c. Wenn für irgendeine Schuld die Verstümmelung angemessen ist – was auch stimmt, wie das Gesetz sagt, Dtn 25,11, über die Frau, die die Schamteile eines Mannes ergreift, dass ihr die Hand abgehackt werden soll; und das Gesetz der Wiedervergeltung, Dtn 19,21: *Auge um Auge, Hand um Hand* –, wird so argumentiert: Es gibt sicher eine Verbindung des ganzen Körpers zum Auge und zu jedem Körperteil; ebenso sicher gibt es eine Verbindung des Todes des ganzen Körpers zum Tod des Auges. Nehmen wir also an, dass für irgendeine Schuld das Ausreißen oder der Tod des Auges angemessen ist. Wenn also für eine so große Schuld der Tod oder das Ausreißen des Auges angemessen ist, dann ist für eine doppelt so große Schuld das Ausreißen beider Augen angemessen und für die vierfache Schuld das Ausreißen beider Augen und dazu die Verstümmelung eines Körperteils oder einiger Körperteile, die den gleichen Wert wie zwei Augen haben. Und so gelangt man durch die Vergrößerung der Schuld gemäß der Notwendigkeit der Gerechtigkeit zu irgendeiner Schuld, die so groß ist, dass für sie die Verstümmelung und der Tod aller Körperteile angemessen ist.

d. Gesetzt den Fall, dass jemand ungerechterweise einen Menschen getötet hat, dann muss er entweder mit der Todesstrafe belegt werden oder mit einer geringeren Strafe. Wenn mit der Todesstrafe, dann ist es also nicht nur erlaubt, sondern auch

---

**2831** In der Vulgata lautet der Begriff „maleficos“, der wörtlich mit „Übeltäter“ zu übersetzen ist. Zur weiteren Auslegungsgeschichte dieser Bibelstelle im Spätmittelalter vgl. den Kommentar (s. u. S. 2422).

est occidere occisorem. Si poena minori, ergo vel finito minori vel infinito. Si infinito minori, nullius ergo comparationis est id quod intulit ad id quod patitur; est igitur ista iustitia quemadmodum si quis damnificasset alium in millibus marcharum, et puniretur in amissione unius festucae, quod ridiculum est. Si vero finito minori, minori igitur redimit maius, et idem est acsi damnificasset proximum in viginti marchis et ipse absolveretur pro una, quod iniustissimum est.

e. Item, cum mors aeterna infligenda sit pro aliqua culpa – sicut dicitur in Apoc. 20, 13–14: *ludicatum est de singulis secundum opera ipsorum. Et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis. Haec est mors secunda* – ergo multo fortius mors temporalis.

f. Item, mors corporalis aut est poena maior omni culpa aut non. Si maior omni culpa, ergo iniustus et Deus, qui eam infligit pro comestione fructus ligni *scientiae boni et mali*; iniustus est Christus, qui eam inferet Antichristo, sicut dicitur II Thessal. 2, 8: *Quem Dominus Iesus interficiet spiritu oris sui*. Si vero non est maior omni culpa, ergo inferenda est pro aliqua culpa.

g. Item, B. «Augustinus, in *Sermone Domini in monte*: Elias multos morte affecit propria manu et igne divinitus impetrato»; quem constat Spiritu Sancto repletum, sicut dicit Luc. 1, 17: *Ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae*, dicitur de Ioanne Baptista; «et alii multi magni et divini eodem Spiritu, consulendo rebus humanis, non temere id fecerunt».

h. Item, idem, in eodem: «Verbis Apostoli Petri Ananias et uxor eius, sicut in Actibus Apostolorum legimus, exanimis ceciderunt».

**Contra:** 1. Obiciunt perversi haeretici illud Matth. 5, 39: *Ego dico vobis non resistere malo*. Sed istud intelligitur de iniuria personali vindicanda libidine vindictae, non de iniuria Dei vel Ecclesiae vindicanda zelo iustitiae, de qua dicitur Rom. 13, 4,

gerecht, einen Mörder zu töten. Wenn mit einer geringeren Strafe, dann entweder mit einer begrenzt kleineren oder mit einer unbegrenzt kleineren. Wenn mit einer unbegrenzt kleineren, dann steht das, was er getan hat, in keinem Verhältnis zu dem, was er erleidet; dies wäre dann also Gerechtigkeit, wenn zum Beispiel jemand einen anderen zu 1000 Mark<sup>2832</sup> verurteilt hätte und er bestraft würde mit dem Verlust eines einzigen Grashalms, was lächerlich ist. Wenn aber mit einer begrenzt kleineren, kauft er also etwas Größeres mit etwas Kleinerem frei, und das ist genauso, als wenn der Nächste zu zwanzig Mark verurteilt worden wäre und gegen nur eine losgesprochen würde, was höchst ungerecht ist.

e. Wenn der ewige Tod für eine Schuld verhängt werden muss – wie es in Offb 20,13–14 heißt: *Es wurde über jeden Gericht gehalten entsprechend seinen Werken. Die Unterwelt und der Tod wurden in den Feuersee geworfen. Das ist der zweite Tod* –, dann noch viel mehr der zeitliche Tod.

f. Der körperliche Tod ist entweder eine Strafe, die größer als jede Schuld ist, oder nicht. Wenn größer als jede Schuld, dann ist auch Gott ungerecht, der sie verhängt hat für den Verzehr der Frucht vom Baum *der Erkenntnis von Gut und Böse*<sup>2833</sup>; [dann] ist Christus ungerecht, der sie über den Antichrist verhängen wird, wie es in 2Thess 2,8 heißt: *Ihn wird der Herr Jesus mit dem Hauch seines Mundes töten*. Wenn sie aber nicht größer als jede Schuld ist, dann muss sie für irgendeine Schuld verhängt werden.

g. Der selige „Augustinus in der [Auslegung der] *Bergpredigt des Herrn*: Elija traf viele mit dem Tod, mit seiner eigenen Hand und mit Feuer, das er von Gott erwirkt hatte“<sup>2834</sup>; von ihm steht fest, dass er mit dem Heiligen Geist erfüllt war, wie es in Lk 1,17 heißt: *Er wird jenem mit dem Geist und der Kraft des Elija vorangehen*, das wird von Johannes dem Täufer gesagt; „und viele andere große und heilige Männer in demselben Geist, der Hilfe für die menschlichen Angelegenheiten schafft, taten dies nicht ohne Grund.“

h. Derselbe in demselben [Buch]: „Auf die Worte des Apostels Petrus fielen Hana-nias und seine Frau, wie wir in der Apostelgeschichte lesen,<sup>2835</sup> leblos zu Boden.“<sup>2836</sup>

**Dagegen:** 1. Die verkehrten Häretiker wenden dagegen Mt 5,39 ein: *Ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand*. Das aber ist zu verstehen in Bezug auf persönliches Unrecht, das aus Rachlust gerächt werden soll, nicht in Bezug auf Unrecht gegen Gott oder die Kirche, das mit dem Eifer der Gerechtigkeit gerächt werden soll, über das es in Röm 13,4 heißt, wo über den weltlichen Fürsten gesprochen wird: *Nicht*

**2832** Die Münzeinheit ‚Mark‘ war im 13. Jahrhundert im Kölner Handelsraum ebenso wie in der Champagne, Flandern, Brabant und England verbreitet (vgl. Witthöft, Mark, 296).

**2833** Gen 2,17.

**2834** Augustinus, De sermone domini in monte I,20,64 (CChr.SL 35, 73 f); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.51, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 927).

**2835** Apg 5,1–10.

**2836** Augustinus, De sermone domini in monte I,20,64 (CChr.SL 35, 74); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.51, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 927).

ubi loquitur de principe terreno: *Non sine causa gladium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum facit.*

2. Item, obiciunt illud Matth. 13, 29 quod dicitur de zizaniis non eradicandis per prohibitionem Salvatoris, qui praecipit ut sinantur *creocere zizania usque ad messem, ne simul eradicetur et triticum.*

Ad quod respondendum quod manifestum est istud non praecepisse Salvatorem nisi solum *ut tritico parceretur.* Non enim voluit parci zizaniis, sed tritico solum; quare noluit parci zizaniis in tritici detrimentum. Ubi ergo crescunt zizania in detrimentum et suffocationem tritici, nullatenus voluit eis parci. Cum ergo impii in subversionem populi Dei crescunt, nullatenus crescere sinendi sunt, sed per mortem corporalem eradicandi. Praeterea, non simpliciter prohibuit zizaniorum eradicationem, hoc est impiorum perditionem, sed eradicationem generalem, dubiam et suspectam, ne scilicet de ambiguo iudicemus. Sicut enim inter lolium et triticum non discernitur quamdiu est in herba, ita de errore [692] alicuius, dum de eo dubium est, non est temere iudicandum, sed quando pervenitur ad messem, ut certissime possit discerni inter triticum et lolium, tunc faciendum est quod dicitur angelis: *Colligite primum zizania ad comburendum.*

3. Item, obiciunt: Qui occidunt, aut occidunt malos aut bonos. Si bonos, faciunt contra illud praeceptum Exod. 24, 7: *Innocentem et iustum non occides.* Si occidunt malos, sunt eis causa damnationis aeternae, quia subtrahunt eis tempus poenitentiae, quod concedit eis *benignitas Dei*, sicut dicit Apostolus, Rom. 2, 4: *An ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit?* et Sap. 11, 24: *Misereris omnium, quia omnia potes, et dissimulas peccata hominum propter poenitentiam.*

Ad quod respondet B. Augustinus, in *Sermone Domini in monte*: «Magni et sancti viri, qui optime sciebant mortem istam, quae animam dissolvit a corpore, formidandam non esse, secundum illorum animum qui illam timerent, nonnulla peccata morte punierunt, quo et viventibus timor utilis incuteretur et illis, qui puniebantur, non ipsa mors noceret, sed peccatum, quod augeri posset, si viverent, diminueretur. Nec temere illi, quibus Deus donaverat tale iudicium, iudicabant», quia, sicut dicit «Augustinus, in I *De civitate Dei*: Non ipse occidit qui ministerium debet iubenti sicut



ohne Grund trägt er das Schwert; er ist nämlich ein Diener Gottes, ein Rächer des Zorns für den, der Böses tut.

2. Weiter wenden sie ein, was in Mt 13,29 über das Unkraut gesagt wird, das nicht ausgerissen werden soll aufgrund des Verbots des Heilands, der vorschreibt, das Unkraut *bis zur Ernte wachsen* zu lassen, *damit nicht zugleich mit ihm auch der Weizen* ausgerissen wird<sup>2837</sup>.

Darauf ist zu antworten, dass es offensichtlich ist, dass der Heiland dies nur vorgeschrieben hat, damit der Weizen verschont wurde. Denn er wollte nicht das Unkraut schonen, sondern nur den Weizen; er wollte daher nicht das Unkraut zum Schaden des Weizens verschonen. Wo also Unkraut so wächst, dass es dem Weizen schadet und ihn erstickt, wollte er es auf keinen Fall verschonen. Wenn also die Frevler zum Verderben des Volkes Gottes wachsen, darf man sie auf keinen Fall wachsen lassen, sondern muss sie mit dem körperlichen Tod ausmerzen. Außerdem hat er nicht schlechthin das Ausreißen des Unkrauts verboten, das heißt das Verderben der Frevler, sondern das allgemeine, zweifelhafte und verdächtige Ausreißen, damit wir nämlich nicht über etwas Unsicheres richten. So wie man nämlich zwischen dem Lolch und dem Weizen keinen Unterschied sieht, solange sie sprießen, so darf man nicht unüberlegt über jemandes Irrtum [692] richten, solange es darüber Zweifel gibt, sondern wenn man zur Ernte gelangt, sodass man ganz sicher unterscheiden kann zwischen Weizen und Lolch, dann ist zu tun, was den Engeln gesagt wird: *Sammelt zuerst das Unkraut, um es zu verbrennen.*<sup>2838</sup>

3. Sie wenden ein: Die töten, töten entweder Böse oder Gute. Wenn Gute, handeln sie gegen die Vorschrift Ex 24,7: *Du sollst keinen Unschuldigen und Gerechten töten.* Wenn sie Böse töten, sind sie ihnen Grund für die ewige Verdammnis, denn sie entziehen ihnen die Zeit zur Buße, welche ihnen *die Güte Gottes* gewährt, wie der Apostel sagt, Röm 2,4: *Oder weißt du nicht, dass dich die Güte Gottes zur Buße hinführt?* und Weish 11,24: *Du hast mit allen Erbarmen, weil du alles vermagst, und siehst über die Sünden der Menschen aufgrund ihrer Buße hinweg.*

Darauf antwortet der selige Augustinus in der [Auslegung der] *Bergpredigt des Herrn*: „Die großen heiligen Männer, die bestens wussten, dass jener Tod, der die Seele vom Körper löst, nicht gefürchtet werden muss, bestrafen, entsprechend dem Sinn jener, die ihn fürchteten, eine Menge Sünden mit dem Tod, wodurch einerseits den Lebenden nützliche Furcht eingeflößt werden sollte, andererseits denen, die bestraft wurden, der Tod selbst nicht schaden, sondern ihre Sünde verkleinert werden sollte, welche sich vergrößern könnte, wenn sie am Leben blieben. Und nicht unüberlegt urteilten die, denen Gott dieses Urteil geschenkt hatte“<sup>2839</sup>, denn, wie „Augustinus in Buch I *Vom Gottesstaat* sagt: Nicht der tötet, der dem Befehlshaber zum Dienst ver-

<sup>2837</sup> Mt 13,29.

<sup>2838</sup> Mt 13,30.

<sup>2839</sup> Augustinus, De sermone domini in monte I,20,64 (CChr.SL 35, 73); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.4, c.51, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 927).

adminiculum gladius utenti. Ideo nequaquam contra praeceptum, quo dictum est ‘*non occides*’ fecerunt qui personam gerentes publicae potestatis secundum legem Dei, hoc est iustissimae rationis imperio, sceleratos morte punierunt». De hac materia satis invenies disputatum supra, inquisitione de illo praecepto ‘*non occides*’.

[Nr. 473] CAPUT II.

DE GENERIBUS MORTIS SECUNDUM LEGEM INFERENDIS.

Postea inquiritur de generibus occisionis. Quatuor autem genera occisionis in Lege determinantur: lapidatio, suspensio, crematio, gladiatio. De lapidatione, Exod. 19, 13 et Levit. 24, 16 et Num. 15, 35 et Deuter. 22, 21; de crematione, Levit. 21, 9; de suspensione, in ligno scilicet crucis, Deuter. 21, 22; de gladiatione, Deuter. 20, 13.

1. Quaeritur igitur quare Lex ista quatuor genera mortis elegit et non alia.

2. Item, videtur Lex misericordius punire quam in Nova Lege malefici puniantur. Nam Deuter. 21, 22–23 dicitur: *Quando peccaverit homo quod morte plectendum est, et adiudicatus morti appensus fuerit in patibulo, non permanebit cadaver eius in ligno, sed eadem die sepelietur.* Modo vero a iudice saeculari, secundum approbationem Ecclesiae seu non reprobationem, praecipitur damnatus diu in patibulo remanere. Ex quo videtur Lex mitius punire.

**Respondeo:** 1. Quatuor sunt conditiones poenae, quae potissime sunt causae inductivae timoris: diuturnitas poenae, acerbitas poenae, ignominia poenae, irremediabilitas poenae. Quia ergo in poena quidam maxime timent diuturnitatem, ideo Lex, ut timore a peccato cessarent, instituit lapidationem; unde Levit. 24, 16: *Qui blasphemaverit nomen Domini morte moriatur; lapidibus obruet eum* populi multitudo; diuturnum enim genus martyrii lapidatio est. – Iterum, quia in poena timent alii acerbitatem, ideo ipsa Lex instituit cremationem, Levit. 21, 9: *Sacerdotis filia, si deprehensa fuerit in stupro, flammis exuretur;* crematio autem est genus martyrii acerbissimum. – Item, quia sunt alii qui timent in poena ignominiam seu vilitatem, ideo excogitavit Lex suspensionem in patibulo seu crucifixionem, quod est ignominiosissi-

pflichtet ist, so wie das Schwert ein Werkzeug für den ist, der es benutzt. Deswegen haben die keineswegs gegen die Vorschrift ‚*Du sollst nicht töten*‘, gehandelt, die in der Rolle der Vertreter der öffentlichen Macht entsprechend dem Gesetz Gottes, das heißt auf Befehl der höchst gerechten Vernunft, Verbrecher mit dem Tod bestrafen.<sup>2840</sup> Über diesen Stoff wirst du weiter oben genug disputiert finden, in der Untersuchung über die Vorschrift ‚*Du sollst nicht töten*‘.<sup>2841</sup>

*Kapitel 2: Die Todesarten, die dem Gesetz nach zu verhängen sind [Nr. 473]*

Danach werden die Arten der Tötung untersucht. Vier Arten der Tötung werden im Gesetz bestimmt: die Steinigung, das Aufhängen, die Verbrennung und das Erschlagen mit dem Schwert. Über die Steinigung Ex 19,13, Lev 24,16, Num 15,35 und Dtn 22,21; über die Verbrennung Lev 21,9; über das Aufhängen am Holz, nämlich des Kreuzes, Dtn 21,22; über das Erschlagen mit dem Schwert Dtn 20,13.

1. Es wird also gefragt, warum das Gesetz diese vier Todesarten gewählt hat und keine anderen.

2. Das Gesetz scheint barmherziger zu bestrafen, als die Verbrecher im Neuen Gesetz bestraft werden. Denn Dtn 21,22–23 heißt es: *Wenn ein Mensch eine Sünde begangen hat, auf die die Todesstrafe steht, er zum Tode verurteilt und am Marterholz aufgehängt wurde, dann soll sein Leichnam nicht am Holz bleiben, sondern am selben Tage begraben werden.* Heutzutage aber wird vom weltlichen Richter mit Billigung beziehungsweise ohne Ablehnung der Kirche angeordnet, dass ein Verurteilter lange am Galgen<sup>2842</sup> hängen bleibt. Daher scheint das Gesetz milder zu bestrafen.

**Ich antworte:** 1. Es gibt vornehmlich vier Eigenschaften von Strafe, die Furcht erzeugen: die lange Dauer der Strafe, die Qual der Strafe, die Schande der Strafe und die Unheilbarkeit der Strafe. Da einige also bei einer Strafe vor allem ihre Länge fürchten, deshalb hat das Gesetz, damit sie aus Furcht von der Sünde abließen, die Steinigung eingerichtet; daher Lev 24,16: *Wer den Namen des Herrn lästert, soll des Todes sterben; die Menge des Volkes soll ihn steinigen*; die Steinigung ist nämlich eine langwierige Art des Martyriums. – Und weil andere bei einer Strafe ihre Qual fürchten, deshalb hat das Gesetz die Verbrennung eingerichtet, Lev 21,9: *Wenn die Tochter eines Priesters bei der Unzucht ertappt wird, soll sie im Feuer verbrannt werden*; die Verbrennung ist aber eine ausgesprochen qualvolle Art des Martyriums. – Weil es andere gibt, die bei einer Strafe ihre Schande oder schimpfliche Preisgabe fürchten, deshalb hat das Gesetz die Erhängung am Holz oder die Kreuzigung ersonnen, welche eine

**2840** Augustinus, De civitate dei I,21 (CChr.SL 47, 23; CSEL 40/1, 39); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.5, c.9, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 934).

**2841** Vgl. Summa Halensis III Nr. 352–361 (ed. Bd. IV/2, 520a–541b; in dieser Ausgabe S. 760–837).

**2842** Hier werden Kreuz und Galgen gleichgesetzt, weil der Galgen die Kreuzesstrafe im Christentum abgelöst hatte und mit den Begriffen ‚patibulum‘ (erst der Querbalken des Kreuzes, der um den Hals des Delinquenten geschlossen wurde, im Mittellateinischen dann sowohl ‚Kreuz‘ als auch ‚Galgen‘) und ‚lignum‘ (‚Pfahl‘, ‚Kreuz‘ und ‚Galgen‘) beide Hinrichtungsarten bezeichnet werden.

mum mortis genus, secundum quod dicit Lex, Deuter. 21, 23: *Maledictus a Deo est qui pendet in ligno.* – Iterum, quia sunt alii qui timent in poena irremediabilitatem, ideo instituit Lex gladiationem, ex qua consequitur passio irremediabilis, de qua dicitur, Deuter. 20, 13, loquens de captione civitatis rebellantium: *Percuties omne quod in ea est generis masculini in ore gladii. Sic facies cunctis civitatibus quae a te procul sunt; et subdit: De iis autem civitatibus, quae dabuntur tibi, nullum omnino permittes vivere.* – Et per hoc patet responsio ad primum.

[693] Ad illud vero quod obicit de lege suspensionis, quae observatur districtius nunc quam tempore Legis, dicendum quod hoc facit multitudo delinquentium et pronitas consuetudinis maior, contra quam secundum diversitates temporum necessaria est districtior severitas iudiciorum. Attamen genus passionis patibuli multo gravius erat tempore Legis. erat enim per distractionem membrorum et distensionem nervorum, in quibus maxima passio doloris inest et cum maiori passionis diuturnitate.

#### [Nr. 474] CAPUT III.

##### DE CAUSIS OCCISIONIS SECUNDUM LEGEM.

Postea quaeritur de causis occisionis. Sciendum igitur quod Lex puniebat morte verba et facta.

Verba tripliciter: blasphemiae, contumeliae, calumniae. Blasphemiae in Deum, Levit. 24, 16: *Qui blasphemaverit nomen Domini morte morietur.* Contumeliae, in maledictione parentum, Exod. 21, 17: *Qui maledixerit patri suo vel matri morte moriatur.* Calumniae, in mendaci accusatione reatus mortiferi in proximum, Deuter. 21: *Cum invenerint iudices falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit; et subditur: Non misereberis eius, sed animam pro anima, oculum pro oculo etc. exiges.*

Item, facta punit multipliciter morte. Punit enim scelera dupliciter: quae committuntur in Deum et quae committuntur in proximum. Item, scelera, quae committuntur in Deum, duobus modis: quae committuntur per errorem et per inobedientiam. Per errorem, idololatriam in cultu divinae maiestatis, Exod. 22, 20: *Qui immolat diis praeter Domino soli, occidetur.* Pseudoprophetiam, in contumeliam divinae veritatis,

höchst schändliche Todesart ist, nach dem, was das Gesetz Dtn 21,23 sagt: *Wer am Holz hängt, ist von Gott verflucht.* – Und weil es andere gibt, die bei einer Strafe deren Unheilbarkeit fürchten, deshalb hat das Gesetz das Erschlagen mit dem Schwert eingerichtet, aus dem ein unheilbares Leiden folgt, über das es in Dtn 20,13 heißt, wo es über die Einnahme einer Stadt von Aufständischen spricht: *Du sollst alles, was männlichen Geschlechts in ihr ist, im Angesicht des Schwertes erschlagen. So sollst du es mit allen Städten machen, die weit von dir entfernt liegen; und es fügt hinzu: Von den Städten aber, die dir gegeben werden, sollst du überhaupt nichts am Leben lassen.*<sup>2843</sup> – Und dadurch ist die Antwort auf das Erste klar.

[693] 2. Zu dem Einwand in Bezug auf das Gesetz des Aufhängens, das heute strenger gehandhabt wird als zur Zeit des Gesetzes, ist zu sagen, dass dies die Menge der Delinquenten und die größere Geneigtheit zur Gewohnheit bewirkt, gegen die, entsprechend den Unterschieden der Zeiten, eine härtere Strenge bei den Urteilen notwendig ist. Aber dennoch war zur Zeit des Gesetzes die Leidensart des Marterholzes bei Weitem schlimmer: Sie geschah nämlich unter Auseinanderziehen der Glieder und dem Spannen der Muskeln, was ein extremes Schmerzerleiden zur Folge hat, und das mit einer längeren Leidensdauer.

### *Kapitel 3: Die Gründe für die Tötung nach dem Gesetz [Nr. 474]*

Danach wird nach den Gründen für die Tötung gefragt. Man muss demnach wissen, dass das Gesetz mit dem Tod Worte und Taten bestrafte.

Worte auf drei Arten: Gotteslästerungen, Schmähungen und Rechtsverdrehungen. Gotteslästerungen gegen Gott, Lev 24,16: *Wer den Namen des Herrn lästert, soll des Todes sterben.* Schmähungen bei der Verfluchung der Eltern, Ex 21,17: *Wer seinen Vater oder seine Mutter verflucht, soll des Todes sterben.* Rechtsverdrehungen bei der lügnerischen Anklage des Nächsten einer Schuld, die den Tod bringt, Dtn 21<sup>2844</sup>: *Wenn die Richter gefunden haben, dass ein falscher Zeuge gegen seinen Bruder eine Lüge ausgesagt hat, sollen sie ihm vergelten, wie er seinem Bruder zu tun geplant hat; und es wird hinzugefügt: Du sollst kein Erbarmen mit ihm haben, sondern Leben um Leben, Auge um Auge usw. sollst du fordern.*<sup>2845</sup>

Ebenso bestraft es mehrere Arten von Taten mit dem Tod. Es bestraft nämlich zwei Arten von Verbrechen: solche, die gegen Gott verübt werden, und solche, die gegen den Nächsten verübt werden. Und auch zwei Arten von Verbrechen, die gegen Gott verübt werden: die aufgrund eines Irrtums verübt werden und aufgrund von Ungehorsam. Aufgrund eines Irrtums: die Götzenverehrung bei der Verehrung der göttlichen Herrlichkeit, Ex 22,20: *Wer anderen Göttern als allein dem Herrn opfert, soll getötet werden.* Falsche Prophetie zur Schmähung der göttlichen Wahrheit, Dtn 18,20:

**2843** Dtn 20,16.

**2844** Dtn 19,18 f.

**2845** Dtn 19,21.

Deuter. 18, 20: *Propheta qui, arrogantia depravatus, voluerit loqui in nomine meo quae ego non praecepi illi aut ex nomine alienorum deorum, interficietur*; et Levit. 20, 27: *Vir sive mulier, in quibus pythonicus, sive divinationis fuerit spiritus, morte moriantur*. Maleficia, ut in operibus nigroinantis, quae sunt in contumeliam divinae bonitatis, Exod. 22, 18: *Maleficos non patieris vivere*. Iterum, quae committuntur per inobedientiam, ut praevaricationem sabbati, Num. 15, 35, de homine colligente ligna in die sabbati dixit Dominus ad Moysen: *Morte moriatur homo iste, lapidibus obruat eum omnis turba*.

Item, scelus, quod punitur morte et committitur in proximum, duobus modis contingit: vel per inordinationem irascibilis vel per inordinationem concupiscibilis. Per inordinationem irascibilis committitur contumacia in contemptu superioris, percussio et interfectio ex motu irae et perturbationis. Punitur igitur contumacia morte dupliciter: vel quae est inobedientia respectu parentum, Deuter. 21, 18–19: *Si genuerit homo filium contumacem et protervum, qui non audiat patris aut matris imperium, et coercitus obedire contempserit, apprehendent eum*; et subditur: *Lapidibus obruet eum populus et morietur*; vel quae est inobedientia respectu praelatorum, Deuter. 17, 12: *Qui superberit, nolens obedire sacerdotis imperio et decreto iudicis, morietur*. Item, percussio citra mortem puniebatur morte dupliciter. Uno modo propter magnitudinem reatus ex parte percussi, ut si percuterentur parentes, Exod. 21, 15: *Qui percusserit patrem suum aut matrem, morte moriatur*. Alio modo propter magnitudinem reatus ex parte percutientis, quia percutit cum voluntate occidendi, Exod. 21, 12: *Qui percusserit hominem, volens occidere eum, morte moriatur*. Item, occisio puniebatur morte, cum per industriam aliquis occidebat, Exod. 21, 14: *Si quis per industriam occiderit proximum, ab altari meo evelles eum, ut moriatur*. – Item, scelera commissa per inordinationem concupiscibilis, puniebantur dupliciter. Nam quaedam committebantur per inordinationem concupiscentiae oculorum, quaedam per inordinationem concupiscentiae carnis. Per inordinationem concupiscentiae oculorum puniebatur furtum hominis, Exod. 21, 16: *Qui furatus fuerit hominem et vendiderit, convictus noxae, morte moriatur*. Item, per inordinationem concupiscentiae carnis puniebantur scelera multipliciter. Fornicatio cum menstruata, Levit. 20, 18: *Qui [693] coierit cum muliere in fluxu menstruo, interficientur ambo*. Adulterium, Levit. 20, 10: *Si moechatus quis fuerit cum*

*Ein Prophet, der, von Anmaßung verdorben, in meinem Namen sprechen will, was ich ihm nicht aufgetragen habe, oder im Namen fremder Götter, soll getötet werden; und Lev 20,27: Ein Mann oder eine Frau, in denen ein Zauber- oder Weissagegeist ist, sollen des Todes sterben.* Übeltaten wie in den Werken der Totenbeschwörung, die die Schmähung der göttlichen Güte bewirken, Ex 22,18: *Du sollst die Übeltäter nicht leben lassen.* Und [Übeltaten], die aufgrund von Ungehorsam verübt werden, wie die Übertretung des Sabbatgebots, Num 15,35, über einen Menschen, der Holz am Sabbattag sammelt, sagte der Herr zu Mose: *Ein solcher Mensch soll des Todes sterben, die ganze Menge soll ihn steinigen.*

Ferner geschieht ein Verbrechen, das mit dem Tod bestraft wird und gegen den Nächsten verübt wird, auf zwei Arten: durch die Ungeordnetheit des zornmütigen oder durch die Ungeordnetheit des begierlichen [Seelenvermögens]. Durch die Ungeordnetheit des zornmütigen [Seelenvermögens] wird eine Halsstarrigkeit in Verachtung des Höhergestellten begangen, das Niederschlagen und Töten aus der Bewegung des Zorns und der Verwirrung. Also werden zwei Arten von Halsstarrigkeit mit dem Tod bestraft: Einerseits die, welche aus Ungehorsam gegen die Eltern kommt, Dtn 21,18–19: *Wenn ein Mann einen halsstarrigen und frechen Sohn gezeugt hat, der nicht auf den Befehl seines Vaters und seiner Mutter hört und trotz Strafe den Gehorsam verweigert, sollen sie ihn ergreifen; und es wird hinzugefügt: Das Volk soll ihn steinigen, und er soll sterben.*<sup>2846</sup> Andererseits die, welche aus Ungehorsam gegen Vorgesetzte kommt, Dtn 17,12: *Wer aber stolz ist und sich weigert, dem Befehl des Priesters und dem Erlass des Richters zu gehorchen, soll sterben.* Ferner wurden zwei Arten des Schlagens nicht bis zum Tod mit dem Tod bestraft. Auf eine Art wegen der Größe der Schuld, [die] vonseiten des Geschlagenen [auf den Täter fällt], wie zum Beispiel wenn Eltern geschlagen wurden, Ex 21,15: *Wer seinen Vater oder seine Mutter schlägt, soll des Todes sterben.* Auf die andere Art wegen der Größe der Schuld vonseiten des Schlägers, weil er mit dem Willen zu töten schlägt, Ex 21,12: *Wer einen Menschen niederschlägt in der Absicht, ihn zu töten, soll sterben.* Ferner wurde die Tötung mit dem Tod bestraft, wenn jemand aus Vorsatz tötete, Ex 21,14: *Wenn jemand vorsätzlich seinen Nächsten tötet, sollst du ihn von meinem Altar ausmerzen, damit er stirbt.* – Ferner wurden zwei Arten von Verbrechen, die aufgrund der Ungeordnetheit des begierlichen [Seelenvermögens] begangen wurden, bestraft. Denn einige wurden aufgrund der Ungeordnetheit der Begierde der Augen begangen, einige aufgrund der Ungeordnetheit der Begierde des Fleisches. Aufgrund der Ungeordnetheit der Begierde der Augen wurde Menschenraub bestraft, Ex 21,16: *Wenn jemand einen Menschen geraubt und verkauft hat und seiner Schuld überführt worden ist, soll er mit dem Tod bestraft werden.* Weiter wurden mehrere Arten von Verbrechen aufgrund der Ungeordnetheit der Begierde des Fleisches bestraft. Die Unzucht mit einer menstruierenden Frau, Lev 20,18: *Wenn einer [694] mit einer menstruierenden Frau verkehrt, sollen beide getötet werden.* Ehebruch, Lev 20,10: *Wenn jemand mit der Ehefrau eines*

---

2846 Dtn 21,21.

*uxore alterius, moriatur moechus et adultera*; item, Deuter. 22, 22. Stuprum virginis, quae fornicata est in domo patris, Deuter. 22, 20–21: *Si non est in puella inventa virginitas, lapidibus obruent eam et morietur, quoniam nefas fecit in Israel, ut fornicaretur in domo patris*. Simili modo et de *puella* desponsata, quae deflorata est *in civitate*, et non clamavit, sicut dicitur ibidem, Deuter. 22, 23–24. Simili modo de virgine *filia sacerdotis, si deprehensa fuerit in stupro*, comburitur, Levit. 21, 9. Incestus multiplex: vel cum noverca sua, hoc est cum uxore patris, vel cum sorore vel cum matre uxoris vel cum uxore patris vel avunculi vel cum matertera vel cum amita, sicut habetur Levit. 20, 11–21. Peccatum sodomiticum vel cum persona suae speciei, Levit. 20, 13: *Qui dormierit cum masculino coitu femineo, morte moriatur* vel cum individuo alterius speciei, unde in eodem, 15: *Qui cum iumento vel pecore coierit, morte moriatur*; idem, Exod. 22, 19.

Secundum hanc ergo divisionem habes omnes differentias peccatorum quae secundum Legem puniebantur morte.

**Circa praedicta obicitur: I.** Nam in aliquibus peccatis videtur Lex excedere iustitiae severitatem ut puniat supra merita, ut in illo casu de colligendis lignis in sabbato, Num. 15, 35. Nam, sicut probat ipse Dominus, Matth. 12, in casu necessitatis potest solvi sabbatum sine peccato; si ergo aliquis ex necessitate collegisset ligna in sabbato, videretur puniri sine peccato.

**II.** Item, videtur in aliqua praedictarum legum mors inferri pro peccato voluntatis, cum tamen dicat Augustinus, super illud Rom. 3, 27 '*Legem factorum*': «Lex prohibet manum, non animum». Ergo punit opus, non voluntatem. Quomodo ergo dicitur: *Qui percusserit hominem, volens occidere, moriatur?*

**III.** Item, videtur ipsa Lex punire quantum ad aliqua mitius quam nunc. Nam furtum non puniebat morte nisi in duplici casu: per iudicium, ut furtum hominis; vel per concessionem, ut furtum nocturnum, Exod. 22, 2–3: *Si effringens fur domum et, accepto vulnere, mortuus fuerit, percussor non erit sanguinis reus. Quod si orto sole hoc fecerit,*



anderen die Ehe gebrochen hat, sollen der Ehebrecher und die Ehebrecherin sterben; ebenso Dtn 22,22. Der voreheliche Verkehr einer Jungfrau, die im Hause ihres Vaters Unzucht getrieben hat, Dtn 22,20–21: *Wenn bei einem Mädchen keine Jungfräulichkeit gefunden wird, sollen sie sie steinigen und sie soll sterben, denn sie hat in Israel die Freveltat getan, im Haus ihres Vaters Unzucht zu treiben*. Ebenso auch in Bezug auf das verlobte Mädchen, das in der Stadt entjungfert wurde und nicht um Hilfe schrie, wie es ebendort heißt, Dtn 22,23–24. Ebenso in Bezug auf die Jungfrau, die die Tochter eines Priesters ist, wenn sie bei der Unzucht ertappt wird, soll sie verbrannt werden, Lev 21,9. Inzest auf mehrere Arten: mit seiner Stiefmutter, das heißt mit der Ehefrau des Vaters, mit der Schwester oder der Mutter seiner Ehefrau, mit der Ehefrau des Onkels väterlicher Seite oder des Onkels mütterlicher Seite, mit der Tante mütterlicher Seite oder der Tante väterlicher Seite, wie es in Lev 20,11–21 steht. Die Sünde der Sodomie entweder mit einer Person seiner Art, Lev 20,13: *Wer mit einem Mann schläft, wie man mit einer Frau verkehrt, soll des Todes sterben*, oder mit einem Individuum einer anderen Art, daher in demselben [Kapitel], [Vers] 15: *Wer mit einem Rind oder einem Schaf verkehrt, soll des Todes sterben*; dasselbe in Ex 22,19.

Mit dieser Einteilung hast du also alle Unterschiede bei den Sünden, die nach dem Gesetz mit dem Tod bestraft wurden.

**Im Zusammenhang mit dem Gesagten wird angewendet: I.** Denn bei einigen Sünden scheint das Gesetz die Strenge der Gerechtigkeit zu überschreiten, sodass es über das Verdiente hinaus bestraft, wie zum Beispiel in dem Fall, wo Holz am Sabbat gesammelt wird, Num 15,35. Denn im Notfall kann man, wie der Herr selbst beweist, Mt 12,<sup>2847</sup> den Sabbat ohne Sünde brechen; wenn also jemand aus Not Holz am Sabbat gesammelt hätte, würde er offenbar bestraft werden, ohne eine Sünde.

**II.** Es scheint in einem der genannten Gesetze der Tod für eine Sünde des Willens verhängt zu werden, obgleich doch Augustinus zu Röm 3,27 *„das Gesetz der Werke“* sagt: *„Das Gesetz hält die Hand ab, nicht die Gesinnung.“*<sup>2848</sup> Also bestraft es das Werk, nicht den Willen. Auf welche Weise wird also gesagt: *Wer einen Menschen niederschlägt in der Absicht, ihn zu töten, soll sterben?*<sup>2849</sup>

**III.** Dasselbe Gesetz scheint bei einigen [Vergehen] milder zu bestrafen als heutzutage. Denn der Diebstahl wurde nur in zwei Fällen mit dem Tod bestraft: durch ein Urteil wie bei Menschenraub oder durch ein Zugeständnis wie bei einem nächtlichen Diebstahl,<sup>2850</sup> Ex 22,2–3: *Wenn ein Dieb beim Aufbrechen eines Hauses eine Wunde erlitten hat und gestorben ist, soll der Schläger nicht an seinem Blut schuldig sein. Wenn er dies aber nach Sonnenaufgang getan hat, hat er einen Mord begangen*. Heutzutage

<sup>2847</sup> Mt 12,3–5.11f.

<sup>2848</sup> Glossa interlinearis zu Phil 3,6 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 101v); Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Philippenses 3,6 (PL 192, 244).

<sup>2849</sup> Ex 21,12.

<sup>2850</sup> Ex 21,16.

*homicidium perpetravit*. Nunc vero puniuntur fures morte; ergo severior est punitio furti nunc quam tempore Legis.

Item, quae iustitia est nunc ut pro detrimento pecuniae patiatur mortem et detrimentum vitae, cum nullo modo sit comparabile detrimento detrimento?

**IV.** Item, quaeritur de percussione servorum. Nam dicit Lex quod si *percusserit quis servam, et mortuus fuerit in manibus eius, criminis reus erit. Si autem uno die supervixerit vel duobus, non subiacebit poenae, quia pecunia illius est.*

Circa quod obicitur: 1. Si sic se habet servus ad dominum sicut pecunia, sed pecuniam suam secundum libitum potest perdere; ergo et servum secundum libitum poterit perdere.

2. Item, si servus pecunia domini est, ergo qui furatur servum furatur pecuniam; sed qui furatur pecuniam non est puniendus morte; ergo nec qui furatur servum. – Contra est illa lex praedicta, Exod. 21, 16: *Qui furatus fuerit hominem morietur.*

3. Item, quare distinguit Lex de servo percusso, quia aut statim moritur aut supervivit uno die vel duobus? Quae enim est iustitia, si supervivat uno die percussus, quod percussor dominus non subiaceat poenae?

**V.** Item, quaeritur de percussione mulieris praegnantis, de qua dicit Lex, Exod. 21, 22: *Si quis percusserit mulierem praegnantem etc.*; et littera Septuaginta est, quam ponit Augustinus et Origenes: *Qui percusserit mulierem praegnantem, et exierit infans nondum formatus, detrimentum patietur quantum indixerit vir mulieris; quod si formatus fuerit, dabit animam pro anima.* Formatum vero infantem appellat animatum. Et subditur ibi in littera: *Animam pro anima, oculum pro oculo etc.*

Sed obicitur: 1. Quo modo infans in ventre potest dici oculum perdidisse? Praeterea, constat quod dentes omnino non habuit.

[695] 2. Item, si dicatur, iuxta nostram litteram, quod haec referuntur ad matrem, quo modo abortiens mulier dicitur oculum perdere aut dentem?

3. Si autem dicatur quod sic percussa fuit ut oculum perderet, obicit Origenes: «Quid dicemus: combusturam pro combustura? Numquid litigantibus viris mulier

aber werden Diebe mit dem Tod bestraft; also ist die Bestrafung eines Diebstahls heute strenger als zur Zeit des Gesetzes.

Und was für eine Gerechtigkeit ist das heute, dass er [der Dieb] für einen Geldschaden den Tod und einen Schaden am Leben erleidet, obwohl überhaupt nicht Schaden mit Schaden verglichen werden kann?

**IV.** Es wird nach dem Erschlagen eines Sklaven gefragt. Denn das Gesetz sagt, dass, wenn *jemand einen Sklaven niederschlägt und dieser unter seinen Händen stirbt, er des Verbrechens schuldig sein soll. Wenn er aber einen oder zwei Tage überlebt, soll er keiner Strafe unterliegen, da es ja sein eigenes Geld ist.*<sup>2851</sup>

Im Zusammenhang damit wird eingewendet: 1. Wenn ein Sklave für seinen Herrn wie Geld ist, dieser sein Geld aber nach Belieben vernichten kann, dann wird er auch seinen Sklaven nach Belieben vernichten können.

2. Wenn ein Sklave das Geld seines Herrn ist, dann stiehlt, wer einen Sklaven stiehlt, Geld; wer aber Geld stiehlt, darf nicht mit dem Tod bestraft werden; also auch nicht, wer einen Sklaven stiehlt. – Dagegen steht das genannte Gesetz, Ex 21,16: *Wer einen Menschen geraubt hat, soll sterben.*

3. Warum unterscheidet das Gesetz beim geschlagenen Sklaven, ob er sofort stirbt oder einen oder zwei Tage überlebt? Was ist das nämlich für eine Gerechtigkeit, wenn der schlagende Herr dann, wenn der Geschlagene einen Tag überlebt hat, keiner Strafe unterliegt?

**V.** Es wird nach dem Schlagen einer schwangeren Frau gefragt, worüber das Gesetz sagt, Ex 21,22: *Wenn jemand eine schwangere Frau niederschlägt usw.;* und der Wortlaut der Septuaginta, den Augustinus und Origenes vorlegen, lautet: *Wer eine schwangere Frau niederschlägt, und es kommt ein noch nicht geformtes Kind heraus, soll den Schaden erleiden, den der Mann der Frau angibt; wenn es schon geformt war, soll er Leben für Leben geben.*<sup>2852</sup> Geformtes Kind aber nennt er ein belebtes Kind. Und es wird wörtlich hinzugefügt: *Leben um Leben, Auge um Auge*<sup>2853</sup> usw.

Es wird aber eingewendet: 1. Wie kann von einem Kind im Bauch gesagt werden, dass es ein Auge verloren habe?<sup>2854</sup> Außerdem steht fest, dass es noch überhaupt keine Zähne hatte.

[695] 2. Wenn gesagt wird, unserem Wortlaut nach, dass dies sich auf die Mutter bezieht, wie wird von einer Frau, die eine Fehlgeburt hat, gesagt, sie verliere ein Auge oder einen Zahn?

3. Wenn aber gesagt wird, dass sie so geschlagen wurde, dass sie ein Auge verloren hat, so wendet Origenes dagegen ein: „Was werden wir sagen: Verbrennung für

**2851** Ex 21,20 f.

**2852** Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,80 (CChr.SL 33, 131; CSEL 28/2, 175); Glossa ordinaria zu Ex 21,22 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 156a–b); Origenes, In Exodus homiliae X,1 (SC 321, 306; Werke, Bd. 6, 244,24–245,4).

**2853** Ex 21,23 f.

**2854** Vgl. Origenes, In Exodus homiliae X,2 (SC 321, 310; Werke, Bd. 6, 246,24–247,3).

assistens comburi potuit; ut combustura pro combustura solvatur? Sic enim dicitur: *Si rixati fuerint duo viri, et percusserit quis mulierem praegnantem»* etc.

**VI.** Item, dubitatur de stupro virginis utrum sit morte punienda secundum Legem. Nam dicit Lex, Exod. 22, 16–17: *Si seduxerit quis virginem necdum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam et habebit eam uxorem. Si pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis.*

Sed in contrarium sunt praedictae leges Deuter. 22. Ibi enim dicit Lex, quod si vir potest probare de illa, quam acceperat in uxorem, quod non esset virgo, lapidabatur; et de illa quae in civitate deflorabatur et non clamabat.

**VII.** Item, obicitur contra poenam incestus. Nam Thamar, Gen. 38, 16–18, ex industria commisit incestum, quia concubuit cum patre mariti sui.

Iterum, videtur ipse ludas peccasse contra Legem, qui eam dimisit impunem; III Reg. 21: *Quia dimisisti virum morte dignum, erit anima tua pro anima illius.*

**VIII.** Item, quaeritur de peccato sodomitico utrum magis sit puniendum nunc quam tempore Legis.

*a.* Nam, cum *Verbum caro factum sit et apparuit benignitas et humanitas Salvatoris*, plus tenemur ad munditiam et pudicitiam nostrae naturae conservandum quam ante tempus gratiae, in quo nondum erat Dominus unitus naturae nostrae. Ergo incomparabiliter plus peccant hostes et corruptores naturae, sodomitae, nunc quam ante incarnationem Dei. Si ergo ante Legem puniti sunt incendio, Gen. 19, 24, et in Lege gladio, multo magis nunc exterminandi sunt et puniendi igne et gladio.

*b.* Item, post incarnationem ostendit Apostolus reatum fornicationis incomparabiliter maiorem quam ante, I Cor. 6, 15: *Nescitis quoniam membra vestra membra sunt Christi? Tollens membra Christi, faciam membra meretricis? Absit!* Fornicator

Verbrennung? Denn die Frau hätte, als sie bei den streitenden Männern dabeistand, verbrannt werden können; soll dann Verbrennung mit Verbrennung bezahlt werden? Es heißt nämlich: *Wenn zwei Männer miteinander zanken und einer eine schwangere Frau niederschlägt*<sup>2855+2856</sup> usw.

**VI.** Es wird bei der Unzucht einer Jungfrau bezweifelt, ob sie dem Gesetz nach mit dem Tod bestraft werden muss. Denn das Gesetz sagt, Ex 22,16–17: *Wenn jemand eine noch nicht verlobte Jungfrau verführt und mit ihr schläft, soll er ihr die Mitgift zahlen und sie heiraten. Wenn der Vater des Mädchens sie ihm nicht geben will, soll er das Geld entsprechend der Höhe der Mitgift zahlen.*

Doch im Gegensatz dazu stehen die genannten Gesetze Dtn 22. Dort sagt das Gesetz nämlich, dass, wenn ein Mann bei der Frau, die er geheiratet hatte, beweisen kann, dass sie keine Jungfrau mehr war, sie gesteinigt wurde,<sup>2857</sup> und bei der [Frau], die in der Stadt entjungfert wurde und nicht um Hilfe geschrien hat.<sup>2858</sup>

**VII.** Es wird etwas gegen die Strafe des Inzests eingewendet. Denn Tamar, Gen 38,16–18, hat vorsätzlich Inzest begangen, da sie mit dem Vater ihres Ehemannes verkehrt hat. Weiter scheint Juda selbst gegen das Gesetz gesündigt zu haben, als er sie straflos ließ,<sup>2859</sup> 1Kön 21<sup>2860</sup>: *Weil du einen Mann entlassen hast, der des Todes würdig war, soll dein Leben für sein Leben eintreten.*

**VIII.** Es wird hinsichtlich der Sünde der Sodomie gefragt, ob sie heute mehr bestraft werden muss als zur Zeit des Gesetzes.

a. Denn da *das Wort Fleisch geworden*<sup>2861</sup> und *die Güte und Menschlichkeit des Heilands erschienen ist*<sup>2862</sup>, sind wir mehr dazu verpflichtet, die Reinheit und Keuschheit unserer Natur zu bewahren als vor der Zeit der Gnade, als der Herr noch nicht mit unserer Natur vereinigt war. Also sündigen die Feinde und Verderber der Natur, die Sodomiten, heute ungleich mehr als vor der Fleischwerdung Gottes. Wenn sie also vor dem Gesetz mit dem Feuer bestraft wurden, Gen 19,24, und im Gesetz mit dem Schwert,<sup>2863</sup> so müssen sie jetzt noch viel mehr ausgelöscht und mit Feuer und Schwert bestraft werden.

b. Nach der Fleischwerdung zeigte der Apostel, dass die Schuld der Unzucht ungleich größer ist als davor, 1Kor 6,15: *Wisst ihr nicht, dass eure Glieder die Glieder Christi sind? Soll ich die Glieder Christi nehmen und sie zu Gliedern einer Prostituierten machen? Das sei fern!* Also besudelt ein christlicher Unzüchtiger nach der Meinung

---

**2855** Ex 21,22.

**2856** Origenes, In Exodus homiliae X,1 (SC 321, 306; Werke, Bd. 6, 244,24 f.); vgl. Glossa ordinaria zu Ex 21,22 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 156a).

**2857** Dtn 22,14–21.

**2858** Dtn 22,23 f.

**2859** Gen 38,26.

**2860** 1Kön 20,42.

**2861** Joh 1,14.

**2862** Tit 3,4.

**2863** Lev 20,13.

ergo Christianus, secundum Apostolum, polluit *membra Christi*, quod non diceretur facere ante incarnationem; ergo incomparabiliter magis sceleratus sodomita peccat, plus polluens et dehonestans corpus, quod per incarnationem factum est membrum Christi, quam ante incarnationem; ergo multo magis igne et gladio puniendus.

1. Quid est igitur quod sacri *Canones*, qui incestuosos et adulteros gravissima poena feriunt, Sodomitarum vero poenam indeterminatam relinquunt? – Item, cum lex civilis puniat eos decapitatione velut hostes pessimos humanae naturae, cum sacri *Canones* debeant flagitia severitate punitionis arcere magis quam leges civiles, maxime ecclesiastica coertione, ergo istud peccatum prae aliis debuerunt punire.

**[Solutio]: I.** Ad haec per ordinem respondendum est. Ad primum quod obicitur de punitione praevaricationis sabbati, dicendum est quod pro levi peccato, quantum ad genus praevaricationis, iuste infligitur poena multo gravior quam pro genere peccati gravioris, duplici de causa: una est contemptus peccantis, alia exemplum delinquendi in aliis. Contemptus enim auget reatum ex parte peccantis, exemplum delinquendi multiplicat peccatum in ceteris. Propter contemptum solum legimus igne consumptos quinquagenarios duos ad verbum Eliae, IV Reg. 1, 10; propter exemplum delicti deducendi ad posterum legimus igne consumptos Nadab et Abiu, filios Aaron, offerentes ignem alienum, quod eis praeceptum non erat, Levit. 10, 2. Inde est quod in Num. 15, 36, colligans ligna in sabbato lapidatus est, iudicante Domino contemptum delinquentis et ponderante exemplum delinquendi in aliis. Pronissimi enim ad servilia opera mundi et carnis Iudaei, durissimi ad vacationem et cultum Dei, ad violationem sabbati praecipites erant, sicut patet Exod. 16, 20, ubi arguuntur a Moyse, quod in collectione mannae, quae duplicabatur eis in sexta feria et sabbato subtrahebatur, ex [696] gulositate et avaritia deliquerunt contra divinum mandatum. Unde ibidem dicitur: *Venit dies septima; et egressi de populo ut colligerent, non invenerunt. Dixitque Dominus: Usquequo non vultis custodire mandata mea?* etc.

**II.** Ad secundum quod obicit quod Lex puniebat voluntatem morte, dicendum quod non nisi voluntatem propalatam et progredientem in actum, ad quem, quantum in agente erat, sequeretur mors, ut si quis molarem lapidem impelleret ad percutiendum aliquem studiose, qui tamen casu vel declinatione aliqua non percuteretur; vel si quis propinasset venenum ad interficiendum aliquem, quod tamen ipse non sumeret.

des Apostels *die Glieder Christi*, wovon man vor der Fleischwerdung nicht sagen könnte, dass er dies tut; also sündigt ein sodomitischer Verbrecher ungleich mehr als vor der Fleischwerdung, da er seinen Leib mehr besudelt und entehrt, weil er durch die Fleischwerdung ein Glied Christi geworden ist; also muss er viel mehr mit Feuer und Schwert bestraft werden.

1. Warum ist es also so, dass die heiligen Kanones, die Inzestuöse und Ehebrecher mit einer sehr schweren Strafe belegen, die Strafe für Sodomiten aber unbestimmt lassen? – Und da das Zivilrecht sie als schlimmste Feinde der menschlichen Natur mit der Enthauptung bestraft und die heiligen Kanones, mehr als die Zivilgesetze, Ausschweifungen mit strenger Bestrafung eindämmen müssen, vor allem im kirchlichen Strafrecht, hätten sie folglich diese Sünde mehr als die anderen bestrafen müssen.

**[Lösung]: I.** Darauf muss man der Reihe nach antworten. Zu dem ersten Einwand in Bezug auf die Bestrafung der Übertretung des Sabbatgebots ist zu sagen, dass für eine leichte Sünde, was die Art der Übertretung eines Gesetzes betrifft, gerechterweise eine viel schwerere Strafe verhängt wird als für die Art einer schwereren Sünde aus zwei Gründen: Der eine ist die Geringschätzung des Sünders, der andere das Beispiel für die Verfehlung der Sünde bei anderen. Denn die Geringschätzung vergrößert die Schuld vonseiten des Sünders, das Beispiel für die Verfehlung der Sünde vervielfacht die Sünde bei den übrigen. Wegen der Geringschätzung allein lesen wir, dass 52 Männer auf das Wort des Elija, 2Kön 1,10, vom Feuer verzehrt worden sind; wegen des Beispiels der Verfehlung, die an die Nachkommen weitergegeben werden muss, lesen wir, dass Nadab und Abihu, die Söhne Aarons, vom Feuer verzehrt wurden, als sie ein fremdes Feuer darbrachten, das ihnen nicht befohlen worden war, Lev 10,2. Daher kommt es, dass in Num 15,36 einer gesteinigt worden ist, der Holz am Sabbat gesammelt hat, weil der Herr über die Geringschätzung des Sünders urteilte und das Beispiel der Verfehlung der Sünde bei anderen erwo. Die Juden waren nämlich höchst geneigt zu sklavischen Arbeiten der Welt und des Fleisches, sehr verhärtet in Bezug auf das Freisein für Gott und die Verehrung Gottes, voreilig darin, den Sabbat zu verletzen, wie aus Ex 16,20 klar ist, wo sie von Mose getadelt werden, weil sie bei der Sammlung des Mannas, das ihnen am sechsten Wochentag verdoppelt und am Sabbat entzogen wurde, aus [696] Fresssucht und Habgier gegen das göttliche Gebot verstießen. Daher heißt es dort: *Es kam der siebte Tag; und die aus dem Volk zum Sammeln auszogen, fanden nichts. Und der Herr sagte: Wie lange noch wollt ihr meine Gebote nicht halten?*<sup>2864</sup> usw.

**II.** Zu dem zweiten Einwand, dass das Gesetz den Willen mit dem Tod bestrafte, ist zu sagen: nur einen Willen, der an die Öffentlichkeit kam und der zur Tat schritt, die, soweit es auf den Täter ankam, den Tod zur Folge haben sollte, wie zum Beispiel wenn jemand einen Mühlstein werfen wollte, um jemanden vorsätzlich zu treffen, der aber aus Zufall oder durch eine Flugabweichung nicht getroffen wurde; oder wenn jemand Gift zu trinken gegeben hätte, um jemanden zu töten, was dieser aber nicht

---

2864 Ex 16,27.

In huiusmodi voluntas pro facto occisionis secundum Legem puniebatur, quia talis fecerat quidquid in ipso erat ad hoc quod occideret.

**III.** Ad illud quod obicit de punitione furti, dicendum quod nec tempore Legis nec nunc furtum punitur morte, sed aut pro praesumptione homicidii aut contumaciae. Pro praesumptione homicidii, sicut fur nocturnus, de quo incertum est utrum venerit ad furandum an ad occidendum, et ideo propter praesumptionem, quae solet accidere in nocturnis furibus, quia interficiunt homines, Lex dixit, Exod. 22, 2, quod *percussor furis nocturni non esset reus sanguinis*; simili modo fures diurni, qui procedunt cum armis et gladiis et, si debeant deprehendi, defendunt se vel impetunt gladiis. – Pro contumacia, sicut fures a iudice signati et cauteriati semel et secundo, tertio deprehensi in furto pro contumacia suspenduntur, secundum illam legem Deuter. 17, 12: *Qui noluerit obedire decreto iudicis, morietur*. Aliter autem fur non punitur morte nisi praesumatur latro. Latro enim est qui vi et gladio, si facultas datur, spoliatur; unde et in regionibus, ubi fures solent esse latrones, iuste morte puniuntur.

**IV. 1.** Ad quartum quod quaeritur de percussione servorum ad mortem a dominis, quae videtur licita, quia servi sunt eorum pecunia, dicendum quia servus pecunia domini est ad usum servitii, sed non ad usum occisionis. Servus enim habet naturam et conditionem: quantum ad conditionem subiectus est ad servitium domini; sed quantum ad naturam, qua homo est, par est ipsi domino, nec potest dominus adimere vitam servi, quia non eius est. Solus enim Deus, qui dat vitam servo, dominus vitae eius est; nec potest iuste eam auferre nisi solus Deus vel gerens auctoritatem Dei, ut iudex, Canticum Deuter.: *Ego occidam et ego vivere faciam*.

2. Ad illud vero quod obicit de furto hominis servi, dicendum quod non est par conditio in furto hominis servi et hominis liberi: nam furtum hominis liberi puniebatur morte, Deuter., et hoc modo intelligitur illa lex Exod. 21, 16. Et causa est, quia, secundum aestimationem libertatis apud liberos, servitus mors quaedam est; unde et secundum leges humanas servus interpretatur ad omnes actus velut mortuus. Furtum vero servi non puniretur nisi poena pecuniaria, et hoc quantum aestimaretur apud



trinken wollte. Bei so etwas wurde nach dem Gesetz der Wille zur Tötung statt der Tat bestraft, weil so jemand etwas getan hatte, was an sich dazu diente, dass er tötete.

**III.** Zu dem Einwand in Bezug auf die Bestrafung des Diebstahls ist zu sagen, dass weder zur Zeit des Gesetzes noch heutzutage Diebstahl mit dem Tod bestraft wird, sondern entweder wegen der Annahme des Mordes oder der Uneinsichtigkeit. Wegen der Annahme des Mordes wie beim nächtlichen Dieb, bei dem es unsicher ist, ob er zum Stehlen oder zum Töten gekommen ist, und deshalb, wegen der Annahme, die bei nächtlichen Dieben aufzutauchen pflegt, dass sie Menschen töten, sagte das Gesetz, Ex 22,2, dass *der Schläger* eines nächtlichen Diebes *nicht schuld an seinem Blut* war; ebenso bei den Dieben bei Tag, die mit Waffen und Schwertern losziehen und, wenn sie ertappt werden sollten, sich mit Schwertern verteidigen oder angreifen. – Wegen Uneinsichtigkeit, so wie die Diebe, die vom Richter einmal und zweimal bezeichnet und gebrandmarkt worden sind, wenn sie ein drittes Mal beim Diebstahl ertappt werden, wegen ihrer Uneinsichtigkeit erhängt werden, nach dem Gesetz Dtn 17,12: *Wer dem Erlass des Richters nicht gehorchen will, soll sterben*. Andernfalls aber wird ein Dieb nicht mit dem Tod bestraft, außer er wird für einen Wegelagerer gehalten. Ein Wegelagerer ist nämlich, wer mit Gewalt und dem Schwert, wenn sich ihm die Möglichkeit bietet, ausraubt; daher werden in Gegenden, wo Diebe Wegelagerer zu sein pflegen, diese gerecht mit dem Tod bestraft.

**IV.** Zu der vierten Frage im Hinblick darauf, wenn Sklaven von ihren Herren bis zum Tod geschlagen werden, was erlaubt zu sein scheint, weil die Sklaven ihr Geld sind, ist zu sagen, dass ein Sklave das Geld seines Herrn ist, damit er beim Dienst Gebrauch von ihm macht, aber nicht, damit er im Töten Gebrauch von ihm macht. Denn ein Sklave hat eine Natur und einen Stand: Hinsichtlich seines Standes ist er zum Dienst seinem Herrn unterworfen; aber hinsichtlich seiner Natur, durch die er Mensch ist, ist er seinem Herrn gleich, und sein Herr kann auch nicht seinem Sklaven das Leben nehmen, weil es ihm nicht gehört. Denn nur Gott, der dem Sklaven das Leben gibt, ist der Herr seines Lebens; und niemand darf es gerechtermaßen wegnehmen außer Gott allein oder jemand, der Gottes Autorität innehat, wie ein Richter, das Lied [Moses] Dtn: *Ich kann töten und ich kann lebendig machen.*<sup>2865</sup>

2. Zu dem Einwand in Bezug auf den Raub eines Menschen, der Sklave ist, ist zu sagen, dass die Lage beim Raub eines versklavten und eines freien Menschen nicht die gleiche ist: Denn der Raub eines freien Menschen wurde mit dem Tod bestraft, Dtn<sup>2866</sup>, und auf diese Weise ist das Gesetz Ex 21,16 zu verstehen. Und der Grund dafür ist, dass entsprechend der Hochschätzung der Freiheit bei den Freien die Sklaverei in gewisser Weise ein Tod ist; daher wird der Sklave nach den menschlichen Gesetzen auch hinsichtlich aller Handlungen als tot gedeutet. Der Raub eines Sklaven würde aber nur mit einer Geldstrafe bestraft werden, und zwar wie viel der Dienst des Sklaven bei seinem Herrn geschätzt würde, und dazu [käme] die Genugtuung über

---

**2865** Dtn 32,39.

**2866** Dtn 24,7.

dominum servi officium, et praeter hoc satisfactio supra restitutionem damni, quia, sicut dicit Anselmus, in ablatiis non solum sufficit restituere ablata, sed etiam satisfacere de iniuria.

3. Ad illud vero quod obicit de distinctione Legis in servo percusso, notandum quia aut dominus occidit servum iusta de causa, et tunc non tenetur, quia iudex eius est secundum leges; aut sine causa, et tunc distinguitur: aut voluntate aut casu. Si voluntate, ut puta telo vel ictu lapidis, tenetur tamquam si liberum hominem occidisset. Si casu et non voluntate, ut si verberaverit eum vel in vinculis posuerit, quod sibi licet, vel fame afflixerit, secundum leges humanas, si fuerit moderate, non imputatur; si autem immoderate potest servus ad iudicem confugere ut compellatur dominus servum vendere bonis conditionibus, ita ut non revertatur ultra in domini potestatem, secundum quod dicitur in *Codice* de emendatione servorum. Secundum hoc ergo divina Lex distinxit in domino, qui percutit servum virga, non baculo vel gladio. Quia aut statim sequitur mors, et tunc dicitur criminis reus; non tamen dicitur quod moriatur dominus, quia non praesumitur quod voluntate occidendi ipsum percusserit, cum percusserit eum virga, quae est instrumentum castigandi, non occidendi. Aut servus supervivit uno die, et tunc praesumitur quod non ex actu verberationis mortuus sit, quia non est praesumptio quod ex percussione virgae receperit passionem lethalem, ideo ex alia causa praesumitur mortuus.

V. Ad quintum quod obicit de percussione mulieris praegnantis, convenienter distinxit Lex, cum ex percussione illa patitur aborsum, quia, si puerperium formatum est, id est animatum, [697] iudicatur percussor homicida, et ideo secundum legem talionis debet exsolvere *animam pro anima*. Quod vero sequitur '*oculum pro oculo, dentem pro dente*', determinatio legis talionis est, secundum quam iustum est ut inferens alicui detrimentum patiat et ipse secundum quod intulit, ut *oculum pro oculo* etc. Unde illud quod additum est '*oculum pro oculo*' etc. non refertur ad infantulum, sed est determinatio aequitatis talionis. Si vero fuerit informe, id est inanimatum, Lex non iudicat percussorem homicidam, quia puerperium non fuit homo, et ideo punitur pecunia percussor.

den Schadensersatz hinaus, denn, wie Anselm sagt, bei Entwendetem genügt es nicht nur, das Entwendete zu erstatten, sondern [es ist auch nötig,] Genugtuung für das Unrecht leisten.<sup>2867</sup>

3. Hinsichtlich des Einwandes zur Unterscheidung des Gesetzes bei einem niedergeschlagenen Sklaven ist zu beachten, dass der Herr seinen Sklaven entweder aus einem gerechten Grund getötet hat, und dann ist er zu nichts verpflichtet, weil er nach den Gesetzen sein Richter ist; oder ohne Grund, und dann wird unterschieden: entweder willentlich oder aus Zufall. Wenn willentlich, wie zum Beispiel mit einem Speer oder einem Steinwurf, ist er so verpflichtet, als wenn er einen freien Menschen getötet hätte. Wenn aus Zufall und unwillentlich, wie zum Beispiel wenn er ihn verprügelt oder in Ketten gelegt hat, was ihm freisteht, oder er ihn mit Hunger gequält hat, wenn es nach den menschlichen Gesetzen maßvoll geschehen ist, wird es ihm nicht angerechnet; wenn aber maßlos, kann der Sklave zum Richter flüchten, damit der Herr dazu gezwungen wird, seinen Sklaven zu guten Bedingungen zu verkaufen, sodass er nicht mehr unter die Macht des Herrn zurückkehren muss, nach dem, was im *Codex* gesagt wird über die Besserung von Sklaven.<sup>2868</sup> Demnach hat das göttliche Gesetz also beim Herrn unterschieden, der den Sklaven mit einer Rute schlägt, nicht mit einem Stock oder dem Schwert, denn entweder folgt der Tod sofort, und dann wird er des Verbrechens schuldig genannt; nicht aber wird gesagt, dass der Herr sterben soll, denn es wird nicht angenommen, dass er ihn mit einer Tötungsabsicht geschlagen hat, wenn er ihn mit einer Rute geschlagen hat, die ein Werkzeug zur Züchtigung ist, nicht zum Töten; oder der Sklave überlebt einen Tag, und dann wird angenommen, dass er nicht durch die Tat des Verprügelns gestorben ist, denn es besteht nicht die Annahme, dass er durch das Schlagen mit der Rute ein tödliches Leiden empfangen hat, deshalb wird angenommen, dass er aus einem anderen Grund gestorben ist.

V. Hinsichtlich des fünften Einwandes zum Niederschlagen einer schwangeren Frau hat das Gesetz zutreffend unterschieden, ob sie durch den Schlag eine Fehlgeburt erleidet, denn wenn der abgegangene Fötus geformt ist, das heißt belebt, [697] wird der Schläger als Mörder beurteilt, und deshalb muss er nach dem Gesetz der Wiedervergeltung *Leben für Leben* bezahlen. Was aber folgt, *„Auge um Auge, Zahn um Zahn“*, ist die Bestimmung des Gesetzes der Wiedervergeltung, demgemäß es gerecht ist, dass jemand, der jemandem einen Schaden zufügt, auch selbst erleidet, was er zugefügt hat, wie *Auge um Auge* usw. Daher bezieht sich der Zusatz *„Auge um Auge“* nicht auf den Fötus, sondern ist die Bestimmung der Billigkeit der Wiedervergeltung. Wenn er also ungeformt war, das heißt unbelebt, beurteilt das Gesetz den Schläger nicht als Mörder, weil der abgegangene Fötus noch kein Mensch war, und deshalb wird der Schläger mit einer Geldsumme bestraft.

**2867** Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* I,11 (*Opera omnia*, Bd. 1/II, 63,22–27).

**2868** Vgl. *Codex Iustinianus*, IX,14,1 (ed. Krüger, Bd. 2, 378 f).

**VI.** Ad sextum dicendum quod de stupro virginis distinguendum est, quia secundum Legem aut erat desponsata aut non. Si erat desponsata, tunc aut violabatur in civitate aut in agro. *Si in civitate*, cum per clamorem posset evitasse corruptionem, praesumitur consensisse stupro, et ideo lapidabatur; *si vero in agro*, in quo per clamorem non posset a corruptore liberari, non iudicatur rea, sed corruptor interficitur, Deuter. 22, 25. Item, si non erat desponsata, aut ergo erat de stirpe sacerdotali, et tunc *deprehensa in stupro* comburebatur; aut de stirpe alia, et tunc distinguendum, quia aut erat manens *in domo patris* aut erat seducta per sponsionem coniugii et extracta de domo patris. Primo modo, sicut dicitur Deuter. 22, 21, lapidabatur, et hoc quia dehonorerat domum patris, sicut dicit Lex: *Fecit nefas in Israel, ut fornicaretur in domo patris*. In secundo casu non lapidabatur: excusabatur enim per seductionem et ignorantiam; et sic intelligitur Lex, Exod. 22, 16, cum dicitur: *Si seduxerit quis virginem, nondum desponsatam* etc. Ignorantia enim attenuabat peccatum et excusabat a poena Legis; unde Num. 15, 27–29: *Si anima nesciens peccaverit, offeret capram pro peccato, et dimittetur illi. Una lex erit omnium qui peccaverint ignoranter*.

**VII.** Ad septimum, quod obicitur de incestu Thamar, dicendum quod, sicut patet ex Gen. 38, 24, ludas gravissime voluit morte punire incestum Thamar, sed propter duo dimisit: propter reatum consimilem ex parte sua et propter piam intentionem prolis suscipiendae ad divinum honorem ex parte Thamar. Quia ergo in Iuda erat consimilis reatus, non debuit ipsam occidere, sicut dicitur in Glossa, super illud Ioan. 8, 7: *Qui sine peccato est, primus mittat in eam lapidem*, Glossa: «Si Lex iubet reum occidi, non tamen ab iis qui sunt similiter puniendi». Iterum, quia in Thamar erat pius, quamvis illicitus et inordinatus, affectus, debuit misericordiam invenire, sicut Paulus, I Tim. 1, 13: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate*. Zelo enim Legis, sed non secundum scientiam, persequabatur Ecclesiam, sicut ipse dicit, Gal. 1, 13: *Persecutus sum Ecclesiam Dei, paternarum traditionum abundantius aemulator existens*.

**VIII.** Ad ultimum quod quaerit de sodomitico vitio, dicendum est quod tempore gratiae gravius peccatum est incomparabiliter quam ante, et non solum igne et gladio,

**VI.** Zu dem sechsten ist zu sagen, dass bei der Schändung der Jungfrau nach dem Gesetz zu unterscheiden ist, ob sie verlobt war oder nicht. Wenn sie verlobt war, dann noch, ob sie in der Stadt oder auf freiem Feld vergewaltigt wurde. *Wenn in der Stadt* und sie durch Hilferufe die Entjungferung hätte vermeiden können, wird angenommen, dass sie der Entehrung zugestimmt hat, und deshalb wurde sie gesteinigt;<sup>2869</sup> *wenn aber auf freiem Feld*, wo sie sich durch Hilferufe nicht von ihrem Schänder hätte befreien können, wird sie nicht als Schuldige bestraft, sondern der Schänder getötet, Dtn 22,25. Wenn sie nicht verlobt war, war sie entweder von priesterlicher Abstammung, und dann wurde sie, *wenn sie bei der Unzucht ertappt wurde*, verbrannt;<sup>2870</sup> oder von anderer Abstammung, und dann ist zu unterscheiden, dass sie sich entweder *im Haus ihres Vaters* aufhielt oder verführt wurde mit dem Eheversprechen und aus dem Haus ihres Vaters weggeholt wurde. Auf die erste Art wurde sie, wie es Dtn 22,21 heißt, gesteinigt, und zwar weil sie das Haus ihres Vaters entehrt hatte, wie das Gesetz sagt: *Sie hat in Israel die Freveltat getan, im Haus ihres Vaters Unzucht zu treiben.*<sup>2871</sup> Im zweiten Falle wurde sie nicht gesteinigt: Denn sie wurde mit der Verführung und Unwissenheit entschuldigt; und so ist das Gesetz Ex 22,16 zu verstehen, wenn es heißt: *Wenn jemand eine noch nicht verlobte Jungfrau verführt* usw. Die Unwissenheit milderte nämlich die Sünde und entschuldigte von der Strafe des Gesetzes; daher Num 15,27–29: *Wenn jemand aus Unwissenheit sündigt, soll er eine Ziege für die Sünde opfern, und sie soll ihm vergeben werden. Es soll ein einziges Gesetz für alle geben, die unwissend sündigen.*

**VII.** Zu dem siebten Einwand in Bezug auf den Inzest Tamars ist zu sagen, dass, wie aus Gen 38,24 hervorgeht, Juda den Inzest Tamars sehr schwer mit dem Tod bestrafen wollte, sie aber aus zwei Gründen freilieB: Weil von seiner Seite eine ganz ähnliche Schuld bestand und weil vonseiten Tamars die fromme Absicht bestand, ein Kind zur Ehre Gottes zu empfangen. Weil also bei Juda eine ganz ähnliche Schuld bestand, hätte er sie nicht töten dürfen, wie es in der Glosse heißt zu Joh 8,7: *Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie*, die Glosse: „Wenn das Gesetz befiehlt, einen Schuldigen zu töten, dann aber nicht von denen, die ebenso bestraft werden müssen.“<sup>2872</sup> Ferner hätte Tamar, weil in ihr ein frommer, wenn auch unerlaubter und ungeordneter Affekt war, Barmherzigkeit finden müssen, so wie Paulus, 1Tim 1,13: *Ich habe Erbarmen erlangt, denn ich handelte im Unglauben unwissend.* Denn mit dem Eifer des Gesetzes, aber ohne Einsicht verfolgte er die Kirche, wie er selbst sagt, Gal 1,13: *Ich verfolgte die Kirche Gottes, weil ich im Übermaß ein Nachahmer der väterlichen Überlieferungen war.*

**VIII.** Zu der letzten Frage in Bezug auf das Laster der Sodomie ist zu sagen, dass es zur Zeit der Gnade eine ungleich schwerere Sünde ist als vorher und diese Aus-

<sup>2869</sup> Vgl. Dtn 22,23 f.

<sup>2870</sup> Vgl. Lev 21,9.

<sup>2871</sup> Lev 21,9.

<sup>2872</sup> Glossa ordinaria zu Joh 8,7 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 244b).

sed omni genere tormentorum est istud flagitium exterminandum a saeculari potestate, quae non sine causa gladium portat: *Dei minister, vindex in iram in iis qui male agunt*, Rom. 13, 4. Ab ecclesiastica vero potestate omni genere coercionis, abiectio- nis ab Ecclesia, velut membra putridissima sunt huiusmodi flagitiosi a corpore praescin- dendi.

1. Ad illud vero quod quaeritur ‘quare lex civilis armatur gladio contra sodomitas, sacri vero *Canones* pertranseunt in silentio’, dicendum quod hoc est in detestatio- nem et cautelam huius flagitii. Nam huius flagitii nominatio et ipsum aerem quodam modo polluit et mentes quodam miserabili modo inficit, et per consequens divulga- tio corrumpit. Unde ad hoc respiciens Apostolus, ad Ephes. 5, 3, dicit: *Fornicatio et omnis immunditia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos*. Tamen ex compara- tione poenarum aliorum flagitiorum, quae determinantur secundum *Canones*, quia deficiunt omnes *Canones* in determinatione poenae Sodomitarum, excogitare debet iudex ecclesiasticus maiori poena prae ceteris ipsos esse plectendos.

[698] MEMBRUM V.

**De legibus punitionis per damnum rerum.**

Consequens est quaerere de legibus punitionis per damnum rerum. Legitur enim ex lege divini mandati filios Israel spoliasse Aegyptios, Exod. 11, 2 et 12, 35. Item, Exod. 22, 1: *Si quis furatus fuerit bovem aut ovem et vendiderit, quinque boves pro uno bove et quatuor oves pro una ove restituet etc.*

Ex quibus legibus habetur quod mali possunt spoliari et pro damno illato poena damni in rebus puniri.

Quaeritur ergo primo, utrum iuste possint boni malos spoliare;  
secundo, quo modo Lex per damna rerum damnificatores puniret iuste.

[Nr. 475] CAPUT I.

UTRUM IUSTE POSSINT BONI MALOS SPOLIARE.

**Ad primum sic obicitur:** 1. Sicut dicunt Sancti, in illo praecepto Exod. 20, 14 ‘*non furtum facies*’ prohibetur omnis contrectatio rei alienae invito domino. Si ergo spolia- re haereticos et paganos est res eorum contrectare, non erit licitum spoliare haereti- cos et paganos et generaliter quoslibet malos.

schwefung nicht nur mit Feuer und Schwert, sondern mit jeder Art von Folter von der weltlichen Macht ausgemerzt werden muss, welche nicht ohne Grund ein Schwert trägt: *Sie ist ein Diener Gottes, ein Rächer des Zorns für die, die Böses tun*, Röm 13,4. Von der kirchlichen Macht aber sind solche Frevler mit jeder Art Zwangsmaßregel wie völlig verfaulte Glieder von einem Leib abzuschneiden, um sie von der Kirche wegzuerwerfen.

1. Zu der Frage, ‚warum das Zivilgesetz sich mit dem Schwert gegen die Sodomiten ausrüstet, die heiligen Kanones sie aber mit Schweigen übergehen‘, ist zu sagen, dass dies zur Verachtung und als Schutzmittel gegen diese Ausschweifung geschieht. Denn die Nennung dieser Ausschweifung verschmutzt gewissermaßen die Luft und vergiftet auf eine schreckliche Weise die Gemüter, und ihre folgende Ausbreitung verdirbt. Daher sagt der Apostel mit Bezug darauf in Eph 5,3: *Unzucht und jede Unreinheit sollen unter euch nicht genannt werden, wie es sich für Heilige gehört*. Dennoch muss ein kirchlicher Richter sich nach dem Vergleich mit den Strafen für andere Ausschweifungen, die nach den Kanones bestimmt werden, überlegen, wie er sie mit einer größeren Strafe als die Übrigen zu bestrafen hat, da alle Kanones darin versagen, eine Strafe für die Sodomiten zu bestimmen.<sup>2873</sup>

#### [698] *Fünftes Glied: Die Strafgesetze durch Schädigung am Besitz*

Im Folgenden ist nach den Strafgesetzen durch Schädigung am Besitz zu fragen. Man kann nämlich lesen, dass die Kinder Israels aufgrund des Gesetzes des göttlichen Gebots die Ägypter geplündert haben, Ex 11,2 und 12,35. Und Ex 22,1: *Wenn jemand ein Rind oder ein Schaf gestohlen und verkauft hat, soll er fünf Rinder für ein Rind erstatten und vier Schafe für ein Schaf* usw.

Aus diesen Gesetzen geht hervor, dass die Bösen beraubt werden und für die Zufügung eines Verlustes mit einer Strafe belegt werden können, die einen Verlust an ihrem Besitz verursacht.

Es wird also gefragt,

1. ob die Guten gerechterweise die Bösen ausplündern dürfen;
2. wie das Gesetz gerechterweise durch Schädigung am Besitz die Schädiger bestrafe.

#### *Kapitel 1: Dürfen die Guten die Bösen gerechterweise ausplündern? [Nr. 475]*

**Zum Ersten wird Folgendes eingewendet:** 1. Wie die Heiligen sagen, wird in der Vorschrift Ex 20,14 ‚*Du sollst nicht stehlen*‘ jede Wegnahme fremden Besitzes gegen den Willen des Besitzers verboten.<sup>2874</sup> Wenn also Häretiker und Heiden auszuplündern bedeutet, ihren Besitz wegzunehmen, wird es nicht erlaubt sein, Häretiker, Heiden und allgemein irgendwelche Bösen auszuplündern.

<sup>2873</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.32, q.7, c.13–14 (ed. Friedberg, Bd. I, 1147).

<sup>2874</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 373 u. 407 (ed. Bd. IV/2, 559a–560b.596a–b; in dieser Ausgabe S. 900–905.1034–1037).

2. Item, Matth. 5: *Qui aufert tua, ne repetas*. Qui ergo praecipit non repetere sua, multo magis prohibuit rapere aliena; ergo nullo modo Christianis erit licitum rapere res haereticorum vel aliorum malorum.

3. Item, reprehendit Apostolus Corinthios, I, 6, 7, de repetitione suarum rerum, dicens: *Quare non magis iniuriam accipitis? Quare non magis fraudem patimini?*

4. Item, obiciebant haeretici Augustino, quo modo illi catholici erant ausi res, in quibus ipsi non laboraverant, usurpare, cum dicat Psalmista: *Labores manuum tuarum quia manducabis, beatus es*. Et cum praecisione loquitur Scriptura, ut ostendat illum miserum et infelicem, qui manducat alienos labores.

**Contra:** a. Augustinus, «*Ad Vincentium*: Si consideremus quid scriptum est in libro Sap. 10, 19: *Iusti vero tulerunt spolia impiorum*; item, quod legitur in Prov. 13, 22», nostra littera: *Custoditur iusto substantia peccatoris*, et alia littera: «*Thesaurizant iustis divitiae impiorum*, tunc videbimus non esse quaerendum qui habent res haereticorum, sed qui sunt in societate iustorum», [*Causa*] XXIII, quaest. 7.

b. Item, Augustinus, *Contra Petilianum*, eadem quaest.: « Ad omnes iniquos impios illa vox Domini valet, Matth. 21, 43: *Auferetur a vobis regnum Dei et dabitur genti facienti fructus eius*».

c. Item, Augustinus, contra eundem, ibidem: «Si quae iam praecisi possidere coepistis, quae a vobis ablata nobis Dominus dedit, non ideo concupiscimus aliena, quia illius imperio, cuius sunt omnia, facta sunt nostra. Et iuste nostra sunt; vos enim utebamini ad praecisionem, nos autem ad unitatem. Alioquin primo populo Dei possent obicere illi alienae rei concupiscentiam, qui divina potestate ab eorum facie, qui ea terra male utebantur, expulsi sunt».



2. Mt 5<sup>2875</sup>: *Wenn dir jemand etwas wegnimmt, verlange es nicht zurück.* Der vor-schreibt, sein Eigentum nicht zurückzufordern, hat folglich noch viel mehr verboten, fremdes Gut zu rauben; also wird es Christen auf keinen Fall erlaubt sein, den Besitz von Häretikern oder anderen Bösen zu rauben.

3. Der Apostel tadelt die Korinther in 1Kor 6,7 wegen der Rückforderung ihres Besitzes, indem er sagt: *Warum erduldet ihr nicht lieber Unrecht? Warum ertragt ihr nicht lieber Betrug?*

4. Die Häretiker entgegneten Augustinus, wie jene Katholiken es gewagt hatten, sich Besitz anzueignen, für den sie nicht gearbeitet hatten, während doch der Psalmist sagt: *Weil du genießen wirst, was deine Hände erwarben, wirst du glücklich sein*<sup>2876, 2877</sup> Und die Schrift bricht dabei den Gedanken ab, sodass sie sagen will, dass der unglücklich und unselig ist, der genießt, was fremde Mühen erworben haben.

**Dagegen:** a. Augustinus, [in dem Brief] „*An Vincentius*: Wenn wir bedenken, was im Buch der Weisheit 10,19 geschrieben steht: *Die Gerechten aber haben die Frevler ausgeplündert*; und was in Spr 13,22 steht“, in unserem Wortlaut: *Der Besitz des Sünders wird für den Gerechten zurückbehalten*, und in einem anderen Wortlaut: „*Die Reichtümer der Frevler werden für die Gerechten aufgespart*<sup>2878</sup>, dann werden wir sehen, dass nicht zu fragen ist, wer den Besitz der Häretiker erhält, sondern wer in der Gemeinschaft der Gerechten ist“<sup>2879</sup>, [Causa] XXIII, Quaestio 7.

b. Augustinus, [in der Schrift] *Gegen Petilianus*, in derselben Frage: „Für alle ungerechten Frevler gilt das Wort des Herrn, Mt 21,43: *Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volk gegeben werden, das seine Frucht bringt.*“<sup>2880</sup>

c. Augustinus gegen denselben ebendort: „Wenn ihr als bereits Ausgerissene in Besitz zu nehmen begonnen habt, was der Herr euch weggenommen und uns gegeben hat, dann begehren wir somit nicht fremdes Gut, denn auf die Weisung dessen, dem alles gehört, ist es unser Besitz geworden. Und mit Recht gehört es uns; ihr nämlich habt es zum Ausreißen benutzt, wir aber zur Einheit. Im Übrigen könnten jene dem ersten Volk Gottes Begierde nach fremdem Gut vorwerfen, die durch die göttliche Macht vom Angesicht derer, die von dieser Erde schlechten Gebrauch gemacht haben, vertrieben worden sind.“<sup>2881</sup>

---

**2875** Lk 6,30.

**2876** Ps 127,2.

**2877** Vgl. Augustinus, Epistulae 185,9,35 (CSEL 57, 31 f).

**2878** Nach dem Wortlaut der Septuaginta.

**2879** Augustinus, Epistulae 185,9,37 (CSEL 57, 33); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.7, c.4, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 952).

**2880** Augustinus, Contra litteras Petiliani II,43,102 (CSEL 52, 80); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.7, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 951).

**2881** Augustinus, Contra litteras Petiliani II,59,134 (CSEL 52, 94); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.7, c.2, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 951).

d. Item, in eodem: «Ipsi Iudaei, a quibus ablatum est *regnum*, secundum verba Domini, et datum est *genti facienti* iustitiam, possent obicere alienae rei concupiscentiam, quia Christi Ecclesia possidet ubi persecutores Christi regnabant».

[699] e. Item, Augustinus, *Contra Petilianum*: «An frustra scriptum est: *Labores iniustorum pii edent*? Quapropter magis admirari debetis quod adhuc aliquid tenetis quam quod aliquid amisistis».

**Respondeo:** Dicunt quidam, quia mali aut sunt in unitate Ecclesiae aut sunt praecisi vel extra unitatem Ecclesiae. Si sunt de unitate Ecclesiae quantum ad numerum, quamvis non quantum ad meritum, non sunt suis rebus spoliandi. Unde Augustinus, in epistola *Ad Vincentium*: «Si corpus Christi tollit *spolia impiorum*, et corpori Christi *thesaurizant divitiae impiorum*, non debent impii foras remanere ut calumnientur. In Christi ergo compagem corporis veniant, et labores suos, non dominandi cupiditate, sed bene utendi pietate possideant».

Si vero quaeratur de Iudaeis quare non auferuntur ab eis omnia, respondent quod Ecclesia de misericordia parcit eis.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Ad illud vero quod primo et secundo obicitur, dicendum quod auferre res haereticorum et Saracenorum ex edicto principis habentis legitimam potestatem, non est contrectare rem alienam nec rapere. Unde Augustinus: «Quamvis quaeque res terrena non recte a quoquam possideri possit nisi vel iure divino, quo cuncta iustorum sunt», 1 Cor. 3, 22: *Omnia vestra sunt*, «vel iure humano, quod in potestate est regum terrae, ideo vos, haeretici, falso res appellatis vestras, quas nec iuste possidetis et secundum leges terrenorum regum amittere iussi estis».

d. In demselben [Buch]: „Und die Juden selbst, denen *das Reich* entsprechend den Worten des Herrn weggenommen und *dem Volk* gegeben wurde, *das* Gerechtigkeit *tut*,<sup>2882</sup> könnten diesem Begierde nach fremdem Gut vorwerfen, denn die Kirche Christi besitzt das, wo vorher die Verfolger Christi herrschten.“<sup>2883</sup>

[699] e. Augustinus, [in der Schrift] *Gegen Petilianus*: „Steht etwa vergeblich geschrieben: *Die Frommen werden den Lohn für die Mühen der Frevler verzehren?*<sup>2884</sup> Deshalb müsst ihr euch eher wundern, dass ihr noch etwas besitzt, als dass ihr etwas verloren habt.“<sup>2885</sup>

**Ich antworte:** Einige sagen, dass die Bösen entweder in der Einheit der Kirche oder ausgerissen beziehungsweise außerhalb der Einheit der Kirche sind. Wenn sie Teil der Einheit der Kirche sind hinsichtlich ihrer Zahl, wenn auch nicht hinsichtlich ihrer Würdigkeit, darf man ihnen ihren Besitz nicht rauben. Daher Augustinus in dem Brief *An Vincentius*: „Wenn der Leib Christi *die Beute der Frevler* wegnimmt<sup>2886</sup> und *die Reichtümer der Frevler* für den Leib Christi *angespart werden*<sup>2887</sup>, dürfen die Frevler nicht draußen bleiben, sodass sie falsche Anklagen vorbringen. Daher sollen sie in das Gefüge des Leibes Christi kommen und den Lohn ihrer Mühen nicht aus Herrschsucht besitzen, sondern aus dem gottesfürchtigen Streben, ihn gut in Gebrauch zu nehmen.“<sup>2888</sup>

Wenn aber in Bezug auf die Juden gefragt wird, warum ihnen nicht alles weggenommen wird, antworten sie, dass die Kirche sie aus Barmherzigkeit verschont.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Zu dem ersten und dem zweiten Einwand ist zu sagen, dass, aufgrund des Erlasses eines rechtmäßigen fürstlichen Machthabers den Besitz von Häretikern und Sarazenen wegzunehmen, nicht bedeutet, fremden Besitz wegzunehmen oder zu rauben. Daher Augustinus: „Wenn auch keine irdische Sache von irgendjemandem rechtmäßig besessen werden kann außer entweder aufgrund von göttlichem Recht, gemäß dem alles den Gerechten gehört“, 1Kor 3,22: *Alles gehört euch*, „oder aufgrund von menschlichem Recht, das in der Macht der Könige der Erde steht, deshalb nennt ihr Häretiker fälschlicherweise euer Eigentum, was ihr nicht mit Recht besitzt und was ihr nach den Gesetzen der irdischen Könige verlieren sollt.“<sup>2889</sup>

---

**2882** Mt 21,43.

**2883** Augustinus, *Contra litteras Petiliani* II,59,134 (CSEL 52, 94 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.7, c.2, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 951).

**2884** Spr 13,22.

**2885** Augustinus, *Contra litteras Petiliani* II,43,102 (CSEL 52, 80); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.7, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 951).

**2886** Vgl. Weish 10,19.

**2887** Spr 13,22.

**2888** Augustinus, *Epistulae* 185,9,40.42 (CSEL 57, 35 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.7, c.4, § 3f (ed. Friedberg, Bd. I, 952).

**2889** Augustinus, *Epistulae* 93,(12,)50 (CSEL 34/2, 493; CChr.SL 31A, 203 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.7, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 950).

3. Ad tertium vero dicendum quod Apostolus reprehendit Corinthios, quia repetebant sua iniuste et illicite. Iniuste, quia cum fraude et dolo; unde I Cor. 6, 8 dicitur: *Vos iniuriam facitis et fraudatis*. Illicite, quia coram iudice infideli; unde in eodem dicitur: *Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum iudicari apud iniquos?*

4. Ad quartum respondet Augustinus, secundum praedicta, dicens haeticis: «Frustra dicitis quod vos in divitiis congregandis laborastis, «cum scriptum legatis: *Labores impiorum iusti edent*». Quae sententia videtur accipi ex Eccle. 2, 26: *Peccatori dedit Deus afflictionem et curam superfluam, ut addat, et congreget, et tradat ei qui placuerit Deo*; et Iob 27, 13: *Haec est pars hominis impii*; et subditur: *Si comportaverit quasi terram argentum, et sicut lutum praeparaverit vestimenta, praeparavit quidem, sed iustus vestietur illis, et argentum eius innocens dividet*.

[Nr. 476] CAPUT II.

QUO MODO LEX DAMNIFICATORES PUNIAM IUSTE PER DAMNA RERUM.

Postea quaeritur quo modo Lex damnificatores puniat iuste per damna rerum.

1. Nam Exod. 22, 1, 4 dicitur: *Qui furatus fuerit bovem vel ovem, quinque boves pro uno bove restituet et quatuor oves pro una, et hoc si occiderit vel vendiderit. Si vero inventum fuerit vivens quod furatus fuerat, duplum restituet*. Quaeritur ergo ratio huius legis, quare scilicet pro furto bovis restituendi sunt quinque, pro furto ovis quatuor.

2. Si dicatur quod hoc est quia bos melior est ove, et ideo plus damnificat fur bovis quam ovis, et ideo plus puniendus – contra: Fur pecuniae quantaecumque non tenetur restituere secundum Legem nisi duplum; unde Exod. 22, 7: *Si invenitur fur pecuniae, duplum reddet pro furto*. Ergo centum librarum non teneretur reddere nisi duplum; et constans est quod centum librae maioris valoris sunt quam plurimi boves; ergo pro furto bovis, secundum hanc rationem, non debet restitui nisi duplum.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass der Apostel die Korinther tadelt, weil sie ihren Besitz unrechtmäßig und unerlaubt zurückforderten. Unrechtmäßig, weil mit Betrug und List; daher heißt es 1Kor 6,8: *Ihr begeht Unrecht und betrügt*. Unerlaubt, weil vor einem ungläubigen Richter; daher heißt es an derselben Stelle: *Wagt es jemand von euch, der einen Rechtshandel mit einem anderen hat, bei den Ungerechten vor Gericht zu gehen?*<sup>2890</sup>

4. Auf den vierten [Einwand] antwortet Augustinus, nach dem zuvor Genannten, indem er zu den Häretikern sagt: „Vergeblich sagt ihr“, dass ihr euch darum bemüht habt, Reichtümer anzusammeln, „während geschrieben steht: *Die Frommen werden den Lohn für die Mühen der Frevler verzehren*“<sup>2891</sup>.<sup>2892</sup> Dieser Satz ist offenbar aus Koh 2,26 genommen: *Dem Sünder gibt Gott Betrübniß und überflüssige Sorge, sodass er anhäuft und sammelt und es dem gibt, der Gott gefällt*; und Ijob 27,13: *Das ist der Anteil des frevlerischen Menschen*; und es wird hinzugefügt: *Wenn er Silber wie Erde anhäuft und sich Kleider wie Lehm anschafft, so hat er sie zwar angeschafft, jedoch der Gerechte wird sie tragen, und sein Silber wird der Unschuldige verteilen.*<sup>2893</sup>

## *Kapitel 2: Wie bestraft das Gesetz die Schädiger gerechterweise durch Schädigung am Besitz? [Nr. 476]*

Danach wird gefragt, wie das Gesetz die Schädiger gerechterweise durch Schädigung am Besitz bestraft.

1. Denn Ex 22,1,4 heißt es: *Wer ein Rind gestohlen hat oder ein Schaf, soll fünf Rinder für ein Rind erstatten und vier Schafe für ein Schaf, und zwar wenn er es getötet oder verkauft hat. Wenn man das Diebesgut aber lebend bei ihm findet, soll er das Zweifache erstatten*. Es wird also nach dem Grund dieses Gesetzes gefragt, das heißt warum für den Diebstahl eines Rindes fünf erstattet werden müssen, für den Diebstahl eines Schafes vier.

2. Wenn es heißt, dass dies deshalb so ist, weil ein Rind besser ist als ein Schaf und deshalb ein Rinderdieb mehr Schaden anrichtet als ein Schafdieb und er deshalb mehr zu bestrafen ist – dagegen: Ein Dieb von gleichwieviel Geld ist nach dem Gesetz dazu verpflichtet, nur das Zweifache zu erstatten; daher Ex 22,7: *Wenn ein Gelddieb aufgefunden wird, soll er das Zweifache für den Diebstahl erstatten*. Also wäre er bei hundert Pfund<sup>2894</sup> nur dazu verpflichtet, das Zweifache zu erstatten; und es steht fest, dass hundert Pfund einen größeren Wert besitzen als sehr viele Rinder; also muss man für den Diebstahl eines Rindes nach dieser Logik nur das Zweifache erstatten.

**2890** 1Kor 6,1.

**2891** Spr 13,22.

**2892** Augustinus, Epistulae 93,(12),50 (CSEL 34/2, 493; CChr.SL 31A, 203f); vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.7, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 950).

**2893** Ijob 27,16 f.

**2894** Die Münzeinheit 'Pfund' war eine Zählinheit für Silbermünzen, die 240 Pfennigen bzw. – in Frankreich – Deniers entsprach (vgl. Berghaus, Pfund, 2051; North, Währung, 1925).

3. Item, constans est quod maius peccatum est rapina quam furtum, quia in rapina violentia est, in furto non. Rapina enim est contrectatio rei alienae violenta, furtum vero est |700| contrectatio rei alienae non violenta, sed occulta. Sed rapina non puniebatur nisi per restitutionem eius quod ablatum est et quintae partis, quae in satisfactionem daretur domino, secundum quod dicit Lex, Levit. 5: *Anima, quae vi aliquid extorserit, aut calumniam fecerit, convicta delicti, reddet omnia quae per fraudem voluit obtinere integra, et quintam insuper partem domino, cui damnum intulerat.* Ergo non videtur Lex iusta ut pro furto puniatur poena maiori, ut in duplum vel in quadruplum vel in quintuplum.

4. Item, idem videtur ex Lege, Num. 5, 6–7: *Vir sive mulier, cum fecerint ex omnibus peccatis, quae solent hominibus accidere, et loquitur de contrectatione rei alienae, reddent ipsum caput quintamque partem ei desuper cui peccaverunt.* Non videtur igitur quod teneatur reddere nisi quod ablatum est et quintam partem pro satisfactione.

**Contra:** a. Luc. 19, 8 dicit *Zachaeus ad Dominum: Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus, et si quid aliquem defraudavi, reddo quadruplum.* Ergo videtur quod furtum et quaelibet contrectatio puniretur in quadruplum secundum Legem.

b. Item, Prov. 6, 30–31: *Non grandis culpa est, cum quis furatus fuerit; deprehensus quoque reddet septuplum.* Ergo non solum quadruplum, immo plus vel quintuplum.

Quaeritur ergo unde est ista varietas secundum Legem in poena restitutionis et detrimenti rerum.

**Respondeo:** 1. A d primum, secundum quosdam, quod quinque boves pro uno bove et quatuor oves pro una ove restituebantur propter quatuor commoda sive utilitates quas habet ovis: duas pellis et carnis, et alias duas fructus et foetus; fructum autem intelligunt lac, caseum, butyrum. Has ergo quatuor utilitates habet bos, et insuper quintam, videlicet laboris in agricultura et in evectioe onerum. Quia igitur quinque damna irrogat qui bovem furatur, quatuor vero tantummodo qui ovem, merito quinque boves pro uno restitui et quatuor oves pro una ove reddi tantum praecipit. – Sed contra: Si haec est causa, cum inveniretur alia utilitatis causa boum in terra promissionis praeter praedictas, videlicet triturationes segetum, propter quod dictum est, Deuter. 25, 4: *Non ligabis os bovis triturantis, secundum numerum utilita-*

3. Es steht fest, dass Raub eine größere Sünde ist als Diebstahl, da beim Raub Gewalt im Spiel ist, beim Diebstahl nicht. Denn der Raub ist das gewaltsame Wegnehmen fremden Besitzes, der Diebstahl aber ist |700| das nicht gewalttätige, sondern geheime Wegnehmen fremden Gutes.<sup>2895</sup> Der Raub wurde aber nur mit der Erstattung dessen, was entwendet wurde, und [zusätzlich] einem Fünftel, um es dem Besitzer als Genugtuung zu geben, bestraft, nach dem, was das Gesetz sagt, Lev 5<sup>2896</sup>: *Die Seele, die mit Gewalt etwas erpresst oder eine Rechtsverdrehung begeht, soll, wenn sie des Vergehens überführt ist, alles, was sie sich durch den Betrug aneignen wollte, zur Gänze und dazu ein Fünftel dem Besitzer erstatten, dem sie den Schaden zugefügt hatte.* Also scheint darin das Gesetz nicht gerecht zu sein, einen Diebstahl mit einer größeren Strafe zu ahnden, so mit dem Zwei-, Vier- oder Fünffachen.

4. Dasselbe ist aus dem Gesetz zu ersehen, Num 5,6–7: *Wenn ein Mann oder eine Frau eine der ganzen Sünden begangen hat, wie sie bei den Menschen vorzukommen pflegen, und es geht um das Wegnehmen fremden Gutes, sollen sie die Summe und [zusätzlich] ein Fünftel demjenigen erstatten, dem gegenüber sie sich verfehlt haben.* Es scheint also, dass man nur dazu verpflichtet ist, zu erstatten, was weggenommen wurde, und [zusätzlich] ein Fünftel als Genugtuung.

**Dagegen:** a. Lk 19,8 sagt *Zachäus zum Herrn: Siehe, ich gebe die Hälfte meiner Güter den Armen, und wenn ich jemanden betrogen habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück.* Es scheint also, dass ein Diebstahl und jedes Wegnehmen dem Gesetz nach mit dem Vierfachen bestraft würde.

b. Spr 6,30–31: *Es ist keine große Schuld, wenn jemand gestohlen hat; wenn er dabei ertappt wird, soll er das Siebenfache erstatten.* Also nicht nur das Vierfache, sondern sogar mehr als das Fünffache.

Es wird also gefragt, woher diese Unterschiedlichkeit im Gesetz kommt bei der Strafe der Erstattung und der Schädigung am Besitz.

**Ich antworte:** 1. Auf den ersten [Einwand] gemäß einigen,<sup>2897</sup> dass fünf Rinder für ein Rind und vier Schafe für ein Schaf erstattet wurden wegen der vier Vorteile oder Nutzungsmöglichkeiten, die ein Schaf hat: zwei sind das Leder und das Fleisch und zwei weitere der Ertrag und der Nachwuchs; unter dem Ertrag sind Milch, Käse und Butter zu verstehen. Diese vier Nutzungsmöglichkeiten hat auch das Rind und dazu eine fünfte, nämlich die Arbeitskraft in der Feldbestellung und beim Lasten-transport. Weil also fünf Schäden zufügt, wer ein Rind stiehlt, aber nur vier, wer ein Schaf [stiehlt], wurde zu Recht vorgeschrieben, fünf Rinder für eines zu erstatten und nur vier Schafe für ein Schaf. – Doch dagegen: Wenn dies der Grund ist, obwohl es doch noch einen weiteren Nutzungsgrund der Rinder im gelobten Land gab außer den zuvor genannten, nämlich das Dreschen des Getreides, weswegen in Dtn 25,4<sup>2898</sup>

<sup>2895</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 373–374 (ed. Bd. IV/2, 559b.561a–b; in dieser Ausgabe S. 902f906–909).

<sup>2896</sup> Lev 6,2–5.

<sup>2897</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu Ex 22,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 157a).

<sup>2898</sup> Vgl. 1Kor 9,9.

tum sex boves pro uno restitui praecepisset. – Ad quod forsitan diceretur quod utilitatem triturationis non reputavit aliam ab utilitate agriculturae. Probabilius tamen videtur distinguendum secundum Legem, quia ista aut non inveniebantur apud furem, quia comesta seu vendita, aut inveniebantur viva et integra. Si inveniebantur viva, non nisi duplum restituere cogebatur, et hoc duabus de causis: prima, lege talionis, quae iustissima videtur, ut tantum damnificetur fur quantum damnificare volebat alium; secunda est, quia dupliciter peccaverat fur in eum cui aliquid furatus fuerat. Tenetur enim unusquisque non solum se innocentem servare erga alium, sed etiam se esse paratum ad exhibendum beneficium; fur autem contra utrumque delinquit. Si autem non inveniebatur, puniebatur, ut dictum est, fur bovis in quintuplo, fur ovis in quadruplo. Et hoc, respiciente Legis iustitia, non solum ad maioritatem damni, sed etiam ad maioritatem audaciae furantis; maioris enim audaciae et improbitatis est furari bovem quam ovem, et ideo severius puniendus. Talem autem poenam statuit omnipotens Deus, quia vidit eam sufficere ad deterrendam et corrigendam improbitatem et audaciam populi istius ab huiusmodi malis.

2. Ad secundum vero quod obicit de furto pecuniae, quod non punitur nisi in duplo, dicendum quod multiplici de causa plus punitur furtum bovis et ovis quam pecuniae secundum Legem. Prima est propter facilitatem maiorem furandi bovem vel ovem quam pecuniam, et hoc est quoniam bos vel ovis facilius inveniuntur, pecunia vero arctius custoditur. – Secunda est, quia armenta et greges non solum utilia, sed etiam necessaria sunt victui et vestitui humano per semetipsa, pecunia vero et aurum, quantum ad hoc, superfluum et inutile est; merito ergo magis custodienda erant, furtaque et rapinae eorum severiori poena plectenda. – Tertia causa est, quia de bobus et ovibus sacrificabantur Domino aliqua et offerebantur in sacrificiis ex necessitate, et propter hoc quasi partem habebat Dominus in gregibus et armentis; de auro vero non ita, praeterquam in constitutione tabernaculi et aedificatione templi et fabricatione vasorum. Voluit ergo furta illorum severius [701] vindicari, de quibus pars ei de necessitate debebatur, quam ea de quibus nihil ei debebatur, sed voluntarie tantum offerebantur.

3. Ad illud vero quod obicit de poena raptoris, dicendum quod, quamvis rapina sit maius peccatum quam furtum, tamen furtum secundum Legem magis puniebatur, et iuste, propter inclinationem et consuetudinem maiorem ad furtum quam ad rapinam.



gesagt worden ist: *Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen*, hätte [das Gesetz] nach der Anzahl der Nutzungsmöglichkeiten vorgeschrieben, sechs Rinder für eines zu erstatten. – Dazu könnte man vielleicht sagen, dass die Nutzungsmöglichkeit des Dreschens nicht als verschieden von der Nutzungsmöglichkeit der Feldbestellung gerechnet wurde. Glaubhafter allerdings scheint nach dem Gesetz unterschieden werden zu müssen, dass sie [die Rinder bzw. Schafe] bei einem Dieb entweder nicht vorgefunden wurden, da er sie verzehrt oder verkauft hatte, oder lebend und unversehrt vorgefunden wurden. Wenn sie lebend vorgefunden wurden, wurde er nur dazu gezwungen, das Zweifache zu erstatten, und zwar aus zwei Gründen: erstens aufgrund des Gesetzes der Wiedervergeltung, das höchst gerecht scheint, weil der Dieb mit dem Betrag geschädigt wird, mit dem er einen anderen schädigen wollte; zweitens weil der Dieb doppelt gesündigt hatte gegenüber dem, dem er etwas gestohlen hatte. Jeder ist nämlich nicht nur dazu verpflichtet, sich unschädlich gegenüber einem anderen zu halten, sondern auch, dazu bereit zu sein, eine Wohltat zu erweisen; der Dieb aber vergeht sich gegen beides. Wenn sie [die Beute] aber nicht gefunden wurde, wurde, wie gesagt, ein Rinderdieb mit dem Fünffachen, ein Schafdieb mit dem Vierfachen bestraft. Und dies, im Blick auf die Gerechtigkeit des Gesetzes, nicht nur wegen des größeren Schadens, sondern auch wegen der größeren Dreistigkeit des Stehlenden; es bedeutet nämlich eine größere Dreistigkeit und Frevelhaftigkeit, ein Rind zu stehlen als ein Schaf, und deshalb muss es strenger bestraft werden. Diese Strafe hat der allmächtige Gott festgelegt, weil er sah, dass sie ausreichte, um die Frevelhaftigkeit und Dreistigkeit dieses Volkes von solchen bösen Taten abzuschrecken und zu verbessern.

2. Zu dem zweiten Einwand in Bezug auf den Gelddiebstahl, dass er nur mit dem Zweifachen bestraft wird, ist zu sagen, dass der Diebstahl eines Rindes oder Schafes nach dem Gesetz aus mehreren Gründen mehr bestraft wird als der von Geld. Erstens wegen der größeren Gelegenheit, einen Ochsen oder ein Schaf zu stehlen, als Geld, und zwar weil ein Rind oder ein Schaf leichter zu finden sind, Geld aber strenger bewacht wird. – Zweitens, weil Vieh und Herden nicht nur nützlich, sondern selbst auch notwendig für die menschliche Nahrung und Kleidung sind, Geld und Gold aber in Hinsicht darauf unnützlich und unbrauchbar sind; mit Recht also mussten sie mehr bewacht werden, ihr Diebstahl und Raub mit einer strengeren Strafe geahndet werden. – Drittens, weil einige der Rinder und Schafe dem Herrn geopfert und aus Notwendigkeit in Opferhandlungen dargebracht wurden und deswegen der Herr gleichsam einen Anteil an den Herden und dem Vieh hatte; am Gold aber nicht gleichermaßen, außer bei der Konstruktion der Lade, dem Bau des Tempels und der Herstellung der Gefäße. Er wollte daher den Diebstahl der Dinge strenger [701] bestrafen, von denen ihm ein Anteil aus Notwendigkeit geschuldet wurde, als den der Dinge, von denen ihm nichts geschuldet wurde, sondern die nur freiwillig dargebracht wurden.

3. Zu dem Einwand in Bezug auf die Strafe des Räubers ist zu sagen, dass, obgleich Raub eine größere Sünde ist als Diebstahl, dennoch der Diebstahl nach dem Gesetz härter bestraft wurde, und mit Recht, wegen der größeren Geneigtheit und Gewohn-

Fur enim habet locum furandi in civitate et extra; unde in omni loco proclivitas et opportunitas furi est ad furandum; raptori autem non ita, immo in civitate et in coetu hominum non est opportunitas raptori ad rapiendum; ideo maiori poena coercendum iudicavit Lex furem quam raptorem. Tamen illa lex Levitici non intelligitur de rapina quacumque, sed de rapina quae est in calumnia vel in extorsione, quae solet fieri in exactionibus tributorum, vel in defraudationibus, quae solent fieri in contractibus negotiatorum. Quia in omnibus iis est species aliqua iustitiae, et non est manifesta iniustitia, iudicavit Lex rapinam talem, et iuste, minus puniendam.

4. Ad quartum vero quod obicit per auctoritatem Num. 5, 6–7, respondet Augustinus super eundem locum, distinguendo, quia peccatum vel furtum aut committitur per negligentiam seu ignorantiam aut per industriam. Si «per negligentiam, ut si traiciat rem alienam in rem suam, quod si diligenter attenderet, non faceret: hoc voluit capite et quinta restitui, non sicut furta mulctari». Si vero per industriam, tunc voluit aut duplo aut quadruplo vel quintuplo, secundum distinctionem positam, puniri. De furto ergo per negligentiam loquitur lex Num.; unde dicit: *Vir sive mulier, si fecerint ex omnibus peccatis, quae solent hominibus accidere, et transgressi fuerint per negligentiam* etc. Item, distinguit Augustinus, ibidem, quia furtum aut erat convictum aut sponte confessum. Si erat convictum, tunc, secundum legem Exodi 22, 7, 1, tenebatur restituere de pecunia in duplum, de ove in quadruplum, de bove in quintuplum. Si vero erat sponte confessum, tunc non tenebatur restituere nisi ablatum et quintam partem. Et hoc est secundum legem Num. 5, 7; unde ibi dicitur: *Confitebuntur peccatum et reddent ipsum caput et quintam partem desuper ei in quem peccaverunt*. Augustinus: «Quia annuntiavit, non eo damno plectendus fuit quo furem comprehensum vel convictum plecti oportet».

a. Ad quintum vero quod e contra obiciebatur ex Luc. 19, 8 de restitutione Zachaei in quadruplum, dicendum quod verbum fuit supererogationis. Ex quo enim delictum

heit zum Diebstahl als zum Raub. Ein Dieb hat nämlich den Ort zum Stehlen in der Stadt und außerhalb; daher gibt es für einen Dieb an jedem Ort die Neigung und Gelegenheit zum Stehlen; für einen Räuber aber nicht in dem Maße, sondern in der Stadt und in einer Menschenversammlung gibt es für einen Räuber keine Gelegenheit zum Rauben; daher hat das Gesetz beschlossen, dass ein Dieb mit einer größeren Strafe zu bestrafen ist als ein Räuber. Dennoch ist dieses Gesetz des [Buches] Levitikus nicht in Bezug auf jeden Raub zu verstehen, sondern in Bezug auf den Raub, der in Rechtsverdreherung oder Erpressung besteht und welcher bei der Steuereintreibung vorzukommen pflegt, oder in Betrug, der bei Vertragsabschlüssen vorzukommen pflegt. Weil es bei all diesen eine bestimmte Form von Gerechtigkeit gibt und die Ungerechtigkeit nicht offensichtlich ist, hat das Gesetz beschlossen, und mit Recht, dass ein solcher Raub weniger zu bestrafen ist.

4. Auf den vierten Einwand aufgrund des Zitates Num 5,6–7 antwortet Augustinus zu dieser Stelle, indem er unterscheidet, dass eine Sünde oder ein Diebstahl entweder aus Nachlässigkeit beziehungsweise Unwissenheit begangen wird oder aus Vorsatz. Wenn „aus Nachlässigkeit, wie zum Beispiel, wenn [jemand] fremden Besitz in seinen eigenen überträgt, was er, wenn er sorgfältig aufpasste, nicht machen würde: Es [das Gesetz] wollte, dass dies mit dem Betrag und [zusätzlich] einem Fünftel erstattet wird, nicht mit einer Geldbuße wie Diebstähle geahndet wird.“<sup>2899</sup> Wenn aber aus Vorsatz, dann wollte es, dass er entweder mit dem Zwei-, Vier- oder Fünffachen bestraft wird, entsprechend der vorgenommenen Einteilung. Folglich geht es bei dem Gesetz des [Buches] Numeri um den Diebstahl aus Nachlässigkeit; daher sagt es: *Wenn ein Mann oder eine Frau eine der ganzen Sünden begangen hat, wie sie bei den Menschen vorzukommen pflegen, und sich aus Nachlässigkeit vergangen haben*<sup>2900</sup> usw. Und Augustinus unterscheidet ebenda, dass ein Diebstahl entweder überführt oder freiwillig gestanden worden war.<sup>2901</sup> Wenn er überführt worden war, dann war man nach dem Gesetz Ex 22,7,1 dazu verpflichtet, vom Geld das Zweifache zu erstatten, von einem Schaf das Vierfache, von einem Rind das Fünffache. Wenn er aber freiwillig gestanden worden war, dann war man nur dazu verpflichtet, das Entwendete zurückzuerstatten und [zusätzlich] ein Fünftel. Und das ist so nach dem Gesetz Num 5,7; daher heißt es dort: *Sie sollen ihre Sünde bekennen und die Summe selbst und darüber hinaus ein Fünftel dem erstatten, dem gegenüber sie sich verfehlt haben.* Augustinus: „Weil er ausgesagt hat, wurde er nicht mit dem Schadensersatz bestraft, mit dem ein ertappter oder überführter Dieb bestraft werden muss.“<sup>2902</sup>

a. Zu dem fünften Gegeneinwand nach Lk 19,8 über die Rückerstattung des Vierfachen durch Zachäus ist zu sagen, dass dies das Versprechen einer darüber hinausgehenden Auszahlung war. Da er nämlich sein Vergehen ohne Überführung aus

**2899** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum IV,10 (CChr.SL 33, 239; CSEL 28/2, 319 f).

**2900** Num 5,6.

**2901** Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum IV,10 (CChr.SL 33, 238 f; CSEL 28/2, 319 f).

**2902** Ebd. (CChr.SL 33, 239; CSEL 28/2, 320).

sine convictione sponte confitebatur, paratus satisfacere non tenebatur secundum Legem ad restitutionem quadrupli.

Si autem obiceretur de hoc quod dicit ibi Glossa quod «prius est secundum Legem reddere, deinde quod remanet pauperibus erogare», acsi vellet quod ad istud secundum Legem teneretur Zachaeus, dicendum quod glossa moralis est, declarans ordinem in restituendis et erogandis. Unde idem est acsi diceret: prius est restituendum alienum et deinde quod residuum est, erogandum.

*b.* Ad sextum vero et ultimum quod obicitur ex libro Prov. quod '*reddet septuplum*', dicendum quod intelligendum est *septuplum*, id est perfecte et integre, quemadmodum accipitur in Psalmo: *Purgatum septuplum*, id est «perfecte»; Et quod iste sit sensus, patet ex hoc quod sequitur: *Reddet septuplum, et omnem substantiam domus suae tradet*, quod in nulla lege praeceptum est. Nota ergo quod iste modus loquendi ponitur ibi, quia vult ostendere quod furtum minimum peccatum est respectu adulterii, quia fur patitur detrimentum quoad suae possessionis substantiam, et hoc per expressionem ostendit, dicens: *Deprehensus reddet septuplum, et omnem substantiam domus suae tradet*, quousque scilicet plene satisfecerit. Adulter vero patitur detrimentum maximum quoad animam suam; unde ibidem dicit: *Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam*.

In hunc ergo modum terminatur pars, in qua est inquisitio de iudicialibus quae pertinent ad coercionem iniuriae.

|702| QUAESTIO II.

## DE PRAECEPTIS IUDICIALIBUS AD CONSERVATIONEM IUSTITIAE.

TITULUS I.

### DE PRAECEPTIS IUDICIALIBUS CIRCA PERSONAS.

Consequenter tractandum est de praeceptis iudicialibus quae pertinent ad conservationem iustitiae. Horum autem quaedam respiciunt statum personarum, quaedam debitum rerum, quaedam ordinem actionum. Omnis enim ordo iustitiae inter homines conservandus aut respicit personas aut res aut actiones.

Primo ergo quaerendum est de praeceptis iudicialibus circa personas;  
secundo, de praeceptis iudicialibus circa res;  
tertio, de praeceptis iudicialibus circa actiones.

freien Stücken gestand und zur Genugtuung bereit war, war er nach dem Gesetz nicht zur Erstattung des Vierfachen verpflichtet.

Wenn aber etwas eingewendet würde hinsichtlich dessen, was die Glosse zu dieser Stelle sagt, dass „man nach dem Gesetz zuerst zurückerstattet und dann ausgibt, was den Armen bleibt“<sup>2903</sup>, als ob sie wollte, dass nach dem Gesetz Zachäus dazu verpflichtet war, ist zu sagen, dass dies eine moralische Glosse ist, die die Ordnung beim Erstaten und Ausgeben erklärt. Daher ist dies das Gleiche, als wenn sie sagen wollte: Vorher muss der fremde Besitz zurückgegeben und dann ausgegeben werden, was übrig ist.

b. Zu dem sechsten und letzten Einwand aus dem Buch der Sprichwörter, dass ‚*er das Siebenfache erstatten soll*‘, ist zu sagen, dass ‚siebenfach‘, das heißt vollkommen und unverseht, zu verstehen ist, wie es im Psalm aufgefasst wird: *siebenfach geläutert*<sup>2904</sup>, das heißt „vollkommen“<sup>2905</sup>; und dass dies der Sinn ist, ist durch das Folgende klar: *Er soll das Siebenfache erstatten und allen Besitz seines Hauses geben*<sup>2906</sup>, was in keinem Gesetz vorgeschrieben worden ist. Beachte also, dass diese Redensart hier benutzt wird, weil gezeigt werden soll, dass Diebstahl eine sehr geringe Sünde ist im Vergleich zu Ehebruch,<sup>2907</sup> denn ein Dieb erleidet einen Schaden an seinem Besitz, und das wird durch diesen Ausdruck gezeigt: *Wenn er ertappt wird, soll er das Siebenfache erstatten und allen Besitz seines Hauses geben*<sup>2908</sup>, nämlich bis er volle Genugtuung geleistet hat. Ein Ehebrecher aber erleidet den größtmöglichen Schaden an seiner Seele; daher heißt es dort: *Wer aber ein Ehebrecher ist, wird wegen des Mangels an Verstand seine Seele verderben*.<sup>2909</sup>

So also schließt der Teil, in dem die Untersuchung über die Rechtssatzungen vorgenommen wird, welche zum Strafrecht gehören.

## [702] **Zweite Frage: Die Rechtssatzungen zur Wahrung der Gerechtigkeit**

### *Erster Abschnitt: Die Rechtssatzungen zu den Personen*

Im Folgenden sind die Rechtssatzungen zu behandeln, die zur Wahrung der Gerechtigkeit gehören. Einige von ihnen betreffen den Stand der Personen, einige die Pflicht, die es bei Sachen gibt, einige die Ordnung der Handlungen. Jede Ordnung der Gerechtigkeit zwischen Menschen, die zu wahren ist, betrifft nämlich Personen, Sachen oder Handlungen.

1. ist also nach den Rechtssatzungen bezüglich Personen zu fragen;
2. nach den Rechtssatzungen bezüglich Sachen;
3. nach den Rechtssatzungen bezüglich Handlungen.

**2903** Glossa ordinaria zu Lk 19,8 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 205b).

**2904** Ps 11,7.

**2905** Glossa ordinaria zu Ps 11,7 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 469b).

**2906** Spr 6,31.

**2907** Vgl. Glossa ordinaria zu Spr 6,30 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 662b).

**2908** Spr 6,31.

**2909** Spr 6,32.

Item, personarum quaedam sunt superiores, ut sacerdos et rex; quaedam inferiores, ut servi et ancillae; quaedam pares et coniunctae, ut vir et uxor secundum mutuam servitutem; quaedam dispares et disiunctae, ut adversarii et infames. Et secundum hoc variantur leges iudiciales circa personas.

Primo ergo quaerendum est de legibus iudicialibus circa personam regis et sacerdotis;

secundo, de legibus circa servos;

tertio, de legibus circa virum et uxorem;

quarto de legibus circa infames et adversarios.

#### MEMBRUM I.

##### **De legibus circa personam regis et sacerdotis.**

De institutione autem et consecratione sacerdotis est lex expressa, Exod. 28, 1: *Applicate Aaron cum filiis suis de medio filiorum Israel, ut sacerdotio fungantur mihi, et Levit. 8 et 9 et 10.* De institutione vero regis lex est, Deuter. 17, 14: *Cum habitaveris in terra, et dixeris, constituam super me regem, eum constitues quem Dominus Deus tuus elegerit de medio fratrum tuorum etc.*

Circa quod quaeruntur tria:

Primo, utrum iustum sit hominem homini dominari;

secundo, utrum necessarium sit in statu dominationis duas esse potestates, regis scilicet et sacerdotis;

tertio, de comparatione sacerdotalis potestatis et regalis.

#### [Nr. 477] CAPUT I.

##### UTRUM IUSTRUM SIT HOMINEM HOMINI DOMINARI

**Circa primum obicitur sic:** 1. Gen. 9, 2: *Sit terror vester ac tremor super cuncta animalia terrae.* Beda in Glossa: «Homo in terrorem est ceteris animalibus praepositus, ut sciat se irrationalibus, non rationabilibus, dominari».

[703] 2. Item, Gregorius: «Homo non rationabilibus, sed irrationabilibus praelatus est natura; ideo dicitur ei ut ab animalibus, non ab hominibus, timeatur, quia contra naturam superbire est ab aequalibus velle timeri».

Weiter sind einige der Personen Vorgesetzte, wie der Priester und der König; einige Untergebene, wie Knechte und Mägde; einige gleich und miteinander verbunden, wie Gatte und Gattin entsprechend ihrem gegenseitigen Dienst; einige ungleich und miteinander unverbunden, wie Gegner und Ehrlose. Und dementsprechend unterscheiden sich die Rechtsbestimmungen bezüglich der Personen.

1. ist also zu fragen nach den Rechtssatzungen bezüglich der Person des Königs und des Priesters;
2. nach den Gesetzen bezüglich der Knechte;
3. nach den Gesetzen bezüglich Gatte und Gattin;
4. nach den Gesetzen bezüglich Ehrloser und Gegner.

*Erstes Glied: Die Gesetze bezüglich der Person des Königs und des Priesters*

Über die Einsetzung und Weihe des Priesters gibt es ein ausdrückliches Gesetz Ex 28,1: *Lasst Aaron mit seinen Söhnen aus der Mitte der Kinder Israels kommen, damit sie das Priesteramt für mich ausüben*, und Lev 8 und 9 und 10. Über die Einsetzung des Königs gibt es ein Gesetz Dtn 17,14: *Wenn du in dem Land wohnen und sagen wirst, ich will einen König über mich einsetzen, sollst du den einsetzen, den der Herr, dein Gott aus der Mitte deiner Brüder wählen wird* usw.

Im Zusammenhang damit werden drei Einzelfragen gestellt:

1. Ist es gerecht, dass der Mensch über den Menschen herrscht;
2. Ist es notwendig, dass es im Herrschaftsrang zwei Obrigkeiten gibt, nämlich die des Königs und die des Priesters?
3. Das Verhältnis von priesterlicher und königlicher Obrigkeit.

*Kapitel 1: Ist es gerecht, dass der Mensch über Menschen herrscht? [Nr. 477]<sup>2910</sup>*

**Zu dem Ersten wird Folgendes angewendet:** 1. Gen 9,2: *Furcht und Zittern vor euch soll über allen Tieren der Erde liegen*. Beda in der Glosse: „Der Mensch ist den übrigen Lebewesen zum Schrecken übergeordnet worden, damit er weiß, dass er über die vernunftlosen, nicht über die vernunftbegabten herrscht.“<sup>2911</sup>

[703] 2. Gregor: „Der Mensch ist von Natur aus nicht den vernunftbegabten, sondern den vernunftlosen Lebewesen vorgesetzt; deshalb wird ihm gesagt, dass er von den Tieren, nicht von den Menschen gefürchtet wird, weil es bedeutet, übermütig gegen die Natur zu sein, wenn man von Gleichen gefürchtet werden will.“<sup>2912</sup>

<sup>2910</sup> Vgl. Summa Halensis I Nr. 159 (ed. Bd. I, 241 Anm. 3); I–II Nr. 521 (ed. Bd. II, 777a–780b).

<sup>2911</sup> Vgl. Beda Venerabilis, Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum (sive Hexaameron) II,9,1–3 (CChr.SL 118A, 131); Gregor, Moralia sive Expositio in Job XXI,15,23 (CChr.SL 143A, 1082); Glossa ordinaria zu Gen 9,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 40a).

<sup>2912</sup> Gregor, Moralia sive Expositio in Job XXI,15,23 (CChr.SL 143A, 1082); Glossa ordinaria zu Gen 9,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 40a).

3. Item, Sap. 7, 6: *Omnibus unus est introitus ad vitam et similis exitus; et nemo ex regibus aliud habuit nativitatis initium.* Omnes igitur conditione naturae sunt pares; contra naturam igitur est hominem homini dominari.

**Contra:** a. Rom. 13, 1–2: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non enim est potestas nisi a Deo. Itaque qui potestati resistit Dei ordinationi resistit.* Ex quo relinquitur quod hominem homini dominari et praeesse est ex divina ordinatione; quod autem tale est, iustum est et irreprehensibile.

**Respondeo:** Secundum B. Gregorium, in Glossa super Gen. 9, 2: «Omnes homines natura aequales genuit, sed pro variis meritis aliis alios dispensatio Dei iusta, sed occulta, praeponit, ut humana formidine peccare metuant qui divina iudicia non formidant. Non enim hominibus, sed bestiis dominantur, quia ex qua parte bestiales sunt, ex ea formidini substrati sunt, Rom. 13, 3: *Principes non sunt timori boni operis, sed mali. Vis non timere potestatem? bene fac.*

**[Ad objecta]:** 1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod velle timeri a peccatore, in principe non est superbire, quia, sicut «ubi non deliquimus pares sumus», ita per delictum a iustis impares efficimur.

3. Ad tertium simili modo dicendum est quod, etsi una sit conditio omnium hominum secundum dignitatem naturae et progressum, tamen dispar est conditio secundum voluntatem et meritum. Unde et dicitur in Psalmo: *Homo, cum in honore esset, non intellexit. Comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis.* Unde et qui per naturam factus est rationalis, per perversitatem voluntatis factus est animalis.

[Nr. 478] CAPUT II.

UTRUM NECESSARIUM SIT ESSE DUAS POTESTATES, REGALEM ET SACERDOTALEM.

Secundo quaeritur utrum in gradu superioritatis necessarium sit duas esse potestates, regalem et sacerdotalem.



3. Weish 7,6: *Alle haben einen einzigen Eingang zum Leben und den gleichen Ausgang; und keiner von den Königen hatte einen anderen Geburtsbeginn.*<sup>2913</sup> Also sind im Stand der Natur alle gleich; es widerspricht also der Natur, dass der Mensch über den Menschen herrscht.

**Dagegen:** a. Röm 13,1–2: *Jeder Mensch soll höheren Mächten untergeben sein: Es gibt nämlich keine Macht außer von Gott. Wer sich daher der Macht widersetzt, widersetzt sich Gottes Ordnung.* Daraus folgt, dass es aufgrund der göttlichen Ordnung so ist, dass der Mensch über den Menschen herrscht und ihm vorsteht; was aber so ist, ist gerecht und untadelig.

**Ich antworte:** Nach dem heiligen Gregor in der Glosse zu Gen 9,2: „Alle Menschen hat die Natur gleich hervorgebracht, aber für unterschiedliche Verdienste hat die gerechte, jedoch verborgene Anordnung Gottes jedem jemand anderen vorge setzt, damit diejenigen, welche die göttlichen Urteile nicht fürchten, aus menschlicher Angst zu sündigen vermeiden. Sie herrschen nämlich nicht über Menschen, sondern über die wilden Tiere, weil von der Seite, von der sie tierisch sind, sie wegen der Furcht unterworfen sind, Röm 13,3: *Die Fürsten sind nicht Anlass zur Furcht im Hinblick auf die gute Tat, sondern die schlechte. Willst du dich nicht vor der Obrigkeit fürchten? Dann handle gut.*“<sup>2914</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Und dadurch ist die Antwort auf den ersten [Einwand] klar.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass, vom Sünder gefürchtet werden zu wollen, beim Fürsten kein Übermütigsein ist, denn, so wie „wenn wir nichts verbochen haben, wir gleich sind“<sup>2915</sup>, so werden wir durch ein Verbrechen von Gerechten zu Ungleichen.

3. Zu dem dritten ist ebenfalls zu sagen, dass, wenn es auch einen einzigen Stand aller Menschen in Bezug auf die Würde ihrer Natur und ihren Anfang gibt, der Stand dennoch ungleich ist in Bezug auf den Willen und das Verdienst. Daher heißt es im Psalm: *Solange ein Mensch in Ehre steht, hat er keine Einsicht. Er ist vergleichbar mit dem törichtem Vieh und ihm gleich.*<sup>2916</sup> Daher ist auch, wer aufgrund seiner Natur vernunftbegabt gemacht ist, durch die Verkehrung seines Willens ein Tier geworden.

*Kapitel 2: Ist es notwendig, dass es zwei Gewalten gibt, eine königliche und eine priesterliche? [Nr. 478]*

Zweitens wird gefragt, ob es im Grad der Überordnung notwendig ist, dass es zwei Gewalten gibt, eine königliche und eine priesterliche.

---

**2913** Weish 7,5.

**2914** Gregor, *Moralia sive Expositio in Job XXI,15,22f* (CChr.SL 143A, 1082); *Glossa ordinaria* zu Gen 9,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 40a).

**2915** Vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio in Job XXVI,26,46* (CChr.SL 143B, 1301).

**2916** Ps 48,21.

**Ad quod sic:** 1. Matth. 6, 24: *Nemo potest duobus dominis servire*. Ex quo relinquitur quod ordo subiectionis requirit unitatem dominationis; inordinatum igitur erit duas dominationes esse in praelatione Ecclesiae, regalem et sacerdotalem.

2. Item, regalis potestas ex permissione divina, non praecepto vel constitutione, filiis Israel concessa est; sed omne tale culpabile et illicitum est; relinquitur igitur non esse necessariam potestatem regalem. – Quod autem ex permissione solum concessum sit, probatur. Nam Deuter. 17, 14, super illud: *Cum dixeris, constituam super me regem*, dicit Interlinearis: «Constituunt sibi regem contra Dei voluntatem, non Deum, sed hominem». Item, super illud quod sequitur ibidem: *Eum constitues quem Dominus Deus tuus elegerit*, Glossa: «Permittit, non committit». Item, quaerit Augustinus, super eumdem locum: «Cur populus Deo displicuit, cum regem desideravit?» – unde I Reg. 10, 19 dixit Samuel: *Vos proiecistis Dominum hodie, qui solus vos salvavit*; et 12, 17: *Videbitis quia grande malum feceritis* – «cum hic inveniatur esse permissus». Et respondet Augustinus: «Intelligendum est non fuisse secundum voluntatem Dei, qui hoc fieri non praecepit, sed desiderantibus permisit».

Ex iis igitur videtur potestatem regalem ex sola permissione Dei indultam; sed quod ex permissione est, ut repudium, maxime tempore gratiae, abolendum «est; ergo tempore gratiae culpabile est habere potestatem regalem vel subici regali potestati.

**Contra:** a. Hugo de S. Victore, in libro *De sacramentis*: «Duae vitae sunt, una terrena, alia spiritualis. Ad vitam terrenam pertinent omnia quae terrena sunt; ad vitam spiritualem omnia quae spiritualia sunt. Ut autem in utraque vita [704] iustitia servetur et utilitas proveniat, primum utrimque distributi sunt qui utriusque bona secundum necessitatem vel rationem studio ac labore acquirant; deinde alii, qui ea potestate officii commissi secundum aequitatem dispensent, ut nemo *fratrem suum in negotio supergrediatur*, sed iustitia inviolata servetur». Si ergo non potest humana societas sine utraque vita manere, necessaria est duplex potestas ad conservationem

**Dazu so:** 1. Mt 6,24: *Niemand kann zwei Herren dienen.* Daraus folgt, dass die Ordnung der Unterordnung die Einheit der Herrschaft erfordert; also wird es ungeordnet sein, wenn es zwei Gewalten im Vorsitz der Kirche gibt, eine königliche und eine priesterliche.

2. Die königliche Gewalt ist den Kindern Israels aufgrund von göttlicher Erlaubnis, nicht mit einer Vorschrift oder einem Beschluss, gewährt worden; alles dieser Art ist aber schuldhaft und unerlaubt; also folgt, dass die Königsherrschaft nicht notwendig ist. – Dass sie aber nur mit einer Erlaubnis gewährt worden ist, wird bewiesen. Denn zu Dtn 17,14: *Wenn du sagen wirst, ich will einen König über mich einsetzen* sagt die Interlinearglosse: „Sie setzen für sich einen König gegen den Willen Gottes ein, nicht Gott, sondern einen Menschen.“<sup>2917</sup> Und zu dem, was darauf folgt: *Du sollst den einsetzen, den der Herr, dein Gott wählen wird*<sup>2918</sup>, die Glosse: „Er erlaubt es, er trägt es nicht auf.“<sup>2919</sup> Und Augustinus fragt zu derselben Stelle: „Warum hat das Volk Gott missfallen, als es sich einen König wünschte?“<sup>2920</sup> – deshalb sagte Samuel 1Sam 10,19: *Ihr habt den Herrn heute verworfen, der allein euch gerettet hat; und 12,17: Ihr werdet sehen, dass ihr eine große Sünde begangen habt* – „obwohl hier steht, dass sie [die Königsherrschaft] ihnen erlaubt wurde?“ Und Augustinus antwortet: „Man muss verstehen, dass es nicht dem Willen Gottes entsprach, der nicht vorschrieb, dass dies geschehe, sondern es ihnen erlaubte, weil sie es sich wünschten.“<sup>2921</sup>

Aufgrund dessen scheint es also, dass die Königsherrschaft nur aufgrund der Erlaubnis Gottes geduldet wurde; was aber aufgrund einer Erlaubnis ist, wie die Ehescheidung, ist zur Zeit der Gnade am allermeisten abzuschaffen; also ist es zur Zeit der Gnade schuldhaft, die Königsherrschaft zu haben oder sich der Königsherrschaft zu unterwerfen.

**Dagegen:** a. Hugo von St. Viktor in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*: „Es gibt zwei Leben, ein irdisches und ein geistliches. Zum irdischen Leben gehört alles, was irdisch ist; zum geistlichen Leben alles, was geistlich ist. Damit aber in beiden Leben [704] die Gerechtigkeit gewahrt wird und der Nutzen entsteht, wurden zuerst die auf beide Seiten verteilt, die die Güter beider entsprechend der Notwendigkeit oder Vernunft mit Eifer und Mühe erwerben sollten; dann die anderen, die mit dieser Macht des übertragenen Amtes gemäß der Rechtsgleichheit dafür sorgen sollten, dass niemand *seinen Bruder in einem Geschäft übervorteil*<sup>2922</sup>, sondern die Gerechtigkeit unbeschädigt gewahrt wird.“<sup>2923</sup> Wenn also die menschliche Gesellschaft nicht ohne beide Leben existieren kann, sind die zwei Gewalten zur Wahrung der Gerechtigkeit

**2917** Glossa interlinearis zu Dtn 17,14 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 350r).

**2918** Dtn 17,15.

**2919** Glossa interlinearis zu Dtn 17,15 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 350r).

**2920** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,26 (CChr.SL 33, 291; CSEL 28/2, 391).

**2921** Ebd.

**2922** 1Thess 4,6.

**2923** Hugo von St. Viktor, De sacramentis christianae fidei II,2,4 (ed. Berndt, 338,12–22).

iustitiae: una, quae praesit in terrenis ad ordinandam vitam terrenam; alia, quae praesit in spiritualibus ad ordinandam vitam spiritualem.

*b.* Item, de potestate spirituali sive sacerdotali non est dubium, secundum Scripturas, quin fuerit ex institutione et voluntate divina.

*c.* De potestate vero regali probatur idem per illud Prov. 8, 15–16, ubi loquitur Dei Sapientia: *Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt; per me principes imperant et potentes decernunt iustitiam.* – Item, Rom. 13, 4 dicitur de rege et principe: *Dei minister est, vindex in iram.* – Item, in Psalmo: *Elegit David servum suum.* Et constat quod ista electio fuit ad honorem et potestatem regalem.

**Respondeo:** Secundum Hugonem de S. Victore, in libro *De sacramentis*: «Universitas Ecclesiae duos ordines complectitur, laicos et clericos, quasi duo latera corporis unius». «In laicis, ad quorum studium et providentiam ea quae terrenae vitae necessaria sunt pertinent, potestas est terrena; in clericis autem, ad quorum officium pertinent ea quae spirituali vitae sunt bona, potestas est divina. Illa potestas saecularis dicitur, ista spiritualis nominatur. In utraque potestate diversi sunt gradus, sub uno tamen utrimque capite distributi: terrena potestas caput habet regem, spiritualis potestas caput habet Summum Pontificem. Ad potestatem regis pertinent quae ad terrenam vitam sunt necessaria, ad potestatem Summi Pontificis quae spirituali vitae attributa sunt, universa». Secundum hoc ergo patet quare in Novo et in Veteri Testamento, ex quo multiplicatus est Dei populus, necessaria erat potestas regalis, quae praeeset in terrenis ad ordinandam vitam terrenam, et potestas sacerdotalis, quae praeeset in spiritualibus ad ordinandam spiritualem vitam.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod *‘nemo potest duobus dominis servire’*, intelligitur, cum sibi invicem dissident et discordant. Potestas autem regalis, cum ordinata est, nunquam dissidet a potestate sacerdotali, sed ipsi congruit et concordat, ut sicut vita terrena subministrat vitae spirituali et vita spiritualis collaborat terrenae, sic potestas regalis sacerdotali et sacerdotalis regali. Unde Hugo de S. Victore: «Deus noster pacis amator est, et nihil inordinatum approbare potest vera iustitia. Spiritualis siquidem potestas non ideo praesidet ut terrenae in suo iure

notwendig: eine, die in irdischen Dingen vorsteht, um das irdische Leben zu ordnen; eine zweite, die in geistlichen Dingen vorsteht, um das geistliche Leben zu ordnen.

b. Bei der geistlichen beziehungsweise priesterlichen Gewalt gibt es gemäß den Schriften keinen Zweifel, dass sie aus göttlicher Einrichtung und göttlichem Willen stammt.

c. Bei der königlichen Gewalt wird dasselbe durch Spr 8,15–16 bewiesen, wo die Weisheit Gottes spricht: *Durch mich regieren die Könige und erlassen die Gesetzgeber gerechte Urteile; durch mich befehlen die Fürsten und verfolgen die Mächtigen die Gerechtigkeit.* – Und Röm 13,4 heißt es über den König und den Fürsten: *Er ist ein Diener Gottes, ein Rächer des Zorns.* – Und im Psalm: *Er erwählte seinen Knecht David.*<sup>2924</sup> Und es steht fest, dass dies eine Erwählung zu Ehre und königlicher Gewalt war.

**Ich antworte:** Nach Hugo von St. Viktor in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*: „Die Gesamtheit der Kirche enthält zwei Stände, Laien und Kleriker, wie zwei Seiten eines einzigen Leibes.“<sup>2925</sup> „Bei den Laien, zu deren Eifer und Vorsorge das gehört, was für das irdische Leben notwendig ist, liegt die irdische Gewalt; bei den Klerikern aber, zu deren Amt das gehört, was für das geistliche Leben gut ist, liegt die göttliche Gewalt. Jene wird weltliche Gewalt genannt, diese geistliche. Bei beiden Gewalten gibt es unterschiedliche Grade, aber auf beiden Seiten sind sie unter ein Haupt gestellt: die irdische Gewalt hat als Haupt den König, die geistliche Gewalt hat als Haupt den Papst. Zur Gewalt des Königs gehört das, was für das irdische Leben notwendig ist, zur Gewalt des Höchsten Bischofs [des Papstes] alles, was dem geistlichen Leben zugewiesen ist.“<sup>2926</sup> Demnach ist also klar, warum im Neuen und im Alten Testament, von dem her sich das Gottesvolk vermehrt hat, die königliche Gewalt notwendig war, um in den irdischen Dingen über die Ordnung des irdischen Lebens zu wachen, und die priesterliche Gewalt, um in den geistlichen Dingen über die Ordnung des geistlichen Lebens zu wachen.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Der erste Einwand, dass *„niemand zwei Herren dienen kann“*, ist für den Fall zu verstehen, wenn sie voneinander abweichen und unterschiedlicher Meinung sind. Wenn die königliche Gewalt aber geordnet ist, weicht sie niemals von der priesterlichen ab, sondern stimmt mit ihr überein und ist mit ihr einer Meinung, sodass so, wie das irdische Leben das geistliche Leben unterstützt und das geistliche Leben mit dem irdischen zusammenarbeitet, so die königliche mit der priesterlichen Gewalt und die priesterliche mit der königlichen. Daher Hugo von St. Viktor: „Unser Gott liebt den Frieden, und die wahre Gerechtigkeit kann nichts Ungeordnetes billigen. Denn die geistliche Gewalt herrscht ja nicht deshalb, um für

<sup>2924</sup> Ps 77,70.

<sup>2925</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,3 (ed. Berndt, 337,19 f).

<sup>2926</sup> Ebd., II,2,4 (ed. Berndt, 338,23–339,3).

praeiudicium faciat, sicut ipsa terrena potestas quod spirituali debetur nunquam sine culpa usurpat».

2. Ad illud vero quod secundo obicitur quod 'solum ex divina permissione indulta est terrena potestas, non ex commissione vel concessione et non secundum voluntatem Dei', dicendum quod voluntas Dei et concessio dicitur absolute respectu bonorum conferendorum; respectu vero malorum dicitur permissio et voluntas Dei in comparatione et secundum quid, et hoc sive illud sit malum culpae sive malum poenae. Malum enim culpae non est voluntate Dei operante, sed voluntate Dei sinente, et hoc vel ne peius fiat vel ut melius eveniat. Item, malum poenae non est per se ex voluntate Dei operante secundum rationem misericordiae, quae propria ipsius est – unde *Collecta*: «Deus, cui proprium est misereri semper et parcere» – et secundum ipsum, sed est ex voluntate operante secundum rationem iustitiae, ordinante ea quae inordinantur secundum nos. Unde in Thren. 3, 33 dicitur: *Non ex corde suo abiecit et humiliavit filios hominum*. Sive ergo sit malum culpae sive malum poenae, non fit voluntate Dei absoluta, nec secundum acceptionem et approbationem bonitatis, quae in nobis secundum ipsum est; ideo ex permissione Dei dicitur esse vel quod toleratur in culpam, ne peius fiat, vel quod infertur in poenam, ne malum fiat. Primo modo ex permissione dicitur fieri quod illicitum et secundum se malum est, ut repudium; secundo modo ex permissione Dei dicitur fieri quod secundum se illicitum non est, sed tamen poenale est, in quem modum dicuntur fuisse ex permissione Dei sacrificia et Legis onera, ut sicut repudium permissum est ne peius fieret, ita onera sacrificiorum imposita sunt Iudaeis, ne malum fieret. Unde Levit. 17, 5, 7: [705] *Immolent hostias pacificas Domino. Et nequaquam ultra immolabunt hostias suas daemoniis*. Secundum hoc dicendum quod dominatio potestatis regalis ex permissione divina est et non secundum suam voluntatem, non quia culpabilis sit, sed propter hoc quod in poenam introducta sit, et hoc ad onus et punishmentem: in punishmentem culpae eorum qui petiverunt sibi dari regem ex inordinata voluntate, qua minus confidebant de Deo quam de homine. Et hoc significat Lex, cum dicit: *Cum dixeris, constituam super me regem, sicut habent omnes per circuitum nationes*: et I Reg. 8, 7, cum peterent regem

die irdische in ihrem Rechtsbereich ein Vorurteil zu fällen, so wie die irdische Gewalt sich niemals ohne Schuld aneignet, was sie der geistlichen schuldet.<sup>2927</sup>

2. Zu dem zweiten Einwand, dass ‚nur aufgrund göttlicher Erlaubnis die irdische Gewalt geduldet worden ist, nicht aus einem Auftrag oder einer Gewährung und nicht gemäß dem Willen Gottes‘, ist zu sagen, dass der Wille Gottes und die Gewährung schlechthin in Bezug auf das Gute, das beigetragen werden muss, ausgesagt wird; in Bezug auf das Böse jedoch heißt es Erlaubnis und Wille Gottes im Vergleich und bezogen auf etwas, und zwar sei es, dass es sich um das Böse in Bezug auf die Schuld handelt, sei es das Böse in Bezug auf die Strafe. Das Böse in Bezug auf die Schuld ist nämlich nicht aufgrund des tätigen Willens Gottes, sondern aufgrund des geschehen lassenden Willens Gottes, und zwar entweder, damit nichts Schlimmeres getan wird, oder damit etwas Besseres getan wird. Und das Böse in Bezug auf die Strafe ist nicht durch sich aus dem tätigen Willen Gottes entsprechend der Vernunft der Barmherzigkeit, die ihm eigen ist – daher das Kollektengebet: „Gott, dem es eigen ist, sich stets zu erbarmen und zu verschonen“<sup>2928</sup> – und an sich, sondern es ist aus dem tätigen Willen entsprechend der Vernunft der Gerechtigkeit, der das ordnet, was in Bezug auf uns ungeordnet wird. Daher heißt es in Kgl 3,33: *Nicht aus seinem Herzen drückt er die Menschenkinder nieder und erniedrigt sie.* Sei es also das Böse in Bezug auf die Schuld oder das Böse in Bezug auf die Strafe, es geschieht nicht aus dem unbedingten Willen Gottes und nicht entsprechend dem Empfang und Billigung der Güte, die in uns ihm entsprechend ist; deshalb heißt es, dass es aufgrund der Erlaubnis Gottes ist oder dass es als Schuld ertragen wird, damit nichts Schlimmeres getan wird, oder dass es zur Strafe auferlegt wird, damit nichts Böses getan wird. Auf die erste Weise wird gesagt, dass aufgrund der Erlaubnis getan wird, was unerlaubt und an sich schlecht ist, wie die Ehescheidung; auf die zweite Weise wird gesagt, dass aufgrund der Erlaubnis Gottes getan wird, was nicht an sich unerlaubt ist, aber dennoch zur Strafe gehört, und solchermaßen wird von den Opfern und Lasten des Gesetzes gesagt, dass es sie aufgrund der Erlaubnis Gottes gab, wie zum Beispiel die Ehescheidung erlaubt wurde, damit nichts Schlimmeres getan wurde, so sind die Lasten der Opfer den Juden auferlegt worden, damit nichts Böses getan wurde. Daher Lev 17,5,7: [705] *Sie sollen dem Herrn Friedensopfer darbringen. Und auf keinen Fall sollen sie ihre Opfer zudem den Dämonen darbringen.* Demgemäß ist zu sagen, dass die Herrschaft der königlichen Gewalt aufgrund von göttlicher Erlaubnis besteht und nicht nach ihrem Willen, nicht weil sie schuldhaft sein könnte, sondern deswegen, weil sie als Strafe eingeführt worden ist, und zwar als Last und Bestrafung: als Bestrafung für die Schuld derer, die darum baten, dass ihnen ein König gegeben werde aufgrund eines ungeordneten Willens, mit dem sie Gott weniger vertrauten als dem Menschen. Und das bedeutet das Gesetz, wenn es sagt: *Wenn du sagen wirst, ich will einen König*

---

<sup>2927</sup> Ebd., II,2,7 (ed. Berndt, 340,26 f).

<sup>2928</sup> Gregor, Liber Sacramentorum, Dominica 1 ante Natalem Domini – Orationes pro peccatis (PL 78, 197).

filiis Israel, dictum est Samuel: *Non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos*. Iterum, in coercionem culpae eorum qui non nisi timore potestatis cessant malefacere, Rom. 13, 3: *Principes non sunt timori boni operis, sed mali*. Hinc dicitur Prov. 20, 8: *Rex, qui sedet in solio iudicii, intuitu suo dissipat omne malum*.

Et per hoc patet solutio ad omnia obiecta.

### CAPUT III.

#### DE COMPARATIONE POTESTATIS REGALIS AD SACERDOTALEM.

Tertio quaeritur de comparatione potestatis regalis ad sacerdotalem. Habetur autem quo modo comparentur secundum ordinem, quae illarum sit superior, supra, Quaestione De differentia iudicum. Iterum, qualiter comparentur quantum ad executionem potestatis, utrum scilicet sacerdotes possint occidere, supra, inquisitione de illo praecepto *'non occides'*, Quaestione utrum in isto praecepto prohibeantur occidere qui habent spiritualem potestatem. Iterum, utrum sacerdotes possint arma movere, supra, Quaestione De lege bellorum.

In hac vero parte quaeritur utrum potestas sacerdotalis obnoxia sit potestati regali. Nam supra determinatum est qualiter potestas regalis obnoxia et subiecta sit potestati sacerdotali, scilicet inquisitione De persona iudicis, Quaestione De differentia iudicum.

#### [Nr. 479] ARTICULUS I.

*Utrum per aliquod servitium potestas sacerdotalis sit obnoxia regali.*

Quaeritur ergo utrum per aliquod servitium potestas sacerdotalis sit obnoxia regali.

**Ad quod sic obicitur:** 1. Hugo de S. Victore, in libro *De sacramentis*: «Sicut praelatorum debitum est subiectis possidenda debite dispensare et eos contra iniustitiam defendere, sic subiectorum debitum est in se et in suis praelatis servitium exhibere. Est autem servitium aliud determinatum, sicut census et tributum, quae annuatim



über mich einsetzen, wie ihn alle Völker ringsum haben<sup>2929</sup>; und 1Sam 8,7 ist zu Samuel gesagt worden, als die Kinder Israels um einen König baten: *Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich, damit ich nicht mehr ihr König bin.* Und als Bestrafung für die Schuld derer, die nur aus Angst vor der Obrigkeit davon absehen, Böses zu tun, Röm 13,3: *Die Fürsten sind nicht Anlass zur Furcht im Hinblick auf die gute Tat, sondern die schlechte.* Daher heißt es in Spr 20,8: *Der König, der auf dem Richterstuhl sitzt, zersprengt mit seinem Blick alles Böse.*

Und dadurch ist die Antwort für alle Einwände klar.

### *Kapitel 3: Das Verhältnis der königlichen zur priesterlichen Gewalt*

Drittens wird nach dem Verhältnis der königlichen zur priesterlichen Gewalt gefragt. Die Frage aber, wie sie sich in der Ordnung, die ihnen übergeordnet ist, zueinander verhalten, wird oben in der Frage nach dem Unterschied bei den Richtern behandelt.<sup>2930</sup> Und wie sie sich zur Herrschaftsausübung verhalten, ob sie zum Beispiel Priester töten dürfen, [wird] oben in der Untersuchung über die Vorschrift ‚*Du sollst nicht töten*‘ [behandelt], in der Frage, ob den geistlichen Machthabern mit dieser Vorschrift verboten wird zu töten.<sup>2931</sup> Und ob die Priester zu den Waffen greifen dürfen, oben in der Frage über das Kriegsgesetz.<sup>2932</sup>

In diesem Teil aber wird gefragt, ob die priesterliche Gewalt der königlichen verpflichtet ist. Denn oben wurde bestimmt, wie die königliche Gewalt der priesterlichen verpflichtet und ihr unterworfen ist, nämlich in der Untersuchung über die Person des Richters, in der Frage nach dem Unterschied bei den Richtern.<sup>2933</sup>

### *Artikel 1: Ist die priesterliche Gewalt der königlichen durch irgendeine Dienstbarkeit verpflichtet? [Nr. 479]*

Es wird also gefragt, ob die priesterliche Gewalt der königlichen durch irgendeine Dienstbarkeit verpflichtet ist.

**Dazu wird Folgendes angewendet:** 1. Hugo von St. Viktor in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*: „So wie es die Pflicht der Vorgesetzten ist, ihren Untergebenen schuldigerweise das, was man besitzen muss, zu verschaffen und sie gegen Ungerechtigkeit zu verteidigen, so ist es die Pflicht der Untergebenen, untereinander und bei ihren Vorgesetzten ihre Dienstbarkeit zu erweisen. Es gibt zum einen einen festgesetzten Dienst, wie Abgabe und Steuer, die jährlich entrichtet werden; zum anderen einen durch Zufall veranlassten, der für Vergehen und sich zufällig Ereignendes ein-

<sup>2929</sup> Dtn 17,14.

<sup>2930</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 415 (ed. Bd. IV/2, 608a–612b; in dieser Ausgabe S. 1078–1095).

<sup>2931</sup> Vgl. ebd., Nr. 360 (ed. Bd. IV/2, 535a–538b; in dieser Ausgabe S. 812–825).

<sup>2932</sup> Vgl. ebd., Nr. 468 (ed. Bd. IV/2, 687a–688b; in dieser Ausgabe S. 1372–1375).

<sup>2933</sup> Vgl. ebd., Nr. 415 (ed. Bd. IV/2, 608a–612b; in dieser Ausgabe S. 1078–1095).

solvuntur; aliud fortuitum, quod pro culpīs et casu accidentibus exigitur». Cum ergo potestas sacerdotalis teneatur regali solvere tributum de suis, hoc est de rebus quas possidet, ergo est obnoxia potestati regali.

2. Item, ad hoc videtur facere quod dicit Apostolus, ad Rom. 13, 7: *Reddite omnibusdebita, ut cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal*.

3. Item, dicit Canon B. Urbani, [Causa] XXIII, quaest. 8: «Tributum in ore piscis piscante Petro inventum est, Matth. 17, 26, « quia de exterioribus suis, quae palam cunctis apparent, tributum Ecclesia reddit».

4. Item, idem B. Urbanus: «Non totum piscem dare iussus est, sed tantum statorem, qui in ore eius inventus est», Matth. 17, 26, «quia non Ecclesia dari Imperatori, non pontificalis apex, qui in ore capitis Ecclesiae praeeminet, subici potest regibus, sed sane quod in ore piscis invenitur pro Petro et Domino dari iubetur, quia de exterioribus Ecclesiae quod constitutum est antiquitus pro pace et quiete, qua nos tueri et defensare debent, Imperatoribus persolvendum est».

[706] 5. Item, B. Ambrosius: «Tributum Caesaris est, Caesari non negatur; Ecclesia Dei est, Caesari utique non debetur».

6. Item, Hugo de S. Victore: «Ad potestatem regis pertinent quae terrena sunt et ad terrenam vitam facta omnia». Ergo, si Ecclesia possideat aliqua terrena, pertinebunt ad regis potestatem; ergo de terrenis, quas possidet potestas sacerdotalis, obnoxia est et debet servitium potestati regali.

**Contra:** a. Gen. 47, 20: *Emit Ioseph omnem terram Aegypti subiecitque eam Pharaoni, praeter terram sacerdotum*, Glossa: «Hoc significat Ecclesiae terram, in qua veri sunt sacerdotes, liberam esse a censu mundiali».

b. Item, [Causa] XXIII, quaest. 8: «Cum tempore famis cunctorum Aegyptiorum terram emeret Pharaon», Gen. 47, 20, «atque sub eadem fame suae servituti cunctos subiceret, sacerdotibus ita necessaria ministravit ut nec possessionibus nec libertate nudarentur, Domino ex tunc praenuntiante sacerdotes in omni gente liberos esse oportere».

c. Item, Matth. 17, 24–25: *Reges terrae, a quibus accipiunt tributum vel censum? a filiis suis, an ab alienis? Et dixit Petrus: Ab alienis. Dixit illi Iesus: Ergo liberi sunt filii*.

getrieben wird.<sup>2934</sup> Da also die priesterliche Gewalt dazu verpflichtet ist, der königlichen von ihrem Besitz, das heißt von den Dingen, die sie besitzt, Steuern zu zahlen, ist sie folglich der königlichen Gewalt verpflichtet.

2. Dazu scheint etwas beizutragen, was der Apostel sagt, Röm 13,7: *Gebt allen, was ihr ihnen schuldet: Steuern, wem Steuern, und Zölle, wem Zölle.*

3. Der Kanon des seligen Urban, [Causa] XXIII, Quaestio 8, sagt: „Im Maul des Fisches wurde vom fischenden Petrus die Steuer gefunden“, Mt 17,26, „weil die Kirche von ihren äußeren Dingen, die allen öffentlich sichtbar sind, Steuern zahlt.“<sup>2935</sup>

4. Derselbe selige Urban: „Es wurde ihm nicht befohlen, den ganzen Fisch zu geben, sondern nur die Drachme, die in seinem Maul gefunden wurde“, Mt 17,26, „weil die Kirche nicht dem Kaiser gegeben werden kann, nicht das päpstliche Oberhaupt, der am Mund des Hauptes der Kirche den Vorsitz hat, den Königen unterworfen werden kann, sondern allein von dem, was im Fischmaul gefunden wird, wird befohlen, dass es für Petrus und den Herrn gegeben wird, weil von den äußeren Dingen der Kirche das, was von alters her für Frieden und Ruhe festgesetzt worden ist, den Kaisern zu zahlen ist, damit sie uns damit schützen und verteidigen.“<sup>2936</sup>

[706] 5. Der selige Ambrosius: „Die Steuer gehört dem Kaiser, sie wird dem Kaiser nicht verweigert; die Kirche gehört Gott, sie ist dem Kaiser durchaus nicht verpflichtet.“<sup>2937</sup>

6. Hugo von St. Viktor: „Zur Gewalt des Königs gehört, was irdisch ist, und alles, was für das irdische Leben gemacht ist.“<sup>2938</sup> Wenn also die Kirche irgendetwas Irdisches besitzt, wird es in den Bereich der Gewalt des Königs gehören; also ist die priesterliche Gewalt durch die irdischen Dinge, die sie besitzt, der königlichen Gewalt verpflichtet und schuldet ihr Dienstbarkeit.

**Dagegen:** a. Gen 47,20: *Josef kaufte das ganze Land Ägyptens auf und unterstellte es dem Pharao, außer dem Land der Priester*, die Glosse: „Das bedeutet, dass das Land der Kirche, in der die wahren Priester sind, von der weltlichen Abgabe frei ist.“<sup>2939</sup>

b. [Causa] XXIII, Quaestio 8: „Als der Pharao zur Zeit einer Hungersnot das Land aller Ägypter aufkaufte“, Gen 47,20, „und alle während dieser Hungersnot seinem Dienst unterstellte, hat er den Priestern so das Lebensnotwendige verschafft, dass er sie weder ihres Besitzes noch ihrer Freiheit beraubte, und damit hat der Herr vorangekündigt, dass die Priester in jedem Volk frei sein sollen.“<sup>2940</sup>

c. Mt 17,24–25: *Die Könige der Erde, von wem erheben sie Steuern oder Abgaben? Von ihren eigenen Kindern oder von denen anderer? Und Petrus sagte: Von denen anderer!*

**2934** Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,6 (ed. Berndt, 340,11–16).

**2935** *Decretum Gratiani*, C.23, q.8, c.22 (ed. Friedberg, Bd. I, 961).

**2936** Ebd.

**2937** Ambrosius, *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis* 35 (CSEL 82/3, 106); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.8, c.21, § 6 (ed. Friedberg, Bd. I, 960).

**2938** Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,4 (ed. Berndt, 339,1f).

**2939** *Glossa ordinaria* zu Gen 47,22 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 105b).

**2940** *Decretum Gratiani*, C.23, q.8, c.22 (ed. Friedberg, Bd. I, 961).

Hieronymus, in Glossa: «*Liberi sunt filii regni in omni regno; multo magis liberi sunt filii illius regni sub quo sunt omnia regna in quolibet terreno regno*».

Ex iis videtur relinqui quod in nullo, nec in possessionibus nec in personis, potestas sacerdotalis sit obnoxia regali.

**Respondeo:** Quaedam possidet Ecclesia sorte spirituali et iure divino, ut decimas et oblationes, Num. 18, 21: *Filiis Levi dedi omnes decimas in possessionem*. Item, in eodem: *Locutus est Dominus ad Aaron: Dedi tibi custodiam primitiarum mearum; omnia, quae sanctificantur a filiis Israel, tibi tradidi pro officio sacerdotali et filiis tuis*. Et subditur: *Omnis oblatio et sacrificium et quidquid pro peccato redditur mihi, tuum erit et filiorum tuorum*. Simili modo loca deputata ad divinum cultum, ut territoria ecclesiarum, et alia loca deputata ad spirituale officium, ut cimiterium. Unde Num. 18, 5, 7 dicitur sacerdotibus: *Excubate in custodiam tabernaculi et in ministerio altaris. Omnia quae ad cultum altaris pertinent, per sacerdotes administrabuntur. Si quis exterius accesserit, occidetur*. De iis dicit Canon Concilii Parisiensis, iuxta leges canonicatas: «De ecclesiastico agro et manso, vel si quilibet pro loco sepulturae aliquid ecclesiae largitus fuerit, de decimis etiam et oblationibus fidelium nullus presbyteros censum persolvere cogat». Alia vero possidet sorte temporali, ut titulo venditionis vel titulo concessionis, salvo debito servitio; et de iis potestas sacerdotalis «principibus consueta debet obsequia, ut et annua eis persolvat tributa», [*Causa*] XXIII, quaest. 8.

**[Ad obiecta]:** 1–6, a–c. Ad ea vero quae obiciuntur dicendum quod auctoritates, quae dicunt quod potestas sacerdotalis non est obnoxia census vel tributi, intelliguntur de iis quae possidet sorte spirituali et titulo iuris divini. Auctoritates vero contrariae intelliguntur de iis quae possidet sorte temporali et titulo iuris humani. Illa enim quae possidet sorte spirituali dicuntur spiritualia, quia annexa sunt et attributa iure divino officio spirituali, quemadmodum alia dicuntur terrena, quia obnoxia sunt obsequio temporali; ideo ista subiecta sunt terrenae potestati, illa vero minime.

*Jesus sagte zu ihm: Also sind die Kinder frei.* Hieronymus in der Glosse: „Die Kinder des Reiches sind in jedem Reich frei; noch viel mehr sind die Kinder jenes Reiches frei, dem alle Reiche in jedem irdischen Reich unterstehen.“<sup>2941</sup>

Daraus scheint zu folgen, dass die priesterliche Gewalt in nichts, weder im Besitz noch in Personen, der königlichen verpflichtet ist.

**Ich antworte:** Einige Dinge besitzt die Kirche aufgrund ihres geistlichen Amtes und göttlichen Rechtes, wie den Zehnten und die Opfergaben, Num 18,21: *Ich gebe den Söhnen Levis alle Zehnten als Besitz.* Und in demselben [Kapitel]: *Der Herr sprach zu Aaron: Ich habe dir die Aufsicht über meine Erstlinge gegeben; alles, was von den Kindern Israels geheiligt wird, habe ich dir und deinen Söhnen für das Priesteramt übergeben.*<sup>2942</sup> Und es wird hinzugefügt: *Jede Opfergabe und jedes Opfer und was immer mir für eine Sünde gegeben wird, soll dir gehören und deinen Söhnen.*<sup>2943</sup> Ebenso die für den Gottesdienst bestimmten Orte, wie die Kirchengelände, und andere für das geistliche Amt bestimmte Orte, wie der Friedhof. Daher wird in Num 18,5.7 zu den Priestern gesagt: *Haltet Wache zur Aufsicht über die Lade und im Dienst des Altars. Alles, was zum Altardienst gehört, soll durch die Priester verrichtet werden. Wenn jemand Unbefugtes eintritt, soll er getötet werden.* Dazu sagt der Kanon des Konzils von Paris, entsprechend den kanonisierten Gesetzen: „Niemand soll die Priester zwingen, Abgaben zu entrichten auf kirchlichen Grund oder Pachtland, oder wenn jemand für einen Begräbnisplatz etwas der Kirche gespendet hat, sowie von den Zehnten und den Opfergaben der Gläubigen.“<sup>2944</sup> Andere Dinge aber besitzt sie [die Kirche] aufgrund ihres weltlichen Amtes, wie aufgrund eines Verkaufstitels oder eines Nutzungstitels, unter Beibehaltung des geschuldeten Dienstes; und durch sie „schuldet“ die priesterliche Gewalt „den Fürsten den gewohnten Gehorsam, dass sie ihnen die jährlichen Steuern zahlt“<sup>2945</sup>, [Causa] XXIII, Quaestio 8.

**[Zu den Einwänden]:** 1–6, a–c. Zu den Einwänden ist zu sagen, dass die Autoritäten, die sagen, dass die priesterliche Gewalt nicht zu Abgaben oder Steuern verpflichtet ist, in Bezug auf die Dinge zu verstehen sind, die sie kraft ihres geistlichen Amtes und eines Titels des göttlichen Rechts besitzt. Die dem widersprechenden Autoritäten sind nämlich in Bezug auf die Dinge zu verstehen, die sie kraft ihres weltlichen Amtes und eines Titels des menschlichen Rechts besitzt. Denn die Dinge, die sie kraft ihres geistlichen Amtes besitzt, heißen geistliche Güter, weil sie aufgrund göttlichen Rechts dem geistlichen Amt zugeordnet und ihm beigegeben sind, so wie die anderen weltliche Güter heißen, weil sie dem weltlichen Gehorsam verpflichtet sind; deshalb sind diese der irdischen Gewalt unterworfen, jene aber keineswegs.

<sup>2941</sup> Augustinus, Quaestiones evangeliorum I,23 (CChr.SL 44B, 20); vgl. Glossa ordinaria zu Mt 17,24 f (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 59a); Hieronymus, Commentarii in evangelium Matthaei 17,24 f (CChr.SL 77, 154).

<sup>2942</sup> Num 18,8.

<sup>2943</sup> Num 18,9.

<sup>2944</sup> Decretum Gratiani, C.23, q.8, c.24 (ed. Friedberg, Bd. I, 962).

<sup>2945</sup> Ebd., c.25 (ed. Friedberg, Bd. I, 962).

Notandum tamen ad plenam evidentiam praedictorum distinctionem Hugonis, in libro *De sacramentis*, de iis quae Ecclesia possidet sorte temporali. Distinguit enim sic: «Terreni principes in terrenis possessionibus, quas in subiectis vel sine subiectis possident, Ecclesiae aliquando concedunt solam utilitatem, aliquando et utilitatem et potestatem. Utilitatem sine potestate concedunt, quando fructum quidem possessionis ad usum Ecclesiae transferri decernunt, sed potestatem iustitiae exercendae in ipsa possessione ad eius ditionem transire non permittunt. Aliquando et utilitatem et potestatem simul tribuunt. Ubi tamen diligenter attendendum quod Ecclesia, licet fructum terrenaе possessionis in usum accipiat, potestatem tamen exercendae iustitiae per ecclesiasticas personas aut iudicia saecularia exercere non potest. Potest tamen ministros habere laicas personas, per quas iura [707] et iudicia ad terrenam potestatem pertinentia secundum tenorem legum et debitum iuris terreni exerceat, sic tamen ut et ipsum quod potestatem habet, a principe terreno se habere agnoscat et ipsas possessiones nunquam ita a regia potestate elongari posse intelligat quin, si ratio postulaverit et necessitas, et illis ipsa potestas debeat patrocinium, et illi ipsae possessiones debeant in necessitate obsequium. Sicut enim regia potestas patrocinium, quod debet, alteri non potest dare, sic ipsa possessio, etiam ab ecclesiasticis personis obtenta, obsequium, quod regiae potestati pro patrocinio debetur, iure negare non potest, sicut scriptum est: *Reddite quae sunt Caesaris, Caesaris: et quae sunt Dei, Deo*».

[Nr. 480] ARTICULUS II.

*Utrum personae ecclesiasticae pro peccatis obnoxiae sint potestati regali.*

Item quaeritur utrum pro peccatis personae ecclesiasticae seu sacerdotales obnoxiae sint potestati regali.

**Quod videtur** 1. per illud Rom. 13, 3, 4: *Vis non timere potestatem? bonum fac. Si autem male feceris, time; non enim sine causa gladium portat*, id est, «iudiciariam potestatem», sed ad hoc, sicut dicit Glossa, «ut malos puniat». Si ergo sacerdos vel clericus male fecerit, poterit puniri a saeculari potestate.

2. Item, quilibet delinquens sortitur forum ratione delicti. Si ergo sacerdos vel clericus delinquat in iis quae terrena sunt vel quae pertinent ad terrenam vitam, sortie-

Es ist aber zum vollen Verständnis des Gesagten zu bemerken, dass es eine Unterscheidung von Hugo in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse* gibt zu dem, was die Kirche aufgrund ihres weltlichen Amtes besitzt. Er unterscheidet nämlich Folgendes: „Die irdischen Herrscher gestehen bei den irdischen Besitztümern, die sie bei ihren Untergeben oder ohne Untergebene besitzen, manchmal nur die Nutzung zu, manchmal die Nutzung und die Herrschaft. Nutzung ohne Herrschaft gestehen sie zu, wenn sie verfügen, dass zwar der Ertrag eines Besitzes in die Nutzung der Kirche übergeht, aber nicht erlauben, dass die Vollmacht, die Gerichtsbarkeit auszuüben, bei diesem Besitz in ihre Gewalt übergeht. Manchmal verleihen sie Nutzung und Herrschaft zugleich. Dabei muss aber sorgfältig darauf geachtet werden, dass die Kirche, auch wenn sie den Ertrag des irdischen Besitzes für ihre Nutzung annimmt, dennoch nicht die Vollmacht ausüben kann, durch kirchliche Personen Gerechtigkeit zu üben oder weltliche Urteile zu vollstrecken. Sie kann aber Laien als Amtsträger anstellen, durch die sie Recht [707] und Gesetz, die in den Bereich der irdischen Gewalt gehören, entsprechend dem Inhalt der Gesetze und der Pflicht des irdischen Rechtes ausübt, aber so, dass auch sie anerkennt, dass auch der, der diese Vollmacht hat, sie vom irdischen Herrscher hat, und erkennt, dass diese Besitztümer niemals so von der königlichen Gewalt entfernt werden können, dass nicht, wenn Vernunft und Notwendigkeit es fordern, diesen einerseits die [königliche] Gewalt selbst Schutz schuldet und andererseits ihr die Besitztümer selbst, wenn es notwendig ist, Gehorsam schulden. So wie nämlich die königliche Gewalt den Schutz, den sie schuldet, keinem anderen übertragen kann, so hat auch der Besitz, wenn er auch von kirchlichen Personen erlangt worden ist, keine Berechtigung, den Gehorsam, den man der königlichen Gewalt für ihren Schutz schuldet, zu verweigern, wie geschrieben steht: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist*<sup>2946</sup>.“<sup>2947</sup>

*Artikel 2: Sind kirchliche Personen der königlichen Gewalt aufgrund ihrer Sünden verpflichtet? [Nr. 480]*

Weiter wird gefragt, ob kirchliche oder priesterliche Personen der königlichen Gewalt aufgrund ihrer Sünden verpflichtet sind.

**Das scheint richtig zu sein** 1. durch Röm 13,3,4: *Willst du dich nicht vor der Obrigkeit fürchten? Dann handle gut. Wenn du aber schlecht handelst, fürchte dich; denn nicht ohne Grund trägt sie das Schwert*, das ist „die richterliche Gewalt“, sondern dazu, wie die Glosse sagt, „dass sie die Bösen bestraft.“<sup>2948</sup> Wenn ein Priester oder Kleriker also schlecht gehandelt hat, wird er von der weltlichen Gewalt bestraft werden dürfen.

2. Jeder Verbrecher erhält sein Gericht aufgrund seines Verbrechens.<sup>2949</sup> Wenn also ein Priester oder Kleriker sich in etwas, das irdisch ist oder zum irdischen Leben

<sup>2946</sup> Mt 22,21.

<sup>2947</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,7 (ed. Berndt, 341,6–22).

<sup>2948</sup> Glosa interlinearis zu Röm 13,3f (ed. Textus biblie, Bd. 6, 28r).

<sup>2949</sup> Vgl. *Decretum Gratiani*, C.3, q.6, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 519).

tur forum potestatis saecularis, quia, sicut dicit Hugo: «Ad potestatem regis pertinent omnia quae terrena sunt et ad terrenam vitam ordinata».

**Contra:** a. Sic se habet potestas sacerdotalis ad regalem sicut vita vel homo spiritualis ad animale, secundum quod dicit Hugo; sed ita est quod animalis vita non potest diiudicare spiritualem, etiam delinquentem, quemadmodum animal non habet iudicare hominem delinquentem; ergo relinquitur quod potestas regalis non habet diiudicare personam ecclesiasticam vel sacerdotalem. Unde I Cor. 2, 15: *Spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*.

**Respondeo:** Secundum Hugonem de S. Victore, «spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit et iudicare habet, si bona non fuerit. Ipsa vero a Deo primum instituta est, et, cum deviat, a solo Deo iudicari potest, sicut scriptum est: *Spiritualis diiudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*». Inde est quod summa potestas sacerdotalis, qualis est in Summo Pontifice, non potest ab homine iudicari, sed habet de omnibus iudicare: et de personis quae vitae spirituali deputatae sunt, ut universaliter omnes personae ecclesiasticae, et de personis quae ad vitam terrenam deputatae sunt sub terrena potestate, ut personae laicae, et hoc in causis spiritualibus animarum. Unde in typo Ieremiae potestati spirituali summae dicitur: *Ecce constitui te super gentes et super regna, ut evellas et destruas, disperdas et dissipas, aedifices et plantes*, Ierem. 1, 10. Potestas vero terrena non habet iudicare nisi de personis quae terrena vitae sunt deputatae, ut personae laicae.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Unde ad solutionem obiectorum nota determinationem Hugonis de S. Victore: «Sciendum est quod iustitia illa, quae terrena potestati in subiectis data est, quinque modis determinatur: secundum personam, secundum causam, secundum modum, secundum locum et secundum tempus. Secundum personam igitur iustitia violaretur, si iudex saecularis in ecclesiasticam personam manum mitteret; secundum causam, si ecclesiastica negotia examinanda susciperet; secundum mensuram, si mendacium vel maledictum suspendio puniret; secundum locum, si loca sacra violare praesumeret et confugientibus ad illa, etiam reis et pro



gehört, vergeht, wird er ein Gericht von der weltlichen Macht erhalten, denn, wie Hugo sagt: „Zum Machtbereich des Königs gehört alles, was irdisch ist und auf das irdische Leben hingeeordnet.“<sup>2950</sup>

**Dagegen:** a. Die priesterliche Gewalt verhält sich zur königlichen wie das geistliche Leben oder der geistliche Mensch zum sinnlichen, nach dem, was Hugo sagt;<sup>2951</sup> doch daher kommt es, dass das sinnliche Leben das geistliche nicht beurteilen kann, selbst wenn es Verbrechen begeht, so wie das Tier nicht die Möglichkeit hat, einen Menschen zu beurteilen, der ein Verbrechen begeht; also folgt, dass die königliche Gewalt nicht über eine kirchliche oder priesterliche Person zu richten hat. Daher 1Kor 2,15: *Der geistliche [Mensch] urteilt über alles, und er selbst wird von niemandem beurteilt.*

**Ich antworte:** Nach Hugo von St. Viktor „hat die geistliche Gewalt die irdische Gewalt sowohl einzurichten, damit es sie gibt, als auch zu richten, wenn sie nicht gut ist. Sie selbst ist aber von Gott zuerst eingerichtet worden und kann, wenn sie vom rechten Weg abkommt, nur von Gott gerichtet werden, wie geschrieben steht: *Der geistliche [Mensch] urteilt über alles, und er selbst wird von niemandem beurteilt*“<sup>2952</sup>.<sup>2953</sup> Daher kommt es, dass die höchste priesterliche Gewalt, die im Papst besteht, von keinem Menschen gerichtet werden kann, sondern über alle zu richten hat: sowohl über die Personen, die zum geistlichen Leben bestellt sind, wie insgesamt alle kirchlichen Personen, als auch über die Personen, die zum weltlichen Leben bestellt sind und der weltlichen Gewalt unterstehen, wie die Laien, und zwar in geistlichen Angelegenheiten der Seelsorge.<sup>2954</sup> Daher wird in der Figur des Jeremias zu der höchsten geistlichen Gewalt gesagt: *Siehe, ich habe dich über die Völker und Reiche eingesetzt, damit du ausreißt und zerstörst, vernichtest und zerstreust, aufbaust und einpflanzt*, Jer 1,10. Die irdische Gewalt hat aber nur über Personen zu richten, die zum weltlichen Leben bestellt sind, wie die Laien.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Für die Beantwortung der Einwände beachte also die Bestimmung von Hugo von St. Viktor: „Man muss wissen, dass jene Gerechtigkeit, die der irdischen Gewalt bei ihren Untergebenen gegeben ist, auf fünf Arten bestimmt wird: in Hinsicht auf die Person, den Gegenstand, die Bemessung [des Strafmaßes], den Ort und die Zeit. In Hinsicht auf die Person würde die Gerechtigkeit verletzt werden, wenn ein weltlicher Richter die Hand gegen eine kirchliche Person ausstrecken würde; in Hinsicht auf den Gegenstand, wenn er es unternehmen würde, kirchliche Angelegenheiten zu untersuchen; in Hinsicht auf die Bemessung, wenn er eine Lüge oder eine Missetat mit Erhängen bestrafen würde; in Hinsicht auf den Ort, wenn er es wagen würde, heilige Orte zu verletzen, und versuchen würde, solchen, die sich

<sup>2950</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,4 (ed. Berndt, 339,1f).

<sup>2951</sup> Vgl. ebd. (ed. Berndt, 338,14f).

<sup>2952</sup> 1Kor 2,15.

<sup>2953</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,4 (ed. Berndt, 339,6–8).

<sup>2954</sup> Vgl. *Decretum Gratiani*, C.9, q.3, c.13–18 (ed. Friedberg, Bd. I, 610f).

sceleribus suis condemnandis, inordinate violentiam inferre tentaret; secundum tempus, si sacris et solemnibus diebus reverentiam non exhiberet, quando et iis parcendum est quibus pro culpis suis supplicia debentur».

[708] MEMBRUM II.

**De legibus circa servos.**

Consequenter est inquirere de legibus servitutis. Circa quas quaeruntur tria:

- Primo, utrum boni secundum legem divinam debeant subici malis;
- secundo, de manumissione priorum servorum;
- tertio, de receptione servi alieni.

[Nr. 481] CAPUT I.

UTRUM BONI TENEANTUR SUBICI MALIS.

Quaeritur igitur utrum boni teneantur subici malis.

**Quod non, videtur:** 1. Gen. 9, 2: *Sit terror vester super cuncta animalia*, ubi dicit Glossa: «Homo non rationabilibus, sed irrationabilibus praelatus est natura». Unde ex illa parte qua homo est irrationalis, sicut dicit Gregorius, ex illa parte est homini subicibilis. Si ergo bonus vir ex nulla parte irrationalis est, malus vero, in quantum malus, est irrationalis, ergo bonus vir nunquam tenetur vel debet subici malo.

2. Item, ad idem est quod dicit Gregorius: «Ubi non delinquimus, pares sumus». Ergo nullus bonus est alicui subditus.

**Contra:** a. Rom. 13, 1: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*, Glossa: «Videbatur quibusdam quod mali domini, et maxime infideles, non deberent fidelibus dominari, et, si boni et fideles essent, bonis et fidelibus deberent esse pares. Quam etiam superbiam removet hic Apostolus: *Omnis anima potestatibus* etc. Id est omnis homo subditus sit, ut etiam voluntate serviat potestatibus saecularibus bonis vel malis, scilicet regibus et principibus» etc.

b. Item, I Petri 2, 18–19: *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis. Haec est enim gratia.*

zu ihnen flüchten, auch Angeklagten und solchen, die für ihre Verbrechen verurteilt werden müssen, ungeordnet Gewalt zuzufügen; in Hinsicht auf die Zeit, wenn er den Sonn- und Feiertagen keinen Respekt zollen würde, an denen auch die verschont werden müssen, denen man für ihre Sünden Strafen schuldet.“<sup>2955</sup>

[708] *Zweites Glied: Die Gesetze bezüglich der Sklaven*

Sodann gilt es, die Gesetze zur Sklaverei zu untersuchen. Im Zusammenhang damit werden drei Einzelfragen gestellt:

1. Müssen sich Gute nach dem göttlichen Gesetz Bösen unterwerfen?
2. Die Freilassung eigener Sklaven;
3. Die Aufnahme eines fremden Sklaven.

*Kapitel 1: Sind Gute dazu verpflichtet, sich Bösen zu unterwerfen? [Nr. 481]<sup>2956</sup>*

Es wird also gefragt, ob Gute dazu verpflichtet sind, sich Bösen zu unterwerfen.

**Man sieht, dass das nicht so ist:** 1. Gen 9,2: *Furcht vor euch soll über allen Tieren liegen*, wozu die Glosse sagt: „Der Mensch ist von Natur aus nicht den vernunftbegabten, sondern den vernunftlosen Lebewesen vorgesetzt.“<sup>2957</sup> Daher ist ein Mensch in der Hinsicht, dass er vernunftlos ist, wie Gregor sagt, einem Menschen unterworfen.<sup>2958</sup> Wenn also ein guter Mann keinesfalls vernunftlos ist, ein böser aber, insofern böse, vernunftlos ist, dann ist der gute Mann niemals dazu verpflichtet oder schuldig, sich dem Bösen zu unterwerfen.

2. Zu demselben gehört, dass Gregor sagt: „Wenn wir nichts verbrechen, sind wir gleich.“<sup>2959</sup> Also ist kein Guter irgendwem untergeben.

**Dagegen:** a. Röm 13,1: *Jeder Mensch soll höheren Gewalten untergeben sein*, die Glosse: „Es schien einigen, dass schlechte Herren, und vor allem ungläubige, nicht über Gläubige herrschen dürften und, wenn sie gut und gläubig wären, den Guten und Gläubigen gleich sein müssten. Auch diesen Übermut treibt der Apostel hier aus: *Jeder Mensch soll höheren Gewalten* usw., das heißt, jeder Mensch soll untergeben sein, sodass er sogar willentlich guten oder schlechten weltlichen Gewalten dient, das heißt Königen und Fürsten“<sup>2960</sup> usw.

b. 1Petr 2,18–19: *Sklaven, ihr sollt mit aller Furcht euren Herren unterworfen sein, nicht nur den guten und maßvollen, sondern auch den wechselhaften. Dies ist nämlich eine Gnade.*

<sup>2955</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,2,8 (ed. Berndt, 341,24–342,14).

<sup>2956</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 351 (ed. Bd. IV/2, 520a–b; in dieser Ausgabe S. 756–759).

<sup>2957</sup> *Glossa ordinaria* zu Gen 9,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 40a); vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio* in Job XXI,15,23 (CChr.SL 143A, 1082).

<sup>2958</sup> Vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio* in Job XXI,15,23 (CChr.SL 143A, 1082).

<sup>2959</sup> Vgl. ebd., XXVI,26,46 (CChr.SL 143B, 1301).

<sup>2960</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 13,1 (PL 191, 1503).

c. Item, Ephes. ultimo, 5–6: *Servi, obedite per omnia dominis carnalibus non ad oculum servientes quasi hominibus placentes, sed in simplicitate cordis timentes Deum.*

d. Item, ad idem sunt rationes Apostoli, Rom. 13, 1: *Non est potestas nisi a Deo* etc.

**Respondeo:** Dicendum quod lex servitutis aliam causam habet suae institutionis et aliam causam habet suae observantiae. Causa enim institutionis fuit irrationalitas seu brutalitas, sicut supra dictum est; causa vero observantiae etiam tempore gratiae est humilitas. Inordinatio enim voluntatis humanae in modum irrationalis bestiae necessarium habuit arceri a malis timore dominationis; inde est quod per Cham, Gen. 9, 25, est servitus introducta; lex igitur servitutis introducta est ad coercionem malorum. Iterum, ordo bonae voluntatis per humilitatem debuit custodiri et in ampliorem gratiam et meritum promoveri, et ideo lex servitutis etiam tempore gratiae a bonis observanda est. Unde I Cor. 7, 21: *Servus vocatus es? non sit tibi curae; sed si potes fieri liber, magis utere*, Glossa: «Servitute, quia haec est causa humilitatis, quae ad eam, quae in Domino est, pertinet libertatem, quia quanto quis despectior est in hoc saeculo propter Deum, tanto magis exaltabitur in futuro».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicit, dicendum quod boni debent subici etiam malis potestatibus propter debitum conservandae ordinationis divinae. Unde Rom. 13, 2: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*, Glossa: «Id est, habenti potestatem Dei ordinatione»; et subdit: «De potestate bona patet quod eam praefecit Deus rationabiliter; de mala etiam videri [709] potest, dum et boni per eam purgantur, mali vero damnantur». Dicendum ergo quod mali debent subici potestati propter vitium suae irrationalitatis, boni vero propter debitum divinae ordinationis et utilitatem suae purgationis. Unde dicit Ambrosius, super illud Rom. 13, 3: *Principes non sunt timori boni operis, sed mali*: «Si bonus est princeps, bene operantem non punit, sed diligit; si malus est, non nocet bono, sed purgat eum»; et ideo non est ad timorem ei qui bene operatur; malus vero debet timere, quia instituti sunt principes ut mala puniant.

c. Eph, im letzten [Kapitel], [Vers] 5–6: *Ihr Sklaven, gehorcht euren fleischlichen Herren in allem, nicht indem ihr für den Augenblick dient, um den Menschen zu gefallen, sondern indem ihr in der Einfalt des Herzens Gott fürchtet.*

d. Zu diesem Thema gehören auch die Argumente des Apostels, Röm 13,1: *Es gibt keine Macht außer von Gott* usw.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass das Gesetz der Sklaverei einen Grund hat für seine Einrichtung und einen anderen für seine Befolgung. Der Grund für seine Einrichtung war nämlich die Unvernunft oder Rohheit, wie oben gesagt worden ist; der Grund für seine Befolgung auch zur Zeit der Gnade ist die Demut. Denn die Ungeordnetheit des menschlichen Willens hielt es nach Art des vernunftlosen wilden Tieres für notwendig, von dem Bösen durch die Angst vor der Herrschaft abgehalten zu werden; daher kommt es, dass durch Cham, Gen 9,25, die Sklaverei eingeführt wurde; also ist das Gesetz der Sklaverei zur Zügelung der Bösen eingeführt worden. Ferner musste die Ordnung des guten Willens durch Demut bewahrt werden und zu größerer Gnade und Verdienst gebracht werden, und deshalb muss das Gesetz der Sklaverei auch zur Zeit der Gnade von den Guten gehalten werden. Daher 1Kor 7,21: *Du bist als Sklave berufen? Sorge dich nicht; aber wenn du frei werden kannst, nutze es besser*, die Glosse: „Im Hinblick auf die Sklaverei, denn diese ist der Grund für die Demut, welche zu der Freiheit gehört, die im Herrn ist, denn je verachteter jemand in dieser Welt um Gottes willen ist, desto mehr wird er in der Zukunft erhöht werden.“<sup>2961</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist zu sagen, dass Gute sich auch bösen Gewalten unterwerfen müssen, weil sie die Pflicht haben, die göttliche Ordnung zu wahren. Daher Röm 13,2: *Wer sich der Obrigkeit widersetzt, widersetzt sich Gottes Ordnung*, die Glosse: „Das heißt dem, der die Macht aufgrund von Gottes Ordnung hat“<sup>2962</sup>; und sie fügt hinzu: „Von der guten Obrigkeit ist klar, dass Gott sie vernunftgemäß an die Spitze gestellt hat; aber auch bei einer schlechten kann man beobachten, [709] dass, während die Guten durch sie gereinigt werden, die Schlechten verurteilt werden.“<sup>2963</sup> Es ist also zu sagen, dass die Bösen der Obrigkeit unterworfen werden müssen wegen des Lasters ihrer Unvernunft, die Guten aber wegen der Pflicht gegenüber der göttlichen Ordnung und des Nutzens für ihre Reinigung. Daher sagt Ambrosius zu Röm 13,3: *Die Fürsten sind nicht Anlass zur Furcht im Hinblick auf die gute Tat, sondern die schlechte*: „Wenn ein Fürst gut ist, bestraft er jemanden, der gut handelt, nicht, sondern liebt ihn; wenn er schlecht ist, schadet er dem Guten nicht, sondern reinigt ihn“<sup>2964</sup>; und deshalb ist er kein Anlass zur Furcht für den, der gut handelt; ein Böser aber muss ihn fürchten, weil die Fürsten dazu eingesetzt sind, das Böse zu bestrafen.

<sup>2961</sup> Ders., *Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios 7,21* (PL 191, 1595).

<sup>2962</sup> Ders., *Collectanea in epistolam ad Romanos 13,2* (PL 191, 1505).

<sup>2963</sup> Ebd.

<sup>2964</sup> *Glossa ordinaria zu Röm 13,3* (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 301a); vgl. Augustinus, *Sermones* 62,12 (CChr.SL 41, 307).

2. Ad secundum quod obicit quod ‘ubi non delinquimus, pares sumus’, intelligitur de paritate quantum ad meritum et dignitatem conscientiae, non quantum ad paritatem conversationis seu conditionis huius vitae. Unde Rom. 13, 5, super illud: *Ideoque necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*, Glossa Ambrosii: «Licet omnes fideles, in quantum fideles, sunt unum in Christo, in cuius fide non est distantia Iudaei et Graeci, domini et servi, Gal. 3, 28, differentia tamen est in conversatione mortali, et eius ordinem in huius vitae itinere servandum esse Apostoli praecipunt».

[Nr. 482] CAPUT II.

DE MANUMISSIONE SERVORUM.

Deinde quaeritur de manumissione servorum. De quo dicit Lex, Exod. 21, 2: *Si emeris servum hebraeum, sex annis serviet tibi, in septimo egredietur liber gratis*; Deuter. 15, 12 habetur idem: *Cum venditus fuerit frater tuus hebraeus, et sex annis servierit tibi, in septimo anno dimittes eum liberum*.

1. Ergo secundum Legem septimo anno servus hebraeus debebat manumitti; et constans est quod manumissio servi et donatio libertati pietatis est; ergo maxime debet tempore gratiae observari.

2. Item, secundum Legem hebraeus proprie non poterat esse servus hebraei. Unde Levit. 25, 39–40 dicit Lex: *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit usque ad iubilaeum*; et subditur: *Mei enim servi sunt, ego eduxi eos de terra Aegypti: non venient conditione servorum*. Ergo multo fortius secundum libertatem legis evangelicae Christianus non debet esse servus Christiani.

3. Item, III Reg. 9, 22: *De filiis Israel non constituit Salomon servire quemquam*. Ergo multo fortius Christiani, qui sunt filii Dei, Ioan. 1, 12, non debent constitui servi.

**Contra:** a. Deuter. 15, 12, super illud: *Septimo anno dimittes eum liberum*, Glossa: «Ne hoc servi Christiani a dominis flagitent, iubet servos dominis esse subditos, ne doctrina Dei blasphemetur», I Tim. ultimo, 1–2: *Quicumque sunt sub iugo servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur, ne nomen Domini et doctrina blasphemetur*.

2. Der zweite Einwand, dass ‚wenn wir nichts verbrechen, wir gleich sind‘, ist in Bezug auf die Gleichheit hinsichtlich des Verdienstes und der Würde des Gewissens zu verstehen, nicht hinsichtlich der Gleichheit des Umgangs oder des Standes in diesem Leben. Daher sagt die Glosse des Ambrosius zu Röm 13,5: *Und deshalb sollt ihr euch aus Notwendigkeit unterwerfen, nicht nur wegens des Zorns [der Obrigkeit], sondern auch wegen [eures] Gewissens*: „Auch wenn alle Gläubigen, insofern Gläubige, eins in Christus sind, da es im Glauben an ihn keinen Unterschied zwischen Jude und Grieche, Herrn und Sklaven gibt, Gal 3,28, gibt es dennoch einen Unterschied im sterblichen Umgang, und die Apostel schreiben vor, dass seine Ordnung auf dem Weg dieses Lebens gewahrt werden muss.“<sup>2965</sup>

### *Kapitel 2: Die Freilassung von Sklaven [Nr. 482]*

Sodann wird nach der Freilassung von Sklaven gefragt.

Dazu sagt das Gesetz, Ex 21,2: *Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, soll er dir sechs Jahre dienen, im siebten soll er ohne Entgelt als freier Mann weggehen*; Dtn 15,12 steht das Gleiche: *Wenn dein Bruder, ein Hebräer, sich verkauft, soll er dir sechs Jahre dienen, im siebten Jahr sollst du ihn als freien Mann entlassen*.

1. Also musste nach dem Gesetz ein hebräischer Sklave im siebten Jahr freigelassen werden; und es steht fest, dass die Freilassung eines Sklaven, das heißt das Schenken der Freiheit, ein Akt der Frömmigkeit ist; also muss dies zur Zeit der Gnade auf jeden Fall befolgt werden.

2. Nach dem Gesetz konnte ein Hebräer eigentlich kein Sklave eines Hebräers sein. Daher sagt das Gesetz Lev 25,39–40: *Wenn sich dein Bruder von Armut gezwungen dir verkauft, sollst du ihn nicht mit der Sklaverei von Knechten bedrängen, sondern er soll wie ein Lohnarbeiter oder Ansiedler sein bis zum Jubeljahr*; und es wird hinzugefügt: *Denn sie sind meine Knechte, ich habe sie aus Ägypten geführt: Sie sollen nicht in den Sklavenstand geraten*.<sup>2966</sup> Also darf noch viel eher ein Christ nach der Freiheit des Gesetzes des Evangeliums kein Sklave eines Christen sein.

3. 1Kön 9,22: *Von den Kindern Israels machte Salomo niemanden zum Sklaven*. Also dürfen noch viel mehr die Christen, die Kinder Gottes sind, Joh 1,12, keine Sklaven werden.

**Dagegen:** a. Zu Dtn 15,12: *Im siebten Jahr sollst du ihn als freien Mann entlassen*, die Glosse: „Damit die christlichen Sklaven dies nicht von ihren Herren verlangen, wird befohlen, dass die Sklaven ihren Herren unterworfen sein sollen, *damit nicht die Lehre Gottes in Verruf kommt*“<sup>2967</sup>, 1Tim im letzten [Kapitel], [Vers] 1–2: *Alle, die unter dem Sklavenjoch stehen, sollen ihre Herren aller Ehre für würdig erachten, damit sie nicht den Namen des Herrn und die Lehre in Verruf bringen. Die aber gläubige Herren*

<sup>2965</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 13,5 (PL 191, 1506).

<sup>2966</sup> Lev 25,42.

<sup>2967</sup> Glossa ordinaria zu Dtn 15,12 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 394b).

*metur. Qui autem fideles habent dominos, non contemnant, quia fratres sunt, sed magis serviant, quia fideles sunt.*

**Respondeo:** Conditio servitutis non evacuatur per libertatem christianitatis triplici ratione. Primo, quia confert ad meritum et humilitatem, quae est custodia virtutum. Unde dicitur I Cor. 7, 21: *Servus vocatus es? non sit tibi curae; sed si potes fieri liber, magis utere*, scilicet «servitute», quia, sicut dicit Glossa, hoc confert ad humilitatem; et I Petri 2, 18–19: *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis; haec est enim gratia.* – Secundo, quia confert ad retributionem gloriae futurae. Unde ad Col. 3, 22: *Servi, obedite per omnia dominis carnalibus;* et subditur: *Scientes quia a Domino recipietis retributionem hereditatis.* – Tertio ad evitandam blasphemiam nominis Dei et scandalum fidei. Unde dicit Apostolus, I ad Tim. 6, 1, quod *servi dominos suos omni honore dignos arbitrentur, ne nomen Domini et doctrina blasphemetur.* Propter has causas Apostoli tempore gratiae servos Christianos dominis suis subiectos esse decreverunt.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod septimo anno servus hebraeus manumittebatur, quod pietatis est dicendum quod illa manumissio septimi anni erat figuralis. [710] Significat enim, sicut dicit Isidorus, super Deuter. 15, 12, «quia in sex aetatibus huius saeculi servientes, septimo anno, id est aeterno sabbato, liberabimur». Quod autem figurale est, non est ad litteram tempore gratiae observandum.

2–3. Ad secundum vero et tertium dicendum quod melioris conditionis est servus Christianus tempore gratiae quam servus hebraeus tempore Legis. Servus enim hebraeus erat conditionis servitutis mercenariae, Levit. 25, 39: *Non opprimes fratrem tuum servitute, sed quasi mercenarius et colonus erit.* Servus vero Christianus subiectus est servitute caritatis et obedientiae. Unde Apostolus, ad Philem. 10–12, scribit de Onesimo servo suo: *Obsecro te pro meo filio Onesimo. Tu illum sicut mea viscera suscipias;* et subdit: *Iam non servum, sed pro servo carissimum fratrem, maxime mihi, quanto magis tibi, et in carne et in Domino. Si ergo habes me socium, suscipe illum sicut me.*



*haben, sollen sie nicht verachten, weil sie Brüder sind, sondern ihnen noch mehr dienen, weil sie gläubig sind.*

**Ich antworte:** Der Stand der Sklaverei wird von der Freiheit des Christentums aus drei Gründen nicht aufgehoben. Erstens, weil er zum Verdienst und zur Demut beiträgt, welche die Wächterin der Tugenden ist. Daher heißt es in 1Kor 7,21: *Du bist als Sklave berufen? [So] Sorge dich nicht; aber wenn du frei werden kannst, nutze es besser, nämlich „durch die Sklaverei“<sup>2968</sup>, denn, wie die Glosse sagt, dies trägt zur Demut bei;<sup>2969</sup> und 1Petr 2,18–19: *Sklaven, ihr sollt mit aller Furcht euren Herren unterworfen sein, nicht nur den guten und maßvollen, sondern auch den wechselhaften; dies ist nämlich eine Gnade.* – Zweitens, weil es zum Lohn der künftigen Herrlichkeit beiträgt. Daher Kol 3,22: *Ihr Sklaven, gehorcht euren fleischlichen Herren in allem;* und es wird hinzugefügt: *Im Wissen, dass ihr vom Herrn euer Erbe als Lohn empfangen werdet.*<sup>2970</sup> – Drittens, um die Schmähung des Namens Gottes zu vermeiden und dass der Glaube Anstoß erweckt. Daher sagt der Apostel in 1Tim 6,1, dass *die Sklaven ihre Herren aller Ehre für würdig erachten sollen, damit sie nicht den Namen des Herrn und die Lehre in Vernunft bringen.* Aus diesen Gründen haben die Apostel verfügt, dass zur Zeit der Gnade christliche Sklaven ihren Herren unterworfen sein sollen.*

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, ‚dass ein hebräischer Sklave im siebten Jahr freigelassen wurde, was ein Akt der Frömmigkeit ist‘, ist zu sagen, dass diese Freilassung im siebten Jahr sinnbildlich war. |710| Sie bedeutet nämlich, wie Isidor zu Dtn 15,12 sagt, „dass wir sechs Zeitalter dieser Welt hindurch dienen, im siebten Jahr, das heißt im ewigen Sabbat, befreit werden sollen.“<sup>2971</sup> Was aber sinnbildlich ist, muss zur Zeit der Gnade nicht buchstabengetreu befolgt werden.

2–3. Zu dem zweiten und dritten ist zu sagen, dass ein christlicher Sklave zur Zeit der Gnade viel bessere Lebensbedingungen hat als ein hebräischer Sklave zur Zeit des Gesetzes. Ein hebräischer Sklave lebte nämlich unter den Bedingungen einer Lohnknechtschaft, Lev 25,39: *Du sollst deinen Bruder nicht mit der Sklaverei bedrängen, sondern er soll wie ein Lohnarbeiter oder Ansiedler sein.* Ein christlicher Sklave ist aber durch die Sklaverei der Liebe und des Gehorsams unterworfen. Daher schreibt der Apostel in Phlm 10–12 über seinen Sklaven Onesimus: *Ich bitte dich für meinen Sohn Onesimus. Nimm ihn wie mein eigenes Herz auf,* und er fügt hinzu: *Nicht mehr als Sklaven, sondern anstatt eines Sklaven als geliebten Bruder, vor allem für mich, um wieviel mehr für dich, im Fleisch wie im Herrn. Wenn du mich als Gefährten betrachtest, dann nimm ihn also wie mich selbst auf!*<sup>2972</sup>

---

**2968** Glossa interlinearis zu 1Kor 7,21 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 43v).

**2969** Vgl. ebd.

**2970** Kol 3,24.

**2971** Glossa ordinaria zu Dtn 15,12 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 394a).

**2972** Phlm 16 f.

[Nr. 483] CAPUT III.

DE RECEPTIONE SERVI ALIENI.

Tertio quaeritur de receptione servi alieni.

De quo dicit Lex, Deuter. 23, 15: *Non trades servum domino suo, qui ad te confugerit.*

1. Ex qua lege videtur quod fugitivus servus a subiectione sui domini possit ab aliquo licite recipi.

**Contra:** *a.* Exod. 21, 21, dicit Lex quod servus *pecunia* domini sui est. Si ergo pecunia alterius contra voluntatem domini non potest licite teneri vel recipi, ergo nec servus.

*b.* Item, Deuter. 22,1, dicit Lex quod bos et ovis *fratris* debet ad ipsum reduci et sine detrimento sibi servari, et simili modo *de vestimento et omni re proximi* faciendum est. Ergo, cum servus sit res domini sui, servus fugiens debet domino suo restitui.

*c.* Item, Apostolus restituit Onesimum servum Philemoni domino suo, qui ad Apostolum confugerat, de quo dicit Apostolus Philemoni, 14: *Sine consilio tuo nihil volui facere*, scilicet de Onesimo retinendo.

**Respondeo** distinguendo. Servus aut est servus singularis personae aut est servus personae publicae, ut regis. Si est servus singularis personae, aut ergo fugit a domino suo volente ipsum perdere, propter vitandum periculum salutis; aut fugit a domino volente ipsum perdere, propter subtractionem debiti servitii seu subiectionis. In primo casu intelligitur lex '*non trades servum domino suo*', supple volenti ipsum perdere. Unde dicit Augustinus super illum locum, «quod alienigena *Achis rex Geth* servavit hanc legem, quando ad eum *fugit David a facie* domini sui, id est regis *Saul*», I Reg. 21, 10, qui scilicet volebat ipsum perdere. In secundo vero casu intelliguntur leges contrariae. – Item, si est servus personae publicae, ut regis, aut igitur est servus gentis infidelis aut gentis seu populi fidelis. Si est servus gentis infidelis et fugit ad populum fidelem, propter perniciem erroris, praecipit Lex quod non reddatur, sed suscipiatur, et hoc modo intelligitur, sicut dicit Augustinus, praedicta lex '*non trades servum domino suo*'. Unde Augustinus: «Quo modo hoc putari potest, nisi genti vel

*Kapitel 3: Die Aufnahme eines fremden Sklaven [Nr. 483]*

Drittens wird nach der Aufnahme eines fremden Sklaven gefragt.

Dazu sagt das Gesetz Dtn 23,15: *Du sollst einen Sklaven, der sich zu dir geflüchtet hat, nicht seinem Herrn ausliefern.*

1. Nach diesem Gesetz scheint es, dass ein flüchtiger Sklave erlaubterweise von jemandem aus der Unterwerfung seines Herrn aufgenommen werden kann.

**Dagegen:** a. Ex 21,21 sagt das Gesetz, dass ein Sklave *das Geld* seines Herrn ist. Wenn also das Geld von jemand anders nicht erlaubterweise gegen den Willen des Besitzers behalten oder an sich genommen werden kann, dann auch kein Sklave.

b. Dtn 22,1 sagt das Gesetz, dass ein Rind und ein Schaf *eines Bruders* zu diesem zurückgebracht und für ihn ohne Schaden aufbewahrt werden müssen, und ebenso ist *mit Kleidung* und *jedem Besitz*<sup>2973</sup> des Nächsten zu verfahren. Wenn also ein Sklave der Besitz seines Herrn ist, muss ein flüchtiger Sklave seinem Herrn zurückgegeben werden.

c. Der Apostel gab den Sklaven Onesimus, der sich zu ihm geflüchtet hatte, seinem Herrn Philemon zurück, worüber der Apostel zu Philemon [in Vers] 14 sagt: *Ohne dich zu fragen, wollte ich nichts unternehmen*, nämlich hinsichtlich dessen, Onesimus bei sich zu behalten.

**Ich antworte** durch eine Unterscheidung. Ein Sklave ist entweder der Sklave einer Einzelperson oder einer öffentlichen Person, wie zum Beispiel des Königs. Wenn er der Sklave einer Einzelperson ist, flüchtet er entweder von seinem Herrn, der ihn verderben will, um der Gefahr für seine Gesundheit zu entgehen; oder er flüchtet von seinem Herrn, der ihn verderben will, um sich der Pflicht von Dienst oder Unterwerfung zu entziehen. Das Gesetz *„Du sollst einen Sklaven nicht seinem Herrn ausliefern“*, ergänze: der ihn verderben will, ist für den ersten Fall zu verstehen. Daher sagt Augustinus zu der Stelle, „dass der Fremde *Achisch*, der König von *Gat*, dieses Gesetz hielt, als *David* zu ihm *floh aus dem Blick* seines Herrn, das heißt des Königs *Saul*“<sup>2974</sup>, 1Sam 21,10, der ihn nämlich verderben wollte. Im zweiten Fall aber sind gegenteilige Gesetze anzuerkennen. – Wenn es der Sklave einer öffentlichen Person ist, wie eines Königs, dann ist es entweder der Sklave eines ungläubigen Volks oder eines gläubigen Volks oder Stammes. Wenn es der Sklave eines ungläubigen Volkes ist und er zu einem gläubigen Volk flieht, wegen der Verderbnis des Irrtums, schreibt das Gesetz vor, dass er nicht zurückgegeben, sondern aufgenommen werden soll, und auf diese Weise ist, wie Augustinus sagt, das genannte Gesetz *„Du sollst einen Sklaven nicht seinem Herrn ausliefern“* zu verstehen. Daher Augustinus: „Wie kann man dies glauben, wenn wir es nicht so verstehen, dass es zu einem Volk oder Stamm gesagt wird, nicht zu einem einzelnen Menschen? Dass der Sklave eines anderen Volks zurückgegeben wird, der

<sup>2973</sup> Dtn 22,3.

<sup>2974</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,36 (CChr.SL 33, 295; CSEL 28/2, 397); vgl. Glossa ordinaria zu Dtn 23,15 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 405b).

populo intelligamus ista dici, non uni homini? Ex alia utique gente a domino suo, id est rege, servum refugientem ad hanc, cui loquebatur, reddi prohibuit».

### MEMBRUM III.

#### **De legibus circa virum et uxorem.**

Consequenter quaerendum est de legibus iudicialibus circa virum et uxorem. Erat autem lex permissionis de uxore repudianda, Deuter. 24, 1–4, de qua tactum est prius.

Erat iterum lex de uxore alienigena ducenda, de puella capta in praelio, Deuter. 21, 11–13: *Si videris in numero captivorum mulierem pulcram, voluerisque eam habere uxorem, radet [711] caesariem et circumcidet ungues, deponet vestem, sedensque in domo tua flebit patrem uno mense; postea intrabis ad eam, eritque uxor tua.*

Item, erat lex de duplici uxore habenda, Deuter. 21, 15–16: *Si habuerit homo uxores duas, unam dilectam et alteram odiosam, si fuerit filius odiosae primogenitus, non poterit filium dilectae praeferre filio odiosae.*

### [Nr. 484] CAPUT I.

#### UTRUM TEMPORE LEGIS LICITUM ESSET DUCERE ALIENIGENAM.

Quaeritur ergo, iuxta primam legem, utrum tempore Legis licitum esset ducere alienigenam.

#### **Quod videtur** *a.* per praedictam legem.

*b.* Item, Ruth ultimo, 13: *Tulit Booz Ruth et accepit uxorem;* et, sicut patet per illam historiam, secundum Legem ipsam accepit ut suscitaret semen fratri, Deuter. 25, 5–6; Ruth autem erat Moabites alienigena.

**Contra:** 1. Deuter. 7, 2 dicitur Israeli: *Non inibis foedus cum eis nec associabis cum eis coniugia,* dicit de alienigenis.

2. Item, II Esdrae ultimo, 26: *Numquid non in huiusmodi rem peccavit Salomon, rex Israel?* et sequitur: *Ipsam ergo duxerunt ad peccatum mulieres alienigenae. Numquid et nos inobedientes faciemus peccatum grande hoc, ut praevaricemur et ducamus uxores peregrinas?*

3. Item, secundum hanc legem tempore gratiae dispar cultus impedit matrimonium contrahendum et dirimit contractum.

**Respondeo:** Ducere alienigenam de illis septem gentibus quae inhabitabant terram promissionis, propter periculum idololatriae et erroris prohibitum erat

von seinem Herrn, das ist dem König, zu dem [Volk] flieht, zu dem er spricht, das hat er gänzlich verboten.“<sup>2975</sup>

### *Drittes Glied: Die Gesetze bezüglich Ehemann und Ehefrau*

Sodann ist nach den Rechtssatzungen bezüglich Ehemann und Ehefrau zu fragen. Es gab aber das Gesetz im Sinne einer Erlaubnis zur Scheidung der Ehefrau, Dtn 24,1–4, über das weiter oben gehandelt wurde.<sup>2976</sup>

Es gab weiterhin ein Gesetz über die Heirat mit einer fremden Frau, über ein Mädchen, das im Krieg gefangengenommen wurde, Dtn 21,11–13: *Wenn du unter den Gefangenen eine schöne Frau siehst und sie zur Ehefrau haben willst, soll sie [711] ihr Haar scheren und sich die Nägel schneiden, ihr Gewand ablegen, in deinem Haus wohnen und einen Monat lang ihren Vater beweinen; dann sollst du zu ihr gehen, und sie soll deine Ehefrau sein.*

Weiter gab es ein Gesetz dazu, wenn man zwei Ehefrauen hatte, Dtn 21,15–16: *Wenn ein Mann zwei Ehefrauen hat, eine geliebte und eine verhasste, wenn der Sohn der Verhassten der Erstgeborene ist, soll er nicht den Sohn der Geliebten dem Sohn der Verhassten vorziehen dürfen.*

### *Kapitel 1: War es zur Zeit des Gesetzes erlaubt, eine Fremde zu heiraten? [Nr. 484]*

Es wird also gefragt, entsprechend dem ersten Gesetz, ob es zur Zeit des Gesetzes erlaubt war, eine Fremde zu heiraten.

**Das scheint richtig zu sein** a. durch das genannte Gesetz.

b. Rut im letzten [Kapitel], [Vers] 13: *Boas nahm Rut zur Frau*; und, wie in dieser Geschichte klar ist, er hat sie dem Gesetz entsprechend genommen, um seinem Bruder Nachwuchs zu verschaffen, Dtn 25,5–6; Rut war aber eine fremde Moabiterin.<sup>2977</sup>

**Dagegen:** 1. Dtn 7,2 wird zu Israel gesagt: *Du sollst keinen Bund mit ihnen eingehen noch Ehen mit ihnen schließen*, das sagt es über die Fremden.

2. 2Esra<sup>2978</sup> im letzten [Kapitel], [Vers] 26: *Hat sich nicht in einer solchen Sache Salomo, der König Israels, versündigt?*, und es folgt: *Ihn haben also fremde Frauen zur Sünde verführt. Sollen auch wir etwa ungehorsam sein und die große Sünde begehen, das Gesetz zu übertreten und fremde Frauen zu heiraten?*

3. Entsprechend diesem Gesetz behindert die ungleiche Religion zur Zeit der Gnade, dass eine Ehe geschlossen wird, und hebt eine bereits geschlossene auf.

**Ich antworte:** Eine fremde Frau von jenen sieben Stämmen, die das Land der Verheißung bewohnten, zu heiraten, war wegen der Gefahr der Götzenverehrung und des Irrtums verboten, nach dem Gesetz Dtn 7,3: *Du sollst deine Tochter nicht seinem*

<sup>2975</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,36 (CChr.SL 33, 295; CSEL 28/2, 397).

<sup>2976</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 455–460 (ed. Bd. IV/2, 665a–674b; in dieser Ausgabe S. 1292–1325).

<sup>2977</sup> Vgl. Rut 1,22.

<sup>2978</sup> Neh 13,26 f.

secundum Legem, Deuter. 7, 3: *Filiam tuam non dabis filio eius neque filiam illius accipies filio tuo, quia seducet filium tuum, ne sequatur me.* Ducere vero alienigenam de gente alia manente in errore idololatriae, adhuc ex eadem prohibitione erat illicitum secundum Legem. Ducere vero alienigenam conversam ad fidem et observantiam legis divinae, licitum erat ex praedicta lege de ducenda captiva puella. Unde Booz duxit Ruth Moabitem conversam ad fidem et legem hebraeam, Ruth ultimo, 13, 11, et Salmon duxit Rahab.

[Nr. 485] CAPUT II.

UTRUM IN LEGE CONCESSUM ERAT HABERE PLURES UXORES.

Item, quaeritur de secunda lege qua videbatur esse concessum in Lege habere plures uxores.

a. Ad idem est quod Patriarchae habuerunt plures uxores, ut Abraham, Gen. 25, et Iacob, Gen. 29 et 30.

b. Item, Lege data, pater Samuelis habuit plures uxores nec in hoc reprehenditur, I Reg. 1, 2; similiter et David legitur habuisse plures uxores, quas non habuisset, si ei licitum non esset.

c. Item, dicit Augustinus, super Gen. 29: «Obiciuntur Iacob quatuor uxores; sed quando mos erat, crimen non erat».

**Contra:** 1. Gen. 2, 24: *Erunt duo in carne una*, hoc dicitur ad praecisionem. Ergo non possunt esse tres; ergo unus non potest habere duas uxores.

2. Item, Matth. 19, 4: *Non legistis quia qui fecit ab initio masculum et feminam creavit eos*, Glossa: «Non ait feminas, ut unum coniugium sit, non plura».

3. Item, Deuter. 17, 17 de rege dicitur: *Non habebit uxores plurimas*. Ergo secundum Legem non erat licitum habere plures, sive dicamus legem naturalem sive legem Moysi.

**[Solutio]:** Ad hoc volunt quidam dicere quod de pluribus uxoribus habendis aliquando fuit dispensatum, et hoc ex causa, propter Dei populum multiplicandum, et haec dispensatio cucurrit ante Legem et in Lege, cum adhuc [712] populus paucus erat colentium Deum. Unde haec causa, multiplicationis scilicet prolis ad cultum divinum, dispensabat cum illis ut haberent plures; postea vero, multiplicato populo, cessavit causa et dispensatio.

*Sohn geben und seine Tochter nicht für deinen Sohn nehmen, weil sie deinen Sohn verführen wird, mir nicht mehr nachzufolgen.* Eine fremde Frau aus einem anderen Stamm zu heiraten, der im Irrtum der Götzenverehrung verblieb, war immer noch nach demselben Verbot dem Gesetz nach unerlaubt. Es war aber erlaubt, eine fremde Frau zu heiraten, die sich zum Glauben und der Beachtung des göttlichen Gesetzes bekehrt hatte, aufgrund des genannten Gesetzes über die Heirat mit einem kriegsgefangenen Mädchen. Daher heiratete Boas die Moabiterin Rut, die sich zum Glauben und dem hebräischen Gesetz bekehrt hatte, Rut im letzten [Kapitel], [Verse] 13, 11, und Salmon heiratete Rahab.<sup>2979</sup>

**Kapitel 2: War es im Gesetz erlaubt worden, mehrere Ehefrauen zu haben? [Nr. 485]**

Ferner wird nach dem zweiten Gesetz gefragt, in dem es so schien, als sei es im Gesetz erlaubt, mehrere Ehefrauen zu haben.

a. Ein Argument dafür ist, dass die Patriarchen mehrere Ehefrauen nahmen, wie Abraham, Gen 25, und Jakob, Gen 29 und 30.

b. Als das Gesetz schon gegeben war, nahm der Vater Samuels mehrere Ehefrauen und wird darin nicht getadelt, 1Sam 1,2; ebenso heißt es auch von David, dass er mehrere Ehefrauen nahm, die er nicht genommen hätte, wenn es ihm nicht erlaubt gewesen wäre.<sup>2980</sup>

c. Augustinus sagt zu Gen 29: „Jakob werden seine vier Ehefrauen vorgeworfen; doch als es Sitte war, war es kein Verbrechen.“<sup>2981</sup>

**Dagegen:** 1. Gen 2,24: *Sie sollen zwei in einem Fleisch sein*, das wird so gesagt zur Präzision. Sie können also nicht drei sein; also kann einer nicht zwei Ehefrauen haben.

2. Mt 19,4: *Habt ihr nicht gelesen, dass der Schöpfer sie am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat?*, die Glosse: „Er sagt nicht ‚Frauen‘, sodass es nur eine Ehe ist, nicht mehrere.“<sup>2982</sup>

3. Dtn 17,17 heißt es über den König: *Er soll keine große Zahl von Ehefrauen haben.* Also war es dem Gesetz nach nicht erlaubt, mehrere zu haben, ob wir das natürliche Gesetz oder das Gesetz des Mose benennen.

**[Lösung]:** Dazu wollen einige sagen, dass es bisweilen die Erlaubnis gab, mehrere Ehefrauen zu haben, und zwar aus dem Grund, um das Gottesvolk zu vermehren, und diese Erlaubnis trat vor dem Gesetz auf und während des Gesetzes, als [712] das Volk der Gottesverehrer noch klein war. Daher befreite dieser Grund, nämlich die Vermehrung der Nachkommen zur göttlichen Verehrung, diejenigen [vom Gesetz], damit sie mehrere [Ehefrauen] nahmen; später aber, als das Volk vermehrt war, schwanden der Grund und die Erlaubnis.

<sup>2979</sup> Vgl. Mt 1,5.

<sup>2980</sup> Vgl. 1Sam 25,43; 2Sam 5,13–16, 11,27.

<sup>2981</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,47 (CSEL 25/1, 639).

<sup>2982</sup> *Glossa ordinaria* zu Mt 19,4 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 61b).

Sed obicitur: Nam, secundum hoc, David peccavit habendo plures, quia iam populus colentium Deum erat multiplicatus. Item, Deuter. 21, 15, super illud: *Si habuerit homo uxores duas etc. non poterit praeferre filium dilectae etc.*, dicit Glossa: «Hoc ad litteram faciendum est, ne sequatur quis animi sui motum, amorem vel odium, sed naturam». Si ergo ex illa lege concedebatur prioribus habere plures, ergo, cum ad litteram observanda sit, modernis lege eadem concessum erit habere plures: quod falsum est.

Respondeo: Dicendum quod solis regibus et quibusdam aliis certis personis dispensatione divina concessum erat habere plures, sed non plurimas. Certis vero personis, ut Patriarchis et Iudicibus et quibusdam Prophetis, concessum est plures habere ex causa praedicta, quia necessarium erat ut ex eis multiplicaretur proles ad ampliandum cultum Dei. Regibus vero concessum est habere plures tunc, ne propter defectum successionis regni populus insolescens recederet a religione divina. Unde Augustinus, super illam legem de rege, Deuter. 17, 17, '*non habebit uxores plurimas*', dicit: «Manifestum est Salomonem hoc praeceptum transiisse; David autem plures habuit, nec praeceptum praeteriit: permissio est enim plures habere, non plurimas. Multiplicatio uxorum generaliter prohibita est; permissum est regi plures habere, sed non multiplicare, ne multiplicando perveniat ad alienigenas».

**[Ad obiecta]:** 1–3. Et per hoc patet responsio ad primo obiecta.

Ad illud vero quod obicit ultimo quod 'haec lex ad litteram observanda est', dicendum quod, cum Lex ista non dicat 'si habeat homo duas uxores', sed dicit de praeterito '*si habuerit homo duas uxores*', habuisse autem duas uxores potest pertinere ad diversa tempora, in quibus aliquis habuit uxores duas successive, unam post aliam prius mortuam, non ad idem tempus, in quo aliquis simul habuerit duas uxores. Et hoc modo lex ista ad litteram a modernis coniugatis observanda est.

[Nr. 486] MEMBRUM IV.

#### **De legibus circa personas infames.**

Postea quaeritur de legibus circa personas infames. Reputavit autem Lex personas infames, quasdam ratione culpaе propriae, ut meretrices et scortatores, quorum quaestum prohibuit offerendum, Deuter. 23, 17: *Non erit meretrix de filiabus Israel*



Es wird aber eingewendet: Denn demgemäß versündigte sich David, indem er mehrere [Ehefrauen] nahm, weil das Volk von Gottesverehrern schon vermehrt war. Und zu Dtn 21,15: *Wenn ein Mann zwei Ehefrauen hat* usw., *soll er nicht den Sohn der Geliebten vorziehen dürfen* usw. sagt die Glosse: „Dies ist wörtlich zu tun, damit niemand der Bewegung seines Herzens folgt, Liebe oder Hass, sondern der Natur.“<sup>2983</sup> Wenn also den Früheren mit diesem Gesetz gewährt wurde, mehrere zu haben, dann wird, wenn es wörtlich zu befolgen ist, auch den Heutigen mit demselben Gesetz gewährt sein, mehrere zu haben: was falsch ist.

Ich antworte: Es ist zu sagen, dass nur Königen und einigen bestimmten anderen Personen mit der göttlichen Entbindung vom Gesetz gestattet war, mehrere [Ehefrauen] zu haben, nicht aber sehr viele. Bestimmten Personen aber, wie den Patriarchen, Richtern und einigen Propheten, wurde es aus dem genannten Grund gestattet, mehrere zu haben, weil es notwendig war, dass sich Nachkommen von ihnen vermehrten, um die Verehrung Gottes zu erweitern. Den Königen aber wurde es damals gestattet, mehrere zu haben, damit nicht das Volk übermütig wurde, weil die Nachfolge in der Herrschaft geschwächt war, und es von der göttlichen Verehrung abwich. Daher sagt Augustinus zu dem Gesetz über den König, Dtn 17,17 *„Er soll keine große Zahl von Ehefrauen haben“*: „Es ist offensichtlich, dass Salomo diese Vorschrift übertreten hat; David hingegen hatte mehrere, übertrat diese Vorschrift aber nicht: Die Erlaubnis lautet nämlich, mehrere zu haben, nicht sehr viele. Die Vermehrung der Ehefrauen ist grundsätzlich verboten; es ist dem König erlaubt, mehrere zu haben, aber nicht sie zu vermehren, damit er nicht durch diese Vermehrung an fremde Frauen gerät.“<sup>2984</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1–3. Und dadurch ist die Antwort auf die ersten drei Einwände klar.

Zu dem letzten Einwand aber, dass ‚dieses Gesetz wörtlich zu befolgen ist‘, ist zu sagen, dass, da dieses Gesetz nicht sagt ‚wenn ein Mann zwei Ehefrauen hat‘, sondern von der Vergangenheit sagt ‚wenn ein Mann zwei Ehefrauen gehabt hat‘, das ‚zwei Ehefrauen gehabt zu haben‘ aber zu verschiedenen Zeiten gehören kann, in denen jemand nacheinander zwei Ehefrauen hatte, eine, nachdem die andere verstorben war, nicht zu derselben Zeit, in der jemand zugleich zwei Ehefrauen hatte. Und auf diese Weise ist dieses Gesetz wörtlich von den heutigen Eheleuten zu halten.

#### *Viertes Glied: Die Gesetze bezüglich ehrloser Personen [Nr. 486]*

Danach wird nach den Gesetzen bezüglich ehrloser Personen gefragt. Das Gesetz rechnete dazu Personen, die aufgrund eigener Schuld ehrlos waren, wie weibliche und männliche Prostituierte, denen es verboten war, ihr Gewerbe anzubieten, Dtn 23,17: *Es soll keine weibliche Prostituierte unter den Töchtern Israels und keinen männlichen*

<sup>2983</sup> Glossa ordinaria zu Dtn 21,17 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 402a).

<sup>2984</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,27 (CChr.SL 33, 291; CSEL 28/2, 391f); vgl. Glossa ordinaria zu Dtn 17,17 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 397a).

*neque scortator de filiis Israel; et postea subdit: Non offeres mercedem prostibuli nec pretium canis in domo Domini.*

Et, sicut dicit Augustinus, super istum locum, ex prima parte Legis prohibentur manifeste viri et feminae fornicari et monstratur peccatum esse commixtio cum non coniuge. Unde littera Septuaginta habet: *Non erit meretrix de filiabus Israel neque fornicans de filiis Israel.*

**Sed obicitur:** I. 1. Hebr. 10, 28: *Irritam quis faciens legem Moysi sine ulla miseratione sub duobus vel tribus testibus moritur.* Cum ergo fornicatio non puniatur morte secundum Legem – unde Levit. 19, 20: *Si dormierit homo cum muliere coitu seminis etc. vapulabunt ambo et non morientur* – ergo qui fornicatur non facit irritam legem Moysi; ergo in lege Moysi non prohibetur fornicatio.

**Respondeo:** Dicendum, secundum Augustinum, quod hic prohibetur meretricium et etiam fornicatio. Meretricium enim est publica fornicatio; unde dicit Augustinus: «Ad eas prohibet accedere, quarum publice venalis est turpitudine», et hae sunt meretrices. Fornicatio vero est commixtio cum non sua coniuge, sive sit publica et venalis sive non, et haec etiam prohibetur hic, ut dicit Augustinus, quia dicit littera Septuaginta, ut dictum est: *Non erit fornicans de filiis Israel.*

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod dicit Apostolus, dicendum quod non quascumque praevaricationes mandatorum Legis puniebat Lex [713] morte corporali, immo quasdam puniebat verberibus seu flagellatione, quasdam vero poena pecuniaria, sicut patet ex praecedentibus. Et ideo illud quod dicit Apostolus intelligitur de praevaricatione illarum legum in quibus poena mortis erat statuta, non de aliis. Vel intelligit Apostolus de transgressione legis sanctificatorum, pro qua determinabatur poena mortis in Lege, Levit. 7, 20: *Anima polluta, quae ederit de carnibus hostiae pacificorum, quae oblata est Domino, peribit de populis suis;* et iterum: *Si quis adipem, qui offerri debet in incensum Domini, comederit, peribit de populo suo;* et iterum: *Omnis*

*Prostituierten unter den Söhnen Israels geben; und danach folgt: Du sollst keinen Lohn des Bordells noch Hundegeld im Haus des Herrn darbringen.*<sup>2985</sup>

Und, wie Augustinus zu dieser Stelle sagt, wird im ersten Teil des Gesetzes Mann und Frau offensichtlich verboten, Unzucht zu treiben, und gezeigt, dass die Vermischung mit jemandem, der nicht der Ehepartner ist, eine Sünde ist.<sup>2986</sup> Daher enthält der Text der Septuaginta: *Es soll keine Prostituierte unter den Töchtern Israels geben und keinen Unzüchtigen unter den Söhnen Israels.*

**Es wird aber eingewendet:** I. 1. Hebr 10,28: *Wer das Gesetz des Mose ungültig macht, muss ohne Erbarmen auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin sterben.* Da also die Unzucht dem Gesetz nach nicht mit dem Tod bestraft wird – deshalb Lev 19,20: *Wenn ein Mann mit einer Frau im Geschlechtsverkehr des Samenergusses schläft usw., dann sollen beide Schläge erhalten und nicht sterben* – macht folglich, wer Unzucht begeht, das Gesetz des Mose nicht ungültig; also wird im Gesetz des Mose die Unzucht nicht verboten.

**Ich antworte:** Es ist nach Augustinus zu sagen, dass hier die Prostitution verboten wird und auch die Unzucht. Prostitution ist nämlich öffentliche Unzucht; daher sagt Augustinus: „Es verbietet, zu denen zu gehen, deren Schande öffentlich käuflich ist“<sup>2987</sup>, und das sind Prostituierte. Die Unzucht aber ist die Vermischung mit einer Frau, die nicht die eigene Gattin ist, sei sie öffentlich käuflich oder nicht, und auch diese wird hier nach den Worten des Augustinus verboten,<sup>2988</sup> denn der Text der Septuaginta besagt, wie erwähnt: *Es soll keinen Unzüchtigen unter den Söhnen Israels geben.*

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem, was der Apostel sagt, ist zu sagen, dass das Gesetz nicht alle Übertretungen der Gebote des Gesetzes [713] mit dem körperlichen Tod bestrafe, sondern einige mit Prügeln oder Züchtigung bestrafe, einige mit einer Geldstrafe, wie aus dem Vorhergehenden klar ist.<sup>2989</sup> Und deshalb ist das, was der Apostel sagt, in Bezug auf die Übertretung jener Gesetze zu verstehen, bei denen die Todesstrafe vorgesehen war, nicht in Bezug auf die anderen. Oder der Apostel versteht das in Bezug auf die Überschreitung des Gesetzes zu geheiligten Dingen, für die die Todesstrafe im Gesetz vorgesehen war, Lev 7,20: *Eine unreine Person, die vom Fleisch des Friedensopfers isst, das dem Herrn geopfert wurde, soll aus seinem Volk ausgemerzt werden; und ebenso: Wenn jemand das Fett, das als Brandopfer dem Herrn dar-*

---

**2985** Dtn 23,18.

**2986** Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,37 (CChr.SL 33, 295; CSEL 28/2, 397 f); Glossa ordinaria zu Dtn 23,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 405b).

**2987** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,37 (CChr.SL 33, 295; CSEL 28/2, 397 f); vgl. Glossa ordinaria zu Dtn 23,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 405b).

**2988** Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,37 (CChr.SL 33, 295; CSEL 28/2, 397 f); Glossa ordinaria zu Dtn 23,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 405b).

**2989** Vgl. Summa Halensis III Nr. 464 u. 475–476 (ed. Bd. IV/2, 679a–681b.693a–699b; in dieser Ausgabe S. 1338–1349.1410–1425).

*anima, quae ederit sanguinem, peribit.* De hac autem praevaricatione intelligit Apostolus; unde dicit, Hebr. 10, 28–29: *Irritam quis faciens legem Moysi etc. moritur; quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Ex quo patet quod intelligit de lege sanctificatorum, quae significabant sacrificium Christi et sacramentum sanguinis.

**II.** Item, obicitur de alia parte Legis: 1. *Non offeres mercedem prostibuli, nec pretium canis.* Nam quod meretrici datur repeti non potest; ergo iuste possidet quod sibi datur; ergo de illo potest eleemosynam facere et Deo offerre.

2. Item, dicit humana lex: «Turpiter facit meretrix, cum sit meretrix, non tamen turpiter accipit». Si ergo non turpiter accipit, de accepto sine turpitudine offerre poterit.

**Respondeo:** 1. Ad primum, iuste possidere dicitur duobus modis: vel iusta causa vel iusto modo. Meretrix ergo quod possidet ex meretricio non possidet ex iusta causa, quia ex peccato recipit illud stipendium; possidet tamen iusto modo, quia possidet ut proprium, non ut alienum. Propter hoc ergo, quia merces *prostibuli* est stipendium peccati, prohibetur offerri in detestationem et abominationem meretricii.

2. Ad secundum vero quod dicit quod non turpiter recipit, similiter intelligitur duobus modis. Turpiter enim recipit, quia ex turpi causa et actu stipendium percipit; non turpiter vero recipit quantum ad hoc ut in restituendo sit. primogenitorum, quam iubet fieri de immundis animalibus, Exod 13, 13, id est equis et asinis, quae adiuvant hominem, unde et iumenta dicuntur, de cane et de porco noluit fieri». Quaerit ergo, «si de omnibus talibus commutationem voluit, quare hic solum canem excepit?»

**Respondeo:** In Lege quaedam offerebantur de animalibus nec redimebantur, ut animal immolabile, Levit, ultimo, 9: *Animal, quod immolari potest Domino, mutari*

gebracht werden soll, isst, soll er aus seinem Volk ausgemerzt werden;<sup>2990</sup> und ebenso: Jeder, der Blut isst, soll ausgemerzt werden.<sup>2991</sup> In Bezug auf diese Übertretung versteht der Apostel es; daher sagt er Hebr 10,28–29: *Wer das Gesetz des Mose ungültig macht usw., muss sterben; um wieviel schlimmere Strafen, glaubt ihr, verdient, wer den Sohn Gottes verachtet und das Blut des Bundes für unrein hält, in dem er geheiligt wurde?* Dadurch ist klar, dass es in Bezug auf das Gesetz zu geheiligten Dingen zu verstehen ist, die das Opfer Christi und das Sakrament des Blutes bedeuteten.

**II.** Über den anderen Teil des Gesetzes wird angewendet: 1. *Du sollst keinen Lohn des Bordells noch Hundegeld darbringen.*<sup>2992</sup> Denn was einer Prostituierten gegeben wird, kann nicht zurückgefordert werden; also besitzt sie zu Recht, was ihr gegeben wird; also kann sie davon ein Almosen geben und Gott etwas darbringen.

2. Das menschliche Gesetz sagt: „Schändlich handelt eine Prostituierte, da sie eine Prostituierte ist, nicht aber schändlich nimmt sie an.“<sup>2993</sup> Wenn sie also nicht schändlich annimmt, wird sie von dem, was sie erhalten hat, ohne Schande etwas darbringen können.

**Ich antworte:** 1. Zum Ersten, rechtmäßig besitzen wird auf zwei Arten ausgesagt: aus rechtem Grund oder auf gerechte Weise. Eine Prostituierte besitzt, was sie mit ihrer Prostitution besitzt, nicht aus einem gerechten Grund, denn sie erwirbt dieses Einkommen mit einer Sünde; sie besitzt es aber aus einem gerechten Grund, weil sie es als ihr Eigentum besitzt, nicht als fremdes Gut. Deswegen, weil der Lohn einer Prostituierten ein Einkommen der Sünde ist, wird verboten, es darzubringen, zur Verachtung und Ablehnung der Prostitution.

2. Das Zweite, dass sie es nicht schändlich annimmt, ist ebenfalls auf zwei Arten zu verstehen. Sie nimmt nämlich schändlich an, weil sie ihr Einkommen aus einem schändlichen Grund und mit einer schändlichen Handlung erhält; nicht schändlich aber nimmt sie an unter dem Aspekt, dass sie es als Erstattung erhält.

**III.** Augustinus fragt, warum es [das Gesetz] verbietet, *Hundegeld darzubringen*. Denn „die Auslösung der Erstgeborenen, die bei den unreinen Tieren befohlen wird, Ex 13,13, das heißt bei den Pferden und Eseln, die dem Menschen helfen, wovon sie auch ‚Vieh‘ heißen, die wollte es beim Hund und beim Schwein nicht.“<sup>2994</sup> Er fragt daher, „wenn es [das Gesetz] bei allen diesen die Auslösung wollte, warum hat es hier nur den Hund ausgenommen?“

**Ich antworte:** Im Gesetz wurden einige der Tiere dargebracht und nicht ausgelöst, so wie ein Tier, das man nicht opfern konnte, Lev im letzten [Kapitel], [Vers] 9: *Ein Tier, das man dem Herrn opfern kann, soll nicht ausgetauscht werden können, so*

---

<sup>2990</sup> Lev 7,25.

<sup>2991</sup> Lev 7,27.

<sup>2992</sup> Dtn 23,18.

<sup>2993</sup> Justinian, Digesta 12,5,4,§ 3 (CICiv III, 105).

<sup>2994</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,38 (CChr.SL 33, 296; CSEL 28/2, 398); vgl. Glossa ordinaria zu Dtn 23,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 405b).

*non poterit, ut bos et ovis.* Quaedam vero non offerebantur, sed redimebantur, ut animalia immunda, quae dicuntur iumenta eo quod sint homini in adiumentum, Levit, ultimo, 27: *Si immundum animal est, redimet qui obtulerit;* Exod. 24: *Primogenitum asini redimes ove.* Quaedam vero nec offerebantur nec redimebantur, ut canis. Et hoc duplici ratione: una est litteralis, quia talibus animalibus maxime utebantur idololatrae in sacrificiis et cultu idolorum, et ideo ad detestationem idololatriae huiusmodi animalia et eorum pretium Dominus offerri prohibuit. Alia vero ratio est moralis, quia per canem significatur rapacitas, de rapina autem non potest fieri oblatio, Eccli. 34, 23: *Dona iniquorum non probat Altissimus;* et iterum: *Qui offert sacrificium de substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris.*

**IV.** Item, secundum Legem quaedam personae reputabantur infames, non ex culpa propria, sed ex defectu significante culpam vel conditione consequente culpam alienam. Ex defectu significante culpam infamis erat carens membris genitalibus; unde Lex, Deuter. 23, 1: *Non intrabit eunuchus attritis vel amputatis testiculis et abcisso veretro Ecclesiam Domini.* Iterum, ex conditione consequente culpam alienam reputabantur quidam infames ratione nativitatis, ut de illegitimo thoro nati; unde Lex, Deuter. 23, 2: *Non ingredietur mamzer, hoc est de scorto natus, in Ecclesiam Domini usque ad decimam generationem.* Quidam vero ratione gentis seu generis; unde Lex, Deuter. 23, 3. *Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt Ecclesiam Domini in aeternum.*

**Circa quas leges obicitur multipliciter:** 1. Primo, quia non videntur continere iustitiam istae leges. Nam, cum exclusio ab Ecclesia Domini [714] poena sit, defectus autem genitalium potest esse in aliquo sine culpa, similiter et nasci de scorto non est culpa nascentis, ergo Lex infert poenam sine culpa, quod iniustum est.

2. Item, quaeritur quid dicatur Ecclesia. Nam, si Ecclesia dicitur congregatio fidelium, sine culpa autem nullus debet excludi a congregatione fidelium, ergo non

wie ein Rind und ein Schaf. Einige aber brachte man nicht dar, sondern löste man aus, wie die unreinen Tiere, die deshalb ‚Vieh‘ heißen, weil sie dem Menschen zur Hilfe dienen, Lev im letzten [Kapitel], [Vers] 27: *Wenn ein Tier unrein ist, soll es der auslösen, der es darbringt*; Ex 24<sup>2995</sup>: *Die Erstgeburt eines Esels soll mit einem Schaf ausgelöst werden*. Einige aber brachte man weder dar noch löste man sie aus, wie einen Hund. Und zwar aus zwei Gründen: Der eine ist wörtlich, weil sie solche Tiere vor allem zur Götzenverehrung bei Opfern und der Anbetung von Götzenbildern benutzten, und deshalb verbot der Herr, zur Verachtung der Götzenverehrung, solche Tiere und ihren Gegenwert darzubringen. Der andere Grund ist sittlich, weil durch einen Hund die Raubsucht bezeichnet wird,<sup>2996</sup> von Raubbeute aber kein Opfer dargebracht werden darf, Sir 34,23: *Geschenke von Ungerechten billigt der Höchste nicht*; und weiter: *Wer ein Opfer vom Besitz der Armen darbringt, opfert gleichsam den Sohn vor den Augen des Vaters*.<sup>2997</sup>

**IV.** Nach dem Gesetz wurden einige Personen als ehrlos angesehen, nicht aus eigener Schuld, sondern aus einem Fehler, der Schuld bedeutete, oder aus Lebensumständen, die aus fremder Schuld folgten. Aus einem Fehler, der Schuld bedeutete, war der ehrlos, der keine Geschlechtsorgane hatte; daher das Gesetz Dtn 23,1: *In die Versammlung des Herrn darf kein Kastrat Einlass finden, der gequetschte oder verstümmelte Hoden hat und ein abgeschnittenes Glied*. Und aus Lebensumständen, die aus fremder Schuld folgten, wurden einige aufgrund ihrer Geburt als ehrlos betrachtet, wie solche, die aus einer illegitimen Verbindung stammten; daher das Gesetz Dtn 23,2: *Kein Bastard, das ist das Kind einer Prostituierten, soll Einlass in die Versammlung des Herrn finden bis in die zehnte Generation*. Einige aber aufgrund ihres Volkes oder Geschlechts; daher das Gesetz Dtn 23,3: *Ammoniter und Moabiter sollen auch nach der zehnten Generation keinen Einlass in die Versammlung des Herrn bis in Ewigkeit finden*.

**Im Zusammenhang mit diesen Gesetzen wird Verschiedenes eingewendet:** 1. Zuerst, dass diese Gesetze offenbar keine Gerechtigkeit enthalten. Denn da der Ausschluss von der Versammlung des Herrn [714] eine Strafe ist, ein Fehler an den Geschlechtsorganen aber bei jemandem ohne seine Schuld bestehen kann und ebenso von einer Prostituierten abzustammen nicht die Schuld dessen ist, der geboren wird, erlegt das Gesetz also eine Strafe ohne Schuld auf, was ungerecht ist.

2. Es wird gefragt, was mit ‚Versammlung‘<sup>2998</sup> bezeichnet wird. Denn wenn ‚Versammlung‘ die Versammlung der Gläubigen genannt wird, ohne Schuld aber niemand von der Versammlung der Gläubigen ausgeschlossen werden darf, ist es folglich nicht

---

<sup>2995</sup> Ex 13,13.

<sup>2996</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu Dtn 23,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 405b).

<sup>2997</sup> Sir 34,24.

<sup>2998</sup> Der Begriff ‚ecclesia‘ bedeutet zunächst, im vor- und außerchristlichen Kontext, ‚Versammlung‘, im christlichen Gebrauch dann ‚Kirche‘.

est iustum ut aliquis excludatur ab Ecclesia propter defectum genitalium vel propter defectum natalium.

3. Item, quare simpliciter dicitur de eunucho quod *non intrabit Ecclesiam Domini*, de illo vero, qui *de scorto natus* est, dicitur quod *non intrabit usque ad decimam generationem?*

4. Item, quaerit Augustinus de alia lege: *Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt Ecclesiam in aeternum*. Cum ergo Ruth fuerit Moabites, contra hanc prohibitionem admissa videtur. – Si dicatur, secundum litteram Septuaginta, quam ponit Augustinus: *Ammonites et Moabites non intrabit Ecclesiam Domini usque ad decimam generationem, et non intrabit usque in aeternum*, sicut dicit Augustinus quod «forte prophetavit mystice Ruth intraturam, cum ait: *Usque ad decimam generationem*. Computantur enim ab Abraham», cuius nepos fuit Lot, «qui genuit Ammonitas et Moabitas, generationes decem usque ad Salmon, qui genuit Booz maritum Ruth, videlicet Abraham, Isaac, Iacob, Iudas, Phares, Esrom, Aram, Aminadab, Naason, Salmon», I Paralip. 2, 4–12, «qui genuit Booz», cui Ruth in Ecclesia Domini peperit filios, Ruth ultimo, 13. Sed obicit Augustinus: Cur ergo dictum est '*usque in aeternum*' per additionem? An quia post nulla anima de Ammonitis et Moabitis intravit in illam Ecclesiam Hebraeorum? Quod videtur inconueniens.

5. Si vero dicatur aliter, sicut dicit Augustinus, quod «Ammonitas prohibuit et non Ammonitidas, id est viros admitti, non feminas», et reddit rationem, «quia, cum evertissent Israelitae illam gentem, omnes viros occidere iussi sunt, Num. 31, 17–18, feminas autem non nisi eas quae noverant virum, quoniam ipsae in fornicationem subduxerant populum, Num. 25, 1; virgines vero dimiserunt, non eis imputantes culpam, qua everti gens illa meruit, quam etiam hic commemoravit». – Sed obicitur: Nam, sicut habetur Iudith 5, 5, *Achior erat dux omnium filiorum Ammon*; et, sicut dicitur 14, 6, *relicto gentilitatis ritu, credit Deo et circumcidit carnem praeputii sui et appositus est ad populum Israel et omnis successio generis eius*. Ergo Achior contra hanc prohibitionem in Dei Ecclesia est receptus.



gerecht, dass irgendjemand von der Versammlung ausgeschlossen wird wegen eines Fehlers seiner Geschlechtsorgane oder seiner Herkunft.

3. Warum wird über den Kastraten einfach nur gesagt, dass *er keinen Einlass in die Versammlung des Herrn finden darf*, über den aber, der *das Kind einer Prostituierten ist*<sup>2999</sup>, dass er *bis in die zehnte Generation* keinen Einlass finden soll?

4. Augustinus fragt hinsichtlich des anderen Gesetzes:<sup>3000</sup> *Ammoniter und Moabiter sollen auch nach der zehnten Generation keinen Einlass in die Versammlung des Herrn bis in Ewigkeit finden.*<sup>3001</sup> Da also Rut Moabiterin war,<sup>3002</sup> scheint sie entgegen diesem Verbot zugelassen worden zu sein. – Wenn es heißt, nach dem Text der Septuaginta, den Augustinus vorlegt:<sup>3003</sup> *Der Ammoniter und der Moabiter soll bis zur zehnten Generation keinen Eingang in die Versammlung des Herrn finden, und er soll bis in Ewigkeit keinen Eingang finden*, so wie Augustinus sagt, dass „es [das Deuteronomium] zufällig geheimnisvoll prophezeite, dass Rut Einlass finden werde, indem es sagte: *bis in die zehnte Generation*. Sie werden nämlich von Abraham an gezählt“, dessen Neffe Lot war, „der die Ammoniter und Moabiter zeugte, zehn Generationen bis zu Salmon, der Boas, den Ehemann Ruts, zeugte, und zwar Abraham, Isaak, Jakob, Juda, Perez, Hezron, Ram, Amminadab, Nachschon und Salmon“, 1Chr 2,4–12, „der Boas zeugte“, welchem Rut innerhalb der Versammlung des Herrn Kinder gebar, Rut im letzten [Kapitel], [Vers] 13<sup>3004</sup>. Augustinus wendet aber ein: Warum ist also ‚*bis in Ewigkeit*‘ hinzugesetzt worden? Etwa, weil danach niemand von den Ammonitern und Moabitern Einlass in die Versammlung der Hebräer fand? Das scheint nicht zu stimmen.<sup>3005</sup>

5. Wenn aber andererseits gesagt wird, wie Augustinus sagt, dass „es [das Gesetz] verbot, die Ammoniter zuzulassen, nicht aber die Ammoniterinnen, das heißt die Männer, nicht die Frauen“, und er die Begründung liefert, „denn als die Israeliten dieses Volk vernichteten, wurde ihnen befohlen, alle Männer zu töten, Num 31,17–18, die Frauen aber nicht außer denen, die einen Mann erkannt hatten, da ja diese den Stamm in die Unzucht geführt hatten, Num 25,1; die Jungfrauen aber verschonten sie und rechneten ihnen die Schuld nicht an, durch die es dieser Stamm verdiente, vernichtet zu werden, und die es auch hier erwähnt“<sup>3006</sup>, so wird aber eingewendet: Wie es in Jdt 5,5 heißt, war *Achior der Anführer aller Söhne Ammons*; und, wie es in 14,6 heißt, *verließ er die heidnische Religion, glaubte an Gott, ließ sich beschneiden und wurde dem Volk Israel zugefügt und ebenso die ganze Nachkommenschaft seines*

**2999** Dtn 23,2.

**3000** Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,35 (CChr.SL 33, 294 f; CSEL 28/2, 396 f).

**3001** Dtn 23,4.

**3002** Vgl. Rut 1,22.

**3003** Vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,35 (CChr.SL 33, 294 f; CSEL 28/2, 396 f).

**3004** Ebd. (CChr.SL 33, 294; CSEL 28/2, 396).

**3005** Vgl. ebd. (CChr.SL 33, 294 f; CSEL 28/2, 396 f).

**3006** Ebd. (CChr.SL 33, 295; CSEL 28/2, 396 f); vgl. Glossa ordinaria zu Dtn 23,3 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 404b).

6. Item, obicitur de hoc quod de Ammonite et Moabite subdit Lex: *Non facies cum eis pacem nec quaeres eis bona cunctis diebus vitae tuae usque in sempiternum*. Nam haec prohibitio videtur manifestam iniquitatem inducere, quia, sicut dicit Apostolus, Rom. 12, 18: *Si fieri potest quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes*; et Hebr. 12, 14: *Pacem sequimini cum omnibus*; item, Rom. 12, 20, iuxta auctoritatem Prov. 25, 21: *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, potum da illi*.

**Respondeo:** 1. Ad primum dicendum quod poena iuste infertur sine culpa, non tamen sine causa, sicut patet in multis exemplis, ut in caeco nato et Paulo. Dicendum igitur quod ab Ecclesia excluditur, secundum praedictam legem, eunuchus et spurius, non pro culpa ab eis commissa, sed pro culpa significata excluditur eunuchus: significat enim illum «qui molliter vivit nec virile opus perficit»; et haec causa sufficiens est Legi, quae deservit figurae, quamvis alia iterum causa sit, sicut iam dicitur. Pro culpa vero detestanda sine propria, excluditur spurius, in detestationem videlicet illegitimi coitus.

2. Ad secundum vero dicendum quod excluditur quis a societate fidelium simpliciter, cum non recipitur ad communionem orationis, beneficentiae, ritus, quem habent fideles, et hoc modo sine culpa non excludebantur a communione fidelium sive Ecclesia. Iterum, excluditur quis, cum non recipitur ad pactum confoederationis fidelium, ut ad matrimonium, et hoc modo eunuchus propter impotentiam generationis, quae est opposita bono matrimonii, quod est bonum prolis, dicitur excludi ab Ecclesia, hoc est, ne per [715] matrimonium Ecclesiae Dei sive congregationi fidelium adiungatur. Simili modo mamzer, sive spurius, propter infamiam generationis efficitur irregularis et excluditur, ne per pactionem coniugalem Ecclesiae societur.

3. Ad tertium dicendum quod eunuchus simpliciter excludi dicitur, quia nec in se nec in successore potest per coniugium Ecclesiae sociari. Spurius vero, quamvis

*Geschlechts*. Also ist Achior entgegen diesem Verbot in die Versammlung Gottes aufgenommen worden.

6. Es wird etwas dazu eingewendet, was das Gesetz über den Ammoniter und den Moabiter hinzufügt: *Du sollst keinen Frieden mit ihnen schließen und keine Güter von ihnen erbitten alle Tage deines Lebens bis in Ewigkeit.*<sup>3007</sup> Denn dieses Verbot scheint eine offensichtliche Ungerechtigkeit einzuführen, denn, wie der Apostel Röm 12,18 sagt: *Wenn es möglich ist, soweit es auf euch ankommt, so haltet mit allen Menschen Frieden;* und Hebr 12,14: *Strebt nach Frieden mit allen;* und Röm 12,20 nach dem Zitat Spr 25,21: *Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen; wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken.*

**Ich antworte:** 1. Zu dem ersten [Einwand] ist zu sagen, dass eine Strafe gerechterweise ohne Schuld, nicht aber ohne Grund verhängt wird,<sup>3008</sup> wie anhand vieler Beispiele klar ist, wie beim Blindgeborenen und Paulus<sup>3009</sup>. Es ist also zu sagen, dass der Kastrat und der Bastard nach dem genannten Gesetz nicht für eine von ihnen begangene Schuld von der Versammlung ausgeschlossen werden, sondern dass der Kastrat für eine angezeigte Schuld ausgeschlossen wird: Sie bedeutet nämlich einen, „der lüstern lebt und kein männliches Werk vollbringt“<sup>3010</sup>; und dieser Grund ist für das Gesetz ausreichend, das als Sinnbild dient, wenn es auch noch einen anderen Grund gibt, wie bald gesagt werden wird. Der Bastard aber wird ohne eigene Schuld ausgeschlossen zur Ablehnung der Schuld, das heißt zur Ablehnung des unrechtmäßigen Geschlechtsverkehrs.

2. Zu dem zweiten ist aber zu sagen, dass jemand ohne Weiteres von der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen wird, indem er nicht zur Gemeinschaft des Gebets, der Wohltätigkeit, des Gottesdienstes, den die Gläubigen abhalten, aufgenommen wird, und auf diese Weise wurden sie ohne Schuld nicht von der Gemeinschaft oder Versammlung der Gläubigen ausgeschlossen. Und jemand wird ausgeschlossen, indem er nicht gemäß dem Bündnisvertrag der Gläubigen aufgenommen wird, wie zur Ehe, und auf diese Weise heißt es vom Kastraten, wegen seiner Zeugungsunfähigkeit, die dem Gut der Ehe entgegensteht, welches das Gut der Nachkommen ist, dass er von der Versammlung ausgeschlossen wird, das heißt, damit er nicht durch [715] die Ehe der Versammlung Gottes oder der Versammlung der Gläubigen hinzugefügt wird. Ebenso wird der Bastard oder das uneheliche Kind wegen seiner ehrlosen Zeugung als nicht der Ordnung gemäß eingestuft und ausgeschlossen, damit er [bzw. es] nicht durch die Eheschließung in die Versammlung aufgenommen wird.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass es von einem Kastraten ohne Weiteres heißt, dass er ausgeschlossen wird, weil er weder in sich noch in einem Nachfolger durch die Ehe in die Versammlung aufgenommen werden kann. Der Bastard aber, wenn

---

**3007** Dtn 23,7.

**3008** Vgl. Summa Halensis III Nr. 427 zu 9 (ed. Bd. IV/2, 626b; in dieser Ausgabe S. 1146 f).

**3009** Vgl. Joh 9,3; 2Kor 12,7.

**3010** Glossa ordinaria zu Dtn 23,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 404a).

non in se copulari possit propter infamiam, tamen potest in successore; tamen non copulabitur filiabus Israel, nec filius eius de legitima, nec nepos, usque ad decimum successorem, quando memoria antiqui opprobrii sive infamiae penitus erit extincta.

4. Ad quartum quod obicit de Ammonite et Moabite, secundum Augustinum: Cum Ammonites et Moabites nomina sint generis masculini, per hos viri tantum, non mulieres, intelliguntur exclusi, et ideo Ruth non est copulata Ecclesiae contra hanc prohibitionem.

5. Ad illud vero quod obicit de Achior, dicunt quidam quod, quamvis legatur dux filiorum Ammon, non tamen legitur Ammonites fuisse; ex quo accipiunt quod, quamvis Ammonitis imperaret, tamen ex alia gente et natione erat, ut Aegyptius vel Idumaeus. Aliis vero videtur quod per susceptionem circumcisionis et ritum gentis hebraeae specialiter dispensatum est cum Achior, ut aggregaretur Ecclesiae et collegio Hebraeorum, quamvis esset de genere Ammonitarum.

6. Ad ultimum vero dicendum quod illa legis particula *non facies cum eis pacem, nec quaeres eis bona* intelligitur duobus modis. Uno modo secundum acceptionem animae carnalis, et sic accipitur litteraliter, et dicitur secundum permissionem, non secundum praeceptionem; et secundum hunc sensum accipitur illud quod dicit Dominus, Matth. 5, 43: *Odio habebis inimicum tuum, dictum est antiquis*. Alio modo secundum acceptionem animae spiritualis, et tunc intelligitur spiritualiter, ut non quaeratur pax nec bonum quo foveantur in malis, sed adversemur eis, in quantum mali sunt, et odio habeamus, secundum quod dicitur in Psalmo: *Perfecto odio oderam illos*, quamvis diligamus eos in quantum homines sunt. Unde Augustinus: «Ista duo nomina, cum dicitur 'homo peccator', non frustra dicuntur. Quia peccator est, corripe; quia homo est, miserere; nec omnino liberabis hominem, nisi cum persecutus fueris peccatorem».

Sic igitur terminatur haec pars, in qua quaeritur de legibus iudicialibus circa gradus et differentias personarum.

er wegen seiner Ehrlosigkeit auch nicht selbst aufgenommen werden kann, kann es doch sein Nachfolger; er wird sich aber nicht mit den Töchtern Israels verbinden können, und auch nicht sein Sohn von einer rechtmäßigen Ehefrau, noch sein Enkel, bis zum zehnten Nachfolger, wenn die Erinnerung an die alte Schande oder Ehrlosigkeit vollständig ausgelöscht sein wird.

4. Hinsichtlich des vierten Einwandes in Bezug auf den Ammoniter und den Moabiter nach Augustinus: Da Ammoniter und Moabiter Bezeichnungen männlichen Geschlechts sind, ist es so zu verstehen, dass dadurch nur Männer, nicht Frauen, ausgeschlossen wurden, und deshalb wurde Rut nicht in Widerspruch zu diesem Verbot mit der Versammlung verbunden.<sup>3011</sup>

5. Zu dem Einwand in Bezug auf Achior sagen einige, dass man zwar liest, dass er der Anführer der Kinder Ammons gewesen sei, nicht aber dass er Ammoniter gewesen sei; daraus entnehmen sie, dass er zwar die Ammoniter befehligte, aber trotzdem aus einem anderen Stamm und Volk war, zum Beispiel ein Ägypter oder ein Idumäer. Anderen aber scheint es, dass Achior aufgrund der Annahme der Beschneidung und der Religion des hebräischen Volkes eine besondere Entbindung vom Gesetz erfuhr, sodass er der Versammlung und Gemeinde der Hebräer hinzugefügt wurde, obwohl er aus dem Stamm der Ammoniter war.

6. Zu dem letzten ist zu sagen, dass dieser kleine Teil des Gesetzes ‚*Du sollst keinen Frieden mit ihnen schließen und keine Güter von ihnen erbitten*‘ auf zwei Arten zu verstehen ist. Auf die eine Art gemäß der Annahme durch die fleischliche Seele, und so wird es wörtlich verstanden und im Sinne einer Erlaubnis gesagt, nicht im Sinne einer Vorschrift; und in diesem Sinne wird das aufgefasst, was der Herr sagt, Mt 5,43: *Du sollst deinen Feind hassen, wurde den Alten gesagt*. Auf die andere Art gemäß der Annahme durch die geistliche Seele, und dann wird es geistlich verstanden, dass nicht um Frieden gebeten wird noch um etwas Gutes, mit dem im Schlechten geholfen wird, sondern dass wir sie feindlich behandeln, insofern sie böse sind, und sie hassen, nach dem, was im Psalm gesagt wird: *Ich hasste sie mit vollkommenem Hass*<sup>3012</sup>, obgleich wir sie lieben, insofern sie Menschen sind. Daher Augustinus: „Diese beiden Nomen, wenn ‚der Mensch ein Sünder‘ gesagt wird, werden nicht vergeblich gesagt. Weil er Sünder ist, tadele ihn, weil er Mensch ist, hab Erbarmen; du wirst einen Menschen nicht völlig befreien, wenn du ihn nicht als Sünder verfolgt hast.“<sup>3013</sup>

So schließt also dieser Teil, in dem nach den Rechtsbestimmungen gefragt wird hinsichtlich der Grade und Unterschiede bei den Personen.

**3011** Vgl. Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* V,35 (CChr.SL 33, 294 f; CSEL 28/2, 396 f).

**3012** Ps 138,21.

**3013** Ps.-Beda, *In epistolam ad Galatas*, c. 6 (Opera, Bd. 6, 559); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.35 (ed. Friedberg, Bd. I, 915 f).

## TITULUS II.

**DE LEGIBUS IUDICIALIBUS CIRCA RES.**

Consequenter quaerendum est de legibus circa possessiones rerum. Res autem quaedam sunt acquisitae, quaedam hereditariae, et de utrisque dantur leges iudiciales. De rebus ergo acquisitis datur lex, loquens de rege, Deuter. 17, 17: *Non habebit rex auri et argenti immensa pondera*. De rebus hereditariis datur lex, Deuter. 18, 1: *Non habebunt sacerdotes et levitae partem et hereditatem cum reliquo populo Israel*.

[Nr. 487] CAPUT I.

## UTRUM LICITUM SIT THESAURIZARE.

Quaeritur ergo quantum ad primam legem, quae est de rebus acquisitis sive rebus mobilibus, utrum licitum sit thesaurizare.

**Quod non, videtur I.** per praedictam legem. Nam, si prohibitum est regibus thesaurizare, de quibus maxime videtur, et hoc per praedictam [716] legem '*non habebit auri et argenti immensa pondera*', ergo multo magis prohibitum est ceteris.

2. Item, Matth. 6, 19: *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra*, quod omnibus generaliter dicitur.

3. Item, per reprehensionem in Psalmo: *Thesaurizat, et ignorat cui congregabit ea*.

**Contra:** a. II Cor. 12, 14 dicit Apostolus quod *parentes debent thesaurizare filiis, non filii parentibus*; quod non diceret, si non esset licitum thesaurizare.

b. Item, Eccle. 7, 12–13: *Utilior est sapientia cum divitiis et magis prodest videntibus solem. Sicut enim protegit sapientia, sic protegit pecunia*. Ergo propter protectionem et defensionem regni licitum erit regi thesaurizare.

**Respondeo:** Thesaurizat aliquis ex affectu avaritiae et cupiditatis, absque omni intentione necessitatis propriae vel alienae, et hoc modo thesaurizare omnibus est prohibitum. Unde dicit Glossa supra praedictam legem '*non habebit auri et argenti immensa pondera*': «Ultra mensuram necessitatis; sugillat enim avaritiam». Et secundum hoc dicit B. Iacobus 5, 1: *Agite nunc, divites, plorate*; et subdit: *Divitiae vestrae putrefactae sunt, vestimenta vestra a tineis comesta sunt, aurum et argentum vestrum aeruginavit*; et subdit: *Thesaurizastis vobis iram*. – Item, thesaurizat quis ex solertia providentiae, et hoc vel consideratione necessitatis vel consideratione publicae utilitatis. Consideratione necessitatis conceditur parentibus saecularibus ob

*Zweiter Abschnitt: Die Rechtssatzungen zum Besitz*

Im Folgenden ist nach den Gesetzen im Hinblick auf den Besitz von Sachen zu fragen. Der eine Besitz ist erworben, der andere ererbt, und zu beiden gibt es Rechtssatzungen. Zum erworbenen Besitz gibt es ein Gesetz, das vom König handelt, Dtn 17,17: *Der König soll sich keine riesigen Mengen Gold und Silber anhäufen*. Zum ererbten Besitz gibt es ein Gesetz Dtn 18,1: *Die Priester und Leviten sollen keinen Landanteil und Erbbesitz zusammen mit dem übrigen Volk Israel haben*.

*Kapitel 1: Ist es erlaubt, Schätze anzuhäufen? [Nr. 487]*

Es wird also zu dem ersten Gesetz, das vom erworbenen oder beweglichen Besitz handelt, gefragt, ob es erlaubt ist, Schätze anzuhäufen.

**Es scheint, dass das nicht so ist** 1. durch das genannte Gesetz. Denn wenn es den Königen verboten ist, Schätze anzuhäufen, was von ihnen besonders so scheint, und zwar durch das genannte [716] Gesetz ‚*Er soll keine riesigen Mengen Gold und Silber besitzen*‘, dann ist es noch viel mehr den Übrigen verboten.

2. Mt 6,19: *Häuft euch keine Schätze auf der Erde an*, was allgemein zu allen gesagt wird.

3. Im Sinne eines Tadels im Psalm: *Er häuft Schätze an und weiß nicht, für wen er sie sammeln wird*.<sup>3014</sup>

**Dagegen:** a. 2Kor 12,14 sagt der Apostel, dass *die Eltern für ihre Kinder Schätze anhäufen müssen, nicht die Kinder für ihre Eltern*; das würde er nicht sagen, wenn es nicht erlaubt wäre, Schätze anzuhäufen.

b. Koh 7,12–13: *Weisheit ist nützlicher als Reichtümer und nützt denen, die die Sonne sehen, mehr. So wie nämlich die Weisheit schützt, so schützt das Geld*. Also wird es dem König für den Schutz und die Verteidigung des Reiches erlaubt sein, Schätze anzuhäufen.

**Ich antworte:** Mancher häuft aus dem Affekt von Habgier und Begierde Schätze an, ohne jeden Gedanken an eine eigene oder fremde Notwendigkeit, und auf diese Weise ist es allen verboten, Schätze anzuhäufen. Daher sagt die Glosse zum genannten Gesetz ‚*Er soll keine riesigen Mengen Gold und Silber besitzen*‘: ‚Über das notwendige Maß hinaus; es beschimpft nämlich die Habgier.‘<sup>3015</sup> Und demgemäß sagt der selige Jakobus 5,1: *Auf, ihr Reichen, weint*; und er fügt hinzu: *Eure Reichtümer sind verfault, eure Gewänder von Motten zerfressen, euer Gold und Silber verrostet*,<sup>3016</sup> und er fügt hinzu: *Ihr habt Zorn auf euch gehäuft*.<sup>3017</sup> – Weiter häuft mancher aus kluger Vorsorge Schätze an, und zwar entweder weil er für eine Notwendigkeit vorsorgt oder für das öffentliche Wohl. Weil sie für eine Notwendigkeit vorsorgen, wird es weltlichen Eltern gestattet für die Notwendigkeit, die Söhne ausbilden zu lassen oder die Töchter in die

---

**3014** Ps 38,7.

**3015** Glossa interlinearis zu Dtn 17,17 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 350v).

**3016** Jak 5,2f.

**3017** Jak 5,3.

necessitatem filiorum educandorum vel filiarum coniugio tradendarum, non autem ditandarum, sed servato modo et statu personae. Consideratione publicae utilitatis vel regni defendendi vel cultus Dei ampliandi, concessum est regibus thesaurizare. Unde de causa regni defendendi loquitur praedicta auctoritas Eccle. 7, 12: *Sicut protegit sapientia, sic protegit pecunia*. Causa vero cultus divini ampliandi, hoc est, aedificandi templum Deo, legitur thesaurizasse David, I Paral. 29, 1–2: *Locutus est rex David etc. ego totis viribus praeparavi impensas domus Dei mei, aurum ad vasa aurea, argentum in argentea etc.*

Personis vero ecclesiasticis proprie nunquam thesaurizare licet, quia non licet eis accumulare pecunias, nec etiam pecuniam tenere intentione servandi. Unde B. Ambrosius, in libro *De officiis*, [Causa] XII, quaest. 2: «Aurum Ecclesia habet, non ut servet, sed ut eroget et subveniat in necessitatibus. Quid est opus custodire, quod nihil adiuvat?» Item, Hieronymus: «Crates, cum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit; neque enim putavit se posse virtutes simul et divitias possidere. Nos subfascinati auro Christum pauperem sequimur». Et subdit: «Quo modo possumus aliena fideliter distribuere, qui nostra timide reservamus?» loquitur contra clericos cupidos. Qualiter autem clerici absque superfluo possidere debeant huiusmodi temporalia, inquiretur infra, cum de praeceptis evangelicis disputabitur.

[Nr. 488] CAPUT II.

UTRUM PERSONAE ECCLESIASTICAE POSSINT RES HEREDITARIAS POSSIDERE.

Item, quaeritur de secunda lege circa res hereditarias, utrum sacerdotes et levitae seu personae ecclesiasticae possint res hereditarias possidere.

**Quod non, videtur** 1. per praedictam legem.

2. Item, Num. 18, 20, dixit Dominus ad Aaron: *In terra eorum nihil possidebitis, nec habebitis partem inter eos; ego pars et hereditas tua in medio filiorum Israel*. Item, in eodem, 21: *Filiis Levi dedi omnes decimas Israel*; et subdit: *In generationibus suis nihil aliud possidebunt*. Ergo, cum incomparabiliter sacerdotes et levitae evangelici teneantur esse perfectiores sacerdotibus et levitis Veteris Testamenti, nihil poterunt hereditarie possidere.



Ehe zu geben, nicht aber um diese zu bereichern, sondern unter Wahrung von Maß und Personenstand. Weil sie für das öffentliche Wohl vorsorgen oder um das Reich zu verteidigen oder die Gottesverehrung zu vergrößern, ist es den Königen gestattet worden, Schätze anzuhäufen. Daher geht es beim genannten Zitat Koh 7,12: *So wie die Weisheit schützt, so schützt das Geld* um den Grund, das Reich zu verteidigen. Um die Gottesverehrung zu vergrößern, das heißt, Gott einen Tempel zu erbauen, heißt es von David, dass er Schätze angehäuft habe, 1Chr 29,1–2: *König David sprach usw., ich habe mit all meinen Kräften Aufwendungen für das Haus meines Gottes beschafft, Gold für die goldenen Gefäße, Silber für die silbernen usw.*

Kirchlichen Personen ist es aber eigentlich niemals erlaubt, Schätze anzuhäufen, weil es ihnen nicht erlaubt ist, Geld anzusammeln, noch auch Geld zu behalten mit der Absicht zu sparen. Daher der selige Ambrosius in der Schrift *Von den Ämtern*, [Causa] XII, Quaestio 2: „Die Kirche besitzt Gold nicht, um es zu sparen, sondern um es in Notlagen auszugeben und damit zu helfen. Was nützt es zu bewahren, was nichts nützt?“<sup>3018</sup> Und Hieronymus: „Als Krates nach Athen wanderte, warf er eine große Menge Gold weg; denn er glaubte nicht, dass er zugleich Tugenden und Reichtümer besitzen könne. Wir, vollgepackt mit Gold, folgen dem Armen Christus.“<sup>3019</sup> Und er fügt hinzu: „Wie können wir vertrauenswürdig fremdes Geld verteilen, wenn wir unseres furchtsam zurückhalten?“<sup>3020</sup>, und das sagt er gegen gierige Kleriker. Wie aber Kleriker ohne Überfluss solche zeitlichen Güter besitzen sollen, wird weiter unten untersucht, wenn über die evangelischen Vorschriften disputiert werden wird.<sup>3021</sup>

### *Kapitel 2: Dürfen Kirchenleute Erbbesitz haben? [Nr. 488]*

Weiter wird in Bezug auf das zweite Gesetz für Erbbesitz gefragt, ob Priester und Diakone beziehungsweise Kirchenleute Erbbesitz haben dürfen.

**Es scheint, dass das nicht so ist** 1. durch das genannte Gesetz.<sup>3022</sup>

2. Num 18,20 sagte der Herr zu Aaron: *In ihrem Land sollt ihr nichts besitzen und keinen Landanteil bei ihnen haben; ich bin dein Erbteil inmitten der Kinder Israels.* Und in demselben [Kapitel], [Vers] 21: *Den Söhnen Levis habe ich alle Zehnten Israels gegeben;* und er fügt hinzu: *In ihren Generationen sollen sie nichts anderes besitzen.*<sup>3023</sup> Da also die Priester und Diakone des Evangeliums dazu verpflichtet sind, ungleich vollkommener zu sein als die Priester und Leviten des Alten Testaments, werden sie ererbterweise nichts besitzen dürfen.

**3018** Ambrosius, *De officiis magistrorum* II,28,137 (CChr.SL 15, 146 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.12, q.2, c.70 (ed. Friedberg, Bd. I, 710).

**3019** Hieronymus, *Epistulae* 58,2 (CSEL 54, 529); vgl. *Decretum Gratiani*, C.12, q.2, c.71, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 711).

**3020** Ebd.

**3021** Dort wird diese Frage nicht weiter erörtert.

**3022** Vgl. Dtn 18,1.

**3023** Num 18,23.

3. Item, Rabanus super illam legem Deuter. 18, 1 '*non habebunt sacerdotes*' etc., dicit: «In Veteri et Novo Testamento ministris altaris praeceptum est de oblationibus et decimis vivere [717] nec terrenis possessionibus acquirendis concessum est inhiare. Unde: *Nolite possidere aurum, neque argentum*», Matth. 10, 9.

4. Item, Hieronymus, *Ad Nepotianum*: «Qui Dominum possidet et dicit cum Propheta '*pars mea Dominus*', nihil extra Dominum habere potest. Quod si quippiam aliud praeter Dominum habuerit, *pars* eius non erit *Dominus*; verbi gratia, si aurum, si argentum, si possessiones, si variam suppellectilem, cum istis partibus *Dominus* non dignatur fieri *pars* eius».

5. Item, Hieronymus, ad eundem: «Si ego *Domini pars* sum et *funiculus hereditatis eius*, proprie non accipio partem inter ceteras tribus, sed quasi levita et sacerdos vivo de decimis, et altari serviens altaris oblatione sustentor. Habens victum et vestitum, iis contentus ero», I Tim. 6, 8, «et nudam crucem nudus sequar». Ex iis ergo videtur quod clerici ecclesiarum nullo modo possint habere terras vel iustitias saeculares.

6. Item, ad idem Deuter. 18, 1: *Sacrificia Domini et oblationes eius comedent et nihil aliud accipient de possessione fratrum suorum: Dominus enim ipse est hereditas eorum*.

7. Item, Iosue 13, 14, *tribui Levi non dedit Iosue possessionem, sed sacrificia et victimas Domini Dei Israel, ipse est eius hereditas*.

**Contra:** a. Num. 35, 2–3: *Praecipe filiis Israel ut dent levitis de possessionibus suis urbes ad habitandum et suburbana pecoribus ac iumentis*. Ergo ex lege Dei levitae possidebant civitates et suburbana.

b. Item, Levit, ultimo, 16, 21: *Si quis agrum possessionis suae voverit et consecraverit Domino, et non fuerit redemptus, cum iubilaei venerit dies, sanctificatus Domino erit, et possessio consecrata et ad ius pertinet sacerdotum*. Ergo ex hac lege sacerdotes Veteris Legis poterant possidere agros et alia quae Domino vovebantur.

c. Item, Act. 4, 36–37: *Ioseph, qui cognominatus est Barnabas ab Apostolis, levites, Cyprius genere, cum haberet agrum, vendidit eum, quod non faceret nisi dominium agri suum esset*.

3. Hrabanus sagt zu Dtn 18,1 *„Die Priester sollen nichts haben“* usw.: „Im Alten und Neuen Testament ist den Dienern des Altars vorgeschrieben worden, von den Opfertagen und den Zehnten zu leben, [717] und es ist ihnen nicht gestattet worden, danach zu trachten, irdischen Besitz zu erwerben. Daher: *Besitzt kein Gold und Silber*“<sup>3024</sup>, Mt 10,9.

4. Hieronymus, [in dem Brief] *An Nepotianus*: „Wer den Herrn besitzt und mit dem Propheten sagt *„Mein Anteil ist der Herr“*<sup>3025</sup>, darf nichts außer dem Herrn haben. Wenn jemand etwas außer dem Herrn hat, wird *sein Anteil nicht der Herr* sein, getreu dem Wort, wenn Gold, wenn Silber, wenn Besitztümer, wenn eine mannigfaltige Hausausstattung, mit diesen Anteilen würdigt *der Herr* einen nicht, *sein Anteil* zu werden.“<sup>3026</sup>

5. Hieronymus an denselben: „Wenn ich *der Anteil des Herrn* bin und *eine dünne Schnur seines Erbes*<sup>3027</sup>, erhalte ich im eigentlichen Sinne keinen Anteil unter den übrigen Stämmen, sondern lebe wie ein Levit und Priester von den Zehnten und werde beim Dienst am Altar vom Altaropfer unterhalten. Wenn ich Nahrung und Kleidung habe, werde ich damit zufrieden sein“, 1Tim 6,8, „und ich werde nackt dem nackten Kreuz folgen.“<sup>3028</sup> Daraus ist also zu ersehen, dass die Kirchenkleriker auf keinen Fall Land oder weltliche [Besitz-] Rechte besitzen dürfen.

6. Zu demselben [Thema] Dtn 18,1: *Sie sollen die Opfer des Herrn und seine Opfergaben essen und nichts anderes vom Besitz ihrer Brüder annehmen: Denn der Herr selbst ist ihr Erbteil.*

7. Jos 13,14: *Dem Stamm Levi gab Josua keinen Besitz, sondern die Opfer und Opfertiere des Herrn, des Gottes Israels, er selbst ist ihr Erbe.*

**Dagegen:** a. Num 35,2–3: *Trage den Kindern Israels auf, dass sie den Leviten Städte von ihrem Besitz geben sollen, um darin zu wohnen, und die dazu gehörende Weidefläche für ihr Vieh und ihre Herden.* Also besaßen nach dem Gesetz Gottes die Leviten Städte und dazu gehörende Weideflächen.

b. Lev im letzten [Kapitel], [Verse] 16, 21: *Wenn jemand einen Acker aus seinem Besitz feierlich verspricht und dem Herrn weihet und er nicht ausgelöst wurde, wenn der Jubeltag kommt, soll er dem Herrn geweiht sein, und der Besitz ist geweiht und gehört zum Eigentum der Priester.* Also konnten nach diesem Gesetz die Priester des Alten Gesetzes Äcker besitzen und anderes, was dem Herrn feierlich versprochen wurde.

c. Apg 4,36–37: *Da Josef, der von den Aposteln den Beinamen Barnabas erhielt, ein Levit aus Zypern, einen Acker hatte, verkaufte er ihn, was er nicht tun würde, wenn er nicht das Besitzrecht an dem Acker hätte.*

<sup>3024</sup> Glossa ordinaria zu Dtn 18,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 397a).

<sup>3025</sup> Ps 72,26.

<sup>3026</sup> Hieronymus, Epistulae 52,5 (CSEL 54, 421 f); vgl. Decretum Gratiani, C.12, q.1, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 677).

<sup>3027</sup> Dtn 32,9.

<sup>3028</sup> Hieronymus, Epistulae 52,5 (CSEL 54, 421 f); vgl. Decretum Gratiani, C.12, q.1, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 678).

d. Item, dicit *Canon Concilii Agathensis*, [*Causa*] XII, quaest. 1: «Episcopi de rebus propriis vel acquisitis vel quidquid de proprio habent heredibus suis, si voluerint, derelinquant». Ergo episcopi, qui inter personas ecclesiasticas saeculares videntur esse perfectiores, possunt hereditaria possidere.

e. Item, sacerdotes et levitae Orientalis Ecclesiae uxores habent et filios generant. Si ergo paterna successione vel alio modo nihil hereditarie possiderent, filii eorum legitime nati exheredati remanerent, quod est inconveniens.

f. Item, in *Canonibus Apostolorum* legitur quod episcopus habet «potestatem moriens, de rebus propriis, quibus voluerit et sicut voluerit, relinquere. Fortassis enim aut uxorem habet aut filios aut propinquos. Iustum enim est apud Deum et homines ut nec episcopus vel eius propinqui proscribantur sub obtentu Ecclesiae». Ex quibus relinquitur quod episcopi et ceteri clerici maxime possunt hereditaria possidere.

g. Item, reges terrae possunt vovere terram aliquam et dominium ad conferendum Ecclesiae. Ergo, secundum Legem, Levit, ultimo, 21, poterit Ecclesia seu personae ecclesiasticae terram illam et dominium possidere. Possunt ergo praeter decimas et oblationes possidere alia, quod videtur esse contra leges praedictas.

**Respondeo:** 1. In Veteri Testamento possidebatur terra ratione factae distributionis et divisionis secundum sortes per tribus, quae per successionem iure hereditario debebat ad posteros pertinere, et secundum hoc intelliguntur praedictae leges, quod sacerdotes et levitae non habebant partem et hereditatem cum reliquo populo Israel, et similiter quod dicitur '*praeter sacrificia et oblationes nihil aliud accipient*', supple, ratione divisionis terrae primo factae per tribus. – Item, possidebatur terra ratione et titulo donationis subsequentis divisionem terrae, et secundum hoc levitae possidebant *urbes* et oppida ad manendum, et *suburbana* ad pascendum pecora, sicut habetur Num. 35, 23. – Item, possidebatur terra ratione et titulo oblationis factae Deo, et secundum hoc levitae possidebant agros et terras quae vovebantur Deo et non redimebantur infra iubilaeum, Levit, ultimo, 21. – Item, possidebatur terra titulo emptionis sive acquisitionis, et hoc modo poterant levitae acquirere terras, nec tamen propter hoc dicerentur hereditatem accepisse inter fratres, quemadmodum dicitur Gen. 22, quod *Abraham plantavit nemus*, ubi dicit Glossa: [718] «Abraham, sicut Stephanus dicit», Act. 7, 5, «non acceperat *hereditatem* ibi, *nec spatium pedis*. Intelli-

d. Der Kanon des Konzils von Agde, [*Causa*] XII, Quaestio 1: „Die Bischöfe sollen von ihrem Besitz, eigenem oder erworbenem, oder was immer sie an Eigentum haben, ihren Erben, wenn sie wollen, hinterlassen.“<sup>3029</sup> Also dürfen Bischöfe, die unter den weltlichen Kirchenleuten vollkommener zu sein scheinen, Erbbesitz haben.

e. Die Priester und Diakone der Ostkirche haben Ehefrauen und zeugen Kinder.<sup>3030</sup> Wenn sie also durch elterliche Nachfolge oder auf andere Weise nichts als Erbe besäßen, würden ihre legitimen Kinder erblos bleiben, was unpassend ist.

f. In den *Kanones der Apostel* steht, dass ein Bischof „auf dem Totenbett die Befugnis hat, von seinem Eigentum zu hinterlassen, wem und wie er will. Vielleicht hat er nämlich eine Ehefrau, Kinder oder Verwandte. Es ist nämlich vor Gott und den Menschen gerecht, dass weder ein Bischof noch seine Verwandten unter dem Deckmantel der Kirche eine Güterkonfiszierung erleiden.“<sup>3031</sup> Daraus folgt, dass die Bischöfe und die übrigen Kleriker auf jeden Fall Erbbesitz haben dürfen.

g. Die Könige der Erde können feierlich versprechen, irgendein Land oder Eigentumsrecht der Kirche zu übertragen. Also wird nach dem Gesetz Lev im letzten [Kapitel], [Vers] 21, die Kirche oder [werden] Kirchenleute dieses Land und Eigentum besitzen dürfen. Also dürfen sie außer den Zehnten und den Opfern noch anderes besitzen, was den genannten Gesetzen zu widersprechen scheint.

**Ich antworte:** 1. Im Alten Testament besaß man Land aufgrund der Verteilung und Aufteilung unter den Stämmen durch das Los, das in der Nachfolge aufgrund des Erbrechts den Nachkommen gehören musste, und demgemäß sind die genannten Gesetze zu verstehen, dass die Priester und Leviten keinen Landanteil und Erbbesitz zusammen mit dem übrigen Volk Israel hatten, und ebenso, dass ‚*sie außer den Opfern und Opfergaben nichts anderes annehmen dürfen*‘, ergänze: aufgrund der Aufteilung des Landes, die zuerst unter den Stämmen vorgenommen wurde. – Weiter besaß man das Land aufgrund und unter dem Rechtstitel der Schenkung, die der Landaufteilung folgte, und demgemäß besaßen die Leviten *Städte* und Dörfer zum Wohnen und *dazu gehörige Weideflächen*, um ihr Vieh zu weiden, wie es in Num 35,23 heißt. – Ferner besaß man Land aufgrund und unter dem Rechtstitel des Opfers für Gott, und demgemäß besaßen die Leviten Äcker und Land, das Gott feierlich versprochen und nicht nach dem Jubeljahr ausgelöst wurde, Lev im letzten [Kapitel], [Vers] 21. – Ferner besaß man Land unter dem Kauf- oder Erwerbstitel, und auf diese Weise konnten die Leviten Land erwerben, aber deswegen sagte man nicht, dass sie Erbland unter ihren Brüdern erworben hätten, so wie es in Gen 22<sup>3032</sup> heißt, dass *Abraham einen Hain pflanzte*, wozu die Glosse sagt: [718] „Abraham, wie Stephanus sagt“, Apg 7,5, „hatte dort kein *Erbland* erhalten, *nicht einmal einen Fußbreit*. Dieses Erbe ist

**3029** Decretum Gratiani, C.12, q.1, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 684).

**3030** Vgl. ebd., c.24, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 685).

**3031** Vgl. ebd., c.22 (ed. Friedberg, Bd. I, 684).

**3032** Gen 21,33.

genda est ergo hereditas, quam Deus erat sibi daturus et suis posteris, ex gratia, non pretio empta».

Ex iis igitur patet quod illa, quae possidebant levitae ratione donationis subsequentis ad divisionem terrae promissionis vel quae possidebant nomine eleemosynae sive oblationis vel quae possidebant titulo emptionis, non dicebantur iure hereditario possidere.

Item, levitae et sacerdotes Novi Testamenti quaedam possident titulo et nomine Ecclesiae, et ista non possident hereditarie, sed titulo commendationis: commendata enim sunt eis temporalia Ecclesiae sicut dispensatoribus et procuratoribus. Unde Augustinus, *Ad Bonifacium*: «Si privatim ea, quae nobis sufficiunt, possidemus, non sunt illa nostra, sed pauperum, quorum procuracionem quodam modo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vendicamus». Privatum vero appellat beneficium ecclesiasticum separatum et singulari personae commissum. – Quaedam vero possident titulo emptionis et nomine acquisitionis, ut ea quae eis proveniunt solertia sua et exercitio sui laboris, et etiam ista non dicuntur hereditarie possidere. – Iterum, quaedam possident ratione successionis a suis parentibus, et haec tantum dicuntur iure hereditario possidere. Res, quas possident nomine Ecclesiae, nec possident hereditarie nec possunt heredibus relinquere, secundum quod dicit *Canon Concilii Agathensis*. Res vero, quas possident per acquisitionem, non possident hereditarie, sed possunt ea heredibus vel quibuscumque relinquere. Unde *Canon Concilii Agathensis* dicit, [*Causa*] XII, quaest. 1: «Episcopi de rebus acquisitis quod habent, heredibus suis, si voluerint, derelinquant». Res vero, quas possident ratione paterna successionis, possident hereditarie, nec possunt heredibus non relinquere. Unde *Ierem. 32, 8*: *Posside agrum meum, qui est in Anathot, quia tibi competit hereditas et tu propinquus es ut possideas*.

2. Ad illud ergo quod obicit quod perfectiores debent esse levitae et sacerdotes Novi Testamenti quam Veteris, concedendum est, quia tam illa, quae possident nomine Ecclesiae, quae possidentur titulo pauperum – sicut dicit Hieronymus, quod res Ecclesiae res pauperum sunt – quam alia, quae possident sicut propria vel per

also so zu verstehen, dass Gott es ihm und seinen Nachkommen aus Gnade, nicht zu einem Kaufpreis geben wollte.<sup>3033</sup>

Dadurch ist also klar, dass man von dem, was die Leviten aufgrund der Schenkung besaßen, die der Aufteilung des Landes der Verheißung folgte, oder was sie namens eines Almosen oder eines Opfers besaßen oder was sie unter dem Kauftitel besaßen, nicht sagte, dass sie es mit Erbrecht besaßen.

Ferner besitzen die Diakone und Priester des Neuen Testaments einiges unter dem Rechtstitel und im Namen der Kirche, und dies besitzen sie nicht im Sinne eines Erbes, sondern unter dem Übertragungstitel: Die zeitlichen Güter der Kirche sind ihnen nämlich als Verwalter und Fürsorger übertragen worden. Daher Augustinus, [in dem Brief] *An Bonifacius*: „Wenn wir privat ausreichend Besitz haben, gehört er nicht uns, sondern den Armen, für die wir ihn gewissermaßen verwalten, und beanspruchen wir ihn nicht für uns, indem wir ihn uns in verdammenswürdiger Weise widerrechtlich aneignen.“<sup>3034</sup> Als privat bezeichnet er die Kirchenpfünde, die abgeteilt und einer Einzelperson übertragen wurden. – Einiges aber besitzen sie unter dem Kauftitel und namens des Erwerbs, wie das, was ihnen ihre Klugheit und die Ausübung ihrer Arbeit einbringen, und auch davon wird nicht gesagt, dass sie es im Sinne eines Erbes besitzen. – Ferner besitzen sie einiges als Nachfolger ihrer Eltern, und nur davon wird gesagt, dass sie es mit Erbrecht besitzen. Was sie namens der Kirche besitzen, besitzen sie weder im Sinne eines Erbes noch können sie es Erben hinterlassen, nach dem, was der Kanon des Konzils von Agde sagt.<sup>3035</sup> Was sie aber durch Erwerb besitzen, besitzen sie nicht im Sinne eines Erbes, sondern können es den Erben oder irgendjemandem hinterlassen. Daher sagt der Kanon des Konzils von Agde, [Causa] XII, Quaestio 1: „Die Bischöfe sollen, was sie an erworbenem Besitz haben, ihren Erben, wenn sie wollen, hinterlassen.“<sup>3036</sup> Was sie aber durch die elterliche Nachfolge besitzen, besitzen sie als Erbe und können es keineswegs ihren Erben nicht hinterlassen. Daher Jer 32,8: *Nimm meinen Acker in Besitz, der in Anatot liegt. Denn dir kommt das Erbrecht zu und du bist der nächste Verwandte, um ihn zu besitzen.*

2. Zu dem Einwand, dass die Diakone und Priester des Neuen Testaments vollkommener sein müssen als die des Alten, das ist zuzugeben. Denn sie müssen sowohl das, was sie namens der Kirche besitzen, was unter dem Besitztitel der Armen besessen wird – so wie Hieronymus sagt, dass der Kirchenbesitz der Besitz der Armen ist<sup>3037</sup> –, als auch anderes, was sie wie ihr Eigenes besitzen, durch Erwerb oder als Erbe, wie Gemeingut mit den Armen zusammen haben, solange sie es besitzen, sodass sie das,

**3033** Glossa ordinaria zu Gen 21,33 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 59b); Augustinus, Quaestiones in heptateuchum I,56 (CChr.SL 33, 21; CSEL 28/2, 30).

**3034** Augustinus, Epistulae 185,9,35 (CSEL 57, 32); vgl. Decretum Gratiani, C.12, q.1, c.28 (ed. Friedberg, Bd. I, 686).

**3035** Vgl. Decretum Gratiani, C.12, q.1, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 684).

**3036** Ebd.

**3037** Vgl. Hieronymus, Commentarii in Esaiam II,3,15 (CChr.SL 73, 54); Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.68 (ed. Friedberg, Bd. I, 785).

acquisitionem vel hereditarie, debent habere sicut communia cum pauperibus, quamdiu ipsa possident, ut ea quae possident propria, possideant sicut communia. Et hoc modo intelligitur *Canon Urbani Papae*, [*Causa*] XII, quaest. 1: «Scimus quia hactenus vita communis inter Christianos viguit et adhuc gratia Dei viget, maxime inter eos qui in sorte Domini sunt electi, id est clericos, sicut legitur in Actibus Apostolorum 4, 32: *Erant illis omnia communia*».

3. Simili modo ad illud quod dicit Rabanus dicendum quod levitis Novi vel Veteris Testamenti non est concessum possessionibus acquirendis inhiare, affectu scilicet cupiditatis vel studio saecularis negotiationis.

4. Ad illud vero quod dicit B. Hieronymus respondent quod intelligitur de clericis qui saeculo abrenuntiaverunt. Sed potest dici quod intelligitur de omnibus, quia debent possidere quae possident, quasi non possidentes per contemptum rerum et sollicitudinum terrenarum, prout dicit Apostolus, II Cor. 6, 10: *Tamquam nihil habentes et omnia possidentes*.

5–7. Ad alia vero obiecta patet solutio. Nam, si clerici possident terram et iustitiam saecularem, ex ea parte qua sunt clerici non possident ista hereditarie. Aut enim ista possident titulo Ecclesiae, et tunc non hereditarie, quia titulo eleemosynae vel oblationis ista possidet Ecclesia; aut paterna successione, et iunc non possident ista in quantum clerici, id est in sortem Domini vocati.

[Nr. 489] CAPUT III.

UTRUM LEGES IUDICIALES DE REBUS COMMUNICANDIS SINT ADHUC OBSERVANDAE.

Inquisito de rebus possidendis, quaerendum est de legibus iudicialibus in rebus distribuendis seu communicandis, de quibus datae sunt plures leges iudiciales.

[719] I. 1. Nam Exod. 23, 10–11 dicitur: *Sex annis seminabis terram tuam et congregabis fruges eius, septimo autem anno dimittes eam et quiescere facies, ut comedant pauperes populi tui*. Constans est quod lex ista plena pietate est, qua praecipitur ut in septimo anno communicent suas possessiones. Cum ergo praecepta pietatis semper sint observanda, istud erit modo observandum.

2. Item, similis lex est Levit. 23, 36 de die octavo Scenopegiae, de quo dicitur quod erit *sanctissimus atque celeberrimus; est enim coetus atque collectae*. Et intentio huius praecepti erat ut illo die fieret collecta ad sustentationem pauperum et aedi-



was sie als Eigenes besitzen, wie Gemeingut besitzen. Und auf diese Weise ist der Kanon von Papst Urban zu verstehen, [*Causa*] XII, Quaestio 1: „Wir wissen, dass bis dahin das gemeinsame Leben unter den Christen blühte und noch heute durch die Gnade Gottes blüht, vor allem unter denen, die zu einem Amt des Herrn auserwählt sind, das heißt den Klerikern, wie es in der Apostelgeschichte 4,32 heißt: *Sie hatten alles gemeinsam.*“<sup>3038</sup>

3. Ebenso ist zu dem, was Hrabanus sagt, zu sagen, dass es den Leviten des Neuen und Alten Testaments nicht erlaubt ist, danach zu streben, Besitz zu erwerben, das heißt aus dem Affekt der Begierde oder dem Streben nach weltlicher Geschäftemacherei.

4. Auf das, was der selige Hieronymus sagt, antworten sie, dass das in Bezug auf die Kleriker zu verstehen ist, die der Welt entsagt haben. Es kann aber gesagt werden, dass das in Bezug auf alle zu verstehen ist, denn sie müssen, was sie besitzen, so besitzen, als ob sie es nicht besäßen, aufgrund der Verachtung irdischer Dinge und Sorgen, wie der Apostel sagt, 2Kor 6,10: *Wie solche, die nichts haben und doch alles besitzen.*

5–7. Auf die anderen Einwände ist die Antwort klar. Denn wenn Kleriker Land und weltliches Eigentumsrecht besitzen, besitzen sie es nicht im Sinne eines Erbes, deswegen, weil sie Kleriker sind. Denn entweder sie besitzen es unter dem Besitztitel der Kirche, und dann nicht im Sinne eines Erbes, weil die Kirche es unter dem Besitztitel des Almosen oder der Schenkung besitzt; oder aufgrund elterlicher Nachfolge, und dann besitzen sie es nicht, insoweit sie Kleriker sind, das heißt als zum Amt des Herrn Berufene.

### *Kapitel 3: Sind die Rechtssatzungen zur Teilhabe am Besitz zu beachten? [Nr. 489]*

Nach der Untersuchung zum Besitz von Dingen ist nach den Rechtssatzungen zur Verteilung des Besitzes oder Teilhabe an ihm, zu fragen, wozu mehrere Rechtssatzungen erlassen worden sind.

[719] I. 1. Denn Ex 23,10–11 heißt es: *Sechs Jahre sollst du dein Land bestellen und seine Früchte ernten, im siebten Jahr aber sollst du es brachliegen und ruhen lassen, damit die Armen deines Volkes davon essen können.* Es steht fest, dass dieses Gesetz voller Frömmigkeit ist, durch das vorgeschrieben wird, dass sie im siebten Jahr andere an ihrem Besitz teilhaben lassen sollen. Da Vorschriften der Frömmigkeit immer zu beachten sind, wird diese folglich noch heute zu beachten sein.

2. Ein ähnliches Gesetz ist Lev 23,36 über den achten Tag des Laubhüttenfestes, zu dem es heißt, dass er *der heiligste und feierlichste Feiertag sein soll; es ist nämlich ein Tag der Versammlung und der Zusammenkunft.* Und die Absicht dieser Vorschrift war, dass an diesem Tag eine Kollekte stattfinden sollte für den Unterhalt der Armen

---

**3038** Decretum Gratiani, C.12, q.1, c.19 (ed. Friedberg, Bd. I, 679).

ficationem Tabernaculi; et constat quod istud similiter plenum pietate est; ergo esset servandum.

3. Item, Levit. 25, 10, datur praeceptum quod in anno iubilaeo debeat fieri restitutio possessionum, manumissio servorum, quod similiter plenum pietate est.

4. Item, Levit. 23, 22 dicitur: *Postquam messueritis segetem terrae vestrae, non secabitis eam usque ad solum, nec remanentes spicas colligētis, sed pauperibus et peregrinis dimittētis eas*, Glossa: «Haec pietate plena sunt».

5. Item, Deuter. 15, 4: *Omnino indigens et mendicus non erit inter vos*. Cum ergo istud praeceptum sit piissimum, maxime erit observandum.

**Contra:** a. Gal. 4, 10: *Dies observatis et annos*, Glossa Hieronymi: «Puto equidem hoc de septimo remissionis anno dici, Deuter. 15, 1, et de quinquagesimo, qui ab illis dicitur iubilaeus». Ergo ipse Apostolus reprehendit Galatas de observantia praedictarum legum; ergo non sunt observandae tempore gratiae.

b. Item, Ioan. 12, 8 dicitur: *Pauperes semper habebitis vobiscum*; et iterum Deuter. 15, 11: *Non deerunt pauperes in terra habitationis tuae*. Ergo non est servandum praedictum praeceptum '*omnino indigens et mendicus non erit apud te*'.

**Respondeo:** In praeceptis iudicialibus de rebus communicandis quaedam erant figuralia, quaedam litteralia et moralia, sed tamen imperfecta, et hoc dupliciter. Nam quaedam sic erant imperfecta, ut, adveniente perfectione, essent mutanda; quaedam vero sic erant imperfecta, ut, adveniente perfectione, essent perficienda; quaedam vero erant perfecta secundum illum statum, sed, adveniente perfectione maiori, per statum quasi contrarium erant evacuanda. Dicendum ergo quod praeceptum de observatione anni septimi et octavae diei Scenopegiae et anni iubilaei erant praecepta figuralia quantum ad formam praecepti, quae erat de observantia temporis in figura, quamvis determinatio praecepti esset moralis, ut scilicet pauperes sustentarentur et fovarentur, et ideo, sicut ostendit Apostolus, Gal. 4, 10, non sunt ad litteram observanda: adveniente enim veritate debet cessare figura.

Iterum, praeceptum de non secanda segete *usque ad solum* et de spicis remanentibus *pauperibus* dimittendis, ad litteram praeceptum pietatis est, sed, adveniente

und den Bau des Bundeszeltes; und es steht fest, dass dies ebenfalls voll Frömmigkeit ist; also wäre es noch zu bewahren.

3. Lev 25,10 wird eine Vorschrift erlassen, dass im Jubeljahr die Rückgabe von Besitz erfolgen muss und die Freilassung von Sklaven, was ebenfalls voller Frömmigkeit ist.

4. Lev 23,22 heißt es: *Nachdem ihr das Getreide eures Landes geerntet habt, sollt ihr es nicht bis zum Boden abmähen und nicht die verbleibenden Halme aufsammeln, sondern sie den Armen und Fremden überlassen*, die Glosse: „Dies ist voller Frömmigkeit.“<sup>3039</sup>

5. Dtn 15,4: *Es soll überhaupt keinen Armen und Bettler unter euch geben*. Da diese Vorschrift sehr fromm ist, wird sie also auf jeden Fall noch zu beachten sein.

**Dagegen:** a. Gal 4,10: *Ihr beachtet Tage und Jahre*, die Glosse des Hieronymus: „Ich für mein Teil glaube, dass dies über das siebte Erlassjahr gesagt wird, Dtn 15,1, und über das fünfzigste, das von ihnen Jubeljahr genannt wird“<sup>3040</sup>.<sup>3041</sup> Also tadelt der Apostel selbst die Galater wegen der Beachtung der genannten Gesetze; also sind sie zur Zeit der Gnade nicht mehr zu beachten.

b. Joh 12,8 heißt es: *Die Armen werdet ihr immer bei euch haben*; und ebenso Dtn 15,11: *Die Armen werden nicht in dem Land, in dem du wohnst, fehlen*. Also ist die genannte Vorschrift ‚*Es soll überhaupt keinen Armen und Bettler bei euch geben*‘ nicht mehr zu bewahren.

**Ich antworte:** Bei den Rechtssatzungen zur Teilhabe am Besitz waren einige sinnbildlich, einige dem Buchstaben nach und sittlich, aber dennoch unvollkommen, und zwar auf zwei Arten. Denn einige waren so unvollkommen, dass sie bei Ankunft der Vollkommenheit geändert werden mussten; einige aber waren so unvollkommen, dass sie bei Ankunft der Vollkommenheit vollendet werden mussten; einige aber waren vollkommen hinsichtlich jenes Standes, mussten aber bei Ankunft einer größeren Vollkommenheit gleichsam durch einen gegensätzlichen Stand abgeschafft werden. Es ist also zu sagen, dass die Vorschrift über die Beachtung des siebten Jahres, des achten Tages des Laubhüttenfestes und des Jubeljahres sinnbildliche Vorschriften waren hinsichtlich der Form der Vorschrift, die hinsichtlich der Beachtung der Zeit in einem Sinnbild war, auch wenn die Bestimmung der Vorschrift sittlich war, wie zum Beispiel dass die Armen unterhalten werden müssen und ihnen geholfen werden muss, und deshalb sind sie, wie der Apostel in Gal 4,10 zeigt, nicht wörtlich zu befolgen: Denn bei Ankunft der Wahrheit muss das Sinnbild weichen.

Ferner ist die Vorschrift, das Getreide nicht *bis zum Boden* abzumähen und die verbleibenden Halme *den Armen* zu überlassen, dem Buchstaben nach eine Vorschrift der Frömmigkeit, aber bei Ankunft der Vollkommenheit des Evangeliums, durch die

<sup>3039</sup> Glossa interlinearis zu Lev 23,22 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 255v).

<sup>3040</sup> Vgl. Lev 25,10 f.

<sup>3041</sup> Hieronymus, Commentarii in epistulas Paulinas: Ad Galatas 4,10 (PL 26, 377); Glossa ordinaria zu Gal 4,10 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 363a).

perfectione Evangelii, qua tenemur non solum *spicas remanentes*, sed ipsum frumentum de horreo tenemur indigentibus pauperibus communicare in necessitate, dum facimus quod plus, cessat illud quod minus est.

Item, praeceptum de mutuo dando fratri, secundum litteram pietatis est, sed imperfectum est in hoc quod solum praecipitur mutuuum dandum fratri, Deuter. 15, 7–8: *Si unus de fratribus tuis ad paupertatem venerit, non contrahes manum, sed aperies eam pauperi et dabis mutuuum, quo eum indigere perspexeris*. Adveniente vero perfectione Evangelii non evacuatur, sed perficitur, cum dicitur Luc. 6, 27: *Diligite inimicos vestros, benefacite*; et: *Mutuuum date, nihil inde sperantes*, in quo iubet mutuuum dari etiam inimico, in casu scilicet necessitatis. Et similiter Matth. 5, 42 dicitur generaliter: *Qui petit a te, da ei, et volenti mutuari a te, ne avertaris*.

Item, praeceptum, quo dictum est quod *non erit indigens et mendicus inter vos*, id est destitutus auxilio et quaerens panem per ostia, perfectum est quantum ad statum imperfectionis illius populi, qui per bona temporalia ad salutem attrahebantur; unde eis fiebat promissio temporalium, Isai. 1, 19: *Si audieritis me, bona terrae comedetis*. Adveniente vero perfectione maiori populi Christiani, quibus paupertas et abdicatio temporalium beatitudo est, Matth. 5, 3: *Beati pauperes* etc., cessat istud praeceptum, quia in vita Christiana esse indigentem et mendicum non est esse miserum, sed beatum. Unde dicit Origenes, super Gen. 47, 22: *Terra sacerdotum a rege tradita fuit eis quibus statuta cibaria ex horreis publicis praebebantur*: «Pharao terras suis concessit, Christus abstulit suis. Iosue tribui [720] Levi non dedit possessionem, quia Dominus Deus ipse est possessio eius; Christus dicit: Nisi quis renuntiaverit *omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus*», Luc. 14, 33.

**[Ad obiecta]:** 1. Per haec igitur patet solutio ad obiecta. Nam ad illud quod primo obicit de communicatione terrae in septimo anno, quantum ad formam praecepti, qua praecipitur observatio temporis, figura est. Unde Exod. 23, 10, super illud praeceptum dicit Glossa: «In senario perfectio operum, in septenario requies animarum exprimitur. Bene ergo sex annis seminare terram et congregare fruges eius praecipimur, quia in praesenti vita, quae sex aetatibus constat, terram carnis nostrae exercere et virtutum semen in ea serere debemus, ut in futuro vitam aeternam accipiamus».

wir dazu verpflichtet sind, die notleidenden Armen nicht nur an *den verbleibenden Halmen*, sondern auch am Getreide selbst aus der Scheune in der Not teilhaben zu lassen, weicht das, was weniger ist, indem wir tun, was mehr ist.

Ferner ist die Vorschrift, dem Bruder ein Darlehen zu geben, dem Buchstaben nach eine der Frömmigkeit, ist aber unvollkommen darin, dass nur vorgeschrieben wird, dem Bruder ein Darlehen zu geben, Dtn 15,7–8: *Wenn einer deiner Brüder in Armut gerät, sollst du nicht deine Hand verschließen, sondern sie dem Armen öffnen und ihm ein Darlehen geben, wenn du erkennst, dass er dessen bedarf*. Bei der Ankunft der Vollkommenheit des Evangeliums aber wird das nicht abgeschafft, sondern vollendet, indem es in Lk 6,27 heißt: *Liebt eure Feinde, tut Gutes; und: Leih Geld und erhofft nichts davon*<sup>3042</sup>, worin befohlen wird, auch dem Feind ein Darlehen zu geben, nämlich im Notfall. Und ebenso heißt es grundsätzlich in Mt 5,42: *Wer von dir etwas erbittet, dem gib, und wer von dir borgen will, den weise nicht ab*.

Ferner ist die Vorschrift, dass *es keinen Armen und Bettler unter euch geben soll*, das heißt jemand, der von Hilfe verlassen ist und an den Türen um Brot bittet, vollendet hinsichtlich des Standes der Unvollkommenheit jenes Volkes, dessen Menschen durch zeitliche Güter zum Heil gezogen wurden; daher erfolgte die Verheißung zeitlicher Güter an diese, Jes 1,19: *Wenn ihr auf mich hört, sollt ihr die Güter der Erde genießen*. Bei der Ankunft der größeren Vollkommenheit des christlichen Volkes, für die Armut und das Abschwören zeitlicher Güter eine Seligpreisung ist, Mt 5,3: *Selig die Armen* usw., weicht diese Vorschrift, weil im christlichen Leben arm und ein Bettler zu sein nicht mehr unglücklich sein heißt, sondern glücklich. Daher sagt Origenes zu Gen 47,22: *Den Priestern wurde ihr Land vom König gelassen, weil ihnen Lebensmittelzuteilungen aus den öffentlichen Scheunen zustand*: „Der Pharao gewährte den Seinen Land, Christus nahm es den Seinen weg. Josua gab dem Stamm [720] Levi keinen Besitz, weil Gott, der Herr selbst sein Besitz ist; Christus sagt: Wenn nicht jemand auf alles, was er besitzt, verzichtet, kann er nicht mein Jünger sein“<sup>3043</sup>, Lk 14,33.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Dadurch ist also die Antwort auf die Einwände klar. Denn zum ersten Einwand, andere im siebten Jahr am Land teilhaben zu lassen, [ist] hinsichtlich der Form der Vorschrift, mit der die Beachtung der Zeit vorgeschrieben wird, [zu sagen,] das ist ein Sinnbild. Daher sagt die Glosse zu dieser Vorschrift Ex 23,10: „In den sechs Tagen wird die Vollendung des Werks ausgedrückt, in den sieben die Ruhe der Seelen.“<sup>3044</sup> Wohl also wird uns vorgeschrieben, sechs Jahre lang das Land zu bestellen und seine Früchte zu ernten, weil wir im gegenwärtigen Leben, das aus sechs Lebensaltern besteht,<sup>3045</sup> das Land unseres Fleisches beackern und die Saat unserer Tugenden auf ihm säen müssen, um in der Zukunft das ewige Leben zu

<sup>3042</sup> Lk 6,35.

<sup>3043</sup> Origenes, In Genesis homiliae 16,5 (PG 12, 251; Werke, Bd. 6, 142,4 f.12–14).

<sup>3044</sup> Vgl. Augustinus, De Genesi ad litteram IV,2.3.7 (CSEL 28/1, 94–99.102f); ders., De civitate dei XI,30f (CSEL 40/1, 557–560; CChr.SL 48, 350f).

<sup>3045</sup> Vgl. Augustinus, De vera religione 26,48f (CChr.SL 32, 217–219; CSEL 77/2, 34f).

Et ideo quantum ad formam praecepti non est observandum; quantum vero ad rationem determinationis, quae est communicatio bonorum pauperibus, non solum anno septimo, sed omni tempore, cum necessitas est, observandum est.

2. Simili modo ad illud quod obicit de octava die Scenopegiae, quod *est coetus atque collectae*, dicendum quod figura est octavae resurrectionis, in qua supplebitur defectus meritorum in imperfectis per abundantiam meritorum in perfectis.

3. Simili modo dicendum de iubilaeo quod figura fuit remissionis faciendae per Christum, per quam Patres sancti de limbo inferni redierunt. Quod vero praecipitur de manumissione servorum, quod pietatis est, et restitutione possessionum, ratione abundantioris perfectionis in statu christianitatis, in quo beatificatur paupertas et contemptus possessionum et praedicatur humilitas et subiectionis meritum, non servatur.

4–5. Ad reliqua vero omnia patet solutio ex iam dictis.

**II.** Sed tamen adhuc quaeret aliquis de illo iudiciali praecepto pietatis, Deuter. 24, 12–13: *Non pernoctabit apud te pignus fratris tui, si pauper est; sed statim reddes ei; et iterum: Cum repetes a proximo tuo rem aliquam, non ingredieris domum eius, ut pignus auferas, sed stabis foris et ille proferet.* Quaeret ergo «cur non potius praecipit creditori ut non auferat pignus, quod eadem die restituendum est». Si dicatur «quod ad compellendum debitorem hoc fieri voluit» – obicitur: «Quo modo ergo debitor urgetur ad reddendum, cum sciat se pignus eadem die recepturum?»

**Respondeo**, secundum Augustinum, quod «propter memoriam hoc fieri voluit Lex, ne scilicet debitor obliviscatur reddere, maxime quia creditoris misericordia vincitur, cui non debet esse ingratus, si pignus receperit in quo dormiat».

erhalten.“<sup>3046</sup> Und deshalb ist die Vorschrift hinsichtlich ihrer Form nicht mehr zu beachten; hinsichtlich des Grundes ihres Erlasses aber, der darin liegt, die Armen an den Gütern teilhaben zu lassen, ist sie nicht nur im siebten Jahr, sondern jederzeit, wenn Not herrscht, zu beachten.

2. Ebenso ist zu dem Einwand in Bezug auf den achten Tag des Laubhüttenfestes, dass es ein *Tag der Versammlung und der Zusammenkunft* ist, zu sagen, dass dies das Sinnbild der achten Auferstehung ist, bei der der Mangel an Verdiensten bei den Unvollkommenen durch einen Überfluss an Verdiensten bei den Vollkommenen ausgeglichen werden wird.

3. Ebenso ist zum Jubeljahr zu sagen, dass es das Sinnbild für den Nachlass war, der durch Christus geschehen wird, durch den die heiligen Väter aus der Vorhölle der Unterwelt zurückkehren werden. Was aber zur Freilassung der Sklaven vorgeschrieben wird, was [eine Vorschrift] der Frömmigkeit ist, und über die Rückgabe von Besitz, das wird aufgrund der überfließenden Vollkommenheit im Stand des Christentums, in dem die Armut und die Verachtung von Besitz seliggepriesen und Demut und das Verdienst der Unterwerfung gepredigt werden, nicht mehr gehalten.

4–5. Auf alles Übrige ist die Antwort aus dem schon Gesagten klar.

**II.** Aber dennoch wird noch jemand nach der Rechtssatzung der Frömmigkeit Dtn 24,12–13 fragen: *Das Pfand* deines Bruders soll nicht bei dir übernachten, wenn er arm ist, sondern du sollst es ihm sofort zurückgeben; und ebenso: *Wenn du von deinem Nachbarn irgendetwas als Gegenleistung forderst, sollst du nicht sein Haus betreten, um das Pfand zu holen, sondern draußen stehenbleiben, und er soll es dir herausbringen.*<sup>3047</sup> Er wird also fragen, „warum er dem Kreditgeber nicht lieber aufgetragen hat, kein Pfand mitzunehmen, wenn er es ihm am selben Tag zurückgeben muss.“<sup>3048</sup> Wenn gesagt wird, „dass dies geschehen sollte, um den Schuldner zu drängen“, so wird eingewendet: „Wie also wird sich der Schuldner zur Rückgabe drängen lassen, wenn er weiß, dass er das Pfand am selben Tag zurückerhalten wird?“

**Ich antworte**, nach Augustinus, dass „das Gesetz um der Erinnerung willen wollte, dass dies geschieht, das heißt damit der Schuldner nicht vergisst, es zurückzugeben, vor allem weil er von der Barmherzigkeit des Kreditgebers gebunden wird, dem gegenüber er nicht undankbar sein darf, wenn er das Pfand zurückerhält, auf dem er schläft.“<sup>3049</sup>

**3046** Glossa ordinaria zu Ex 23,10 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 159a).

**3047** Dtn 24,10 f.

**3048** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum V,41 (CChr.SL 33, 297; CSEL 28/2, 400); vgl. Glossa ordinaria zu Dtn 24,10 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 407a).

**3049** Ebd.

[721] TITULUS III.

**De legibus iudicialibus circa ius et debitum actionum.**

Quaesito de legibus iudicialibus pertinentibus ad statum personarum et ordinem rerum, quaerendum est de legibus iudicialibus circa ius et debitum actionum. Actiones autem hic dicimus per quas inter homines mutua indigentia supplebatur, ut negotiationes et contractus venditionis et emptionis, mutui, commendationis et conductionis sive locationis.

Circa contractum venditionis data est Lex, Levit. 19, 36: *Statera sit iusta, et aequa sint pondera, iustus modius aequusque sextarius*; et iterum, Deuter. 25, 15: *Pondus habebis aequum et iustum, et modius aequalis et verus erit tibi*.

Circa contractum mutui dicit Lex, Deuter. 23, 20: *Fratri tuo absque usura id quo indiget commodabis*; et iterum in eodem: *Non foenerabis fratri tuo ad usuram, sed alieno*.

Circa contractum commendationis sive depositionis dicit Lex, Exod. 22, 7–9: *Si quis commendaverit amico suo pecuniam vel vas, et furto ablata fuerint, si invenitur fur, duplum reddet. Si latet fur, dominus applicabitur ad deos et iurabit quod non extendit manum in rem proximi et, si illi iudicaverint, duplum restituet*. Item, dicit lex alia, in eodem: *Si quis commendaverit proximo suo omne iumentum ad custodiendum, et debilitatum fuerit vel mortuum aut captum ab hostibus, iusiurandum erit in medio quod non extendit in rem proximi manum et reddere non cogetur*, et cetera quae ibi distinguit Lex.

Circa contractum conductionis et accommodationis et locationis dicit Lex, Exod. 22, 14–15: *Qui a proximo suo iumentum aliquod mutuo postulaverit, et debilitatum sive mortuum fuerit, domino non praesente, reddere compelletur. Quod si dominus praesens fuerit, non restituet, maxime si conductum erat pro mercede operis sui*. Item, dicit Lex, Deuter. 24, 14–15: *Non negabis mercedem indigentis et pauperis fratris tui, sed eadem die reddes ei pretium laboris sui*.

Circa partem istam quaeritur:

Primo generaliter utrum negotiatio sit licita;

secundo, utrum clericis in aliquo casu sit licita;

tertio, specialiter de praedictis contractibus multipliciter dubitatur.



[721] *Dritter Abschnitt: Die Rechtssatzungen zum Recht und zur Pflicht bei Handlungen*

Nachdem nach den Rechtssatzungen gefragt worden ist, die den Personenstand und die Besitzordnung betreffen, ist nach den Rechtssatzungen hinsichtlich des Handlungsrechts und der –pflicht zu fragen. Wir meinen hier aber die Handlungen, mit denen Menschen sich untereinander gegenseitig ihre Bedürfnisse erfüllten, wie Handelsgeschäfte, Verträge über einen Verkauf, einen Kauf, einen Kredit, eine Überlassung und eine Vermietung oder Verpachtung.

Zum Verkaufsvertrag ist ein Gesetz in Lev 19,36 erlassen worden: *Die Waage soll richtig sein, die Gewichte gleich, das Scheffel richtig und der Krug gleich; und ebenso Dtn 25,15: Du sollst ein gleiches und richtiges Gewicht nehmen und ein gleiches und richtiges Scheffel benutzen.*

Zum Kreditvertrag sagt das Gesetz Dtn 23,20: *Du sollst deinem Bruder ohne Zinsen das, was er braucht, zur Verfügung stellen; und ebenso in demselben [Kapitel]: Du sollst deinem Bruder nicht gegen Zinsen leihen, darfst es aber dem Fremden.*<sup>3050</sup>

Zum Überlassungs- oder Aufbewahrungsvertrag sagt das Gesetz Ex 22,7–9: *Wenn jemand seinem Freund Geld oder ein Gefäß anvertraut hat und es bei einem Diebstahl entwendet wurde, soll er das Zweifache erstatten, wenn der Dieb gefunden wird. Wenn der Dieb nicht gefunden wird, soll der Hausherr sich an die Götter wenden und schwören, dass er seine Hand nicht nach dem Eigentum seines Nachbarn ausgestreckt hat, und wenn sie ihn als schuldig bezeichnen, soll er das Zweifache erstatten.* Und ein anderes Gesetz sagt in demselben [Kapitel]: *Wenn jemand seinem Nachbarn alles Vieh zum Aufpassen anvertraut hat und es verletzt wird oder stirbt oder von Feinden gefangen wird, soll er einen öffentlichen Eid leisten, dass er seine Hand nicht nach dem Eigentum seines Nachbarn ausgestreckt hat, und er soll nicht zum Ersatz gezwungen werden,*<sup>3051</sup> und das Übrige, was das Gesetz dort bestimmt.<sup>3052</sup>

Zum Miet-, Nutzungs- und Pachtvertrag sagt das Gesetz Ex 22,14–15: *Wer von seinem Nachbarn ein Tier als Leihgabe erbeten hat und es in Abwesenheit des Eigentümers verletzt wird oder stirbt, soll er Ersatz leisten. War der Eigentümer aber anwesend, soll er keinen Ersatz leisten, höchstens, wenn es geliehen war, für den Lohn seiner Arbeit.* Und das Gesetz sagt Dtn 24,14–15: *Du sollst deinem armen und notleidenden Bruder seinen Lohn nicht versagen, sondern ihm am selben Tag den Preis für seine Arbeit zahlen.*

Im Zusammenhang mit diesem Teil wird gefragt:

1. Allgemein: Ist das Handeln erlaubt?
2. Ist es den Klerikern in irgendeinem Falle erlaubt?
3. Insbesondere werden verschiedene Zweifel an den genannten Verträgen formuliert.

**3050** Dtn 23,19 f.

**3051** Ex 22,10 f.

**3052** Vgl. Ex 22,12–15.

[Nr. 490] CAPUT I.

UTRUM NEGOTIARI SIT LICITUM.

Quaeritur igitur utrum negotiari sit licitum.

**Ad quod sic:** 1. Ioannes Chrysostomus, super Matth. 21, 12: *Eiciebat vendentes et ementes*, dicit: «Eiciens Dominus *vendentes et ementes de templo*, significavit quia mercator nunquam potest Deo placere, et ideo nullus Christianus debet esse mercator». Item, Chrysostomus, [722] in eodem: «Si quis voluerit esse mercator, proiciatur de Ecclesia, dicente Propheta in Psalmo: *Quoniam non cognovi negotiationes, introibo in potentias Domini*», secundum Septuaginta.

2. Item, idem, in eodem: «Ostendam qui non est negotiator, ut qui talis non fuerit, eum intelligas esse negotiatorem». Et subdistinguit sic: «Quicumque rem comparat, non ut ita integram et immutatam vendat, sed ut materia sit sibi inde aliquid operandi, ille non est negotiator». Et ponitur exemplum, ut iste emit tabulas ut faceret scrinium, vel chartas ut faceret librum. «Qui vero rem comparat, ut integram et immutatam vendendo lucretur, ille est mercator qui de templo Dei eicitur». Si ergo fere omnes negotiatores sunt tales, negotiari erit illicitum universaliter.

3. Item, Cassiodorus, super illum Psalmum: *Quoniam non cognovi litteraturam*, dicit: «Quid est aliud negotiatio nisi quae possit vilius comparare et carius velle distrahere?» Et subdit: «Negotiatores tales eiecit Dominus de templo, dicens: *Nolite facere domum Patris mei domum negotiationis*».

Ex quibus videtur relinqui quod negotiari universaliter sit illicitum.

*Kapitel 1: Ist es erlaubt, Geschäfte zu machen? [Nr. 490]*

Es wird also gefragt, ob es erlaubt ist, Geschäfte zu machen.

**Dazu so:** 1. Johannes Chrysostomus sagt zu Mt 21,12: *Er warf die Händler und Käufer hinaus*: „Dass der Herr *die Händler und Käufer aus dem Tempel* warf, bedeutete, dass ein Kaufmann niemals Gott gefallen kann, und deshalb darf kein Christ Kaufmann sein.“<sup>3053</sup> Und Chrysostomus [722] in demselben [Buch]: „Wenn jemand Kaufmann sein will, soll er aus der Kirche hinausgeworfen werden, denn der Prophet sagt im Psalm: *Weil ich keine Geschäfte kenne, werde ich in die Macht des Herrn eingehen*“<sup>3054</sup>“<sup>3055</sup>, nach der Septuaginta.

2. Und derselbe in demselben [Buch]: „Ich will zeigen, wer kein Händler ist, sodass du erkennen kannst, dass der, der nicht so ist, ein Händler ist.“<sup>3056</sup> Und er unterscheidet dort weiter: „Wer immer eine Sache so erwirbt, dass er sie nicht so als ganze und unverändert verkauft, sondern so, dass sie für ihn das Material ist, um damit etwas anzufangen, der ist kein Händler.“<sup>3057</sup> Und er bringt das Beispiel, dass ein solcher Bretter kauft, um daraus eine Bücherschachtel zu bauen, oder Blätter, um daraus ein Buch herzustellen. „Wer aber eine Sache kauft, um Gewinn damit zu erzielen, dass er sie ganz und unverändert verkauft, der ist der Händler, der aus dem Tempel Gottes geworfen wird.“ Wenn also beinahe alle Händler so sind, wird es allgemein unerlaubt sein zu handeln.

3. Cassiodor sagt zum Psalm: *Da ich nicht aufzählen kann*<sup>3058</sup>: „Was ist das Handeln anderes als billiger einkaufen können und teurer verkaufen wollen?“<sup>3059</sup> Und er fügt hinzu: „Solche Händler hat der Herr aus dem Tempel geworfen, indem er sagte: *Macht das Haus meines Vaters nicht zu einem Haus des Handels*“<sup>3060</sup>.“<sup>3061</sup>

Daraus scheint zu folgen, dass der Handel grundsätzlich unerlaubt ist.

---

**3053** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 38 (PG 56, 839); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 308).

**3054** Ps 70,16 [71,15 f]. – Die *Summa Halensis* zitiert hier die alte lateinische Version dieses Psalms und verwendet den Begriff ‚negotiationes‘ statt ‚litteraturas‘ (vgl. *Libri Psalmorum versio antiqua Latina*, 182).

**3055** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 38 (PG 56, 839); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 308).

**3056** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 38 (PG 56, 840); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.11, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 308 f).

**3057** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 38 (PG 56, 840); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.11, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 308 f).

**3058** Ps 70,15.

**3059** Cassiodor, *Expositio psalmorum* 70,15 (CChr.SL 97, 634); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 310).

**3060** Joh 2,16.

**3061** Cassiodor, *Expositio psalmorum* 70,15 (CChr.SL 97, 635); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 310).

**Contra:** *a.* Augustinus, in libro *Quaestionum Novi et Veteris Testamenti*: «Fornicari hominibus semper non licet, negotiari aliquando licet, aliquando non».

*b.* Item, negotiatio potest fieri licite. Unde Augustinus, ex illo loco Psalmi: *Quoniam non cognovi negotiationes* etc., arguit sic: Ergo non negotientur Christiani? Et respondet: «Sed ait negotiator: afferro ex longinquo merces; mercedem laboris mei, unde vivam, quaero; *dignus est* autem mercenarius *mercede sua*, Matth. 10. Ex hoc ergo relinquitur quod iuste possum aliquid vilius comparare et carius velle vendere.

*c.* Item, Glossa super illud Psalmi: *Quoniam non cognovi litteraturam*, alia littera *negotiationem* etc.: «Non approbavi ea quae faciunt avidi negotiatores; nam avidus acquirendi pro damno blasphematur, pro pretiis rerum mentitur et peierat. Sed haec vitia sunt hominis, non artis, quae sine iis vitiis agi potest, sicut et in omnibus artibus male agitur, non ex eis, sed ex hominibus. De alia ergo negotiatione hoc dicit». Negotiatores ergo dicit de suis actibus praesumentes etc. Relinquitur ergo quod negotiari est licitum, si fiat sine mendaciis et periuriis.

*d.* Item, si propter mendacia et periuria culpantur negotiatores, sicut dicit Cassiodorus super praedictum locum Psalmi: «Negotiatores illi abominabiles existimantur, qui per immoderatam ambitionem pecuniae polluuntur, merces suas plus periuriis onerando quam pretiis», obicit Augustinus, super eundem locum Psalmi, in originali, loquens in persona negotiatoris, sic: «Ego mentior, non negotium. Possem enim sine mendacio dicere: tanto emi, tanto vendam; si placet, eme. Quo modo ergo revocas me a negotiatione? Omnes artifices mentiuntur, sutores, agricolae». Si ergo propter mendacia sutorum et agricolarum non culpatur ars sutoria vel agricultura, ergo et propter mendacia negotiatorum non debet culpari negotiatio.

**Dagegen:** a. Augustinus in dem Buch der *Fragen zum Alten und Neuen Testament*: „Unzucht zu treiben ist den Menschen niemals erlaubt, zu handeln ist einmal erlaubt, ein anderes Mal nicht.“<sup>3062</sup>

b. Handel kann erlaubterweise betrieben werden. Daher argumentiert Augustinus nach der Psalmstelle: *Weil ich keine Geschäfte kenne* usw. so: Machen die Christen demnach keine Geschäfte? Und er antwortet: „Aber der Händler sagt zu mir: Ich bringe Waren von weit her; ich fordere einen Lohn für meine Arbeit, von dem ich leben kann; der Tagelöhner *hat sich* aber *seinen Lohn verdient*“<sup>3063</sup>, Mt 10<sup>3064</sup>. Daraus folgt also, dass es gerecht ist, etwas billiger einzukaufen und teurer verkaufen zu wollen.

c. Die Glosse zum Psalmvers: *Da ich nicht aufzählen kann*, in einer anderen Version *keine Geschäfte [kenne]*<sup>3065</sup> usw.: „Ich habe nicht gebilligt, was die habgierigen Händler tun; denn begierig danach, hinzuzugewinnen, flucht er bei einem Verlust, lügt und schwört einen Meineid beim Wert der Dinge. Dies aber sind die Laster des Menschen, nicht der Zunft, die ohne diese Laster betrieben werden kann, so wie auch in allen Berufen schlecht gehandelt wird, nicht aufgrund ihrer selbst, sondern der Menschen. Also sagt er dies über ein anderes Geschäft.“<sup>3066</sup> Sie nennt die Händler also wegen ihrer Handlungen anmaßend<sup>3067</sup> usw. Es folgt also, dass erlaubt ist zu handeln, wenn es ohne Lügen und Meineide betrieben wird.

d. Wenn wegen Lüge und Meineids Händler missbilligt werden, wie Cassiodor zu der genannten Psalmstelle sagt: „Die Händler sieht man als verabscheuenswert an, die sich mit unmäßigem Geldstreben beschmutzen, indem sie ihre Einkünfte mehr mit Meineid beschweren als mit Preisen“<sup>3068</sup>, so wendet Augustinus zur selben Psalmstelle ein, indem er in der Person des Händlers spricht und folgendes im Original sagt: „Ich lüge, nicht das Geschäft. Ich könnte nämlich ohne Lüge sagen: Für soviel habe ich eingekauft, für soviel will ich verkaufen; wenn du einverstanden bist, so kaufe! Wieso also hältst du mich vom Handeln ab? Alle Berufstätigen lügen, die Schuster, die Bauern.“<sup>3069</sup> Wenn also das Schusterhandwerk oder die Landwirtschaft nicht wegen der Lügen der Schuster und Bauern missbilligt werden, dann darf auch der Handel nicht wegen der Lügen der Händler missbilligt werden.

---

**3062** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 127,35 (CSEL 50, 415); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.10 (ed. Friedberg, Bd. I, 308).

**3063** Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 70,1,17 f (CChr.SL 39, 954–956); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 309).

**3064** Lk 10,7.

**3065** S.o. Anm. 3054.

**3066** Vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 70,1,17 f (CChr.SL 39, 954–956); vgl. *Glossa ordinaria* zu Ps 70,15 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 542a).

**3067** Vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 70,1,17 f (CChr.SL 39, 954–956).

**3068** Cassiodor, *Expositio psalmodorum* 70,15 (CChr.SL 97, 635); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 310).

**3069** Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 70,1,17 f (CChr.SL 39, 954–956); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 309).

e. Item, si propter aviditatem et cupiditatem acquirendi culpatur negotiatio, quia negotiatores optant tempus carum ut possint carius vendere annonam quam servaverunt, obicit Augustinus, super eumdem locum Psalmi, in originali: «Hoc non faciunt boni negotiatores sicut nec boni agricolae; ista enim sunt peccata hominum, non rerum. Negotiatio igitur non me facit malum, sed iniquitas mea et mendacium meum».

f. Item, dicit Philosophus: Cum quilibet homo quam pluribus rebus indigeat, quas non potest per se ad sufficientiam vitae perquirere, ut victu, vestitu, domo et huiusmodi, non est homini vita nisi fuerit aggregatio, supple cum aliis hominibus, et non erit aggregatio hominum utilis in vita nisi fuerit connegotiatio. Connegotiatio enim est supplet defectum uniuscuiusque connegotiantium qui sunt diversificati in arte, ut [723] agricola indiget medico, cum est ei necessaria medela, et medicus indiget agricola propter cibum; similiter domificator indiget artificio calceamentorum et e converso. Et iterum: Quod est apud unum, deficit apud alterum; unde habens vinum indiget tritico et e converso. Cum ergo connegotiatio inter homines sit ad suppleendam indigentiam mutuae necessitatis, negotiatio non erit illicita nec mala, immo ex iure naturali approbabitur.

**Respondeo** distinguendo, quoniam aliquid dicitur illicitum pluribus modis. Uno modo illicitum dicitur quod est secundum se malum ex ipsa inordinatione actus, qualis est fornicatio et usura; et hoc modo negotiatio, proprie accepta, non est illicita. Unde Augustinus secundum hoc dicit: «Fornicari hominibus semper non licet, negotiari vero aliquando licet».

Alio modo dicitur illicitum, quod est ex aliqua circumstantia malum; quod contingit pluribus modis: ex circumstantia personae, ex circumstantia causae, ex circumstantia modi, ex circumstantia temporis, ex circumstantia loci, ex circumstantia consortii. Et omnibus istis modis contingit negotiationem fieri illicite vel etiam licite: illicite, cum ista inordinate in negotiatione contingunt; licite vero cum ordinate. Ex circumstantia ergo personae illicita est negotiatio, cum negotiatur clericus. Unde Augustinus, in libro *Quaestionum Novi et Veteris Testamenti*: «Antequam ecclesiasticus quis sit, licet ei negotiari; facto iam non licet». – Ex circumstantia vero causae

e. Wenn der Handel wegen der Habgier und der Gier, hinzuzugewinnen, missbilligt wird, weil die Händler einen teuren Zeitpunkt wählen, um das Getreide, das sie gehortet haben, teurer verkaufen zu können,<sup>3070</sup> wendet Augustinus zu derselben Psalmstelle ein, im Original: „Dies machen die guten Händler nicht, ebensowenig wie die guten Bauern; dies sind nämlich Sünden von Menschen, nicht von Dingen. Folglich macht mich nicht der Handel schlecht, sondern meine Ungerechtigkeit und meine Lüge.“<sup>3071</sup>

f. Der Philosoph sagt: Da jeder Mensch sehr viele Dinge benötigt, die er sich nicht selbst ausreichend fürs Leben besorgen kann, wie Nahrung, Kleidung, ein Haus und dergleichen, hat der Mensch kein Leben, wenn es keine Ansammlung gibt, ergänze: mit anderen Menschen, und es wird keine fürs Leben nützliche Ansammlung von Menschen geben, wenn es keinen gemeinsamen Handel gibt.<sup>3072</sup> Der gemeinsame Handel gleicht nämlich den Mangel eines jeden der Mithandelnden aus, die in ihrem Beruf aufgefächert sind, so wie [723] der Bauer des Arztes bedarf, wenn er Heilung nötig hat, und der Arzt des Bauern bedarf für seine Speise; ebenso bedarf der Hausbauer des Handwerks der Schuhmacher und umgekehrt. Und weiter: Was beim einen vorhanden ist, fehlt beim anderen; daher bedarf der, der Wein hat, des Weizens, und umgekehrt.<sup>3073</sup> Wenn also der gemeinsame Handel unter den Menschen dazu dient, gegenseitig den Bedarf an Notwendigem zu decken, wird das Handeln weder unerlaubt noch schlecht sein, sondern vom Naturrecht gebilligt werden.

**Ich antworte** mit einer Unterscheidung. Denn etwas wird auf mehrere Arten als unerlaubt ausgesagt. Auf die eine Art wird unerlaubt genannt, was aufgrund der Ungeordnetheit der Handlung selbst an sich schlecht ist, und solche sind Unzucht und Zinsnahme; und auf diese Weise ist der Handel, im eigentlichen Sinne verstanden, nicht unerlaubt. Daher sagt Augustinus dementsprechend: „Unzucht zu treiben ist den Menschen niemals erlaubt, zu handeln ist aber manchmal erlaubt.“

Auf die andere Art wird unerlaubt genannt, was aus einem Umstand heraus schlecht ist. Das kommt auf mehrere Arten vor: aufgrund des Umstands der Person, der Ursache, des Maßes, des Zeitpunkts, des Ortes und der Gemeinschaft. Und auf alle diese Arten geschieht es, dass Handel unerlaubt betrieben wird oder auch erlaubt: unerlaubt, wenn dies beim Handeln ungeordnet geschieht; erlaubt aber, wenn geordnet. Aus dem Umstand der Person ist ein Handel unerlaubt, wenn ein Kleriker handelt. Daher Augustinus in dem Buch der *Fragen zum Alten und Neuen Testament*: „Bevor jemand ein Kirchenmann wird, ist es ihm erlaubt, Handel zu treiben; wenn er

**3070** Vgl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos 70,1,17 f (CChr.SL 39, 954–956); Decretum Gratiani, D.88, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 309).

**3071** Augustinus, Enarrationes in Psalmos 70,1,17 (CChr.SL 39, 954 f); vgl. Decretum Gratiani, D.88, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 309).

**3072** Vgl. Aristoteles, Politica I,3; 1257a 17–35 (ed. Ross, 15 f; Opera omnia, Bd. 1, 490).

**3073** Vgl. ebd.

illicita est negotiatio etiam laico, cum scilicet propter cupiditatem vel aliquem malum finem negotiatur. In quem modum dicit Cassiodorus super Psalmum, quod «negotiatore illi abominabiles existimantur qui per immoderatam pecuniae ambitionem polluuntur»; et, sicut dicit Augustinus, illi, qui optant carum tempus, ut possint carius vendere. – Ex circumstantia etiam modi negotiatio illicita est, cum exercetur cum mendaciis et periuriis, secundum quod dicit Chrysostomus, super Matth. 21, 12: Mercator «sine mendacio et periurio esse non potest», id est vix potest. – Ex circumstantia vero temporis illicita est negotiatio cum fit diebus solemnibus et festivis, orationi et vacationi divinae deputatis, quia est contra praeceptum de sanctificatione sabbati, id est vacationis Deo, Exod. 20, 10 et Deuter. 5, 14: *Non facies in eo quidquam operis* etc. – Ex circumstantia vero loci illicita est, cum fit in loco divino cultui deputato, Matth. 21, 12: Dominus eiecit *vendentes et ementes de templo*. – Ex circumstantia etiam consortii est negotiatio illicita, cum scilicet carius venditur res transeuntibus quam manentibus. Unde dicit Concilium Albanense: «Presbyteri plebes suas moneant ut hospitales sint et non carius vendant transeuntibus quam mercato vendere possent».

Licite vero negotiatio fit, cum exercetur a congrua persona, ut laica; et necessaria vel pia causa, ut scilicet possit sibi et suae familiae in necessariis providere aut opera misericordiae exercere; et debito modo, scilicet sine mendacio et periurio; et tempore competenti, ut die non festiva; et loco concesso et tali exercitio apto; et iusta aestimatione rei et commercio, prout communiter venditur in illa civitate vel loco in quo negotiari contingit. Et secundum hoc dicit *Canon* ex epistola Clementis, quod negotia mundana et saecularia opera «sibi invicem exhibeant vacantes laici». Et iterum, in



es geworden ist, ist es ihm nicht mehr erlaubt.<sup>3074</sup> – Aus dem Umstand der Ursache aber ist der Handel auch für einen Laien unerlaubt, wenn er aus Gier oder wegen irgendeines schlechten Zieles Handel treibt. In der Art sagt Cassiodor zum Psalm, dass „man die Händler als verabscheuenswert betrachtet, die sich mit unmäßiger Geldstreben beschmutzen“<sup>3075</sup>; und, wie Augustinus sagt, die, welche eine teure Zeit wählen, um teurer verkaufen zu können.<sup>3076</sup> – Aus dem Umstand des Maßes ist der Handel auch unerlaubt, wenn er mit Lügen und Meineid ausgeführt wird, nach dem, was Chrysostomus zu Mt 21,12 sagt: Ein Kaufmann „kann nicht ohne Lüge und Meineid sein“<sup>3077</sup>, das heißt kann kaum so sein. – Aus dem Umstand des Zeitpunkts aber ist der Handel unerlaubt, wenn er an Sonn- und Feiertagen betrieben wird, die für das Gebet und das Freisein für Gott abgestellt sind, denn das widerspricht der Vorschrift zur Heiligung des Sabbats, das heißt des Freiseins für Gott, Ex 20,10 und Dtn 5,14: *An ihm sollst du keine Arbeit tun* usw. – Aus dem Umstand des Ortes aber ist er unerlaubt, wenn er an einem heiligen Ort betrieben wird, der für den Gottesdienst abgestellt ist, Mt 21,12: Der Herr warf *die Händler und Käufer aus dem Tempel* hinaus. – Aus dem Umstand der Gemeinschaft ist der Handel auch unerlaubt, wenn beispielsweise Vorüberziehenden etwas teurer verkauft wird als den Ansässigen. Daher sagt das Konzil von Albano<sup>3078</sup>: „Die Priester sollen ihre Gemeindemitglieder ermahnen, gastfreundlich zu sein und Vorbeiziehenden nichts teurer zu verkaufen, als sie es auf dem Markt verkaufen könnten.“<sup>3079</sup>

Erlaubterweise aber wird Handel betrieben, wenn er von einer passenden Person durchgeführt wird, wie einer aus dem Laienstand; und aus einem notwendigen oder frommen Grund, wie zum Beispiel, dass sie für sich und ihre Familie das Notwendige beschaffen oder ein Werk der Barmherzigkeit durchführen kann; und auf die geschuldete Weise, nämlich ohne Lüge und Meineid; und zum passenden Zeitpunkt, das heißt an keinem Feiertag; und an einem zugestandenem Ort und mit einer solchen angemessenen Ausübung; und mit dem gerechten Preisansatz der Ware und mit Tausch, so wie allgemein verkauft wird in der betreffenden Ortschaft oder an dem Ort, wo der Handel stattfindet. Und demgemäß sagt der Kanon aus dem Clemensbrief, dass weltliche Geschäfte und irdische Werke „sich die Laien, die Zeit dafür haben, gegenseitig erweisen sollen.“<sup>3080</sup> Und weiter in einem anderen Kanon aus demselben

**3074** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 127,35 (CSEL 50, 415); vgl. Decretum Gratiani, D.88, c.10 (ed. Friedberg, Bd. I, 308).

**3075** Cassiodorus, Expositio psalmsorum 70,15 (CChr.SL 97, 635); vgl. Decretum Gratiani, D.88, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 310).

**3076** Vgl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos 70,1,17 (CChr.SL 39, 954 f); Decretum Gratiani, D.88, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 309).

**3077** Ps.-Chrysostomus, Eruditi commentarii in evangelium Matthaei 38 (PG 56, 839 f); vgl. Decretum Gratiani, D.88, c.11, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 308).

**3078** Das Zitat stammt aus dem Capitulare des westfränkischen Königs Karlmann II. (866–884).

**3079** Liber Extra, 3.17.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 518).

**3080** Vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.1, c.29 (ed. Friedberg, Bd. I, 634).

alio *Canone* ex eadem epistola: «Unicuique laicorum peccatum est, nisi invicem sibi in iis quae ad communis vitae usum pertinent, operam fideliter dederint». Fideliter autem dare operam est, cum debita causa, debito modo etc. negotiatio exercetur.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod dicit Chrysostomus quod ‘mercator nunquam potest Deo placere et quod prociatur de Ecclesia’, intelligit de illo qui cum mendaciis et periuriis negotiatur; unde statim subdit; Mercator «sine mendacio et periurio esse non potest», id est vix potest. Hoc ergo dicit propter illicitum modum negotiandi.

2. Ad aliud quod dicit quod ‘qui comparat rem, ut integram et immutatam vendendo lucretur, ille est mercator, qui de templo Dei eicitur’, facienda est vis in hoc quod dicit [724] ‘rem integram et immutatam’ et in hoc quod dicit ‘ut lucretur’. Nam in cuius intentione est provisio propriae necessitatis et etiam attentio publicae utilitatis, cui conferunt connegotiationes, vel affectu pietatis, ut habeat unde sustentet pauperes, in eius intentione non est finis ultimus lucrum, sed magis sustentationis necessitas vel utilitas vel pietas. In quibus vero intentio est ut ex avaritia pecunias congregent et divitias acquirant, in eorum intentione finis ultimus negotiationis est lucrum, et ideo de illis intelligitur quod dicit Chrysostomus. – Item, si quis rem aliquam de una regione cum labore suo transferat ad regionem aliam, quae res in nullo deteriorata sit, rem utique transfert integram et immutatam quantum ad substantiam, non tamen quantum ad locum, et ideo, quia ratione sui laboris potest licite quaerere mercedem, non intelligitur de tali verbum Chrysostomi. – Item, si quis rem sic comparat ut attendat rei periculum in servando, quia potest deteriorari vel igne consumi vel a fure subtrahi, si tamen cum praedictis circumstantiis intendat ex venditione talis rei lucrari, iam ex consideratione incertitudinis eventus futuri et susceptione periculi in emptione talis rei, certitudinaliter non comparat rem istam ut integram et immutatam vendendo lucretur, et ideo nec de tali intelligitur quod dicit Chrysostomus. Intelligitur ergo de illo in cuius intentione finaliter lucrum est, et sine labore et sollicitudine ex avaritia acquirendi superflua sine termino et mensura negotiatur.

Brief: „Es ist jeden Einzelnen der Laien eine Sünde, wenn sie sich nicht gegenseitig in dem, was zum Gebrauch des gemeinsamen Lebens gehört, zuverlässig Unterstützung erweisen.“<sup>3081</sup> Zuverlässig Unterstützung erweisen heißt aber, mit dem geschuldeten Grund, dem geschuldeten Maß usw. Handel zu treiben.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Hinsichtlich des ersten [Einwandes], was Chrysostomus sagt, dass ‚ein Kaufmann niemals Gott gefallen kann und dass er aus der Kirche hinausgeworfen werden soll‘, ist das in Bezug auf den zu verstehen, der mit Lügen und Meineiden sein Geschäft betreibt; daher fügt er sogleich hinzu: Einen Kaufmann „ohne Lüge und Meineid kann es nicht geben“<sup>3082</sup>, das heißt kann es kaum geben. Dies sagt er aber in Bezug auf die unerlaubte Weise, sein Geschäft zu betreiben.

2. Hinsichtlich des anderen, was er sagt, dass ‚wer eine Sache erwirbt, um etwas damit zu verdienen, indem er sie als ganze und unverändert verkauft, ein Händler ist, der aus dem Tempel Gottes geworfen wird‘, muss die Bedeutung darin gesehen werden, dass er sagt |724| ‚die ganze und unveränderte Sache‘, und darin, dass er sagt ‚um etwas zu verdienen‘. Denn in wessen Absicht die Vorsorge für den eigenen Bedarf und auch die Sorge für den öffentlichen Nutzen liegt, zu dem die gemeinsamen Handelsgeschäfte beitragen, oder in wessen Affekt der Frömmigkeit [es liegt], dass er etwas hat, von dem er die Armen unterhalten kann, in dessen Absicht ist der Gewinn nicht das letzte Ziel, sondern eher die Notwendigkeit des Lebensunterhalts oder der Nutzen oder die Frömmigkeit. Bei denen aber die Absicht ist, aus Habgier Geld anzuhäufen und Reichtum zu erwerben, in deren Absicht ist das letzte Ziel des Handels der Gewinn, und deshalb ist in Bezug auf solche Leuten zu verstehen, was Chrysostomus sagt. – Wenn jemand eine Sache aus einer Gegend unter Anstrengung zu einer anderen Gegend schafft und die Sache ist in keiner Hinsicht verdorben, schafft er durchaus eine Sache vollständig und unverändert anderswohin, hinsichtlich der Substanz, aber nicht hinsichtlich des Ortes, und deshalb, weil er für seine Anstrengung erlaubterweise einen Lohn fordern kann, wird das Wort des Chrysostomus nicht in Bezug auf einen solchen zu verstehen sein. – Wenn jemand eine Sache so erwirbt, dass er durch Lagerung ein Risiko für die Sache eingeht, weil sie verderben, verbrennen oder von einem Dieb entwendet werden kann, wenn er aber unter den genannten Umständen trotzdem vorhat, aus dem Verkauf einer solchen Sache Gewinn zu ziehen, indem er sich überlegt, dass es eine Unsicherheit gibt, wie es in Zukunft ausgeht, und indem er das Risiko auf sich nimmt, das im Kauf einer solchen Sache liegt, erwirbt er diese Sache mit Sicherheit nicht, um Gewinn zu erzielen, indem er sie vollständig und unverändert verkauft, und deshalb ist nicht in Bezug auf so jemand zu verstehen, was Chrysostomus sagt. Es ist also zu verstehen in Bezug auf jemanden, in dessen Absicht schließlich der Gewinn steht und der ohne Anstrengung und Sorge aus der überbordenden Gier, hinzuzugewinnen, ohne Grenze und Maß Handel treibt.

<sup>3081</sup> Vgl. ebd., c.30 (ed. Friedberg, Bd. I, 634).

<sup>3082</sup> Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 38 (PG 56, 839 f); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 308).

3. Ad ultimum vero quod dicit Cassiodorus ‘quod negotiatio est comparare vilius et carius velle distrahere, quae reprobatur a Deo’, dicendum quod intelligitur de illis cupidis divitibus qui frequenter forum rerum venalium totum sibi accipiunt, ut postea secundum voluntatem suam carius aliis vendant quam venderetur in foro, si ipsi non emissent, et hoc faciunt de frumento et de aliis rebus vitae humanae necessariis; tales vero sicut Deo abominabiles exemplo Domini essent ab Ecclesia eiciendi.

[Nr. 491] CAPUT II.

UTRUM CLERICIS IN ALIQUO CASU NEGOTIATIO SIT LICITA.

Quaeritur postea utrum clericis in aliquo casu negotiatio sit licita.

**Quod non**, 1. ex praedicta auctoritate Augustini videtur.

2. Item, Hieronymus: «Negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quamdam pestem fuge».

3. Item, *Canon* Gelasii Papae reprehendit clericos negotiationibus intendentes, et sine pudore recolentes quod in Evangelio «Dominus negotiatores verberatos ex templo legitur expulisse», Matth. 21, 12. Item, nec apostolica verba recensentes, «quibus ait: *Nemo militans Deo, implicat se negotiis saecularibus*», II Tim. 2, 4. Item, «Psalmistam quoque David surda aure audire dissimulant cantantem: *Quoniam non cognovi negotiationes, introibo in potentias Domini*». Ex iis ergo idem Gelasius ab omnibus saecularibus negotiis clericis dicit esse cessandum, «quoniam *domus Dei domus orationis esse debet, ne per officia negotiationis potius sit spelunca latronum*».

**Contra:** a. Dicit *Canon* Concilii Carthaginensis, dist. 91: «Clericus victum vel vestitum sibi artificiolo vel agricultura absque officii sui detrimento dumtaxat prae-  
paret. Clericus enim, qui absque corpusculi sui inaequalitate vigiliis deest, stipendio privatus excommunicetur».

3. Zu dem letzten [Einwand], dass Cassiodor sagt, ‚dass Handeln bedeutet, billiger einkaufen und teurer verkaufen zu wollen, was von Gott missbilligt wird‘, ist zu sagen, dass das in Bezug auf jene gierigen Reichen zu verstehen ist, die häufig den ganzen Markt käuflicher Dinge an sich bringen, um [sie] danach nach ihrem Willen anderen teurer zu verkaufen, als man auf dem Marktplatz verkaufen würde, wenn sie [sie] selbst nicht aufgekauft hätten, und dies mit Getreide und anderen für die Menschen lebensnotwendigen Dingen tun; solche aber müssten wie für Gott Verabscheuenswürdige nach dem Beispiel des Herrn von der Kirche hinausgeworfen werden.

*Kapitel 2: Ist den Klerikern in irgendeinem Falle das Handeln erlaubt? [Nr. 491]*

Danach wird gefragt, ob Klerikern in irgendeinem Falle das Handeln erlaubt ist.

**Dass [das] nicht [so ist]**, 1. ist aus dem genannten Zitat des Augustinus zu ersehen.<sup>3083</sup>

2. Hieronymus: „Einen Kleriker, der Händler ist, der aus einem Armen ein Reicher [geworden ist], aus einem Unbedeutenden ein Ruhmreicher, fliehe wie die Pest.“<sup>3084</sup>

3. Der Kanon von Papst Gelasius tadelt die Kleriker, die sich Geschäften widmen und sich ohne Scham vor Augen halten, dass im Evangelium „steht, dass der Herr die Händler verprügelt und aus dem Tempel hinausgeworfen hat“<sup>3085</sup>, Mt 21,12. Ebenso die, welche die Worte des Apostels nicht überdenken, „mit denen er sagt: *Keiner, der für Gott in den Krieg zieht, lässt sich in Alltagsgeschäfte verwickeln*“<sup>3086</sup>, 2Tim 2,4. Und „sie tun mit taubem Ohr, als würden sie nicht hören, dass auch der Psalmist David singt: *Weil ich keine Geschäfte kenne, werde ich in die Macht des Herrn eingehen*.“<sup>3087</sup> Wegen dieser [Bibelstellen] sagt derselbe Gelasius daher, dass Kleriker sich von allen Alltagsgeschäften zurückziehen müssen, „da *das Haus Gottes das Haus des Gebets* sein muss, damit es nicht durch Geschäftsverrichtungen vielmehr *eine Diebeshöhle* ist“<sup>3088</sup> „<sup>3089</sup>“.

**Dagegen:** a. Der Kanon des Konzils von Karthago, Distinctio 91 sagt: „Ein Kleriker soll sich Nahrung oder Kleidung durch Handwerk oder Landwirtschaft, natürlich ohne Beeinträchtigung seines Amtes, beschaffen. Denn ein Kleriker, der bei seinem Amt fehlt, ohne eine körperliche Ungleichmäßigkeit zu haben, soll seines Einkommens beraubt und ausgeschlossen werden.“<sup>3090</sup>

**3083** Vgl. Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 127,35f (CSEL 50, 414–416); Decretum Gratiani, D.88, c.10 (ed. Friedberg, Bd. I, 308).

**3084** Hieronymus, Epistulae 52,5 (CSEL 54, 422); Decretum Gratiani, D.88, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 308).

**3085** Decretum Gratiani, D.88, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 307).

**3086** Ebd.

**3087** Ps 70,16.

**3088** Vgl. Mt 21,13.

**3089** Decretum Gratiani, D.88, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 307).

**3090** Ebd., D.91, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 316).

b. Item, ex Concilio Carthaginensi: «Clericus quilibet verbo Dei eruditus artificio victum quaerat». – Item: «Omnes clerici, qui ad operandum validi sunt, et artificio et litteras discant».

c. Item, Apostolus pro se et aliis dicit: *Laboramus, operantes manibus nostris*, I ad Cor. 4, 12.

d. Item, in Psalmo: *Labores manuum tuarum, quia manducabis beatus es, et bene tibi erit*. Ergo ipsi Apostoli et Prophetae ex labore suo [725] supplebant quoad aliqua aliorum hominum indigentiam, ut ipsi per eos in alio supplerent suam indigentiam, ut in cibo sive alio. Sed hoc est, sicut dicit Philosophus, in *Ethicis*, connegotiatio. Relinquitur ergo quod clericis sive quibuscumque licitum erit negotiari.

**Respondeo:** Negotiatio seu mercatio dicitur pluribus modis: communiter et improprie circa contractum acquisitionis per mutuum; proprie circa acquisitionem per contractum emptionis et venditionis; minus proprie circa acquisitionem in contractu venditionis. Primo modo usura dicitur mercatio sive negotiatio. Unde Chrysostomus, super Matth. 21, 12, super illud 'eiecit vendentes et ementes de templo': «Super omnes mercatores maledictus est plus usurarius. Ipse namque rem datam a Deo vendit, non comparatam; post foenus rem suam repetit, tollens aliena cum suis; mercator vero non repetit rem venditam». Et haec negotiatio degradatione punitur in clerico, sicut dicit *Canon*, dist. 47: «Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit degradare». – Secundo modo negotiatio dicitur in emptione rei alicuius ut postea vendatur; et quia, sicut patet ex praecedentibus, vix potest exerceri sine peccato, ideo interdicta est illis qui debent praebere aliis exemplum virtutis, ut clericis. Dicitur enim in Eccli. 26, 28: *Difficile exiit a negligentia sua negotians*; et iterum, 27, 2, de illo qui quaerit locupletari: *Inter medium emptionis et venditionis angustiabitur peccatis*. – Tertio modo minus proprie dicitur negotiatio in acquisitione per venditionem. Circa quod distinguendum est, quia aut venditur res cuius valor totus est

b. Aus dem Konzil von Karthago: „Jeder im Wort Gottes gebildete Kleriker soll sich mit einem Handwerk Unterhalt besorgen.“<sup>3091</sup> – Ebenso: „Alle Kleriker, die zum Arbeiten taugen, sollen sowohl handwerkliche Fertigkeiten als auch Wissenschaften lernen.“

c. Der Apostel sagt für sich und andere: *Wir mühen uns und arbeiten mit unseren eigenen Händen*, 1Kor 4,12.

d. Im Psalm: *Weil du genießen wirst, was deine Hände erwarben, wirst du glücklich sein, und es wird dir gut ergehen.*<sup>3092</sup>

Also sorgen sogar die Apostel und die Propheten mit ihrer Arbeit [725] hinsichtlich einiger Dinge für die Bedürfnisse anderer Menschen, sodass sie durch sie in einem anderen ihre Bedürfnisse erfüllen, wie bei der Speise oder anderem. Doch das ist, wie der Philosoph in der *Ethik* sagt, ein gemeinsamer Handel.<sup>3093</sup> Es folgt also, dass es den Klerikern und jedem erlaubt sein wird zu handeln.

**Ich antworte:** Das Geschäft oder der Handel wird auf mehrere Arten ausgesagt: allgemein und uneigentlich hinsichtlich eines Kaufvertrags durch Kredit; eigentlich hinsichtlich eines Erwerbs durch einen Kauf- und Verkaufsvertrag; im weniger eigentlichen Sinn hinsichtlich eines Erwerbs in einem Verkaufsvertrag. Auf die erste Art werden Zinsen als Handel oder Geschäft ausgesagt. Daher Chrysostomus zu Mt 21,12 ‚Er warf die Händler und Käufer aus dem Tempel‘: ‚Mehr als alle Händler ist der Wucherer der geschmähteste. Denn er verkauft eine Sache, die von Gott gegeben, nicht gekauft worden ist; nach der Zinsnahme fordert er sein Eigentum zurück und nimmt damit zusammen mit dem seinen auch fremden Besitz weg; der Kaufmann aber fordert seine verkaufte Sache nicht zurück.‘<sup>3094</sup> Und dieses Geschäft wird bei einem Kleriker mit der Herabstufung bestraft, wie der Kanon sagt, *Distinctio 47*: ‚Wenn bei einem Kleriker entdeckt wurde, dass er Zinsen nimmt, wird beschlossen, ihn herabzustufen.‘<sup>3095</sup> – Auf die zweite Art wird der Handel beim Kauf einer Sache ausgesagt, um sie nachher zu verkaufen; und weil, wie aus dem Vorhergehenden klar ist, dies kaum ohne Sünde ausgeführt werden kann, deshalb ist es denen verboten, die anderen ein Beispiel für Tugend geben müssen, so wie Klerikern. Denn es heißt in Sir 26,28: *Schwerlich legt ein Händler seine Gleichgültigkeit ab*; und ebenso, 27,2 über den, der sich zu bereichern versucht: *Zwischen Kauf und Verkauf wird man durch Sünden in Bedrängnis kommen*. – Auf die dritte Art wird der Handel beim Kauf durch Verkauf im weniger eigentlichen Sinn ausgesagt. Im Zusammenhang damit ist zu unterscheiden, dass entweder eine Sache verkauft wird, deren Wert ganz aus der handwerklichen Verarbeitung kommt, nicht aus dem Material, so wie bei Stroh-

---

**3091** Ebd., c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 316).

**3092** Ps 127,2.

**3093** Vgl. Aristoteles, *Politica* I,3; 1257a 17–35 (ed. Ross, 15f; *Opera omnia*, Bd. 1, 490).

**3094** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 38 (PG 56, 840); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.11, § 3 (ed. Friedberg, Bd. I, 309).

**3095** *Decretum Gratiani*, D.47, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 171).

ex artificio, non ex materia, ut storiæ, quæ fiunt ex iuncis, et asurium, quod fit ex quibusdam quasi impretabilibus. Et huiusmodi venditio seu negotiatio simpliciter est concessa clerico et etiam monacho, sicut dicit Hieronymus, *Ad Rusticum monachum*: «Si habentes Apostoli potestatem de Evangelio vivere, laborabant manibus suis, ne quem gravarent, cur tu in usus tuos successura non præpares? Vel fiscellam texe iunco vel canistrum plecte viminibus. Fabricare alvearia apium, ad quas te mittunt Proverbia Salomonis, ac regiam disciplinam in parvis disce corporibus». – Item aut venditur res cuius valor est ex materia et artificio, ut si contingat emere materiam ut melioretur et fiat pretiosior per artificio, ut si quis emat pergamenum, ut inde faciat librum, vel tabulas, ut inde faciat scrinium. Et hæc iterum negotiatio concessa est clerico in necessitate et etiam monacho. Unde Hieronymus, *Ad Rusticum*: «Scribantur libri, ut manus operetur cibos et anima lectione saturetur; texantur et lina capiendis piscibus. Aegyptiorum monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque labore suscipiant». Et de tali negotio dicit Chrysostomus: «Quicumque rem comparat, ut materia sibi sit aliquid operandi, ille non est negotiator», supple proprie. – Item, aut venditur res cuius valor totus est ex se ipsa, non ex artificio quod vendens superaddat, et tunc aut emitur ut vendatur aut non emitur, sed donata vel alio modo acquisita venditur. Si emitur ut vendatur, sic est negotiatio prædicta, quæ interdicta est clerico. Si vero non est empta, sed donata vel acquisita alio modo venditur, sic est negotiatio minus proprie dicta, quæ omnibus est concessa, de qua loquitur Philosophus. – Ex iis igitur patet responsio ad obiecta.

Notandum tamen est quod, quamvis clericis secundum distinctionem prædictam non liceat negotiari, et liceat sibi propriis manibus quaerere victum secundum



matten, die aus Binsen hergestellt werden, und Kobaltglas, das aus einigen beinahe wertlosen Dingen hergestellt wird. Und ein solcher Verkauf oder Handel ist einem Kleriker schlechthin gestattet und auch einem Mönch, wie Hieronymus sagt, [in dem Brief] *An den einfachen Mönch*: „Wenn die Apostel, die die Möglichkeit hatten, vom Evangelium zu leben,<sup>3096</sup> mit ihren Händen arbeiteten, um niemandem zur Last zu fallen,<sup>3097</sup> warum bist du nicht bereit, für deine Bedürfnisse dem nachzufolgen? Flicht ein Körbchen aus Binsen oder winde einen Korb aus Weidenruten. Lerne, Bienenstöcke herzustellen, zu denen dich die Sprichwörter Salomos schicken,<sup>3098</sup> und die königliche Disziplin in diesen kleinen Körpern.“<sup>3099</sup> – Oder es wird eine Sache verkauft, deren Wert aus dem Material und der handwerklichen Verarbeitung kommt, wie zum Beispiel wenn ein Material gekauft wird, um es zu veredeln und durch eine handwerkliche Bearbeitung wertvoller zu machen, zum Beispiel wenn jemand Pergament kauft, um daraus ein Buch zu machen, oder Bretter, um daraus eine Bücherschachtel zu bauen. Und dies ist ebenfalls ein Geschäft, das einem Kleriker in der Not erlaubt ist und auch einem Mönch. Daher Hieronymus, [in dem Brief] *An den einfachen [Mönch]*: „Es sollen Bücher geschrieben werden, damit die Hand Speisen beschafft und der Geist mit einer Lesung gesättigt wird; es sollen auch Netze geknüpft werden, um Fische zu fangen. Die Klöster der Ägypter halten diese Sitte, niemanden ohne Arbeit aufzunehmen.“<sup>3100</sup> Und über ein solches Geschäft sagt Chrysostomus: „Jeder, der sich eine Sache so beschafft, dass sie ihm das Material dazu ist, etwas herzustellen, der ist kein Händler“<sup>3101</sup>, ergänze: im eigentlichen Sinn. – Oder es wird eine Sache verkauft, deren Wert ganz aus ihr selbst kommt, nicht aus einer handwerklichen Bearbeitung, die der Verkäufer hinzufügt, und dann wird sie entweder gekauft, um sie zu verkaufen, oder sie wird nicht gekauft, sondern als geschenkte oder auf eine andere Weise erworbene verkauft.<sup>3102</sup> Wenn sie gekauft wird, um sie zu verkaufen, dann ist es das genannte Geschäft, das einem Kleriker verboten ist. Wenn sie aber nicht gekauft worden ist, sondern als geschenkte oder auf eine andere Art erworbene verkauft wird, dann ist es ein Geschäft, das im weniger eigentlichen Sinn so genannt werden kann, das allen erlaubt ist und über das der Philosoph spricht.<sup>3103</sup> – Daraus ist also die Antwort auf die Einwände klar.

Es ist aber zu bemerken, dass, obwohl es den Klerikern nach der genannten Unterscheidung nicht erlaubt ist, Handel zu treiben, und es erlaubt ist, entsprechend

---

**3096** Vgl. 1Kor 9,5–18.

**3097** Vgl. 1Thess 2,9.

**3098** Vgl. Spr 6,8.

**3099** Hieronymus, *Epistulae* 125,11 (CSEL 56/1, 130); vgl. *Decretum Gratiani*, D.5, c.33 de cons. (ed. Friedberg, Bd. I, 1421).

**3100** Ebd.

**3101** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 38 (PG 56, 840); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.11, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 308 f).

**3102** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 490 (ed. Bd. IV/2, 722a; in dieser Ausgabe S. 1494 f).

**3103** Vgl. Aristoteles, *Politica* I,3; 1257a 17–35 (ed. Ross, 15 f; *Opera omnia*, Bd. 1, 490).

formam Apostoli, non tamen licet eis ut per haec subtrahant se ecclesiasticis officiis, sicut dicit *Canon*, dist. 91, quod praecipue intelligitur de beneficiatis et in sacris Ordinibus constitutis; nam illi sunt divinis obsequiis mancipati. Unde dicitur, Num. 18, 6, Aaron et aliis sacerdotibus: *Ego dedi vobis fratres vestros levitas de medio filiorum Israel et tradidi donum Domino, ut serviant in ministeriis tabernaculi eius.*

[726] [Nr. 492] CAPUT III.

DE CONTRACTIBUS PRAEDICTIS IN PARTICULARI.

Quaeritur postea specialiter de contractibus praedictis. **I.** Et primo de contractu venditionis et emptionis.

Nam volens Lex servari iustitiam in vendendo et emendo, sicut dictum est, dedit legem de ponderibus et de mensuris; unde Deuter. 25, 13–14: *Non habebis in sacco diversa pondera, maius et minus; nec erit in domo tua modius maior et minor* etc. Quaeritur ergo, cum quaedam res vendantur in pondere, quaedam in mensura, quaedam in numero, quare lata est lex iudicialis de servanda iustitia in ponderibus et mensuris, et non in numero.

**[Respondeo]:** Ad quod breviter dicendum est quia circa illa, circa quae contingit error et deceptio, necessaria est lex et ars rectificans actionem et eliminans errorem sive fraudem; ubi vero non contingit errare nec decipi habentem rationem, non erit necessaria lex sive ars. Quia ergo in ponderibus et mensuris contingunt deceptiones et fraudes, in numero vero non, data est lex iudicialis de ponderibus et mensuris, et non de numero.

**II.** Item, quaerendum est circa contractum mutui, quia videtur Lex concedere ut possit dari mutuum ad usuram alieno, quamvis non fratri, Deuter. 23, 19. Sed de hoc quaesitum est supra, Quaestione de mandato Legis ‘*non furtum facies*’.

**III.** Item, quaeritur circa contractum commendationis sive depositi.

1. Nam per distinctionem Legis, Exod. 22, 7–11, si deposita pecunia *furto ablata* esset et non inveniretur fur, ille qui receperat depositum aliquando iudicabatur ad duplum. Si vero commendatum vel depositum esset iumentum, asinus vel bos, et

der Vorlage der Apostel Unterhalt für sich mit seinen eigenen Händen zu besorgen, es ihnen aber nicht erlaubt ist, sich dadurch den Kirchenaufgaben zu entziehen, wie der Kanon sagt, *Distinctio 91*,<sup>3104</sup> dass dies vor allem in Bezug auf diejenigen zu verstehen ist, die mit Pfründen ausgestattet sind und in den heiligen Weihen stehen; denn diese sind den göttlichen Diensten geweiht. Daher wird in Num 18,6 zu Aaron und den anderen Priestern gesagt: *Ich habe euch eure Brüder, die Leviten, aus der Mitte der Kinder Israels gegeben und sie als Geschenk dem Herrn übergeben, damit sie bei den Aufgaben an seinem Bundeszelt dienen.*

[726] *Kapitel 3: Die genannten Verträge im Einzelnen [Nr. 492]*

Danach wird im Besonderen nach den genannten Verträgen gefragt. **I.** Und zuerst nach dem Verkaufs- und Kaufvertrag.

Denn weil das Gesetz die Gerechtigkeit beim Verkaufen und Kaufen wahren will, wie gesagt worden ist, hat es das Gesetz zu den Gewichten und Maßen gegeben;<sup>3105</sup> daher Dtn 25,13–14: *Du sollst in deinem Beutel nicht unterschiedliche Gewichte haben, ein größeres und ein kleineres; noch soll es in deinem Haus ein größeres und ein kleineres Scheffel geben* usw. Es wird also gefragt, wenn einige Dinge per Gewicht verkauft werden, einige per Maß und einige per Anzahl, warum die Rechtssatzung über die Wahrung der Gerechtigkeit bei den Gewichten und Maßen erlassen worden ist und nicht bei der Anzahl.

**[Ich antworte]:** Dazu ist kurz zu sagen, dass im Hinblick auf die Dinge, bei denen Irrtum und Betrug geschehen, ein Gesetz notwendig ist und eine Kunde, die die Tätigkeit ausrichtet und den Irrtum oder Betrug austreibt; wo es aber nicht vorkommt, dass man sich irrt, und man keinen Grund hat zu täuschen, wird ein Gesetz oder eine Kunde nicht notwendig sein. Weil also bei den Gewichten und Maßen Betrug und Täuschungen vorkommen, bei der Anzahl aber nicht, ist die Rechtssatzung zu den Gewichten und Maßen erlassen worden und nicht zur Anzahl.

**II.** Es ist im Hinblick auf den Kreditvertrag zu fragen, denn das Gesetz scheint zuzugestehen, dass man zwar einem Fremden einen Kredit gegen Zinsen geben kann, dem Bruder aber nicht, Dtn 23,29. Im Hinblick darauf aber ist oben gefragt worden, in der Frage in Bezug auf das Gebot des Gesetzes ‚*Du sollst nicht stehlen*‘.<sup>3106</sup>

**III.** Es wird gefragt im Hinblick auf den Überlassungs- oder Aufbewahrungungsvertrag.

1. Denn aufgrund der Unterscheidung des Gesetzes Ex 22,7–11, wenn anvertrautes Geld *durch einen Diebstahl entwendet wurde* und der Dieb nicht gefunden würde, wurde der, welcher das anvertraute Gut angenommen hatte, manchmal zum Zweifachen verurteilt. Wenn jedoch Vieh, ein Esel oder ein Rind, anvertraut oder zur Auf-

**3104** Vgl. Argument a.

**3105** Vgl. Summa Halensis III Nr. 490 (ed. Bd. IV/2, 723a–b; in dieser Ausgabe S. 1498–1503).

**3106** Vgl. ebd., Nr. 379–380 (ed. Bd. IV/2, 564a–567b; in dieser Ausgabe S. 920–929).

furto ablatum esset, nunquam iudicabatur nisi ad restituendum damnum. Plus ergo puniebatur in deposito amissio pecuniae quam amissio bovis vel ovis.

**Sed contra:** *a.* Plus puniebatur furtum bovis vel ovis quam furtum pecuniae: nam furtum bovis in quintuplum, furtum ovis in quadruplum, furtum vero pecuniae non nisi in duplum, Exod. 22, 1–7. Ergo et in deposito plus debuit puniri amissio bovis vel ovis quam amissio pecuniae.

**Respondeo:** In amissione depositi punitur negligentia, in amissione vero furti punitur audacia. Quia ergo in amissione pecuniae depositae sive commendatae maior accidit negligentia, si furto distrahatur, quam in amissione bovis vel ovis commendatae, quia pecunia solet et debet arctius custodiri, ut in arca et sub clavi, quam bos vel ovis, ideo minor est opportunitas furi ad furandum pecuniam quam ad furandum bovem vel ovem; maior autem negligentia in depositario, cum amittit pecuniam quam cum amittit bovem vel ovem. Item, quia in amissione furti punitur audacia malefaciendi, maior autem audacia contingit in maleficiis, ubi maior pronitas, et maior pronitas, ubi maior opportunitas. Maior autem est opportunitas ad furandum bovem vel ovem, quae leviter custodiuntur, quam ad furandum pecuniam, quae arctissime custoditur, ideo plus puniri debet fur bovis vel ovis quam fur pecuniae.

#### IV. Item, quaeritur specialiter circa contractum locationis.

Nam videtur contractus locationis similis esse contractui usurario: nam qui locat agrum vel domum vel equum, rem suam commodat ut accipiat praeter sortem. Si ergo contractus usurarius ideo peccatum est quia ex mutuo accipitur supra sortem vel speratur accipi, ergo similis est contractus locationis contractui usurario. Si ergo contractus usurarius secundum Legem illicitus est, ergo et contractus locationis.

**Respondeo,** secundum Ioannem Chrysostomum, super illud Matth. 21, 12 ‘*eiect vendentes et ementes*’ etc., dicentem sic: «Qui agrum locat, ut agrariam accipiat, aut domum suam, ut pensiones accipiat, non est similis ei qui pecuniam dat ad usuram? Absit! Primo quidem quoniam pecunia non est disposita nisi ad emendum. Secundo, quoniam agrum habens [727] arando accipit ex eo fructum; habens domum, usum mansionis capit ex ea, et ideo qui locat domum vel agrum suum, usum dare videtur,

bewahrung übergeben und durch einen Diebstahl entwendet wurde, wurde er nie verurteilt außer zum Schadensersatz. Also wurde bei der Aufbewahrung der Verlust von Geld mehr bestraft als der Verlust eines Rindes oder Schafs.

**Doch dagegen:** a. Der Diebstahl eines Rindes oder Schafs wurde mehr bestraft als der Diebstahl von Geld: denn der Diebstahl eines Rindes mit dem Fünffachen, der Diebstahl eines Schafs mit dem Vierfachen, der Diebstahl von Geld aber nur mit dem Zweifachen, Ex 22,1–7. Also hätte auch bei der Aufbewahrung der Verlust eines Rindes oder Schafs mehr bestraft werden müssen als der Verlust von Geld.

**Ich antworte:** Beim Verlust eines anvertrauten Gutes wird die Nachlässigkeit bestraft, beim Verlust durch einen Diebstahl wird aber die Dreistigkeit bestraft. Weil also beim Verlust von anvertrautem oder zur Aufbewahrung überlassenem Geld eine größere Nachlässigkeit geschieht, wenn es durch einen Diebstahl entwendet wird, als beim Verlust eines anvertrauten Rinds oder Schafs, weil Geld strenger bewacht zu werden pflegt und bewacht werden muss, zum Beispiel in einer Kiste und mit einem Schlüssel, als ein Rind oder Schaf, deshalb ist die Gelegenheit, Geld zu stehlen, für den Dieb geringer, als ein Rind oder Schaf zu stehlen; die Nachlässigkeit ist aber bei dem, bei dem es in Verwahrung gegeben wird, größer, wenn er das Geld verliert, als wenn er ein Rind oder Schaf verliert. Und weil beim Verlust durch einen Diebstahl die Dreistigkeit der Übeltat bestraft wird, eine größere Dreistigkeit aber bei den Übeltätern begegnet, sobald die Geneigtheit größer ist, ist auch die Geneigtheit größer, sobald die Gelegenheit größer ist. Die Gelegenheit, ein Rind oder Schaf zu stehlen, die nur leicht bewacht werden, ist aber größer, als Geld zu stehlen, das sehr streng bewacht wird, und deshalb muss der Dieb von einem Rind oder einem Schaf mehr bestraft werden als der Dieb von Geld.<sup>3107</sup>

**IV.** Es wird besonders gefragt im Hinblick auf den Pachtvertrag.

Der Pachtvertrag scheint nämlich dem Zinsvertrag ähnlich zu sein: Denn wer einen Acker, ein Haus oder ein Pferd verpachtet, überlässt seinen Besitz, um etwas über das Kapital hinaus zu erhalten. Wenn deshalb also ein Zinsvertrag eine Sünde ist, weil man etwas durch einen Kredit über das Kapital hinaus erhält oder zu erhalten hofft, dann ist ein Pachtvertrag einem Zinsvertrag ähnlich. Wenn also ein Zinsvertrag dem Gesetz nach unerlaubt ist, ist es folglich auch ein Pachtvertrag.

**Ich antworte,** nach Johannes Chrysostomus, der zu Mt 21,12 ‚*Er warf die Händler und Käufer hinaus*‘ usw. dies sagt: „Wer einen Acker verpachtet, um die Pacht zu bekommen, oder sein Haus, um Einkünfte zu erhalten, ist der nicht dem gleich, der Geld gegen Zinsen verleiht? Keineswegs! Erstens nämlich weil das Geld nur zum Kaufen zur Verfügung gestellt worden ist. Zweitens weil jemand, der einen Acker hat, [727] durch das Pflügen etwas von seiner Frucht erhält, wer ein Haus hat, dadurch die Wohnung nutzen kann, und deshalb scheint der, der sein Haus oder seinen Acker verpachtet, einen Nutzen zu geben und scheint gewissermaßen einen Gewinn mit

**3107** Vgl. ebd., Nr. 476 (ed. Bd. IV/2, 700a–701a; in dieser Ausgabe S. 1418–1423).

et quodam modo videtur mutare cum lucro lucrum; ex pecunia reposita nullum usum capit. Tertio, ager vel domus veterascit, pecunia» vero non.

**V.** Item, quaeritur circa contractum conductionis mercenarii, de quo dicit Lex quod eadem die reddet ei pretium, Deuter. 24, 15 et Levit. 19, 13: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*, id est «operis merces». Quaeritur ergo, si mercenarius damnificetur nisi illa nocte receperit mercedem, aut quia non habet unde sustentetur aut quia tantum tenetur eadem nocte solvere, numquid cum restitutione mercedis tenetur etiam restituere damnum, quod passus est, ille qui conduxit mercenarium?

Praeterea, quantum tenetur restituere? Nam dicitur, Eccli. 34, 27: *Qui defraudat mercedem mercenarii et qui effundit sanguinem, fratres sunt*. Et Iac. 5, 4 dicitur divitibus: *Ecce merces operariorum vestrorum, quae fraudata est a vobis, clamat; et clamor eorum in aures Domini Sabaoth introivit*.

**Respondeo:** Dicendum quod tenetur restituere damnum et etiam tantum quantum mercenarius sustinuit. Unde Levit. 19, 13, super illud '*non facies calumniam*' etc., Augustinus: «Omnia, quae prohibentur committi in proximum ad hoc unum referenda sunt: *Non nocebis proximo*». Dicendum ergo quod quantum nocuit, tantum restituere debet.

### QUAESTIO III.

#### DE PRAECEPTIS IUDICIALIBUS CIRCA DECIMAS, PRIMITIAS ET OBLATIONES.

##### TITULUS I.

##### DE DECIMIS.

Dicto de legibus iudicialibus circa communicationem rerum respectu proximi, dicendum est de legibus iudicialibus circa distributionem rerum ad honorem Dei et sustentationem sui ministri. Circa quae erant leges de decimis et primitiis et oblationibus. Unde Exod. 22, 29 dicitur: *Decimas tuas et primitias non tardabis*

Gewinn zu vertauschen; von zurückgelegtem Geld zieht er keinen Nutzen. Drittens wird der Acker oder das Haus alt, das Geld<sup>3108</sup> aber nicht.

**V.** Es wird gefragt im Hinblick auf den Vertrag zum Mieten eines Tagelöhners, über den das Gesetz sagt, dass er ihm am selben Tag seinen Lohn auszahlen soll, Dtn 24,15 und Lev 19,13: *Die Arbeit deines Tagelöhners soll nicht bis zum Morgen bei dir bleiben*, das heißt „der Lohn für seine Arbeit“<sup>3109</sup>. Es wird also gefragt, wenn einem Tagelöhner Schaden zugefügt wird, wenn er seinen Lohn nicht in derselben Nacht erhält, entweder weil er nichts hat, wovon er sich ernähren kann, oder weil er dazu verpflichtet ist, soviel in derselben Nacht zu bezahlen, ob der, der den Tagelöhner gemietet hat, denn mit der Erstattung des Lohns dazu verpflichtet ist, auch den Schaden zu erstatten, den dieser erlitten hat?

Außerdem, wieviel ist er verpflichtet zu erstatten? Denn es heißt in Sir 34,27: *Wer den Tagelöhner um seinen Lohn betrügt und wer Blut vergießt, die beiden sind Brüder*. Und Jak 5,4 wird zu den Reichen gesagt: *Siehe, der Lohn eurer Tagelöhner, den ihr ihnen vorenthalten habt, schreit; und ihr Geschrei ist zu den Ohren des Herrn Zebaoth gedrungen*.

**Ich antworte:** Er ist dazu verpflichtet, den Schaden zu ersetzen und auch soviel, wie der Tagelöhner erlitten hat. Daher Augustinus zu Lev 19,13: *„Du sollst nicht das Recht verdrehen“* usw.: „Alles, wovon verboten wird, es gegen den Nächsten zu verüben, ist auf das eine zurückzuführen: *Du sollst deinem Nächsten nicht schaden*<sup>3110</sup>.“<sup>3111</sup> Es ist also zu sagen, dass er soviel erstatten muss, wie er Schaden zugefügt hat.

### **Dritte Frage: Die Rechtssatzungen zu den Zehnten, zu den Erstlingsfrüchten und Darbringungen**

#### *Erster Abschnitt: Die Zehnten*<sup>3112</sup>

Nachdem über die Rechtssatzungen hinsichtlich der Teilhabe am Besitz unter Berücksichtigung des Nächsten gesprochen worden ist, ist nun über die Rechtssatzungen hinsichtlich der Verteilung von Besitz zur Ehre Gottes und zum Unterhalt seines Dieners zu sprechen. Davon handelten die Gesetze zu den Zehnten, den Erstlingsfrüchten und den Darbringungen. Daher heißt es Ex 22,29: *Deine Zehnten und deine Erstlingsfrüchte sollst du nicht säumen darzubringen*; und 23,15 desselben Buches wird

**3108** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 38 (PG 56, 840); vgl. *Decretum Gratiani*, D.88, c.11, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 309).

**3109** *Glossa interlinearis*, in Lev 19,13 (ed. *Textus biblie*, Bd. 1, 247r).

**3110** Lev 19,13 – Augustin folgt mit dieser Textfassung der *Septuaginta*.

**3111** Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* III,69 (CChr.SL 33, 222; CSEL 28/2, 297).

**3112** In einer *Quaestio* ‚Über die Zehnten‘ eines anonymen Autors finden sich im *Codex Assisiensis* 138, fol. 12a–12d, und im *Codex Vaticanus latinus* 782, fol. 88b–89d, viele der Ausführungen, die in den Abschnitten Nr. 494 und 496 folgen, größtenteils sinngemäß und zum Teil auch wörtlich; vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.51 (SpicBon 18b, 993–1012); Raimund von Peñafoort, *Summa de paenitentia* I,15 (ed. Ochoa/Díez, 412–429).

*offerre; et 23, 15 eiusdem, de oblationibus subditur: Non apparebis in conspectu meo vacuus.*

Quaerendum est igitur primo de decimis;  
deinde de primitiis;  
tertio de oblationibus.

Item, circa decimas primo quaeritur generaliter de institutione decimarum, primitiarum et oblationum;

secundo, specialiter utrum decimae sint in praecepto vel consilio;  
tertio, an praeceptum de decimis sit morale an caerimoniale;  
quarto, de quibus debeat dari decima;  
quinto, quando debeat dari decima;  
sexto, quibus debeat dari decima;  
septimo, qui teneantur dare decimam;  
octavo, de venditione et emptione decimarum.

[728] [Nr. 493] CAPUT I.

DE INSTITUTIONE DECIMARUM, PRIMITIARUM ET OBLATIONUM.

Circa institutionem decimarum sic quaeritur: utrum emanaverit institutio decimarum et aliorum a iure naturali et de tempore institutionis.

**I. Quantum ad primum obicitur sic:** 1. Differunt ea quae pertinent ad ius naturale et ius positivum per hoc quod decreta iuris positivi variantur secundum tempus et locum nec servanda sunt semper et ubique; decreta vero iuris naturalis non variantur, immo servanda sunt semper et ubique. Si ergo decretum de decimis solvendis et etiam de oblationibus servandum est semper et ante Legem et in Lege et tempore gratiae et etiam ubique apud omnes, relinquitur quod eorum institutio est a iure naturali.

2. Item, de dictamine iuris naturalis est illud Prov. 3, 9: *Honora Dominum de tua substantia, et de primitiis frugum tuarum da pauperibus.* – Item, de iure etiam naturali est quod sustentandus est minister Dei de nostra substantia, et quod seminanti *spiritualia* debeamus ministrare *caralia* seu temporalia, sicut dicitur I Cor. 9, 11. Si ergo non ad aliud est institutio decimarum, primitiarum et oblationum nisi ut de nostra substantia honoretur Deus vel sustentetur minister eius seu pauper proximus, ergo



über die Darbringungen hinzugefügt: *Du sollst nicht mit leeren Händen vor mir erscheinen.*

Es ist also zu fragen

1. nach den Zehnten;
2. nach den Erstlingsfrüchten;
3. nach den Darbringungen.

Im Zusammenhang mit den Zehnten wird weiterhin gefragt

1. allgemein nach der Einrichtung der Zehnten, der Erstlingsfrüchte und der Darbringungen;
2. im Besonderen, ob die Zehnten in einer Vorschrift oder einem Ratschlag bestehen;
3. ob die Vorschrift über den Zehnten eine Sitten- oder eine Kultvorschrift ist;
4. wovon der Zehnte gegeben werden muss;
5. wann der Zehnte gegeben werden muss;
6. wem der Zehnte gegeben werden muss;
7. wer dazu verpflichtet ist, den Zehnten zu geben;
8. nach dem Verkauf und Kauf der Zehnten.

[728] *Kapitel 1: Die Einrichtung der Zehnten, der Erstlingsfrüchte und der Darbringungen [Nr. 493]*

Im Zusammenhang mit der Einrichtung der Zehnten wird Folgendes gefragt: ob die Einrichtung der Zehnten und der anderen vom Naturrecht ausgefließen ist und über den Zeitpunkt der Einrichtung.

**I. Hinsichtlich des Ersten wird Folgendes angewendet:** 1. Das, was zum Naturrecht und was zum positiven Recht gehört, unterscheidet sich darin, dass die Erlasse des positiven Rechts hinsichtlich der Zeit und des Ortes variieren und nicht immer und überall zu halten sind; die Erlasse des Naturrechts variieren aber nicht, sondern sind immer und überall zu halten.<sup>3113</sup> Wenn also der Erlass zur Zahlung der Zehnten und ebenso der Darbringungen immer zu halten ist, vor dem Gesetz, während des Gesetzes und zur Zeit der Gnade, und auch überall bei allen, folgt daraus, dass ihre Einrichtung vom Naturrecht kommt.

2. Von der Vorschrift des Naturrechts kommt Spr 3,9: *Ehre den Herrn mit deinem Besitz, und von den Erstlingsfrüchten deiner Feldfrüchte gib den Armen.* – Und vom Naturrecht kommt auch, dass ein Diener Gottes von unserem Besitz unterhalten werden muss und dass wir dem, der *geistliche Güter* sät, unsere *fleischlichen* oder weltlichen *Güter* zur Verfügung stellen müssen, wie es in 1Kor 9,11 heißt. Wenn also die Einrichtung der Zehnten, der Erstlingsfrüchte und der Darbringungen zu nichts anderem dient, als dass Gott durch unseren Besitz geehrt oder sein Diener unterhalten wird oder der arme Nächste, dann kommt die Einrichtung dieser Dinge vom

<sup>3113</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 247 (ed. Bd. IV/2, 347a–348b; in dieser Ausgabe S. 144–151).

institutio horum est a iure naturali. Sicut enim dicuntur esse artis alicuius quae ordinantur ad finem illius immediate, ita et dicuntur esse iuris naturalis quae ordinantur ad finem illius.

**Contra:** *a.* Quae sunt iuris naturalis sunt scripta in corde hominis, Rom. 2, 15: *Ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Quamvis autem in corde hominis scriptum sit quod de propria substantia honorandus sit Deus et sustentandus minister eius, non tamen scriptum est de quota parte, ut nec de prima vel decima sicut nec de secunda vel tertia. Si ergo institutio de decimis determinat aliquotam partem, non est de iure naturali.

**II.** Item, quaeritur de tempore institutionis decimarum et primitiarum.

*a.* Nam dicit Hugo de S. Victore quod decimae erant institutae in remedium originalis peccati ut medicina morbi. Si ergo quam cito incipit morbus, necessaria est institutio medicinae; sed statim post peccatum Adae invaluit morbus originalis peccati, ergo statim debuerunt institui decimae.

**Contra:** 1. Primitiae institutae sunt vel coeperunt ab Abel, sicut patet Gen. 4, 4; decimae vero non coeperunt nisi a tempore Abrahae, sicut patet ex Gen. 14, 20, post victoriam regum. Ergo non a principio instituta est decima.

2. Item, quaeritur quare non a principio instituta est decima sicut primitiae. Item, primitiae institutae sunt ante diluvium in Abel, decimae vero post diluvium in Abraham.

3. Item, quaeritur de oblationibus. Nam oblatio, secundum quod distinguitur a primitia et decima, instituta legitur a Cain, de quo dicitur, Gen. 4, 3, quod obtulit *de frugibus terrae munera Domino.* Et iterum in Noe, de quo legitur, Gen. 8, 20: *De pecoribus et volucribus mundis obtulit holocaustum Domino.* Item, in Melchisedech, Gen. 14, 18: *Melchisedech rex Salem obtulit panem et vinum, erat enim sacerdos Dei summi.* Quaeritur ergo unde ista varietas oblationum in lege naturae.

4. Item, quaeritur quare in Canone Missae petimus oblationem nostram acceptam fieri sicut oblationem Abel et Abraham et Melchisedech, et non ipsius Patriarchae Noe, de quo legitur, Gen. 8, 20–21, quod *obtulit holocaustum super altare, odoratusque est Dominus odorem suavitatis.*

**Respondeo: I.** Ad primum dicendum quod decretum de decimis intelligi potest duobus modis: secundum determinationem et secundum indeterminationem. Secundum determinationem, in taxatione talis partis solvendae Deo, et sic accipitur

Naturrecht. Denn so wie es heißt, dass zu einer Kunstfertigkeit gehört, was unmittelbar auf das Ziel dieser Kunstfertigkeit hingeordnet ist, so wird man auch sagen, dass zum Naturrecht gehört, was auf dessen Ziel hingeordnet ist.

**Dagegen:** a. Was zum Naturrecht gehört, ist in das Herz des Menschen geschrieben, Röm 2,15: *Sie zeigen, dass das Werk des Gesetzes ihnen in die Herzen geschrieben ist, und ihr Gewissen legt Zeugnis für sie ab.* Doch auch wenn es ins Herz des Menschen geschrieben ist, dass man Gott mit seinem eigenen Besitz ehren und seinen Diener unterhalten muss, ist trotzdem nichts darüber geschrieben, mit dem wievielten Teil, weder mit dem ersten oder zehnten noch mit dem zweiten oder dritten. Wenn also die Einrichtung den wievielten Teil der Zehnten festlegt, kommt sie nicht vom Naturrecht.

**II.** Es wird nach dem Zeitpunkt der Einrichtung der Zehnten und der Erstlingsfrüchte gefragt.

a. Denn Hugo von St. Viktor sagt, dass die Zehnten als Heilmittel für die Erbsünde eingerichtet worden waren wie eine Medizin für eine Krankheit.<sup>3114</sup> Wenn also die Krankheit sehr schnell beginnt, ist die Einrichtung einer Medizin notwendig; die Krankheit der Erbsünde erstarkte aber sogleich nach der Sünde Adams, also mussten die Zehnten sofort eingerichtet werden.

**Dagegen:** 1. Die Erstlingsfrüchte sind eingerichtet worden oder haben begonnen seit Abel, wie aus Gen 4,4 hervorgeht; die Zehnten begannen aber erst zur Zeit Abrahams, wie aus Gen 14,20 hervorgeht, nach dem Sieg der Könige. Also ist der Zehnte nicht von Anfang an eingerichtet worden.

2. Es wird gefragt, warum der Zehnte nicht ebenso wie die Erstlingsfrüchte von Anfang an eingerichtet wurde. Außerdem sind die Erstlingsfrüchte vor der Sintflut bei Abel eingerichtet worden, die Zehnten aber nach der Sintflut bei Abraham.

3. Es wird nach den Darbringungen gefragt. Denn von der Darbringung heißt es, insofern sie sich von den Erstlingsfrüchten und dem Zehnten unterscheidet, dass sie von Kain eingerichtet wurde, über den es heißt, Gen 4,3, dass er *von den Früchten des Feldes dem Herrn Opfer* darbrachte. Und ebenso bei Noah, über den zu lesen ist, Gen 8,20: *Vom reinen Vieh und den reinen Vögeln brachte er dem Herrn ein Brandopfer dar.* Und bei Melchisedek, Gen 14,18: *Melchisedek, der König von Salem, brachte Brot und Wein dar, er war nämlich ein Priester des höchsten Gottes.* Es wird also gefragt, woher diese Unterschiedlichkeit der Darbringungen im Naturgesetz kommt.

4. Es wird gefragt, warum wir im Messkanon darum bitten, dass unsere Darbringung angenommen wird wie die Darbringungen von Abel, Abraham und Melchisedek, und nicht [auch wie die] vom Patriarchen Noah, über den zu lesen ist, Gen 8,20–21, dass er *ein Brandopfer auf dem Altar darbrachte und der Herr den süßen Duft roch.*

**Ich antworte:** I. Zu dem Ersten ist zu sagen, dass der Erlass über die Zehnten auf zwei Arten verstanden werden kann: im Sinne der Bestimmtheit und im Sinne der Unbestimmtheit. Im Sinne der Bestimmtheit bei der Festlegung des Teils, der Gott gezahlt werden soll, und so ist er in der eigentlichen Bedeutung aufzufassen.

<sup>3114</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,9,5 (ed. Berndt, 219,7–220,18).

in ratione propria. Secundum indeterminationem, in solutione alicuius partis substantiae solvendae Deo vel eius ministro, et sic accipitur in ratione universali. Dicendum ergo quod, secundum primum modum, secundum quid et non simpliciter institutio decimarum est a iure naturali; secundo modo simpliciter est a iure naturali. [729] Nam ius naturale dictat, sicut ostendebatur, quod honorandus sit Deus *de* propria *substantia* et quod dentur temporalia ministranti spiritualia. Quod vero talis pars, hoc non dictat simpliciter, sed secundum quid, ut cum adiuvatur ratione vel arte vel gratia seu inspiratione: tunc enim quodam modo inclinatur natura ad solutionem talis partis.

Nota ergo quod, cum simpliciter per dictamen iuris naturalis teneret homo quod honorandus esset Deus *de* propria *substantia*, quod ipsum in solutione decimae honoraret, instinctum quemdam habuit ex arte. Nam cum sciret Deum honorandum ut principium et auctorem bonorum et consummatorem et finem bonorum, in solutione primitiae protestabatur ipsum esse bonorum principium et auctorem; ex arte vero notitiae numerorum instinctum habuit ut offerret decimam ad protestandum ipsum Deum consummatorem et finem bonorum. Nam ab unitate numeris coordinatis primus limes et terminus numerorum est denarius numerus, et per replicationem unitatis et ceterorum numerorum ad ipsum formantur numeri consequentes. Unde Isidorus, super illud Exod. 22, 29: *Decimas et primitias tuas non tardabis offerre*, dicit: «Per primitias frugum vel primogenitorum principia bonorum operum ostenduntur. In decimis vero denarius perfectionem significat, quia usque ad ipsum numerus crescit; ideoque sicut in primitiis principia voluntatum, ita in decimis consummationes nostrorum operum ad Deum referre praecipimur, a quo et boni operis initium et perfectionis donatur effectus».

Item, quemdam instinctum habuit ex ratione. Nam cum conferret ratio quae universaliter erant necessaria sustentationi vitae humanae, inveniebat secundum exigentiam naturae octo partes necessarias sustentationi personae et suae familiae. Nam secundum decursum naturae communiter tunc vivere poterant homines usque ad quartam generationem; quatuor autem generationes ad minus ponunt octo personas: patrem et matrem, filium et filiam, nepotem et neptem, pronepotem et proneptem. Octo ergo partes iudicavit necessarias sustentationi propriae et familiae; nonam

Im Sinne der Unbestimmtheit bei der Zahlung irgendeines Teils des Besitzes, der Gott gezahlt werden soll oder seinem Diener, und so ist er in der allgemeinen Bedeutung aufzufassen. Es ist also zu sagen, dass die Einrichtung der Zehnten auf die erste Art in Bezug auf etwas und nicht schlechthin vom Naturrecht stammt; auf die zweite Art ist sie schlechthin vom Naturrecht. [729] Denn das Naturrecht schreibt vor, wie gezeigt wurde, dass Gott geehrt werden muss *vom eigenen Besitz* und dass dem, der geistliche Güter zur Verfügung stellt, weltliche gegeben werden sollen. Dass aber ein solcher Teil [vorgeschrieben ist], das schreibt es nicht schlechthin vor, sondern bezogen auf etwas, wie wenn man mit der Vernunft hilft, entweder der Kunst oder der Gnade oder der Eingebung: Dann nämlich ist die Natur gewissermaßen zur Zahlung eines solchen Teils geneigt.<sup>3115</sup>

Beachte also, dass, wenn der Mensch aufgrund der Vorschrift des Naturrechts schlechthin dazu verpflichtet wäre, Gott *mit* eigenem *Besitz* zu ehren, weshalb er ihn mit der Zahlung des Zehnten ehren würde, er einen Anreiz durch seine Kunst hätte. Denn da er wusste, dass man Gott ehren muss als den Ursprung und den Urheber des Guten und den Vollender und das Ziel des Guten, machte er mit der Zahlung der Erstlingsfrüchte bekannt, dass er der Ursprung und Urheber des Guten ist; aufgrund der Kunst der Vorstellung von Zahlen hatte er den Anreiz, den Zehnten darzubringen, um Gott als Vollender und Ziel alles Guten zu verkünden. Denn wegen der Einheit ist für die beigeordneten Zahlen die erste Grenze und das erste Ende der Zahlen die je zehn enthaltende Zahl, und durch die Wiederholung dieser Einheit und der übrigen Zahlen werden die folgenden Zahlen zu dieser gebildet. Daher sagt Isidor zu Ex 22,29: *Deine Zehnten und deine Erstlingsfrüchte sollst du nicht säumen darzubringen*: „Mit den Erstlingsfrüchten der Feldfrüchte oder der Erstgeborenen werden die Ursprünge guter Werke aufgezeigt. Bei den Zehnten jedoch bedeutet die je zehn enthaltene Zahl Vollendung, weil bis zu ihr die Zahl wächst; und deshalb wird uns vorgeschrieben, so wie bei den Erstlingsfrüchten die Ursprünge der Wünsche, so bei den Zehnten die Ausführungen unserer Werke auf Gott zu beziehen, von dem der Beginn des guten Werks ebenso wie die Wirkung seiner Vollendung geschenkt wird.“<sup>3116</sup>

Weiter hatte er einen Anreiz durch die Vernunft. Denn da die Vernunft beisteuerte, was allgemein notwendig zum Unterhalt des menschlichen Lebens war, fand sie entsprechend dem Bedürfnis der Natur acht Teile, die zum Unterhalt der Person und ihrer Familie notwendig waren. Denn nach dem Lauf der Natur konnten die Menschen damals gemeinsam leben bis zur vierten Generation; vier Generationen bringen aber mindestens acht Personen zusammen: Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Enkel und Enkelin, Urenkel und Urenkelin. Acht Teile beurteilte er daher als notwendig für den eigenen Unterhalt und den der Familie; den neunten Teil aber fand er notwendig

**3115** Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,11,4 (ed. Berndt, 245,14–247,16).

**3116** Isidor, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum* 37 (PL 83, 305f); vgl. *Glossa ordinaria* zu Ex 22,29 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 158b–159a).

vero partem necessariam iudicavit retinere pro semente et excolitione; de decima ergo, quae super excrescebat, iudicare debuit honorandum Deum.

Item, quemdam instinctum habuit ex inspiratione seu revelatione facta Aadae, cum fuit raptus in extasi ad curiam angelorum, ex quo notum fuit homini creaturam angelicam novem ordinibus distinctam, et ipsum hominem in decimo ordine rationalis creaturae conditum. Si ergo homo in substantia, qua honorabat Deum, debuit protestari ordinem suae conditionis, ad laudem et gloriam Conditoris conveniebat offerre decimam, et non partem aliam, iuxta parabolam de drachma decima, Luc. 15, 8–10.

**[Ad obiecta]:** I. Ad illud ergo quod primo obicitur quod ‘decretum de decimis semper est servandum’, distinguendum est, quia ‘servandum’ potest dicere vel debitum servari vel dignum servari. Si ‘servandum’ dicat debitum servari, dico quod non semper erat servandum, quia non omni tempore fuit praeceptum servari, nec etiam omni tempore servabatur, ut ante tempora Abrahae. Si vero ‘servandum’ dicat dignum servari, concedendum quod omni tempore servandum est, non tamen sub tali aliquota vel tali simpliciter; et in ratione indeterminata est iuris naturalis, sicut patet ex dictis.

2. Similiter ad illud quod secundo obicit, patet responsio. Nam secundum indeterminationem decretum de decimis est scriptum in corde hominis; secundum vero determinationem non est scriptum in corde hominis simpliciter, sed tantum secundum quid.

**II.** Ad secundum vero quod quaeritur de tempore institutionis, dicendum quod, cum sine fide Salvatoris implicita vel explicita nulli homini post peccatum potuerit esse salus, ut dicit B. Augustinus et B. Petrus, Act. 4, 12, per successum temporis demonstrabatur persona Salvatoris. Primo in natura Deitatis seu substantia Conditoris, propter quod honorari debuit primitiis et primogenitis gregis ab Abel, ut significaretur quod ille, qui erat principium conditionis et primogenitus Filius Dei, esset principium reparationis. Secundo, persona Salvatoris revelabatur in natura creata, in qua assumeret officium Mediatoris et offerret oblationem sacrificium [730] placationis pro hominibus ad Deum: propter quod honorari debuit in oblatione et sacrificiis. Tertio, quia nesciebatur adhuc in qua natura, utrum angelica vel humana, facta est revelatio quod in humana natura, in qua expleret officium Redemptoris et ideo,

zurückzuhalten für die Aussaat und die Bebauung; mit dem Zehnten, der darüber hinauswuchs, musste er also urteilen, war Gott zu ehren.

Weiter hatte er einen Anreiz durch die Eingebung oder Offenbarung, die an Adam erfolgte, als er in Ekstase zum Hof der Engel entführt wurde, wodurch dem Menschen bekannt wurde, dass die englische [d. h. zu den Engeln gehörende] Schöpfung sich in neun Stufen gliedert und der Mensch selbst in der zehnten Stufe der vernunftbegabten Schöpfung geschaffen ist. Wenn also der Mensch in seinem Besitz, mit dem er Gott ehrte, die Ordnung seiner Schöpfung zeigen sollte, kam es ihm zu, zu Lob und Ehre des Schöpfers den Zehnten darzubringen und keinen anderen Teil, gemäß der Parabel von der zehnten Drachme, Lk 15,8–10.<sup>3117</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Bei dem, was zuerst eingewendet wird, dass ‚der Erlass zu den Zehnten immer gehalten werden muss‘, ist zu unterscheiden, dass ‚gehalten werden‘ heißen kann, eine Pflicht zu halten, oder etwas würdig zu halten. Wenn ‚gehalten werden‘ besagt, eine Pflicht zu halten, sage ich, dass sie nicht immer zu halten war, da es nicht zu jeder Zeit eine Vorschrift zu halten gab, auch nicht zu jeder Zeit gehalten wurde, wie zum Beispiel vor der Zeit Abrahams. Wenn aber ‚gehalten werden‘ besagt, würdig zu halten, ist zuzugestehen, dass sie zu jeder Zeit zu halten ist, nicht aber mit jedem Anteil oder mit einem solchen schlechthin; und in einer unbestimmten Zahl ist sie Teil des Naturrechts, wie aus dem Gesagten klar ist.

2. Ebenso ist die Antwort auf den zweiten Einwand klar. Denn hinsichtlich der Unbestimmtheit ist der Erlass zu den Zehnten in das Herz des Menschen geschrieben; hinsichtlich der Bestimmtheit aber ist er nicht schlechthin in das Herz des Menschen geschrieben, sondern nur bezogen auf etwas.

**II.** Zu dem Zweiten aber, was zum Zeitpunkt der Einrichtung gefragt wird, ist zu sagen, dass, da kein Mensch ohne den impliziten oder expliziten Glauben an den Heiland nach dem Sündenfall das Heil haben konnte, wie der selige Augustinus und der selige Petrus sagen, Apg 4,12, die Person des Heilands durch die Zeitfolge bekannt gemacht wurde.<sup>3118</sup> Zuerst in der Natur der Gottheit oder dem Wesen des Schöpfers, dessentwegen er von Abel mit Erstlingsfrüchten und Erstgeborenen der Herde geehrt werden musste, damit bezeichnet wurde, dass der, welcher der Ursprung der Schöpfung und der erstgeborene Sohn Gottes war, der Ursprung der Wiederherstellung war. Zweitens wurde die Person des Heilands in der geschaffenen Natur offenbart, in der er das Amt des Mittlers übernehmen und für die Menschen die Opfergabe als [730] Versöhnungsoffer an Gott darbringen sollte: Deswegen musste er in der Darbringung und den Opfern geehrt werden. Drittens, weil man bis dahin nicht wusste, in welcher Natur, ob in einer englischen [d. h. zu den Engeln gehörenden] oder einer menschlichen, erfolgte die Offenbarung, dass er in der menschlichen Natur [bekannt gemacht wurde], in der er das Amt des Erlösers erfüllen sollte, und

<sup>3117</sup> Vgl. Gregor, *Homiliae in evangelia* (II,) 34,6 (CChr.SL 141, 303–305).

<sup>3118</sup> Vgl. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* CXXIV 109,2 (CChr.SL 36, 619 f); ders., *Enchiridion de fide, spe et caritate* 31,118 (CChr.SL 46, 112 f).

honorari debuit in decima, in qua designatur humana natura, Luc. 15, 8–10. Quia ergo a principio facta est Abel revelatio personae Salvatoris, ut Conditoris in substantia Deitatis, ideo instituta est primitia. Quia vero Noe facta est revelatio indeterminate in natura creata, ut Mediatoris, ideo in ipso legitur institutio oblationis acceptae Deo. Quia vero Abrahae primo determinatio et demonstratio personae Salvatoris in natura humana, cum dictum est ei, Gen. 22, 18: *In semine tuo benedicentur omnes gentes*, in Abraham instituta est decima.

**[Ad objecta]:** 1–2. Et per hoc patet responsio ad primum et etiam ad secundum, quare scilicet non a principio instituta est decima. Nam, sicut dicit Hugo de S. Victore, in libro *De sacramentis*, oportuit, ut secundum successum temporum spiritualium gratiarum signa magis ac magis evidentia ad eam declarandam formarentur, ut cum effectu salutis cresceret cognitio veritatis.

3. Ad tertium vero de oblatione dicendum quod oblatio duplici de causa instituta est: una in protestationem beneficii Conditoris, alia in protestationem beneficii Salvatoris. Ex prima causa Cain, intelligens omnes fructus esse beneficia Conditoris, obtulit *de frugibus munera Domino*, Gen. 4, 3; sed quia ex cupiditate meliora sibi retinuit, sicut patet per aliam litteram, Deum non sicut decuit honoravit, et ideo dicit Scriptura quod Deus *ad munera eius non respexit*. Ex secunda vero causa Noe a Deo inspiratus et Melchisedech obtulerunt; sed Noe sacrificium animalium in signum sacrificii semel fiendi per Christum, Melchisedech vero panem et vinum in signum sacrificii corporis et sanguinis Domini continuandi et iterandi usque ad iudicium, quamdiu indigeret homo sustentatione, quae est per panem et vinum.

4. Ad ultimum dicendum quod in Canone Missae illos tres specialiter nominamus, Abel, Abraham, Melchisedech, quia in oblatione istorum expressa est persona Salvatoris: ut Conditor in primitiis Abel, ut Mediator in sacrificio Melchisedech sacerdotis, ut Redemptor in decima Abrahae. Noe autem Patriarchae sacrificium omittimus et Melchisedech recitamus, quia Noe obtulit sacrificium pecoris secundum ritum Legis Veteris, Melchisedech sacrificium vini et panis secundum ritum Novae Legis, in quo tradendum erat sacramentum Domini corporis et sanguinis.



er deshalb mit dem Zehnten geehrt werden musste, in dem die menschliche Natur bezeichnet wird, Lk 15,8–10. Weil also an Abel am Anfang die Offenbarung der Person des Heilands erfolgte, als des Schöpfers im Wesen der Gottheit, deshalb sind die Erstlingsfrüchte eingerichtet worden. Weil an Noah die Offenbarung unbestimmt in der geschaffenen Natur erfolgte, als des Mittlers, deshalb ist zu lesen, dass in ihm die Einrichtung der Darbringung von Gott angenommen wurde. Weil [an] Abraham zuerst die Bestimmung und die Kundmachung der Person des Heilands in der menschlichen Natur [erfolgte], indem ihm gesagt wurde, Gen 22,18: *In deinen Nachkommen sollen alle Völker gesegnet sein*, ist der Zehnte bei Abraham eingerichtet worden.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Und dadurch ist die Antwort auf den ersten und auch den zweiten klar, nämlich warum der Zehnte nicht am Anfang eingerichtet wurde. Denn, wie Hugo von St. Viktor in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse* sagt, musste es so sein, dass in der Zeitenfolge die Zeichen der geistlichen Gnaden mit mehr und mehr Sichtbarkeit gebildet wurden, um ihn [den Zehnten] deutlich zu bezeichnen, damit mit der Heilswirkung die Erkenntnis der Wahrheit wuchs.<sup>3119</sup>

3. Zu dem dritten [Einwand] in Bezug auf die Darbringung ist zu sagen, dass die Darbringung aus zwei Gründen eingerichtet worden ist: zum einen zur Bekanntmachung der Wohltat des Schöpfers, zum anderen zur Bekanntmachung der Wohltat des Heilands. Aus dem ersten Grund brachte Kain, der erkannte, dass alle Feldfrüchte Wohltaten des Schöpfers waren, *dem Herrn Gaben von den Feldfrüchten* dar, Gen 4,3; doch weil er aus Begierde die besseren für sich behielt, wie aus einem anderen Text hervorgeht,<sup>3120</sup> ehrte er Gott nicht so, wie es sich ziemte, und deshalb sagt die Schrift, dass Gott seine *Gaben nicht beachtete*<sup>3121</sup>. Aus dem zweiten Grund brachten Noah, von Gott inspiriert, und Melchisedek Opfer dar; Noah jedoch ein Tieropfer zum Zeichen des Opfers, das einmal durch Christus dargebracht werden musste, Melchisedek aber Brot und Wein zum Zeichen, dass das Opfer von Leib und Blut des Herrn bis zum Gericht weitergehen und wiederholt werden muss, solange der Mensch des Unterhalts bedürfen sollte, der durch Brot und Wein erfolgt.

4. Zu dem letzten ist zu sagen, dass wir im Messkanon diese drei besonders benennen, Abel, Abraham und Melchisedek, weil bei ihrer Darbringung die Person des Heilands ausgedrückt worden ist: als Schöpfer in den Erstlingsfrüchten Abels, als Mittler im Opfer des Priesters Melchisedek und als Erlöser im Zehnten Abrahams. Das Opfer des Patriarchen Noah aber lassen wir aus und führen Melchisedek an, weil Noah das Viehopfer nach dem Ritus des Alten Testaments dargebracht hat, Melchisedek das Opfer von Wein und Brot nach dem Ritus des Neuen Testaments, in dem das Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn weitergegeben werden sollte.

<sup>3119</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,11,6 (ed. Berndt, 245,24–246,1).

<sup>3120</sup> Worauf die Summa Halensis hier Bezug nimmt, bleibt unklar.

<sup>3121</sup> Gen 4,5.

[Nr. 494] CAPUT II.

UTRUM DECIMAE SINT IN PRAECEPTO VEL CONSILIO.

Deinde quaeritur utrum decimae sint in praecepto vel consilio.

**Et quod sint in consilio, videtur,** 1. quia Gen. 13 legitur quod Abraham *dedit decimas* Melchisedech; nunquam tamen legitur sibi fuisse praeceptum.

2. Item, Gen. 28, 20 dicitur de Iacob: *Votum vovit, dicens: Si fuerit Dominus mecum* etc.; et sequitur: *Cunctorum quae dederis mihi decimas offeram tibi*. Cum ergo votum non sit de iis quae sunt in praecepto, sed solum de iis quae sunt in consilio proprie, ergo solutio decimarum est in consilio.

3. Item, non est ratio quare dicantur esse in praecepto nisi quia seminantibus spiritualia debetur merces seu sustentatio temporalis, secundum illud Luc. 10, 7: *Dignus est operarius mercede sua*, et I Cor. 9, 11: *Si nos vobis spiritualia seminavimus, non magnum est, si vestra carnalia metamus*. Et super 80 Psalmum, versu 2: *Sumite psalmum et date tympanum*, Glossa exponit sic: «Sumite spiritualia et date temporalia seu carnalia». Sed constat quod haec ratio non determinat hanc aliquotam, scilicet decimam; ergo videtur quod dare decimam non sit in praecepto, licet dare aliquid, scilicet sustentationem temporalem ministro Dei, sit in praecepto.

[731] **Contra:** a. Levit, ultimo, 30, datur praeceptum de decimis, ubi dicitur: *Omnes decimae terrae, sive de frugibus sive de pomis arborum, Domini sunt*. Et infra, loquens de pecoribus, dicit: *Quidquid decimum venerit, sanctificabitur Domino*.

b. Item, dicitur Num. 18, 21: *Filiis Levi dedi omnes decimas Israelis in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo foederis*.

c. Item, Malach. 3, 10: *Inferte omnem decimam in horreum meum*.

d. Item, Matth. 23, 23 dicitur: *Vae vobis, Scribae et Pharisei hypocritae, qui decimatis mentham* etc.; et sequitur: *Haec oportuit facere et illa non omittere*. Super quo dicit Glossa: «Praecepit Dominus omnium rerum decimas offerri propter alimoniam sacerdotum».

**Kapitel 2: Bestehen die Zehnten in einer Vorschrift oder einem Ratschlag? [Nr. 494]**

Danach wird gefragt, ob die Zehnten in einer Vorschrift oder einem Ratschlag bestehen.<sup>3122</sup>

**Und es scheint, dass sie in einem Ratschlag bestehen**, 1. weil in Gen 13<sup>3123</sup> steht, dass Abraham Melchisedek *die Zehnten gab*; nirgendwo aber steht, dass ihm dies vorgeschrieben worden sei.

2. Gen 28,20 wird über Jakob gesagt: *Er legte ein Gelübde ab und sagte: Wenn der Herr mit mir ist usw.*; und es folgt: *so will ich dir von allem, was du mir gibst, die Zehnten geben.*<sup>3124</sup> Wenn also das Gelübde nicht in Bezug auf das gilt, was in einer Vorschrift besteht, sondern nur in Bezug auf das, was im eigentlichen Sinne in einem Ratschlag besteht, besteht demnach die Zahlung der Zehnten in einem Ratschlag.

3. Es gibt keinen Grund, warum man von ihnen sagen sollte, dass sie in einer Vorschrift bestehen, außer dass denen, die geistliche Güter säen, Lohn geschuldet wird oder weltlicher Unterhalt, nach Lk 10,7: *Der Arbeiter hat sich seinen Lohn verdient* und 1Kor 9,11: *Wenn wir für euch geistliche Gaben aussäen, dann ist es nicht vermessen, wenn wir eure leiblichen Gaben ernten.* Und zum Psalm 80, Vers 2<sup>3125</sup>: *Stimmt den Psalmengesang an und schlagt die Pauke*, die Glosse legt das so aus: „Nehmt die geistlichen Gaben an und gebt zeitliche oder fleischliche.“<sup>3126</sup> Es steht aber fest, dass dieser Beweggrund nicht den wievielten [Anteil], nämlich den Zehnten, bestimmt; also scheint es, dass zwar den Zehnten zu geben nicht in einer Vorschrift besteht, aber etwas zu geben, nämlich den irdischen Unterhalt für den Diener Gottes, in einer Vorschrift besteht.

[731] **Dagegen:** a. Lev im letzten [Kapitel], [Vers] 30 wird eine Vorschrift zu den Zehnten erlassen, wo es heißt: *Alle Zehnten der Erde, von den Feldfrüchten und vom Baumobst, gehört dem Herrn.* Und weiter unten, als er über das Vieh spricht, sagt er: *Alles, was als Zehnter kommt, soll dem Herrn geheiligt werden.*<sup>3127</sup>

b. Num 18,21 heißt es: *Den Söhnen Levis habe ich alle Zehnten Israels zum Besitz für den Dienst gegeben, mit dem sie mir beim Bundeszelt dienen.*

c. Mal 3,10: *Bringt jeden Zehnten in meine Scheune.*

d. Mt 23,23 heißt es: *Wehe euch, ihr heuchlerischen Schriftgelehrten und Pharisäer, die ihr den Zehnten von Minze gebt usw.*; und es folgt: *Man muss dieses tun und jenes nicht lassen.* Dazu sagt die Glosse: „Der Herr hat vorgeschrieben, die Zehnten von allen Dingen darzubringen für die Nahrung der Priester.“<sup>3128</sup>

**3122** Im Codex Assisiensis 138, fol. 12a–12b, und im Codex Vaticanus latinus 782, fol. 88b–88c, finden sich die Argumente 1–3 sowie a–f wörtlich und die Antwort sinngemäß.

**3123** Gen 14,20.

**3124** Gen 28,22.

**3125** Ps 81,3.

**3126** Glossa interlinearis, in Ps 81,3 (ed. Textus biblie, Bd. 3, 205v); vgl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos 80,4 (CChr.SL 39, 1122f).

**3127** Lev 27,32.

**3128** Glossa ordinaria zu Mt 23,23 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 71b).

e. Item, super illud Exod. 23: *Decimas et primitias non tardabis offerre*, dicit Augustinus: «Si tardius dare peccatum est, quanto magis peccatum est non dedisse».

Igitur tum ex auctoritate Legis, tum ex auctoritate Prophetarum, tum ex auctoritate Evangelii, tum ex auctoritate Sanctorum videtur esse in praecepto solutio decimarum. In iure autem Canonico in multis locis expressius hoc habetur.

f. Forte dicet aliquis quod in Veteri Lege erat hoc in praecepto, sed in Nova Lege non est in praecepto quantum ad istam aliquotam. – Sed contra: Ratio huius praecepti in Veteri Lege erat propter sustentationem ministrorum Domino servientium, sicut dicunt praedictae auctoritates Num. 18, 21 et Malach. 3, 10. Cum igitur in Nova Lege, maxime nunc temporis, multiplicentur ministri Ecclesiae, ergo nunc multo magis danda est eis aliquota aequalis vel etiam maior.

g. Praeterea, Matth. 5, 20: *Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*; et iterum, Luc. 18, 12: *Decimas de omnium quae possideo*, dicit *Pharisaeus*. Ergo ad hoc vel ad amplius tenentur Christiani, si volunt in regnum caelorum intrare.

**Respondeo:** Cum distinguantur tempora, ante Legem, in Lege, post Legem, in gratia Evangelii, dicendum quod secundum indeterminationem, ut scilicet aliquota pars substantiae daretur ad sustentationem ministrorum Dei, semper fuit in praecepto et de iure naturae, ut dictum est; unde Gen. 47, 22, sacerdotibus Aegypti *cibaria ex horreis publicis praebebantur*. Secundum determinationem vero talis partis, scilicet decimae, ante Legem fuit in consilio, in Lege vero fuit in praecepto simpliciter, Exod. 23, Num. 18, 21. In tempore vero gratiae factae sunt in praecepto, cum necessitas est et petuntur a ministris, vel etiam si non petuntur, dum tamen sit consuetudo regionis. Unde *Decretalis Alexandri, Extra, De decimis et primitiis*: «Mandamus quatenus parochianos vestros monere curetis, et, si opus fuerit, sub excommunicationis distractione compellere, ut de proventibus molendinorum, piscariorum, foeno et lana

e. Zu Ex 23<sup>3129</sup>: *Die Zehnten und die Erstlingsfrüchte sollst du nicht säumen darzubringen* sagt Augustinus: „Wenn langsamer zu geben eine Sünde ist, um wieviel mehr ist es eine Sünde, nicht zu geben.“<sup>3130</sup>

Folglich scheint sowohl nach der Autorität des Gesetzes als auch nach der Autorität der Propheten, des Evangeliums und der Heiligen das Zahlen der Zehnten in der Vorschrift zu bestehen. Im kanonischen Recht aber steht dies an vielen Stellen noch ausdrücklicher.<sup>3131</sup>

f. Vielleicht wird jemand sagen, dass dies im Alten Gesetz in der einer Vorschrift bestand, im Neuen Gesetz aber nicht in einer Vorschrift besteht, was diesen Anteil betrifft. – Doch dagegen: Im Alten Gesetz lag der Grund für diese Vorschrift im Unterhalt der Diener, die dem Herrn dienten, wie die genannten Zitate Num 18,21 und Mal 3,10 sagen. Da also im Neuen Gesetz, vor allem heutzutage, die Diener der Kirche vervielfacht werden, muss man ihnen also noch viel mehr heute den gleichen Anteil geben und einen noch größeren.

g. Außerdem Mt 5,20: *Wenn eure Gerechtigkeit nicht viel reichlicher ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen*; und ebenso Lk 18,12: *Ich gebe die Zehnten von allem, was ich besitze*, sagt der Pharisäer. Also sind die Christen dazu oder zu noch mehr verpflichtet, wenn sie in das Himmelreich eingehen wollen.

**Ich antworte:** Wenn die Zeiten unterschieden werden, vor dem Gesetz, während des Gesetzes und nach dem Gesetz, in der Gnade des Evangeliums, ist zu sagen, dass hinsichtlich der Unbestimmtheit, nämlich der wievielte Teil des Besitzes zum Unterhalt der Diener Gottes gegeben werden solle, [dies] immer in der Vorschrift bestand und vom Naturrecht stammte, wie gesagt worden ist;<sup>3132</sup> daher Gen 47,22, den Priestern Ägyptens wurden *Lebensmittelzuteilungen aus den öffentlichen Scheunen gegeben*. Hinsichtlich der Bestimmtheit dieses Anteils aber, nämlich des Zehnten, bestand es vor dem Gesetz in einem Ratschlag, während des Gesetzes aber bestand es schlechthin in einer Vorschrift, Ex 23<sup>3133</sup>, Num 18,21. Zur Zeit der Gnade aber wurde sie [die Zehnten] in der Vorschrift ausgeführt, wenn es die Notwendigkeit gibt und [sie] von den Dienern eingefordert werden, oder auch wenn sie nicht gefordert werden, aber trotzdem eine Sitte der Gegend besteht. Daher die Dekretale Alexanders, [*Liber Extra, Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte*]: „Wir tragen euch auf, dafür zu sorgen, dass ihr eure Pfarrangehörigen ermahnt und, wenn es nötig ist, unter der Bestrafung mit Exkommunikation dazu zwingt, von den Einkünften von Mühlen, Fischteichen,

**3129** Ex 22,29.

**3130** Ps.-Augustinus, Sermones 277,1 (PL 39, 2267); vgl. Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.66 (ed. Friedberg, Bd. I, 784).

**3131** Vgl. Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.65–68, C.16, q.2, c.2–5 und C.16, q.7, c.1–8 (ed. Friedberg, Bd. I, 783–786.800–802); Liber Extra, 3.30.1–35 (ed. Friedberg, Bd. II, 555–569).

**3132** Vgl. Summa Halensis III Nr. 493 (ed. Bd. IV/2, 728b–729b; in dieser Ausgabe S. 1518–1525).

**3133** Ex 22,29.

ecclesiis, quibus debentur, cum integritate persolvant». Item, *Decretalis* Innocentii III, Concilii Lateranensis: «Illae quippe decimae necessario sunt solvendae, quae debentur ex lege divina vel consuetudine approbata», quod infra plenius determinabitur.

[Nr. 495] CAPUT III.

UTRUM PRAECEPTUM DE DECIMIS SIT MORALE AUT CAERIMONIALE.

Consequenter quaeritur utrum praeceptum de decimis sit morale aut caerimoniale.

**Probatur quod caerimoniale**, 1. «quia non est scriptum in corde hominis»: non enim est scriptum in corde hominis «quod debeat dare decimam vel undecimam, et sic de aliis aliquotis; sed praecepta moralia scripta sunt in corde hominis, ut dicit Augustinus; ergo praeceptum de decimis non est morale; ergo est caerimoniale».

2. «Item, praeceptum de sabbato est caerimoniale», eo quod per illud significabatur [732] «sabbatum», hoc est quies «pectoris» sive mentis; «similiter praeceptum de circumcissione fuit caerimoniale», eo quod per illud significabatur circumcisio cordis. «Ergo eadem ratione praeceptum de decimis est caerimoniale, quia significat quod consummatio bonorum operum danda est Deo», sicut dicit Glossa Isidori super Exod. 22, 29, ut dictum est supra.

3. «Item, praeceptum fuit Iudaeis dare decimas et primitias levitis, ut» scilicet «esset» *cibus* «in domo Domini. Ergo, cum praeceptum de primitiis sit caerimoniale, quia iam non manet», similiter «et praeceptum de decimis est caerimoniale».

4. Item, «dicit B. Iacobus, Act. 15, 28–29: *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria: ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum et sanguine et suffocato et fornicatione*. Sed dare decimas onerosum est; ergo non est» praeceptum «credentibus de gentibus; ergo, secundum hoc, modo non tenentur laici dare decimas; ergo praeceptum de decimis non fuit morale».

Heu und Wolle den Kirchen, denen sie verpflichtet sind, in voller Höhe zu zahlen.“<sup>3134</sup> Und eine Dekretale von Innozenz III., auf dem Laterankonzil: „Denn diese Zehnten müssen notwendig gezahlt werden, die nach dem göttlichen Gesetz oder anerkannter Sitte geschuldet sind“<sup>3135</sup>, was weiter unten näher erläutert werden wird.<sup>3136</sup>

*Kapitel 3: Ist die Vorschrift über die Zehnten ein Sittengebot oder eine Kultvorschrift?*  
[Nr. 495]

Alsdann wird gefragt, ob die Vorschrift über die Zehnten ein Sittengebot oder eine Kultvorschrift ist.

**Es wird bewiesen, dass sie eine Kultvorschrift ist,**<sup>3137</sup> 1. „weil sie nicht in das Herz des Menschen geschrieben ist“: Denn es ist nicht in das Herz des Menschen geschrieben, „dass er den zehnten oder elften Teil geben muss, und so mit den anderen Teilen; doch die Sittengebote sind in das Herz des Menschen geschrieben, wie Augustinus sagt;<sup>3138</sup> also ist die Vorschrift über die Zehnten kein Sittengebot; also ist sie eine Kultvorschrift.“

2. „Die Vorschrift über den Sabbat ist auch eine Kultvorschrift“, weil durch sie [732] „der Sabbat“ bezeichnet wurde, das heißt die Ruhe „des Herzens“ oder des Geistes; „ebenso war die Vorschrift über die Beschneidung eine Kultvorschrift“, weil durch sie die Beschneidung des Herzens bezeichnet wurde. „Also ist auf gleiche Weise die Vorschrift über die Zehnten eine Kultvorschrift, weil sie bedeutet, dass man Gott die Vollendung guter Werke geben muss“, wie die Glosse Isidors zu Ex 22,29 sagt, wie oben gesagt worden ist.<sup>3139</sup>

3. „Ferner gab es eine Vorschrift für die Juden, den Leviten die Zehnten und die Erstlingsfrüchte zu geben, damit“ nämlich *Speise* „im Hause des Herrn wäre“<sup>3140</sup>. Wenn also die Vorschrift zu den Erstlingsfrüchten eine Kultvorschrift ist, weil sie nicht mehr besteht, ist“ ebenso „auch die Vorschrift zu den Zehnten eine Kultvorschrift.“

4. Ferner „sagt der selige Jakobus, Apg 15,28–29: *Denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen, euch keine weitere Last aufzuerlegen als diese notwendigen: euch zu enthalten von Götzenopfern, Blut, Ersticktem und Unzucht.* Die Zehnten zu geben ist aber beschwerlich; also ist es keine“ Vorschrift „für die Gläubigen von den Heiden; also sind die Laien demzufolge heute nicht mehr dazu verpflichtet, die Zehnten zu geben; also war die Vorschrift zu den Zehnten kein Sittengebot.“

**3134** Vgl. Liber Extra, 3.30.5 (ed. Friedberg, Bd. II, 558).

**3135** Vgl. ebd., 3.30.32 (ed. Friedberg, Bd. II, 568).

**3136** Vgl. Summa Halensis III Nr. 497 (ed. Bd. IV/2, 735b; in dieser Ausgabe S. 1544 f).

**3137** Die vier Argumente finden sich nahezu wörtlich bei Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.2 (SpicBon 18b, 994,4–995,22; 996,64–71).

**3138** Vgl. Augustinus, De libero arbitrio I,6,15 (CChr.SL 29, 220; CSEL 74, 15 f).

**3139** Vgl. Summa Halensis III Nr. 493 (ed. Bd. IV/2, 728b–729b; in dieser Ausgabe S. 1518–1525).

**3140** Mal 3,10.

**Contra:** *a.* Augustinus: «Decimae sunt tributa animarum egentium. Quod si decimam dederis, non solum abundantiam recipies fructuum, sed corporis sanitatem». Si ergo decimae sunt tributa, ad illas tenentur homines, secundum illud Matth. 22, 21: *Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo; et ad Rom. 13, 7: Cui tributum, tributum, etc.* Sed non tenemur nunc ad caerimonialia; ergo praeceptum de decimis non est caerimoniale.

*b.* Item, quae sunt de lege naturae non sunt caerimonialia; sed oblatio decimarum videtur de lege naturae. Quod videtur per hoc quod in tempore legis naturae obtulit Abraham decimas, et Iacob; nec videtur aliquid dictasse eis nisi natura; ergo non sunt caerimonialia.

*c.* Praeterea, de iure naturae est ut faciat homo illud quod ordinatur ad salutem animae; decimae vero ordinantur ad salutem animae, ut patet in praedicta auctoritate Augustini; ergo sunt de iure naturali decimae; ergo non est praeceptum de decimis caerimoniale.

*d.* Item, Augustinus: «Qui sibi aut praemium comparare aut peccatorum desiderat indulgentiam promereri, reddat decimam, et de novem partibus pauperibus faciat eleemosynam». Ergo decimae sunt ad salutem animae, et inde ut prius.

*e.* Item, Augustinus: «Nolumus cum Deo partiri decimas, et ideo totum tollitur». Ex quo etiam videtur quod solutio decimarum sit morale et non caerimoniale.

**Respondeo:** Praeceptum de decimis est praeceptum iudiciale. Unde non est dicendum morale, quia secundum suam determinationem non est scriptum in corde hominis; nec caerimoniale, quia non est datum principaliter in figuram significationis; sed iudiciale, quia datum principaliter secundum rationem aequitatis mutuae distributionis, ut sit aequalitas dati et accepti inter seminantem spiritualia et dantem temporalia, secundum quod possibile est. Nam in carnalibus, id est in temporalibus, necessaria fuit determinatio, quia illa partibilia sunt; in spiritualibus



**Dagegen:** a. Augustinus: „Die Zehnten sind die Abgaben der bedürftigen Seelen. Denn wenn du den Zehnten gibst, wirst du nicht nur einen Überfluss an Feldfrüchten erhalten, sondern auch körperliche Gesundheit.“<sup>3141</sup> Wenn also die Zehnten Abgaben sind, sind die Menschen zu ihnen verpflichtet, nach Mt 22,21: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist*; und Röm 13,7: *Steuern, wem Steuern* usw. Wir sind aber heute nicht mehr zu den Kultvorschriften verpflichtet; also ist die Vorschrift zu den Zehnten keine Kultvorschrift.

b. Die, die vom Naturgesetz stammen, sind keine Kultvorschriften; doch die Darbringung der Zehnten scheint vom Naturgesetz zu stammen. Das scheint deshalb so zu sein, weil Abraham zur Zeit des Naturgesetzes die Zehnten dargebracht hat, ebenso Jakob;<sup>3142</sup> und es scheint nicht, dass etwas anderes ihnen das aufgetragen hat außer der Natur; also sind es keine Kultvorschriften.

c. Außerdem kommt es vom Naturrecht, dass der Mensch das macht, was auf sein Seelenheil hingeordnet ist; der Zehnte ist aber auf das Seelenheil hingeordnet, wie im genannten Zitat des Augustinus klar ist;<sup>3143</sup> also sind die Zehnten vom Naturrecht; also ist die Vorschrift zu den Zehnten keine Kultvorschrift.

d. Augustinus: „Wer sich eine Belohnung erwerben oder einen Sündennachlass verdienen will, soll den Zehnten geben und von den [übrigen] neun Teilen ein Almosen für die Armen spenden.“<sup>3144</sup> Also dienen die Zehnten zum Seelenheil, und daher wie oben.

e. Augustinus: „Wir wollen die Zehnten nicht mit Gott teilen, und deshalb wird uns alles weggenommen.“<sup>3145</sup> Auch daraus ist zu ersehen, dass das Zahlen der Zehnten ein Sittengebot und keine Kultvorschrift ist.

**Ich antworte:** Die Vorschrift zu den Zehnten ist eine Rechtssatzung. Sie ist deswegen nicht Sittengebot zu nennen, weil sie ihrer Bestimmtheit gemäß nicht ins Herz des Menschen geschrieben ist; auch nicht Kultvorschrift, weil sie nicht hauptsächlich als Sinnbild der Bezeichnung erlassen worden ist; sondern Rechtssatzung, weil sie hauptsächlich gemäß des Gleichheitsgedankens der gegenseitigen Verteilung erlassen worden ist, damit es eine Gleichheit des Gegebenen und Empfangenen gibt zwischen dem, der geistliche Güter sät, und dem, der weltliche Güter gibt, soweit das möglich ist. Denn bei den fleischlichen, das heißt bei den zeitlichen Gütern war eine Bestimmung notwendig, weil diese teilbar sind; bei den geistlichen aber war das

---

**3141** Ps.-Augustinus, Sermones 277,1 (PL 39, 2267); vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.1, c.66 (ed. Friedberg, Bd. I, 784).

**3142** Gen 14,20 und 28,22; vgl. Decretum Gratiani, C.16,7,6 (ed. Friedberg, Bd. I, 802).

**3143** Ps.-Augustinus, Sermones 277,1 (PL 39, 2267); vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.1, c.66 (ed. Friedberg, Bd. I, 784).

**3144** Ps.-Augustinus, Sermones 277,3 (PL 39, 2268); vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.1, c.66 (ed. Friedberg, Bd. I, 784).

**3145** Ps.-Augustinus, Sermones 86,3 (PL 39, 1912); vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.1, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 802).

vero fuit impossibile: nam spiritualia totaliter erogantur absque diminutione substantiae donatoris.

**[Ad obiecta]:** 1. «Ad primo obiectum» dicendum «est quod praeceptum de decimis quantum ad substantiam suam scriptum est in corde hominis: cuilibet enim dicit conscientia quod danda sunt temporalia eis qui ministrant spiritualia; sed non est scriptum quota pars sit danda, sed Dominus taxavit decimam multis de causis», sicut dictum est supra.

2. «Ad secundo obiectum dicimus quod non est simile de decimis et sabbato et circumcissione carnali. Et est duplex dissimilitudo. Prima est, quia nec sabbatum nec circumcisio carnalis instituta sunt principaliter propter sabbatum pectoris et circumcisionem cordis, immo principaliter propter allegoricam intelligentiam. Praeceptum enim de sabbato datum est ad significandum aeternitatis sabbatum dandum per Christum; unde, cum venit sabbatum aeternitatis dandum per Christum, debuit cessare» litteralis observantia, sicut dicit Augustinus, *Contra Faustum*. «Sabbatum vero aeternitatis tunc venit, quando Christus *captivam duxit captivitatem*; unde ex tunc debuit cessare litteralis observantia sabbati. Similiter circumcisio» carnalis praecipue significabat «generalem circumcisionem quae est a culpa et a corruptione carnis, et circumcisio erit in [733] resurrectione; quando ergo venit» haec «circumcisio, debuit cessare circumcisio carnalis»; sed venit, quando Christus surrexit; ergo ex tunc debuit cessare circumcisio carnalis. «Non est ergo verum quod propter moralem significationem fuerit praeceptum de circumcissione vel sabbato caerimoniale, sed propter allegoriam. Praeceptum autem de decimis non habet nisi moralem significationem, et propter hoc non est simile. – Alia causa dissimilitudinis est quod ipsa litteralis observantia sabbati vel circumcisionis carnalis non est moralis de se, sed ipsa litteralis intelligentia vel observantia praecepti de decimis est moralis».

3. «Ad tertium» dicendum «quod praeceptum de primitiis morale fuit nec cessavit, sed manet ampliatum. Primitiae enim parvum quid erant, nec erat determinatum quantum daretur pro primitiis, sed pro libito suo dabat» quis inter sexagesimam

unmöglich: Denn die geistlichen Güter werden zur Gänze ausgegeben und ohne dass ihr Spender eine Verminderung seines Besitzes erleiden würde.

**[Zu den Einwänden]:**<sup>3146</sup> 1. „Zu dem ersten Einwand“ ist zu sagen, „dass die Vorschrift zu den Zehnten hinsichtlich ihrer Substanz dem Menschen ins Herz geschrieben ist: Denn jedem sagt das Gewissen, dass denen, die geistliche Güter zur Verfügung stellen, zeitliche Güter gegeben werden müssen; es ist aber nicht [ins Herz] geschrieben, der wievielte Teil gegeben werden muss, sondern der Herr hat den Zehnten aus vielen Gründen festgelegt“, wie oben gesagt worden ist.<sup>3147</sup>

2. „Zu dem zweiten Einwand sagen wir, dass es sich mit den Zehnten, dem Sabbat und der fleischlichen Beschneidung nicht gleich verhält. Und es gibt eine zweifache Unähnlichkeit. Die erste ist, dass weder der Sabbat noch die fleischliche Beschneidung hauptsächlich eingerichtet worden sind um des Sabbats für das Herz und die Beschneidung des Herzens willen, sondern hauptsächlich um des allegorischen Sinns willen. Denn die Vorschrift zum Sabbat ist erlassen worden, um den Sabbat der Ewigkeit zu bedeuten, der durch Christus gegeben werden musste; als daher der Sabbat der Ewigkeit kam, der durch Christus gegeben werden musste, musste“ die wörtliche Befolgung „aufhören“, wie Augustinus sagt, [in der Schrift] *Gegen Faustus*.<sup>3148</sup> „Der Sabbat der Ewigkeit kam aber dann, als Christus *die Gefangenschaft gefangen nahm*;<sup>3149</sup> daher musste von da an die wörtliche Befolgung des Sabbats aufhören. Ebenso“ bedeutete die fleischliche „Beschneidung“ hauptsächlich „die allgemeine Beschneidung, die von der Schuld und Verderbnis des Fleisches kommt, und die Beschneidung wird in [733] der Auferstehung sein; als also“ diese „Beschneidung kam, musste die fleischliche Beschneidung aufhören“; sie kam aber, als Christus auferstand; also musste von da an die fleischliche Beschneidung aufhören. „Es ist also nicht wahr, dass um der sittlichen Bedeutung willen die Kultvorschrift über die Beschneidung oder den Sabbat erlassen worden ist, sondern um der Allegorie willen. Die Vorschrift zu den Zehnten hat aber nur eine sittliche Bedeutung, und deswegen verhält es sich damit nicht gleich. – Der andere Grund für die Unähnlichkeit ist, dass die wörtliche Befolgung des Sabbats oder der fleischlichen Beschneidung selbst nicht sittlich an sich ist, sondern die wörtliche Auffassung oder Befolgung der Vorschrift zu den Zehnten sittlich ist.“

3. „Zu dem dritten“ ist zu sagen, „dass die Vorschrift zu den Erstlingsfrüchten ein Sittengebot war und nicht aufhörte, sondern erweitert bestehen bleibt. Die Erstlingsfrüchte waren nämlich etwas Kleines, und es war nicht festgelegt, wieviel man als Erstlingsfrüchte geben sollte, sondern“ jeder „gab nach seinem Belieben“ etwas

**3146** Die vier Antworten finden sich nahezu wörtlich bei Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.51 c.2 (SpicBon 18b, 995,28–996,62; 997,96–105).

**3147** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 493 (ed. Bd. IV/2, 728b–729b; in dieser Ausgabe S. 1518–1525).

**3148** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XVI,29 (CSEL 25/1, 474–477).

**3149** Eph 4,8.

et quadragesimam partem. «Loco autem primitiarum subierunt quotidianae oblationes» et praecipue oblationes «quae fiunt in tribus magnis festiuitatibus, scilicet Pascha, Pentecoste et Natiuitate Domini. Non dicitur ergo cessare praeceptum de primitiis, cum loco illius» subierit «maius».

4. Ad quartum similiter dicendum «quod dare decimas non est onerosum in se», licet onerosum sit «perversis et incredulis. Fidelibus autem, qui credunt Deum esse veracem, facile est et leue solvere decimas. Dicit enim» per Malachiam Prophetam 3, 10–11: «*Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea, et probate me super hoc, dicit Dominus: si non aperuero vobis cataractas caeli et effundam benedictionem usque ad abundantiam; et increpabo pro vobis devorantem*», quae «*non corrumpet fructus domus vestrae*. Haec promissio facit quod solvere decimas non sit onerosum fidelibus. Non reddentibus autem promittit caelum ferreum et terram aeneam». Solvendum est «ergo per interemptionem».

#### CAPUT IV.

##### DE QUIBUS DEBEAT DARI DECIMA.

Quaeritur postea de quibus debeat dari decima. Et quaeruntur circa haec tria principaliter:

- Primo, utrum de turpiter acquisitis debeat dari decima;
- secundo, utrum decimae personales sint in praecepto;
- tertio, utrum decimae praediales de minutis sint in praecepto.

##### [Nr. 496] ARTICULUS I.

*Utrum de turpiter acquisitis debeat dari decima.*

Quaeritur igitur primo utrum de turpiter acquisitis, ut de meretricio et foenore seu rapina, debeat dari decima.

**Quod non videtur:** 1. Nam dicitur, Prov. 21, 27: *Hostiae impiorum abominabiles, quae offeruntur ex scelere*. Super quem locum dicit B. Gregorius: «Quidquid in Dei sacrificio ex scelere offertur, omnipotentis Dei non placat iracundiam, sed irritat».

2. Item, Gregorius: «Scriptum est: *Honora Deum de tuis iustis laboribus*», quod forsitan sumptum est de Prov. 3, 9. «Qui ergo male accipit, ut quasi bene praebeat,

zwischen dem sechzigsten und vierzigsten Teil.<sup>3150</sup> „Anstelle der Erstlingsfrüchte aber nahmen sie tägliche Darbringungen auf sich“ und hauptsächlich Darbringungen, „die an den drei großen Feiertagen erfolgen, nämlich zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten. Man kann also nicht sagen, dass die Vorschrift über die Erstlingsfrüchte aufhört, während an ihre Stelle eine größere“ getreten ist.

4. Zu dem vierten ist ebenso zu sagen, „dass die Zehnten zu geben nicht an sich beschwerlich ist“, wenn es auch beschwerlich ist „für die Verkehrten und Ungläubigen. Für die Gläubigen aber, die glauben, dass Gott wahrhaftig ist, ist es einfach und leicht, den Zehnten zu zahlen. Denn er sagt“ durch den Propheten Maleachi 3,10–11: „Bringt jeden Zehnten in meine Scheune, damit Speise in meinem Haus ist, und stellt mich damit auf die Probe, sagt der Herr: Wenn ich euch nicht die Schleusen des Himmels öffne und Segen im Übermaß“ herabgieße „und das gierig fressende [Tier] für euch mit Geräuschen vertreibe“, damit es „nicht die Frucht eures Hauses verdirbt. Diese Verheißung bewirkt, dass die Zehnten zu zahlen für die Gläubigen nicht beschwerlich ist. Denen, die ihn nicht zahlen, verheißt er aber einen Himmel aus Eisen und eine Erde aus Erz<sup>3151</sup>.“ „Folglich“ ist [der Einwand] zu beantworten, „indem er aufgegeben wird.“

#### *Kapitel 4: Wovon muss der Zehnte gegeben werden?*

Danach wird gefragt, wovon der Zehnte gegeben werden muss.

Und es werden im Zusammenhang damit hauptsächlich drei Einzelfragen gestellt:

1. Muss von schändlich Erworbenem der Zehnte gegeben werden?
2. Befinden sich die Personalzehnten in der Vorschrift?
3. Befinden sich die Feldzehnten von kleinen Parzellen in der Vorschrift?

#### *Artikel 1: Muss von schändlich Erworbenem der Zehnte gegeben werden? [Nr. 496]*

Es wird also erstens gefragt, ob man von schändlich Erworbenem, wie von Prostitutionslohn, Wucher oder Raub, den Zehnten geben muss.

**Das scheint nicht so:** 1. Denn es heißt in Spr 21,17: *Die Opfertgaben der Frevler sind verabscheuenswert, die durch ein Verbrechen dargebracht werden.* Zu dieser Stelle sagt der selige Gregor: „Alles, was im Opfer für Gott durch ein Verbrechen dargebracht wird, besänftigt den Zorn des allmächtigen Gottes nicht, sondern reizt ihn.“<sup>3152</sup>

2. Gregor ferner: „Es steht geschrieben: *Ehre Gott mit dem Ertrag deiner gerechten Arbeit*“, was vielleicht aus Spr 3,9 entnommen ist. „Wer also auf schlechte Weise empfängt, um gleichsam gut zu geben, von dem steht ohne Zweifel fest, dass er den Herrn

<sup>3150</sup> Vgl. Hieronymus, *Commentaria in Ezechielem XIV,45,13.14* (CChr.SL 75, 682f); *Liber Extra*, 3.30.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 556).

<sup>3151</sup> Vgl. *Dtn* 28,23.

<sup>3152</sup> Gregor, *Registrum epistularum* 9,219 (CChr.SL 140A, 786); vgl. *Decretum Gratiani*, C.1, q.1, c.27, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 369).

constat sine dubio quia Dominum non honorat». Si ergo tam meretrix quam usurarius male accipit, ergo de illo non potest Deum honorare; ergo nec decimam dare.

3. Item, Eccli. 34, 24: *Qui offert sacrificium de substantia pauperis, quasi qui victimat filium in conspectu patris*. Super quem locum dicit Gregorius: «Ex hoc facile cognoscitur quantus apud Deum dolor exasperatur, quando ei sacrificium ex rapina tribuitur».

4. Item, Eccli. 34, 21: *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata*.

5. Item, in eodem: *Dona iniquorum non probat Altissimus, nec respicit in oblationibus iniquorum*.

[734] 6. Item, Gregorius, *Sisagrio episcopo*: «Non est putanda eleemosyna si pauperibus dispensetur quod ex illicitis rebus acquiritur». Si ergo ex illicitis rebus non potest fieri eleemosyna, ergo nec dari decima.

**Contra:** *a*. Dicit humana lex quod «turpiter facit meretrix, quia est meretrix, non tamen turpiter accipit». Ergo mercedem meretricii iuste possidet; sed de iuste possesso potest iusta fieri tributio; ergo et dari decima.

*b*. Item, sicut dicit B. Augustinus, *Ad Aurelianum*, delictum non debet immunitatem tribuere. Et communis animi conceptio est quod non debeat esse conditionis melioris aliquis in eo quod deterior est, nec commodum consequi, unde poenam meretur. Si ergo usurarius et meretrix tenentur de iusto negotio decimam tribuere et etiam de praedialibus, ergo propter delictum meretricii vel usurae non absolventur a decima. – Si vero dicatur quod a foeneratoribus et raptoribus non debet accipi decima nisi de iuste possessis – obicitur: esto quod aliquis usurarius, qui nihil habet nisi de usura, agrum seminet, aut tenetur ad decimam de fructibus illius agri aut non. Si dicatur quod tenetur, in contrarium est illud, quod ei ex fructibus acquisitum est ex usura est, et ita totum funebre et morticinum est; ergo nec de illo poterit dari decima.

nicht ehrt.“<sup>3153</sup> Wenn also eine Prostituierte ebenso wie ein Wucherer auf schlechte Weise empfängt, kann sie oder er folglich davon Gott nicht ehren; also auch keinen Zehnten geben.

3. Sir 34,24: *Wer ein Opfer vom Besitz eines Armen darbringt, ist wie jemand, der den Sohn vor den Augen des Vaters opfert.* Zu dieser Stelle sagt Gregor: „Daraus ist leicht zu erkennen, wieviel Schmerz bei Gott aufgewühlt wird, wenn man ihm ein Opfer aus einem Raub darbringt.“<sup>3154</sup>

4. Sir 34,21: *Die Darbringung von jemandem, der aufgrund von Unrecht opfert, ist befleckt.*

5. In demselben [Kapitel]: *Geschenke von Ungerechten billigt der Höchste nicht, und nicht beachtet er die Darbringungen von Ungerechten.*<sup>3155</sup>

[734] 6. Gregor, [in dem Brief] *An den Bischof Sisagrius*: „Man darf das nicht für ein Almosen halten, wenn etwas an Arme verteilt wird, was aus unerlaubtem Besitz erworben wird.“<sup>3156</sup> Wenn man also aus unerlaubtem Besitz kein Almosen geben kann, dann kann auch kein Zehnter gegeben werden.

**Dagegen:** a. Das menschliche Gesetz sagt, dass „eine Prostituierte schändlich handelt, weil sie Prostituierte ist, nicht aber schändlich erhält.“<sup>3157</sup> Also besitzt sie ihren Prostitutionslohn rechtens; von rechtens Besessenem kann aber eine gerechte Abgabe erfolgen; also auch der Zehnte gegeben werden.

b. Wie der selige Augustinus sagt, [in dem Brief] *An Aurelianus*, darf ein Verbrechen keine Befreiung von Abgaben gewähren.<sup>3158</sup> Und die Auffassung der allgemeinen Meinung ist, dass jemand nicht in einer besseren Lage sein darf in dem, worin er schlechter ist, und keinen Vorteil erlangen darf, wo er eine Strafe verdient. Wenn also ein Wucherer und eine Prostituierte dazu verpflichtet sind, von einem rechten Geschäft den Zehnten zu geben und auch von Besitz, der mit Land verbunden ist, dann werden sie aufgrund ihres Vergehens der Prostitution und des Wuchers nicht vom Zehnten freigesprochen werden. – Wenn aber gesagt wird, dass man von Wuchern und Räubern keinen Zehnten annehmen darf außer von dem, was sie rechtens besitzen, so wird eingewendet: Nehmen wir an, ein Wucherer, der alles durch seinen Wucher erworben hat, besät einen Acker, ist er dann zum Zehnten von den Früchten jenes Ackers verpflichtet oder nicht? Wenn man sagt, dass er dazu verpflichtet ist, so widerspricht das dem, dass das, was er von den Feldfrüchten erworben hat, aus dem Wucher stammt, und daher ist alles todbringend und verfault; also wird er auch davon keinen Zehnten geben können. Wenn man aber sagt, dass er ihn nicht geben

**3153** Ebd.

**3154** Gregor, *Registrum epistularum* 9,219 (CChr.SL 140A, 786); vgl. *Decretum Gratiani*, C.1, q.1, c.27, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 370).

**3155** Sir 34,23.

**3156** Gregor, *Registrum epistularum* 9,219 (CChr.SL 140A, 785); vgl. *Decretum Gratiani*, C.1, q.1, c.27, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 369).

**3157** Justinian, *Digesta* 12,5,4,§ 3 (CICiv III, 105).

**3158** Vgl. Augustinus, *Epistulae* 60,1f (CSEL 34/2, 221f; CChr.SL 31A, 11f).

Si vero dicatur quod non potest dari, ergo nec de possessionibus nec territoriis, quas colunt Iudaei, dabunt decimas, et lucrum ex sua impietate et peccato reportant.

**Respondeo:** 1–6. Distinguendum quod decimarum aliae sunt personales, aliae praediales. Si personales, distinguendum est, quia aut est translatum dominium pecuniae decimandae in accipientem et non competit repetitio, ut in meretrice et histrione, aut non est translatum, ut in fure, simoniaco, usurario, raptore. Si non est translatum dominium, non tenetur dare nec Ecclesia potest recipere. Unde secundum hoc dicitur, Eccli. 35, 11 postquam dixit: *Sanctifica decimas tuas*, subiunxit: *Noli offerre munera prava; non enim suscipiet illa Deus*. Si vero transfertur dominium, tenetur dare, sed Ecclesia non debet recipere, quamdiu persona illa est in scelere, ne videatur eius approbare delictum. Hinc dicitur, Deuter. 23, 18: *Non offeres mercedem prostibuli nec pretium canis*, et canis potest dici histrio. Si vero poenitentiam accipiat et deserat pravam vitam, poterit Ecclesia et ab histrione et a meretrice praeteritas decimas recipere, quia, sicut dicit B. Gregorius, super illud Iob 28, 2: *Ferrum de terra tollitur* etc.: «Non debet despici» quis separans se ab actione terrena «in eo quod fuit, quia iam incipit esse quod non fui». – Si vero sunt decimae praediales, indistincte quilibet peccator et Iudaeus et invasor tenetur decimas dare, et Ecclesia licite potest recipere. Et ratio est, quia illae non dantur intuitu personae, sed quasi ex censu debito praediorum. Unde *Decretalis* Alexandri III, *Extra, De decimis et primitiis*: «De terris, quas Iudaei colunt, respondemus, ut eos ad decimas solvendas vel possessioni penitus renuntiandos omni distractione compellas, ne forte occasione illa ecclesiae iure suo valeant defraudari».

*b.* Unde ad illud quod obicit de agro seminato de usura, quamvis quidam dixerint quod Ecclesia non debet de talibus decimas recipere, quia sicut *qui seminat in*



darf, dann werden auch die Juden von dem Besitz und Land, das sie bestellen, keine Zehnten geben und werden Gewinn aus ihrer Frevelhaftigkeit und Sünde erzielen.

**Ich antworte:**<sup>3159</sup> 1–6. Es ist zu unterscheiden, dass die einen Zehnten personenbezogen, die anderen an Land gebunden sind.<sup>3160</sup> Bei den Personalzehnten ist zu unterscheiden, dass entweder das Eigentumsrecht über Geld, von dem noch der Zehnte zu zahlen ist, auf den Empfänger übertragen worden ist und die Rückforderung sich nicht ziemt, wie bei einer Prostituierten und einem Gaukler, oder es nicht übertragen worden ist, wie bei einem Dieb, einem Simonisten, Wucherer oder Räuber. Wenn das Eigentumsrecht nicht übertragen worden ist, ist er nicht dazu verpflichtet, [den Zehnten] zu geben, und kann die Kirche ihn nicht annehmen. Daher heißt es dementsprechend, Sir 35,11, nachdem gesagt wurde: *Weihe deine Zehnten*, wurde hinzugefügt: *Biete keine verderbten Gaben dar; Gott wird sie nämlich nicht annehmen.*<sup>3161</sup> Wenn aber das Eigentumsrecht übertragen wird, ist er dazu verpflichtet, [den Zehnten] zu zahlen, die Kirche darf [ihn] aber nicht annehmen, solange jene Person sich im Verbrechen befindet, damit es nicht so aussieht, als würde sie deren Vergehen billigen. Daher heißt es, Dtn 23,18: *Du sollst keinen Prostitutionslohn noch Hundegeld darbringen*, und „Hund“ kann ein Gaukler genannt werden. Wenn er oder sie aber eine Buße annimmt und sein verdorbenes Leben aufgibt, wird die Kirche sowohl von dem Gaukler als auch von der Prostituierten die unberücksichtigt gelassenen Zehnten annehmen dürfen, denn, wie der selige Gregor zu Ijob 28,2: *Eisen holt man aus der Erde* usw. sagt: „Nicht verachtet werden darf“, wer sich von der irdischen Tätigkeit löst „in dem, was er war, denn er beginnt schon zu sein, was er nicht war.“<sup>3162</sup> – Wenn es sich aber um die Feldzehnten handelt, ist unterschiedslos jeder Sünder, Jude und Eroberer dazu verpflichtet, die Zehnten zu zahlen, und die Kirche darf [sie] erlaubtermaßen annehmen. Und der Grund ist, dass sie nicht im Hinblick auf eine Person gegeben werden, sondern gleichsam aufgrund der geschuldeten Steuer für Ländereien. Daher die Dekretale Alexanders III., [*Liber*] *Extra, Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte*: „Zu den Ländereien, die Juden beackern, antworten wir, dass du sie mit aller Härte dazu zwingen sollst, die Zehnten zu bezahlen oder ihren Besitz völlig aufzugeben, damit nicht etwa bei dieser Gelegenheit die Kirchen um ihr Recht betrogen werden können.“<sup>3163</sup>

b. Daher ist zu dem Einwand in Bezug auf den Acker, der aus Zinsertrag besät worden ist, zu sagen – obgleich einige gesagt haben, dass die Kirche von solchen keine Zehnten annehmen darf, weil so, wie derjenige, *der im Segen sät, vom Segen*

**3159** Vgl. zum Folgenden Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 6 (ed. Ochoa/Díez, 416 f).

**3160** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.51 c.3 (SpicBon 18b, 1002,98–103).

**3161** Sir 35,14.

**3162** Gregor, *Moralia sive Expositio in Job* XVIII,27,44 (CChr.SL 143A, 914); vgl. *Decretum Gratiani*, D.50, c.18 (ed. Friedberg, Bd. I, 185).

**3163** Vgl. *Liber Extra*, 3.30.16 (ed. Friedberg, Bd. II, 561).

*benedictione, de benedictione metet*, ita qui seminat in maledictionibus maledictionem metet, tamen dicendum est quod et ipse usurarius tenetur dare et Ecclesia licite potest recipere, quia ipse proventus fructuum non provenit ex actione usurarii, sed ex divina largitate et opere, quo multiplicatur semen. Praeterea, hoc est debitum ratione praedii, non personae.

[Nr. 497] ARTICULUS II.

*Utrum decimae personales sint in praecepto.*

Deinde quaeritur utrum decimae personales sint in praecepto.

**Quod non, videtur:** 1. Nam in lege Domini non videntur praecipari nisi decimae praediales [735] sive de armentis, Levit, ultimo, 30: *Omnes decimae terrae, sive de frugibus, sive de pomis arborum, Domini sunt*; et iterum: *Omnium decimarum ovis et bovis et caprae, quae sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur Domino.*

2. Item, dicit *Decretalis* Innocentii III, Concilii Lateranensis: «Illae decimae necessario sunt solvendae, quae debentur ex lege divina vel loci consuetudine approbata». Si ergo ex lege divina non praecipuntur decimae personales, nec etiam in locis aliquibus, nisi raro, scilicet ubi est consuetudo, ergo non tenetur quis ad decimas personales.

3. Item, vis consuetudinis tanta est ut videatur, secundum Innocentium, a culpa liberare non solventes decimas etiam praediales; ergo multo magis non solventes decimas personales.

**Contra:** a. Gen. 14, 20, Abraham de iis quae iuste acquisierat in bello *dedit decimas Melchisedech de omnibus*. Si ergo exemplo Abrahae, in quo primo institutio facta est de solutione decimarum, solvendae sunt decimae, ergo personales decimae debentur.

b. Item, iuxta hoc dicit Augustinus: «De militia, de artificio et de negotio redde decimas».

c. Item, Caelestinus III, *Extra, De decimis et primitiis*: «Revera, sicut sancti Patres

ernten wird,<sup>3164</sup> so derjenige, der in schlechtem Ruf sät, einen schlechten Ruf ernten wird –, dass auch der Wucherer selbst dazu verpflichtet ist zu zahlen und die Kirche erlaubtermaßen annehmen darf, da der Ertrag der Früchte nicht aus der Tätigkeit des Wucherers hervorgeht, sondern aus der göttlichen Freigebigkeit und dem göttlichen Werk, durch das die Saat vervielfältigt wird. Außerdem ist dies eine Schuld im Hinblick auf das Land, nicht die Person.

*Artikel 2: Bestehen die Personalzehnten in einer Vorschrift? [Nr. 497]*

Darauf wird gefragt, ob die Personalzehnten in einer Vorschrift bestehen.

**Es scheint, dass dem nicht so ist:** 1. Denn im Gesetz des Herrn scheinen nur die Feldzehnten [735] oder die von Vieh vorgeschrieben zu werden, Lev im letzten [Kapitel], [Vers] 30: *Alle Zehnten der Erde, von den Feldfrüchten und vom Baumobst, gehören dem Herrn; und weiter: Von allen Zehnten von Schaf, Rind und Ziege, die unter dem Hirtenstab hindurchgehen, alles, was als Zehntes kommt, soll dem Herrn geheiligt werden.*<sup>3165</sup>

2. Die Dekretale von Innozenz III., [in der Versammlung] des Laterankonzils: „Diese Zehnten müssen notwendig gezahlt werden, die nach dem göttlichen Gesetz geschuldet sind oder aufgrund von bewährtem Brauch des Ortes.“<sup>3166</sup> Wenn also nach dem göttlichen Gesetz keine Personalzehnten vorgeschrieben werden, und auch nicht an einigen Orten, außer selten, nämlich wo es der Brauch ist, dann ist folglich niemand zu den Personalzehnten verpflichtet.

3. Die Kraft eines Gewohnheitsrechts ist so groß, dass es, nach Innozenz, auch die von der Schuld zu befreien scheint, die die Feldzehnten nicht zahlen,<sup>3167</sup> also noch viel mehr die, die den Personalzehnten nicht zahlen.

**Dagegen:** a. Gen 14,20 *gab* Abraham von dem, was er gerecht im Krieg erworben hatte, Melchisedek *die Zehnten von allem*. Wenn also nach dem Beispiel des Abraham, in dem zuerst die Einrichtung gemacht wurde, die Zehnten zu zahlen, die Zehnten gezahlt werden müssen,<sup>3168</sup> dann sind die Personalzehnten geschuldet.

b. Dazu sagt Augustinus: „Von Kriegsdienst, Handwerk und Geschäft zahle die Zehnten.“<sup>3169</sup>

c. Caelestinus III., [Liber] Extra, *Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte*: „Tatsächlich müssen, wie die heiligen Väter in ihren Schriften überliefern,<sup>3170</sup> von Wein,

**3164** 2Kor 9,6.

**3165** Lev 27,32.

**3166** Liber Extra, 3.30.32 (ed. Friedberg, Bd. II, 568).

**3167** Vgl. ebd.

**3168** Vgl. Summa Halensis III Nr. 493 (ed. Bd. IV/2, 730a; in dieser Ausgabe S. 1522–1525).

**3169** Ps.-Augustinus, Sermones 277,1 (PL 39, 2267); vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.1, c.66 (ed. Friedberg, Bd. I, 784).

**3170** Vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.7, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 801); Ambrosiaster, Sermones sancto Ambrosio hactenus ascripti 25,2 (PL 17, 655).

in suis tradunt scriptis, de vino, grano, fructibus arborum, pecoribus, hortis, de ipsa negotiatione et de omnibus bonis decimae sunt ministris Ecclesiae tribuendae».

d. Item, idem, ibidem: «Fidelis homo de omnibus, quae licite potest acquirere, decimas erogare tenetur».

**Respondeo:** Dicendum quod decimae tam personales quam praediales sunt in praecepto. Est autem differentia inter praeceptum affirmativum et negativum, sicut patet ex aliis alibi dictis, quia praeceptum negativum semper obligat et ad semper, praeceptum vero affirmativum, etsi obliget semper, non tamen ad semper, sed pro tempore et loco. Unde istud praeceptum *'honora patrem'*, in quo praecipitur sustentatio patris, obligat quemlibet filium semper, non tamen ad semper, nisi cum tempus et locus se offerat, ut si pater indigeat vel a filio debitum obsequium requirat. Ita dicendum, cum praeceptum de decimis sit affirmativum, semper obligat, non tamen ad semper. Dico ergo, iuxta *Decretalem* Innocentii, quod, ubi consuetudo est, tenentur solvere decimas personales sicut et praediales. Item, si consuetudo non est et indigeret minister, scilicet sacerdos, a quo recipiunt sacramenta, et peteret propter indigentiam seu sustentationem, dico quod tunc tenerentur *f* non solum ad decimas praediales, sed etiam ad personales. Sunt enim aliquae civitates, in quibus habitant homines qui non habent praedia, ut in insulis maris, in quibus, si non solverentur decimae personales, cogerentur ministri Dei ex defectu mendicare, et per hoc minus vacare divinis; quod est contra illud Psalmi: *Sumite psalmum et date tympanum*, dicitur laicis, hoc est sumite spiritualia a ministris Dei et date temporalia, unde sustententur.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud vero quod obicit quod in lege divina non est praeceptum, respondendum per interemptionem, quia, etsi illa parte Levit, ultimo, 30, non sit praeceptum, tamen alibi dicitur universaliter: *Decimas et primitias non tardabis offerre*, Exod. 22, 29; et in Eccli. 35, 11: *Sanctifica decimas tuas*; et post: *Da Altissimo secundum donatum eius*. Si ergo ex dono Dei possidentur ea quae acquiruntur iusto negotio vel arte, de illis decimae dandae erunt.

2–3. Ad alia vero patet responsio ex dictis.

Getreide, Baumfrüchten, Vieh, Gärten, von Handel und allen Gütern den Dienern der Kirche die Zehnten gezahlt werden.“<sup>3171</sup>

d. Derselbe ebendort: „Der gläubige Mensch ist dazu verpflichtet, von allem, was er erlaubterweise erwerben darf, die Zehnten zu zahlen.“<sup>3172</sup>

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass sowohl die Personalzehnten als auch die Feldzehnten in der Vorschrift bestehen. Es gibt aber einen Unterschied zwischen einem Gebot und einem Verbot, wie aus andernorts getroffenen Aussagen hervorgeht, da das Verbot stets und zu jedem Zeitpunkt verpflichtet, das Gebot aber, wenn es auch stets verpflichtet, so doch nicht zu jedem Zeitpunkt, sondern abhängig von Zeit und Ort.<sup>3173</sup> Daher verpflichtet die Vorschrift ‚*Ehre deinen Vater*‘<sup>3174</sup>, in der die Versorgung des Vaters vorgeschrieben wird, jeden Sohn immer, nicht aber zu jedem Zeitpunkt, außer wenn Zeit und Ort sich anbieten, zum Beispiel wenn der Vater Not leidet oder vom Sohn den geschuldeten Gehorsam einfordert. Daher ist zu sagen, dass, da die Vorschrift zu den Zehnten ein Gebot ist, sie immer verpflichtet, nicht aber zu jedem Zeitpunkt. Ich sage also, nach der Dekretale des Innozenz, dass, wo es der Brauch ist, man dazu verpflichtet ist, die Personalzehnten ebenso wie die Feldzehnten zu zahlen. Ferner, wenn es nicht Brauch ist und der Diener, das heißt der Priester, von dem sie die Sakramente empfangen, Not litte und er [die Zehnten] aus Not oder zur Versorgung einforderte, sage ich, dass sie dann nicht nur zu den Feldzehnten, sondern auch zu den Personalzehnten verpflichtet wären. Es gibt nämlich einige Städte, in denen Menschen wohnen, die kein Land haben, wie zum Beispiel auf den Meeresinseln, bei denen, wenn die Personalzehnten nicht gezahlt würden, die Diener Gottes dazu gezwungen wären, aus Mangel zu betteln, und dadurch weniger Zeit für den Gottesdienst hätten; das steht dem Psalmwort entgegen: *Stimmt den Psalmengesang an und schlagt die Pauke*<sup>3175</sup>, das wird zu den Laien gesagt, das heißt, nehmt die geistlichen Gaben von den Dienern Gottes an und gebt zeitliche Gaben, durch die sie versorgt werden.<sup>3176</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den Einwand, dass es im göttlichen Gesetz keine Vorschrift ist, ist mittels Aufhebung zu antworten, denn wenn es auch in dem Teil Lev im letzten [Kapitel], [Vers] 30 keine Vorschrift ist, so heißt es doch andernorts allgemein: *Die Zehnten und die Erstlingsfrüchte sollst du nicht säumen darzubringen*, Ex 22,29; und in Sir 35,11: *Weihe deine Zehnten*; und danach: *Gib dem Höchsten, wie auch er dir gegeben hat*.<sup>3177</sup> Wenn man also das, was man mit einem gerechten Geschäft oder Handwerk erwirbt, als Geschenk Gottes besitzt, dann wird man davon die Zehnten zu geben haben.

2–3. Auf die anderen [Einwände] aber ist die Antwort aus dem Gesagten klar.

3171 Vgl. Liber Extra, 3.30.22 (ed. Friedberg, Bd. II, 563).

3172 Vgl. ebd.

3173 Vgl. Summa Halensis III Nr. 345 (ed. Bd. IV/2, 514a–b; in dieser Ausgabe S. 734–737).

3174 Ex 20,12.

3175 Ps 81,3.

3176 Vgl. Glossa interlinearis zu Ps 81,3 (ed. Textus biblie, Bd. 3, 205v).

3177 Sir 35,12.

[Nr. 498] ARTICULUS III.

*Utrum minutae decimae praediales sint in praecepto.*

Postea quaeritur utrum minutae decimae sint in praecepto.

**Ad quod sic:** 1. Praeceptum est ut de omnibus quae pertinent ad victum humanum homines [736] dent decimas, Levit, ultimo, 30: *Omnes decimas terrae etc.*, ut de frumento et vino et huiusmodi. Si ergo eadem est ratio in uno et in omnibus, ergo et de omnibus tenentur dare decimas; ergo et de oleribus et de granis.

2. Item, Matth. 23, 23, postquam dicitur de decimatione menthae et anethi, subdit Dominus: *Oportuit ista facere et illa non omittere*. Ergo de omnibus istis et de consimilibus minutis danda est decima. – Item, Malach. 3, 10: *Inferte omnem decimam in horreum meum*; qui ‘*omnem*’ dicit, nullam omnino excipit.

3. Item, nos tenemur dare decimam de tempore Deo. Unde dicit B. Gregorius quod «quadagesima summa observatione est observanda, quia ipsi dies decima sunt anni». Si ergo de diebus decima danda est, multo fortius et de quibuslibet aliis.

**Contra:** a. Dicit Innocentius III quod «illae decimae necessario sunt solvendae quae debentur ex lege divina vel consuetudine approbata». Si ergo solutio decimarum minutarum non praecipitur in lege divina, quia in Veteri Testamento nihil de illis determinatur nisi tantum *de frugibus et pomis arborum*, Levit, ultimo, 30, nec in plurimis locis consuetudo est, ergo ad solutionem minutarum decimarum non tenentur homines, ubi non est consuetudo.

b. Item, si dicatur quod propter illud Evangelii ‘*decimatis mentham et anethum*’ etc., et post ‘*haec oportuit facere et illa non omittere*’, teneantur Christiani ad minutas decimas – in contrarium est quod Dominus non loquebatur nisi de Iudaeis et secundum illum statum. Unde per hoc non potest haberi quod propter hoc teneantur Christiani ad minutas decimas.

c. Item, si omnes decimae, et minutae et maiores, essent necessario solvendae, nihil esset dictu quod ad distinctionem faciendam dixit Concilium Lateranense, quod «illae decimae necessario sunt solvendae quae debentur ex lege divina vel loci consuetudine approbata».

*Artikel 3: Bestehen die Kleinzehnten in der Vorschrift? [Nr. 498]*

Danach wird gefragt, ob die Kleinzehnten in der Vorschrift bestehen.

**Dazu so:** 1. Es ist vorgeschrieben, dass die Menschen von allem, was zum menschlichen Lebensunterhalt gehört, [736] die Zehnten geben sollen, Lev im letzten [Kapitel], [Vers] 30: *Alle Zehnten der Erde* usw., so vom Getreide, Wein und dergleichen. Wenn also die Beschaffenheit in einem und in allen die gleiche ist, dann ist man auch dazu verpflichtet, von allem die Zehnten zu geben; also auch von Gemüse und Korn.

2. Mt 23,23 fügt der Herr hinzu, nachdem von der Zehntzahlung für Minze und Dill gesprochen worden ist: *Man muss dieses tun und jenes nicht lassen*. Also muss von all diesem und ähnlichem Kleinzeug der Zehnte gegeben werden. – Ebenso Mal 3,10: *Bringt jeden Zehnten in meine Scheune*; wer ‚jeden‘ sagt, nimmt überhaupt keinen aus.

3. Wir sind dazu verpflichtet, Gott den Zehnten von der Zeit zu geben. Daher sagt der selige Gregor, dass „die vierzig tägige Fastenzeit mit größter Genauigkeit beachtet werden muss, weil diese Tage der Zehnte des Jahres sind.“<sup>3178</sup> Wenn also von den Tagen der Zehnte zu geben ist, dann noch viel mehr von allem anderen.

**Dagegen:** a. Innozenz III. sagt, dass „diejenigen Zehnten notwendig gezahlt werden müssen, die nach dem göttlichen Gesetz oder einem anerkannten Brauch geschuldet sind.“<sup>3179</sup> Wenn also die Zahlung der Kleinzehnten nicht im göttlichen Gesetz vorgeschrieben wird, weil im Alten Testament nichts darüber bestimmt wird außer nur *über die Feldfrüchte und das Baumobst*, Lev im letzten [Kapitel], [Vers] 30, und es auch an den meisten Orten diesen Brauch nicht gibt, werden die Menschen folglich nicht zur Zahlung der Kleinzehnten verpflichtet sein, wo es den Brauch nicht gibt.

b. Wenn gesagt wird, dass wegen des Satzes aus dem Evangelium *Ihr gebt die Zehnten von Minze und Dill*<sup>3180</sup> usw. und danach *Man muss dieses tun und jenes nicht lassen*<sup>3181</sup> die Christen zu den Kleinzehnten verpflichtet sind – dem steht entgegen, dass der Herr nur über die Juden und hinsichtlich jenes Zustandes gesprochen hat. Daher kann man daraus nicht folgern, dass deswegen die Christen zu den Kleinzehnten verpflichtet sind.

c. Wenn alle Zehnten, Klein- und Großzehnten, notwendig gezahlt werden müssten, wäre es nichtig zu sagen, was das Laterankonzil sagte, um eine Unterscheidung durchzuführen, dass „diejenigen Zehnten notwendig gezahlt werden müssen, die nach dem göttlichen Gesetz oder einem anerkannten Brauch des Ortes geschuldet sind.“<sup>3182</sup>

---

**3178** Gregor, *Homiliae in evangelia* (I),16,5 (CChr.SL 141, 113 f); vgl. *Decretum Gratiani*, D,5, c.16 de cons. (ed. Friedberg, Bd. I, 1416).

**3179** Vgl. *Liber Extra*, 3.30.32 (ed. Friedberg, Bd. II, 568).

**3180** Mt 23,23.

**3181** Ebd.

**3182** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 497 (ed. Bd. IV/2, 735a; in dieser Ausgabe S. 1542 f).

**[Respondeo]:** Ad hoc dixerunt quidam «quod de omnibus quae renovantur quolibet anno, tenentur homines dare decimas; non tamen peccant si non reddant veri nominis decimas, quia taxatio talis partis moralis non est, ideo relinquitur arbitrio et determinationi Ecclesiae. Simili modo dicunt quod non peccant qui non reddunt minutas decimas, ubi non est consuetudo reddere tales decimas nec petere; qua ratione optime dixit Papa quod peterentur secundum consuetudinem patriae. Si tamen indigeret Ecclesia ut peteret veri nominis decimas, peccarent si non redderent».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod eadem est ratio in uno et in omnibus, respondent per interemptionem, dicentes quod magis expressum est de maioribus decimis quam de minutis, ita quod maiores decimae sunt in praecepto, minores in consilio, nisi cum determinatione praedicta: si peterentur in necessitate Ecclesiae.

2. Ad illud vero quod secundo obicitur de Evangelio '*oportuit ista facere*' etc., dicendum quod referendum est ad illum statum in quo Dominus loquebatur, quod erat tempus Legis, sicut opponebatur; quo tempore minutae decimae, ratione generalis praeceptionis Legis et Prophetiae '*inferte omnem decimam*', erant in praecepto. Habebat enim Lex praecepta iudicialia graviora et magis onerantia quam Evangelium. Vel potest dici quod istud quod dicit '*oportuit*' non sonat in debitum, sed in convenientiam; unde sensus est: *oportuit*, id est conveniens fuit.

3. Ad aliud vero quod obicitur de tempore, dicendum quod solutio decimae temporis non habetur expresse ex iure legali nec ex iure prophetico nec ex iure evangelico; habetur tamen ex interpretatione iuris legalis ex ieiunio Moysi et ex interpretatione iuris prophetici ex ieiunio Eliae et iuris Evangelii ex ieiunio Christi, de quibus habet interpretari Ecclesia. Tamen ex talibus non potest argui quod teneamur ad consimilia, cum ista in praeceptis iuris divini non inveniantur expressa, sed sint ex institutione et decreto Ecclesiae.



**[Ich antworte]:** Dazu haben einige gesagt, „dass von allem, was sich jedes Jahr erneuert, die Menschen verpflichtet sind, die Zehnten zu geben; nicht aber sündigen sie, wenn sie nicht die Zehnten im genauen Sinn dieser Bezeichnung zahlen, da die Festlegung, wie groß der Anteil sein soll, keine sittliche ist, und deshalb ist sie der Entscheidung und Bestimmung der Kirche überlassen. Ebenso sagen sie, dass die nicht sündigen, die die Kleinzehnten nicht geben, wo es diesen Brauch nicht gibt, solche Zehnten zu zahlen oder zu fordern; aus diesem Grund hat der Papst<sup>3183</sup> sehr richtig gesagt, dass sie entsprechend dem heimatlichen Brauch gefordert werden sollten. Wenn aber die Kirche Not litte, sodass sie die Zehnten im genauen Sinne dieser Bezeichnung forderte, würden sie sündigen, wenn sie nicht zahlten.“<sup>3184</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den ersten Einwand, dass es dieselbe Begründung in einem und in allen gibt, antworten sie durch Aufhebung, indem sie sagen, dass es mehr ausgedrückt worden ist von den Großzehnten als von den Kleinzehnten, sodass die Großzehnten in einer Vorschrift bestehen, die Kleinzehnten in einem Ratschlag, außer mit der genannten Bestimmung: wenn sie in einer Notlage der Kirche gefordert würden.<sup>3185</sup>

2. Zu dem zweiten Einwand zum Evangelium ‚*Man muss dieses tun*‘ usw. ist zu sagen, dass dies auf den Zustand zu beziehen ist, in dem der Herr gesprochen hat, was die Zeit des Gesetzes war, wie eingewendet worden ist; zu dieser Zeit bestanden die Kleinzehnten aufgrund der allgemeinen Vorschrift des Gesetzes und der Propheten ‚*Bringt jeden Zehnten herein*‘ in einer Vorschrift. Denn das Gesetz hatte schwerere und belastendere Rechtssatzungen als das Evangelium.<sup>3186</sup> Oder man kann sagen, dass ‚*man muss*‘ nicht auf eine Schuld hinweist, sondern auf eine Angemessenheit; daher lautet der Sinn: *man muss*, das heißt, es ist angemessen.

3. Zu dem anderen Einwand zur Zeit ist zu sagen, dass die Zahlung eines Zehnten für die Zeit nicht ausdrücklich aus dem gesetzlichen, prophetischen oder evangelischen Recht zu erschließen ist; sie ist aber zu erschließen aus der Deutung des gesetzlichen Rechts aufgrund des Fastens des Mose<sup>3187</sup> und aus der Deutung des prophetischen Rechts aufgrund des Fastens des Elija<sup>3188</sup> und aus dem Recht des Evangeliums aufgrund des Fastens Christi<sup>3189</sup>, hinsichtlich derer die Kirche etwas hat, das sie auslegen kann. Aus solchen Dingen kann aber nicht argumentiert werden, dass wir zu Gleichem verpflichtet werden, da diese sich in den Vorschriften des göttlichen Rechts nicht ausdrücklich finden, sondern aus der Einrichtung und dem Erlass der Kirche stammen.

---

**3183** Innozenz III.; vgl. Argument a.

**3184** Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.3 (SpicBon 18b, 1001,61–69).

**3185** Vgl. ebd. (SpicBon 18b, 1001,70–73).

**3186** Vgl. Summa Halensis III Nr. 271–272 (ed. Bd. IV/2, 402a–404b; in dieser Ausgabe S. 344–353).

**3187** Vgl. Ex 24,18.

**3188** Vgl. 1Kön 19,8.

**3189** Mt 4,2; Lk 4,2; vgl. Gregor, Homiliae in evangelia (I,)16,5 (CChr.SL 141, 113 f).

Sed contra hoc quod dictum est supra quod ‘tenentur homines dare decimas de omnibus quae [737] renovantur quolibet anno’, obicitur. Nam diversis temporibus anni in eodem horto vel agro agricolae diversa semina serunt. Ergo non tenerentur tales ad decimam nisi semel in anno, cum tamen dicat *Decretalis* Clementis III, *Extra, De decimis et primitiis*, «quod, cum agriculatores in eodem horto vel agro diversa semina» serunt, «de omnibus fructibus decimas absque omni diminutione persolvant». – Item, pari ratione nec fructus animalium, quae pluries foetant in anno, tenerentur decimare, quod est contra legem Levit. ultimo, 32.

**[Solutio]:** Propterea dicendum quod, cum decretum decimarum ante Legem fuerit in consilio universaliter, sicut patet ex voto Iacob, in Lege vero fuerit in praecepto universaliter, tempore gratiae est partim in consilio, partim in praecepto: in praecepto, cum petitur et exigitur ab Ecclesia secundum consuetudinem approbatam vel secundum Ecclesiae institutionem; in consilio vero, cum non petitur nec ex consuetudine habetur nec ab universali Ecclesia iubetur. Et hoc dico generaliter quantum ad decimas minutas.

[Nr. 499] CAPUT V.

QUANDO DEBEAT DARI DECIMA.

Consequenter quaeritur quando debeat dari decima.

I. 1. Et cum dare decimam sit praeceptum affirmativum nec obliget ad semper, ergo non tenentur statim decimam solvere.

2. Item, aliquis ex negotiatione non lucratur una die forsitan nisi denarium unum, simili modo nec in una septimana nisi paucos denarios, qui vix et cum parva utilitate Ecclesiae possent decimari. Ergo de ratione non est decimanda negotiatio statim, quia ex hoc vel parvum vel nullum commodum Ecclesiae proveniret; ergo, fructibus perceptis vel acquisitis, non tenemur statim solvere decimas.

**Contra:** a. Quod sine determinatione temporis debetur, statim solvere tenemur; ergo statim, fructibus perceptis, tenentur decimam solvere.

Doch gegen das, was oben gesagt worden ist, dass ‚die Menschen dazu verpflichtet sind, die Zehnten zu geben von allem, was [737] sich jedes Jahr erneuert‘, wird etwas eingewendet. Denn zu unterschiedlichen Zeiten des Jahres säen die Bauern in demselben Garten oder auf demselben Acker unterschiedliche Saaten aus. Also sind solche zum Zehnten nur einmal pro Jahr verpflichtet, da nämlich die Dekretale von Clemens III., [*Liber*] *Extra*, *Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte* sagt, „dass die Bauern, wenn sie in demselben Garten oder auf demselben Acker unterschiedliche Saaten“ aussäen, „von allen Früchten den Zehnten ohne jeden Abzug zahlen sollen.“<sup>3190</sup> – Gleichermäßen wären sie auch nicht dazu verpflichtet, den Zehnten von den Früchten der Tiere, die mehrfach im Jahr Junge kriegen, zu zahlen, weil es dem Gesetz Lev im letzten [Kapitel], [Vers] 32 widerspricht.

**[Lösung]:** Deswegen ist zu sagen, dass, da der Erlass zu den Zehnten vor dem Gesetz allgemein in einem Ratschlag bestand, wie aus dem Gelübde Jakobs hervorgeht,<sup>3191</sup> er im Gesetz aber grundsätzlich in einer Vorschrift bestand, er zur Zeit der Gnade teilweise in einem Rat besteht, teilweise in einer Vorschrift: in einer Vorschrift, wenn er von der Kirche gefordert und eingetrieben wird entsprechend einem anerkannten Brauch oder entsprechend der Einrichtung der Kirche; in einem Rat aber, wenn er nicht gefordert wird und nicht aus einem Brauch folgt noch von der gesamten Kirche befohlen wird.<sup>3192</sup> Und dies sage ich allgemein hinsichtlich der Kleinzehnten.

#### *Kapitel 5: Wann muss der Zehnte gegeben werden? [Nr. 499]*

Im Folgenden wird gefragt, wann der Zehnte gegeben werden muss.

I. 1. Und da den Zehnten zu geben ein Gebot ist und nicht zu jedem Zeitpunkt verpflichtet,<sup>3193</sup> ist man also nicht dazu verpflichtet, den Zehnten sofort zu zahlen.

2. Jemand verdient durch einen Handel an einem Tag vielleicht nur einen Denar<sup>3194</sup>, ebenso in einer Woche nur wenige Denare, wofür kaum und mit nur geringem Nutzen für die Kirche der Zehnte gezahlt werden kann. Also muss aufgrund dieser Berechnung der Zehnte für ein Geschäft nicht sofort gezahlt werden, da daraus für die Kirche ein nur kleiner oder gar kein Nutzen hervorgehen würde; also sind wir, wenn wir Früchte geerntet oder erworben haben, nicht dazu verpflichtet, sofort die Zehnten zu zahlen.

**Dagegen:** a. Was ohne Zeitbestimmung geschuldet wird, dazu sind wir verpflichtet, es sofort zu zahlen; also sind die, die Früchte geerntet haben, sofort dazu verpflichtet, den Zehnten zu bezahlen.

<sup>3190</sup> Liber Extra, 3.30.21 (ed. Friedberg, Bd. II, 563).

<sup>3191</sup> Vgl. Gen 28,22.

<sup>3192</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 494 (ed. Bd. IV/2, 731b; in dieser Ausgabe S. 1528–1531).

<sup>3193</sup> Vgl. ebd., Nr. 497 (ed. Bd. IV/2, 735a–b; in dieser Ausgabe S. 1544 f).

<sup>3194</sup> Diese lateinische Bezeichnung steht für die Münzeinheit „Pfennig“ in Deutschland und den „Denier“ in Frankreich (vgl. Berghaus, Denar, 694).

b. Item, dicit *Decretalis* Alexandri III, *Extra, De decimis et primitiis*: «Mandamus ut decimas statim, fructibus collectis, persolvant».

**II.** Item, quaeritur utrum licitum sit, priusquam solvatur decima, mercenarios vel servientes pro servitio suo de frugibus remunerare.

**Quod videtur**, 1. quia commune est emolumentum fructuum possessoris et Ecclesiae; ergo communiter debent remunerationem servientium, secundum quod competit, ut sit aequalis ratio dati et accepti.

**Contra: a.** *Decretalis* Alexandri III: Quidam «homines servientibus et mercenariis de frugibus non decimatis debita totius anni pro» laboribus suis «impendunt, tunc demum de residuo decimam persolventes. Mandamus, ut decimas statim, fructibus collectis, persolvant ac de subtractis dignam satisfactionem exhibere procurent».

**III.** Item quaeritur utrum, deductis expensis prius, decimae debito modo solvantur.

**Quod videtur**, 1. quia quicumque est particeps in proventu et lucro, debet particeps esse in expensis de aequitate naturali. Ergo, cum Ecclesia sit particeps in proventu, debet etiam particeps esse expensarum; ergo ante decimam deducendae sunt expensae.

**Contra: a.** *Decretalis* Caelestini III: «Districte praecipimus, antequam deducatis expensas, decimas ecclesiis, ad quas pertinent, cum integritate debita persolvatis».

**IV.** Item quaeritur utrum prius sit solvendus census vel tributum domino temporali quam decima sacerdoti.

**Quod videtur**: 1. Nam potestas terrena, sicut patet ex praecedentibus, primatum habet in possessione terrena; ergo et primatum debet habere in tributo sibi debito portionis terrena; primo ergo erit sibi solvendum tributum quam decima sacerdoti. Quod videtur ex ordine verborum [738] Domini innui, Mattii. 22, 21: *Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*.

**Contra: a.** Concilium generale sub Innocentio III, *Extra, De decimis et primitiis*: «Statuimus ut exactionem tributorum et censuum praecedat solutio decimarum».

b. Die Dekretale Alexanders III., [*Liber*] *Extra*, *Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte* sagt: „Wir bestimmen, dass sie, wenn sie Früchte geerntet haben, sofort die Zehnten bezahlen sollen.“<sup>3195</sup>

**II.** Es wird gefragt, ob es erlaubt ist, die Tagelöhner oder Knechte für ihren Dienst von den Früchten zu entlohnen, bevor der Zehnte bezahlt wird.

**Das scheint richtig zu sein**, 1. weil der Nutzen der Früchte Besitzer und Kirche gemeinsam ist; also schulden sie gemeinsam die Entlohnung der Knechte, die ihnen zusteht, damit die Berechnung des Gegebenen und Erhaltenen ausgewogen ist.

**Dagegen:** a. Die Dekretale Alexanders III.: Einige „Leute geben für die Knechte und Tagelöhner von den Früchten vor Zahlung des Zehnten das Geschuldete des ganzen Jahres für“ ihre Arbeit „aus, um anschließend vom Rest den Zehnten zu zahlen. Wir bestimmen, dass sie die Zehnten sofort, wenn die Früchte geerntet worden sind, zahlen sollen und vom Abzug eine angemessene Entschädigung bereitstellen sollen.“<sup>3196</sup>

**III.** Es wird gefragt, ob die Zehnten auf die geschuldete Weise gezahlt werden, wenn vorher die Unkosten abgezogen wurden.

**Das scheint richtig zu sein**, 1. weil jeder, der Anteil am Einkommen und Gewinn hat, aufgrund der natürlichen Ausgewogenheit Anteil an den Unkosten haben muss. Wenn also die Kirche Anteil am Einkommen hat, muss sie auch Anteil an den Unkosten haben; also müssen die Unkosten vor der Zahlung des Zehnten abgezogen werden.

**Dagegen:** a. Die Dekretale Cölestins III.: „Wir schreiben streng vor, dass ihr, bevor ihr die Unkosten abzieht, die Zehnten den Kirchen, zu denen sie gehören, mit der geschuldeten Vollständigkeit zahlt.“<sup>3197</sup>

**IV.** Es wird gefragt, ob die Steuer oder Abgabe für den weltlichen Herrn bezahlt werden muss, bevor der Zehnte dem Priester [gezahlt wird].

**Das scheint richtig zu sein:** 1. Denn die irdische Obrigkeit hat, wie aus dem Vorhergehenden klar ist, den Vorrang im irdischen Besitz;<sup>3198</sup> also muss sie auch den Vorrang in der Abgabe haben, die ihr vom irdischen Anteil geschuldet ist; also wird man ihr die Abgabe zahlen müssen, bevor dem Priester der Zehnte [gezahlt wird]. Das scheint mit der Wortfolge |738| des Herrn angedeutet zu werden, Mt 22,21: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.*

**Dagegen:** a. Das allgemeine Konzil unter Innozenz III., [*Liber*] *Extra*, *Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte*: „Wir beschließen, dass die Zahlung der Zehnten der Eintreibung von Steuern und Abgaben vorausgehen soll.“<sup>3199</sup>

---

**3195** Liber Extra, 3.30.7 (ed. Friedberg, Bd. II, 558).

**3196** Ebd.

**3197** Ebd., 3.30.22 (ed. Friedberg, Bd. II, 563).

**3198** Vgl. Summa Halensis III Nr. 478 (ed. Bd. IV/2, 704a; in dieser Ausgabe S. 1432f).

**3199** Liber Extra, 3.30.33 (ed. Friedberg, Bd. II, 568).

V. Item, quaeritur, si furtive vel violenter rapiatur totus acervus de area ante solutionem decimarum, utrum teneatur possessor ad decimam acervi solvendam Ecclesiae.

**Ad quod sic:** 1. Dominium decimae residet penes Ecclesiam etiam ante separationem, nec tenetur rusticus eam custodire nisi sicut suam. Ergo, si amittitur vel aufertur, Ecclesiae aufertur.

**Contra:** a. «Statim, collectis fructibus», debet decima dari, sicut dicit Alexander III; sed quia statim non solvit rusticus, ideo ablata est; ergo rusticus est causa subtractionis; ergo tenetur Ecclesiae.

VI. Item quaeritur, si aliquis vendat acervum ante solutionem decimae, utrum quis teneatur ad solutionem.

1. Nam, sicut dicit Concilium generale, si res indecimata «transit cum suo onere», cum res ista sit indecimata, emens eam tenetur ad decimam.

2. Item, vendens vendit rem propriam et decimam; ergo fraudat Ecclesiam a decima; ergo tenetur Ecclesiae de decima.

3. Item, si uterque tenetur ad decimam, ergo Ecclesia habebit duplicem decimam, cum ei non debeatur nisi una; ergo Ecclesia suum recipiet cum augmento, quod est maximum inconveniens.

**Respondeo:** Distinguendum quod sunt decimae personales et praediales. Decimae personales dari debent eo tempore quo maior commoditas provenit Ecclesiae, et ideo dicunt «quod possunt dari in fine anni, ut sic maior commoditas proveniat Ecclesiae quam si per minutias solverentur». Decimae vero «praediales statim debent dari cum fructus percipiuntur et antequam solvantur mercenarii et antequam» deducantur expensae et antequam solvatur «census vel tributum et antequam per negligentiam inde aliquid furto vel rapina possit auferri et antequam res indecimata alienetur vel vendatur, sicut dicunt iura praedicta.

**[Ad obiecta]: I.** 1. Ad illud ergo quod primo obicit quod affirmativum est, et propter hoc non obligat ad statim dicendum quod non sequitur, quia sic est praecep-

V. Es wird gefragt, wenn die ganze Menge von der Tenne heimlich oder gewaltsam geraubt wird, bevor die Zehnten gezahlt worden sind, ob der Eigentümer dazu verpflichtet ist, der Kirche den Zehnten für die Menge zu zahlen.<sup>3200</sup>

**Dazu so:** 1. Das Besitzrecht am Zehnten bleibt bei der Kirche auch vor der Abtrennung, und der Bauer ist nicht dazu verpflichtet, ihn zu bewachen, außer ebenso wie das Seinige. Wenn er daher verloren oder entwendet wird, wird er der Kirche entwendet.

**Dagegen:** a. „Sofort, nachdem die Früchte geerntet sind“<sup>3201</sup>, muss der Zehnte gegeben werden, wie Alexander III. sagt; weil aber ein Bauer nicht sofort gezahlt hat, deshalb ist er [der Zehnte] entwendet worden; also ist der Bauer die Ursache für die Entwendung, also ist er der Kirche verpflichtet.

VI. Es wird gefragt, wenn jemand eine Menge vor der Zahlung des Zehnten verkauft, ob jemand zur Zahlung verpflichtet ist.

1. Denn, wie das allgemeine Konzil sagt, wenn eine Sache, von der der Zehnte noch nicht gezahlt ist, „mit ihrer Last den Besitzer wechselt“<sup>3202</sup>, während von dieser Sache der Zehnte nicht gezahlt worden ist, ist der, der sie kauft, zum Zehnten verpflichtet.

2. Der Verkäufer verkauft seine eigene Sache und den Zehnten; also betrügt er die Kirche um ihren Zehnten; also ist er der Kirche zum Zehnten verpflichtet.

3. Wenn beide zum Zehnten verpflichtet sind, wird die Kirche folglich den zweifachen Zehnten haben, obwohl ihr nur einer geschuldet wird; also wird die Kirche das Ihre mit einem Zuwachs erhalten, was äußerst unpassend ist.

**Ich antworte:** Es ist zu unterscheiden, dass es die Personal- und die Feldzehnten gibt.<sup>3203</sup> Die Personalzehnten müssen zu der Zeit gezahlt werden, zu der der Nutzen für die Kirche am größten ist, und deshalb sagen sie, „dass sie am Jahresende gegeben werden können, damit so der Nutzen für die Kirche größer ist, als wenn er in kleinen Einheiten gezahlt würde.“<sup>3204</sup> „Die Feld-“ Zehnten aber „müssen sofort gezahlt werden, wenn die Früchte geerntet werden und bevor die Tagelöhner bezahlt werden und bevor“ die Unkosten abgezogen werden und bevor „die Steuern oder Abgaben“ gezahlt werden „und bevor etwas davon aufgrund von Unachtsamkeit durch Diebstahl oder Raub entwendet werden kann und bevor Besitz, von dem der Zehnte noch nicht bezahlt wurde, veräußert oder verkauft wird, wie es die genannten Gesetze sagen.“<sup>3205</sup>

**[Zu den Einwänden]:** I. 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚es ein Gebot ist und deswegen nicht sofort verpflichtet‘, ist zu sagen, dass das nicht folgt, weil die Vor-

**3200** Vgl. Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 14 (ed. Ochoa/Díez, 426 f).

**3201** *Liber Extra*, 3.30.7 (ed. Friedberg, Bd. II, 558).

**3202** Ebd., 3.30.33 (ed. Friedberg, Bd. II, 568).

**3203** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 496 (ed. Bd. IV/2, 734a; in dieser Ausgabe S. 1540 f).

**3204** Vgl. Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 4 (ed. Ochoa/Díez, 414 f).

**3205** *Liber Extra*, 3.30.7 (ed. Friedberg, Bd. II, 558).

tum, ut, cum decima solvitur, tali tempore solvatur. Unde ipsa circumstantia temporis includitur in praecepto secundum determinationem Ecclesiae.

2. Ad aliud vero quod dicit de personalibus decimis iam responsum est quoniam non est simile. Nam de voluntate Ecclesiae est ut personales decimae non solvantur statim, sed cum magis expedit; de voluntate vero Ecclesiae est ut praediales solvantur statim, quia hoc magis sibi expedit; nullus autem potest rem ultra voluntatem domini sui detinere.

**II.** Ad aliud vero quod quaeritur de solutione mercenariorum et etiam de deductione expensarum, respondendum, secundum *Decretalem* Innocentii III, *Extra, De decimis et primitiis*, reprehendentis illos qui sumptus agriculturae ante solutionem decimae deducunt et portionem fructuum in mercedem cultorum separant, dicentis sic: «Cum Deus, cuius est terra et plenitudo eius, orbis terrarum etc., deterioris conditionis esse non debeat quam dominus temporalis, cuius statutum de terris, quas exhibet aliis excolendas, non quidem deductis sumptibus aut semine separato necessario, cum integritate persolvitur. Nimis profecto videtur iniquum, si decimae, quas Deus in signum universalis domini sibi reddi praecepit, suas esse decimas asseverans, occasione praemissa diminui valeant, cum debita sit solutio decimarum». Et subdit: «De cunctis omnino proventibus decimae sunt reddendae, sicut colonus de parte fructuum, quae sibi remanet ratione culturae, sic et dominus de portione, quam percipit ratione terrae, decimam reddere tenetur».

1. Ad ea vero quae obiciuntur, dicendum quod Ecclesia non percipit decimas sicut communem proventum, immo sicut censum domini generalis auctoritate divina, et ideo ab omni conditione et debito est liberum stipendium decimarum.

[739] **III.** Si autem quaeratur utrum circa res acquisitas prius sint expensae deducendae quam solvatur decima, respondet Innocentius III, *Extra, De decimis et primitiis*, quia aut acquiruntur de pecunia decimata aut non. Si non acquiruntur de



schrift so ist, dass, wenn der Zehnte gezahlt wird, er zu einer solchen Zeit gezahlt wird. Daher ist der Umstand des Zeitpunktes selbst in der Vorschrift eingeschlossen entsprechend der Festlegung der Kirche.

2. Darauf, was über die Personalzehnten gesagt wird, ist schon geantwortet worden, dass es nicht das Gleiche ist. Denn es ist nach dem Willen der Kirche, dass die Personalzehnten nicht sofort gezahlt werden, sondern wenn es mehr nützt; es ist aber nach dem Willen der Kirche, dass die Feldzehnten sofort bezahlt werden, weil ihr das mehr nützt; niemand aber darf einen Besitz über den Willen seines Eigentümers hinaus zurückhalten.

**II.** Auf die andere Frage hinsichtlich der Auszahlung der Tagelöhner und auch hinsichtlich des Abzugs der Unkosten ist zu antworten, nach der Dekretale von Innozenz III., [*Liber*] *Extra, Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte*, der die tadelt, die die Aufwendungen für den Ackerbau vor der Zahlung des Zehnten abziehen und einen Anteil der Früchte als Lohn für die Bauern abtrennen, und der Folgendes sagt: „Wenn Gott, dem *die Erde und ihre Fülle* gehört, *der Erdkreis der Länder*<sup>3206</sup> usw., keine schlechtere Bedingung haben darf als ein weltlicher Eigentümer, wird dessen Statut über Ländereien, die er anderen zur Beackerung überlässt, eben nicht, nach Abzug der Aufwendungen oder Abtrennung der notwendigen Saat, vollständig bezahlt. Es scheint tatsächlich sehr ungerecht, wenn die Zehnten, die Gott zum Zeichen des allumfassenden Besitzrechts an ihn zu zahlen vorgeschrieben hat, indem er darauf beharrt, dass es seine Zehnten sind, aus einem vorausgeschickten Anlass geschmäler werden können, obwohl die Zahlung der Zehnten geschuldet ist.“<sup>3207</sup> Und er fügt hinzu: „Von gänzlich allen Einkünften müssen die Zehnten gezahlt werden, so wie der Siedler dazu verpflichtet ist, den Zehnten vom Teil der Früchte, der ihm aufgrund des Ackerbaus bleibt, zu geben, so auch der Eigentümer von seinem Anteil, den er aufgrund des Landes erhält.“<sup>3208</sup>

1. Zu den Einwänden ist zu sagen, dass die Kirche die Zehnten nicht als gemeinsame Einkünfte erhält, sondern als Steuer für das allgemeine Besitzrecht aufgrund göttlicher Autorität, und deshalb ist die Abgabe der Zehnten von jeder Bedingung und Schuld frei.

[739] **III.** Wenn aber gefragt wird, ob bei erworbenem Besitz die Unkosten abgezogen werden müssen, bevor der Zehnte gezahlt wird, antwortet Innozenz III., [*Liber*] *Extra, Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte*, dass er entweder von Geld erworben wird, von dem der Zehnte gezahlt worden ist, oder nicht.<sup>3209</sup> Wenn er nicht von Geld erworben wird, von dem der Zehnte gezahlt worden ist, dürfen die Unkosten nicht vor der Zahlung des Zehnten abgezogen werden. Wenn er aber von Geld erwor-

**3206** Ps 23,1.

**3207** *Liber Extra*, 3.30.26 (ed. Friedberg, Bd. II, 564 f).

**3208** Ebd. (ed. Friedberg, Bd. II, 565).

**3209** Vgl. ebd., 3.30.28 (ed. Friedberg, Bd. II, 565 f).

pecunia decimata, non sunt deducendae expensae ante solutionem decimae. Si vero sunt acquisitae de pecunia decimata, prius sunt deducendae expensae.

Si autem quaeratur similiter utrum expensae, quae fiunt pro fructibus percipiendis, de pecunia decimata sint deducendae, respondet Innocentius quod non. Et ratio est, quia semper fructus transeunt in dominium illorum, salva decima, nec possunt alienare fructus nisi cum onere decimarum. Et hoc est quod per distinctionem dicit Innocentius III, *Extra, De decimis et primitiis*: «Licet circa res acquisitas vel factas de pecunia decimata, cum ipsae venduntur, credamus deducendas expensas et de residuo quasi de lucro decimas persolvendas, ut, si vendatur domus, ager, vinea, clibanus, molendinum, grex aut quaelibet merces, expensas tamen, quae fiunt pro fructibus percipiendis, ex illis, de quibus fructus proveniunt, non credimus deducendas, etiam si fuerint decimatae, quoniam, salva decima, fructus efficiuntur eorum qui faciunt ipsas expensas. Fructus autem alienari posse non credimus nisi cum onere decimarum. Nec pro restaurando detrimento quarumlibet rerum, ex quibus decimae persolvuntur, credimus deducendas expensas de proventibus decimandis, quia penes dominum res permanent restaurandae».

**IV.** Ad illud vero quod obicitur utrum solutio census vel tributi debeat praecedere solutionem decimae, quia temporalis dominus primatum habet in terrenis, dicendum quod non. Et ratio est, quia quae est comparatio domini terreni ad caelestem, ea est comparatio domini ad dominium. Terrenus enim dominus habet dominium particulare et transitorium et subiectus est Domino caelesti, dominium vero caeleste est perpetuum et generale. Quia ergo decima solvitur sacerdoti vicario Dei in signum caelestis et generalis domini, ideo solutio decimae debet praecedere solutionem census, et etiam ipse census et tributum decimari debet, quia et ipsum dominium temporale obnoxium est dominio caelesti, si receptus fuerit census ante solutionem decimae. Unde Innocentius III, in Concilio Lateranensi, *Extra, De decimis et primitiis*: «Cum in signum universalis domini quasi quodam titulo speciali [sibi] Dominus decimas reservaverit, nos et ecclesiarum dispendiis et animarum periculis obviare volentes, statuimus ut in praerogativam domini generalis exactionem tributorum et census

ben worden ist, von dem der Zehnte gezahlt worden ist, müssen die Unkosten vorher abgezogen werden.

Wenn aber ebenso gefragt wird, ob die Unkosten, die entstehen, bis man Früchte ernten kann, von dem Geld, von dem schon der Zehnte gezahlt worden ist, abgezogen werden müssen, antwortet Innozenz, dass das nicht so ist.<sup>3210</sup> Und der Grund dafür ist, dass die Früchte immer in den Besitz jener übergehen, ohne dass der Zehnte angerührt wird, und sie die Früchte nur mit der Last der Zehnten veräußern können. Und das ist es, was Innozenz III., [*Liber*] *Extra, Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte*, mit Hilfe einer Unterscheidung sagt: „Obgleich wir glauben, dass, wenn Besitz verkauft wird, der mit Geld, von dem der Zehnte gezahlt worden ist, erworben oder hergestellt wurde, die Unkosten abgezogen werden und von dem Rest als dem Gewinn die Zehnten gezahlt werden müssen, wie zum Beispiel wenn ein Haus, Acker, Weinberg, Ofen, Mühle, eine Herde oder jedweder Ertrag verkauft wird, glauben wir dennoch, dass die Unkosten, die entstehen, bis man Früchte ernten kann, von den [Einkünften], von denen die Früchte kommen, nicht abgezogen werden dürfen, auch wenn der Zehnte davon gezahlt worden ist, da ohne Antasten des Zehnten die Früchte für die entstehen, die diese Unkosten haben. Wir glauben aber nicht, dass die Früchte veräußert werden können, außer mit der Last der Zehnten. Und wir glauben nicht, dass, um den Schaden aller Dinge wiederherzustellen, von denen die Zehnten gezahlt werden, die Unkosten von den Einkünften, von denen der Zehnte gezahlt werden muss, abgezogen werden dürfen, da die Dinge, die wiederhergestellt werden müssen, bei einem Eigentümer verbleiben.“<sup>3211</sup>

**IV.** Zu dem Einwand, ob die Zahlung der Steuer oder der Abgabe der Zahlung des Zehnten vorausgehen soll, weil der weltliche Herr den Vorrang in weltlichen Dingen hat, ist zu sagen, dass das nicht so ist. Und der Grund dafür ist, dass das Verhältnis, das der irdische Herr zum himmlischen hat, das Verhältnis des Besitzes zum Besitz ist. Der irdische Besitzer hat nämlich ein besonderes und vorübergehendes Besitzrecht, das dem himmlischen Herrn unterworfen ist, das himmlische Besitzrecht aber ist ewig und allgemein. Weil also der Zehnte dem Priester als Stellvertreter Gottes gezahlt wird als Zeichen des himmlischen und allgemeinen Besitzrechts, deshalb muss die Zahlung des Zehnten der Zahlung der Steuer vorausgehen, und auch von der Steuer und Abgabe selbst muss der Zehnte gezahlt werden, weil auch sie ein zeitlicher Besitz ist, der dem himmlischen Besitzrecht unterworfen ist, wenn die Steuer vor der Zahlung des Zehnten erhalten wurde. Daher Innozenz III. auf dem Laterankonzil, [*Liber*] *Extra, Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte*: „Da als Zeichen des allumfassenden Besitzrechts der Herr [sich] gleichsam unter einem besonderen Besitztitel die Zehnten vorbehalten hat, beschließen wir, weil wir auch den Geldeinbußen für die Kirchen und den Gefahren für die Seelen entgegentreten wollen, dass als Privileg des allgemeinen Besitzrechts der Eintreibung von Steuern und Abgaben die Zahlung der

---

3210 Vgl. ebd.

3211 Ebd.

praecedat solutio decimarum, vel saltem ii, ad quos census vel tributa indecimata pervenerint, quoniam res cum onere suo transit, ea per censuram ecclesiasticam decimare cogantur ecclesiis, quibus de iure debentur».

**V.** Ad illud vero quod quaeritur 'si furtive vel violenter rapiatur totus acervus de area ante solutionem decimae, utrum teneatur possessor ad decimam acervi solvendam Ecclesiae', respondetur «quod, si rusticus erat in mora» per negligentiam vel per causam aliam indebitam «tempore violentiae» vel furti, «tenetur ad totam decimam totius acervi» solvendam Ecclesiae, quia secundum iura, si ex mora solvendi debiti accidat periculum rei quae debetur, periculum et detrimentum est eius per quem fit illa mora; «tamen Ecclesia dabit rustico suas actiones contra violentum. Si vero Ecclesia erat in mora», aut propter moram illam amisit rusticus suum aut non. Si non, sed quia ita contigit, Ecclesia «de residuo recipiet tantum decimam. Si» sic, ut quia «propter moram Ecclesiae» evenit periculum, quia «non audebat rusticus tangere fructus» non decimatos, et ideo «non reposuerat fructus, quos aliter deposuisset in locum securum, tunc» decima, sicut dicunt, totaliter «cedit in periculum Ecclesiae: Ecclesia enim non debet petere lucra cum damnis aliorum».

**VI.** Ad ultimum quod quaeritur de venditione acervi ante solutionem decimarum, respondetur quod tam vendens quam emens tenetur ad decimas: vendens propter dolum quem commisit; emens, quia habet rem quae obnoxia est decimae, et, sicut dicit Innocentius, «fructus non possunt alienari nisi cum onere decimarum». Unde potest Ecclesia petere a quo maluerit; tamen, si obtinuerit a venditore, quoad Ecclesiam liberatus est emptor vel e converso. Absit enim quod Ecclesia suum recipiat cum augmento.

[740] Si tamen quaeratur, si unus solvit decimam, emptor vel venditor, utrum unus teneatur alteri, distinguitur. «Si emptor fuit bonae fidei et solvit decimam, tenetur ei venditor. Si fuit malae fidei, non tenetur, nisi expresse dictum fuerit et cautum». Sed

Zehnten vorausgehen soll, oder wenigstens die, zu denen die Steuern oder Abgaben gelangen, von denen noch kein Zehnter gezahlt worden ist, weil Besitz mit seiner Last übergeht, gezwungen werden, von ihm aufgrund kirchlicher Strafgerichtsbarkeit den Kirchen den Zehnten zu zahlen, denen er von Rechts wegen geschuldet wird.“<sup>3212</sup>

**V.** Auf die Frage, ‚ob der Eigentümer, wenn die ganze Menge von der Tenne vor der Zahlung des Zehnten heimlich oder gewaltsam geraubt wird, dazu verpflichtet ist, der Kirche den Zehnten für die Menge zu zahlen‘, wird geantwortet, „dass, wenn der Bauer zum Zeitpunkt der Gewalt“ oder des Diebstahls „säumig war“ aufgrund von Nachlässigkeit oder aus einer anderen ungehörigen Ursache, „er dazu verpflichtet ist, den ganzen Zehnten für die ganze Menge“ der Kirche zu zahlen<sup>3213</sup>, weil nach den Gesetzen, wenn durch Säumigkeit bei der zu zahlenden Schuld eine Gefahr für den Besitz eintritt, der geschuldet wird, die Gefahr und der Verlust dem zuzurechnen ist, durch den die Säumigkeit eintritt;<sup>3214</sup> „dennoch soll die Kirche dem Bauern ihre tätige Unterstützung gegen den Gewalttätigen gewähren. Wenn aber die Kirche säumig war,“ hat der Bauer entweder aufgrund dieser Säumigkeit seinen Besitz verloren oder nicht. Wenn nicht, sondern weil es so geschah, „soll“ die Kirche „nur vom Rest den Zehnten nehmen. Wenn“ ja, zum Beispiel weil „wegen der Säumigkeit der Kirche“ eine Gefahr eintrat, weil „der Bauer nicht wagte, die Früchte anzutasten“, von denen der Zehnte noch nicht bezahlt worden war, und deshalb „die Früchte nicht eingelagert hatte, die er andernfalls an einem sicheren Ort gelagert hätte, dann fällt“ der Zehnte, wie sie sagen, gänzlich „in das Risiko der Kirche: Denn die Kirche darf nicht Gewinne, die mit Schäden für die anderen verbunden sind, einfordern.“<sup>3215</sup>

**VI.** Auf die letzte Frage zu dem Verkauf der Menge vor der Zahlung des Zehnten wird geantwortet, dass sowohl der Verkäufer als auch der Käufer zu den Zehnten verpflichtet sind: der Verkäufer wegen des Betrugs, den er begangen hat; der Käufer, weil er etwas besitzt, das zehntpflichtig ist, und, wie Innozenz sagt, „die Früchte nur mit der Last der Zahlung der Zehnten veräußert werden dürfen.“<sup>3216</sup> Daher kann die Kirche [den Zehnten] von dem fordern, von dem sie es lieber will; wenn sie ihn aber vom Verkäufer erhält, ist der Käufer hinsichtlich der Kirche befreit oder umgekehrt. Es sei nämlich fern, dass die Kirche das Ihre mit Zuwachs erhält.

[740] Wenn aber gefragt wird, ob, wenn einer den Zehnten bezahlt, der Käufer oder der Verkäufer, der eine dem anderen verpflichtet ist, wird eine Unterscheidung getroffen. „Wenn der Käufer guten Glaubens war und den Zehnten bezahlt hat, ist ihm der Verkäufer verpflichtet. Wenn er schlechten Glaubens war, ist er nicht verpflichtet, wenn es nicht ausdrücklich gesagt und abgesichert worden ist.“<sup>3217</sup> Dennoch „aber

<sup>3212</sup> Ebd., 3.30.33 (ed. Friedberg, Bd. II, 568).

<sup>3213</sup> Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 15 (ed. Ochoa/Díez, 427).

<sup>3214</sup> Vgl. Justinian, *Digesta* 18,6,17 (CICiv III, 508).

<sup>3215</sup> Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 15 (ed. Ochoa/Díez, 427 f).

<sup>3216</sup> Vgl. *Liber Extra*, 3.30.28 (ed. Friedberg, Bd. II, 565 f).

<sup>3217</sup> Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 14 (ed. Ochoa/Díez, 426 f).

«tamen uterque debet agere poenitentiam de dolo et quasi furto, quia contrectaverunt decimam invito domino. In foro tamen poenitentiali tutum est quod, si emptor solvit decimam, venditor sibi restituat, nisi forte in casu, scilicet si emptor non invenitur deceptus in re, quia adhuc bene valet pretium».

#### CAPUT VI.

##### QUIBUS DANDA SIT DECIMA.

Postmodum quaerendum est quibus danda sit decima sive qui possint decimam recipere seu possidere. Et quaeruntur plura:

- Primo, utrum laici possint decimam recipere;
- secundo, utrum religiosi;
- tertio, utrum clerici qui habent aliunde sufficiens stipendium;
- quarto, utrum una ecclesia possit accipere decimas de territorio vel persona alterius ecclesiae;
- quinto, utrum pauperibus sit solvenda decima;
- sexto, utrum domino Papae sint solvendae decimae decimarum.

#### [Nr. 500] ARTICULUS I.

##### *Utrum laici possint decimas recipere.*

Quaeritur ergo primo utrum laici possint decimas recipere seu possidere.

**Ad quod sic:** *a.* Hieronymus, *Ad Damasum*: «Quod Tua Beatitudo quaesivit, utrum usus decimarum et oblationum possit saecularibus provenire, noverit Vestra Sanctitas omnino non licere, protestantibus hoc omnibus divinis auctoritatibus Canonum paternorum. Quamobrem ab iis sunt male detenta, quae divini iuris esse noscuntur».

*b.* Item, Gregorius: «Decimas a laicis possideri Apostolica auctoritate prohibemus. Sive enim ab episcopis vel regibus vel quibuslibet personis eas acceperint, nisi Ecclesiae reddiderint, sciant se sacrilegii crimen committere et aeternae damnationis periculum incurrere».

*c.* Item, Num. 18, 21: *Filiis Levi dedi omnes decimas Israelis in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo.* Ergo possessio decimarum iuris levitici est; ergo quicumque laici decimas possident, usurpant quod est iuris ministrorum Dei.

muss jeder von beiden Buße tun wegen des Betrugs und weil es fast schon ein Diebstahl war, weil sie den Zehnten gegen den Willen des Besitzers angetastet haben. Im Gerichtshof der Buße aber ist es sicher, dass, wenn der Käufer den Zehnten bezahlt, der Verkäufer ihm ihn erstatten soll, wenn nicht etwa in einem bestimmten Falle, zum Beispiel wenn der Käufer sich als nicht im Besitz getäuscht erweist, weil dieser den Preis noch gut wert ist.“

*Kapitel 6: Wem muss der Zehnte gegeben werden?*

Danach ist zu fragen, wem der Zehnte gegeben werden muss beziehungsweise wer den Zehnten bekommen oder besitzen darf. Und es werden mehrere Einzelfragen gestellt:

1. Dürfen Laien den Zehnten nehmen?
2. Ordensleute?
3. Kleriker, die anderswoher einen ausreichenden Unterhalt haben?
4. Darf eine Kirche Zehnte von einem Territorium oder einer Person einer anderen Kirche nehmen?
5. Muss den Armen der Zehnte gezahlt werden?
6. Müssen dem Herrn Papst die Zehnten vom Zehnten gezahlt werden?

*Artikel 1: Dürfen Laien Zehnte nehmen?[Nr. 500]*

Es wird also zuerst gefragt, ob Laien Zehnte nehmen oder besitzen dürfen.

**Dazu so:** a. Hieronymus, [in dem Brief] *An [Papst] Damasus*: „Was Deine Heiligkeit gefragt hat, ob der Nießbrauch der Zehnten und der Spenden weltlichen Personen erwachsen darf, so sollte Eure Heiligkeit wissen, dass das absolut nicht erlaubt ist, da alle göttlichen Autoritäten der väterlichen Kanones dies bezeugen. Deshalb wurde das auf schlechte Weise von denen ferngehalten, von denen sie wissen, dass sie des göttlichen Rechts sind.“<sup>3218</sup>

b. Gregor: „Mit apostolischer Autorität untersagen wir, dass Zehnte von Laien besessen werden dürfen. Denn ob sie sie von Bischöfen, Königen oder irgendwelchen Personen erhalten, wenn sie sie nicht der Kirche geben, sollen sie wissen, dass sie das Verbrechen des Tempelraubs begehen und in die Gefahr der ewigen Verdammnis geraten.“<sup>3219</sup>

c. Num 18,21: *Den Söhnen Levis habe ich alle Zehnten Israels zum Besitz für den Dienst gegeben, mit dem sie mir beim Bundeszelt dienen.* Also ist der Besitz der Zehnten levitischen Rechtes; also reißen alle Laien, die Zehnte besitzen, an sich, was zum Recht der Diener Gottes gehört.

<sup>3218</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.68, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 785).

<sup>3219</sup> Gregor VII., Concilia Romana, c.6 (PL 148, 801); Decretum Gratiani, C.16, q.7, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 800).

d. Item, Innocentius III, in Concilio Lateranensi: «Prohibemus, ne laici, decimas cum animarum periculo detinentes, in alios laicos possint aliquo modo transferre. Si quis vero receperit et Ecclesiae non reddiderit, Christiana sepultura privetur».

**Contra:** 1. Videtur dicere expresse Innocentius III quod laici possunt tenere decimas in feudum ab Ecclesia, *Extra, De iis quae fiunt a praelato sine consensu Capituli*; in Lateranensi Concilio est inhibitum ne quaelibet persona religiosa ecclesiasticas decimas de manu laicorum sine consensu episcopi recipiat. Per quod indirecte datur intelligi quod sufficit consensus episcopi ut licitum sit Ecclesiae decimas recipere de manu laicorum. Hoc autem de illis intelligimus decimis quae laicis in feudum perpetuo sunt concessae.

2. Item, consuetudo generalis habet, «quae est optima legum interpret», sicut dicit Innocentius, *Extra, De consuetudine*, quod milites decimas recipiant et habeant. Ergo vi consuetudinis poterunt decimas recipere.

[741] 3. Item, super illud Matth. 18, 15: *Si peccaverit in te frater tuus* etc., dicit Glossa: «Peccat qui fratrem peccantem videt et tacet sicut qui peccanti non indulget». Si ergo laici percipiendo decimas peccant mortaliter, peccat generalis Ecclesia tacendo et non repetendo. Si ergo generalis Ecclesia non peccat, relinquitur quod laici retinendo decimas ex consuetudine non peccant. – Item, si dicatur quod Ecclesia tacet propter scandalum: timet enim quia, si exigeret decimas a militibus, ne scandalum Ecclesiae veniret – contra, sicut dicunt auctoritates, veritas iustitiae non est propter scandalum dimittenda, sicut nec veritas vitae nec veritas doctrinae. Si ergo de veritate iustitiae est ut detentores rerum ecclesiasticarum per censuram ecclesiasticam easdem res Ecclesiae restituere compellantur, ergo, non obstante aliquo, tenetur Ecclesia laicos



d. Innozenz III. auf dem Laterankonzil: „Wir untersagen, dass Laien, die Zehnte mit Gefahr für ihre Seelen zurückbehalten, sie irgendwie auf andere Laien übertragen können. Wenn sie aber jemand annimmt und nicht der Kirche gibt, soll er vom christlichen Begräbnis ausgeschlossen werden.“<sup>3220</sup>

**Dagegen:** 1. Es scheint, dass Innozenz III. ausdrücklich sagen will, dass Laien die Zehnten als Lehen von der Kirche erhalten können, [*Liber*] *Extra, Über diejenigen Dinge, die vom Prälaten ohne Zustimmung des Kapitels getan werden;*<sup>3221</sup> auf dem Laterankonzil ist verboten worden, dass irgendeine religiöse Person die kirchlichen Zehnten aus der Hand von Laien ohne die Zustimmung des Bischofs erhält.<sup>3222</sup> Damit wird indirekt zu verstehen gegeben, dass die Zustimmung des Bischofs ausreicht, damit es der Kirche erlaubt ist, Zehnte aus der Hand von Laien zu erhalten. Dies aber verstehen wir von denjenigen Zehnten, die den Laien als Lehen auf ewig gewährt worden sind.

2. Der allgemeine Brauch,<sup>3223</sup> „der der beste Ausleger der Gesetze ist“, wie Innozenz sagt, [*Liber*] *Extra, Über die Gewohnheit*, beinhaltet, dass Soldaten Zehnte nehmen und behalten können.<sup>3224</sup> Also werden sie aufgrund der Kraft der Gewohnheit Zehnte erhalten dürfen.

[741] 3. Zu Mt 18,15: *Wenn dein Bruder gegen dich gesündigt hat* usw. sagt die Glosse: „Es sündigt, wer seinen Bruder sündigen sieht und schweigt ebenso wie der, der dem Sünder gegenüber nicht nachsichtig ist.“<sup>3225</sup> Wenn also Laien, indem sie Zehnte annehmen, todbringend sündigen, sündigt die gesamte Kirche, indem sie schweigt und sie nicht zurückfordert. Wenn aber die Gesamtkirche nicht sündigt, folgt daraus, dass Laien, wenn sie der Gewohnheit nach die Zehnten einbehalten, nicht sündigen. – Wenn ferner gesagt wird, dass die Kirche wegen des Anstoßes schweigt: Denn sie fürchtet, dass, wenn die Zehnten von den Soldaten gefordert werden würden, der Kirche ein Anstoß daraus erwachse – dagegen: Wie die Autoritäten sagen, darf die Wahrheit der Gerechtigkeit nicht wegen des Anstoßes aufgegeben werden, so wie auch nicht die Wahrheit des Lebens oder die Wahrheit der Lehre.<sup>3226</sup> Wenn es aber von der Wahrheit der Gerechtigkeit kommt, dass die, die Kirchengut einbehalten, durch die kirchliche Zensur dazu gezwungen werden, diesen Besitz der Kirche zu erstatten, dann ist die Kirche, wenn dem nichts entgegensteht, dazu verpflichtet, Laien zum

**3220** Alexander III., auf dem Laterankonzil von 1179: *Liber Extra*, 3.30.19 (ed. Friedberg, Bd. II, 562).

**3221** Vgl. ebd., 3.11.4 (ed. Friedberg, Bd. II, 509).

**3222** Vgl. ebd., 3.11.17 (ed. Friedberg, Bd. II, 561).

**3223** Vgl. Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 7 (ed. Ochoa/Díez, 417–419).

**3224** *Liber Extra*, 1.4.8 (ed. Friedberg, Bd. II, 40).

**3225** *Glossa ordinaria* zu Mt 18,15 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 60b).

**3226** Vgl. Gregor, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* I 7,5 (CChr.SL 142, 85); Bernhard von Clairvaux, *Liber de precepto et dispensatione* 9,20 (Opera, Bd. 3, 267,17–268,14); Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.52 c.4 q.1 (SpicBon 18b, 1019,13–16); *Summa Halensis* II–II Nr. 863–868 (ed. Bd. III, 821a–829b); Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 37c.

ad restitutionem compellere; et, si non facit, peccat. Cum ergo hoc non faciat, non est contra veritatem iustitiae laicos decimas possidere.

**[Solutio]:** Ad hoc dixerunt quidam iurisperiti, distinguentes «quod decimae duplici iure debentur ecclesiis, intuitu divini obsequii in eis praestiti»; unde Num. 18, 21: *Filiis Levi dedi omnes decimas Israelis in possessionem, pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo foederis*; et post: *Solis filiis Levi mihi in tabernaculo servientibus et portantibus peccata populi, legitimum sempiternum erit*. «Hoc iure, cum sit mere spirituale, non possunt a laico detineri, quia tale ius non cadit in laicum». – «Item debentur in signum universalis domini», ut habitum est supra, Quaestione proxima; «et hoc iure, cum sit civile, cadere possunt in laicum, non tamen universaliter, id est non quoad proprietatem, sed quoad fructuum perceptionem. Hodie tamen, a tempore Lateranensis Concilii sub Alexandro, nullo modo valet collatio decimarum facta eis, cum talis alienatio vel infeudatio ibi fuerit praelatis penitus interdicta. Unde non ius spirituale nec proprietatis, sed percipiendi fructus temporales fuit concessum ante dictum Concilium militi in feudum. Et si ipse bene vivat et defendat Ecclesiam sicut fidelis vasallus, potest excusari; alias si unum istorum defuerit, in periculo animae suae tenet». – Alii dicunt «quod nullo tempore potuerunt dari in feudum etiam quoad ius temporale sive civile, ita quod transirent ad heredes sicut feudum. Inutiliter enim tunc ius spirituale residet apud Ecclesiam, quia sicut sine anima non potest vivere corpus, «ita sine temporalibus spiritualia non possunt consistere».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur per *Decretalem* In nocentii quod decimae laicis in feudum perpetuo concessae sunt, intelligit de concessione quae est de facto, non de concessione quae est de iure.

2. Ad secundum vero quod obicitur de consuetudine, dicendum quod consuetudo non potest praevalere contra ius divinum nec etiam contra ius canonicum, ut dicit «Hieronymus, *Ad Lucinium*: Traditiones ecclesiasticae observandae sunt, nec aliorum

Ersatz zu zwingen; und wenn sie es nicht tut, sündigt sie. Da sie dies also nicht tut, widerspricht es nicht der Wahrheit der Gerechtigkeit, dass Laien Zehnte besitzen.

**[Lösung]:** Dazu haben sich einige Rechtsgelehrte geäußert,<sup>3227</sup> indem sie unterschieden haben, „dass die Zehnten mit zweifachem Recht den Kirchen geschuldet werden, mit Blick auf den göttlichen Gehorsam, der sich darin gezeigt hat“<sup>3228</sup>; daher Num 18,21: *Den Söhnen Levis habe ich alle Zehnten Israels zum Besitz für den Dienst gegeben, mit dem sie mir beim Bundeszelt dienen*; und danach: *Nur den Söhnen Levis, die mir beim Bundeszelt dienen und die Sünden des Volkes tragen, soll dies auf ewig rechtmäßiger Besitz sein.*<sup>3229</sup> „Aufgrund dieses Rechts, wenn es rein geistlich ist, können sie [die Zehnten] nicht von einem Laien zurückbehalten werden, weil ein solches Recht nicht auf einen Laien zutrifft.“ – „Weiter werden sie als Zeichen des allgemeinen Besitzrechts geschuldet“, wie es oben gesagt worden ist, in der vorigen Frage;<sup>3230</sup> „und aufgrund dieses Rechts, wenn es bürgerlich ist, können sie auf einen Laien fallen, nicht aber allgemein, das heißt nicht hinsichtlich des Eigentums, sondern hinsichtlich der Fruchternte. Heutzutage aber, von der Zeit des Laterankonzils unter Alexander an, gilt auf keine Weise das Sammeln der Zehnten, das für sie unternommen wurde, da eine solche Entäußerung oder Belehnung dort den kirchlichen Würdenträgern völlig untersagt war.“<sup>3231</sup> Daher war vor dem genannten Konzil einem Soldaten als Lehen nicht das geistliche Recht des Eigentums gewährt worden, sondern das Recht, die zeitlichen Früchte zu ernten. Und wenn er gut lebt und die Kirche als treuer Vasall verteidigt, kann er entschuldigt werden; andernfalls, wenn eines dieser Dinge fehlt, befindet er sich in Gefahr für seine Seele.“ – Andere sagen, „dass sie zu keiner Zeit zum Lehen gegeben werden konnten, auch was das weltliche oder bürgerliche Recht betrifft, sodass sie auf die Erben wie ein Lehen übergehen könnten. Unnütz nämlich bleibt dann das geistliche Recht bei der Kirche, weil so, wie“ der Leib nicht ohne Seele leben kann, „so die geistlichen Güter nicht ohne die weltlichen bestehen können.“<sup>3232</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Hinsichtlich des Einwandes durch die Dekretale von Innozenz, dass die Zehnten den Laien auf ewig als Lehen gewährt worden sind, das versteht er in Bezug auf die Gewährung, die faktisch besteht, nicht die Gewährung, die dem Recht nach besteht.

2. Zu dem zweiten Einwand in Bezug auf den Brauch ist zu sagen, dass ein Brauch nicht eine stärkere Geltung gegenüber dem göttlichen Recht noch auch gegenüber dem kanonischen Recht haben kann, wie „Hieronymus, [in dem Brief] *An Lucinius*“ sagt: „Die kirchlichen Traditionen müssen beachtet werden und dürfen nicht durch

**3227** Vgl. Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 7 (ed. Ochoa/Díez, 418 f).

**3228** Ebd.

**3229** Num 18,23.

**3230** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 499 zu II und IV (ed. Bd. IV/2, 738b–739b; in dieser Ausgabe S. 1556–1559).

**3231** Vgl. *Liber Extra*, 3.30.17 (ed. Friedberg, Bd. II, 561 f).

**3232** Vgl. Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 7 (ed. Ochoa/Díez, 419).

consuetudine aliorumve contrario more possunt subverti». Et Nicolaus Papa, dist. 12: «Consuetudines servandae sunt, si illis non obstat canonica auctoritas». Propterea cum laicos recipere decimas sit contra canonicam sanctionem, nullo modo fit licitum propter consuetudinem.

3. Ad aliud vero quod obicitur quod 'videtur peccare Ecclesia, quod non arcet vel corrigit detentores decimarum nec debet dimittere propter scandalum', dicendum quod est scandalum particulare et scandalum generale. Propter scandalum particulare non est veritas iustitiae dimittenda nec differenda; sed propter scandalum generale, quo scilicet timetur schisma vel generale periculum, differenda est et mitiganda, quia in talibus, sicut dicit Augustinus, hoc solum bene agimus, ut vita hominum corrigatur. In generali autem scandalo non sequitur correctio [742] vel delinquentis vel aliorum; ideo propter generale scandalum suspendenda est repetitio decimarum, quod sequeretur, si universaliter a militibus fieret repetitio per ecclesiasticam censuram. Unde Augustinus dicit, *Contra epistolam Parmeniani*: «Quando crimen notum est et ab omnibus execrabile apparet, ut vel nullos prorsus vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinae». Item, Augustinus, *Bonifacio*: «Ubi per graves dissensionum scissuras, non huius aut illius hominis est periculum, sed plurimorum strages iacent, detrahendum est aliquid severitatis, ut maioribus malis sincera caritas subveniat». Propter hoc ergo salubriter et meritorie cessat Ecclesia a repetitione decimarum, quae a laicis detinentur.

die Gewohnheit anderer oder eine gegenteilige Sitte anderer umgestürzt werden.“<sup>3233</sup> Und Papst Nikolaus, *Distinctio 12*: „Gebraüche müssen bewahrt werden, wenn ihnen keine kirchenrechtliche Autorität entgegensteht.“<sup>3234</sup> Weil es der kirchenrechtlichen Bestimmung widerspricht, dass Laien die Zehnten nehmen, deshalb wird es auf keinen Fall durch einen Brauch erlaubt.

3. Zu dem anderen Einwand, dass ‚die Kirche zu sündigen scheint‘, weil sie diejenigen, die die Zehnten einbehalten, nicht davon abhält oder bestraft, aber darauf auch wegen des Anstoßes nicht verzichten darf, ist zu sagen, dass es einen besonderen und einen allgemeinen Anstoß gibt.<sup>3235</sup> Wegen des besonderen Anstoßes darf die Wahrheit der Gerechtigkeit nicht aufgegeben oder verschoben werden; aber wegen des allgemeinen Anstoßes, zum Beispiel wenn durch ihn eine Kirchenspaltung oder eine allgemeine Gefahr gefürchtet wird, muss sie aufgeschoben und beschwichtigt werden, weil in solchen Dingen, wie Augustinus sagt, wir dies nur zum Guten betreiben, damit das Leben der Menschen verbessert wird.<sup>3236</sup> Bei einem allgemeinen Anstoß aber folgt weder die Verbesserung [742] des Delinquenten noch die anderer; deshalb muss die Rückforderung des Zehnten wegen des allgemeinen Anstoßes aufgehoben werden, der folgen würde, wenn es durch die kirchliche Zensur allgemein eine Rückforderung von den Soldaten gäbe.<sup>3237</sup> Daher sagt Augustinus, [in dem Schreiben] *Gegen den Brief des Parmenianus*: „Wenn ein Verbrechen bekannt ist und allen fluchwürdig erscheint, sodass es entweder überhaupt keine oder keine solchen Verteidiger hat, durch die eine Kirchenspaltung eintreten könnte, so soll die Strenge der Züchtigung nicht ruhen.“<sup>3238</sup> Und Augustinus [in dem Brief] *An Bonifacius*: „Wo durch schwere Spaltungen aufgrund von Meinungsverschiedenheiten nicht nur für diesen oder jenen Menschen Gefahr besteht, sondern ein Haufen von sehr vielen [Menschen] darniederliegt, muss die Strenge etwas weggenommen werden, damit gegen die größten Übel aufrichtige Liebe zu Hilfe kommt.“<sup>3239</sup> Deswegen also sieht die Kirche heilsam und verdienstvoll von der Rückforderung des Zehnten ab, der von Laien zurückbehalten wird.

---

**3233** Hieronymus, *Epistulae* 71,6 (CSEL 55, 6); vgl. *Decretum Gratiani*, D.12, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 28).

**3234** *Decretum Gratiani*, D.12, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 28).

**3235** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.52 c.4 q.1 (SpicBon 18b, 1023,144–1024,177); *Summa Halensis* II–II Nr. 865 II (ed. Bd. III, 825a).

**3236** Vgl. Augustinus, *Epistulae* 185,10,45 (CSEL 57, 39f); *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.24, § 7 (ed. Friedberg, Bd. I, 910).

**3237** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 454 zu 1–2; 455 zu 4 (ed. Bd. IV/2, 664b.667b; in dieser Ausgabe S. 1286–1289.1296 f).

**3238** Augustinus, *Contra epistolam Parmeniani* III,13 (CSEL 51, 115); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.19, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 906).

**3239** Augustinus, *Epistulae* 185,10,45 (CSEL 57, 39f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.4, c.24, § 7 (ed. Friedberg, Bd. I, 910).

**II.** Sed quaeritur de solventibus decimas militibus. Nam, cum milites «detineant decimas, quae debentur clericis, raptores sunt. Sed, si ita esset quod aliquis raptor raperet de acervo frugum quae sunt in campo, nihilominus teneretur agricola residuum decimare». Ergo, cum milites raptores sint decimarum, et hoc sciant agricolae, «videtur quod, data decima militibus, debeant de residuo dare decimam Ecclesiae».

**[Solutio]:** «Ad hoc dicendum quod non est simile. Ecclesia enim sustinet quod milites habeant» et dissimulat; «et quamdiu Ecclesia dissimulat, non tenetur quis Ecclesiae residuum decimare. Excusatur enim per dissimulationem Ecclesiae, dummodo sit in hac voluntate quod, si Ecclesia peteret, libentius daret Ecclesiae quam militibus».

**III.** Item, quaeritur 1. «de militibus Cathaloniae, qui nituntur se» tueri «privilegio Apostolicae Sedis induito, ut dicunt, Comiti Barchinonensi in favorem christianitatis et fidei catholicae, ut scilicet decimas omnium locorum, quae, paganis expulsis, reduceret ad cultum Dei, posset licite retinere, et inter milites et principes terrae, qui eum iuvarent ad hoc, dividere».

2. Item, «posito quod possint, numquid ex illa generali ex privilegio perceptione poterunt petere decimas novalium, quae postea facta sunt vel fient, vel illarum rerum, de quibus antiquitus non consueverunt dari decimae, ut de olivis et similibus?»

«**[Solutio]:** 1. Ad hoc» respondent, «salvo meliori iudicio, quod, si privilegium fuerit sibi concessum in perpetuum et suis successoribus, ita quod fuit reale, et propter» tam «favorabilem causam et a Sede Apostolica, possunt licite tenere vel ad tempus vel in perpetuum, iuxta formam in privilegio expressam. Fallit tamen hoc in quatuor casibus. Primus, si postea abusi sunt privilegio, impugnando scilicet Ecclesiam, quam defendere tenebantur, vel non iuvando pro posse ad ampliandum contra paganos cultum fidei Christianae. Secundus, si fecerunt scienter postea contra privilegium. Tertius, si per illud privilegium» gravata est «enormiter ecclesia, in cuius

**II.** Es wird aber gefragt nach denen, die die Zehnten an die Soldaten zahlen. Denn da die Soldaten „die Zehnten einbehalten, die den Klerikern geschuldet werden, sind sie Räuber. Wenn es aber so wäre, dass ein Räuber etwas von der Menge der Früchte rauben würde, die auf dem Feld sind, wäre der Bauer nichtsdestotrotz dazu verpflichtet, vom Rest den Zehnten zu zahlen.“<sup>3240</sup> Wenn also Soldaten Zehnträuber sind und die Bauern das wissen, „scheint es, dass, nachdem den Soldaten der Zehnte gezahlt worden ist, sie vom Rest den Zehnten an die Kirche zahlen müssen“<sup>3241</sup>.

**[Lösung]:** „Dazu ist zu sagen, dass das nicht das Gleiche ist. Denn die Kirche übernimmt es, dass die Soldaten etwas haben“, und verleugnet dies; „und solange die Kirche es verleugnet, ist niemand dazu verpflichtet, der Kirche von dem Rest den Zehnten zu bezahlen. Durch Verleugnung der Kirche ist man nämlich entschuldigt, solange es nur in diesem Willen steht, dass man, wenn die Kirche es forderte, der Kirche lieber gäbe als den Soldaten.“<sup>3242</sup>

**III.** Es wird gefragt 1. „hinsichtlich der Soldaten Kataloniens, die darauf hinarbeiten, dass sie aufgrund eines zugestandenen Privilegs des Apostolischen Stuhls, wie sie sagen, für den Grafen von Barcelona zugunsten des Christentums und des katholischen Glaubens“ bewahren, „dass er selbstverständlich die Zehnten aller Orte, die er nach Vertreibung der Heiden zur Verehrung Gottes zurückführen könnte, erlaubterweise behalten und unter den Soldaten und Fürsten des Landes, die ihn dabei unterstützten, aufteilen könnte.“<sup>3243</sup>

2. „Gesetzt den Fall, dass sie das dürften, werden sie etwa, weil sie aufgrund dieses Sonderrechts [die Zehnten] grundsätzlich erhalten, die Zehnten von brachliegenden Äckern fordern dürfen, die erst danach [zum Anbau] bereitet wurden oder bereitet werden, oder von dem Besitz, der der Gewohnheit nach von alters her nicht verzehnt wurde, wie von Ölbäumen und Ähnlichem?“<sup>3244</sup>

**„[Lösung]:** 1. Darauf“ antworten sie, „unter Vorbehalt eines besseren Urteils, dass, wenn ihm und seinen Nachfolgern auf ewig ein Sonderrecht gewährt worden ist, sodass es ein königliches [Privileg] war, und wegen einer“ so „begünstigten und vom Apostolischen Stuhl [ausgestellten] Sache, [der Zehnte] erlaubterweise behalten werden kann, für eine Zeit oder für immer, entsprechend der Formel, die im Privileg ausgedrückt ist. Dies ist aber in vier Fällen hinfällig. Erstens, wenn sie danach das Privileg missbrauchen, zum Beispiel indem sie die Kirche angreifen, die sie zu verteidigen verpflichtet waren, oder indem sie sie nicht nach ihrem Vermögen unterstützen, um den Kult des christlichen Glaubens gegen die Heiden auszuweiten. Zweitens, wenn sie danach wissentlich gegen das Privileg handeln. Drittens, wenn durch dieses Privileg die Kirche in großem Maße“ beschwert worden ist, „in deren Gemeinde die

<sup>3240</sup> Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, III, tr. tr. 51 c.4 (SpicBon 18b, 1004,68–70).

<sup>3241</sup> Ebd. (SpicBon 18b, 1004,71f).

<sup>3242</sup> Ebd. (SpicBon 18b, 1004,73–77).

<sup>3243</sup> Raimund von Peñafort, Summa de paenitentia I,15,§ 8 (ed. Ochoa/Díez, 419).

<sup>3244</sup> Ebd.

parochia praedia sita sunt. Quartus, si renuntiaverunt illi privilegio. Adde quintum casum», videlicet «si comiserunt aliquod enorme contra ecclesiam, a qua tenebant feudum, videlicet occidendo vel mutilando ausu temerario per se vel per alios rectorem vel alium clericum eiusdem ecclesiae».

2. «Ad secundum» dicendum «quod non possunt petere decimas novalium, immo debent solvi Ecclesiae, quia talia privilegia arctanda sunt, non amplianda. Decimas autem illarum rerum quae non consueverunt decimari, videtur» aliquibus «quod possunt petere ipsi milites, eo quod eis ab antiquo terra illa fuit decimabilis, et una et eadem res non debeat duplici iure censi», sicut dicit *Decretalis* Innocentii. «Sed» dicendum quod «illud verum est in monasterio vel in ecclesia; secus forte posset dici in laico ad similitudinem eius quod dictum est de novalibus». Unde dicit lex humana «quod fundo vendito exceptis lapidicinis, non videntur per illam exceptionem exceptae nisi lapidicinae quae tunc apparebant, licet plures aliae essent in fundo quae non apparebant». Sed «quia in ambiguo semper tutior via est tenenda, consulendum est ut solvantur ecclesiae parochiali».

[743] [Nr. 501] ARTICULUS II.

*Utrum religiosi possint recipere decimas.*

Deinde quaeritur utrum religiosi possint recipere decimas.

1. Et quaeritur de Templariis et Hospitalariis, quia, si solum levitis ex iure divino pertinet receptio decimarum, Num. 18, 21, 23, cum Templarii et Hospitalarii non sint levitici generis, recipiendo decimas usurpant quod est iuris alieni.

2. Item, simili modo obicitur de monachis, quia, si decimae debentur ministris, eo quod seminant spiritualia, cum ipsi non seminant spiritualia, iniustum est quod ipsi percipiant carnalia; ergo quod ipsi percipiant decimas.

3. Item, expresse dicitur Num. 18, 21, 23: *Solis filiis Levi mihi in tabernaculo servientibus et portantibus peccata populi, dedi decimas Israelis.* Ergo, cum religiosi non



Landgüter liegen. Viertens, wenn sie auf dieses Privileg verzichten. Füge einen fünften Fall hinzu,“ nämlich „wenn sie etwas Gewaltiges gegen die Kirche verüben, von der sie das Lehen besitzen, zum Beispiel indem sie den Pfarrer oder einen anderen Kleriker derselben Kirche mit skrupelloser Dreistigkeit töten oder verstümmeln, selbst oder durch andere.“<sup>3245</sup>

2. „Zu dem zweiten [Einwand]“ ist zu sagen, „dass sie die Zehnten von brachliegenden Äckern nicht fordern dürfen, sondern diese vielmehr der Kirche gezahlt werden müssen, weil solche Privilegien einzuschränken sind, nicht auszuweiten. Es scheint“ einigen „aber, dass die Soldaten selbst die Zehnten für den Besitz, der der Gewohnheit nach nicht verzehnt wurde, fordern dürfen, weil jenes Land ihnen von alters her verzehntbar war, und ein und derselbe Besitz dürfe nicht nach doppeltem Recht besteuert werden“<sup>3246</sup>, wie die Dekretale von Innozenz sagt.<sup>3247</sup> Es ist „aber“ zu sagen, dass „das für ein Kloster oder eine Kirche gilt; anders könnte es aber vielleicht bezüglich eines Laien gesagt werden ähnlich dem, was über die brachliegenden Äcker gesagt worden ist.“<sup>3248</sup> Daher sagt das menschliche Gesetz, „dass, wenn Landbesitz verkauft wird und Steinbrüche ausgenommen werden, nur diejenigen Steinbrüche durch diese Ausnahme ausgenommen scheinen, die damals zu sehen waren, wenn auch mehrere weitere Steinbrüche auf dem Land waren, die nicht zu sehen waren.“<sup>3249</sup> Doch „weil in einer zweifelhaften Situation stets der sicherere Weg zu nehmen ist, ist anzuraten, dass sie [die Zehnten] der Pfarrkirche gezahlt werden.“<sup>3250</sup>

#### [743] Artikel 2: *Dürfen Ordensangehörige Zehnte nehmen? [Nr. 501]*

Hierauf wird gefragt, ob Ordensangehörige Zehnte nehmen dürfen.

1. Und es wird nach den Templern und Hospitalitern gefragt, denn wenn nach göttlichem Recht die Zehntnahme nur den Leviten zukommt, Num 18,21.23, und da die Templer und Hospitaliter nicht zur levitischen Kategorie gehören, eignen sie sich, indem sie Zehnte nehmen, etwas an, was fremden Rechts ist.<sup>3251</sup>

2. Ebenso wird zu den Mönchen eingewendet, dass, wenn den Dienern [Gottes] der Zehnte geschuldet wird, weil sie geistliche Gaben säen, während diese keine geistlichen Gaben säen, es ungerecht ist, dass sie fleischliche Gaben erhalten; also auch dass sie Zehnte erhalten.

3. Num 18,21.23 wird ausdrücklich gesagt: *Nur den Söhnen Levis, die mir beim Bundeszelt dienen und die Sünden des Volkes tragen, habe ich die Zehnten Israels gegeben.* Da die Ordensangehörigen keine Leviten sind, die *die Sünden des Volkes* tragen, denn

<sup>3245</sup> Ebd. (ed. Ochoa/Díez, 419 f).

<sup>3246</sup> Ebd. (ed. Ochoa/Díez, 420 f).

<sup>3247</sup> Vgl. Liber Extra, 3.30.30 (ed. Friedberg, Bd. II, 566).

<sup>3248</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 498 (ed. Bd. IV/2, 736a–b; in dieser Ausgabe S. 1548 f).

<sup>3249</sup> Justinian, Digesta 18,1,77 (CIV III, 467).

<sup>3250</sup> Raimund von Peñaafort, Summa de paenitentia I,15,§ 8 (ed. Ochoa/Díez, 421).

<sup>3251</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.4 (SpicBon 18b, 1002,15–1003,18).

sint levitae qui portent *peccata populi*, quia non habent curam, relinquitur quod contra ius divinum recipiunt decimas.

4. Item, dicit *Canon Leonis Papae, XVI Causa*, quaest. 1: «Decimas iusto ordine non tantum nobis, sed et maioribus omnibus visum est, plebibus tantum, ubi sacrosancta Baptismata dantur, debere dari». Si ergo baptismali ecclesiae tantum debent dari decimae, cum religiosi non ministrent sacramenta nec conferant Baptisma, ergo contra *Canones* est, si recipiant decimas.

**Contra:** a. Hieronymus, *Ad Damasum Papam*: «Liberum est monachis et spiritualibus viris, Deum timentibus et colentibus, decimas et oblationes cunctaque remedia concedere et de iure suo in dominium illorum et usum transferre, nec tam in pauperibus paupertatem quam religionem attendere».

b. Item, idem, ad eundem: «Quidquid habent clerici, pauperum est». Et subdit: «Ideo maxime curandum est illis ut de decimis et oblationibus qualem et voluerint et potuerint coenobiis sustentationem impendant».

Ex quibus relinquitur quod religiosi decimas possunt recipere et iusto titulo possidere.

**Respondeo:** Dicendum quod decimas sibi auctoritate Ecclesiae concessas, quod infra determinabitur, possunt religiosi recipere; decimas vero sibi non concessas, ut quae pertinent ad iura aliarum ecclesiarum, non possunt recipere.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod obicitur quod ‘non conceduntur decimae nisi levitis secundum ius divinum’, dicendum quod religiosi in levitico ordine computantur. Vere enim levita est, cui convenit illud quod dicitur de Levi, Deuter. 33, 9: *Qui dixerit patri suo et matri, nescio vos, et fratribus suis, ignoro illos*.

2. Ad aliud vero quod obicitur de monachis, dicendum quod debent seminare spiritualia dupliciter: per se et per alios; per se orando, per alios vero, ministros et sacerdotes idoneos instituendo. Sunt enim patroni ecclesiarum et debent sacerdotibus ibidem ministrantibus sacramenta beneficium competens assignare; quod, si ista non fecerint, raptores sunt et decimas detinent iniuste.

sie sind nicht für die Seelsorge zuständig, folgt also daraus, dass sie gegen göttliches Recht Zehnte nehmen.

4. Der Kanon von Papst Leo, XVI. *Causa*, Quaestio 1 sagt: „Es schien nicht nur uns, sondern auch allen anderen wichtigen Männern, dass die Zehnten gerechterweise nur von den Leuten gegeben werden müssen, sobald die allerheiligsten Taufen gespendet werden.“<sup>3252</sup> Wenn also die Zehnten nur einer Taufkirche gegeben werden müssen, dann widerspricht es also den Kanones, wenn Ordensangehörige Zehnte nehmen, weil sie keine Sakramente austeilen und keine Taufe spenden.

**Dagegen:** a. Hieronymus, [in dem Brief] *An Papst Damasus*: „Es steht den Mönchen und geistlichen Männern frei, die Zehnten, Spenden und alle Hilfsmittel solchen, die Gott fürchten und verehren, zu überlassen und von ihrem Besitzrecht in deren Besitz und Gebrauch zu überführen und bei den Armen nicht so sehr die Armut als ihre Frömmigkeit zu beachten.“<sup>3253</sup>

b. Derselbe an denselben: „Was immer die Kleriker haben, gehört den Armen.“<sup>3254</sup> Und er fügt hinzu: „Deshalb müssen sie vor allem dafür sorgen, dass sie von den Zehnten und den Spenden den Klöstern den Unterhalt zahlen, den sie wollen und können.“

Daraus folgt, dass die Ordensangehörigen die Zehnten nehmen und mit einem gerechten Besitztitel besitzen dürfen.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass Ordensangehörige die Zehnten, die ihnen mit der Autorität der Kirche zugestanden worden sind, was weiter unten bestimmt werden wird, nehmen dürfen;<sup>3255</sup> die Zehnten aber, die ihnen nicht zugestanden worden sind, wie die, die zu den Besitzrechten anderer Kirchen gehören, dürfen sie nicht nehmen.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass ‚die Zehnten nach göttlichem Recht nur Leviten zugestanden werden‘, ist zu sagen, dass Ordensangehörige zum levitischen Stand gezählt werden.<sup>3256</sup> Wahrhaftig ist nämlich ein Levit, dem das zukommt, was über Levi gesagt wird, Dtn 33,9: *Der zu seinem Vater und zu seiner Mutter gesagt hat: Ich kenne euch nicht! und zu seinen Geschwistern: Ich kenne sie nicht!*

2. Zu dem anderen Einwand in Bezug auf die Mönche ist zu sagen, dass sie auf zwei Arten geistliche Güter säen müssen: durch sich und durch andere; durch sich, indem sie beten, durch andere aber, indem sie geeignete Diener und Priester einsetzen. Sie sind nämlich die Schutzherren der Kirchen und müssen den Priestern, die dort die Sakramente spenden, eine angemessene Pfründe zuteilen; und wenn sie dies nicht tun, sind sie Räuber und halten die Zehnten ungerecht zurück.<sup>3257</sup>

**3252** Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.45 (ed. Friedberg, Bd. I, 774 f).

**3253** Das Zitat lässt sich in den Schriften des Hieronymus nicht nachweisen; vgl. Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.68 (ed. Friedberg, Bd. I, 785).

**3254** Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.68 (ed. Friedberg, Bd. I, 784).

**3255** Vgl. Summa Halensis III Nr. 508 (ed. Bd. IV/2, 749a–750b; in dieser Ausgabe S. 1594–1599).

**3256** Vgl. Liber Extra, 3.30.34 (ed. Friedberg, Bd. II, 568).

**3257** Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.4 (SpicBon 18b, 1003,29–38).

3. Ad tertium vero dicendum quod portare *peccata populi* est tripliciter. Uno modo curam animarum suscipiendo; unde Num. 18, 1 dicitur Aaron et sacerdotibus: *Tu et domus patris tui sustinebitis peccata sacerdotii vestri*. Alio modo pro peccatis orando, Num. 8, 19: *Tradidi levitis Aaron et filiis eius, ut serviant mihi in tabernaculo et orent pro eis, ne sit in populo plaga*; quo modo monachi et alii religiosi portant *peccata populi*. Tertio modo contra peccatores zelo Dei pugnando et fidem Christianam supportando et defendendo, secundum quem modum de levitis dicitur, Exod. 32, 29, cum ipsi vindicassent idololatriam vituli conflatis: *Consecrasti manus vestras Domino, ut detur vobis benedictio*. Per hunc modum Templarii et Hospitalarii, qui pugnant contra hostes fidei Christianae, consecratas habent *manus Domino*, ut merito possint benedictionem percipere decimarum.

4. Ad ultimum vero dicendum quod, quamvis decimae debeantur ecclesiae baptismali, si [744] patronatum illius habeant religiosi, ut dictum est, possunt percipere decimas. Si vero non habeant patronatum et ecclesia illa superabundet in decimis, potest de illa superabundantia auctoritate Ecclesiae et consensu, prout dicit Hieronymus, indigentia religiosorum suppleri.

[Nr. 502] ARTICULUS III.

*Utrum clerici, qui habent sufficienter unde vivant, possint decimas recipere.*

Postea quaeritur utrum clerici, qui habent sufficiens stipendium unde vivant, possint decimas recipere.

**Quod videtur:** a. Quia auctoritate divinae legis indistincte decimae dantur omnibus levitis.

**Contra:** 1. Institutio decimarum fuit ad hoc quod haberent sustentationem sufficientem ministri Dei; unde Malach. 3, 10: *Inferte omnem decimam in horreum meum ut sit cibus in domo mea*. Si ergo habent sustentationem sufficientem, non debent recipere decimam.

2. Item, decimae praecipiebantur dari levitis Legis Veteris, quia in terra promissionis nihil possidere debebant; unde Num. 18, 24 de levitis dicitur: *Nihil aliud possidebunt, decimarum oblatione contenti, quas in usus eorum et necessaria separavi*. Si ergo possident multa clerici, vel de patrimonio Christi vel de rebus Ecclesiae aliis, unde possunt sufficienter sustentari, non debent decimas accipere.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass es *die Sünden des Volkes* zu tragen auf drei Arten gibt. Auf eine Art, indem man die Seelsorge übernimmt; daher wird in Num 18,1 zu Aaron und den Priestern gesagt: *Du und das Haus deines Vaters nehmt die Sünden eures Priestertums auf euch*. Auf die zweite Art, indem man für die Sünden betet, Num 8,19: *Ich übergebe die Leviten dem Aaron und seinen Söhnen, damit sie mir bei meinem Bundeszelt dienen und für sie beten, damit es kein Unheil im Volk gibt*; auf diese Weise tragen Mönche und andere Ordensleute *die Sünden des Volkes*. Auf die dritte Art, indem man mit dem Eifer Gottes gegen die Sünder kämpft und den christlichen Glauben unterstützt und verteidigt, und auf diese Weise heißt es über die Leviten, Ex 32,39, als sie die Götzenverehrung des erzgegossenen Kalbs bestraft hatten: *Ihr habt eure Hände dem Herrn geweiht, damit er euch den Segen gibt*. Auf diese Weise haben die Temppler und Hospitaliter, die gegen die Feinde des christlichen Glaubens kämpfen, *Hände*, die dem Herrn geweiht sind, sodass sie mit Recht den Segen der Zehnten erhalten dürfen.

4. Zu dem letzten ist aber zu sagen, dass, wenn auch die Zehnten einer Taufkirche geschuldet werden, [744] so doch Ordensangehörige Zehnte erhalten dürfen, wenn sie das Kirchenpatronat für diese haben, wie gesagt worden ist. Wenn sie aber kein Kirchenpatronat haben und diese Kirche einen Überfluss an Zehnten hat, kann von diesem Überfluss mit der Autorität und Zustimmung der Kirche, wie Hieronymus sagt, der Armut der Ordensangehörigen begegnet werden.<sup>3258</sup>

*Artikel 3: Dürfen Kleriker, die ausreichend haben, wovon sie leben können, Zehnte nehmen? [Nr. 502]*

Danach wird gefragt, ob Kleriker, die einen ausreichenden Unterhalt haben, von dem sie leben können, Zehnte nehmen dürfen.

**Das scheint richtig zu sein:** a. Denn aufgrund der Autorität des göttlichen Gesetzes werden die Zehnten auf unterschiedslose Weise allen Leviten gegeben.<sup>3259</sup>

**Dagegen:** 1. Die Einrichtung der Zehnten geschah dazu, dass die Diener Gottes einen ausreichenden Unterhalt hätten; daher Mal 3,10: *Bringt den ganzen Zehnten in meine Scheune, damit Speise in meinem Haus ist*. Wenn sie also ausreichenden Unterhalt haben, dürfen sie keinen Zehnten nehmen.

2. Es wurde aufgetragen, dass der Zehnte den Leviten des Alten Gesetzes gegeben wurde, weil sie im Land der Verheißung nichts besitzen durften; daher heißt es Num 18,24 über die Leviten: *Sie sollen nichts anderes besitzen und zufrieden mit der Darbringung des Zehnten sein, den ich zu ihrem Gebrauch und für ihre notwendigen Dinge abgeteilt habe*. Wenn die Kleriker also viel besitzen, ob vom Erbe Christi oder von anderem Kirchenbesitz, wovon sie sich ausreichend versorgen können, dürfen sie keine Zehnten nehmen.

<sup>3258</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.68, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 785).

<sup>3259</sup> Vgl. Num 18,21.

3. Item, Hieronymus, *Ad Damasum Papam*: «Clericos illos convenit Ecclesiae stipendiis sustentari, quibus parentum et propinquorum nulla bona suffragantur. Qui autem bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, et sacrilegium faciunt et committunt et per abusionem talium *iudicium sibi* manducant et bibunt».

4. Item, Augustinus: «Decimae tributa sunt egentium animarum». Si ergo ipsi non egent, non debent recipere decimam, quae est tributum et debitum egentis.

**Respondeo:** Dicendum quod clericus, habens sufficiens stipendium vel redditum unde possit aliter quam de decimis sustentari sufficienter et secundum statum personae, potest recipere decimas ut procurator, in necessitates pauperum vel utilitates Ecclesiae expendas. Non potest autem recipere in usus proprios convertendas vel in malos usus distrahendas; immo, si in proprios convertant, committunt sacrilegium; si in malos usus expendant, incurrunt iudicium. De illis enim intelligitur quod dicit Augustinus, *Ad Bonifacium*: «Si privatim quae nobis sufficiant possidemus, non illa nostra sunt, sed pauperum, quorum procuracionem quodam modo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vendicamus». Et secundum hanc distinctionem intelliguntur obiecta.

[Nr. 503] ARTICULUS IV.

*Utrum una ecclesia possit accipere decimas de territorio vel persona alterius ecclesiae.*

Consequenter quaeritur utrum una ecclesia possit accipere decimas de territorio vel persona alterius ecclesiae.

Quaeritur ergo, posito quod ecclesia auctoritate episcopi redimat decimas ab aliquo laico quae sunt in territorio alterius ecclesiae, quae non potest illas redimere, utrum possit tales decimas perpetuo possidere.

Quod videtur, *a.* quia haec ecclesia est in possessione istarum decimarum secundum ordinationem episcopi, cuius est de decimis ordinare; ergo de iure suo sunt.

3. Hieronymus, [in dem Brief] *An Papst Damasus*: „Es kommt der Kirche zu, jene Kleriker mit Einkommen zu versorgen, die keine Güter von Eltern und Verwandten unterstützen. Die aber mit Gütern und Reichtümern von ihren Eltern unterstützt werden können, tun und begehen einen Tempelraub, wenn sie das, was den Armen gehört, nehmen, und durch den Missbrauch solcher Dinge essen und trinken sie *sich das Gericht*<sup>3260</sup>“<sup>3261</sup>.

4. Augustinus: „Die Zehnten sind die Abgaben für die armen Seelen.“<sup>3262</sup> Wenn sie [die Kleriker] nicht arm sind, dürfen sie also keinen Zehnten nehmen, welcher die Abgabe und das Geschuldete für den Armen ist.

**Ich antworte:** Ein Kleriker, der einen ausreichenden Unterhalt oder Einkommen hat, wovon er sich anders als von den Zehnten ausreichend und standesgemäß versorgen kann, darf die Zehnten als Verwalter bekommen, um sie für die Bedürfnisse der Armen oder für nützliche Einrichtungen der Kirche auszugeben. Er darf sie aber nicht nehmen, um sie für seinen eigenen Nutzen umzuwandeln oder für einen schlechten Gebrauch zu verschwenden; vielmehr begehen sie [die Kleriker], wenn sie sie in ihr Eigentum umwandeln, Tempelraub; wenn sie sie für einen schlechten Gebrauch ausgeben, ziehen sie das Gericht auf sich. In Bezug auf diese ist nämlich zu verstehen, was Augustinus, [in dem Brief] *An Bonifacius* sagt: „Wenn wir privat ausreichend Besitz haben, gehört er nicht uns, sondern den Armen, für die wir ihn gewissermaßen verwalten, und beanspruchen wir ihn nicht für uns, indem wir ihn uns in verdammenswürdiger Weise widerrechtlich aneignen.“<sup>3263</sup> Und gemäß dieser Unterscheidung sind die Einwände zu verstehen.

*Artikel 4: Darf eine Kirche die Zehnten vom Territorium oder einer Person einer anderen Kirche nehmen? [Nr. 503]*

Alsdann wird gefragt, ob eine Kirche die Zehnten vom Territorium oder einer Person einer anderen Kirche nehmen darf.

Es wird also gefragt, gesetzt den Fall, dass eine Kirche mit der Autorität des Bischofs die Zehnten von einem Laien kauft, die auf dem Territorium einer anderen Kirche sind und diese sie nicht kaufen kann, ob sie solche Zehnte dauerhaft besitzen darf.

**Das scheint richtig zu sein,** a. weil diese Kirche nach der Anordnung des Bischofs, dem es obliegt, über die Zehnten zu bestimmen, im Besitz dieser Zehnten ist,<sup>3264</sup> also gehören sie dem Recht nach ihr.

**3260** Vgl. 1Kor 11,29.

**3261** Das Zitat lässt sich in den Schriften des Hieronymus nicht nachweisen; vgl. Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.68, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 785).

**3262** Ps.-Augustinus, Sermones 277,1 (PL 39, 2267); vgl. Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.66 (ed. Friedberg, Bd. I, 784).

**3263** Augustinus, Epistulae 185,9,35 (CSEL 57, 32); vgl. Decretum Gratiani, C.12, q.1, c.28 (I,686).

**3264** Vgl. Decretum Gratiani, C.16, q.7, c.1, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 800).

**Contra:** 1. De iure canonico et divino est quod decimae solvantur ecclesiae in cuius sunt territorio, quia sicut de iure divino est quod levitae habeant decimas, ita de iure divino est [745] quod isti levitae istas decimas; ergo illa ecclesia, in cuius territorio sunt, poterit eas repetere.

2. Item, raptores sunt qui metunt carnalia ubi non seminant spiritualia; sed haec ecclesia, quae modo habet istas decimas, non seminat spiritualia in illa parochia unde habet decimas; ergo non debet eas possidere, vel, si possidet, rapit.

**[Respondeo]:** Ad hoc respondetur a quibusdam quod «si ecclesia illa, in cuius territorio sunt illae decimae, sufficientem cibum habeat», hoc est sustentationem, et voluerit illas decimas redimere, «potest alia ecclesia de ordinatione episcopi illas decimas redimere» et etiam possidere.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Ad illud vero quod obicitur, dicunt quod de iure divino est quod dentur levitis decimae, sed de iure humano est quod istae decimae istis levitis dentur. Reliquit enim Dominus ordinationi Ecclesiae qui levitae quas decimas habeant et quantum, et ideo non est rapina, si illa ecclesia praedictas decimas possideat de ordinatione episcopi, cuius est de talibus ordinare.

Sed contra hoc obicitur: Nam dicit *Decretalis* Alexandri III quod «si terrae, quae arabiles sunt intra certam alicuius ecclesiae parochiam fuerint, decimas earum, tua parte retenta, facias eidem ecclesiae assignari», scribit cuidam episcopo. Ergo episcopus non poterit alteri ecclesiae illas decimas assignare.

Item, de decimis novalium dicit *Decretalis* Innocentii III: «Cum perceptio decimarum ad parochiales ecclesias de iure communi pertineat, decimae novalium, quae fiunt in parochiis earumdem, ad ipsas proculdubio pertinere noscuntur».

Propterea dicunt alii melius decimas novalium et illas, quae possunt redimi a militibus, et etiam aliarum rerum, quae non consueverunt decimari, pertinere ad ius ecclesiae in cuius parochia sunt, nec potest episcopus nec ad opus suum retinere nec alii ecclesiae assignare, nisi cum illa novalia vel illae decimae, quae redimuntur, non sunt intra terminos alicuius parochiae determinatae vel sit aliquod privilegium Sedis



**Dagegen:** 1. Vom kanonischen und dem göttlichen Recht kommt es, dass die Zehnten der Kirche gezahlt werden, auf deren Territorium sie liegen,<sup>3265</sup> denn so wie es vom göttlichen Recht kommt, dass die Leviten die Zehnten erhalten, so kommt es vom göttlichen Recht, [745] dass diesen Leviten diese Zehnten gehören; also wird die Kirche, auf deren Territorium sie liegen, sie einfordern dürfen.

2. Räuber sind, die fleischliche Gaben ernten, wo sie keine geistlichen säen; diese Kirche aber, die nur diese Zehnten dort hat, sät keine geistlichen Gaben in jener Gemeinde, von der sie die Zehnten erhält; also darf sie sie nicht besitzen, oder wenn sie sie besitzt, raubt sie sie.

**[Ich antworte]:** Darauf wird von einigen geantwortet, dass, „wenn jene Kirche, auf deren Territorium jene Zehnten liegen, ausreichende Speise hat“, das heißt Unterhalt, und jene Zehnten kaufen will, „eine andere Kirche auf Anweisung des Bischofs jene Zehnten kaufen“ und auch besitzen „kann.“<sup>3266</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Zu den Einwänden sagen sie, dass es vom göttlichen Recht kommt, dass den Leviten die Zehnten gegeben werden, aber vom menschlichen Recht, dass diese Zehnten diesen Leviten gegeben werden. Der Herr hat nämlich der Bestimmung der Kirche überlassen, welche Leviten welche Zehnten erhalten sollen und wieviel, und deshalb ist es kein Raub, wenn jene Kirche die genannten Zehnten besitzt nach Anordnung des Bischofs, dem es obliegt, über solches zu bestimmen.

Doch dagegen wird eingewendet: Denn die Dekretale von Alexander III. sagt, dass, „wenn bebaubare Ländereien in einer bestimmten Gemeinde einer Kirche liegen, du unter Einbehaltung deines Anteils die Zehnten dieser Ländereien dieser Kirche zuteilen sollst“<sup>3267</sup>, [das] schreibt er an einen Bischof. Also wird ein Bischof nicht einer anderen Kirche jene Zehnten zuteilen können.

Und über die Zehnten für brachliegende Äcker sagt eine Dekretale von Innozenz III.: „Wenn der Erhalt der Zehnten nach allgemeinem Recht den Pfarrkirchen zufällt, ist in Bezug auf die Zehnten für brachliegende Äcker, die in den Pfarreien dieser Kirchen erschlossen werden, zu erkennen, dass sie ohne Zweifel zu ihnen gehören.“<sup>3268</sup>

Deswegen sagen andere, dass die Zehnten für brachliegende Äcker und jene, die von Soldaten gekauft werden können, und auch die von anderem Besitz, von denen gewohnheitsmäßig kein Zehnter gezahlt wurde, besser zum Besitzrecht der Kirche gehören, in deren Pfarrei sie liegen, und sie ein Bischof weder als seinen Besitz einhalten noch einer anderen Kirche zuteilen darf, außer wenn jene brachliegenden Äcker oder jene Zehnten, die gekauft werden, nicht innerhalb der Grenzen irgendeiner bestimmten Pfarrei liegen oder es irgendein Privileg des Apostolischen Stuhls

<sup>3265</sup> Vgl. ebd., c.42–44 (ed. Friedberg, Bd. I, 774); Liber Extra, 3.30.13 u.19 (ed. Friedberg, Bd. II, 560.566).

<sup>3266</sup> Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.6 (SpicBon 18b, 1011,94–96).

<sup>3267</sup> Liber Extra, 3.30.13 (ed. Friedberg, Bd. II, 560).

<sup>3268</sup> Ebd., 3.30.29 (ed. Friedberg, Bd. II, 566).

Apostolicae, per quod posset ostendi quod illae decimae ad aliam ecclesiam pertinerent. Et hoc sumitur ex *Decretali* Alexandri III et ex *Decretali* Innocentii III.

**I.** Item, quaeritur de illo qui habet domicilium «in una parochia et in alia colit praedia», cui ecclesiae decimae sint solvendae?

1. Nam si una et eadem res non debet diverso iure censi, ut dicit Innocentius, ergo iste debet decimas uni ecclesiae vel alteri tantum.

**Contra:** a. Ratione domicilii tenetur uni ecclesiae, ratione praediorum tenetur alteri; ergo tenetur utrique.

**II.** Item, quaeritur: aliquis pascit agnos «in medietate anni in una parochia, in medietate alia in alia parochia». Cum decima debeat dari de agnis et lana, cui parochiae dabitur?

1. Videtur quod illi in cuius parochia continentur oves.

**Contra:** a. «De omnibus quae renovantur, in quantum renovantur, debet dari decima; sed lana in duabus parochiis renovatur; ergo» in duabus «debet dari decima de lana».

**III.** Item, quaeritur de illo qui habet caulam sive ovile in una parochia, in alia vero pascit oves, cui debet dare decimam de lacte et lana? Et videtur argui sicut prius.

**Respondeo: I.** Ad primum, secundum *Decretalem* Lucii, *Extra, De decimis*: «Aequum est ut illi ecclesiae decimae personales reddantur ab eis in qua ecclesiastica percipiunt sacramenta. Decimas vero messium, fructuum vel arborum, si coluerint in alia parochia quam in ea in qua habitant, quoniam a diversis diversa consuetudo tenetur, tu eligas in hoc casu quod per consuetudinem diu obtentam ibidem noveris observatum».

**II.** Ad secundum dicendum quod, «secundum [746] ius commune, cum renovatio fiat in duabus parochiis, duobus sacerdotibus debet dari decima».

gibt, durch das erwiesen werden könnte, dass jene Zehnten zu einer anderen Kirche gehörten.<sup>3269</sup> Und das wird aus der Dekretale Alexanders III. und aus der Dekretale von Innozenz III. entnommen.<sup>3270</sup>

**I.** Es wird gefragt nach dem, der seinen Wohnsitz „in der einen Gemeinde hat und in einer anderen Land bebaut“<sup>3271</sup>, welcher Kirche die Zehnten gezahlt werden müssen?

1. Denn wenn ein und derselbe Besitz nicht nach unterschiedlichem Recht besteuert werden darf, wie Innozenz sagt, dann schuldet dieser seine Zehnten nur entweder der einen oder der anderen Kirche.<sup>3272</sup>

**Dagegen:** a. Aufgrund seines Wohnsitzes ist er der einen Kirche verpflichtet, aufgrund seines Landes der anderen; also ist er beiden verpflichtet.

**II.** Es wird gefragt: Jemand weidet seine Schafe „in der einen Jahreshälfte in der einen Gemeinde, in der anderen Hälfte in der anderen Gemeinde“<sup>3273</sup>. Wenn er den Zehnten von Schafen und Wolle geben muss, welcher Gemeinde soll er ihn geben?

1. Es scheint, dass derjenigen [Kirche], in deren Gemeinde die Schafe eingepfercht werden.

**Dagegen:** a. „Von allem, was sich erneuert, insofern es sich erneuert, muss der Zehnte gegeben werden; die Wolle erneuert sich aber in zwei Gemeinden; also muss“ in beiden „der Zehnte von der Wolle gegeben werden.“<sup>3274</sup>

**III.** Es wird gefragt nach dem, der einen Schafpferch oder einen Schafstall in der einen Gemeinde hat, in der anderen aber seine Schafe weidet, wem er den Zehnten geben muss von Milch und Wolle?<sup>3275</sup> Und es scheint argumentiert zu werden wie vorher.

**Ich antworte: I.** Zu dem Ersten nach der Dekretale des Lucius, [*Liber*] *Extra*, *Über die Zehnten*: „Es ist gerecht, dass derjenigen Kirche die Personalzehnten von diesen gezahlt werden, in der sie die kirchlichen Sakramente empfangen. Bei den Zehnten von Ernten, Feldfrüchten oder Bäumen aber wähle du, wenn sie sie in einer anderen Gemeinde anbauen als in der, in der sie wohnen, in diesem Falle das, wovon du weißt, dass es aufgrund einer lange gehaltenen Gewohnheit dort bewahrt wird, weil von verschiedenen [Gemeinden] verschiedene Bräuche gehalten werden.“<sup>3276</sup>

**II.** Zu dem Zweiten ist zu sagen, dass, [746] „wenn die Erneuerung in zwei Gemeinden stattfindet, man nach dem allgemeinen Recht beiden Priestern den Zehnten geben muss.“<sup>3277</sup>

**3269** Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 8 (ed. Ochoa/Diez, 420 f).

**3270** Vgl. *Liber Extra*, 3.30.29 (ed. Friedberg, Bd. II, 566).

**3271** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.51 c.6 (SpicBon 18b, 1012,123 f).

**3272** *Liber Extra*, 3.30.30 (ed. Friedberg, Bd. II, 566).

**3273** Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.51 c.6 (SpicBon 18b, 1012,117 f).

**3274** Ebd. (SpicBon 18b, 1012,120–122).

**3275** Vgl. Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 9 (ed. Ochoa/Diez, 422).

**3276** *Liber Extra*, 3.30.20 (ed. Friedberg, Bd. II, 562 f).

**3277** Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.51 c.1 (SpicBon 18b, 1012,129 f).

III. «Ad aliud dicendum quod de lacte, foeno et lana dari debet decima illi ecclesiae, in cuius parochia sunt pascua, quia, cum inde suscipiant totum nutrimentum», eius «tales decimae praediales censentur».

[Nr. 504] ARTICULUS V.

*Utrum pauperibus sint decimae tribuendae.*

Quaeritur postmodum utrum pauperibus sint decimae tribuendae.

1. Nam dicit, *Extra, De decimis et primitiis*, Hieronymus, *Super Ezechielem*: «Decimam partem omnium frugum leviticae tribui populus ex Lege debebat», Num. 18, 21. «Rursum, ex ipsis decimis levitae, hoc est inferiorum ministrorum gradus, decimas debebant sacerdotibus», Num. 18, 26–28. «Erant quoque aliae decimae, quas unusquisque de populo Israel in suis horreis separabat, ut comederet eas, cum iret in templum in urbe Hierusalem», Deuter. 14, 23. «Erant autem aliae, quas pauperibus recondebant», Deuter. 14, 28–29: *Anno tertio separabis aliam decimam et repones intra ianuas tuas; venietque levites, qui non habet aliam partem, et peregrinus ac pupillus et vidua, et comedent et saturabuntur*. Si ergo decima conferenda in usus pauperum maxime pertinet ad pietatem, sed praecepta Legis, quae pietate plena sunt, sunt tempore gratiae observanda, ergo et praeceptum de decima danda pauperibus erit ad litteram observandum tempore gratiae.

2. Item, de decima, quae dabatur ad opus sacrificiorum, patet ratio quare tempore gratiae non sit solvenda, quia sacrificia cessant. De decima vero, quae dabatur a populo levitis, manifestum est quod tempore gratiae est servandum mandatum ex dictis. De illa vero, quae dabatur sacerdotibus a levitis, iam quaeretur. Sed de illa quae dabatur pauperibus, cum simpliciter sit opus morale, maior erit ratio quare debeat observari.

3. Item, pro maiori parte levitae Ecclesiae et sacerdotes sufficienter abundant et habent redditus ad sustentationem, et dotata est Ecclesia temporalibus possessionibus plus quam in Lege Veteri, in qua levitae non habebant in terra promissionis hereditatem; nunc autem abundant pauperes et plures quam in tempore Legis. Ergo, cum maiori indigentiae de ordine caritatis subveniendum sit, potius danda erit decima pauperibus quam clericis et sacerdotibus, et amplius erit debitum solvendi decimam

III. „Zu dem anderen ist zu sagen, dass man von Milch, Heu und Wolle den Zehnten derjenigen Kirche geben muss, in deren Gemeinde die Weiden liegen, denn da sie von dort ihre ganze Nahrung aufnehmen, werden solche als Feldzehnte besteuert.“<sup>3278</sup>

*Artikel 5: Müssen den Armen Zehnte zugeteilt werden? [Nr. 504]*

Sodann wird gefragt, ob den Armen Zehnte zugeteilt werden müssen.

1. Denn Hieronymus, [in dem Kommentar] *Zu Ezechiel*, sagt, [*Liber*] *Extra*, *Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte*: „Den zehnten Teil von allen Früchten schuldet das Volk dem Gesetz nach dem levitischen Stamm“<sup>3279</sup>, Num 18,21. „Ebenso schuldeten, aufgrund dieser Zehnten, die Leviten, das heißt die Grade der niedrigeren Diener, die Zehnten den Priestern“, Num 18,26–28. „Es gab auch andere Zehnte, die jeder vom Volk Israel in seinen Scheunen abtrennte, um sie zu essen, wenn er in den Tempel in Jerusalem ging“, Dtn 14,23. „Es gab auch andere, die sie für die Armen aufbewahrten“, Dtn 14,28–29: *Im dritten Jahr sollst du einen anderen Zehnten abtrennen und hinter deinen Türen einlagern; und der Levit soll kommen, der keinen anderen Teil hat, und der Fremde und der Waise und die Witwe, und sie sollen essen und sich sättigen*. Wenn also der Zehnte, der zum Gebrauch für die Armen beizutragen ist, vor allem zur Frömmigkeit gehört, aber die Vorschriften des Gesetzes, die voller Frömmigkeit sind, zur Zeit der Gnade beachtet werden müssen, dann wird auch die Vorschrift darüber, den Armen den Zehnten zu geben, dem Wortlaut nach zur Zeit der Gnade beachtet werden müssen.

2. Vom Zehnten, der für das Werk der Opferungen gegeben wurde, ist der Grund klar, warum er zur Zeit der Gnade nicht mehr gezahlt werden muss, weil die Opferungen aufhören. Vom Zehnten aber, der vom Volk den Leviten gegeben wurde, ist aus dem Gesagten gezeigt worden, dass das Gebot zur Zeit der Gnade gehalten werden muss. Über den aber, der den Priestern von den Leviten gegeben wurde, wird noch gefragt werden.<sup>3280</sup> Aber von dem, der den Armen gegeben wurde, wird, da es schlechthin ein sittliches Werk ist, der Grund ein größerer sein, warum er gehalten werden muss.

3. Für den größeren Teil leben die Leviten [d. h. Diakone] der Kirche und die Priester ausreichend im Überfluss und haben Einkünfte zu ihrem Unterhalt, und die Kirche ist mehr als im Alten Gesetz, in dem die Leviten kein Erbland im Land der Verheißung hatten, mit weltlichem Besitz ausgestattet; nun aber gibt es reichlich Arme und mehr als zur Zeit des Gesetzes. Da man nach der Ordnung der Liebe größerer Armut abhelfen muss, wird der Zehnte also eher den Armen als den Klerikern und Priestern gegeben werden müssen, und die Pflicht, den Zehnten zur Versorgung der Armen zu

<sup>3278</sup> Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 9 (ed. Ochoa/Diez, 422).

<sup>3279</sup> Hieronymus, *Commentaria in Ezechielem* XIV,45,13.14 (CChr.SL 75, 681–684); vgl. *Liber Extra*, 3.30.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 555 f).

<sup>3280</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 505 u. 507 (ed. Bd. IV/2, 747a–b.748a–749b; in dieser Ausgabe S. 1586–1591.1592–1595).

ad sustentationem pauperum in tempore gratiae quam in Veteri Lege, minus vero ad sustentationem clericorum.

4. Item, dicit Augustinus «quod decimae sunt tributa egentium animarum». Ergo sunt debitae pauperibus.

**Respondeo:** Dicendum quod tempore gratiae mandatum de decima danda pauperibus anno tertio secundum determinationem Legis non debuit servari, quia illud mandatum imperfectae pietatis est. Unde, adveniente lege perfectae pietatis, non debet manere quantum ad imperfectionem, quamvis substantia mandati maneat ampliata, cum dictum est, Matth. 5: *Omni petenti te, tribue*. Unde Christianus non tantum decimam debet pauperibus, immo totum quod sibi superest, Luc. 11, 41: *Quod superest, date eleemosynam*.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

3. Ad tertium dicendum quod levitis et sacerdotibus tempore gratiae, qui habent stipendium sufficiens, dandae sunt decimae, quia ipsi sunt pauperum procuratores, et quaecumque habent, communia debent habere cum pauperibus. Unde dicit «Hieronymus, *Ad Damasum Papam*: Quidquid habent clerici, pauperum est, et domus illorum omnibus debent esse communes».

4. Ad ultimum dicendum quod «decimae sunt tributa egentium»; unde illae, quae dantur clericis, illis dantur vel quia indigentes sunt vel ut dispensent egentibus. Res vero Christianorum quae superfluunt eiusdem obligationis censentur. Unde Ambrosius, in libro *De officiis*: «Grandis culpa est, si, sciente te, fidelis egeat, si scias eum sine sumptu esse, famem tolerare, aerumnam perpeti, qui praesertim egere erubescit».

[747] [Nr. 505] ARTICULUS VI.

*Utrum domino Papae solvendae sint decimae decimarum.*

Postmodum quaeritur utrum domino Papae Summo Pontifici solvendae sint decimae decimarum.

zahlen, wird zur Zeit der Gnade größer sein als im Alten Gesetz, geringer aber die zur Versorgung der Kleriker.

4. Augustinus sagt, „dass die Zehnten die Abgaben für die armen Seelen sind.“<sup>3281</sup> Also werden sie den Armen geschuldet.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass zur Zeit der Gnade das Gebot, nach der Bestimmung des Gesetzes im dritten Jahr den Armen den Zehnten zu geben, nicht gehalten werden musste, weil dies ein Gebot unvollkommener Frömmigkeit ist.<sup>3282</sup> Nach der Ankunft des Gesetzes der vollkommenen Frömmigkeit muss es daher hinsichtlich seiner Unvollkommenheit nicht mehr bestehen bleiben, wenn auch die Substanz des Gebots als erweiterte bestehen bleibt, da gesagt worden ist, Mt 5<sup>3283</sup>: *Gib jedem, der dich bittet*. Daher muss ein Christ nicht nur den Zehnten den Armen geben, sondern alles, was er übrig hat, Lk 11,41: *Was übrig ist, gebt als Almosen*.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Und dadurch ist die Antwort auf den ersten und zweiten [Einwand] klar.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass zur Zeit der Gnade den Leviten und Priestern, die einen ausreichenden Unterhalt haben, die Zehnten gegeben werden müssen, weil sie Fürsorger für die Armen sind und alles, was sie haben, als gemeinsamen Besitz mit den Armen haben müssen. Daher sagt „Hieronymus, [in dem Brief] *An Papst Damasus*: Was die Kleriker haben, gehört den Armen, und ihre Häuser müssen allen gemeinsam sein.“<sup>3284</sup>

4. Zu dem letzten ist zu sagen, dass „die Zehnten die Abgaben für die Armen sind“; daher werden die, die den Klerikern gegeben werden, ihnen entweder gegeben, weil sie arm sind, oder damit sie sie an die Armen verteilen. Der Besitz der Christen aber, der überschüssig ist, wird als zu derselben Verpflichtung gehörig gewertet. Daher Ambrosius in der Schrift *Über die Ämter*: „Es ist eine große Schuld, wenn ein Gläubiger mit deinem Wissen arm ist, wenn du weißt, dass er nichts kaufen kann, Hunger erträgt, Drangsal leidet, zumal wenn er sich schämt, arm zu sein.“<sup>3285</sup>

[747] *Artikel 6: Muss dem Herrn Papst der Zehnte von den Zehnten gezahlt werden?*  
[Nr. 505]

Danach wird gefragt, ob dem Herrn Papst, dem Höchsten Priester, der Zehnte von den Zehnten gezahlt werden muss.

<sup>3281</sup> Ps.-Augustinus, Sermones 277,1 (PL 39, 2267); vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.1, c.66 (ed. Friedberg, Bd. I, 784).

<sup>3282</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.1 (SpicBon 18b, 994,16–21).

<sup>3283</sup> Lk 6,30; vgl. Mt 5,42.

<sup>3284</sup> Das Zitat lässt sich in den Schriften des Hieronymus nicht nachweisen; vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.1, c.68 (ed. Friedberg, Bd. I, 784).

<sup>3285</sup> Ambrosius, De officiis magistrorum I,30,148 (CChr.SL 15, 53f); vgl. Decretum Gratiani, D.86, c.14, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 300f).

**Et videtur quod sic:** 1. Num. 18, 26, 28–29 dicitur: «*Praecipe levitis, atque denuntia: cum acceperitis a filiis Israel decimas, primitias earum offerite Domino, id est, decimam partem decimae*», et date Aaron sacerdoti omnia quae offeretis ex decimis. «Praeceptum ergo de decimis duas partes habuit, scilicet ut filii Israel darent decimas levitis et ut levitae darent decimam decimarum Summo Pontifici». Qua ergo ratione «prima pars» observanda est, scilicet quod laici dant decimas clericis, eadem ratione et alia, scilicet quod clerici debent decimas omnium dare Summo Pontifici.

2. Item, videtur quod magis debeat observari secunda, «quia Summus Pontifex noster toti christianitati providet; sed minoribus sacerdotibus ideo dantur decimae ut possint vacare legi Dei et ministrare spiritualia; sed Summum» Pontificem «oportet magis vacare legi Dei et dare» magis «spiritualia; ergo oportet eum magis habere decimas. Videtur» ergo «quod minores sacerdotes teneantur dare decimam decimarum suarum domino Papae».

3. Item, «si dicatur quod summum sacerdotium translatum est, et propter hoc non tenentur sacerdotes dare decimas Summo Sacerdoti, hoc nihil est, quia similiter» sacerdotium et «officium leviticum mutatum est», quia «in Veteri Lege solebant offerre carnales hostias, modo autem offerunt spirituales». Si ergo propter mutationem et translationem non tenentur minores sacerdotes dare decimas Summo Sacerdoti, ergo similiter propter mutationem sacerdotii et officii levitici non debent laici dare decimas sacerdotibus et levitis, quod tamen falsum est.

**[Respondeo]:** Ad hoc dicunt quidam «quod non tenentur clerici dare decimam decimarum domino Papae, propter hoc quod dominus Papa providet toti christianitati, et difficillimum esset congregare decimam decimarum. Unde ordinavit Ecclesia ut habeat suam propriam dioecesim, cui praeest immediate, in qua habet decimas, si vult; et iterum, habet multa regalia quae dederunt Imperatores, unde sufficientem cibum habet in domo sua». Praeterea, omnia bona Ecclesiae sua sunt et accipit inde quantum vult; unde non oportet sibi fieri hanc taxationem, ut solum scilicet accipiat decimam. – Aliis vero videtur quod Summo Pontifici debentur decimae decimarum, si



**Und es scheint, dass das so ist:** 1. Num 18,26.28–29 heißt es: „*Trage den Leviten auf und verkündige ihnen: Wenn ihr von den Kindern Israels die Zehnten „nehmt, bringt dem Herrn davon die Erstlingsfrüchte dar, das heißt den zehnten Teil des Zehnten“, und gebt dem Priester Aaron alles, was ihr von den Zehnten darbringt.* „Die Vorschrift über die Zehnten hatte also zwei Teile, nämlich dass die Kinder Israels den Leviten die Zehnten geben sollten und dass die Leviten den Zehnten der Zehnten dem Höchsten Priester geben sollten.“<sup>3286</sup> Auf diese Art und Weise muss also „der erste Teil“ beachtet werden, nämlich dass die Laien den Klerikern die Zehnten geben sollen, auf dieselbe Art und Weise auch der andere, nämlich dass die Kleriker die Zehnten von allem dem Höchsten Priester zahlen müssen.

2. Es scheint, dass man den zweiten [Teil] mehr beachten muss, „weil unser Höchster Priester für die ganze Christenheit sorgt; aber den geringeren Priestern müssen die Zehnten deshalb gegeben werden, damit sie für das Gesetz Gottes frei sein und die geistlichen Gaben austeilen können; der Höchste“ Priester muss „aber“ mehr für das Gesetz Gottes frei sein und“ mehr „geistliche Gaben geben; also muss er im höheren Maße die Zehnten besitzen. Es scheint“ also, „dass die geringeren Priester dazu verpflichtet sind, den Zehnten von ihren Zehnten dem Herrn Papst zu geben.“<sup>3287</sup>

3. „Wenn gesagt wird, dass das Amt des Höchsten Priesters übertragen worden ist und deswegen die Priester nicht mehr dazu verpflichtet sind, die Zehnten dem Höchsten Priester zu geben, so stimmt das nicht, weil ebenso“ [wie] das Priesteramt auch „das levitische Amt sich geändert hat“, denn „im Alten Testament pflegten sie fleischliche Opfergaben darzubringen, heute aber bringen sie geistliche Opfergaben dar.“<sup>3288</sup> Wenn also die niederen Priester wegen der Veränderung und Übertragung nicht dazu verpflichtet sind, dem Höchsten Priester die Zehnten zu geben, dann müssen die Laien ebenso wegen der Änderung des Priesteramtes und des levitischen Amtes den Priestern und Leviten nicht die Zehnten geben, was jedoch falsch ist.

**[Ich antworte]:** Dazu sagen einige, „dass die Kleriker nicht dazu verpflichtet sind, dem Herrn Papst den Zehnten von den Zehnten zu geben, weil der Herr Papst für die ganze Christenheit sorgt und es sehr schwierig wäre, den Zehnten von den Zehnten zu sammeln. Daher hat die Kirche angeordnet, dass er sein eigenes Bistum hat, dem er unmittelbar vorsteht und in dem er die Zehnten erhält, wenn er will; und ebenso hat er viele königliche Rechte, die die Kaiser ihm gegeben haben, von denen er ausreichend Speise in seinem Haus hat“<sup>3289</sup>.<sup>3290</sup> Außerdem gehören ihm alle Güter der Kirche und erhält er davon, soviel er will; daher ist es für ihn nicht nötig, dass diese Festlegung getroffen wird, sodass er daher nur den Zehnten erhält. – Anderen aber scheint es, dass dem Höchsten Priester der Zehnte von den Zehnten geschuldet

<sup>3286</sup> Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.4 (SpicBon 18b, 1004,78–1005,84).

<sup>3287</sup> Ebd. (SpicBon 18b, 1005,84–89).

<sup>3288</sup> Ebd. (SpicBon 18b, 1005,91–95).

<sup>3289</sup> Vgl. Mal 3,10.

<sup>3290</sup> Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.4 (SpicBon 18b, 1005,96–103).

petat et sit necessitas Ecclesiae; si vero non petat nec sit necessitas Ecclesiae, cui ipse habet providere, non tenentur inferiores sacerdotes.

CAPUT VII.

QUINAM TENEANTUR DARE DECIMAM.

[Nr. 506] ARTICULUS I.

*Utrum omnes, qui non sunt levitici ordinis, teneantur ad decimam.*

Quaeritur consequenter qui teneantur dare decimam.

Quaeritur ergo utrum omnes universaliter teneantur ad decimam qui non sunt levitici ordinis.

**Quod probatur,** *a.* quia, sicut dicit Gregorius Papa: «Oportet decimas, quas iure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere, quas fideles, Domino praecipiente, offerunt, iuxta illud vaticinium Malach. 3, 10: *Inferte omnem [748] decimam in horreum meum*». Ex quo videtur relinqui quod omnes laici, tam divites quam pauperes, teneantur ad decimam.

**Contra:** 1. Dicit Augustinus quod «decimae sunt tributa egentium animarum». Ergo, si aliquis ita pauper est quod non sufficiat sibi et filiis quod etiam habet cum decima, sacerdos vero suus in nullo egeat, sed superabundet, ergo istius pauperis plus debet esse decima quam sacerdotis.

**Respondeo:** Dicendum quod tam pauperes quam divites tenentur ad decimam, quia decima est pars quae Deo debetur, a quo tam pauper quam dives recipit totum. Vera autem est promissio Dei, quia propter solutionem decimae nunquam aliquis efficietur pauperior. Unde Malach. 3, 10: *Inferte omnem decimam etc. et probate me si non aperuero vobis cataractas caeli et effudero vobis benedictionem*. Unde propter hoc dicit Augustinus: «Maiores nostri ideo copiis omnibus abundabant, quia Deo decimas dabant et *Caesari* censum reddebant». Dicendum ergo quod sicut aliquis laicus, tam pauper quam dives, non absolvitur a censu Caesaris, ita nec a solutione decimae, quae redditur Deo in signum domini generalis.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur quod 'decimae sunt tributa egentium', patet responsio ex praedictis. Nam decima non redditur sacerdoti nisi aut propter

wird, wenn er ihn fordert und es die Notwendigkeit für die Kirche gibt; wenn er ihn aber nicht fordert und es keine Notwendigkeit für die Kirche gibt, für die er selbst zu sorgen hat, sind die untergeordneten Priester nicht dazu verpflichtet.

*Kapitel 7: Wer ist dazu verpflichtet, den Zehnten zu geben?*

*Artikel 1: Sind alle, die nicht levitischen Standes sind, zum Zehnten verpflichtet?*

[Nr. 506]

Anschließend wird gefragt, wer dazu verpflichtet ist, den Zehnten zu geben.

Es wird also gefragt, ob insgesamt alle zum Zehnten verpflichtet sind, die nicht levitischen Standes sind.

**Das wird bewiesen**, a. denn, wie Papst Gregor sagt: „Man muss die Zehnten, die wir mit Recht als Eigentum der Priester festsetzen, vom ganzen Volk nehmen, die die Gläubigen nach der Vorschrift des Herrn darbringen, entsprechend der Prophezeiung Mal 3,10: *Bringt jeden [748] Zehnten in meine Scheune.*“<sup>3291</sup> Daraus scheint zu folgen, dass alle Laien, die reichen ebenso wie die armen, zum Zehnten verpflichtet sind.

**Dagegen:** 1. Augustinus sagt, dass „die Zehnten die Abgaben für die armen Seelen sind.“<sup>3292</sup> Wenn also jemand so arm ist, dass für ihn und seine Kinder noch nicht einmal reicht, was er mit dem Zehnten hat, sein Priester aber in nichts Not leidet, sondern im Überfluss besitzt, dann muss diesem Armen der Zehnte mehr gehören als dem Priester.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass Arme wie Reiche zum Zehnten verpflichtet sind, weil der Zehnte der Teil ist, der Gott geschuldet wird, von dem der Arme ebenso wie der Reiche alles erhält. Die Verheißung Gottes ist aber wahr, weil wegen der Zehntzahlung niemals jemand ärmer wird. Daher Mal 3,10: *Bringt jeden Zehnten usw. und stellt mich damit auf die Probe: Wenn ich euch nicht die Schleusen des Himmels öffne und Segen im Übermaß herabgieße.* Daher sagt Augustinus deswegen: „Unsere Vorfahren hatten deswegen Überfluss an allem Reichtum, weil sie Gott Zehnte gaben und dem Kaiser Steuern zahlten“<sup>3293</sup>.<sup>3294</sup> Es ist also zu sagen, dass so, wie ein Laie, ein armer ebenso wie ein reicher, nicht der Steuer für den Kaiser enthoben wird, so auch nicht der Zahlung des Zehnten, den er Gott als Zeichen des allgemeinen Besitzrechts zahlt.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den Einwand, dass ‚die Zehnten die Abgaben für die Armen sind‘, ist die Antwort aus dem zuvor Gesagten klar.<sup>3295</sup> Denn der Zehnte wird

<sup>3291</sup> Decretum Gratiani, C.16,7,1, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 800).

<sup>3292</sup> Ps.-Augustinus, Sermones 277,1 (PL 39, 2267); vgl. Decretum Gratiani, C.11, q.1, c.66 (ed. Friedberg, Bd. I, 784).

<sup>3293</sup> Mt 22,21.

<sup>3294</sup> Ps.-Augustinus, Sermones 86,3 (PL 39, 1912); Decretum Gratiani, C.16,7,8 (ed. Friedberg, Bd. I, 802).

<sup>3295</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 502 u. 504 zu 4 (ed. Bd. IV/2, 744b.746b; in dieser Ausgabe S. 1578 f.1586 f).

supplendam suam paupertatem, si pauper est, aut propter procurationem pauperum, quae ad sacerdotem vel clericum pertinet. Ideo in praedicto casu, cum egens et pauper offert sacerdoti diviti decimam, ipse pauper tenetur dare, et ipse sacerdos, ut redonandam ei recipere, quia et ipse tenetur maxime pauperes de superabundantia sua sustentare.

[Nr. 507] ARTICULUS II.

*Utrum clerici teneantur ad decimas.*

Item, quaeritur de personis levitici ordinis utrum teneantur ad decimas. Quaeritur ergo de clericis utrum teneantur.

**Ad quod obicitur:** *a.* Nam dicit *Decretalis* Paschalis: «Novum genus exactionis est, ut clerici a clericis decimas exigant, cum nusquam in lege Domini hoc legamus».

*b.* Item, Num. 18, 21 dicitur: *Filiis Levi dedi omnes decimas Israelis.* Si ergo eis debentur decimae, secundum legem Dei, non tenentur ad decimam.

**Contra:** 1. Dicit *Canon* Concilii Cabilonensis: «Ecclesiae antiquitus constitutae nec decimis nec ulla possessione priventur». Si ergo clerici vel per successionem patrimonii vel per acquisitionem emptione vel donatione obtineant praedia, quae tenebantur ecclesiis ad decimam antequam ad possessionem eorum pervenirent, tenebuntur de illis praediis dare decimam.

2. Item, maioris perfectionis tenentur esse levitae evangelici quam levitae Legis Veteris; sed levitae Legis Veteris tenebantur dare decimas de decimis acceptis ipsis sacerdotibus, sicut dicit Hieronymus, *Super Ezechielem*, et habetur ex Num. 18, 21; ergo multo fortius levitae evangelici.

**Respondeo:** 1. Clerici aut possident res titulo ecclesiae aut titulo patrimonii seu donationis vel emptionis. Dicendum ergo quod de iis quae possident titulo ecclesiae non tenentur, quia ratione ministerii, quo deserviunt ecclesiae, percipiunt etiam decimas a laicis; unde res illas, quas possident titulo ecclesiae, non tenentur decimare iure eodem. Et hoc modo intelligitur *Decretalis* Paschalis et etiam ipsa lex de

dem Priester nur gezahlt, um entweder seiner Armut abzuhelpfen, wenn er arm ist, oder wegen der Armenfürsorge, die einem Priester oder Kleriker zukommt. Deshalb ist dieser Arme im genannten Fall, wenn ein Notleidender und Armer einem reichen Priester den Zehnten darbringt, dazu verpflichtet, ihn zu geben, und dieser Priester dazu, ihn anzunehmen, um ihn ihm zurückzuschicken, weil auch er vor allem dazu verpflichtet ist, die Armen von seinem Überfluss zu unterhalten.

*Artikel 2: Sind Kleriker zu den Zehnten verpflichtet? [Nr. 507]*

Es wird weiter nach den Personen des levitischen Standes gefragt, ob sie zu den Zehnten verpflichtet sind. Es wird also in Bezug auf die Kleriker gefragt, ob sie dazu verpflichtet sind.

**Dazu wird eingewendet:** a. Denn die Dekretale des Paschalis sagt: „Es ist eine neue Art von Eintreibung, wenn Kleriker von Klerikern die Zehnten eintreiben, obgleich wir dies nirgends im Gesetz des Herrn lesen.“<sup>3296</sup>

b. Num 18,21 heißt es: *Den Söhnen Levis habe ich den ganzen Zehnten Israels gegeben*. Wenn ihnen also die Zehnten geschuldet werden, entsprechend dem Gesetz Gottes, sind sie nicht zum Zehnten verpflichtet.

**Dagegen:** 1. Der Kanon des Konzils von Chalon-sur-Saône sagt: „Die Kirchen, die von alters her eingerichtet waren, dürfen weder des Zehnten noch irgendeines Besitzes beraubt werden.“<sup>3297</sup> Wenn also die Kleriker durch Erbfolge oder durch Erwerb aufgrund von Kauf oder Schenkung Ländereien erhalten, die den Kirchen zum Zehnten verpflichtet waren, bevor sie in ihren Besitz gelangten, werden sie dazu verpflichtet sein, von diesen Ländereien den Zehnten zu geben.

2. Die Leviten des Evangeliums sind dazu verpflichtet, von größerer Vollkommenheit zu sein als die Leviten des Alten Gesetzes; die Leviten des Alten Gesetzes waren aber dazu verpflichtet, die Zehnten von den Zehnten, die sie selbst erhalten hatten, den Priestern zu geben, wie Hieronymus sagt, [in dem Kommentar] *Zu Ezechiel*,<sup>3298</sup> und es ist Num 18,21 zu entnehmen; also noch viel mehr die evangelischen Leviten.

**Ich antworte:** 1. Kleriker besitzen etwas entweder aufgrund eines Besitztitels der Kirche oder aufgrund eines Besitztitels eines Erbes oder einer Schenkung oder eines Kaufs. Es ist also zu sagen, dass von dem, was sie aufgrund eines Besitztitels der Kirche besitzen, nicht verpflichtet sind, [die Zehnten zu geben,] weil aufgrund ihres Dienstes, mit dem sie der Kirche dienen, sie auch die Zehnten von den Laien erhalten; daher sind sie mit demselben Recht nicht dazu verpflichtet, von dem Besitz, den sie unter dem Besitztitel der Kirche besitzen, den Zehnten zu zahlen. Und auf diese Weise ist die Dekretale des Paschalis zu verstehen und auch das Gesetz zur Zehntzah-

<sup>3296</sup> Liber Extra, 3.30.2 (ed. Friedberg, Bd. II, 556).

<sup>3297</sup> Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.43 (ed. Friedberg, Bd. I, 774).

<sup>3298</sup> Hieronymus, Commentaria in Ezechielem XIV,45,13.14 (CChr.SL 75, 681–684); vgl. Liber Extra, 3.30.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 555 f); Summa Halensis III Nr. 504 (ed. Bd. IV/2, 746 Anm. 2; in dieser Ausgabe S. 1584 f).

decimis dandis et etiam *Canon* Paschalis: «A clericis communiter viventibus nulla ratio sinit ut quaelibet personae decimas accipiant de laboribus seu nutrimentis propriis». Et intelliguntur viventes communiter, non solum regulares, sed etiam Canonici saeculares, qui accipiunt de rebus ecclesiae, quae sunt communes, stipendium. Et de illis dicunt iurisperiti quod non debent decimas dare, nisi esset consuetudo quod de iis in morte testari possunt, et tunc quod tenentur dare [749] decimas de praediis ecclesiae sicut de propriis. De rebus vero praedialibus patrimonialibus vel acquisitis, dicunt quidam quod tenentur dare decimam illi ecclesiae cui debebatur antequam ad ipsos possessio perveniret indistincte. Alii vero distinguunt quod aut deserviunt illi ecclesiae cui debentur illae decimae aut non. Si deserviunt illi ecclesiae, dicunt quod non tenentur; si non deserviunt, tenentur, et secundum hoc intelligunt praedictos *Canones*.

2. Ad illud vero quod obicitur de maiori perfectione levitarum Evangelii quam Veteris Legis, dicendum quod decimae dandae sunt secundum determinationem Ecclesiae. Determinat autem Ecclesia perceptionem decimarum per indistinctionem quantum ad sacerdotes et levitas, ita quod non separat ius sacerdotale a levitico. Propter quod non tenentur levitae ad decimas dandas sacerdotibus nisi secundum distinctionem praedictam, quod iam amplius declarabitur.

[Nr. 508] ARTICULUS III.

*Utrum religiosi teneantur ad decimas.*

Item, quaeritur an religiosi teneantur ad solutionem decimarum.

**Quod probatur:** 1. Nam, secundum *Canonem* Concilii Magontiensis, [*Causa*] XVI, quaest. 1, nulli licet decimationum proventum a priori ecclesia, cui assignatus fuerat, abstrahere. Cum ergo decimae baptismalibus ecclesiis dandae sint, sicut dicit *Canon* Leonis, ergo monachi et religiosi alii ex propriis praediis decimas dare tenentur.

2. Item, obicitur sicut prius: religiosi Veteris Testamenti tenebantur ad decimas, Luc. 18, 12: *Decimas do omnium, quae possideo*, dicit *Pharisaeus*. – Item, Matth. 23, 23: *Vae vobis, Pharisaei, qui decimatis mentham et anethum*; et: *Haec oportuit facere*. Ergo multo magis religiosi Novi Testamenti tenentur ad decimam.

lung selbst und auch der Kanon des Paschalis: „Kein Argument lässt es zu, dass von Klerikern, die in Gemeinschaft leben, irgendwelche Personen die Zehnten von ihren eigenen Arbeiten oder ihrem Unterhalt nehmen.“<sup>3299</sup> Und darunter sind die zu verstehen, die in Gemeinschaft leben, nicht nur die Regular-, sondern auch die Säkularkanoniker, die ihren Unterhalt von dem Kirchenbesitz erhalten, der gemeinsamer Besitz ist. Und über sie sagen die Rechtsgelehrten, dass sie keine Zehnten geben müssen, wenn es nicht diese Gewohnheit gab, dass sie darüber im Tod ein Testament machen können und dann verpflichtet sind, [749] der Kirche die Zehnten von den Ländereien zu geben so wie von Eigentum. Einige sagen, dass sie dazu verpflichtet sind, von geerbten oder erworbenen Ländereien auf unterschiedslose Weise derjenigen Kirche den Zehnten zu geben, der er geschuldet wurde, bevor der Besitz zu ihnen gelangte. Andere aber unterscheiden, dass sie entweder jener Kirche dienen, der jene Zehnten geschuldet werden, oder nicht.<sup>3300</sup> Wenn sie jener Kirche dienen, sagen sie, sind sie nicht dazu verpflichtet; wenn sie ihr nicht dienen, sind sie dazu verpflichtet, und demgemäß verstehen sie die genannten Kanones.

2. Zu dem Einwand hinsichtlich der größeren Vollkommenheit der Leviten des Evangeliums als des Alten Gesetzes ist zu sagen, dass die Zehnten entsprechend der Bestimmung der Kirche gezahlt werden müssen. Aber die Kirche bestimmt den Erhalt der Zehnten, ohne einen Unterschied hinsichtlich Priestern und Leviten zu machen, sodass sie das Priesterrecht nicht vom levitischen abtrennt. Deswegen sind die Leviten nur gemäß der genannten Unterscheidung dazu verpflichtet, die Zehnten den Priestern zu geben, was bald näher erklärt werden wird.<sup>3301</sup>

### *Artikel 3: Sind Ordensangehörige zu den Zehnten verpflichtet? [Nr. 508]*

Ferner wird gefragt, ob Ordensangehörige zur Zahlung der Zehnten verpflichtet sind.

**Das wird bewiesen:** 1. Denn nach dem Kanon des Konzils von Mainz, [Causa] XVI, Quaestio 1 ist es niemandem erlaubt, einer Kirche die Zehntzahlung für die Einkünfte zu entziehen, der sie vorher zugewiesen gewesen war.<sup>3302</sup> Wenn also die Zehnten den Taufkirchen gegeben werden müssen, wie der Kanon Leos sagt, dann sind die Mönche und anderen Ordensangehörige dazu verpflichtet, die Zehnten aus ihren eigenen Ländereien zu geben.<sup>3303</sup>

2. Es wird wie vorher eingewendet: Die Ordensangehörigen des Alten Testaments waren zu den Zehnten verpflichtet, Lk 18,12: *Ich gebe den Zehnten von allem, was ich besitze*, sagt der Pharisäer. – Und Mt 23,23: *Wehe euch, ihr Pharisäer, die ihr den Zehnten von Minze und Dill gebt*; und: *Man muss dieses tun*. Also sind die Ordensangehörigen des Neuen Testaments viel mehr zum Zehnten verpflichtet.

<sup>3299</sup> Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.47 (ed. Friedberg, Bd. I, 775).

<sup>3300</sup> Raimund von Peñafort, Summa de paenitentia I,15,§ 2 (ed. Ochoa/Díez, 412–414).

<sup>3301</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 508 (ed. Bd. IV/2, 749a–750b; in dieser Ausgabe S. 1594–1599).

<sup>3302</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.42 (ed. Friedberg, Bd. I, 774).

<sup>3303</sup> Vgl. ebd., c.45 (ed. Friedberg, Bd. I, 774).

**Contra:** *a. Canon* Concilii Magontiensis [*Causa*] XVI, quaest. 1: «Decrevit sacer iste conventus ut episcopi et abbates de agris et vineis, quae ad usum suum et fratrum stipendium habent, ad ecclesias suas decimas deferri faciant».

*b. Item, Canon* Paschalis: «A monachis sive clericis communiter viventibus nulla ratio sinit ut episcopi aut personae quaelibet decimas de laboribus seu nutrimentis suis propriis extorquere debeant».

Ex quibus relinquitur quod non tenentur ad decimam.

**[Respondeo]:** Ad hoc respondetur quod privilegio Sedis Apostolicae non tenentur religiosi ad decimas aliquas persolvendas. Unde distinguitur inter religiosos, quia «monachi albi, Templarii et Hospitalarii Hierosolymitani non tenentur dare decimas de possessionibus suis quas propriis manibus vel sumptibus excolunt. Secus est, si tradunt terras excolendas ad firmam», sicut dicit *Decretalis* Alexandri III, *Extra, De decimis*: «Licet de benignitate Sedis Apostolicae sit vobis indultum ut de laboribus, quos propriis manibus vel sumptibus colitis, nemini decimas solvere teneamini, propter hoc tamen non est vobis licitum decimas de terris vestris subtrahere quas aliis traditis excolendas». «Monachi vero nigri, Canonici regulares et» alii religiosi, «tenentur dare decimas de omnibus possessionibus suis, exceptis novalibus, hortis, nutrimentis animalium suorum», ut dicit *Decretalis* Alexandri III: Indulsi Adrianus monachis nigris ceterisque religiosis ut de novalibus, «quae propriis manibus vel sumptibus excolunt, et de nutrimentis animalium suorum et de hortis suis decimas non persolvant. Quare ii. quibus hoc indultum est, hac occasione decimas de aliis rebus ecclesiae suae non possunt subtrahere vel sibi aliquid ulterius vendicare».

Adhuc tamen distinguendum est, quia illud «quod dictum est de monachis albis, Templariis et Hospitalariis», intelligendum est «de possessionibus quas habebant ante generale Concilium. De illis enim quae postea gratis sunt collatae sibi vel quas ipsi emerunt, etiam si illas [750] propriis manibus vel sumptibus excolunt, tenentur



**Dagegen:** a. Der Kanon des Konzils von Mainz, [*Causa*] XVI, Quaestio 1: „Diese heilige Versammlung hat beschlossen, dass die Bischöfe und Äbte dafür sorgen sollen, dass von den Äckern und Weinbergen, die sie für ihre eigene Nutzung und zum Unterhalt der Brüder haben, an ihre Kirchen die Zehnten abgeführt werden.“<sup>3304</sup>

b. Der Kanon des Paschalis: „Kein Argument lässt es zu, dass von Mönchen oder in Gemeinschaft lebenden Klerikern Bischöfe oder irgendwelche Personen die Zehnten von ihren Arbeiten oder ihren eigenen Nahrungsmitteln herausquetschen müssen.“<sup>3305</sup>

Daraus folgt, dass sie nicht zum Zehnten verpflichtet sind.

**[Ich antworte]:** Dazu wird geantwortet, dass aufgrund eines Privilegs des Apostolischen Stuhles Ordensangehörige nicht dazu verpflichtet sind, irgendwelche Zehnte zu zahlen.<sup>3306</sup> Daher wird zwischen Ordensangehörigen unterschieden, weil „die weißen Mönche, Templer und Jerusalemer Hospitaliter nicht dazu verpflichtet sind, die Zehnten von ihren Besitzungen zu zahlen, welche sie mit ihren eigenen Händen oder auf eigene Kosten bearbeiten. Nicht so ist es, wenn sie ihre Ländereien zur Bearbeitung dauerhaft übertragen“, wie die Dekretale Alexanders III. sagt, [*Liber*] *Extra, Über die Zehnten*: „Auch wenn es euch durch die Güte des Apostolischen Stuhls gewährt worden ist, dass ihr niemandem verpflichtet seid, von euren Arbeiten, die ihr mit euren eigenen Händen oder mit auf eigene Kosten bearbeitet, die Zehnten zu zahlen, so ist es euch deshalb aber nicht erlaubt, die Zehnten von euren Ländereien abzuziehen, die ihr anderen zur Bestellung übertragt.“<sup>3307</sup> „Die schwarzen Mönche aber, die Regularkanoniker und“ die anderen Ordensangehörigen „sind dazu verpflichtet, die Zehnten von all ihren Besitzungen zu geben, ausgenommen die brachliegenden Äcker, Gärten und die Nahrungsmittel für ihre Tiere“, wie die Dekretale Alexanders III. sagt: Hadrian<sup>3308</sup> hat den schwarzen Mönchen und den übrigen Ordensangehörigen gewährt, dass sie von den brachliegenden Äckern, „die sie mit ihren eigenen Händen oder auf eigene Kosten bearbeiten, und von den Nahrungsmitteln für ihre Tiere und von ihren Gärten keine Zehnte zahlen müssen. Deshalb dürfen die, denen dies gewährt worden ist, bei dieser Gelegenheit nicht auch die Zehnten von anderen Gütern ihrer Kirche entziehen oder etwas darüber hinaus für sich fordern.“<sup>3309</sup>

Es muss aber noch unterschieden werden, dass das, „was über die weißen Mönche, die Templer und die Hospitaliter gesagt worden ist“, zu verstehen ist „in Bezug auf die Besitztümer, die sie vor dem allgemeinen Konzil hatten. Von denen nämlich, die ihnen danach unentgeltlich übertragen worden sind oder die sie sich gekauft haben, [750] sind sie verpflichtet, auch wenn sie sie mit ihren eigenen Händen

<sup>3304</sup> Ebd., c.46 (ed. Friedberg, Bd. I, 775).

<sup>3305</sup> Ebd., c.47 (ed. Friedberg, Bd. I, 775).

<sup>3306</sup> Vgl. Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§2 (ed. Ochoa/Díez, 412f).

<sup>3307</sup> *Liber Extra*, 3.30.11 (ed. Friedberg, Bd. II, 559 f).

<sup>3308</sup> Papst Hadrian IV. (1100/20, 1154–1159); vgl. *Liber Extra*, 3.30.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 556).

<sup>3309</sup> Ebd., 3.30.10 (ed. Friedberg, Bd. II, 559 f).

solvere decimas ecclesiis quibus ratione praediorum antea solvebantur», sicut dicit *Decretalis* Innocentii III, in Concilio generali: «Decrevimus ut de alienis terris et amodo acquirendis, etiam si eas manibus propriis aut sumptibus excolunt, decimas persolvant ecclesiis quibus ratione praediorum antea solvebantur, nisi cum ipsis ecclesiis aliter duxerint componendum».

Sed obicitur in contrarium, quia «antequam dominus Papa» clericis et religiosis personis «dedisset privilegium de non solvendis decimis », ut dictum est, «de terris quas ipsi excolunt, ipsi tenebantur dare decimas ex lege Dei; sed contra legem Dei non potuit dominus Papa dispensare; ergo adhuc tenentur de illis decimas dare».

**Respondeo:** Praeceptum de decimis iudiciale fuit, et ideo de illis potuit Ecclesia ordinare qui quas decimas debeant recipere et qui solvere. Et ideo bene dominus Papa potuit cum religiosis et clericis dispensare ut non debeant decimas solvere, maxime cum levitici ordinis religiosi censeantur, sicut et de aliis iudicialibus potest Ecclesia immutare ratione necessitatis vel utilitatis.

Notandum tamen est quod «omnia haec privilegia de decimis non dandis non defendunt in quibusdam casibus». Unus casus est, «cum pactione» vel communi actione tenentur «ad eas solvendas», sicut dicit *Decretalis* Adriani, *Extra, De decimis et primitiis, Ex multiplici* etc. Alius casus est, «cum parochialis ecclesia, in cuius parochia sita sunt praedia, enormiter laeditur». Tertius est, «cum eas solvendo renuntiant tacite privilegio» secundum iura.

## CAPUT VIII.

### DE EMPTIONE ET REDEMPTIONE DECIMARUM.

Consequenter quaeritur de emptione et redemptione decimarum.

Quaeruntur ergo tria:

Primo, utrum possint emi;

secundo, utrum possint redimi;

tertio, utrum possint sub pignore recipi.

oder auf eigene Kosten bestellen, die Zehnten den Kirchen zu zahlen, denen sie für die Ländereien vorher gezahlt wurden“, wie die Dekretale von Innozenz III. sagt, auf dem allgemeinen Konzil: „Wir haben beschlossen, dass sie von fremden und von nun an zu erwerbenden Ländereien, auch wenn sie sie mit ihren eigenen Händen und auf eigene Kosten bestellen, die Zehnten den Kirchen zahlen müssen, denen sie für die Ländereien auch vorher gezahlt wurden, außer wenn sie mit diesen Kirchen beschlossenen haben, es anders einzurichten.“<sup>3310</sup>

Es wird aber auf der anderen Seite eingewendet, dass, „bevor der Herr Papst“ den Klerikern und Ordensangehörigen „das Privileg gegeben hatte, den Zehnten nicht zahlen zu müssen“, wie gesagt worden ist, „sie von den Ländereien, die sie selbst bestellen, nach dem Gesetz Gottes dazu verpflichtet waren, die Zehnten zu geben; doch gegen das Gesetz Gottes konnte der Herr Papst nicht davon befreien; also sind sie noch immer dazu verpflichtet, davon die Zehnten zu geben.“<sup>3311</sup>

Ich antworte: Die Vorschrift zu den Zehnten war eine Rechtssatzung, und deshalb konnte die Kirche dazu anordnen, wer welche Zehnte nehmen und wer bezahlen sollte. Und deshalb konnte der Herr Papst sehr wohl [die Vorschrift] bei den Ordensangehörigen und Klerikern aussetzen, sodass sie keine Zehnten zahlen müssen, vor allem da die Ordensangehörigen zum levitischen Stand gerechnet werden, so wie die Kirche auch bei anderen Rechtssatzungen aufgrund von Notwendigkeit oder Nutzen Änderungen vornehmen kann.

Es ist aber zu bemerken, dass „alle diese Privilegien dazu, dass die Zehnten nicht gezahlt werden müssen, in bestimmten Fällen nicht schützen.“<sup>3312</sup> Ein solcher Fall ist, „wenn sie durch einen Vertrag“ oder eine allgemeine Tätigkeit dazu verpflichtet sind, „sie zu zahlen“, wie die Dekretale Hadrians sagt, [*Liber*] *Extra*, *Über die Zehnten und die Erstlingsfrüchte, Aufgrund vielfältiger [Klage]* usw.<sup>3313</sup> Ein anderer Fall ist, „wenn eine Pfarrkirche, in deren Gemeinde die Ländereien liegen, stark beschädigt wird.“<sup>3314</sup> Der dritte ist, „wenn sie, indem sie sie zahlen,“ nach den Gesetzen „stillschweigend auf ihr Privileg verzichten.“<sup>3315</sup>

### *Kapitel 8: Kauf und Rückkauf der Zehnten*

Hierauf wird nach dem Kauf und dem Rückkauf der Zehnten gefragt.

Es werden drei Einzelfragen gestellt:

1. Kann man sie kaufen?
2. Kann man sie zurückkaufen?
3. Kann man sie für ein Pfand nehmen?

<sup>3310</sup> Ebd., 3.30.34 (ed. Friedberg, Bd. II, 569).

<sup>3311</sup> Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.51 c.4 (SpicBon 18b, 1001,4–8).

<sup>3312</sup> Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 2 (ed. Ochoa/Díez, 413).

<sup>3313</sup> Vgl. *Liber Extra*, 3.30.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 556).

<sup>3314</sup> Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 2 (ed. Ochoa/Díez, 413).

<sup>3315</sup> Ebd.

[Nr. 509] ARTICULUS I.

*Utrum decimae possint emi.*

**Ad primum sic obicitur:** a. «Altare et decimas per pecuniam dare et Spiritum Sanctum vendere simoniacain haeresim esse nullus fidelium ignorat», dicit *Canon Paschalis*, [*Causa*] I, quaest. 3. Ergo nullo modo possunt vendi vel emi nisi simoniace.

**Contra:** 1. «Ius percipiendi decimas temporale est et transitorium et est dos ecclesiae carnalis; ergo est pretiabile; ergo ponere ipsum sub pretio non est peccatum; ergo licet emere decimas».

2. «Si dicatur quod non licet, quia, quamvis ius percipiendi decimas non sit spirituale, est tamen annexum spirituali – contra: Similiter ius percipiendi redditus in hac villa est annexum spirituali, quia sicut Ecclesia habet ius percipiendi decimas in hac villa, ita et alios redditus. Ergo qua ratione non licet emere decimas, quia sunt de possessionibus Ecclesiae, ita nec licet emere villas Ecclesiae, quod falsum est».

**Solutio:** Decima dicitur ius percipiendi, decima etiam dicitur ipse fructus. Primo modo non potest emi, secundo modo potest. «Ius enim percipiendi decimas annexum est spirituali naturali ordinatione et divina. Naturalis ordinatio est ut qui seminant spiritualia, metant carnalia; haec enim est ratio *dati et accepti*, de qua loquitur Apostolus, ad Philipp. ultimo, 15, et haec est aequalitas mannae, ut *qui plus colligit*», non magis neque *qui minus colligit*, «*minus* habeat. Laici enim, qui plus colligunt de temporalibus, debent dare clericis, qui minus colligunt, ut sit [751] aequalitas et possint vacare legi Dei, quae vacatio spiritualis est».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo dicendum quod sicut corpus hominis est impretiabile, quia adiunctum est animae rationali, quae est impretiabilis, ita decima est impretiabilis, quia est adiuncta officio et ministerio spirituali.

2. Ad secundum dicendum quod Dominus «ordinavit ut pro carnalibus, quae debentur seminantibus spiritualia, darentur decimae. Unde patet quod ius decima-

Artikel 1: Kann man die Zehnten kaufen? [Nr. 509]<sup>3316</sup>

**Zu dem Ersten wird Folgendes eingewendet:** a. „Keinem Gläubigen ist es unbekannt, dass einen Altar und Zehnte gegen Geld zu geben und den Heiligen Geist zu verkaufen, die Häresie der Simonie darstellt“, sagt der Kanon des Paschalis, [*Causa*] I, Quaestio 3.<sup>3317</sup> Also können sie auf keine Weise verkauft oder gekauft werden außer auf simonistische Weise.

**Dagegen:** 1. „Das Recht, Zehnte zu nehmen, ist zeitlich begrenzt und vorübergehend und eine fleischliche Gabe an die Kirche; also ist es schätzbar; also ist es keine Sünde, es unter einen Preis zu stellen; also ist es erlaubt, die Zehnte zu kaufen.“<sup>3318</sup>

2. „Wenn gesagt wird, dass es nicht erlaubt ist, weil, auch wenn das Recht, Zehnte zu nehmen, kein geistliches ist, es dennoch ein mit einem geistlichen verknüpft ist – dagegen: Ebenso ist das Recht, Einkünfte auf diesem Landgut zu erhalten, mit einem geistlichen verknüpft, weil so, wie die Kirche das Recht hat, auf diesem Landgut Zehnte zu nehmen, so auch andere Einkünfte. Also ist es aus diesem Grund nicht erlaubt, Zehnte zu kaufen, weil sie von Besitztümern der Kirche stammen, und so ist es auch nicht erlaubt, Landgüter der Kirche zu kaufen, was falsch ist.“<sup>3319</sup>

**Lösung:** ‚Zehnter‘ wird das Recht, ihn zu erhalten, genannt, ‚Zehnter‘ wird auch der Ertrag selbst genannt. Auf die erste Weise kann er nicht gekauft werden, auf die zweite kann er es. „Das Recht, Zehnte zu erhalten, ist nämlich durch die natürliche und göttliche Ordnung an ein geistliches angeknüpft. Die natürliche Ordnung ist, dass, wer geistliche Gaben sät, fleischliche erntet; dies ist nämlich die Logik *des Gegebenen und Genommenen*, über die der Apostel spricht, Phil im letzten [Kapitel], [Vers] 15, und dies ist das Gleichgewicht des Mannas, dass, *wer mehr sammelt*“<sup>3320</sup>, nicht mehr, und *wer weniger sammelt*, nicht „weniger“<sup>3321</sup> hat. Denn die Laien, die mehr von den zeitlichen Gütern sammeln, müssen den Klerikern geben, die weniger sammeln, damit es [751] ein Gleichgewicht gibt und sie für das Gesetz Gottes frei sein können, welches das geistliche Freisein ist.“<sup>3322</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten [Einwand] ist also zu sagen, dass so, wie der Leib des Menschen unschätzbar ist, weil er mit der vernunftbegabten Seele verbunden ist, die unschätzbar ist, so der Zehnte unschätzbar ist, weil er mit einem geistlichen Amt und Dienst verbunden ist.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass der Herr „angeordnet hat, dass für fleischliche Gaben, die denen geschuldet werden, die geistliche säen, die Zehnten gegeben werden mussten. Daher ist klar, dass das Zehntrecht durch die natürliche und göttliche

<sup>3316</sup> Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 838 (ed. Bd. III, 802a–804b).

<sup>3317</sup> Decretum Gratiani, C.1,3,14 (ed. Friedberg, Bd. I, 418).

<sup>3318</sup> Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.6 (SpicBon 18b, 1008,6–8).

<sup>3319</sup> Ebd. (SpicBon 18b, 1008,9–14).

<sup>3320</sup> Ebd. (SpicBon 18b, 1008,15–1009,19);

<sup>3321</sup> Ex 16,18.

<sup>3322</sup> Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.6 (SpicBon 18b, 1009,19–21).

rum annexum est spirituali naturali ordinatione et divina; alii autem redditus sunt annexi spirituali ex accidenti. Et propter hoc non est simile».

[Nr. 510] ARTICULUS II.

*Utrum decimae possint licite a laicis redimi.*

Secundo quaeritur utrum decimae possint licite a laicis redimi.

*a.* Nam dicit Innocentius, *Extra, De simonia*: «Ecclesia, sicut non potuit emi, ita nec redimi». Si ergo decimae non possunt sine periculo simoniae emi, ergo nec redimi.

*b.* Item, *Canon Concilii Magontiensis, [Causa] XVI, quaest. 7*: «Decimas, quas populus dare non vult nisi quolibet munere ab eo redimantur, ab episcopis prohibendum est ne fiat». Ex quo relinquitur quod non possunt licite redimi.

**Contra:** 1. Quilibet potest redimere ius suum; si ergo ius decimarum pertinet ad clericos, non ad laicos, licite possunt clerici decimas redimere a laicis.

**Respondeo:** Circa hoc sunt diversae opiniones. Nam quidam dicunt quod non licet alicui ius suum spirituale redimere sicut nec emere. Et quod dicitur quod licet cuilibet redimere ius suum, intelligitur de iure non spirituali. Unde ita intelligunt praedictum *Canonem*: «Prohibendum est episcopis ne fiat», ab eis, supple, ut redimant. Unde dicit *Decretalis* Lucii de quodam canonicè electo a maiori parte Capituli, paucis sibi contradicentibus, qui ad sedandam turbationem pecuniam dedit, quod incurrit labem simoniae, et tamen videbatur dedisse pecuniam ut redimeret ius suum.

Alii vero dicunt quod potest quis redimere vexationem suam vel detrimentum quod habet circa ius spirituale. Unde Concilium Urbani Papae, *[Causa] I, quaest. 3*, dicit quod monachi possideant decimas sibi iuste collatas, quas tamen ab episco-

Ordnung an ein geistliches [Recht] geknüpft ist; andere Einkünfte aber sind an das geistliche [Recht] akzidentiell geknüpft. Und deswegen ist es nicht das Gleiche.<sup>3323</sup>

*Artikel 2: Können die Zehnten erlaubterweise von Laien zurückgekauft werden?*  
[Nr. 510]<sup>3324</sup>

Zweitens wird gefragt, ob die Zehnten erlaubterweise von Laien zurückgekauft werden können.

a. Denn Innozenz sagt, [*Liber*] *Extra*, *Über die Simonie*: „So wie die Kirche nicht gekauft werden konnte, so kann sie auch nicht zurückgekauft werden.“<sup>3325</sup> Wenn also die Zehnten nicht ohne das Risiko der Simonie gekauft werden können, dann können sie auch nicht zurückgekauft werden.

b. Der Kanon des Konzils von Mainz, [*Causa*] XVI, Quaestio 7: „Wenn die Leute die Zehnten nur zahlen wollen, wenn sie mit irgendeinem Geschenk von ihnen zurückgekauft werden, muss von den Bischöfen verhindert werden, dass das passiert.“<sup>3326</sup> Daraus folgt, dass sie nicht erlaubterweise zurückgekauft werden können.

**Dagegen:** 1. Jeder kann sein Recht zurückkaufen; wenn also das Zehntrecht den Klerikern zufällt, nicht den Laien, können die Kleriker die Zehnten erlaubterweise von den Laien zurückkaufen.

**Ich antworte:** Im Zusammenhang damit gibt es verschiedene Meinungen.<sup>3327</sup> Denn einige sagen, dass es niemandem erlaubt ist, sein geistliches Recht zurückzukaufen, ebenso wie nicht zu kaufen. Und dass gesagt wird, dass es jedem erlaubt ist, sein Recht zurückzukaufen, das ist in Bezug auf ein nichtgeistliches Recht zu verstehen. Daher verstehen sie den genannten Kanon so: „Es muss von den Bischöfen verhindert werden, dass das passiert“, ergänze: dass sie es von ihnen zurückkaufen. Daher sagt die Dekretale des Luzius über jemanden, der von der Mehrzahl des Kapitels kanonisch gewählt worden ist, wobei sich wenige gegen ihn ausgesprochen haben, und der Geld gezahlt hat, um den Wirbel abzustellen, dass er den Schandfleck der Simonie auf sich zieht, und dennoch schien er das Geld gezahlt zu haben, um sein Recht zurückzukaufen.<sup>3328</sup>

Andere aber sagen, dass jemand seine Belastung oder seinen Schaden zurückkaufen kann, den er hinsichtlich des geistlichen Rechts hat. Daher sagt das Konzil von Papst Urban, [*Causa*] I, Quaestio 3, dass die Mönche die Zehnten besitzen, die für sie gerecht zusammengetragen worden sind, die sie jedoch gezwungenermaßen von den Bischöfen gegen Geld zurückkaufen mussten.<sup>3329</sup> Und sie haben das Argument dazu

<sup>3323</sup> Ebd. (SpicBon 18b, 1009,24–28).

<sup>3324</sup> Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 839 (ed. Bd. III, 804a–b).

<sup>3325</sup> Liber Extra, 5.3.15 (ed. Friedberg, Bd. II, 753).

<sup>3326</sup> Decretum Gratiani, C.16, q.7, c.7 (ed. Friedberg, Bd. I, 802).

<sup>3327</sup> Vgl. Glossa zum Decretum Gratiani C.16, q.7, c.7 (ed. Rom 1582, 1539 e).

<sup>3328</sup> Vgl. Liber Extra, 5.3.23 (ed. Friedberg, Bd. II, 757).

<sup>3329</sup> Decretum Gratiani, C.1,3,4 (ed. Friedberg, Bd. I, 412).

pis redimere pecunia compellebantur. Et argumentum habent ad hoc ex auctoritate Augustini, qua videtur quod aliquis potest emere iustum iudicium, quando iudex non vult ei sine pecunia iuste iudicare. Unde Augustinus, *Ad Macedonium*: «Ille solet male sibi ablatam pecuniam repetere qui iustum iudicium emit, quoniam venale esse non debuit». Et secundum hoc exponunt ipsi *Canonem* praedictum: «Decimas, quas populus non vult dare etc., prohibendum est ne fiat», supple, prohibendum laicis ab episcopis, ne hoc faciant, hoc est ne aliquid accipiant pro redemptione decimarum a clericis. Secundum hoc dicunt quod potest redimi decima, cum scilicet redimens scit vel credit nullum ius habere detentorem, et tamen dicunt quod potest repetere quod dat pro redemptione de iure.

Alii vero tenent viam mediam, dicentes quod ex pacto partium, hoc est clerici et laici, non possunt redimi decimae sicut nec aliqua spiritualia vel spiritualibus annexa, sed auctoritate episcopi, ad cuius dispositionem spectant decimae, potest fieri ut ecclesia vel clericus recipiat decimam et det laico aliquam pecuniam. Et hoc dicunt iuxta *Decretalem* Urbani, qui dicit «quod commutationes praebendarum de iure fieri non possunt pactione praemissa, quae circa spiritualia vel annexa spiritualibus labem semper continet simoniae. Si autem episcopus causam inspexerit necessariam, licite poterit de uno loco ad alium transferre personas». Simili modo dicunt quod auctoritate episcopi modo praedicto possunt [752] clerici redimere decimas. Illum vero *Canonem* Urbani, [*Causa*] I, quaest. 3, de monachis redimentibus ab episcopis decimas, intelligunt quod monachi non dabant pecuniam ut novum ius decimarum acquirerent, sed ut iam acquisitum pacifice retinerent.

[Nr. 511] ARTICULUS III.

*Utrum decimae possint sub pignore recipi.*

Tertio quaeritur de impignoratione decimarum. **I.** Et dicitur communiter quod possunt clerici eas recipere sub pignore a laicis «sicut et quamlibet aliam possessionem, quam laicus detineret violenter et iniuste. Nec tenetur in talibus fructus computare in sortem, dum tamen non pertineant huiusmodi decimae ad alienas ecclesias», quia tunc prohibitum est per *Decretalem* Gregorii, quod non recipiantur a laicis, *Extra, De*



von der Autorität des Augustinus, wodurch es scheint, dass jemand ein gerechtes Urteil kaufen kann, wenn der Richter es ihm ohne Geld nicht gerecht verhängen will. Daher Augustinus, [in dem Brief] *An Macedonius*: „Derjenige pflegt sein Geld als ihm mit Unrecht abgenommen zurückzufordern, der sich ein gerechtes Urteil erkauft hat, weil es nicht hätte käuflich sein dürfen.“<sup>3330</sup> Und demgemäß legen sie den genannten Kanon aus: „Wenn das Volk die Zehnten nur zahlen will usw., muss verhindert werden, dass das passiert“, ergänze: es muss den Laien durch die Bischöfe verboten werden, das zu tun, das heißt, dass sie nichts von den Klerikern für das Zurückkaufen der Zehnten nehmen. Demgemäß sagen sie, dass der Zehnte zurückgekauft werden kann, zum Beispiel wenn der Zurückkaufende weiß oder glaubt, dass, wer ihn zurückbehält, kein Recht dazu hat, und dennoch sagen sie, dass er dem Recht nach zurückfordern kann, was er für den Rückkauf zahlt.

Andere aber halten den Mittelweg und sagen, dass aufgrund des Vertrags der Parteien, das heißt der Kleriker und der Laien, die Zehnten so wie auch andere geistliche Rechte oder mit geistlichen Rechten verknüpfte [Rechte] nicht zurückgekauft werden können, dass es aber mit der Autorität des Bischofs, in dessen Verfügungsgewalt die Zehnten fallen, durchgeführt werden kann, dass die Kirche oder ein Kleriker den Zehnten erhält und einem Laien etwas Geld gibt. Und das sagen sie nach der Dekretale Urbans, der sagt, „dass die Auslösungen der Pfründen dem Recht nach nicht mit einem vorabgeschlossenen Vertrag durchgeführt werden dürfen, da dieser bei geistlichen oder mit geistlichen Rechten verknüpften [Rechten] immer den Schandfleck der Simonie enthält. Wenn aber ein Bischof eine Sache als notwendig ansieht, wird er erlaubterweise Personen von einem Ort an einen anderen übertragen.“<sup>3331</sup> Ebenso sagen sie, dass mit der Autorität des Bischofs auf die genannte Weise [752] Kleriker Zehnte zurückkaufen können. Jenen Kanon Urbans, [*Causa*] I, Quaestio 3 über die Mönche, die von den Bischöfen die Zehnten zurückkaufen, verstehen sie so, dass die Mönche nicht Geld gaben, um ein neues Zehntrecht zu erwerben, sondern um ein schon erworbenes auf friedensstiftende Weise im Besitz zu behalten.

### *Artikel 3: Kann man die Zehnten gegen ein Pfand nehmen? [Nr. 511]*

Drittens wird nach der Verpfändung von Zehnten gefragt. **I.** Und es wird allgemein gesagt, dass Kleriker sie gegen ein Pfand von Laien nehmen können „so wie auch jeden anderen Besitz, den ein Laie gewaltsam und ungerecht zurückhielte. Und er ist nicht dazu verpflichtet, in solchen Fällen die Früchte zum Kapital zu rechnen, da solche Zehnte nämlich nicht zu fremden Kirchen gehören“<sup>3332</sup>, weil damals durch die Dekretale Gregors verboten worden ist, dass sie von Laien angenommen werden, [*Liber*] *Extra, Über die Zehnten*: „Wir untersagen es allen kirchlichen Personen, es

<sup>3330</sup> Augustinus, *Epistulae* 153,6,23 (CSEL 44, 423); vgl. *Decretum Gratiani*, C.14, q.5, c.15, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 742).

<sup>3331</sup> Vgl. *Liber Extra*, 3.19.5 (ed. Friedberg, Bd. II, 523).

<sup>3332</sup> Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 11 (ed. Ochoa/Díez, 423).

*decimis*: «Interdicimus personis ecclesiasticis universis ut decimas detentas a laicis, ad alienas ecclesias pertinentes, in pignus recipere ab eisdem laicis non praesumant».

**Sed obicitur**: 1. Quia in praedicto casu clericus accipit illos fructus praeter sortem ex vi mutui. Cum ergo usura sit acceptio rei alicuius ex vi mutui praeter sortem, praedictus contractus erit usurarius.

«**Contra**: *a*. Illi fructus erant ecclesiae, et ecclesia dedit ei», supponatur hoc. «Ergo non peccat accipiendo illos fructus; ergo non est usurarius» contractus.

**[Solutio]**: 1. «Quod concedimus hac ratione. Nec valet argumentatio ‘accipit aliquid praeter sortem ex vi mutui vel pignoris, ergo est usurarius’, nisi addatur ‘aliquid alienum’. Ille vero non accipit aliquid alienum, immo suum, quia sibi datum est ab ecclesia sive praelato, qui dare poterat».

**II**. «Item», ad maiorem evidentiam ponuntur casus in mutuo. «Ponatur quod aliquis laicus habeat in aliquo territorio quadraginta modios de redditibus, viginti de decima et viginti de censu, et contrahit mutuum cum aliquo clerico, qui dat ei mutuo centum libras, ut habeat quolibet anno decem modios in illis redditibus. Quaeritur utrum ille contractus sit usurarius».

«**Probatur quod non**, 1. «quia liceret clerico illi quolibet anno percipere totam decimam, scilicet viginti modios; ergo multo fortius decem modios.

«**Sed contra**: *a*. Accidat sterilitas terrae, ita quod in territorio illo, in quo solent esse quadraginta modii, non sint ibi nisi duodecim. Iste clericus accipit de illis duodecim decem, et non sunt de decima nisi sex; ergo quatuor accipit de censu; ergo aliquid accipit de alieno praeter sortem ex vi mutui».

**Solutio**: Dicendum quod,» si clericus fecit contractum suum hoc modo et hac intentione ut, quidquid contingat, habeat de redditibus illis decem modios, usurarius fuit ille contractus. Si vero hac intentione ut de decima habeat decem modios, si ibi sint, non est usurarius».

sich herauszunehmen, Zehnte, die von Laien zurückbehalten werden, aber anderen Kirchen angehören, von diesen Laien als Pfand zu nehmen.“<sup>3333</sup>

**Es wird aber eingewendet:** 1. Dass im genannten Fall der Kleriker jene Früchte über das Kapital hinaus kraft eines Darlehens nimmt. Wenn also Zins die Annahme von jemandes Besitz kraft eines Darlehens über das Kapital hinaus ist, wird der genannte Vertrag ein Zinsvertrag sein.

„**Dagegen:** a. Diese Früchte gehörten der Kirche, und die Kirche hat sie ihm gegeben“, dies soll angenommen werden. „Also sündigt er nicht, indem er diese Früchte nimmt; also ist es kein Zins-“ Vertrag.“<sup>3334</sup>

**[Lösung]:** 1. „Das geben wir durch dieses Argument zu. Keine Geltung aber hat die Argumentation ‚er nimmt etwas über das Kapital hinaus kraft eines Darlehens oder Pfandes, also ist er ein Wucherer‘, wenn nicht hinzugefügt wird: ‚etwas Fremdes‘. Dieser aber nimmt nichts Fremdes, sondern sein Eigentum, da es ihm von der Kirche oder einem Kirchenoberen gegeben worden ist, der es geben durfte.“<sup>3335</sup>

**II.** Zur größeren Deutlichkeit werden Fälle mit einem Kredit angenommen. „Gesetzt den Fall, dass ein Laie in einem Territorium vierzig Scheffel an Zahlungen hat, zwanzig an Zehntem und zwanzig an Steuern, und er einen Kredit mit einem Kleriker abschließt, der ihm hundert Pfund als Kredit gibt, damit er unter diesen Zahlungen jedes Jahr zehn Scheffel erhält. Es wird also gefragt, ob dieser Vertrag ein Zinsvertrag ist.“<sup>3336</sup>

„**Es wird bewiesen, dass“ nicht,** 1. „weil es jenem Kleriker erlaubt wäre, jedes Jahr den ganzen Zehnten zu erhalten, das heißt die zwanzig Scheffel; also noch viel eher zehn Scheffel.“

**Doch dagegen:** a. Es trete eine Unfruchtbarkeit des Landes ein, sodass in dem Territorium, in dem die vierzig Scheffel zu sein pflegen, nur zwölf sind. Dieser Kleriker erhält von diesen zwölf zehn, und es gibt vom Zehnten nur sechs; also erhält er vier von den Steuern; also nimmt er etwas von fremdem [Gut] über das Kapital hinaus kraft eines Kredits.“<sup>3337</sup>

**Lösung:** Es ist zu sagen, dass, „wenn der Kleriker seinen Vertrag auf die Weise und mit der Absicht gemacht hat, dass, was immer geschieht, er von diesen Zahlungen zehn Scheffel erhält, dies ein Zinsvertrag war. Wenn aber mit der Absicht, dass er vom Zehnten zehn Scheffel hat, wenn es sie dort gibt, ist es kein Zinsvertrag.“<sup>3338</sup>

<sup>3333</sup> Vgl. Liber Extra, 3.30.35 (ed. Friedberg, Bd. II, 569).

<sup>3334</sup> Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.6 (SpicBon 18b, 1009,37 f).

<sup>3335</sup> Ebd. (SpicBon 18b, 1009,39–43).

<sup>3336</sup> Ebd. (SpicBon 18b, 1009,44–1010, 48).

<sup>3337</sup> Ebd. (SpicBon 18b, 1010,49–55).

<sup>3338</sup> Ebd. (SpicBon 18b, 1010,57–60).

[753] TITULUS II.

**DE PRIMITIIS.**

Postea quaeritur de primitiis. Est autem primitia prima pars frugum vel foetuum Domino offerenda. Quaeruntur autem duo:

Primo, utrum primitiae sint in praecepto;  
secundo, quanta debeat esse.

[Nr. 512] CAPUT I.

**UTRUM PRIMITIAE SINT IN PRAECEPTO.**

**Ad primum sic obicitur:** *a.* Exod. 22, 29: *Decimas tuas et primitias tuas non tardabis offerre.* Ergo qua ratione decimae sunt in praecepto, et primitiae.

*b.* Item, Exod. 23, 19: *Primitias frugum terrae tuae deferes in domum Domini Dei tui.*

*c.* Item, Exod. 13, 2: *Sanctifica mihi omne primogenitum;* et subditur: *Quidquid primitivum est in pecoribus tuis sanctificabis Domino.*

*d.* Item, Ezech. ultimo, 12: *Erunt levitis et sacerdotibus primitiae de primitiis terrae sanctum sanctorum.*

*e.* Item, Malach. 3, 8–9: *In quo configimus te? Vos configitis in decimis et primitiis. Et in penuria vos maledicti estis.*

*f.* Item, *Canon Gregorii, XVI Causa*, quaest. 7: «Oportet decimas et primitias, quas iure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere».

*g.* Item, *Canon Alexandri, dist. 32*: «Decimae et primitiae seu oblationes vivorum et mortuorum Ecclesiae Dei fideliter reddantur a laicis; quas qui retinuerint, ab Ecclesiae sanctae communione separentur».

*h.* Item, Innocentius, *Extra, De decimis*: «Deus in signum universalis dominii decimas sibi reddi praecepit, suas esse decimas et primitias asseverans».

Ex iis ergo manifeste relinquitur quod primitiae sunt in praecepto. – Quod quidam absolute concedunt.

**Contra:** 1. Exod. 13, 9, cum lex primogenitorum datur, subditur: *Erit quasi signum in manu tua.* Si ergo eadem est ratio legis primogenitorum et primitiarum, lex pri-

|753| *Zweiter Abschnitt: Die Erstlingsfrüchte*

Danach wird nach den Erstlingsfrüchten gefragt. Eine Erstlingsfrucht ist der erste Teil von Früchten oder Jungtieren, der dem Herrn dargebracht werden muss. Es werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Bestehen die Erstlingsfrüchte in der Vorschrift?
2. Wieviele müssen sie sein?

*Kapitel 1: Bestehen die Erstlingsfrüchte in der Vorschrift? [Nr. 512]*

**Zu dem Ersten wird Folgendes eingewendet:** a. Ex 22,29: *Deinen Zehnten und deine Erstlingsfrüchte sollst du nicht säumen darzubringen.* Also bestehen die Zehnten demnach in der Vorschrift, und auch die Erstlingsfrüchte.

b. Ex 23,19: *Die Erstlingsfrüchte deiner Feldfrüchte sollst du ins Haus des Herrn, deines Gottes bringen.*

c. Ex 13,2: *Heilige mir jede Erstgeburt;* und es wird hinzugefügt: *Alles, was erstgeboren ist bei deinem Vieh, sollst du dem Herrn heiligen.*<sup>3339</sup>

d. Ez im letzten [Kapitel], [Vers] 12: *Den Leviten und Priestern sollen die Erstlingsfrüchte von den Erstlingsfrüchten der Erde das Allerheiligste sein.*

e. Mal 3,8–9: *Worin betrügen wir dich? Ihr betrügt mich im Zehnten und den Erstlingsfrüchten. Und in Mangel seid ihr verflucht.*

f. Der Kanon Gregors, XVI. *Causa*, Quaestio 7: „Es ist nötig, die Zehnten und die Erstlingsfrüchte, von denen wir bestimmen, dass sie von Rechts wegen den Priestern gehören, vom ganzen Volk zu nehmen.“<sup>3340</sup>

g. Der Kanon Alexanders, *Distinctio* 32: „Von den Laien sollen die Zehnten und die Erstlingsfrüchte oder Spenden der Lebenden und Toten zuverlässig der Kirche Gottes gegeben werden; wer sie zurückhält, soll von der Gemeinschaft mit der heiligen Kirche getrennt werden.“<sup>3341</sup>

h. Innozenz, [*Liber*] *Extra*, *Über die Zehnten*: „Gott hat vorgeschrieben, dass ihm zum Zeichen des allumfassenden Besitzrechts die Zehnten gezahlt werden sollen, indem er darauf beharrt, dass die Zehnten und die Erstlingsfrüchte ihm gehören.“<sup>3342</sup>

Daraus folgt also deutlich, dass die Erstlingsfrüchte in der Vorschrift bestehen. – Was einige ohne weitere Einschränkung zugeben.<sup>3343</sup>

**Dagegen:** 1. Ex 13,9 wird, als das Gesetz zu den Erstgeborenen gegeben wird, hinzugefügt: *Es soll wie ein Zeichen an deiner Hand sein.* Wenn also das Gesetz zu den Erstgeborenen und den Erstlingsfrüchten die gleiche Grundlage haben, dient das Gesetz der Erstlingsfrüchte als ein Zeichen; also war die Vorschrift zu den Erstlings-

---

**3339** Ex 13,12.

**3340** *Decretum Gratiani*, C.16,7,1, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 800).

**3341** Ebd., D.32,6, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 118).

**3342** Vgl. *Liber Extra*, 3.30.26 (ed. Friedberg, Bd. II, 565).

**3343** Vgl. Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 17 (ed. Ochoa/Díez, 429 f).

mitiarum in signum est; ergo praeceptum de primitiis fuit caerimoniale; ergo tempore gratiae non est servandum quemadmodum nec alia praecepta significativa.

2. Fuerunt alii qui dixerunt quod praeceptum de primitiis morale est nec cessavit, sed remanet ampliatur in oblationibus quotidianis quae fiunt Ecclesiae. – Contra: Pari ratione posset dici quod praeceptum de decimis remanet ampliatur, cum oblationes et redditus, quos modo habent ecclesiae, sint maiores quam decimae Legis Veteris. Ergo in illis redditibus, quos accipiunt ecclesiae, servaretur praeceptum de decimis, sicut dicitur servari praeceptum de primitiis in oblationibus, quod falsum est.

3. Item, de iure naturali simpliciter est quod honorandus est Deus *de propria substantia* et ante omnia honorandus; sed in exhibitione primitiarum secundum se non aliud ostenditur quam honor Dei *de propria substantia* ante alia; ergo praeceptum de primitiis secundum formam praecepti simpliciter est de iure naturali. Praeceptum vero de decimis propter taxationem partis decimae non est de iure naturali simpliciter quoad formam taxationis; ergo praeceptum de primitiis secundum formam praecepti potius est servandum quam praeceptum de decimis, cum ea, quae sunt iuris naturalis, simpliciter maneat immutabilia et uno modo semper ab omnibus sint servanda.

**Respondeo:** Praeceptum de primitiis et praeceptum de decimis, quantum ad substantiam [754] praecepti, sunt iuris naturalis simpliciter; et substantia praecepti est ut honoretur Deus *de propria substantia*, sicut dicitur Prov. 3, 9, et sustentetur minister eius, sicut dicitur Malach. 3, 10, et secundum hoc manet litteraliter immutatum. Quantum vero ad determinationem praecepti fuit praeceptum iudiciale per legem et etiam praeceptum figurale per inspirationem. Cum enim ex lege naturali haberetur sicut morale simpliciter quod honoraretur Deus et sustentaretur minister eius, non tamen determinatum esset quo ordine vel in quota parte, necessaria fuit determinatio per legis datae iudicium. Determinatum est ergo quo ordine in primitiis et in quota parte in decimis, sequendo instinctum rationis et naturae, sicut supra dictum est, et sic factum est iudiciale praeceptum. Item, cum per culpam originalem sentiret se posteritas Adae eiectam de paradiso, in qua mansisset, si non fuisset pec-

früchten eine Kultvorschrift; also muss sie zur Zeit der Gnade nicht mehr beachtet werden, so wie auch die anderen Vorschriften nicht, die etwas anzeigen.

2. Es gab andere, die gesagt haben, dass die Vorschrift über die Erstlingsfrüchte ein Sittengebot ist und nicht aufgehört hat zu existieren, sondern in erweiterter Form bestehen bleibt in den täglichen Spenden, die für die Kirche gemacht werden.<sup>3344</sup> – Dagegen: Mit dem gleichen Argument könnte gesagt werden, dass die Vorschrift über die Zehnten in erweiterter Form bestehen bleibt, da die Spenden und Zahlungen, die die Kirchen heutzutage haben, größer sind als die Zehnten des Alten Gesetzes. Also würde in diesen Zahlungen, die die Kirchen erhalten, die Vorschrift über die Zehnten befolgt werden, so wie es heißt, dass die Vorschrift über die Erstlingsfrüchte in den Spenden befolgt wird, was falsch ist.

3. Nach dem Naturrecht ist es schlechthin, dass Gott geehrt werden muss, *vom* eigenen *Vermögen* und vor allem geehrt werden muss;<sup>3345</sup> in der Darbringung der Erstlingsfrüchte wird an sich nichts anderes erwiesen als die Ehre Gottes *vom* eigenen *Vermögen* vor allem anderen; also ist die Vorschrift über die Erstlingsfrüchte der Form der Vorschrift nach schlechthin vom Naturrecht. Die Vorschrift über die Zehnten aber ist wegen der Festsetzung des zehnten Teils nicht schlechthin vom Naturrecht, was die Form der Festsetzung angeht; also ist die Vorschrift über die Erstlingsfrüchte der Form der Vorschrift nach eher zu halten als die Vorschrift über den Zehnten, weil das, was zum natürlichen Recht gehört, schlechthin unwandelbar bleibt und auf eine Weise immer von allen gehalten werden muss.

**Ich antworte:**<sup>3346</sup> Die Vorschrift zu den Erstlingsfrüchten und die Vorschrift zu den Zehnten sind hinsichtlich der Substanz [754] der Vorschrift schlechthin vom Naturrecht; und die Substanz der Vorschrift ist, dass Gott geehrt werden soll *vom* eigenen *Vermögen*, wie es in Spr 3,9 heißt, und sein Diener versorgt werden soll, wie es in Mal 3,10 heißt, und demgemäß bleibt sie im Wortlaut unverändert. Hinsichtlich der Bestimmung der Vorschrift aber war sie durch das Gesetz eine Rechtssatzung und durch die Eingebung auch eine sinnbildliche Vorschrift. Da man es nämlich aufgrund des Naturgesetzes schlechthin als Sittengebot hatte, dass Gott geehrt werden sollte und sein Diener versorgt werden sollte, es aber nicht bestimmt war, nach welcher Ordnung oder mit dem wievielten Teil, war die Bestimmung durch ein Urteil des gegebenen Gesetzes nötig. Es ist also bestimmt worden, nach welcher Ordnung bei den Erstlingsfrüchten und zum wievielten Teil bei den Zehnten, indem man dem Antrieb der Vernunft und der Natur folgte, wie oben gesagt wurde, und so wurde es eine Rechtssatzung.<sup>3347</sup> Und da die Nachkommenschaft Adams erfuhr, dass sie aufgrund der Erbsünde aus dem Paradies vertrieben worden war, in dem sie geblieben

---

**3344** Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.51 c.2 (SpicBon 18b, 996,55–62); vgl. Summa Halensis III Nr. 495 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 733a–b; in dieser Ausgabe S. 1534–1537).

**3345** Vgl. Spr 3,9.

**3346** Vgl. Summa Halensis III Nr. 493 (ed. Bd. IV/2, 728b–729a; in dieser Ausgabe S. 1518–1521).

**3347** Vgl. ebd., Nr. 493 (ed. Bd. IV/2, 728b–729b; in dieser Ausgabe S. 1520–1523).

catum, in paradiso autem duo sunt: unum est obtinere hereditatem caelestem, quod est proprium primogenitorum, et hoc per comparisonem ad Deum; aliud obtinere societatem angelorum, et hoc respectu concivium, per inspirationem ostensum est homini quod natura humana erat reparabilis quoad utrumque, scilicet quoad primogenituram sive obtinendam hereditatem caelestem et quoad obtinendam societatem angelicam. Inde est quod inclinata est ratio hominis et natura ad hoc ut faceret ea quae essent signa huius reparationis faciendae. Facta est igitur a principio significatio restituendae primogeniturae sive hereditatis, et hoc per oblationem primitiarum et primogenitorum in Abel. Secundo vero facta est significatio restituendae angelicae societatis in oblatione decimarum per Abraham: homo enim erat drachma decima perdita, sicut dicit Dominus, Luc. 15, 8–10. Unde dicit Augustinus: «Redde decimam Deo, aliter non deduceris ad decimam angelorum». Praeterea, cum ex lege naturali teneret homo quod honorandus est Deus *de propria substantia*, teneret etiam quod honorandus ut auctor et principium et honorandus ut conservator et finis, ex inspiratione cum ratione in oblatione primitiarum significavit honorandum Deum sicut principium et auctorem honorum, in oblatione vero decimarum sicut conservatorem et finem bonorum, sicut dicit Isidorus, super illud Exod. 22, 29: *Decimas et primitias* etc. Et istis duabus de causis ultimo assignatis factum est praeceptum de decimis et primitiis praeceptum figurale.

Respondendum igitur de primitiis, sicut responsum est de decimis, quod secundum substantiam et indeterminationem est praeceptum morale et semper servandum, secundum vero determinationem ordinis praeceptum de primitiis simpliciter iudiciale est vel figurale quantum ad tempus ante incarnationem, quemadmodum praeceptum de decimis quantum ad taxationem talis partis. Illa ergo ratione qua figurale est non manet tempore gratiae, sed in illa ratione qua iudiciale est. Iudicialia autem praecepta, cum instituta sint propter utilitatem publicam, relicta sunt potestati Ecclesiae, ut secundum eius arbitrium vel serventur vel determinentur vel etiam mutantur, secundum quod expedit communi utilitati. Sicut ergo dictum est de decimis



wäre, wenn es die Sünde nicht gegeben hätte, gibt es im Paradies aber zweierlei: Das eine ist, das himmlische Erbe zu erhalten, was das spezielle Recht der Erstgeborenen ist, und zwar in Beziehung auf Gott; das andere, die Gemeinschaft der Engel zu erhalten, und zwar in Beziehung auf die Mitbürger, wurde dem Menschen durch Eingebung gezeigt, dass die menschliche Natur wiederherstellbar war in Bezug auf beides, nämlich auf das Erstgeborenenrecht oder darauf, das himmlische Erbe zu erhalten, und darauf, die Gemeinschaft der Engel zu erhalten. Daher kommt es, dass die Vernunft und Natur des Menschen dazu geneigt ist, das zu tun, was Zeichen dieser Wiederherstellung sind. Es wurde also von Beginn an die Bedeutung für die Wiederherstellung des Erstgeborenenrechts oder Erbes erzeugt, und zwar durch die Darbringung der Erstlingsfrüchte und der Erstgeborenen bei Abel.<sup>3348</sup> Zweitens aber wurde die Bedeutung der Wiederherstellung der englischen [d. h. zu den Engeln gehörigen] Gemeinschaft bei der Darbringung der Zehnten durch Abraham hergestellt: Denn der Mensch war die verlorene zehnte Drachme, wie der Herr sagt, Lk 15,8–10.<sup>3349</sup> Daher sagt Augustinus: „Gib Gott den Zehnten, sonst wirst du nicht zum Zehnten der Engel geführt.“<sup>3350</sup> Da außerdem nach dem Naturgesetz der Mensch aufrethielt, dass Gott *von eigenen Vermögen* geehrt werden muss, er auch aufrethielt, dass er als Urheber und Ursprung geehrt werden muss und als Bewahrer und Ziel, zeigte er in der Darbringung der Erstlingsfrüchte nach der Eingebung mit der Vernunft an, dass Gott geehrt werden muss als Ursprung und Urheber des Guten, in der Darbringung der Zehnten aber als Bewahrer und Ziel der Guten, wie Isidor sagt, zu Ex 22,29: *Die Zehnten und Erstlingsfrüchte* usw.<sup>3351</sup> Und aus diesen zwei zuletzt zugeschriebenen Gründen wurde die Vorschrift über die Zehnten und Erstlingsfrüchte zur sinnbildlichen Vorschrift.

Es ist also hinsichtlich der Erstlingsfrüchte zu antworten, wie in Bezug auf die Zehnten geantwortet worden ist, dass es der Substanz und Unbestimmtheit nach ein Sittengebot ist und immer bewahrt werden muss, gemäß der Bestimmung der Ordnung der Vorschrift über die Erstlingsfrüchte aber schlechthin eine Rechtssatzung oder eine sinnbildliche Vorschrift ist in Bezug auf die Zeit vor der Fleischwerdung, so wie die Vorschrift über die Zehnten hinsichtlich der Festsetzung dieses Teils.<sup>3352</sup> In Bezug auf den Aspekt, durch den sie sinnbildlich ist, bleibt sie nicht zur Zeit der Gnade bestehen, jedoch in Bezug auf den Aspekt, durch den sie eine Rechtssatzung ist. Die Rechtssatzungen sind nämlich, da sie zum öffentlichen Nutzen eingerichtet worden sind, der Entscheidungsgewalt der Kirche überlassen worden, damit sie nach ihrem Willen bewahrt oder näher bestimmt oder auch geändert werden, je nachdem, was dem Wohl der Gemeinschaft dient. So wie es also über die Zehnten gesagt worden

**3348** Vgl. Gen 4,4.

**3349** Vgl. Gregor, *Homiliae in evangelia* 34,6 (CChr.SL 141, 304 f).

**3350** In Augustins Schriften lässt sich das Zitat nicht nachweisen.

**3351** Vgl. Isidor, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum* 37 (PL 83, 305 f); *Glossa ordinaria* zu Ex 22,29 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 158b–159a); *Summa Halensis* III Nr. 493 (ed. Bd. IV/2, 729 Anm. 3; in dieser Ausgabe S. 1520 f)

**3352** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 495 (ed. Bd. IV/2, 732b; in dieser Ausgabe S. 1532–1535).

quod ante Legem quoad taxationem talis partis erant in consilio, adveniente Lege in praecepto, tempore vero gratiae quantum ad aliquid sunt in consilio, quantum ad aliquid in praecepto, ut supra ostensum est, ita et de primitiis dicendum est.

Solvitur ergo praecedens quaestio, ut dicatur quod solutio primitiarum secundum determinationem Ecclesiae est in praecepto tempore moderno. Determinat autem, ut secundum consuetudinem approbatam solvantur primitiae et secundum legem divinam. Ubi ergo consuetudo est solvere primitias, praeterea, ubi indigentia ministrorum Dei est, quibus secundum Legem debetur sustentatio, solvendae sunt primitiae. Dico, secundum formam praecepti, si ab Ecclesia requirantur.

**[Ad obiecta]: a–h.** Patet ergo responsio ad praedictas auctoritates, quibus ostenditur quod primitiae sunt in praecepto.

1. Simili modo patet responsio ad primum quod obieiebatur quod ‘primitiae erant in signum’. Erant enim primitiae in signum uno modo, alio modo non. Secundum quod erant in signum, erant in signum rei futurae, scilicet reparandae primogeniturae et caelestis hereditatis. Erant etiam Iudaeis in signum rei praeteritae, scilicet beneficii liberationis ab Aegypto per interfectionem primogenitorum Aegypti, salvatis [755] primogenitis Israelis. Erant etiam in signum rei faciendae, ut scilicet initium nostrorum operum Deo auctori tribuamus. Sed quoad has rationes significationis non manet praeceptum de primitiis, sed manet quoad aliam rationem, et immutabiliter secundum rationem moralem et indeterminatam, et mutabiliter secundum rationem iudicalem determinatam, quia arbitrio Ecclesiae relinquitur.

3. Ad ultimum vero quod dicit quod ‘praeceptum de primitiis secundum determinationem praecepti est de iure naturali, quia de iure naturali est quod honoretur Deus ante omnia’, dicendum quod non sequitur. Nam et de iure naturali est quod ante omnia honorandus est Deus in quolibet ordine distributionis substantiae, ut sicut in primitia, ita et in ultima et media.

ist, dass sie vor dem Gesetz hinsichtlich der Festlegung dieses Teils im Rat standen, bei Ankunft des Gesetzes in der Vorschrift, zur Zeit der Gnade aber in Bezug auf das eine im Rat stehen, in Bezug auf das andere in der Vorschrift, wie oben gezeigt worden ist,<sup>3353</sup> so ist es auch über die Erstlingsfrüchte zu sagen.

Die vorausgehende Frage wird also beantwortet, indem gesagt wird, dass die Zahlung der Erstlingsfrüchte nach der Bestimmung der Kirche in der modernen Zeit in der Vorschrift steht. Sie bestimmt aber, dass die Erstlingsfrüchte nach bewährtem Brauch und nach dem göttlichen Gesetz gezahlt werden. Wo es also das Gewohnheitsrecht gibt, Erstlingsfrüchte zu zahlen, außerdem wo es Armut bei den Dienern Gottes gibt, denen dem Gesetz nach der Unterhalt geschuldet wird, müssen die Erstlingsfrüchte gezahlt werden. Ich sage, entsprechend der Form der Vorschrift, wenn sie von der Kirche gefordert werden.

**[Zu den Einwänden]:** a–h. Die Antwort auf die genannten Autoritäten ist also klar, mit denen erwiesen wird, dass die Erstlingsfrüchte in der Vorschrift stehen.

1. Ebenso ist die Antwort auf den ersten Einwand klar, dass ‚die Erstlingsfrüchte zum Zeichen dienen‘. Die Erstlingsfrüchte dienen nämlich auf die eine Weise zum Zeichen, auf die andere nicht. Insofern sie zum Zeichen dienen, dienen sie zum Zeichen von etwas Zukünftigem, nämlich zur Wiederherstellung des Erstgeborenenrechts und des himmlischen Erbes. Für die Juden dienen sie auch zum Zeichen für etwas Vergangenes, nämlich für die Wohltat der Befreiung aus Ägypten<sup>3354</sup> durch die Tötung der Erstgeborenen Ägyptens, [755] wobei die Erstgeborenen Israels verschont blieben<sup>3355</sup>. Sie dienen auch zum Zeichen für etwas, das getan werden sollte, nämlich dass wir den Beginn unserer Werke Gott als dem Urheber übergeben. Doch hinsichtlich dieser Bedeutungsaspekte bleibt die Vorschrift über die Erstlingsfrüchte nicht bestehen, sondern sie bleibt hinsichtlich eines anderen Aspekts bestehen, sowohl unveränderlich hinsichtlich des sittlichen Aspekts und unbestimmt als auch veränderlich hinsichtlich des bestimmten rechtlichen Aspekts, da dies dem Gutdünken der Kirche überlassen wird.

3. Zu dem letzten [Einwand] aber, dass ‚die Vorschrift über die Erstlingsfrüchte hinsichtlich der Bestimmung der Vorschrift vom Naturrecht kommt, weil es vom Naturrecht kommt, dass Gott vor allem geehrt wird‘, ist zu sagen, dass das nicht folgt. Denn es ist auch vom Naturrecht, dass Gott vor allem geehrt werden muss in jeder Art von Besitzverteilung, so wie bei der Erstlingsfrucht, so auch in der letzten und in der mittleren.

---

3353 Vgl. ebd., Nr. 494 (ed. Bd. IV/2, 731b; in dieser Ausgabe S. 1528–1531).

3354 Vgl. Ex 13,14.

3355 Vgl. Ex 12,23.

[Nr. 513] CAPUT II

QUANTA DEBEAT ESSE PRIMITIA.

Secundo quaeritur «quanta debeat esse» primitia.

**Ad quod nota** quod «non invenitur expressum in libris Moysi. Dicit tamen Hieronymus: Maiorum traditione introductum est quod qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus, qui minimum, sexagesimam. Inter quadraginta et sexaginta licebat offerri quodcumque voluissent, et hoc in aridis et liquidis, in foetibus autem primogenitum dabatur. Standum» est autem «consuetudini, ut quaelibet ecclesia servet consuetudinem suam, si habet; si non habet, recurat ad consuetudinem vicinarum ecclesiarum. Si inveniat ibi diversas consuetudines, illam consequatur quae magis tendit ad mediocritatem vel quae a pluribus observatur. Si tamen ecclesia esset tenuis nec haberet sacerdos unde posset sustentari satis, tunc dicerem illam consuetudinem eligendam quae amplius solvit vel saltem mediam inter illas».

TITULUS III.

**DE OBLATIONIBUS.**

Restat inquirere de oblationibus. Praetermissis autem generibus oblationum legalium, de quibus infra quaeretur, generali sermone quaeruntur ista:

Primo, utrum oblationes sint in praecepto tempore gratiae;

secundo, cui sit danda oblatio;

tertio, a quo sit recipienda oblatio. Sed de hoc supra, Quaestione De legibus iudicialibus circa personas infames; et iterum supra, Quaestione De decimis, utrum de iniuste acquisitis possit dari decima.

[Nr. 514] CAPUT I.

UTRUM OBLATIONES SINT IN PRAECEPTO TEMPORE GRATIAE.

Circa primum sic obicitur: *a. Exod. 23, 15: Non apparebis in conspectu meo vacuus,* super quem locum dicit *Canon Gregorii: «Omnis Christianus procuret ad Missarum*

*Kapitel 2: Wieviel muss die Erstlingsfrucht sein? [Nr. 513]*

Zweitens wird gefragt, „wieviel“ die Erstlingsfrucht „sein muss.“<sup>3356</sup>

**Beachte dazu**, dass „das nicht ausdrücklich in den Büchern Mose zu finden ist. Hieronymus sagt aber: In der Überlieferung der Alten wurde angeführt, dass die, die das meiste gaben, den Priestern den vierzigsten Teil gaben, die das mindeste, den sechzigsten.<sup>3357</sup> Zwischen dem vierzigsten und dem sechzigsten [Teil] stand es frei, darzubringen, was sie wollten, und zwar bei trockenen und flüssigen [Substanzen], bei den Jungtieren wurde aber das Erstgeborene gegeben.<sup>3358</sup> Man muss sich“ aber „auf das Gewohnheitsrecht stützen, sodass jede Kirche ihr Gewohnheitsrecht bewahrt, wenn sie eines hat; wenn sie keins hat, soll sie auf die Gewohnheit der Nachbarkirchen zurückgreifen. Wenn sie dort unterschiedliche Gewohnheiten vorfindet, soll sie der folgen, die mehr zum Mittelweg neigt oder die von mehreren befolgt wird. Wenn aber die Kirche ärmlich wäre und der Priester nichts hätte, wovon er sich ausreichend unterhalten könnte, dann, würde ich sagen, wäre die Gewohnheit zu wählen, die mehr zahlt oder wenigstens eine mittlere unter ihnen.“<sup>3359</sup>

*Dritter Abschnitt: Die Spenden*

Es bleiben die Spenden zu untersuchen. Unter Auslassung der Arten der gesetzlichen Spenden, über die weiter unten gefragt werden wird,<sup>3360</sup> werden in einer allgemeinen Abhandlung diese Fragen gestellt:

1. Bestehen die Spenden zur Zeit der Gnade in der Vorschrift?
2. Wem muss eine Spende gegeben werden?
3. Von wem muss eine Spende genommen werden? Darüber aber weiter oben, in der Frage über die Rechtssatzungen für ehrlose Personen,<sup>3361</sup> und ebenso oben in der Frage über die Zehnten, ob von ungerecht Erworbenem der Zehnte gegeben werden darf<sup>3362</sup>.

*Kapitel 1: Bestehen die Spenden zur Zeit der Gnade in der Vorschrift? [Nr. 514]*

**Zu dem Ersten wird Folgendes angewendet:** a. Ex 23,15: *Du sollst nicht mit leeren Händen vor mir erscheinen*, über diese Stelle sagt der Kanon Gregors: „Jeder Christ

**3356** Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 19 (ed. Ochoa/Díez, 430).

**3357** Vgl. Hieronymus, *Commentaria in Ezechielem* XIV,45,13.14 (CChr.SL 75, 682); *Liber Extra*, 3.30.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 556).

**3358** Raimund von Peñafort (*Summa de paenitentia* I,15,§ 19 [ed. Ochoa/Díez, 430]) fügt an dieser Stelle hinzu: „Huguccio sagt jedoch, dass von zweihundert eines [darzubringen ist]. Laurentius und Johannes sagen, dass der hundertste Teil [darzubringen ist]. Ich glaube [ihnen].“

**3359** Ebd.

**3360** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 537 (ed. Bd. IV/2, 814a–818b; in dieser Ausgabe S. 1828–1843).

**3361** Vgl. ebd., Nr. 486 (ed. Bd. IV/2, 712a–715b; in dieser Ausgabe S. 1460–1473).

**3362** Vgl. ebd., Nr. 496 (ed. Bd. IV/2, 733a–734b; in dieser Ausgabe S. 1536–1543).

solemnia aliquid [756] Deo offerre et reducere ad memoriam quod Deus per Moysen dixit: *Non apparebis in conspectu meo vacuus*».

b. Item, Eccli. 35, 6–7: *Non apparebis in conspectu meo vacuus; haec enim omnia propter mandata Dei fiunt*; et subdit immediate: *Oblatio iusti impinguat altare*.

c. Item, Anastasius, [Causa] XVI, quaest. 1: «Statuimus ut si quis oblationes Ecclesiae vel decimas, quas populus dare debet, tenere contenderit, communione privetur». Ex iis manifeste relinquitur quod oblationes sunt in praecepto.

d. Item, dicit *Canon* Carthaginensis Concilii, [Causa] XIII, quaest. 2: «Qui oblationes defunctorum aut negant ecclesiis aut difficulter reddunt tamquam necatores egentium excommunicentur».

**Contra:** 1. In Evangelio oblationis exhibitio non proponitur per modum praecepti, sed solum per modum consilii, cum dicitur, Matth. 5, 23: *Si offers munus tuum ad altare* etc., secundum quem modum proponuntur alia consilia, Matth. 19, 21: *Si vis perfectus esse, vade* etc. Ergo lex Evangelii iudicat oblationes dandas pro consilio, non pro praecepto.

2. Item, de oblationibus non est dictum in Evangelio quemadmodum et de decimis: *Oportuit ista facere*, Matth. 23, 23.

3. Item, si dicatur iuxta *Canonem* Gregorii, quod est praeceptum ex Lege Veteri, Exod. 23, 15 '*non apparebis in conspectu meo vacuus*', ergo pari ratione praeceptum erit *tribus vicibus per singulos anno festa* celebrare, *solemnitatem Azymorum* et *Pentecostes* et *Scenopegiae* iuxta eandem Legem, intra quam praedictum praeceptum includitur. Ita enim ibi dicitur: *Tribus vicibus festa celebrabitis. Solemnitatem Azymorum* etc.; et subditur: *Non apparebis in conspectu meo vacuus. Et solemnitatem messis primitivorum*, hoc est *Pentecosten*, *solemnitatem quoque in exitu anni*, hoc est *Scenopegiam*. Si ergo observare ista secundum ritum Legis non tenemur tempore gratiae, quia hoc esset iudaizare, ergo non tenemur ad illud quod includitur '*non apparebis in conspectu meo vacuus*'.

soll dafür sorgen, dass er für die Messfeiern etwas [756] Gott darbringt und sich in Erinnerung ruft, was Gott durch Mose gesagt hat: *Du sollst nicht mit leeren Händen vor mir erscheinen.*<sup>3363</sup>

b. Sir 35,6–7: *Du sollst nicht mit leeren Händen vor mir erscheinen; denn dies alles geschieht aufgrund der Gebote Gottes;* und er fügt unmittelbar hinzu: *Die Darbringung des Gerechten lässt den Altar von Fett triefen.*<sup>3364</sup>

c. Anastasius, [Causa] XVI, Quaestio 1: „Wir beschließen, dass, wenn jemand versucht, die Spenden oder Zehnten für die Kirche, die das Volk geben muss, an sich zu nehmen, er der Gemeinschaft beraubt werden soll.“<sup>3365</sup> Daraus folgt deutlich, dass die Spenden in der Vorschrift stehen.

d. Der Kanon des Konzils von Karthago, [Causa] XIII, Quaestio 2, sagt: „Die die Spenden der Toten den Kirchen verweigern oder nur mürrisch geben, sollen als Mörder der Armen exkommuniziert werden.“<sup>3366</sup>

**Dagegen:** 1. Im Evangelium wird die Darbringung einer Spende nicht nach Art einer Vorschrift vorgeschlagen, sondern nur nach Art eines Rates, da es heißt, Mt 5,23: *Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst* usw., und nach dieser Art werden auch andere Ratschläge gegeben, Mt 19,21: *Wenn du vollkommen sein willst, gehe* usw. Also beurteilt das Gesetz des Evangeliums das Geben von Spenden als Rat, nicht als Vorschrift.

2. Über Spenden ist im Evangelium nicht so geredet worden wie über die Zehnten: *Man muss dieses tun*, Mt 23,23.

3. Wenn nach dem Kanon Gregors gesagt wird, dass es nach dem Alten Gesetz eine Vorschrift ist Ex 23,15: *„Du sollst nicht mit leeren Händen vor mir erscheinen“*, dann wird es gleichermaßen eine Vorschrift sein, *dreimal in jedem Jahr ein Fest* zu feiern, *das Fest der Ungesäuerten Brote*, Pfingsten und das Laubhüttenfest nach demselben Gesetz, in dem die genannte Vorschrift enthalten ist. So heißt es dort nämlich: *Dreimal sollt ihr ein Fest feiern. Das Fest der Ungesäuerten Brote*<sup>3367</sup> usw.; und es wird hinzugefügt: *Du sollst nicht mit leeren Händen vor mir erscheinen. Und das Fest der Ernte der Erstlingsfrüchte*, das ist Pfingsten, *auch das Fest am Ende des Jahres*, das ist das Laubhüttenfest.<sup>3368</sup> Wenn wir also zur Zeit der Gnade nicht mehr dazu verpflichtet sind, diese [Vorschriften] nach dem Ritus des Gesetzes zu halten, weil das den Juden nachzueifern bedeuten würde, dann sind wir nicht mehr zu dem verpflichtet, was darin enthalten ist: *„Du sollst nicht mit leeren Händen vor mir erscheinen“*.

---

**3363** Decretum Gratiani, D.1, c.69 de cons. (ed. Friedberg, Bd. I, 1312).

**3364** Sir 35,8.

**3365** Decretum Gratiani, C.16, q.1, c.55 (ed. Friedberg, Bd. I, 778).

**3366** Ebd., C.13, q.2, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 724).

**3367** Ex 23,14 f.

**3368** Ex 23,15 f.

**Respondeo:** Communiter distinguuntur tres species oblationum secundum consuetudinem Ecclesiae. «Una est alicuius rei donatio gratis facta inter vivos Deo vel Ecclesiae; alia est alicuius rei donatio Deo vel Ecclesiae facta causa mortis; tertia est quotidiana et usualis, quam faciunt fideles ad altare seu manum sacerdotis». Dicunt autem iurisperiti quod «in prima et secunda specie oblationes necessario sunt solvendae, adeo ut qui non solverint» debeant communione privari, secundum quod dicit *Canon Alexandri*, dist. 32: «Oblationes vivorum et mortuorum Ecclesiae Dei fideliter reddantur a laicis, quas qui retinuerit, a sanctae Ecclesiae communione separetur». Et iterum, *Canon Concilii Varenensis*, [*Causa*] XIII, quaest. 2: «Qui oblationes defunctorum retinent et Ecclesiae tradere morantur, ut infideles sunt ab Ecclesia abiciendi». Has ergo oblationes dicunt necessario solvendae, quia istae sunt ex dono mere pertinentes ad proprietatem ecclesiae, et ideo sacrilegus erit qui ista non reddit. «In tertia vero specie oblationum» diversificantur opiniones. Nam quidam dicunt «quod oblationes quotidianae sunt» in praecepto et «necessario solvendae», secundum quod dicit *Canon Gregorii*: «Omnis Christianus etc., ut supra. «Alii» vero dicunt quotidianas oblationes voluntarias esse et in consilio. *Canonem* vero Gregorii «intelligunt de oblatione interiori vel bonorum operum». Similiter illud quod dicitur in Exodo 23, 15 et in Eccli. 35, 6 ‘*non apparebis*’ etc., si intelligatur in praecepto; vel intelligunt illud esse dictum per modum consilii, non praecepti. «Alios vero *Canones* intelligunt de oblationibus aliis, de quibus supra dictum est».

Sed obicitur: Nam quaestio de oblatione solvenda potest duobus modis intelligi: aut de oblatione facta aut de oblatione fienda. De oblatione iam facta Ecclesiae quocumque modo, nullus dubitabit quin necessario, si habeatur, sit solvenda, quia, sicut dicit *Canon*, Ecclesiam fraudare sacrilegium est. De oblatione vero fienda nullus similiter dicet quod in prima specie vel secunda necessario sit solvenda, cum pure sint [757]



**Ich antworte:** Es sind nach der Gewohnheit der Kirche allgemein drei Arten von Spenden zu unterscheiden. „Die eine ist die Schenkung einer Sache, die unentgeltlich unter Lebenden Gott oder der Kirche gemacht wird; die zweite ist die Schenkung einer Sache, die Gott oder der Kirche um des Todes willen gemacht wird; die dritte ist eine tägliche und dem Gebrauch dienende, die die Gläubigen für den Altar oder die Hand des Priesters machen.“<sup>3369</sup> Die Rechtsgelehrten sagen aber, dass „bei der ersten und zweiten Art die Spenden notwendig gezahlt werden müssen, so sehr, dass die, die sie nicht zahlen“<sup>3370</sup>, der Gemeinschaft beraubt werden müssen, nach dem, was der Kanon Alexanders sagt, *Distinctio* 32: „Von den Laien sollen der Kirche Gottes zuverlässig Spenden der Lebenden und Toten dargebracht werden, und wer sie zurückhält, soll von der Gemeinschaft mit der heiligen Kirche getrennt werden.“<sup>3371</sup> Und ebenso der Kanon des Konzils von Vaison, [*Causa*] XIII, *Quaestio* 2: „Diejenigen, die Spenden von Verstorbenen zurückhalten und es verzögern, sie der Kirche auszuhändigen, sollen als Ungläubige von der Kirche vertrieben werden.“<sup>3372</sup> Von diesen Spenden sagen sie, dass sie notwendig gezahlt werden müssen, weil sie aufgrund dessen, dass sie Geschenke sind, wahrhaftig zum Besitz der Kirche gehören und deshalb ein Tempelräuber sein wird, wer sie nicht gibt. „Bei der dritten Art von Spenden aber“ gehen die Meinungen auseinander. Denn einige sagen, „dass die täglichen Spenden“ in der Vorschrift „stehen“ und „notwendig gezahlt werden müssen“,<sup>3373</sup> nach dem, was der Kanon Gregors sagt: „Jeder Christ“ usw., wie oben. „Andere“<sup>3374</sup> aber sagen, dass tägliche Spenden freiwillig sind und in einem Rat bestehen. Den Kanon Gregors aber „verstehen sie von der inneren Spende oder der guter Werke.“ Ebenso das, was in *Ex* 23,15 und in *Sir* 35,6 gesagt wird: ‚*Du sollst nicht erscheinen*‘ usw., wenn es als in der Vorschrift stehend verstanden wird; oder sie verstehen es so, dass es nach Art eines Rates gesagt worden ist, nicht einer Vorschrift. „Andere Kanones aber verstehen es von anderen Spenden, über die oben gesprochen worden ist.“<sup>3375</sup>

Es wird aber eingewendet: Denn die Frage zur Zahlung einer Spende kann auf zwei Arten verstanden werden: von einer Spende, die gegeben worden ist, oder von einer Spende, die geleistet werden soll. Es wird niemand bezweifeln, dass eine Spende, die der Kirche irgendwie schon gegeben worden ist, notwendig gezahlt werden muss, wenn man sie hat, denn, wie der Kanon sagt, die Kirche zu betrügen, ist Tempelraub.<sup>3376</sup> Über eine Spende aber, die geleistet werden soll, wird niemand in ähnlicher Weise sagen, dass sie bei der ersten oder zweiten Art notwendig gezahlt werden muss, wenn sie [die Spenden] rein [757] freiwillig sind, bevor sie gegeben werden. Bei der

**3369** Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 20 (ed. Ochoa/Díez, 431).

**3370** Ebd., § 22 (ed. Ochoa/Díez, 431).

**3371** *Decretum Gratiani*, D.32, c.6, § 2 (ed. Friedberg, Bd. I, 118).

**3372** Ebd., C.13, q.2, c.10 (ed. Friedberg, Bd. I, 724). – Die Synode von Vaison fand im Jahr 442 statt.

**3373** Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I,15,§ 22 (ed. Ochoa/Díez, 431).

**3374** Ebd.

**3375** Ebd. (ed. Ochoa/Díez, 432).

**3376** Vgl. *Decretum Gratiani*, C.12, q.2, c.3.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 687 f).

voluntariae antequam fiant. De oblatione vero quotidiana, cum dicant *Canones* quod fiat, videtur magis dicendum quod necessario esset solvenda, propterea praedicta distinctio nulla est.

Dicendum igitur quod oblatio fienda in prima et secunda specie non est in praecepto, sed in consilio; sed postquam facta est solutio, est in praecepto. Oblatio vero in tertia specie aliquando est in praecepto, aliquando in consilio. In praecepto secundum consuetudinem approbatam vel si indiget minister Dei, ut de decimis et primitiis dictum est. «In hoc tamen concordant quod, si esset pauper sacerdos nec haberet unde sustentaretur, posset eis subtrahere divina officia», subtractis oblationibus, «quia nemo cogitur, ut ait Apostolus, *suis stipendiis* militare, I Cor. 9, 7». Item, dicunt «quod, si de consuetudine solent parochiani in certis et praecipuis aliquibus festis annualibus offerre, possunt cogi ad tenendam consuetudinem».

Sed contra: Sexta Synodus, [*Causa*] I, quaest. 1: «Nullus, qui sacram communionem dispensat, a percipiente gratiam aliquid exigit». Et subdit: «Si vero aliquid exegerit, deponatur sicut imitator simoniae fraudis».

Item, *Canon Gelasii*, ibidem: «Quod *gratis* accepimus, *gratis* dare mandamur», Matth. 10, 8. «Et ideo sacerdotes nihil prorsus in baptizandis exigere moliantur». Ex quibus videtur relinqui quod sacerdos non potest oblationes exigere nec divina eis subtrahere, si nollent oblationes dare.

Si vero diceretur quod secundum consuetudinem posset oblationes exigere et divina subtrahere – contra, *Decretalis* Alexandri III, *Extra, De simonia*: «Pro sepultura, chrismatis et olei perceptione nulla pretii exactio attentetur; nec sub obtentu cuiusquam consuetudinis reatum suum quisque tueatur, quia diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget».

Item, *Decretalis* Concilii Lateranensis: «Horribile nimis est ut pro sacramentis aliquid requiratur. Putant autem plures ex hoc licere, quia legem mortis de longa inva-

täglichen Spende aber scheint es, da die Kanones sagen, dass sie gegeben werden soll, als müsse man besser sagen, dass sie notwendig gezahlt werden müsste, und deswegen ist die genannte Unterscheidung nichtig.

Es ist also zu sagen, dass das Geben einer Spende bei der ersten und zweiten Art nicht in der Vorschrift besteht, sondern im Rat; nachdem aber die Zahlung erfolgt ist, besteht sie in der Vorschrift. Die Spende in der dritten Art aber besteht manchmal in der Vorschrift, manchmal im Rat. In der Vorschrift nach einer anerkannten Gewohnheit oder wenn ein Diener Gottes Not leidet, wie es von den Zehnten und den Erstlingsfrüchten gesagt worden ist.<sup>3377</sup> „Sie stimmen dennoch darin überein, dass, wenn es einen armen Priester gäbe und er nichts hätte, wovon er sich unterhalten könnte, er ihnen die heiligen Ämter vorenthalten könnte“, wenn sie ihm die Spenden vorenthalten haben, „weil niemand dazu gezwungen wird, wie der Apostel sagt, *auf eigenen Unterhalt* Kriegsdienst zu leisten, 1Kor 9,7.“<sup>3378</sup> Ferner sagen sie, „dass, wenn die Gemeindeglieder aus Gewohnheit an einigen bestimmten Jahreshauptfesten etwas zu spenden pflegen, sie dazu gezwungen werden können, diese Gewohnheit zu halten.“

Doch dagegen: Die Synode Quinisextum,<sup>3379</sup> [Causa] I, Quaestio 1: „Niemand, der die heilige Kommunion austeilte, soll von jemandem, der diese Gnade erhält, etwas eintreiben.“<sup>3380</sup> Und sie fügt hinzu: „Wenn er aber etwas eintreibt, soll er abgesetzt werden als jemand, der den Frevel der Simonie nachahmt.“

Und der Kanon des Gelasius ebendort: „Was wir *umsonst* empfangen haben, das wird uns geboten, auch *umsonst* zu geben“<sup>3381</sup>, Mt 10,8. „Und deshalb sollen die Priester auf keinen Fall versuchen, bei den zu Taufenden etwas einzutreiben.“ Daraus scheint zu folgen, dass ein Priester keine Spenden eintreiben noch ihnen die heiligen [Handlungen] vorenthalten darf, wenn sie keine Spenden geben wollten.

Wenn aber gesagt würde, dass er entsprechend einer Gewohnheit Spenden eintreiben und die heiligen [Handlungen] vorenthalten dürfe – dagegen, die Dekretale Alexanders III., [Liber] Extra, Über die Simonie: „Für ein Begräbnis und den Empfang von Chrisma und Salböl soll nicht versucht werden, Geld einzufordern; und niemand soll unter dem Vorwand irgendeiner Gewohnheit seine Schuld verteidigen, da es eine Sünde nicht mindert, wenn sie länger anhält, sondern vergrößert.“<sup>3382</sup>

Und die Dekretale des Laterankonzils: „Es ist ganz entsetzlich, wenn für die Sakramente etwas verlangt wird. Mehrere meinen nämlich, dass dies deshalb erlaubt wäre, weil sie glauben, dass das Gesetz des Todes durch die lange bestehende Gewohnheit

**3377** Vgl. Summa Halensis III Nr. 497 u. 512 (ed. Bd. IV/2, 734a–735b.753a–754b; in dieser Ausgabe S. 1536–1543.1608–1615).

**3378** Raimund von Peñafort, Summa de paenitentia I,15,§ 19 (ed. Ochoa/Díez, 432).

**3379** Das Concilium Quinisextum, auch (2.) Trullanische Synode genannt, fand 692 in Konstantinopel statt.

**3380** Decretum Gratiani, C.1, q.1, c.100 (ed. Friedberg, Bd. I, 398).

**3381** Ebd., c.99 (ed. Friedberg, Bd. I, 398).

**3382** Liber Extra, 5.3.8 (ed. Friedberg, Bd. II, 751).

luisse consuetudine arbitrantur, non attendentes quod tanto graviora sunt crimina, quanto diutius infelicem animam tenuerint alligatam». Ergo consuetudo nullo modo faciet ut per subtractionem sacramentorum cogantur laici ad oblationes sine periculo simoniae.

Propterea dicendum quod sacerdos non poterit subtrahere divina. Tamen ad conservandas pias consuetudines circa oblationes possunt cogi laici, non per sacerdotem subtractione sacramenti, sed per episcopum loci, secundum *Decretalem* Innocentii III, *Extra, De simonia*: «Super iis pravas exactiones fieri prohibemus et pias consuetudines praecipimus observari, statuentes ut libere conferantur sacramenta; sed per episcopum loci, veritate cognita, compescantur qui malitiose nituntur laudabilem consuetudinem immutare».

[Nr. 515] CAPUT II.

CUI DANDA SIT OBLATIO.

Postea quaeritur cui danda sit oblatio. Quaeritur ergo utrum solis sacerdotibus, qui habent animarum curas, debeant dari oblationes.

**Quod manifeste habetur** *a.* ex Lege, Num. 18, 9: *Omnis oblatio, et sacrificium, et quidquid pro peccato aut delicto redditur mihi, erit Aaron et filiorum suorum.*

*b.* Item, Hieronymus, *Ad Damasum*: «Sacerdotes pro omnibus orare debent, quorum eleemosynas et oblationes accipiunt. Qua ergo fronte praesumunt laici oblationes, quas Christiani pro peccatis suis offerunt, vel ipsi comedere vel aliis concedere?»

*c.* Item, *Canon Damasi Papae*, [*Causa*] X, quaest. I: «Oblationes, quae infra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, liceat comedere et habere, quia in Veteri Testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israel, nisi tantummodo Aaron et filiis eius».

*d.* Item, *Canon Bonifacii*, [*Causa*] XII, quaest. 2: «*Quidquid semel fuerit Domino consecratum sanctum sanctorum erit* et ad ius pertinet [758] sacerdotis», et est sumptum ex Levit. cap. ultimo, 28.

Ex iis ergo videtur quod non laicis nec aliis quam sacerdotibus parochialibus liceat oblationes recipere vel comedere.

verstärkt worden sei, nicht bedenkend, dass Verbrechen umso schlimmer sind, je länger sie die unglückliche Seele in ihrem Bann halten.“<sup>3383</sup> Also wird eine Gewohnheit auf keinen Fall bewirken, dass die Laien durch Vorenthaltung der Sakramente zu Spenden ohne die Gefahr der Simonie gezwungen werden.

Deswegen ist zu sagen, dass ein Priester die heiligen Handlungen nicht wird vorenthalten dürfen. Dennoch können die Laien dazu gezwungen werden, fromme Gewohnheiten hinsichtlich der Spenden zu bewahren, nicht indem der Priester ihnen die Sakramente vorenthält, sondern durch den Ortsbischof, nach der Dekretale von Innozenz III., [*Liber*] *Extra*, *Über die Simonie*: „Wir verbieten, dass unmoralische Forderungen dazu gestellt werden und schreiben vor, dass die frommen Gewohnheiten bewahrt werden, indem wir beschließen, dass die Sakramente frei gespendet werden sollen; jedoch sollen die vom Ortsbischof nach Erkennen der Wahrheit gezügelt werden, die bösartig versuchen, eine lobenswerte Gewohnheit zu verändern.“<sup>3384</sup>

### *Kapitel 2: Wem muss eine Spende gegeben werden? [Nr. 515]*

Danach wird gefragt, wem eine Spende gegeben werden muss. Es wird also gefragt, ob nur den Priestern, die die Seelsorge innehaben, Spenden gegeben werden müssen.

**Das ist offenbar ersichtlich** a. aus dem Gesetz, Num 18,9: *Jede Darbringung und jedes Opfer und alles, was mir für eine Sünde oder ein Vergehen gegeben wird, soll Aaron und seinen Söhnen gehören.*

b. Hieronymus, [in dem Brief] *An [Papst] Damasus*: „Die Priester müssen für alle beten, deren Almosen und Spenden sie annehmen. Mit welcher Stirn also wagen es Laien, Spenden, die Christen für ihre Sünden darbringen, entweder selbst zu verzehren oder anderen zu überlassen?“<sup>3385</sup>

c. Der Kanon von Papst Damasus, [*Causa*] X, Quaestio 1: „Spenden, die innerhalb der heiligen Kirche dargebracht werden, zu verzehren und zu besitzen, soll allein Priestern, die offenbar täglich Gott dienen, erlaubt sein, da der Herr im Alten Testament den Kindern Israels verboten hat, die heiligen Brote zu essen, außer allein Aaron und seinen Söhnen“<sup>3386</sup> „<sup>3387</sup>“.

d. Der Kanon des Bonifatius, [*Causa*] XII, Quaestio 2: „*Alles, was einmal dem Herrn geweiht worden ist, soll hochheilig sein* und gehört zum Besitzrecht [758] des Priesters“<sup>3388</sup>, und das ist Lev im letzten [Kapitel], [Vers] 28 entnommen.

Dadurch scheint es so, dass es weder Laien noch anderen als den Gemeindepriestern erlaubt ist, Spenden zu empfangen oder zu verzehren.

<sup>3383</sup> Ebd., 5.3.9 (ed. Friedberg, Bd. II, 751).

<sup>3384</sup> Liber Extra, 5.3.42 (ed. Friedberg, Bd. II, 766).

<sup>3385</sup> Dieses Zitat lässt sich in den Schriften des Hieronymus nicht nachweisen; vgl. Decretum Gratiani, C.10,1,13 (ed. Friedberg, Bd. I, 616).

<sup>3386</sup> Vgl. Lev 24,9.

<sup>3387</sup> Decretum Gratiani, C.10, q.1, c.15 (ed. Friedberg, Bd. I, 646).

<sup>3388</sup> Ebd., C.12, q.2, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 687).

**Contra:** 1. Nos videmus quod laici emunt oblationes, ut candelas et panes, qui offeruntur in ecclesiis, et hoc de voluntate Ecclesiae. Ergo possunt uti illis candelis et panes comedere.

2. Item, nos videmus quod monachi in multis parochiis recipiunt vel partem habent in oblationibus, et tamen videtur esse contra legem et *Canones* supradictos.

**Respondeo:** Solis sacerdotibus sunt oblationes offerendae et comministrantibus fideliter dispensandae, iuxta illud Apostoli, I Cor. 9, 13: *Qui in sacrario operantur quae de sacrario sunt edunt, et qui altario deserviunt cum altari participant.*

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur de laicis, dicendum quod non est contra *Canones*, si ipsi de manu sacerdotum ea, quae oblata sunt, recipiant vel per donationem vel per emptionem; sed, si propria auctoritate vellent sibi usurpare laici ea quae oblata sunt vel etiam ius oblationum contra divinam legem et *Canones* vindicare, sacrilegium committerent.

2. Ad illud vero quod obicitur de monachis, non est contrarium. Nam aut sunt coadiutores sacerdotis in ministerio altaris, et ideo de altario possunt vivere; aut habent curam sicut alii parochiales sacerdotes, et tunc maxime, sicut dicit B. Ambrosius, possunt «decimarum, primitiarum, oblationum iusta perfrui portione, iuxta Apostolum, de altario, cui serviunt, viventes»; vel orant pro populo sicut et sacerdotes, quibus pro officio orationis secundum legem Dei, ut dicit B. Hieronymus, conferuntur oblationes.

### SECTIO III. – De praeceptis caerimonialibus.

#### QUAESTIO I.

#### DE INTELLECTU PRAECEPTORUM CAERIMONIALIUM.

Expedita inquisitione moralium et iudicialium praeceptorum, cum adiutorio Christi ad inquisitionem caerimonialium procedamus. Primo, inquirentes generaliter;

secundo, specialiter.

Generaliter autem quaeruntur ista:

Primo, de intellectu caerimonialium;

secundo, de causa sive ratione;

tertio, de numero et differentia;

**Dagegen:** 1. Wir sehen, dass Laien Spenden kaufen, so wie Kerzen und Brote, die in den Kirchen dargebracht werden, und dies nach dem Willen der Kirche. Also dürfen sie diese Kerzen gebrauchen und die Brote verzehren.

2. Ferner sehen wir, dass Mönche in vielen Gemeinden Spenden erhalten oder daran teilhaben, und dennoch scheint es dem Gesetz und den obengenannten Kanones zu widersprechen.

**Ich antworte:** Nur den Priestern dürfen Spenden dargebracht und denen, die [am Altar] mit Dienst tun, treu ausgehändigt werden, nach dem Satz des Apostels 1Kor 9,13: *Die im Heiligtum arbeiten, essen, was dem Heiligtum gehört, und die dem Altar dienen, haben Anteil mit dem Altar zusammen.*

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand in Bezug auf die Laien ist zu sagen, dass dies nicht den Kanones widerspricht, wenn sie das, was gespendet worden ist, aus der Hand der Priester erhalten, entweder durch Schenkung oder durch Kauf; wenn Laien sich aber aus eigener Autorität dessen bemächtigen wollten, was gespendet worden ist, oder sogar entgegen dem göttlichen Recht und den Kanones das Besitzrecht an den Spenden beanspruchen wollten, würden sie Tempelraub begehen.

2. Zu dem Einwand aber in Bezug auf die Mönche [ist zu sagen], das ist kein Widerspruch. Denn entweder sind sie Mithelfer des Priesters beim Altardienst und dürfen deshalb vom Altar leben; oder sie haben Seelsorge inne wie andere Gemeindepriester und dürfen dann vor allem, wie der selige Ambrosius sagt, „einen gerechten Anteil an den Zehnten, den Erstlingsfrüchten und den Spenden nutzen, da sie dem Apostel nach vom Altar, dem sie dienen, leben<sup>3389</sup>“<sup>3390</sup>; oder sie beten für das Volk wie auch die Priester, denen für das Gebetsamt nach dem Gesetz Gottes, wie der selige Hieronymus sagt, Spenden gegeben werden<sup>3391</sup>.

### Dritte Abteilung: Die Kultvorschriften

#### Erste Frage: Die Bedeutung der Kultvorschriften

Nach Durchführung der Untersuchung der Sittengebote und Rechtssatzungen wollen wir mit der Hilfe Christi zur Untersuchung der Kultvorschriften schreiten. Zuerst, indem wir sie allgemein untersuchen; zweitens, im Besonderen.

Allgemein werden diese Einzelfragen gestellt:

1. die Bedeutung der Kultvorschriften;
2. der Grund oder die Begründung;
3. die Anzahl und der Unterschied;

---

**3389** Vgl. 1Kor 9,13.

**3390** Dieses Zitat lässt sich in den Schriften des Ambrosius nicht nachweisen; vgl. *Decretum Gratiani*, C.16, q.1, c.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 766).

**3391** Vgl. Argument b.

quarto, de observantia caerimonialium quae pertinent ad discretionem immunitiarum;

quinto, de ritu sacrificiorum;

sexto, de cessatione caerimonialium.

Quantum ad primum quaeruntur duo:

Primo, utrum in caerimonialibus universaliter sit sensus seu intelligentia litteralis;

deinde, qualiter in praeceptis caerimonialibus sit intelligentia spiritualis.

[759] [Nr. 516] CAPUT I.

UTRUM IN CAERIMONIALIBUS UNIVERSALITER SIT INTELLIGENTIA LITTERALIS.

Ponunt autem quidam quod in omnibus caerimonialibus Legis est intelligentia litteralis. Hoc autem probant deducendo ad plura inconvenientia, si contrarium poneretur.

1. Primum inconveniens est abusus sermonis. Nam «sermo interpretis animi est». Si ergo sermo legislatoris « non esset interpretis animi sui, sed magis absconditor et celator», si ita esset quod in sermone caerimonialium nulla esset intelligentia litteralis, relinquatur quod legislator usus est sermone inordinate, quod magnum vitium est et inconveniens.

2. Secundum inconveniens est «fraus doctrinae». Nam ubi est doctrinae simulatio, ibi doctrinae fraus et non veritas quantum ad hoc; sed ubi per sermonem quiddam designatur et aliud intelligitur, ibi simulatio est; si ergo in doctrina caerimonialium quod litteraliter significant non intelligitur, simulatio doctrinae erit et fraus.

3. Tertium inconveniens est stultitia legislatoris. «Quid» enim, inquiunt, «stultius sentiri potest de Propheta sapientissimo et legislatore quam ea locutum fuisse populo et servare mandasse quae populus non intelligeret?» Ex hoc enim sequitur quod ipse «legislator» quasi «barbarus» loqueretur, «cum a populo non intelligeretur», secundum quod dicit Apostolus, I Cor. 14, 11: *Si nesciero virtutem vocis, ero ei, cui loquar, barbarus, et is, qui mihi loquetur, barbarus.*

4. Quartum inconveniens est culpa latoris. Nam, «cum esset dux et» rector «populo illi datus, qualiter implebat doctoris officium, cum ipsam Legem ad populum ferebat», quem «docere debebat», et ipsam «non exponeret», sed velaret? «Hoc»



4. die Befolgung der Kultvorschriften, die zur Unterscheidung von Unreinheiten gehören;

5. der Opferritus;

6. das Aufhören der Kultvorschriften.

Zu dem Ersten werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Gibt es in den Kultvorschriften insgesamt einen wörtlichen Sinn oder eine wörtliche Bedeutung?

2. Wie gibt es in den Kultvorschriften eine geistliche Bedeutung?

[759] *Kapitel 1: Gibt es in den Kultvorschriften insgesamt eine wörtliche Bedeutung?*  
[Nr. 516]<sup>3392</sup>

Einige behaupten nämlich, dass es in allen Kultvorschriften des Gesetzes eine wörtliche Bedeutung gibt. Dies beweisen sie, indem sie auf mehrere Unstimmigkeiten aufmerksam machen, wenn das Gegenteil angenommen würde.

1. Die erste Unstimmigkeit ist ein Missbrauch der Rede. Denn „die Sprache ist die Dolmetscherin des Geistes.“<sup>3393</sup> Wenn also die Sprache des Gesetzgebers „nicht die Dolmetscherin seines Geistes wäre, sondern mehr eine Verdunklerin und eine Verhehlerin“, wenn es so wäre, dass es in der Sprache der Kultvorschriften keine wörtliche Bedeutung gäbe, dann folgt, dass der Gesetzgeber die Rede ungeordnet gebraucht hat, was ein großer Fehler und unpassend ist.

2. Die zweite Unstimmigkeit ist ein „Betrug der Lehre.“ Denn wo es eine Täuschung der Lehre gibt, dort gibt es auch einen Betrug der Lehre und hinsichtlich dessen keine Wahrheit; wo aber etwas mit einer Rede bezeichnet wird und etwas anderes erkannt wird, dort gibt es eine Täuschung; wenn also in der Lehre der Kultvorschriften nicht erkannt wird, was sie wörtlich bedeuten, wird das eine Täuschung der Lehre sein und ein Betrug.

3. Die dritte Unstimmigkeit ist die Torheit des Gesetzgebers. „Was“ nämlich, sagen sie, „kann törichter von einem höchst weisen Propheten und Gesetzgeber gedacht werden, als dass er dem Volk etwas gesagt und zu halten aufgetragen hat, was das Volk nicht verstehen würde?“ Daraus folgt nämlich, dass dieser „Gesetzgeber“ wie „ein Barbar“ sprechen würde, „wenn er von den Leuten nicht verstanden würde“, nach dem, was der Apostel sagt, 1Kor 14,11: *Wenn ich den Sinn der Worte nicht kenne, werde ich für den, mit dem ich spreche, ein Barbar sein, und er, der zu mir spricht, ein Barbar.*

4. Die vierte Unstimmigkeit ist eine Schuld des Überbringers. Denn „wenn er ein Fürst wäre und“ ein Anführer, „der diesem Volk gegeben worden ist, wie erfüllte er das Amt des Lehrers, insofern er das Gesetz selbst zum Volk brachte“, das „er lehren

<sup>3392</sup> Vgl. Summa Halensis I Nr. 6–7 (ed. Bd. I, 10–13).

<sup>3393</sup> Dieses und die folgenden Zitate in den Argumenten 1–6 finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.15 (Opera omnia I, 46f).

enim «facere nihil aliud erat quam populum in errorem inducere. Proponere» enim «litteram mandatorum, litteralem intelligentiam non habentem, et hoc populo non exponere, nihil aliud est quam populum in litteralem intelligentiam, ubi ipsa non est, inducere»; et hoc est facere errare, quod est magna culpa doctoris.

5. Quintum inconueniens est omissio doctorum et Prophetarum. Nam «tot et tanti Legis doctores» et Prophetae «in isto populo praecesserunt et in isto errore populum reliquerunt», videlicet in litterali intelligentia caerimonialium, nec «de alio intellectu quam de litterali populum» monuerunt. Cum ergo missi essent a Deo ad directionem et instructionem populi, in hoc per omissionem deliquerunt.

6. Item, si dicatur quod in «talibus praeceptis et prohibitionibus non loquebatur Lex illi populo, sed populo christiano, cui talium spiritualis intelligentia servabatur» – obiciunt per auctoritatem Apostoli, «ad Rom. 3, 19: *Scimus quia quaecumque Lex loquitur, iis qui in Lege sunt loquitur*». Item, «quae necessitas erat, ut nobis Lex spirituales intelligentiam loqueretur, cum nondum» essemus?

Ex iis igitur concludunt quod «modis omnibus necesse est» caerimonialia omnia «litteralem intelligentiam habuisse».

**Et in partem contrariam obicitur:** *a.* Nam ea quae ponunt ad concludenda inconuenientia non videntur esse inconuenientia, immo conuenientia doctrinae sapientiae sive legis divinae. Nam, sicut dicit B. Dionysius, in *Hierarchia angelica*: «Decentissimum est eloquiis divina aenigmata occultare et inuiam multis ponere sacram supermundanorum intellectuum veritatem; est enim non omnis sacer neque omnium, ut Eloquia dicunt, scientia». Item, B. Dionysius, in eodem: «Valde artificialiter Theologia poeticis sacris formationibus etiam non figuratis intellectibus usa est, nostrum intellectum respiciens». «Etenim non est possibile aliter nobis lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum».

**[Solutio]:** 1. Ex quibus manifeste relinquitur quod conueniens est sermoni legis divinae aenigmatice et transumptive loqui, non litteraliter, duplici de causa. Prima est dignitas veritatis divinae, quae debet celari hominibus malis; secunda est imbecil-

sollte“, und es „nicht darlegte“, sondern verhüllte? „Dies zu tun war“ nämlich „nichts anderes als das Volk in den Irrtum zu führen.“ Denn „einen Wortlaut von Geboten vorzulegen, der keine wörtliche Bedeutung hat, und das dem Volk nicht zu erklären, ist nichts anderes als das Volk in eine wörtliche Bedeutung einzuführen, wo keine ist“; und das bedeutet, es in die Irre zu führen, was eine große Schuld für einen Lehrer ist.

5. Die fünfte Unstimmigkeit ist eine Unterlassung durch die Lehrer und Propheten. Denn „so viele große Gesetzeslehrer“ und Propheten „gingen in diesem Volk voraus und ließen das Volk in diesem Irrtum zurück“, nämlich in der wörtlichen Bedeutung der Kultvorschriften, und machten „das Volk auf“ keine „andere Bedeutung als auf die wörtliche“ aufmerksam. Wenn sie also von Gott geschickt worden wären, um das Volk zu leiten und zu unterweisen, haben sie sich darin durch Unterlassung versündigt.“

6. Wenn gesagt wird, dass „in solchen Vorschriften und Verboten das Gesetz nicht zu jenem Volk sprach, sondern zum christlichen Volk, für das die geistliche Bedeutung solcher Dinge aufgespart wurde“ – dagegen wenden sie mit einem Zitat des Apostels ein, „Röm 3,19: *Wir wissen, dass alles, was das Gesetz sagt, es denen sagt, die im Gesetz stehen.*“ Und „welche Notwendigkeit gab es, dass das Gesetz uns eine geistliche Bedeutung mitteilte, wenn wir noch nicht“ existierten?

Daraus schließen sie also, dass „es auf jeden Fall notwendig ist, dass“ alle Kultvorschriften „eine wörtliche Bedeutung gehabt haben.“

**Und auf der Gegenseite wird eingewendet:** a. Denn das, von dem sie behaupten, dass es Unstimmigkeiten wären, die man abstellen muss, scheinen keine Unstimmigkeiten zu sein, sondern vielmehr Schlüssigkeiten der Lehre der Weisheit oder des göttlichen Gesetzes. Denn wie der selige Dionysius sagt, in [dem Werk] *Über die himmlische Hierarchie*: „Höchst angemessen ist es, mit rhetorischen Wendungen die heiligen Geheimnisse zu verschleiern und die heilige Wahrheit der überirdischen Bedeutungen unzugänglich für die vielen zu formulieren; denn nicht jeder ist heilig, und nicht alle besitzen, wie die Worte sagen, die Erkenntnis<sup>3394</sup>.“<sup>3395</sup> Und der selige Dionysius in demselben [Buch]: „Sehr kunstvoll hat die Theologie die heiligen dichterischen Formen auch für die nicht sinnbildlichen Vernunftvorstellungen verwendet, dabei auf unseren Verstand Rücksicht nehmend.“<sup>3396</sup> „Denn anders ist es gar nicht möglich, dass uns der göttliche Strahl leuchtet, als mit dem Formenreichtum der heiligen Schleier umhüllt und damit auf das Himmlische hinaufweisend.“<sup>3397</sup>

**[Lösung]:** 1. Daraus folgt ersichtlich, dass es für die Sprache des göttlichen Gesetzes angemessen ist, geheimnisvoll und im übertragenen Sinne zu sprechen, nicht wörtlich, aus zwei Gründen. Der erste ist die Würde der göttlichen Wahrheit, die den bösen Menschen verborgen werden muss; der zweite ist die Schwäche des mensch-

<sup>3394</sup> Vgl. 1Kor 8,7.

<sup>3395</sup> Ps.-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* 2,2 (PTS 36, 11,15–20).

<sup>3396</sup> Ebd., 2,1 (PTS 36, 10,9–12).

<sup>3397</sup> Ebd., 1,2 (PTS 36, 8,10–13).

litas intellectus humani in [760] comprehensione divinorum deficientis. Non est igitur inconueniens uti sermone abscondito vel celato in caerimonialibus praeceptis.

2. Item, quod secundo loco ponunt pro inconuenienti, videlicet quod ‘in doctrina aliud litteraliter designetur et aliud intelligatur’, non est inconueniens in doctrina nec in praeceptis sapientiae divinae, cum ad excitationem et exercitium nostri intellectus talibus verbis in praeceptis evangelicis ipsa Veritas aliquando usa sit, Matth. 5, 29: *Si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum; si dextera manus, abscinde eam*, quod nullus dicit secundum litteralem significationem debere accipi.

3. Item, quod tertio ponunt pro inconuenienti ‘sapientem legislatorem loqui in praeceptis aenigmatice et talibus verbis quibus populus rudis quod diceretur non intelligeretest contra sententiam Salomonis, qua manifeste ostendit quod in rebus et rationibus eminentibus veritatis sapientis est loqui aenigmatice et taliter quod ab illis, qui sunt rudes et incapabiles veritatis, non intelligantur, sed solum a sapientibus et perceptibilibus veritatis. Unde Prov. 1, 5–6: *Audiens sapiens, sapientior erit; et intelligens gubernacula possidebit; animadvertet parabolam et interpretationem eius, verba sapientum et aenigmata eorum*.

4. Item, quod quarto ponunt pro inconuenienti legislatori ‘proponere praecepta non habentia intelligentiam litteralem et non exponere ea populo’, inconueniens non est doctrinae divinae nec culpa doctori, cum propter defectum auditorum ipsa Dei Sapientia, Christus, taliter, hoc est parabolice, doceret et loqueretur ad turbas, sicut patet ex Matth. 13, 11; unde et post parabolam seminis dixit Apostolis: *Vobis datum est nosse mysterium regni caelorum, ceteris autem in parabolis*; et ratio erat defectus amoris veritatis, secundum quod ibi exprimitur.

5. Item, quod quinto concludunt pro inconuenienti quod ‘sancti Prophetae et doctores non sunt locuti illi populo nisi de litterali intelligentia praeceptorum’, manifeste falsum est revolventi Scripturas. Nam ipse Moyses legislator de spirituali intelligentia circumcisionis non tacuit, cum dixit, Deuter. 10, 16: *Circumcidite praeputium cordis vestri*; et Ierem. 4, 4: *Circumcidimini Domino et auferte praeputia cordium vestrorum*; et iterum 9, 26: *Omnes gentes habent praeputium omnis autem domus Iuda incircumcisi sunt corde*. Item, nec David tacuit de spirituali intelligentia sacrificiorum, cum

lichen Verstandes, [760] der die Kraft beim Verstehen der göttlichen Dinge verliert. Also ist es nicht unangemessen, bei den Kultvorschriften eine verborgene oder verschleierte Sprache zu verwenden.

2. Was sie an zweiter Stelle als Unstimmigkeit anführen, nämlich, dass ‚in der Lehre das eine wörtlich bezeichnet wird und etwas anderes zu verstehen ist‘, das ist in der Lehre nicht unangemessen noch in den Vorschriften der göttlichen Weisheit, da die Wahrheit selbst zur Anregung und Übung unseres Verstandes manchmal solche Worte in den evangelischen Vorschriften benutzt hat, Mt 5,29: *Wenn dein rechtes Auge dir eine Falle stellt, reiße es aus; wenn deine rechte Hand, schneide sie ab*, wovon niemand sagt, dass es der wörtlichen Bedeutung nach verstanden werden muss.

3. Was sie an dritter [Stelle] als Unstimmigkeit anführen, ‚dass ein weiser Gesetzgeber mit rätselhaften Vorschriften und mit solchen Worten spricht, mit denen ein ungebildetes Volk nicht verstehen würde, was gesagt wird‘, das widerspricht einem Spruch Salomos, mit dem er offen zeigt, dass bei sichtbaren Dingen und Bedeutungen der Wahrheit es Aufgabe des Weisen ist, rätselhaft zu sprechen und so, dass sie von denen, die ungebildet und ohne Fassungsvermögen für die Wahrheit sind, nicht zu verstehen sind, sondern nur von den Weisen und denen, die die Wahrheit aufnehmen können. Daher Spr 1,5–6: *Der Weise, der hört, wird noch weiser werden, und der Verständige wird die Führung besitzen; er wird das Gleichnis wahrnehmen und seine Deutung, die Worte und Rätsel der Weisen.*

4. Was sie an vierter [Stelle] als Unstimmigkeit für einen Gesetzgeber anführen, ‚Vorschriften vorzulegen, die keine wörtliche Bedeutung haben, und sie dem Volk nicht zu erklären‘, das ist weder der göttlichen Lehre unangemessen noch eine Schuld eines Lehrers, da wegen der Schwäche ihrer Zuhörer die Weisheit Gottes selbst, Christus, so, das heißt gleichnishaft, lehrte und zur Menge sprach, wie aus Mt 13,11 klar ist; daher sagte er auch später den Aposteln das Gleichnis des Samens: *Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Himmelreichs zu kennen, den übrigen aber in Gleichnissen*<sup>3398</sup>; und der Grund dafür war die Schwäche an Liebe zur Wahrheit, nach dem, was dort ausgedrückt wird.<sup>3399</sup>

5. Was sie an fünfter [Stelle] als Unstimmigkeit folgern, dass ‚die heiligen Propheten und Lehrer zu diesem Volk nur über die wörtliche Bedeutung der Vorschriften gesprochen haben‘, das ist offensichtlich falsch für den, der die Schriften aufschlägt. Denn Mose selbst, der Gesetzgeber, hat über die geistliche Bedeutung der Beschneidung nicht geschwiegen, als er sagte, Dtn 10,16: *Beschneidet die Vorhaut eures Herzens*; und Jer 4,4: *Beschneidet euch für den Herrn, und entfernt die Vorhaut eures Herzens!*; und ebenso 9,26: *Alle Völker haben eine Vorhaut, alle aus dem Hause Juda aber sind im Herzen unbeschnitten.* Ebenso hat auch David nicht über die geistliche Bedeutung der Opfer geschwiegen, als er sagte: *Ein Opfer für Gott ist ein gängs-*

3398 Mt 13,11; Lk 8,10.

3399 Vgl. Mt 13,15.

dixit: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*; et iterum: *Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum*; et iterum: *Sacrificium laudis honorificavit me*, et multa talia; et alii Prophetae similiter.

6. Item, ad illud quod dicunt iuxta Apostolum quod '*quaecumque Lex loquitur, iis qui in Lege sunt loquitur*', dicendum quod verum est, sed tamen non omnia omnibus; immo, cum in Lege essent perfecti et imperfecti, sapientes et rudes, digni et indigni, perfectis, sapientibus, et dignis nota tantum esse debuit arcana intelligentia et sublimis caerimonialium et figuralium praeceptorum, secundum formam Apostoli, I ad Cor. 2, 6: *Sapientiam loquimur inter perfectos*; et subdit: *Sapientiam Dei loquimur in mysterio, quae abscondita est*; et postea subdit: *Animalis autem homo non percipit ea quae Dei sunt: stultitia enim est illi et non potest intelligere*; ideo subdit in 3, 1: *Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus*.

Ex iis igitur manifeste relinquitur non esse necesse in praeceptis caerimonialibus Legis universaliter esse sensum sive intelligentiam litteralem. Propterea breviter dicendum est, quod clarius erit in sequentibus, quod in aliquibus et pluribus praeceptorum caerimonialium praeter spiritualem intelligentiam sensus fuit et ratio litteralis, in aliquibus vero et paucis tantum ratio spiritualis, propter rationes praedictas, quod infra manifestabitur.

[Nr. 517] CAPUT II.

QUALITER IN PRAECEPTIS CAERIMONIALIBUS SIT INTELLIGENTIA SPIRITUALIS.

Deinde quaeritur qualiter in praeceptis caerimonialibus sit intelligentia spiritualis.

a. Nam convenienter quidam probaverunt per auctoritates et rationes et exempla in Lege, [761] quantum ad caerimonialia, contineri intelligentiam spiritualem. «Legitur, Deuter. 4, 6: *Haec est nostra sapientia et intellectus coram omnibus populis, ut audientes universi praecepta haec, dicant: En populus sapiens et intelligens*. Quis enim propter litteralem intelligentiam solam Legis sapientem et intelligentem censeat populum illum?»

b. «Praeterea, si nihil haberet intimae intelligentiae Lex, non haberet apud eam locum scrutatio. Quid ergo esset dicere: *Beati, qui scrutantur testimonia eius?* et

teter Geist<sup>3400</sup>; und weiter: *Wenn ich meine Hände erhebe, ist das mein Abendopfer*<sup>3401</sup>; und weiter: *Ein Opfer des Lobes ehrt mich*<sup>3402</sup> und viele solche; und ebenso andere Propheten.

6. Zu dem, was sie nach dem Apostel sagen, dass ‚alles, was das Gesetz sagt, es denen sagt, die im Gesetz stehen‘, ist zu sagen, dass das stimmt, [es] jedoch nicht alles allen [sagt]; vielmehr durfte, da es im Gesetz Vollkommene und Unvollkommene gab, Weise und Ungebildete, Würdige und Unwürdige, die verborgene und erhabene Bedeutung der Kultvorschriften und der sinnbildlichen Vorschriften nur den Vollkommenen, Weisen und Würdigen bekannt sein, nach der Formel des Apostels, 1Kor 2,6: *Wir verkündigen Weisheit unter Vollkommenen*; und er fügt hinzu: *Die verborgene Weisheit Gottes teilen wir im Geheimnis mit*<sup>3403</sup>; und später fügt er hinzu: *Der sinnliche Mensch begreift aber nicht das, was Gottes ist: Denn es ist für ihn Torheit, und er kann es nicht verstehen*<sup>3404</sup>; deshalb fügt er in 3,1 hinzu: *Und ich, Brüder, konnte zu euch nicht wie zu Geisterfüllten sprechen, sondern wie zu fleischlich Gesinnten*.

Daraus folgt klar ersichtlich, dass es nicht notwendig ist, dass in den Kultvorschriften des Gesetzes insgesamt ein wörtlicher Sinn oder eine wörtliche Bedeutung steckt. Deswegen ist kurz zu sagen, dass es im Folgenden klarer werden wird, dass in einigen und mehreren Kultvorschriften außer der geistlichen Bedeutung ein wörtlicher Sinn und eine wörtliche Bedeutung steckte, in einigen wenigen aber nur eine wörtliche Bedeutung, wegen der genannten Argumente, was weiter unten deutlich gemacht werden wird.<sup>3405</sup>

### *Kapitel 2: Wie gibt es in den Kultvorschriften eine geistliche Bedeutung? [Nr. 517]*

Sodann wird gefragt, wie es in den Kultvorschriften eine geistliche Bedeutung gibt.

a. Denn zutreffend haben einige mit Zitaten, Argumenten und Beispielen im Gesetz [761] hinsichtlich der Kultvorschriften bewiesen, dass sie eine geistliche Bedeutung enthalten. „In Dtn 4,6 steht: *Dies ist unsere Weisheit und unser Verstand vor allen Völkern, dass sie, wenn sie alle diese Vorschriften hören, sagen: Siehe, was für ein weises und verständiges Volk*. Wer nämlich beurteilte dieses Volk nur wegen der wörtlichen Bedeutung des Gesetzes als weise und verständig?“<sup>3406</sup>

b. „Wenn außerdem das Gesetz nichts an innerer Einsicht hätte, hätte bei ihm die genaue Untersuchung keinen Ort. Was also nützte es zu sagen: *Selig, die seine Zeug-*

**3400** Ps 50,18.

**3401** Ps 140,2.

**3402** Ps 49,23.

**3403** 1Kor 2,7.

**3404** 1Kor 2,14.

**3405** Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 (ed. Bd. IV/2, 768a–769a; in dieser Ausgabe S. 1662–1667).

**3406** Dieses und die folgenden Zitate in den Argumenten b–l finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.16–17 (Opera omnia I, 47 f).

iterum: *Scrutabor Legem tuam? Scrutata enim in animalibus intestina vel interiora sunt*».

c. «Amplius, si non haberet nisi istum exteriorem sensum Lex, quare David orasset ad Dominum: *Revela oculos meos et considerabo mirabilia de Lege tua? Cuius enim oculi adeo velati sunt ut ista exteriora Legis videre non valeat?*»

d. «Amplius, quae sunt ista mirabilia», de quibus dicebat: *Considerabo mirabilia de Lege tua? «Quid enim admirationis habet carnificina sacrificiorum, inspectio leprarum et infinibilis circuitus expiationum?»*

e. «Amplius, mandata, iudicia, testimonia, totaque fabrica tabernaculi, totaque suppellex eiusdem, quid, inquam, habent admirationis haec omnia exterius? Quid philosophicae subtilitatis? Quid sapientialis profunditatis? Numquid propter haec consideranda exterius vir prophetici spiritus David, qui *super senes* se intellexisse gloriabatur, petebat revelari *oculos suos?*»

f. «Amplius, quem intellectum petebat sibi dari, cum dicebat: *Da mihi intellectum, ut discam mandata tua? Naturalem*» enim «intellectum habebat, qui utique sufficientissimus est ad omnem litteralem Legis intelligentiam; sublimiorem igitur intellectum petebat; ergo et propter sublimiorem intelligentiam Habent igitur mandata Legis sublimiorem intelligentiam quam litteralem».

g. «Amplius, qualiter beatum dicit David virum, *qui in Lege illa meditatur die ac nocte*, cum meditatio exteriorum quantum ad maiorem sui partem, etiam onerosa et taediosa videtur?»

h. Item, «inconveniens est et omnino supervacuum rudibus et iam doctis eandem lectionem proponere. Quis enim magister hoc faciat in schola, ut non unicuique discipulorum suorum pro captu suo seu capacitate lectionem» proponat? «Quanto magis» ergo «omnium eruditor Deus in schola sua, in qua tantus populus erudiendus et docendus erat, unicuique de populo, prout capacitati eius congruebat, lectionem proposuit. Ergo et rudibus initialia et provecis ulteriora et doctis sublimiora proposuit. Et iterum, quia in eis, qui docti erant, diversi gradus inveniebantur, ita ut alii



nisse durchforschen<sup>3407</sup>? und weiter: *Ich will dein Gesetz durchforschen*<sup>3408</sup>? Durchforscht sind nämlich bei den Tieren die Eingeweide oder Innereien.“

c. „Außerdem, wenn das Gesetz nur diesen äußeren Sinn hätte, warum hätte David zum Herrn gebetet: *Öffne mir die Augen, und ich will das Wunderbare deines Gesetzes bedenken*<sup>3409</sup>? Denn wessen Augen sind so sehr verschleiert, dass er diese äußeren Dinge des Gesetzes nicht sehen kann?“

d. „Außerdem, was ist dieses Wunderbare“, über das er sagte: *Ich will das Wunderbare deines Gesetzes bedenken*<sup>3410</sup>? „Was an Bewunderung nämlich hat die Folterung der Opfer, die Betrachtung der Aussätzigen und der endlose Kreislauf der Entsühnungen?“

e. „Außerdem, die Gebote, Urteile, Zeugnisse, die ganze kunstvolle Gestaltung des Bundeszelttes, seine ganze Ausstattung, was, sage ich, haben diese alle äußerlich an Bewunderung? Was an philosophischer Erhabenheit? Was an weisheitlicher Tiefe? Hat denn David, ein Mann prophetischen Geistes, der sich rühmte, *mehr als die Alten* verstanden zu haben<sup>3411</sup>, gebeten, dass seine *Augen* geöffnet werden<sup>3412</sup>, um äußerlich über diese Dinge nachzudenken?“

f. „Außerdem, welchen Verstand bat er ihm zu geben, als er sagte: *Gib mir Einsicht, damit ich deine Gebote lerne*<sup>3413</sup>?“ Denn „er hatte eine natürliche Einsicht, die jedenfalls höchst ausreichend ist, um jede wörtliche Bedeutung des Gesetzes zu verstehen; er bat also um eine erhabeneren Einsicht; also auch wegen einer erhabeneren Bedeutung. Also haben die Gebote des Gesetzes eine erhabeneren Bedeutung als die wörtliche.“

g. „Außerdem, wie hat David den Mann selig genannt, *der* über diese [Gebote] *im Gesetz bei Tag und bei Nacht* nachsinnt<sup>3414</sup>, wenn die Betrachtung dieser äußeren [Gebote] zu ihrem Großteil auch beschwerlich und verdrießlich erscheint?“

h. „Unangemessen und völlig überflüssig ist es, den Ungebildeten und den schon Gelehrten dieselbe Lektüre vorzulegen. Denn welcher Lehrer würde dies in der Schule tun, dass er nicht jedem seiner Schüler je nach dessen Fassungsvermögen oder Fähigkeit eine Lektüre“ vorlegt? „Um wieviel mehr“ also „hat der Ausbilder aller, Gott, in seiner Schule, in der ein so großes Volk auszubilden und zu lehren war, jedem aus dem Volk, wie es seiner Fähigkeit entsprach, eine Lektüre vorgesetzt. Also hat er auch den Ungebildeten Anfängerkwissen und den Fortgeschrittenen darüber hinausgehendes Wissen und den Gelehrten erhabeneres Wissen vorgelegt. Und ferner, weil es bei den Gelehrten unterschiedliche Stufen gab, sodass die einen herausragend, die

---

3407 Ps 118,2.

3408 Ps 118,34.

3409 Ps 118,18.

3410 Ps 118,18.

3411 Ps 118,100.

3412 Vgl. Ps 118,18.

3413 Ps 118,73.

3414 Ps 1,2.

essent eminentes, alii eminentiores, et in iis etiam multa varietas, necessario provisum est omnibus in schola Dei de convenienti unicuique doctrina. Non est autem eis provisum» nisi «in uno libro, qui solus in schola Dei legebatur; in illo ergo libro congescit Deus tantam varietatem ac multitudinem lectionum quantum requirebat varietas ac multitudo lectorum».

*i.* Item, «tanta est in eloquiis Dei varietas ac multitudo intellectuum et expositionum, quantum requirit varietas ac multitudo reficiendorum, id est docendorum».

*k.* Item, «Prov. 13, 23: *Multi cibi in novalibus patrum,*» id est, multa refectio in expositionibus circa Scripturam sanctorum Patrum.

*l.* Item, apparet «Scriptura velut minera esse venas habens omnium metallorum»; unde Prov. 2, 4 dicitur de sapientia: «*Si quaesieris eam quasi pecuniam et quasi thesaurus effoderis illam.* Propter hoc dictum est, Sap. 8: *Infinitus est thesaurus hominibus.* Thesaurus autem iste sapientiae non potest esse in intelligentia litterali; relinquatur igitur quod est in intelligentia spirituali.

**Circa haec multipliciter opponitur:** 1. Primo, quia dicit Augustinus, in libro *De doctrina Christiana*: «Quia omnis doctrina vel est de rebus vel de signis»; et est divisio per immediata. Doctrina ergo caerimoniarum aut est rerum tantum aut signorum tantum. Si rerum est, secundum illos qui ponunt universaliter in eis sensum litteralem, ergo non est signorum; ergo non erit in eis significatio intelligentiae spiritualis. Si vero signorum, non erit rerum nec erit in eis intelligentia litteralis.

2. Item, abusio est «res in signa trahere quae nunquam ad significandum facta sunt». Si ergo multiplicia facta narrantur in Lege quae non propter hoc fiebant ut significarent, relinquatur quod abusio erit in talibus significationem spiritualis intelligentiae quaerere.

[762] 3. Item, «Ierem. 18, 6 dicitur: *Numquid non sicut facit figulus iste, potero vobis facere, domus Israel, dicit Dominus?* Dissipatio enim vasis quod prius fiebat et formatio vasis alterius non ad hoc factae sunt ut significarent, et tamen ad significandum eis usus est Dominus. Non offenderetur autem quis audiens huiusmodi expositiones seu interpretationes, si diceretur ei hoc modo quemadmodum ibi dixit Dominus: *Numquid non sic vobis facere potero?* ubi de significatione nihil locutus est, sed de

anderen herausragender waren, und es bei ihnen auch eine große Bandbreite gab, wurde notwendigerweise für alle in der Schule Gottes eine Lehre bereitgestellt, die für jeden Einzelnen passte. Sie wurde für sie aber“ nur „in einem Buch bereitgestellt, das nur in der Schule Gottes gelesen wurde; in diesem Buch hat Gott also eine solch große Bandbreite und Menge an Lektüren zusammengetragen, wie die Bandbreite und Menge der Leser es erforderte.“

i. „Es gibt bei den Worten Gottes eine so große Bandbreite und Menge an Bedeutungen und Auslegungen, wie sie die Bandbreite und Menge derjenigen erfordert, die gesättigt, das heißt gelehrt werden müssen.“

k. „Spr 13,23: *Viele Speisen sind auf den Äckern der Väter*“, das heißt, viel Sättigung liegt in den Schriftauslegungen der heiligen Väter.

l. „Die Schrift“ erscheint „wie eine Mine, die Adern von allen Metallen hat“; daher wird Spr 2,4 über die Weisheit gesagt: „*Wenn du sie suchst wie Geld und nach ihr gräbst wie nach Schätzen*. Deshalb ist gesagt worden, Weish 8<sup>3415</sup>: *Ein unerschöpflicher Schatz [ist sie] für die Menschen*.“ Dieser Schatz der Weisheit kann aber nicht in der wörtlichen Bedeutung liegen; also folgt, dass er in der geistlichen Bedeutung liegt.

**Dagegen wird vielfach eingewendet:** 1. Erstens, weil Augustinus in dem Buch *Über die christliche Lehre* sagt: „Denn jede Lehre handelt entweder von Dingen oder von Zeichen“<sup>3416</sup>, und es besteht eine Einteilung durch Unmittelbares, indem diese nicht miteinander vermittelt sind. Folglich handelt die Lehre von den Kulthandlungen entweder nur von Dingen oder nur von Zeichen. Wenn sie von Dingen handelt, handelt sie also nach denen, die in ihnen insgesamt einen wörtlichen Sinn behaupten, nicht von Zeichen; also wird es in ihnen keine Bezeichnung einer geistlichen Bedeutung geben. Wenn aber von Zeichen, wird sie weder von Dingen handeln, noch wird es in ihnen eine wörtliche Bedeutung geben.

2. Missbrauch ist es, „Dinge in Zeichen zu überführen, die niemals dazu gemacht worden sind, etwas zu bezeichnen.“<sup>3417</sup> Wenn also vielfache Tatsachen im Gesetz erzählt werden, die nicht deswegen geschahen, um etwas zu bezeichnen, dann folgt daraus, dass es Missbrauch sein wird, in solchen die Bezeichnung einer geistlichen Bedeutung zu suchen.

[762] 3. „Jer 18,6 heißt es: *Werde ich nicht mit euch verfahren können, wie dieser Töpfer verfährt, Haus Israel, sagt der Herr?* Denn das Zerschmettern des Gefäßes, das vorher hergestellt wurde, und das Formen eines anderen Gefäßes sind nicht dazu geschehen, um etwas zu bezeichnen, und dennoch hat der Herr sie dazu benutzt, etwas zu bezeichnen. Es würde aber jemand, der solche Auslegungen oder Deutungen hört, keinen Anstoß daran nehmen, wenn ihm auf diese Weise gesagt würde, wie dort der Herr gesagt hat: *Werde ich nicht so mit euch verfahren können?*, wo er nichts über die Bedeutung gesagt hat, sondern nur über die Ähnlichkeit, so wie auch

3415 Weish 7,14.

3416 Augustinus, De doctrina christiana I,2,2 (CChr.SL 32, 7; CSEL 80, 9).

3417 Wilhelm von Auvergne, De legibus c.17 (Opera omnia I, 48b).

similitudine tantum, quemadmodum et Ierem. 3, 20 non dixit quidquam de significatione, sed similitudinem et modum tantum expressit, dicens: *Quo modo si mulier contemnat amatorem suum, sic contempsit me domus Israel* etc. Non dixit quia contemptus huiusmodi mulieris significaret contemptum filiorum Israel, nec dixit quod amator huius significaret ipsum, neque dixit quod dissipatio aut reformatio vasis prophetia esset vel parabola eius quod ipse operaturus esset in populo Israel, vel quod figulus esset figura ipsius, sed expressit modum seu similitudinem notam inter opus suum et opus figuli et inter factum mulieris contemnentis *amatorem suum* et factum populi Israel». Restat igitur quod inconueniens est res, quae non ad hoc factae sunt, ad spiritualem intelligentiam convertere.

4. Item, convenientius et certius significat quod designat univoce quam quod aequivoce, et quod uno significat unum quam quod uno significat multa. Ergo, cum intellectus spiritualis sit convenientissimus, non erit in uno facto vel dicto Legis nisi unus intellectus spiritualis. Errant igitur omnes sacri expositores qui in uno ponunt multiplices intellectus. – Item, convenienter significatur per bonum bonum et per malum malum: nam convenientia debet esse signi ad signatum; inconvenienter ergo designabitur malo bonum. Ergo inconvenienter dicitur a B. Gregorio «quod legitur II Reg. 11». Dicit enim B. Gregorius «quod David, qui utique proditor erat in facto illo et adulter atque homicida, significat Christum; Urias autem, vir fidelis et sanctus, diabolum; et iterum, de adulterina illa copula David et Bersabee, proditione et homicidio execrabili, significat sanctissimum matrimonium et immaculatissimam copulam Christi et Ecclesiae de gentibus».

**Respondeo:** Dicendum quod doctrina caerimonialium quantum ad plura est rerum et signorum, sed differenter: rerum ordinarum ad iatriam Conditoris; signorum vero gratiae Salvatoris.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Unde ad solutionem primo et secundo obiectorum notandum quod significationes non litterales sunt institutione, collatione, natura. Institutione duobus modis: rebus, et dictis; collatione per consequentiam rationis ex rebus vel dictis; natura per ipsam rerum similitudinem. Unde quidam convenienter dixit: «Scito quod significationes [non] litterales quatuor modis fiunt. Primum facto ipso,

Jer 3,20 nichts über die Bedeutung gesagt hat, sondern eine Ähnlichkeit und nur die Art und Weise ausgedrückt hat, indem er sagte: *So wie wenn eine Frau ihren Geliebten verschmäht, so hat mich das Haus Israel verschmäht* usw. Er hat nicht gesagt, dass das Verschmähen einer solchen Frau das Verschmähen der Kinder Israels bezeichnen würde, noch hat er gesagt, dass ihr Liebhaber ihn selbst bezeichnen würde, noch hat er gesagt, dass das Zerschmettern oder Wiederformen des Gefäßes eine Prophezeiung wäre oder ein Gleichnis dessen, was er selbst tun werde im Volk Israel, oder dass der Töpfer ein Sinnbild für ihn selbst wäre, sondern er hat die Art und Weise oder eine bekannte Ähnlichkeit ausgedrückt zwischen seinem Werk und dem Werk eines Töpfers und zwischen der Tat einer Frau, die *ihren Liebhaber* verschmäht, und der Tat des Volkes Israel.<sup>3418</sup> Es folgt also, dass es unangemessen ist, Dinge, die nicht dazu geschehen sind, in eine geistliche Bedeutung umzuwandeln.

4. Angemessener und sicherer bezeichnet, was univok bezeichnet, als was äquivok [bezeichnet], und was mit einem [Wort] eine [Sache] bezeichnet, als was mit einem [Wort] mehrere [Sachen] bezeichnet. Wenn also die geistliche Bedeutung höchst angemessen ist, wird sie dies nur in einer Tat oder einem Wort des Gesetzes sein, wenn es nur eine geistliche Bedeutung gibt. Es irren also alle frommen Ausleger, die vielfache Bedeutungen in ein [Wort] legen. – Angemessen wird mit einem Guten ein Gutes und mit einem Schlechten ein Schlechtes bezeichnet: Denn es muss eine Übereinstimmung des Zeichens mit dem Bezeichneten geben; unpassend also wird ein Gutes mit einem Schlechten bezeichnet werden. Also wird unangemessen von dem heiligen Gregor gesagt, „was in 2Sam 11 steht.“ Der selige Gregor sagt nämlich, „dass David, der durchaus ein Verräter war in jener Tat und ein Ehebrecher und Mörder, Christus bedeutet; Urija aber, ein gläubiger und heiliger Mann, den Teufel; und weiter, über jene ehebrecherische Verbindung von David und Batseba, die durch fluchwürdigen Verrat und Mord [zustande gekommen war], sie bedeutet die heiligste Ehe und die höchst unbefleckte Verbindung zwischen Christus und der Heidenkirche.“<sup>3419</sup>

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass die Lehre von den Kulthandlungen hinsichtlich mehrerer von Dingen und Zeichen handelt, doch unterschiedlich: von den Dingen, die auf die Verehrung Gottes als des Schöpfers hingeeordnet sind; von den Zeichen aber [handelt sie] von der Gnade des Heilands.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Daher ist zur Beantwortung des ersten und zweiten Einwandes zu bemerken, dass die Bedeutungen aufgrund einer Einrichtung, Zusammenstellung oder der Natur nicht wörtlich sind. Durch Einrichtung auf zwei Arten: durch Sachen und Worte; durch Zusammenstellung aufgrund der Folge eines Grundes aus den Sachen und Worten; durch die Natur aufgrund der Ähnlichkeit der Sachen. Daher haben einige zutreffend gesagt: „Wisse, dass die [nicht]wörtlichen Bedeutungen auf vier Arten entstehen. Erstens durch die Tat selbst, nämlich wenn Dinge dazu

<sup>3418</sup> Ebd.

<sup>3419</sup> Gregor, *Moralia sive Expositio in Job III*, 28, 55 f (CChr.SL 143A, 149 f); Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.17 (Opera omnia I, 48b).

videlicet cum res ad hoc factae sunt ut significant, sicut factum illud Isaiae, quo ivit nudus et discalceatus, Isai. 20, 2, et factum Ezechielis, quo fecit sibi *vasa transmigrationis*», Ezech. 12, 3; «quae utique ad hoc factae sunt ut significant. In iis igitur manifestum est quod alia significatio quam litteralis quaerenda est in eis. Propter hoc dixit Isai. 8, 18: *Ecce ego et pueri quos dedit mihi Dominus in signum et portentum*. Similiter et Ezech.: *Signum est domui Israel; et iterum*», Ezech. 12, 11: «*Ego portentum vestrum*» dixit Ezechiel. «Et» bene «apparet» in eodem capitulo per totum, quia quidquid factum est in Ezechiele significat mala quae futura erant domui Israel. – Secunda significatio est dicti, quando scilicet aliquid dicitur ad significandum expresse, sicut illud, Ezech. 17, 3: *Aquila grandis magnarum alarum* etc. Et propter hoc vocatur» idem «*aenigma* et parabola ibidem. Et istae duae significationes neminem offendunt. Cum enim exprimitur in Scriptura de facto quocumque quod ipsum fiat vel factum sit ad significandum, et de dicto similiter quod ad hoc dicatur vel dictum sit ut significet aliud quam litteralis sensus habeat, nemo offenditur, si aliud in iis quam litteralis sensus habeat requiratur. – Tertius modus est per consequentiam, quemadmodum dicimus quod, ubi corporalis et exterior idololatria» prohibetur, «intelligitur secundum consequentiam prohibita spiritualis. Et iste intellectus similiter neminem offendit. Cum enim dixerimus quia ubi Deus prohibuit adorari idolum aureum», Exod. 20, 23, «quod utique similitudinem habet viventis et iuvare» potentis, «insinuavit et intelligi dedit se nolle quod aurum nudum, hoc est absque forma idoli, adoraretur; et [763] propter hoc prohibitio avaritiae secundum consequentiam in illa prohibitione intelligitur: est enim *avaritia idolorum servitus*, sicut legitur ad Eph. 5, 3. Similiter, et ubi prohibuit *falsum testimonium* dici *contra proximum* in causa modica pecuniaria», Exod. 20, 16, «prohibuit per consequens et in causa famae, cum fama pretiosior sit omni pecunia. Eodem modo ubi prohibuit ne os ligaretur bovi trituranti», Deuter. 25, 4, «prohibuit per consequens ut operarius non fraudaretur cibo suo: si enim hanc aequitatem voluit servari in bobus, ut collaborantes etiam comederent, multo fortius in hominibus. Hunc ergo modum significationis quilibet intellectus recipit. – Quarta significatio est per rerum similitudinem, quae non ad hoc factae sunt ut significant. Et haec est quae multos offendit, et hoc quia abusivum videtur eis res in signa trahere,

geschehen sind, dass sie etwas bezeichnen, so wie jene Tat des Jesaja, durch die er *nackt und barfuß* umherging, Jes 20,2, und die Tat Ezechiels, durch die er sich *ein Gepäck zur Übersiedlung* bereitete<sup>3420</sup>, Ez 12,3; „diese geschahen auf jeden Fall dazu, um etwas zu bedeuten. In ihnen ist also offenbar, dass eine andere Bedeutung als die wörtliche in ihnen gesucht werden muss. Deswegen sagte Jes 8,18: *Siehe, ich und die Kinder, die der Herr mir als Zeichen und Vorzeichen gegeben hat*. Ebenso auch Ez: *Ein Zeichen ist es für das Haus Israel*<sup>3421</sup>; und weiter“, Ez 12,11: „*Ich bin ein Zeichen für euch*“, sagte Ezechiel. „Und“ wohl „wird“ in diesem Kapitel im Ganzen „offenkundig“, dass alles, was an Ezechiel geschehen ist, das Böse bedeutet, das für das Haus Israel in der Zukunft lag. – Die zweite Bedeutung ist die des Gesagten, wenn zum Beispiel etwas gesagt wird, um etwas ausdrücklich zu bezeichnen, wie Ez 17,3: *Ein mächtiger Adler mit großen Flügeln* usw. Und deswegen wird es dort *Rätsel* und *Gleichnis* genannt.<sup>3422</sup> Und diese zwei Bedeutungen erregen bei niemanden Anstoß. Wenn nämlich in der Schrift über irgendeine Tat ausgedrückt wird, dass sie geschieht oder geschehen ist, um etwas zu bedeuten, und ebenso über ein Wort, dass es dazu gesagt wird oder wurde, dass es etwas anderes bedeutet, als der wörtliche Sinn umfasst, nimmt niemand daran Anstoß, wenn etwas anderes gesucht wird, als der wörtliche Sinn in ihnen umfasst. – Die dritte Art ist im Sinne einer Folge, so wie wir sagen, dass, wo körperliche und äußerliche Götzenverehrung“ verboten ist, „als Folge auch die geistliche als verboten zu verstehen ist. Und diese Bedeutung erregt ebenfalls bei niemandem Anstoß, nämlich wenn wir sagen, dass, wo Gott verboten hat, ein goldenes Götzenbild anzubeten“, Ex 20,23, „weil es durchaus Ähnlichkeit hat mit einem Lebewesen und jemandem, der zu helfen“ imstande ist, er andeutete und zu verstehen gab, dass er nicht will, dass nacktes Gold, das heißt ohne die Form eines Götzenbildes, angebetet würde; und [763] deswegen ist in jenem Verbot das Verbot der Habgier als Folge zu verstehen: Denn *Habgier* ist *Götzendienst*, wie in Eph 5,3 steht. Ebenso auch, wo er verboten hat, *falsches Zeugnis gegen den Nächsten* in einer kleinen Geldangelegenheit abzulegen“, Ex 20,16, „hat er das als Folge auch in einer Angelegenheit des guten Rufes verboten, da der Ruf wertvoller ist als alles Geld. Gleichermassen, wo er verboten hat, dem Ochsen zum Dreschen einen Maulkorb anzulegen“, Dtn 25,4, „hat er als Folge verboten, einen Arbeiter um seine Speise zu bringen: Wenn er nämlich wollte, dass diese Gerechtigkeit bei den Rindern bewahrt wird, dass sie als Mitarbeitende auch mitessen sollten, so noch viel mehr bei den Menschen. Diese Art der Bedeutung nimmt jede Bedeutung an. – Die vierte Bedeutung ist [die] durch die Ähnlichkeit der Dinge, die nicht dazu gemacht worden sind, dass sie etwas bedeuten. Und das ist, woran viele Anstoß nehmen, und zwar weil es ihnen missbräuchlich erscheint, Dinge in Zeichen zu überführen, die nicht dazu gemacht worden sind,

---

**3420** Dieses und die folgenden Zitate bis zum Ende des Abschnitts finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.17 (*Opera omnia* I, 48).

**3421** Ez 4,3.

**3422** Vgl. Ez 17,2.

quae non ad significandum factae sunt, quale est illud Ierem. 18, 6: *Numquid sicut facit figulus iste, non potero vobis» facere, «domus Israel, ait Dominus? Quamquam verum sit quod omnium duorum similium, quorum alterum est intellectui nostro propinquius nobisque notius, signum naturale est minus noti atque ab intellectu nostro remotioris, signum, inquam, naturale est illius et velut liber, in quo legitur, unde et quasi natura docente, altero ad alterum» docendum «utimur». Et ex hoc patet responsio ad primo et secundo obiecta.*

3. Ad tertium dicendum quod convenientissime uno significantur multiplices intellectus, ut intentio legis divinae conformetur bonitati eiusdem, ut «quemadmodum ex Dei bonitate factum est et absque ulla dubitatione credendum quod omnia bona sua opera fecerit propter omnem bonum usum et utilitatem, quae ex eis quacumque industria elici possunt, sic omnia dicta sua sive eloquia propter omnem bonum usum et utilitatem, quae ex eis quacumque industria elici possunt, et dicta voluit esse et scripta. Quare propter omnem illuminationem intellectus humani ac propter omnem aedificationem Ecclesiae suae, quae inde elici possunt, ea voluit esse et dicta et scripta».

4. Ad quartum dicendum quod «sacri Doctores et expositores sane et absque ullo offendiculo dicere possunt quia factum illud de Bersabee factum significavit Ecclesiae de gentibus; significavit», inquam, «propria similitudine tamquam naturali designatione. Licet autem Spiritui Sancto et» expositoribus «suis notioribus similibus uti ad minus nota significanda et declaranda».

[Nr. 518] QUAESTIO II.

#### **DE RATIONE CAERIMONIALIUM PRAECEPTORUM.**

Consequens est quaerere de ratione seu causa caerimonialium praeceptorum, an scilicet habeant causam observantiae litteralem an solum mysticam et figuralem. Et primo in generali; postea in speciali.

**A. – Et in generali obicitur sic:** 1. Cum enim praecepta sint ad litteram observari ab ipsa summa Sapientia, non autem est conveniens summae Sapientiae iubere vel prohibere aliquid sine optima ratione, ergo observantiae litteralis caerimonialium fuit optima ratio.

2. Item, si *nihil fit in terris sine causa*, sicut dicitur Iob 5, 6, et hoc exigit divina providentia, ergo multo fortius nihil praecipitur in divina lege sine causa. Ex iis quidam inducti sunt ad quaerendas rationes litterales caerimonialium Legis.



etwas zu bezeichnen, so wie Jer 18,6: *Werde ich nicht mit euch“ verfahren „können, wie dieser Töpfer verfährt, Haus Israel, sagt der Herr?* Obwohl es stimmt, dass von allen zwei, die sich ähnlich sind, deren einer unserem Verstand näher und uns bekannter ist, ein natürliches Zeichen des weniger Bekannten und von unserem Verstand Entfernteren ist, ein natürliches Zeichen, sage ich, von jenem ist und wie ein Buch, in dem man liest, benutzen wir daher auch gleichsam die Natur als Lehrerin, um mit dem einen ein anderes“ zu lehren. Und dadurch ist die Antwort auf den ersten und den zweiten Einwand klar.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass sehr angemessen mit einem [Wort] vielfache Bedeutungen bezeichnet werden, sodass die Absicht des göttlichen Gesetzes seiner Güte gleichgeformt wird, zum Beispiel, „wie durch Gottes Güte geschehen ist und ohne jeden Zweifel geglaubt werden muss, dass er alle seine guten Werke wegen jedes guten Gebrauches und Nutzens gemacht hat, die aus ihnen mit jedem Fleiß hervorgebracht werden können, so wollte er, dass alle seine Worte oder Reden wegen jedes guten Gebrauches und Nutzens, die aus ihnen mit jedem Fleiß hervorgebracht werden können, sowohl gesagt als auch aufgeschrieben wurden. Deshalb wollte er wegen jeder Erleuchtung des menschlichen Verstandes und wegen jeder Erbauung seiner Kirche, die dadurch hervorgebracht werden können, dass diese gesagt und aufgeschrieben sind.“

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass „die heiligen Lehrer und Ausleger geradezu und ohne jeden Anstoß sagen können, dass diese Tat gegenüber Batseba die Tat der Kirche gegenüber den Heiden bedeutete; sie bedeutete“, sage ich, „mit einem eigenen Gleichnis wie mit einer natürlichen Bezeichnung. Es steht aber dem Heiligen Geist und seinen“ Auslegern „frei, bekanntere Gleichnisse zu benutzen, um weniger bekannte Dinge zu bezeichnen und darauf hinzuweisen.“

### **Zweite Frage: Der Grund für die Kultvorschriften [Nr. 518]**

Alsdann ist nach dem Grund oder der Ursache der Kultvorschriften zu fragen, nämlich danach, ob sie eine wörtliche Ursache für ihre Befolgung haben oder nur eine übertragene und sinnbildliche. Und zuerst im Allgemeinen, danach im Besonderen.

**A. – Und im Allgemeinen wird Folgendes angewendet:** 1. Denn wenn die Vorschriften von der höchsten Weisheit dazu da sind, buchstabengetreu beachtet zu werden, es aber nicht für die höchste Weisheit angemessen ist, etwas ohne sehr guten Grund zu befehlen oder zu verbieten, dann gab es also einen sehr guten Grund für die wörtliche Befolgung der Kultvorschriften.

2. Wenn *nichts* auf der Erde *ohne Grund geschieht*, wie es in Ijob 5,6 heißt, und dies die göttliche Vorsehung festsetzt, dann wird noch viel mehr nichts im göttlichen Gesetz ohne Grund vorgeschrieben. Daraus sind einige dazu veranlasst worden, wörtliche Gründe für die Kultvorschriften des Gesetzes zu suchen.<sup>3423</sup>

---

3423 S. u. Anm. 3428.

**Contra:** a. Ephes. 2,15: *Evacuans decretis legem mandatorum*, Glossa: «Id est evacuans *Legem Veterem* quantum ad ea quae mandabat, id est carnales observantias, non quantum ad veritatem, quam praesignabat; *evacuans* dico, *decretis*, id est praeceptis evangelicis, quae ex ratione sunt». Si ergo mandata carnalium observantiarum sunt caerimonialia et evacuantur per praecepta evangelica, quae ex ratione sunt, relinquitur quod caerimonialia quoad litteram non sunt ex ratione; ergo in eis non erit ratio litteralis.

b. Item, in Psalmo: *Lex tua veritas*, Lex, scilicet Evangelii, veritas, «non umbra, non figura», sicut lex mosaica, Hebr. 10, 1; sed constans est quod de lege mosaica dicitur quod sit |764| umbra et figura, maxime quoad caerimonialia; ergo non in eis erit quaerenda ratio veritatis quoad litteram.

**B. – Item quaeritur de ratione caerimonialium in speciali.** Et quaeruntur plura:

- Primo, de circumcissione;
- secundo, de Phase;
- tertio, de caerimoniis in victu;
- quarto, de caerimoniis in vestitu;
- quinto, de caerimoniis circa actum indifferentem;
- sexto, de caerimoniis immunditiarum cavendarum;
- septimo, de caerimoniis purificationis immunditiarum;
- octavo, de caerimoniis sacrificiorum, et hoc primo in generali, secundo in speciali;
- nono, de caerimoniis altaris;
- decimo, de caerimoniis tabernaculi;
- undecimo, de caerimoniis circa ordinationem ministrorum;
- duodecimo, de caerimoniis circa ornatum sacerdotum seu ministrorum;
- tertio decimo, de caerimoniis solemnitatum.

**I.** Primo ergo quaeritur de praecepto circumcissionis, de quo Gen. 17, 10, quod datum est Abrahae in *signum* et *signaculum*, sicut habetur Rom, 4, 11. Ergo non est in praecepto circumcissionis, quod est praeceptum sacramentale, nisi ratio mystica; igitur non ratio litteralis.

**II.** Item, similiter obicitur de praecepto *Phase*, id est immolationis agni quod est in signum datum; unde Exod. 13, 9: *Erit quasi signum in manu tua et quasi monimen-*

**Dagegen:** a. Eph 2,15: *Er schaffte das Gesetz der Gebote mit seinen Erlassen ab*, die Glosse: „Das heißt, *er schaffte das Alte Gesetz ab* im Hinblick darauf, was es vorschrieb, das heißt die fleischlichen Befolgungen, nicht im Hinblick auf die Wahrheit, die es vorbezeichnete; *er schaffte es*, sage ich, *mit Erlassen ab*, das heißt mit evangelischen Vorschriften, die aus der Vernunft kommen.“<sup>3424</sup> Wenn also die Gebote der fleischlichen Befolgungen die Kultvorschriften sind und von den evangelischen Vorschriften abgeschafft werden, die aus der Vernunft kommen, folgt daraus, dass die Kultvorschriften auf den Wortlaut bezogen nicht aus der Vernunft kommen; also wird in ihnen keine wörtliche Begründung liegen.

b. Im Psalm: *Dein Gesetz ist Wahrheit*<sup>3425</sup>, nämlich das Gesetz des Evangeliums, ist Wahrheit, „nicht Schatten, nicht Sinnbild“<sup>3426</sup>, so wie das mosaische Gesetz, Hebr 10,1; es steht aber fest, dass es vom mosaischen Gesetz heißt, dass es [764] ein Schatten und ein Sinnbild ist, vor allem hinsichtlich der Kultvorschriften; also wird man in ihnen keinen Grund für die Wahrheit im Hinblick auf den Wortlaut suchen dürfen.

**B. – Weiter wird nach dem Grund für die Kultvorschriften im Besonderen gefragt.** Und es werden mehrere Einzelfragen gestellt:

1. über die Beschneidung;
2. das Passah;
3. die Kultvorschriften bei der Speise;
4. die Kultvorschriften bei der Kleidung;
5. die Kultvorschriften hinsichtlich einer indifferenten Handlung;
6. die Kultvorschriften, um Unreinheiten zu vermeiden;
7. die Kultvorschriften zur Reinigung von Unreinheiten;
8. die Kultvorschriften der Opfer, und zwar erstens allgemein, zweitens im Besonderen;
9. die Kultvorschriften des Altars;
10. die Kultvorschriften des Bundeszelts;
11. die Kultvorschriften zur Weihung der Diener;
12. die Kultvorschriften zum Schmuck der Priester oder Diener;
13. die Kultvorschriften der Feiertage.

**I.** Zuerst wird also nach der Vorschrift der Beschneidung gefragt, über die [es in] Gen 17,10 [heißt], dass sie Abraham zum *Zeichen* und zur *Besiegelung* gegeben worden ist, wie es in Röm 4,11 heißt. Also steht nicht in der Vorschrift der Beschneidung, dass es eine sakramentale Vorschrift gibt, nur einen mystischen Grund; also gibt es keine wörtliche Begründung.

**II.** Ebenso wird etwas in Bezug auf die Vorschrift zum Passah eingewendet, das heißt der Opferung des Lammes, was zum Zeichen gegeben worden ist; daher Ex 13,9:

<sup>3424</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Ephesios 2,15 (PL 192, 185).

<sup>3425</sup> Ps 118,142.

<sup>3426</sup> Glossa interlinearis zu Ps 118,142 (ed. Textus biblie, Bd. 3, 271v).

*tum ante oculos tuos; quod est praeceptum caerimoniale simpliciter, secundum quod dicitur, Exod. 13, 25: Servabitis caerimonias istas.* Non est igitur quaerenda in isto praecepto ratio litteralis.

**III-V.** 1. Item, sunt quam plurima praecepta in Lege quae videntur habere absurditatem vel vanitatem secundum sensum litterae. Vanitatem, quemadmodum et illud «Exod. 23, 19: *Non coques hoedum in lacte matris*». Nam «utrumque licitum erat eis comedere; qua de causa igitur coniunctio amborum esset eis prohibita», scilicet lactis et hoedi? «Non» enim «est adeo lautus et delicatus cibus ut propter hoc» prohiberi deberet. Ergo quantum ad litteram videtur vanam habere rationem.

2. Item, simili modo «Deuter. 25, 4: *Non alligabis os bovis triturantis*». A quo praecepto nititur Apostolus rationem litteralem excludere, dicens, I Cor. 9, 9–10: *Numquid de bobus cura est Deo? An propter nos hoc dicit?*

3. Item, simili modo «illud praeceptum Deuter. 22, 6–7: *Si ambulans per viam, in arbore vel terra nidum avis inveneris et matrem pullis desuper incubantem, non tenebis eam cum filiis, sed abire patieris, ut bene sit tibi et longo vivas tempore*». Sed quae potest hic esse ratio litteralis, ut pro dimissione unius aviculae tanta promittatur merces quanta pro universorum mandatorum Legis observatione? – Si diceretur, sicut «quidam pueriliter» dixerunt, hoc «esse praeceptum causa pietatis», quia in hoc Deus «insinuare voluit filiis Israel quam misericordes deberent esse in homine et cavere ab eorum afflictione, quando et avibus sic parcere voluit a» laesione – obicitur: «si pietas hic locum haberet, cum filii nec sibi nec aliis possent consulere et adhuc matre indigerent, ipsa vero non indigeret eis, maiori crudelitate detinentur et occiduntur filii in hoc casu quam mater».

4. Item, obicitur simili modo de illo praecepto «Levit. 19, 23–25: *Cum plantaveritis ligna pomifera, auferetis praepudia eorum, id est prima germina*», et *immunda erunt vobis, nec edetis ex eis. Quarto anno sanctificabitur fructus, quinto anno comedetis fructus eius.* Cuius rei non videtur esse aliqua ratio litteralis. Numquid enim aequi sani sunt ad usum primo anno, secundo vel tertio sicut quarto et quinto?

5. Item, simili modo obicitur de illo praecepto Deuter. 22, 9: *Non seres vineam tuam altero semine.* Hic enim non videtur esse ratio «ad litteram» nisi illa ratio quae

*Es soll wie ein Zeichen an deiner Hand und wie ein Erinnerungsmal vor deinen Augen sein; das ist schlechthin eine Kultvorschrift, nach dem, was in Ex 13,25 gesagt wird: Ihr sollt diese Kultvorschriften halten.* Also muss man in dieser Vorschrift nicht nach einer wörtlichen Begründung suchen.

**III–V.** 1. Es gibt sehr viele Vorschriften im Gesetz, die eine Ungereimtheit oder Unsinnigkeit ihrem wörtlichen Sinn nach zu haben scheinen. Eine Unsinnigkeit,<sup>3427</sup> wie auch „Ex 23,19: *Du sollst kein Zicklein in Muttermilch kochen.*“<sup>3428</sup> Denn „beides war ihnen zu essen erlaubt; aus welchem Grund also wäre ihnen die Verbindung von beidem verboten gewesen“, nämlich von Milch und Zicklein? Denn „es ist keine so köstliche und delikate Speise, dass“ man es „deswegen“ verbieten müsste. Also scheint es im Hinblick auf den Wortlaut eine unsinnige Begründung zu haben.

2. Gleichermaßen „Dtn 25,4<sup>3429</sup>: *Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen.*“ Von dieser Vorschrift bemüht sich der Apostel, eine wörtliche Begründung auszuschließen, indem er sagt, 1Kor 9,9–10: *Sorgt Gott sich denn um die Rinder? Oder sagt er dies um unseretwillen?*

3. Ebenso „die Vorschrift Dtn 22,6–7: *Wenn du auf einem Weg spazieren gehst, auf einem Baum oder der Erde ein Vogelnest findest und die Mutter, die auf den Küken sitzt, sollst du sie nicht mit den Jungen zusammen herausnehmen, sondern sie wegfliegen lassen, damit es dir gutgeht und du lange lebst.*“ Doch was kann hier die wörtliche Begründung dafür sein, dass für das Fliegenlassen eines Vogels ein so großer Lohn versprochen wird wie für die Befolgung aller Gebote des Gesetzes? – Wenn gesagt würde, wie „einige kindisch“ gesagt haben, dass dies „eine Vorschrift um der Frömmigkeit willen sei“, weil darin Gott „den Kindern Israel andeuten wollte, wie barmherzig sie sein müssten beim Menschen und sich vor ihrer Bedrängnis hüten müssten, als er auch die Vögel so von“ Verletzung „schonen wollte“ – so wird eingewendet: „Wenn hier die Frömmigkeit einen Platz hätte, da die Küken weder sich noch anderen helfen konnten und noch der Mutter bedurften, sie aber nicht ihrer bedurft, werden in diesem Fall die Küken mit noch größerer Grausamkeit herausgenommen und getötet als die Mutter.“

4. Ebenfalls wird etwas in Bezug auf jene Vorschrift eingewendet „Lev 19,23–25: *Wenn ihr Obstbäume pflanzt, sollt ihr seine Vorhäute entfernen, das heißt die ersten Knospen, und sie sollen euch unrein sein, und ihr sollt nicht von ihnen essen. Im vierten Jahr soll die Frucht geheiligt werden, im fünften Jahr sollt ihr seine Früchte essen.* Dafür scheint es keine wörtliche Begründung zu geben. Denn sind sie für den Verzehr nicht gleich gesund im ersten, zweiten oder dritten Jahr wie im vierten und fünften?

5. Ebenfalls wird etwas in Bezug auf jene Vorschrift Dtn 22,9 eingewendet: *Du sollst deinen Weinberg nicht mit einer anderen Saat besäen.* Denn hier scheint es

<sup>3427</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 263 (ed. Bd. IV/2, 375b; in dieser Ausgabe S. 246 f).

<sup>3428</sup> Dieses und die folgenden Zitate in den Argumenten 1–4 finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legibus c. 4* (Opera omnia I, 35a–b).

<sup>3429</sup> Vgl. 1Tim 5,18.

omnibus «manifesta [765] est, quia collectio seminis non posset fieri absque vineae detrimento». Sed «ridiculum est in hoc Dominum voluisse consulere illi populo, in quo nullo consilio indigebat: cuilibet enim manifestum est huiusmodi detrimento».

6. Item, simili modo obicitur de aliis prohibitionibus commixtionis rerum: *Non indueris vestimento, quod ex lana linoque contextum est. Funiculos in fimbriis facies* etc.

7. Item, in eodem dicitur: *Non arabis simul in bove et asino*. In quibus nulla videtur ratio litteralis.

8. Item, eiusdem rationis videntur esse prohibitiones commixtionis animalium, Levit. 19, 19: *lamentata tua non facies coire cum alterius generis animantibus*.

9. Et confusionis habituum, Deuter. 22, 5: *Non induetur mulier veste virili et vir non utetur veste feminea*.

**VI.** Item, obicitur de praeceptis caerimonialibus cavendarum immunditiarum, in quibus videtur contineri maxima inhonestas vel inutilitas.

1. Et primo quidem de illo praecepto cavendae immunditiae corporalis, Deuter. 23, 12–13: *Habebis locum extra castra, ad quem egredieris ad requisita naturae, gerens paxillum*. Et subdit: *Et egesta humo operies*; quod videtur ad litteram ridiculosum.

2. Item, obicitur de aliis immunditiis, quae sunt interpretativae sive irregularitatis, ut immunditiae puerperae, Levit. 12.

3. Item, immunditia leprae, quae multiplex erat, et in corpore, Levit. 13, 2 et in veste, Levit. eodem capitulo, 47–49, quae maxime videtur ridiculosa ad litteram, cum dicitur: *Vestis lanea sive linea, quae lepram habet in stamine, sive subtegmine, aut pellis aut quidquid ex pelle confectum est, ostendetur sacerdoti*.

keinen Grund „dem Wortlaut nach“ zu geben außer der Begründung, die allen „offenbar [765] ist, dass das Sammeln des Samens nicht ohne einen Schaden am Weinberg durchgeführt werden könnte.“<sup>3430</sup> Doch „es ist lächerlich, dass der Herr jenem Volk in etwas einen Rat geben wollte, in dem es keines Rates bedurfte: Denn jedem ist ein solcher Schaden offensichtlich.“

6. Ebenfalls wird etwas in Bezug auf die anderen Verbote zur Vermischung von Dingen eingewendet: *Bekleide dich nicht mit einem Gewand, das aus Wolle und Leinen gewebt ist*<sup>3431</sup>. *Du sollst Troddeln an den Schnüren anbringen*<sup>3432</sup> usw.

7. In demselben [Kapitel] heißt es: *Du sollst nicht mit Ochse und Esel zusammen pflügen*.<sup>3433</sup> Darin scheint keine wörtliche Begründung zu liegen.

8. Derselben Begründung scheinen die Verbote zu sein, Tiere miteinander zu vermischen, Lev 19,19: *Du sollst dein Vieh nicht mit Tieren einer anderen Art kopulieren lassen*.

9. Und der Vermischung von Kleidern, Dtn 22,5: *Eine Frau soll kein Männergewand anziehen und ein Mann kein Frauengewand benutzen*.

**VI.** Ferner wird etwas in Bezug auf die Kultvorschriften eingewendet, um Unreinheiten zu verhüten, in denen eine sehr große Unehre oder Verderblichkeit zu liegen scheint.<sup>3434</sup>

1. Und zwar zuerst in Bezug auf die Vorschrift, um körperliche Unreinheit zu verhüten, Dtn 23,12–13: *Du sollst einen Ort vor dem Lager haben, zu dem du hinausgehst, um deine natürlichen Bedürfnisse [zu verrichten], wo du einen Pflock einschlägst. Und es fügt hinzu: Und du sollst die Exkremete mit Erde bedecken;*<sup>3435</sup> das scheint dem Wortlaut nach lächerlich.

2. Es wird etwas in Bezug auf die anderen Unreinheiten eingewendet, die die Auslegung, dieses oder jenes zu sein, gestatten oder die in einer Unregelmäßigkeit bestehen, wie die Unreinheiten einer Wöchnerin, Lev 12.

3. Die Unreinheit des Aussatzes, die vielfältig war, sowohl am Körper, Lev 13,2, als auch am Kleid, Lev in demselben Kapitel, [Verse] 47–49, welche höchst lächerlich dem Wortlaut nach erscheint, wenn es heißt: *Ein wollenes oder leinenes Gewand, das den Aussatz auf dem Gewebe oder auf dem Einschlag des Gewebes hat, oder Leder oder alles, was aus Leder hergestellt ist, soll dem Priester gezeigt werden*.

**3430** Dieses und die folgenden Zitate in den Argumenten 5–6 finden sich bei Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 13 (Opera omnia I, 44b); zu den Argumenten 7–9 vgl. ebd. c. 12 u. 13 (Opera omnia I, 43b–44a).

**3431** Dtn 22,11; vgl. Summa Halensis III Nr. 263 (ed. Bd. IV/2, 375 Anm.9; in dieser Ausgabe S. 246 f).

**3432** Dtn 22,12.

**3433** Dtn 22,10; vgl. Summa Halensis III Nr. 263 (ed. Bd. IV/2, 375 Anm. 11; in dieser Ausgabe S. 246 f).

**3434** Vgl. zu den folgenden Argumenten 1–11 Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 5–7 u. 11 (Opera omnia I, 36a–37a.38a.42b–43b).

**3435** Dtn 23,13.

4. Item, lepra in domo, quae ad litteram super omnes ridiculose in praecepto ponitur, Levit. 14, 39–40, cum dicitur: Cum *invenerit* sacerdos, *crevisse lepram* domus, *iubebit erui lapides in quibus lepra est*.

5. Item, immunditia seminiflui, de qua Levit. 15, 2; et nocturna pollutione sordidati, in eodem, 16–18.

6. Item, immunditia menstruatae mulieris et patientis fluxum sanguinis, de qua Levit. 15, 19–31. Circa quas immunditias personarum cavendas dantur plura praecepta, quae ad litteram vana et risu digna videntur.

7. Item, sunt immunditiae, quae caveri iubentur circa tactum, «sicut vas *fictile*, in quo aliquid ex nominatis ibi reptilibus cecidisset aut quod aliquid *de morticinis eorum* tetigisset, et propter hoc *frangendum*. Eodem modo *clibani, fontes et cisternae et omnis aquarum congregatio*, sicut legitur ibidem».

8. Simili modo «vas, quod non habebat *operculum nec ligaturam desuper*, sicut legitur Num. 19, 15».

9. Simili modo generaliter contactus mortui inducebat immunditiam caerimoniam, Levit. 22, 4. In quibus omnibus videtur deficere ratio litteralis.

10. Item, «*qui combusserant vitulam rufam vel cineres eius portaverant vel qui alios aqua expiationis aspersionem*», quibus aliae immunditiae purgabantur, reputabatur *immundus*, quod ad litteram inconueniens videtur, quod scilicet ex re munda et mundativa immunditia contrahatur.

11. Item, obicitur de immunditiis caerimonialibus quantum ad esum sive gustum. Nam indicavit Lex, Levit. 11, 4, immunda gressibilia, quae non ruminant aut *non findunt ungulam*; item, aquatilia, *quae non habent pinnulas et squamas*; item, volatilia rapacia, ut aquilam et corvinum genus et quaedam alia, Levit. 11, 13–19. Et universaliter omnia reptilia, sicut *stellio, lacerta* et alia quae in terra moventur, ut *mustela, mus* et similia, Levit. 11, 29–30.

**VII.** Item, obicitur de caerimoniis purificationis immunditiarum.



4. Ein Aussatz an einem Haus, der dem Wortlaut nach überaus lächerlich in der Vorschrift aufgestellt wird, Lev 14,39–40, wenn es heißt: Wenn der Priester *findet, dass Aussatz an einem Haus gewachsen ist, soll er befehlen, die Steine abzureißen, an denen der Aussatz ist.*

5. Die Unreinheit eines, der Samenfluss hat, von der Lev 15,2 [handelt]; und die nächtliche Beschmutzung eines, der in schmutzige Kleider gekleidet ist, in demselben [Kapitel], [Verse] 16–18.

6. Die Unreinheit einer menstruierenden Frau und einer, die an Blutfluss leidet, von der Lev 15,19–31 [handelt]. Um diese Unreinheiten von Personen zu verhüten, werden mehrere Vorschriften gegeben, die dem Wortlaut nach sinnlos und lachhaft erscheinen.

7. Es gibt Unreinheiten, bei denen im Hinblick auf Berührung befohlen wird, sich vor ihnen zu hüten, „so wie *ein irdenes Gefäß*, in das eins der dort genannten Kriechtiere gefallen wäre oder das ein *Totes von ihnen* berührt hätte und das deswegen *zerbrochen werden muss*<sup>3436</sup>. Auf dieselbe Weise *die Öfen, Brunnen und Zisternen und jede Ansammlung von Wasser*, wie es dort heißt.<sup>3437</sup>“

8. Ebenso „*ein Gefäß, das keinen Deckel hatte noch eine Schnur darauf*, wie in Num 19,15 steht.“

9. Ebenso hatte grundsätzlich der Kontakt mit einem Toten eine kultische Unreinheit zur Folge, Lev 22,4.

In all diesen [Vorschriften] scheint ein wörtlicher Grund zu fehlen.

10. „*Die eine junge rote Kuh verbrannt hatten oder ihre Asche gesammelt haben oder wer andere mit dem Sühnewasser besprengt hatte*“, mit denen andere Unreinheiten gereinigt wurden, der wurde als unrein betrachtet,<sup>3438</sup> was dem Wortlaut nach unangemessen erscheint, da nämlich aus einer reinen und einer zur Reinigung dienen den Sache eine Unreinheit erworben wird.

11. Es wird etwas in Bezug auf die kultischen Unreinheiten beim Essen oder Verzehr eingewendet. Denn das Gesetz hat die unreinen Tiere, die gehen können, angegeben, Lev 11,4, die nicht wiederkäuen oder *keine Paarhufer* sind; und die im Wasser lebenden Tiere, *die keine Federn und Schuppen haben*<sup>3439</sup>; und die Raubvögel, wie den Adler und die Rabenvögel und einige andere, Lev 11,13–19. Und insgesamt alle Kriechtiere, wie *die Sterneidechse, die Eidechse* und andere, die sich auf der Erde fortbewegen, wie *das Wiesel, die Maus* und Ähnliches, Lev 11,29–30.

**VII.** Es wird etwas in Bezug auf die Kulthandlungen zur Reinigung von Unreinheiten eingewendet.<sup>3440</sup>

**3436** Vgl. Lev 11,29–33.

**3437** Vgl. Lev 11,35f.

**3438** Vgl. Num 19,8–10.21.

**3439** Vgl. Lev 11,12.

**3440** Vgl. zu den folgenden Argumenten 1–5 Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 9–11 (*Opera omnia* I, 39b–43a).

1. Et primo de caerimoniis in sacrificio vitulae rufae, ex quo erat expurgatio generalis, Num. 19, 2, in qua praecipitur ut adducatur vacca rufa; cuius rei nulla videtur esse ratio litteralis.

[766] 2. Item, quod imoletur *extra castra* et totaliter comburatur et de *eius sanguine septies fores tabernaculi* aspergantur.

3. Item, praecipitur ut in crematione vaccae ponatur *lignum cedrinum* et hyssopus et coccus *bis* tinctus, quae secundum litteram risu digna videntur.

4. Item, obicitur de caerimoniis et mundatione *leprosi* et domus leprosa, Levit. 14, ad quorum purificationem sumi praecipiebantur duo *passeres*, *lignum cedrinum*, *vermiculum* et hyssopus, et immolato uno passere in aquis vivis, ex reliquis fiebat aspersorium quibus aspergebatur domus sive leprosus, quo facto, passer alius vivus *in agrum* avolare permittebatur; cuius rei ridiculosa videretur ratio litteralis.

5. Item, praecipiebatur in emundatione leprosi ut *de sanguine* agni immolati et de oleo poneretur *super extremum auriculae dextrae et pedis et manus dextrae*; cuius rei nulla videtur esse ratio litteralis.

**VIII.** 1. Item, obicitur de absurditatibus circa oblationes sacrificiorum, in quibus non videtur rationem habere quod solum tria genera animalium gressibilium iussit sibi Deus offerenda in utroque sexu: bovem, ovem et capram.

2. Simili modo duo genera praecipue volatilium, scilicet turturem et columbam, Levit. 12, 6. Passer vero additus est in emundatione leprosi, Levit. 14, 4.

3. Item, propter quid animalia ista volebat interfici et cremari vel in parte vel in toto? sicut habetur ex Levit. 1, 2, 3, 4.

4. Item, propter quid in omni sacrificio iussit sal apponi, sicut habetur Levit. 2, 13, mel vero et fermentum apponi prohibuit?

5. Item, propter quid sanguinem hostiarum semper fundi iussit et sibi offerri? sicut habetur ex Levit. 1, 3 et 4 per totum.

6. Item, propter quid «*adipem* sacrificiorum et *renes* et renunculos sibi retinuit?» Levit. 3, 3–4.

1. Und zuerst in Bezug auf die Kulthandlungen beim Opfer einer roten Kuh, wodurch die allgemeine Reinigung erfolgte, Num 19,2, worin vorgeschrieben wird, eine rote Kuh herbeizubringen; dafür scheint es keine wörtliche Begründung zu geben.

[766] 2. Dass sie *vor dem Lager* und zur Gänze verbrannt werden soll und von *ihrem Blut* siebenmal *der Eingang des Bundeszeltes* besprengt werden soll.<sup>3441</sup>

3. Es wird vorgeschrieben, dass bei der Verbrennung der Kuh *Zedernholz*, Ysop und *doppelt* gefärbter Scharlach genommen wird,<sup>3442</sup> was dem Wortlaut nach lachhaft erscheint.

4. Es wird etwas in Bezug auf die Kulthandlungen und die Reinigung *eines Aussätzigen* und eines aussätzigen Hauses angewendet, Lev 14, zu deren Reinigung vorgeschrieben wurde, zwei *Sperlinge* zu nehmen, *Zedernholz*, *Scharlachfarbe* und Ysop, und nach der Schlachtung des einen Sperlings in Quellwasser wurde aus den übrigen Dingen eine Substanz zum Besprengen hergestellt, mit denen das Haus oder der Aussätzige besprengt wurde, und danach wurde der andere Sperling lebend *auf das freie Feld* fliegen gelassen;<sup>3443</sup> dafür schiene eine wörtliche Begründung lächerlich.

5. Es wurde bei der Reinigung eines Aussätzigen vorgeschrieben, *vom Blut* eines geschlachteten Lammes und von Öl etwas *auf den Rand des rechten Ohrläppchens und des rechten Fußes und der rechten Hand* zu streichen;<sup>3444</sup> dafür scheint es keine wörtliche Begründung zu geben.

**VIII.** 1. Es wird etwas in Bezug auf die Ungereimtheiten bei den Darbringungen der Opfer angewendet, bei denen es keine Begründung zu haben scheint, dass Gott befahl, ihm nur drei Arten von Tieren, die gehen können, beiderlei Geschlechts zu opfern:<sup>3445</sup> Rind, Schaf und Ziege.<sup>3446</sup>

2. Ebenso hauptsächlich zwei Arten von Vögeln, nämlich Turteltaube und Taube, Lev 12,6. Der Sperling aber kommt bei der Reinigung eines Aussätzigen hinzu, Lev 14,4.

3. Weshalb wollte er, dass diese Tiere getötet und verbrannt werden, entweder teilweise oder ganz, wie es aus Lev 1, 2, 3 und 4 hervorgeht?

4. Weshalb befahl er, bei jedem Opfer Salz hinzuzugeben, wie es in Lev 2,13 steht, verbot aber, Honig und Sauerteig hinzuzugeben?<sup>3447</sup>

5. Weshalb befahl er, das Blut der Opfertiere stets zu vergießen und ihm darzubringen, wie es im Ganzen aus Lev 1, 3 und 4 zu entnehmen ist?

6. Weshalb „behält er *das Fett zwischen den Eingeweiden* der Opfer, *die Nieren* und die Nebennieren für sich zurück“, Lev 3,3–4?

**3441** Vgl. Num 19,3–5.

**3442** Vgl. Num 19,6.

**3443** Lev 14,2–7.

**3444** Vgl. Lev 14,14.

**3445** Vgl. zu den folgenden Argumenten 1–14 Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 2 u. 8–10 (*Opera omnia* I, 30a–b.38a–42b).

**3446** Vgl. Lev 3,1.6.12.

**3447** Vgl. Lev 2,11.

7. Simili modo, quae causa erat differentis modi immolandi animalia, et gressibilia et volatilia, occidendi, iugulandi, decollandi et collum retorquendi?

8. Item, quare praeceptum est «ut animalia offerenda absque macula corporis» offerantur, «nulloque membro carerent», nec aliquod vitium in membro haberent?

9. Item, quaeritur ratio litteralis de solemni sacrificio hircorum, quod offerebatur in festo Propitiationis, Levit. 16, quorum «alter vocabatur Domini, alter emissarius; et super quem cadebat sors quod esset Domini, comburebatur extra castra cum vitulo, ita quod nihil remaneret incombustum; hircum vero *emissarium* statuebat sacerdos *coram Domino*, et confitens *universa peccata filiorum Israel* imputabat *capiti eius*», et postea emittebatur «*per hominem paratum in desertum*, et» credunt Iudaei «quod *hircus* ille portaret omnia peccata *eorum* in desertum, et qui tangebatur illum», sicut dicit Lex, «et qui ducebatur in desertum immundus erat». Quo modo, inquit Iudaei, mundus esset qui portantem tot immunditias contingeret? Sed «ridiculum maximum videtur quod capiti hirci peccata imputentur, cum innocentissimus sit et immunis ab eis».

10. Item, quo modo «portaret peccata populi, cum ipsa peccata proprium subiectum mutare non possint?»

11. «Si dixerit quis quod non portabat peccata, sed poenam» debitam «pro illis, non videtur verum, quia liber et sanus in desertum mittebatur». – Item, si portabat omnia peccata, ut quid «offerebatur hircus alius pro peccatis populi totius?»

12. Item, «quare Aaron *pro se et pro domo sua*» iubetur «vitulum in holocaustum offerre, qui extra castra cum hircum» cremetur?

13. Item, quaeritur de «sacrificio zelotypiae», de quo legitur, Num. 5, 14–15, in quo praecipiebatur offerri «modicum *farinae hordeaceae*» et non «superfundi *oleum nec poni thus*», quae erat *oblatio investigans adulterium*.

14. Item, quaeritur de sacrificio similiae conspersae oleo et panum, quorum nulla ratio litteralis videtur, de quibus habetur Levit. 2, 1–5.

7. Ebenso, was war der Grund für die unterschiedliche Art, die Tiere zu schlachten, die Tiere, die gehen können, und die Vögel, sie zu erschlagen, ihnen die Kehle durchzuschneiden, sie zu enthaupten und ihnen den Hals umzudrehen?

8. Warum ist vorgeschrieben worden, „dass die zur Opferung bestimmten Tiere ohne körperlichen Makel“ dargebracht werden, „denen kein Glied fehlte“ und die keinen Fehler an einem Glied hatten?<sup>3448</sup>

9. Es wird nach der wörtlichen Begründung für das feierliche Opfer der Ziegenböcke gefragt, das am Versöhnungsfest dargebracht wurde, Lev 16, deren „einer ‚für den Herrn‘ genannt wurde, der andere ‚Sendbote‘; und über den das Los fiel, dass er ‚für den Herrn‘ sei, der wurde vor dem Lager zusammen mit einem Jungtier verbrannt, sodass nichts unverbrannt blieb; den Sendboten-Bock aber stellte der Priester *vor den Herrn*, und indem er *alle Sünden der Kinder Israels* bekannte, lud er sie *auf seinen Kopf*“, und danach wurde er „*durch einen dazu bereitstehenden Mann in die Wüste geschickt*, und“ die Juden glauben, „dass dieser Bock alle *ihre* Sünden in die Wüste trüge, und der ihn berührte“, wie das Gesetz sagt,<sup>3449</sup> „und der ihn in die Wüste führte, war unrein.“<sup>3450</sup> Wie, sagen die Juden, wäre jemand rein, der jemanden berührte, der so viele Unreinheiten trug? Doch „es scheint höchst lächerlich, dass auf den Kopf eines Ziegenbocks die Sünden geladen werden, wo er doch höchst unschuldig und frei von ihnen ist.“

10. Wie „trüge er die Sünden des Volkes, wenn diese Sünden das eigene Subjekt nicht verändern können?“

11. „Wenn jemand sagte, dass er nicht die Sünden getragen hat, sondern die“ geschuldete „Strafe für jene, das scheint nicht zu stimmen, da er frei und unversehrt in die Wüste geschickt wurde.“ – Und wenn er alle Sünden trug, warum „wurde der andere Bock dargebracht für die Sünden des ganzen Volkes“<sup>3451</sup>?

12. „Warum“ wird „Aaron“ befohlen, „ein Jungtier *für sich und für sein Haus* als Brandopfer darzubringen,<sup>3452</sup> damit er vor dem Lager zusammen mit dem Bock“ verbrannt wird?

13. Es wird nach dem „Eifersuchtsopfer“ gefragt, über das in Num 5,14–15 zu lesen ist und in dem vorgeschrieben wurde, „ein Scheffel *Gerstenmehl*“ darzubringen und *kein* „Öl darüberzugießen *oder Weihrauch* daraufzulegen“, was *eine Opferung* war, *um einen Ehebruch zu ermitteln*.

14. Es wird nach dem Opfer feinsten Weizenmehls gefragt, das mit Öl besprengt ist, und von Broten, wofür es keinen wörtlichen Sinn zu geben scheint, über die etwas in Lev 2,1–5 steht.

---

**3448** Vgl. Lev 1,3.

**3449** Vgl. Num 19,9.

**3450** Vgl. Lev 16,26.

**3451** Vgl. Lev 16,24.

**3452** Vgl. Lev 16,12.

Sunt autem quam plurima alia caerimonialia circa differentiam sacrificiorum, de quibus infra plenius tangetur, quae non videntur habere litteralem rationem.

[767] **IX.** Item, quaeritur de praeceptis caerimonialibus tabernaculi et altaris.

1. Et primo quaeritur de altari, de quo praecipitur, Exod. 20, 24: *Altare de terra facietis mihi*; et iterum: *Quod si altare lapideum feceris mihi, non aedificabis illud de lapidibus sectis*; cuius rei nulla videtur ratio litteralis.

2. Item, quod ibi praecipitur: *Non ascendes ad altare meum per gradus*.

3. Item, quod dicitur: *Ne appareat turpitude tua*. Nam «non est verisimile tunc usum brachiarum non fuisse vel sacrificantes brachias deponere», immo etiam praecipiebatur ut sacerdotes sacrificantes femoralibus uterentur, Exod. 28, 42–43.

4. Item, quaeritur quare «altare holocaustorum» ponebatur «sub divo, hoc est sub aere libero», altare vero thymiamatis intra tabernaculum, Exod. 40, 5.

**X.** 1. Item, quare positio tabernaculi erat ex parte «Sancti Sanctorum ad Occidentem», ex parte vero ingressus ad Orientem? «ita quod necesse erat adorare ad Occidentem», cum e contrario dicatur, Sap. 16, 28: *Oportet solem praevenire ad benedictionem tuam, et ad ortum solis te adorare*.

2. Item, quaeritur quae erat ratio operaturae tabernaculi litteralis, cum infimum operaturam haberet ex cortinis quatuor colorum, hyacinthi et purpurae, cocci bis tincti et byssi retortae; secundum «vero erat ex sagis cilicinis; tertium erat ex *pellibus rubricatis*; supremum vero ex *pellibus hyacinthinis*», Exod. 26, 1–31.

3. Item, quaeritur quae ratio litteralis distinctionis tabernaculi per velum quatuor colorum, in Sancta et Sancta Sanctorum? Nam dicit Apostolus, Hebr. 9, 9 quod *parabola est temporis praesentis*.

Es gibt aber noch so viele andere Kulthandlungen bei der Unterscheidung der Opfer, über die weiter unten ausführlicher gehandelt werden wird und die keine wörtliche Begründung zu haben scheinen.<sup>3453</sup>

[767] **IX.** Es wird nach den Kultvorschriften des Bundeszelts und des Altars gefragt.<sup>3454</sup>

1. Und zuerst wird nach dem Altar gefragt, über den vorgeschrieben wird, Ex 20,24: *Ihr sollt mir einen Altar aus Erde errichten*; und weiter: *Wenn du mir einen Altar aus Steinen errichdest, sollst du ihn nicht aus geschnittenen Steinen erbauen*;<sup>3455</sup> dafür scheint es keine wörtliche Begründung zu geben.

2. Dass dort vorgeschrieben wird: *Du sollst nicht auf Stufen zu meinem Altar hinaufsteigen*.<sup>3456</sup>

3. Dass gesagt wird: *Damit deine Scham nicht zum Vorschein kommt*.<sup>3457</sup> Denn „es ist nicht wahrscheinlich, dass es damals keinen Gebrauch von Unterhosen gab oder die Opfernden ihre Unterhosen ablegten“, vielmehr wurde sogar vorgeschrieben, dass die opfernden Priester Beinkleider benutzen sollten, Ex 28,42–43.

4. Es wird gefragt, warum „der Brandopferaltar im Freien, das heißt unter freiem Himmel“ aufgestellt wurde,<sup>3458</sup> der Räucheraltar aber im Bundeszelt, Ex 40,5.

**X.**<sup>3459</sup> 1. Warum war der Standort des Bundeszeltes auf der Seite „des Allerheiligsten Richtung Westen“, auf der Seite des Eingangs aber Richtung Osten?, „sodass es notwendig war, Richtung Westen anzubeten“, obwohl im Gegenteil gesagt wird, Weish 16,28: *Man muss für dein Lob der Sonne zuvorkommen und dich zum Sonnenaufgang anbeten*.

2. Es wird gefragt, was der wörtliche Grund für die Bedeckung des Bundeszeltes war, da der innerste Teil eine Bedeckung mit vierfarbigen Vorhängen hatte, violett, purpurn, aus doppelt gefärbtem Scharlach und gezwirntem Leinen; der zweite „aber war aus Ziegenwollstoff; der dritte war aus *rotem Leder*; der letzte aber aus *violettem Leder*“, Ex 26,1–31.

3. Es wird gefragt, was der wörtliche Grund dafür war, dass das Bundeszelt mit einem vierfarbigen Vorhang unterteilt wurde, in das Heiligtum und das Allerheiligste?<sup>3460</sup> Denn der Apostel sagt, Hebr 9,9, dass es *ein Gleichnis ist für die gegenwärtige Zeit*.

**3453** Vgl. Summa Halensis III Nr. 537 (ed. Bd. IV/2, 814a–818b; in dieser Ausgabe S. 1828–1843).

**3454** Die folgenden Argumente 1–4 finden sich teilweise wörtlich bei Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 2 (Opera omnia I, 31a–b).

**3455** Ex 20,25.

**3456** Ex 20,26.

**3457** Ex 20,26.

**3458** Vgl. Ex 40,27.

**3459** Die folgenden Argumente 1–6 finden sich teilweise wörtlich bei Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 2 (Opera omnia I, 31b–32b).

**3460** Vgl. Ex 26,31–37.

4. Item, quae ratio dispositionis candelabri septem lucernarum *in parte australi* tabernaculi, quae dicitur Sancta, et mensae Propositionis in parte septentrionali? Exod. ultimo, 22, 20 et Num. 8, 2.

5. Item, quae ratio adiunctionis altaris thymiamatis cum candelabro et mensa?

6. Item, quae ratio litteralis collocationis Arcae et «Cherubim in abdito», hoc est in Sanctis Sanctorum? Nam, ad Hebr. 9, 9, Apostolus expresse dicit per allegoriam esse factum. Ergo non erit requirenda ratio litteralis.

7. Item, quae ratio compositionis thymiamatis et olei unctionis, Exod. 30, 22–25? Numquid hic poterit inveniri ratio litteralis?

**XI.** Item, quaeritur de caerimoniis circa ordinationem et ornatum et officium ministrorum.

1. Nam habens maculam non poterat ad ministerium promoveri, Levit. 21, 18: *Si caecus, si claudus, si grandi aut torto naso* etc. Et ponuntur ibi irregularitates, quae etiam a ministerio sive sacerdotio Novae Legis non repellunt, ut *albuginem habens in oculo* et huiusmodi.

2. Item, quae ratio quod in consecratione sacerdotum *de sanguine arietis* linitur *extremum auriculae dextrae* et *pollex manus dextrae et pedis dextri*? Levit. 8, 23–24.

3. Item, quae ratio effusionis olei sive unctionis *super caput Aaron* consecrandi? Levit, eodem, 12.

4. Item, quae ratio oblationis trium animalium, vituli *pro peccato*, arietis *in holocaustum*, arietis in consecrationem et canistri *azymorum*?

5. Item, quae ratio quod traduntur sacerdoti ordinato *de ariete consecrationis* *adeps*, *armus dexter* et *pectusculum* et panes *de canistro azymorum*, ut elevet ea coram Domino? Levit. 8, 25–31.

**XII.** 1. Item, quae ratio vestimentorum Aaron, quae sunt feminalia *linea*, *tunica linea*, quae cingitur balteo, *tunica hyacinthina*, *superhumerales*, quod astringitur *cingulo*, cui adnectitur rationale, *cidaris* super caput, cui adnectitur lamina aurea? de quibus omnibus Exod. 28, 4.



4. Was war der Grund für die Aufstellung eines Leuchters mit sieben Kerzen *an der südlichen Seite* des Bundeszeltens, das das Heiligtum genannt wird, und des Vorlegisches an der nördlichen Seite, Ex im letzten [Kapitel], [Vers] 22.24 und Num 8,2?

5. Was war der Grund für die Beifügung des Räucheraltars zum Leuchter und Tisch?<sup>3461</sup>

6. Was war der wörtliche Grund für das Aufstellen der Bundeslade und „der Kerubim im Geheimraum“, das heißt im Allerheiligsten?<sup>3462</sup> Denn in Hebr 9,9 sagt der Apostel ausdrücklich, dass dies im Sinne einer Allegorie geschehen sei. Also wird keine wörtliche Begründung zu suchen sein.

7. Was ist der Grund für die Zubereitung von Räucherwerk und Salböl, Ex 30,22–25? Wird denn hierin ein wörtlicher Grund zu finden sein?

**XI.** Es wird nach den Kulthandlungen bei der Weihe, dem Schmuck und Amt der Diener gefragt.

1. Denn wer einen Makel hatte, durfte nicht zum Dienst zugelassen werden, Lev 21,18: *Wenn [einer] blind [ist], wenn lahm, wenn mit einer vergrößerten oder gebrochenen Nase* usw.<sup>3463</sup> Und es werden dort Unregelmäßigkeiten genannt, die sogar vom Dienst oder Priesteramt des Neuen Gesetzes nicht fernhalten, wie *wenn jemand einen weißen Fleck am Auge hat* und dergleichen.<sup>3464</sup>

2. Was ist der Grund, dass bei der Priesterweihe *der Rand des rechten Ohrläppchens* und der Daumen *der rechten Hand* und [der große Zeh] *des rechten Fußes mit Widderblut* bestrichen werden, Lev 8,23–24?

3. Was ist der Grund dafür, dass Öl *auf den Kopf Aarons*, der geweiht werden soll, ausgegossen beziehungsweise er gesalbt wird, Lev in demselben [Kapitel], [Vers] 12?

4. Was ist der Grund für die Opferung dreier Tiere, eines Kalbs *für die Sünde*, eines Widders *als Brandopfer* und eines Widders zur Weihung und eines Körbchens *mit ungesäuerten Broten*?<sup>3465</sup>

5. Was ist der Grund, dass dem geweihten Priester *vom Weihewidder* das Fett zwischen den Eingeweiden, der rechte Vorderbug und *ein Stück von der Brust* und Brote *aus dem Körbchen mit den ungesäuerten Broten* übergeben werden, damit er sie vor dem Herrn erhebt, Lev 8,25–31?

**XII.** 1. Was ist der Grund für die Gewänder Aarons, die aus Leinenunterhosen bestehen, einem Leinenuntergewand, das mit einem Gürtel geschnürt wird, *einem violetten Untergewand*, *einem Obergewand*, *das mit einem Gürtel* zusammengehalten wird, an das ein Brustschild angeknüpft ist, und einem Turban auf dem Kopf, an den eine goldene Platte angeknüpft ist, über die alle Ex 28,4 [handelt]?<sup>3466</sup>

**3461** Vgl. Ex 37,25.

**3462** Vgl. Ex 40,19.

**3463** Vgl. Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.5 (Opera omnia I, 37a).

**3464** Vgl. Lev 21,20.

**3465** Vgl. Lev 8.

**3466** Vgl. Ex 39,1–31; Lev 8,7–9.

2. Item, quae ratio ornatus minorum sacerdotum, qui vestiuntur feminalibus lineis, *tunicis lineis*, cinguntur *balteis*, *mitras* accipiunt in capitibus suis? Levit. 8, 13.

3. Item, quae ratio ordinationis levitarum, qui *asperguntur aqua lustrationis et radunt omnes pilos carnis suae* et lavant *vestimenta*, et cum sacrificio offeruntur et consecrantur in oblationem Deo? Num. 8, 7–15.

**XIII.** Item, quaeritur de caerimoniis solemnitatum. Erat enim solemnitas septimanae, scilicet sabbatum; erant iterum solemnitates anni, [768] Pascha, *decima quarta die mensis* primi; Pentecoste, quinquagesima die a Pascha; item, *prima die mensis* septimi solemnitas Tubarum; *decima die* eiusdem mensis solemnitas *Propitiationis*; *decima quinta die* solemnitas *Tabernaculorum septem diebus*; octavo vero die consequente solemnitas *Collectae*. Et ita in universo septem erant solemnitates legales, secundum quod enumerantur Levit. 23. Et additur solemnitas Neomeniae, Num. 28, 11, quae fiebat *in Kalendis*, hoc est in prima die mensis. Quae harum solemnitatum ratio? Praetermissis autem caerimoniis sacrificiorum et multiplicium observantiarum in solemnitatibus, de quibus nullo modo videtur posse reddi ratio litteralis, quorum ratio per ordinem quaesita est.

**Solutio:** Et primo ad ea quae obiecta sunt in generali; deinde vero ad ea quae obiecta sunt in speciali.

**A.** – Ad obiecta vero in generali, generali responsione dicendum quod caerimonialium, hoc est figuralium praeceptorum, quoad genera praeceptorum duplex est ratio, litteralis et spiritualis. Litteralis refertur ad latriam Conditoris, spiritualis vero pertinet ad figurationem gratiae Redemptoris. Quantum vero ad circumstantias praeceptorum non videtur aliquo modo quod universaliter possit assignari ratio litteralis, ut quare talia animalia offerantur in tali solemnitate et quare in tali numero et quare tali modo, quare hoc ut holocaustum, illud ut hostia pacifica et huiusmodi, Num. 28 et Levit. 23. Sed dico quod universaliter est omnium istorum ratio spiritualis; unde dicitur Rom. 7, 14: *Scimus quoniam Lex spiritualis est*. Lex Moysi lex spiritualis dicitur, quia «spiritualiter intelligenda» est, dicit ibi Glossa.

1. Ad illud ergo quod primo obicit quia ‘praecepta summae Sapientiae debent habere optimam rationem’, dicendum, sicut Augustinus dicit de praecepto dato

2. Welchen Grund hat der Schmuck der niedrigeren Priester, die mit Leinenunterhosen bekleidet sind, *Leinenuntergewändern*, die *mit Gürteln* geschnürt sind und sich *Turbane* auf ihren Kopf setzen, Lev 8,13?

3. Welchen Grund hat die Weihe der Leviten, die *mit Reinigungswasser besprengt werden und alle Fasern ihres Fleisches schaben* und *ihre Kleider* waschen und zusammen mit einem Opfer dargebracht und als Darbringung für Gott geweiht werden, Num 8,7–15?

**XIII.** Es wird nach den Kulthandlungen der Feiertage gefragt. Es gab nämlich einen Wochenfeiertag, nämlich den Sabbat; weiter gab es Jahresfeiertage, [768] das Passah, *am vierzehnten Tag des ersten Monats*; das Wochenfest, am fünfzigsten Tag nach Passah; *am ersten Tag des siebten Monats* das Neujahrsfest; *am zehnten Tag desselben Monats* das *Versöhnungsfest*; *am fünfzehnten Tag das Laubhüttenfest sieben Tage hindurch*; am folgenden achten Tag das *Versammlungsfest*. Und so gab es insgesamt sieben gesetzliche Feiertage, wie sie in Lev 23 aufgezählt werden. Und es kommt noch der Feiertag des Monatsanfangs hinzu, Num 28,11, der *an den Kalenden* stattfand, das heißt am ersten Tag des Monats. Was ist der Grund für diese Feiertage? Unter Übergehung der Kulthandlungen und der vielfältigen Befolgungen bezüglich Feiertagen, bei denen es keinesfalls scheint, als könne man eine wörtliche Begründung liefern, wurde deren Grund der Reihenfolge nach erfragt.

**Lösung:** Und zuerst zu dem, was im Allgemeinen eingewendet worden ist; dann zu dem, was im Besonderen eingewendet worden ist.

**A.** – Zu den Einwänden im Allgemeinen ist mit einer allgemeinen Antwort zu sagen, dass es zwei Gründe für die Kultvorschriften, das heißt die sinnbildlichen Vorschriften, hinsichtlich der Arten von Vorschriften gibt, einen wörtlichen und einen geistlichen.<sup>3467</sup> Der wörtliche bezieht sich auf die Verehrung Gottes als des Schöpfers, die geistliche gehört zur Versinnbildlichung der Gnade des Erlösers. Im Hinblick auf die Umstände der Vorschriften scheint es keinesfalls, dass im Allgemeinen eine wörtliche Begründung benannt werden kann, wie zum Beispiel [wenn gefragt wird], warum solche Tiere an einem solchen Feiertag geopfert werden, warum in dieser Anzahl und warum auf diese Weise, warum dieses als Brandopfer, jenes als Friedensopfer und dergleichen,<sup>3468</sup> Num 28 und Lev 23. Ich sage aber, dass es im Allgemeinen einen geistlichen Grund für all diese gibt; daher heißt es in Röm 7,14: *Wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist*. Das Gesetz des Mose wird geistliches Gesetz genannt, weil „es geistlich verstanden werden“ muss, sagt die Glosse dazu.<sup>3469</sup>

1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚die Vorschriften der höchsten Weisheit einen sehr guten Grund haben müssen‘, ist zu sagen, wie Augustinus über die Adam ge-

**3467** Vgl. Summa Halensis III Nr. 517 (ed. Bd. IV/2, 762b; in dieser Ausgabe S. 1640–1643).

**3468** Vgl. ebd., Nr. 263 A3 (ed. Bd. IV/2, 375b–376a; in dieser Ausgabe S. 246–249).

**3469** Glossa ordinaria zu Röm 7,14 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 288b); vgl. Augustinus, Contra Faustum Manichaeum IV-VI (CSEL 25/1, 268–302).

Adae, Gen. 3 *'de ligno scientiae ne comedas'*, «ut causam iussionis huius non, dicit, requiramus si haec magna utilitas est homini quod Deo servit; in iubendo Deus utile facit quidquid iubere voluerit, de quo metuendum non est, ne iubere quod inutile est possit». Secundum hoc ergo dicendum quod observantiae litteralis caerimonialium haec sufficiens ratio est utilitas et meritum obedientiae, sicut et in praecepto dato Abrahae de immolando filio, Gen. 22, 2, cuius praecepti nulla alia ratio litteralis est nisi probatio obedientiae Abrahae.

2. Ad secundum vero quod obicit quod *'nihil iubetur servari in Lege sine causa'*, concedendum est. Tamen aliquando iubetur aliquid fieri causa significandi, sicut praeceptum est Isai. 20, 2, quod iret *nudus et discalceatus in signum et portentum* adversitatis venturae super Aegyptum. Ita universaliter praecepta caerimonialia iussa sunt ad litteram fieri in signum futurae gratiae per Christum, cum etiam alia, quae in illo populo contingebant, contingerent in figura, quemadmodum dicit Apostolus, I Cor. 10, 6: *Omnia in figura contingebant illis*. Praeter autem rationem quae dicta est, scilicet meritum obedientiae Conditoris, sufficiens erit ista ratio, scilicet significatio gratiae Redemptoris. Et istae erant rationes principales praeceptorum caerimonialium Legis. Non tamen negandum quin, quantum ad genera praeceptorum, ratio litteralis sit quare talia praecepta illo tempore deberent illi populo dari, quando erat fere totus mundus idololatriae deditus, ut per haec revocaretur ab idololatria et alliceretur ad latrariam Conditoris, secundum quod iam manifestabitur.

a. Ad illud quod obicitur primo in partem contrariam, quod *'praecepta Evangelii ex ratione sunt et non praecepta carnalium observantiarum'*, dicendum quod aliquid dicitur faciendum ex ratione dupliciter: simpliciter et secundum quid. Faciendum simpliciter ex ratione est quod secundum se bonum est et semper et apud omnes, secundum quem modum praecepta evangelica sunt ex ratione facienda, quia sunt bona secundum se et semper et ab omnibus facienda. Faciendum vero ex ratione secundum quid est quod secundum se bonum non est, sed tamen ex causa et pro tempore sive aliquibus bonum est, hoc est, utile vel expediens, secundum quem modum caerimonialia Legis ad litteram facienda erant, quia causa revocationis ad

bene Vorschrift sagt, Gen 3<sup>3470</sup>: ‚*Vom Baum der Erkenntnis sollst du nicht essen*‘: ‚dass wir nicht nach einem Grund für diesen Befehl, sagt er, suchen sollen, wenn dies ein großer Nutzen für den Menschen ist, dass er Gott dient; im Befehlen macht Gott alles, was er befehlen will, nützlich, weswegen man nicht fürchten muss, dass er etwas befehlen könnte, was unnützlich ist.“<sup>3471</sup> Demgemäß ist also zu sagen, dass dieser ausreichende Grund für die wörtliche Befolgung der Kultvorschriften der Nutzen und das Verdienst des Gehorsams sind, so wie auch in der Vorschrift, die Abraham gegeben wurde, seinen Sohn zu opfern, Gen 22,2, eine Vorschrift, für die es keinen anderen wörtlichen Grund gibt außer dem Beweis des Gehorsams Abrahams.<sup>3472</sup>

2. Zu dem zweiten Einwand, dass ‚nichts im Gesetz ohne Grund zu halten befohlen wird‘, das ist zuzugeben. Dennoch wird manchmal befohlen, dass etwas getan werden soll, um etwas zu bezeichnen, so wie [Jesaja] in Jes 20,2 vorgeschrieben wurde, *nackt und mit bloßen Füßen einherzugehen zum Zeichen und Vorzeichen*, dass eine Widrigkeit über Ägypten kommen werde.<sup>3473</sup> So wurde allgemein befohlen, dass die Kultvorschriften dem Wortlaut nach ausgeführt werden sollten zum Zeichen der durch Christus [kommenden] zukünftigen Gnade, da nämlich auch andere Dinge, die in diesem Volk geschahen, in einem Sinnbild geschahen, wie der Apostel sagt, 1Kor 10,6: *Alles geschah jenen im Sinnbild*. Außer dem genannten Grund, nämlich dem Verdienst des Gehorsams gegenüber dem Schöpfer, wird aber dieser Grund ausreichend sein, nämlich die Bezeichnung der Gnade des Erlösers. Und dies waren die Hauptgründe für die Kultvorschriften des [mosaischen] Gesetzes. Es darf aber nicht verleugnet werden, dass hinsichtlich der Arten von Vorschriften der wörtliche Grund, warum solche Vorschriften zu jener Zeit jenem Volk gegeben werden mussten, als beinahe die ganze Welt der Götzenverehrung ergeben war, der ist, dass sie durch sie vom Götzendienst zurückgerufen und zur Verehrung Gottes als des Schöpfers gewonnen werden sollten, nach dem, was bald gezeigt werden wird.

a. Zu dem ersten Einwand auf der Gegenseite, dass ‚die Vorschriften des Evangeliums aus der Vernunft kommen und nicht die Vorschriften der fleischlichen Befolgungen‘, ist zu sagen, dass auf zwei Arten von etwas gesagt wird, dass es aufgrund der Vernunft zu tun ist: schlechthin und bedingt. Schlechthin aufgrund der Vernunft zu tun ist, was an sich gut ist und immer und bei allen, wie die evangelischen Vorschriften aufgrund der Vernunft zu tun sind, weil sie an sich gut sind und immer und von allen getan werden müssen. Bedingt aufgrund der Vernunft zu tun ist, was an sich nicht gut ist, sondern aus einem Grund und je nach Zeitpunkt oder für einige gut ist, das heißt, nützlich oder förderlich, so wie die Kultvorschriften des [mosaischen] Gesetzes dem Wortlaut nach getan werden mussten, weil sie aufgrund der Zurück-

---

**3470** Gen 2,17.

**3471** Augustinus, De Genesi ad litteram VIII,13,30 (CSEL 28/1, 252).

**3472** Vgl. ders., De civitate dei XVI,32,(1) (CChr.SL 48, 536; CSEL 40/2, 181 f).

**3473** Vgl. Summa Halensis III Nr. 517 zu 1–2 (ed. Bd. IV/2, 762b; in dieser Ausgabe S. 1640–1645).

latrariam Conditoris tempore, quo vigebat [769] idololatria, illi populo, qui ad idololatriam pronus erat, utilia et expedientia erant.

*b.* Ad secundum vero dicendum quod in lege Moysi umbra est et figura respectu futurae gratiae Redemptoris, secundum quod dicitur, ad Hebr. 10, 1: *Umbram habens Lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Ibi tamen erat veritas praesentis latrariae Conditoris sive obedientiae, ex qua caerimonialium praeceptorum sumitur ratio litteralis.

Et per hoc patet responsio ad obiecta in generali.

**B.** – Ad obiecta vero in speciali praenotandum est quod quaedam praecepta caerimonialia necessaria fuerunt illi populo ad inchoationem religionis; quaedam vero ad cautelam vitandi erroris; quaedam vero ut allicerentur ad cultum et latrariam Conditoris.

Necessaria vero ad inchoationem religionis fuerunt praeceptum circumcisionis et ritus Phase. Circumcisio autem erat ad distinctionem principaliter, ritus Phase ad communionem; quae duo necessaria erant inchoationi religionis. Primo, ut ille populus per circumcisionem a ceteris populis idololatriae deditis distingueretur, ferens *signaculum* divinae religionis; secundo, ut invicem communionem religionis uniretur per ritum agni paschalis.

Necessaria vero ad cautelam erroris principaliter fuerunt praecepta omnia caerimonialiarum, quae videntur continere absurditatem, sive in victu sive in habitu sive in actu. In victu multipliciter, ut de *non arando in bove et asino*, ut de *non seminando agrum diverso semine*, de non infrenando bovem in trituratione, de abiciendo prima germina arborum in fructuum collectione, de *non coquendo haedum in lacte matris* in carni preparatione. Item, in habitu duobus modis, ut de *non induendo vestem lana linoque contextam*, de non confundendo habitus virorum et mulierum. In actu indifferenti, de dimittenda matre incubante super pullos.

rufung zur Verehrung Gottes als des Schöpfers zu einem Zeitpunkt, zu dem [769] der Götzendienst blühte, für jenes Volk, das zur Götzenverehrung geneigt war, nützlich und förderlich waren.<sup>3474</sup>

b. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass im Gesetz des Mose Schatten und Sinnbild hinsichtlich der zukünftigen Gnade des Erlösers liegt, nach dem, was gesagt wird, Hebr 10,1: *Einen Schatten der zukünftigen Güter enthält das Gesetz, nicht das Bild der Dinge selbst*. Hier war aber die Wahrheit der gegenwärtigen Verehrung Gottes als des Schöpfers oder des Gehorsams, aus der der wörtliche Grund für die Kultvorschriften entnommen wird.

Und dadurch ist die Antwort auf die Einwände im Allgemeinen klar.

**B.** – Zu den Einwänden im Besonderen ist vorab zu bemerken, dass einige Kultvorschriften für jenes Volk für die Grundlegung der Religion notwendig waren; einige aber als Schutzmittel, um Irrtum zu vermeiden; und einige, um für die Verehrung und den Gottesdienst für den Schöpfer gewonnen zu werden.

Notwendig zur Grundlegung der Religion waren die Beschneidungsvorschrift und die des Passah-Ritus. Die Beschneidung diente hauptsächlich zur Unterscheidung, der Passah-Ritus zur Gemeinschaft. Diese beiden waren notwendig zur Grundlegung der Religion, erstens, damit jenes Volk sich durch die Beschneidung von den übrigen der Götzenverehrung ergebenden Völkern unterschied, indem es *das Kennzeichen* der göttlichen Religion trug;<sup>3475</sup> zweitens, damit es durch den Ritus des Passahlammes untereinander in der Gemeinschaft der Religion vereint wurde.

Notwendig als Schutzmittel gegen den Irrtum waren hauptsächlich alle Kultvorschriften, die eine Ungereimtheit zu enthalten schienen, sei es in der Nahrung, in der Kleidung oder in der Handlung.<sup>3476</sup> In der Nahrung auf vielfache Weise, wie darin, *nicht mit Ochse und Esel* zusammen zu pflügen<sup>3477</sup>, wie darin, *einen Acker nicht mit unterschiedlicher Saat* zu besäen<sup>3478</sup>, einen Ochsen beim Dreschen nicht anzuscharren, die ersten Knospen von Bäumen bei der Obsternte wegzuwerfen<sup>3479</sup>, *ein Zicklein* bei der Fleischzubereitung *nicht in Muttermilch* zu kochen<sup>3480</sup>. Ebenso bei der Kleidung auf zwei Weisen, wie darin, *kein* Gewand anzuziehen, das *aus Wolle und Leinen* zusammengewebt ist<sup>3481</sup>, die Kleider von Männern und Frauen nicht zu vermischen. In einer indifferenten Handlung, darin, eine Mutter fliegen zu lassen, die auf ihren Küken sitzt.

---

**3474** Vgl. ebd., Nr. 267 (ed. Bd. IV/2, 392b; in dieser Ausgabe S. 308 f); Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 49 (PhB 184 b/c, 331 f).

**3475** Vgl. Röm 4,11.

**3476** Vgl. Summa Halensis III Nr. 267 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 392b; in dieser Ausgabe S. 308 f).

**3477** Dtn 22,10.

**3478** Lev 19,19.

**3479** Lev 19,23.

**3480** Ex 23,19.

**3481** Dtn 22,11.

Item, necessaria propter provocationem ad latrariam Conditoris principaliter fuerunt praecepta caerimonialia circa decoram dispositionem tabernaculi et altaris et circa honorificam et honestam dispositionem ministrorum, et iucundam institutionem solemnitatum, ut per aspectum et considerationem altaris et tabernaculi attraherentur pulcritudine; per considerationem ordinis ministrorum attraherentur honestate; per considerationem solemnitatum attraherentur et allicerentur iucunditate ad cultum et latrariam Conditoris. Haec enim tria miro modo alliciunt et attrahunt animam rationalem, scilicet decorum, honestum, iucundum.

Item, necessaria propter utrumque, scilicet cautelam erroris et provocationem ad latrariam Conditoris, fuerunt praecepta caerimonialia de cavendis et purificandis immunditiis et praecepta de sacrificiis. Et praecepta de cavendis immunditiis pertinebant ad munditiam conversationis, quae multiplicia sunt, sicut iam ostenditur; praecepta de sacrificiis pertinebant ad cultum religionis, quae etiam multiplicabantur, sicut dictum est et iam ratio dicetur.

Respondendum igitur erit per ordinem ad supra obiecta in speciali.

I. Ad primum quod obiectum est de circumcissione et ritu Phase, dicendum est quod, quamvis ista duo instituta sint ad significationem, nihilominus tamen iussionis et observantiae istorum est ratio litteralis. Unde et de circumcissione ratio est quare sic fieret et quare octavo die fieret, Gen. 17, 12; et quare dilata est ab exitu de Aegypto usque ad ingressum terrae promissionis, Iosue 5, 4–7; et quare praecepta est fieri cultris lapideis, idem Iosue 5, 2; et quare non fuit instituta ante tempus Abrahae.

Quare autem circumcisio praecepta sit hoc modo fieri, hoc est per ablationem extremitatis pelliculae membri virilis, quinque rationes assignantur. «Prima est debilitatio libidinosae concupiscentiae, quae viget in membro illo virili, et ex vulnere circumcissionis et ex effusione sanguinis quae in ea fit. – Secunda» est «expositio illius partis, id est pulpae membri illius, frigori et defricationi vestium, ex quibus omnibus efficitur minus sensibilis, quemadmodum et manus duris operibus assuetae minus



Ferner waren, um zur Verehrung Gottes als des Schöpfers anzuregen, hauptsächlich die Kultvorschriften zur stattlichen Einrichtung des Bundeszeltes und des Altars und zur ehrenvollen und schicklichen Einrichtung der Diener und zur ergötzlichen Einrichtung der Feiertage notwendig, damit sie beim Anblick und der Betrachtung des Altars und des Bundeszeltes durch deren Schönheit angezogen wurden; bei der Betrachtung der Priesterweihe von deren Anständigkeit angezogen wurden; bei der Betrachtung der Feiertage zu der Verehrung und dem Gottesdienst für den Schöpfer angezogen und gewonnen wurden. Denn diese drei gewinnen und ziehen eine vernunftbegabte Seele auf wunderbare Weise an, nämlich das Stattliche, das Anständige und das Ergötzliche.

Ferner waren die Kultvorschriften, [die dazu dienen,] Unreinheiten zu verhüten und zu reinigen, und die Opfervorschriften für beides notwendig, nämlich als Schutzmittel gegen Irrtum und um zur Verehrung Gottes als des Schöpfers anzuregen. Und die Vorschriften, [die dazu dienen,] Unreinheiten zu verhüten, gehörten zur Reinheit des Lebenswandels, und sie sind vielfältig, wie bald gezeigt werden wird,<sup>3482</sup> die Opfervorschriften gehörten zur Religionsausübung, und sie waren auch vielfältig, wie gesagt worden ist<sup>3483</sup> und ein Argument bald zeigen wird<sup>3484</sup>.

Es wird also der Reihe nach auf die oben genannten Einwände im Besonderen zu antworten sein.

I. Zu dem ersten Einwand in Bezug auf die Beschneidung und den Passah-Ritus ist zu sagen, dass, auch wenn diese beiden eingerichtet worden sind, um etwas zu bezeichnen, es dennoch nichtsdestotrotz einen wörtlichen Grund gibt für ihren Befehl und ihre Befolgung. Daher gibt es auch für die Beschneidung einen Grund, warum sie so geschehen sollte und warum sie am achten Tag durchgeführt werden sollte, Gen 17,12; und warum sie vom Auszug aus Ägypten bis zum Einzug ins Land der Verheißung aufgeschoben worden ist, Jos 5,4–7; und warum vorgeschrieben worden ist, dass sie mit Steinmessern vollzogen werden soll, ebenso Jos 5,2; und warum sie nicht vor der Zeit Abrahams eingerichtet worden ist.<sup>3485</sup>

Warum aber vorgeschrieben worden ist, dass die Beschneidung auf diese Weise geschehen soll, das heißt durch die Entfernung des äußersten Teils der Vorhaut des männlichen Gliedes, dafür werden fünf Gründe genannt. „Der erste ist die Abschwächung der wollüstigen Begierde, die in diesem männlichen Körperteil stark ist, sowohl aufgrund der Beschneidungswunde als auch durch das Blutvergießen, das bei ihr geschieht. – Der zweite“ ist, „dass dieser Körperteil, das heißt das Fleisch dieses Gliedes, der Kälte und der Reibung durch die Kleider ausgesetzt wird, alles etwas, wodurch es weniger empfindsam wird, so wie auch an harte Arbeiten gewöhnte Hände dadurch weniger empfindsam und weniger leidensfähig werden: Nichts aber

---

**3482** Vgl. Abschnitt VI.

**3483** Vgl. Abschnitt VIII.

**3484** Vgl. Abschnitt VIII.

**3485** Vgl. Gen 17,9–14.

sensibiles minusque passibiles inde redduntur: nihil autem in [770] parte illa magis minuit ac debilitat concupiscentiam quam diminutio sensibilitatis et passibilitatis illius». – Tertia «ratio est in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa tamquam pars et occupatio Veneris in corpore humano, non parum ornabatur et colebatur. Haec enim erat pars carnis quae maxime pugnabat contra spiritum maximeque contaminaverat populos illarum terrarum, ita ut in omnia flagitia, non solum masculorum, sed etiam brutorum animalium, proruebant, sicut legitur Levit. 18, 27: *Omnes execrationes istas fecerunt accolae [terrae] qui fuerunt ante vos et polluerunt eam*; et iterum, 20 eiusdem, 23: *Omnia haec fecerunt, et abominatus sum eos*. Haec plaga effrenatae ac flagitiosae libidinis gentes illas septem execrabiles, quae terram promissionis ante adventum filiorum Israel inhabitaverant, in idololatria nutriebat ac potissimum detinebat». – Quarta «vero causa» sive ratio «est fortitudo impressionis memoriae Creatoris. Est enim circumcisio signaculum et stigma inseparabile, gravissimoque dolore impressum, et propter hoc fortissimum est memoriale» Salvatoris. – Quinta causa est firmitas «pacti» cum Deo, «sicut legitur Gen. 17, 7: *Statuam pactum meum inter me et te et inter semen tuum post te in generationibus suis foedere sempiterno*; et iterum: *Hoc est pactum meum: circumcidetur ex vobis omne masculinum*. Quare manifestum est quia hoc signaculo profitetur omnis circumciscus se huiusmodi pactum seu foedus iniisse cum Deo, et ipsa susceptione huius signaculi intrat in *pactum* ac foedus Abrahae, et ipsa susceptione illius obligat se ac debitorem se constituit universae Legis, quae data est semini Abrahae, sicut dicit Apostolus, ad Gal. 5, 3: *Testificor omni homini circumcidenti se quoniam debitor est universae Legis faciendae*. Quemadmodum suscipiens signaculum, hoc est tonsuram et habitum cuiuscumque religionis, ad eam se obligat universam».

Quare «autem iussa est fieri circumcisio octava die a nativitate parvuli», ad hoc est ratio, «quoniam ante octavam diem teneritudo infantium tam grave vulnus absque periculo mortis non facile sustineret. Si autem differretur usque ad annos pueritiae vel maioris aetatis, multi declinarent eam suscipere propter gravitatem doloris».

[770] mindert und schwächt an diesem Körperteil mehr die Begierde als die Verringerung seiner Empfindsamkeit und Leidensfähigkeit.<sup>3486</sup> – Der dritte „Grund liegt in der Verhöhnung der Heiligtümer von Venus und Priapus, in denen dieser als Körperteil und Beschäftigung der Venus im menschlichen Körper nicht wenig geschmückt und verehrt wurde. Dies nämlich war der Teil des Fleisches, der vor allem gegen den Geist kämpfte und vor allem die Völker dieser Länder besudelt hatte, sodass sie sich in alle Schändlichkeiten, nicht nur die von Männern, sondern auch die von rohen Tieren, stürzten, wie es in Lev 18,27 steht: *Alle diese fluchwürdigen Taten haben die Einwohner [des Landes] begangen, die vor euch da waren und es besudelten*; und ebenso [Kapitel] 20 desselben [Buches], [Vers] 23: *All dies haben sie getan, und ich habe sie verabscheut*. Diese Schlinge der zügellosen und ausschweifenden Begierde nährte jene sieben fluchwürdigen Völker, die das Land der Verheißung vor der Ankunft der Kinder Israels bewohnt hatten, in der Götzenverehrung und nahm sie vornehmlich in Beschlag.“ – Der vierte „Grund“ oder die vierte Begründung „ist der starke Eindruck der Erinnerung an den Schöpfer. Die Beschneidung ist nämlich ein Abzeichen und ein untrennbares Wundmal, das mit sehr großem Schmerz eingedrückt ist, und deswegen ist es ein sehr starkes Erinnerungsmal“ an den Heiland. – Der fünfte Grund ist die Festigkeit „des Bundes“ mit Gott, „wie es in Gen 17,7 steht: *Ich will meinen Bund zwischen mir und dir und deinen Nachkommen nach dir in ihren Generationen mit einem ewigen Abkommen schließen*; und weiter: *Dies ist mein Bund: Alles, was männlich ist unter euch, soll beschnitten werden*.<sup>3487</sup> Darum ist es offenkundig, dass mit diesem Abzeichen jeder Beschnittene bekennt, dass er diesen Bund oder dieses Abkommen mit Gott eingegangen ist und mit dem Empfang dieses Abzeichens in den *Bund* oder das Abkommen Abrahams eintritt und sich mit dem Empfang dessen bindet und sich zum gesamten Gesetz verpflichtet, das den Nachkommen Abrahams gegeben worden ist, wie der Apostel sagt, Gal 5,3: *Ich bezeuge jedem beschnittenen Mann, dass er dazu verpflichtet ist, das gesamte Gesetz zu erfüllen*. So wie jemand, der ein Abzeichen empfängt, das heißt eine Tonsur und das Habit eines Ordens, an den er sich als Ganzen bindet.“

Warum „aber befohlen worden ist, dass die Beschneidung am achten Tag nach der Geburt des Kindes stattfinden soll“<sup>3488</sup>, dafür ist der Grund, „dass vor dem achten Tag die Zartheit der Kinder eine so schwere Wunde nicht leicht ohne Todesgefahr ertrüge. Wenn sie aber bis zu den Kleinkindjahren oder einem höheren Alter aufgeschoben würde, würden viele davon Abstand nehmen, sie auf sich zu nehmen, wegen der Schwere des Schmerzes.“<sup>3489</sup>

---

**3486** Dieses und die folgenden Zitate finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 3 (Opera omnia I, 33a–b); vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 49 (ThB 184 b/c, 327–331).

**3487** Gen 17,10.

**3488** Vgl. Gen 17,12.

**3489** Vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 49 (ThB 184 b/c, 329).

Quare autem dilata fuerit ab exitu de Aegypto usque ad ingressum terrae promissionis, ratio talis assignatur, «quia forte non vacabat eis, quia vel» bellis «concutiebantur vel pestibus vastabantur vel seditionibus dividebantur vel a murmurationibus exagitabantur vel aliis incommodis urgebantur», secundum quod dicit Ioannes Damascenus. «Locus autem fuit circumcisionis faciendae firmato populo in fide Abrahae et obtentis pro parte promissionibus factis. Tunc enim innovandum fuit pactum Abrahae et firmandum ex parte seminis eius, cum firmum apparebat ex parte Dei, et hoc per exhibitionem» promissorum.

Quare «autem fiebat cultro lapideo», causa est, «quia malefici ferro faciebant incisiones in corporibus suis et maxime in sacris Martis: metallum enim ferri metallum Martis, et partem eius in» metallis «opinabatur idololatrarum vanitas. Voluit ergo ritum istum per aliud quam per ferrum exerceri, ut saltem hac dissimilitudine aliquantulum ab idololatria eos abduceret». – Alia ratio est, «ut foedus, quod cum eis pepigerat» Dominus «in petra Horeb, eis per hoc ad memoriam reduceretur vel quod aquam eis de petra produxerat, in aspectu cultrorum lapideorum recordarentur». – Tertia ratio est, «ut lapideorum cordium suorum duritiam in huiusmodi cultris lapideis legerent in ipsa hora circumcisionis, ut» sic in «poenitudinem emollirentur et cordium suorum duritiam sentirent interius per compunctionem, quemadmodum cultrorum huiusmodi duritiam corporalem per circumcisionem».

Quare vero praecepta fuerit primo Abrahae et non ante, ratio est, quia, exuberante errore idololatriae, Abraham primus fuit, sicut narrant antiquae historiae, qui revocavit homines ab idololatria ad latrariam Conditoris. Quia ergo circumcisio ad hoc erat ut per ipsam distinguerentur cultores Creatoris a cultoribus idolorum, dabatur Abrahae primo praeceptum faciendae circumcisionis. Praeterea, ratio alia est, quia Abrahae primo facta est promissio expressa quod de eius stirpe nasceretur Redemptor, cum dictum est: *In semine tuo benedicentur omnes gentes*, Gen. 22, 18. Conveniebat autem signaculum sanctificationis generationi, de qua debebat nasci [771] Redemptor. Inde

Warum sie aber vom Auszug aus Ägypten bis zum Einzug ins Land der Verheißung aufgeschoben wurde, dafür wird als Grund genannt, „dass sie vielleicht keine Zeit dafür hatten, weil sie entweder“ von Kriegen „erschüttert oder von Seuchen dahingerafft oder durch Meutereien gespalten oder von Murren aufgehetzt oder von anderen Unannehmlichkeiten bedrängt wurden“, nach dem, was Johannes von Damaskus sagt.<sup>3490</sup> „Es war aber der Raum, um die Beschneidung durchzuführen, nachdem das Volk im Glauben Abrahams gefestigt war und die Verheißungen, die ihm gegeben worden waren, teilweise erlangt hatte. Denn damals musste der Bund Abrahams erneuert und gefestigt werden vonseiten seiner Nachkommenschaft, als er vonseiten Gottes fest erschien, und zwar durch das Erweisen“<sup>3491</sup> der Verheißungen.

Warum „sie aber mit einem Steinmesser durchgeführt wurde“, dafür ist der Grund, „dass die Zauberer mit Eisen Schnitte an ihren Körpern vornahmen und das vor allem in den Heiligtümern des Mars: Denn das Metall Eisen ist das Metall des Mars, und die Sinnlosigkeit der Götzenverehrungen war der Ansicht, dass ein Teil von ihm in“ Metallen „stecke. Also wollte er, dass dieser Ritus durch etwas anderes als Eisen ausgeführt werde, damit wenigstens durch diese Verschiedenheit sie etwas Kleines von der Götzenverehrung wegzöge.“ – Ein anderer Grund ist, „dass der Bund, den“ der Herr „mit ihnen auf dem Berg Horeb“<sup>3492</sup> geschlossen hatte, ihnen dadurch ins Gedächtnis zurückgerufen wurde, oder dass sie sich beim Anblick der Steinmesser daran erinnerten, dass ihnen Wasser aus dem Felsen hervorgesprudelt war“<sup>3493</sup>.“ – Der dritte Grund ist, „dass sie in der Stunde der Beschneidung die Härte ihrer steinernen Herzen in solchen Steinmessern lasen, damit sie“ so zur „Reue erweicht wurden und innerlich durch das Durchstechen die Härte ihrer Herzen spürten, so wie die Härte solcher Messer durch die körperliche Beschneidung.“

Warum sie aber zuerst Abraham vorgeschrieben wurde und nicht vorher, dafür ist der Grund, dass, weil der Irrtum der Götzenverehrung überhand nahm, Abraham der Erste war, wie es die alten Geschichtsbücher erzählen,<sup>3494</sup> der die Menschen von der Götzenverehrung zur Verehrung Gottes als des Schöpfers zurückrief. Weil also die Beschneidung dazu diente, um durch sie die Verehrer des Schöpfers von den Götzenverehrern zu unterscheiden, wurde Abraham als Erstem die Vorschrift gegeben, die Beschneidung durchzuführen. Außerdem ist ein anderer Grund, dass an Abraham als Ersten die ausdrückliche Verheißung erfolgte, dass von seinem Stamm der Erlöser geboren werden sollte, indem gesagt worden ist: *In deinen Nachkommen sollen alle Völker gesegnet sein*, Gen 22,18. Ein Abzeichen der Heiligung war für diese Generation also angemessen, von der der Erlöser geboren werden sollte. [771] Daher kommt es,

---

**3490** Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,25 (PTS 12, 230 f).

**3491** Dieses Zitat wie auch die folgenden bis zum Ende dieses Abschnitts finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 3 (Opera omnia I, 33b–34a).

**3492** Vgl. Ex 3,1.

**3493** Vgl. Ex 17,6; Num 20,11.

**3494** Vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 29 (ThB 184 b/c, 179–184).

est quod Abrahae et semini suo tantum praeceptum circumcisionis est datum.

**II.** Ad illud vero quod quaeritur de *Phase*, hoc est de agno paschali, notanda est ratio immolationis et comestionis, de quibus Exod. 12, 3–11. Nota ergo quod «in hoc quod agnum in» exitu de «Aegypto immolare iussi sunt et sanguine eius superliminaria domorum linire, aperte ab idololatria Aegyptiorum iussi sunt recedere et contrarium cultum suscipere. Aegyptii enim arietem colebant, et propter hoc comestionem arietis aut agni et ipsum sanguinem mortiferum sibi» existimabant. Inde et virtute divina miraculose factum est ut virtutem sanguinis Filii Dei sibi salutem probarent, cum per ipsum sanguinem ab angelo exterminatore liberati sunt. – Ipsa autem comestio agni ideo iussa est ut in ipso ritu uniformi et communionis initiarentur ad unitatem et conformitatem religionis, memores beneficii Conditoris, qui miro modo ab aegyptiaca servitute et tribulatione eos liberavit. Inde est quod praecipiebatur comedi «*cum lactucis agrestibus*» et assatus igne, «ut imprimeretur eis memoria amaritudinis per lactucas agrestes, et tribulationis per ignem, quas passi erant in Aegypto, et propter hoc gratiores essent Deo liberatori. Simili modo praecepti sunt comedere azyma», hoc est *panem absque fermento*, in memoriam gratuitae liberationis ab afflictione aegyptiaca, quae significatur in fermento, Deuter. 16, 3: *Comedes absque fermento afflictionis panem*.

**III–V.** Ad ea quae postea obiecta sunt circa caerimonias in victu, respondendum est.

1. Primo ad illud quod obiciebat de illo praecepto: ‘*non coques haedum in lacte matris*’, Exod. 23, 19, dicendum est «aliquam consuetudinem idololatriae voluisse Deum per hoc remove, ut Dei populus dissimilis esset idololatriis, non solum ritu, sed etiam vescendi consuetudine. Huius autem signum validum est quod ista prohibitio repetitur Exod. 24 et Deuter. 14, 21, ut fortius ei imprimeretur». Et generaliter

dass nur Abraham und seinen Nachkommen die Beschneidungsvorschrift gegeben worden ist.

**II.** Auf die Frage zum Passah, das heißt dem Passahlamm, ist der Grund für die Opferung und den Verzehr zu bemerken, über die Ex 12,3–11 [handelt]. Beachte also, dass „darin, dass ihnen befohlen wurde“<sup>3495</sup>, beim Auszug aus „Ägypten ein Lamm zu schlachten und die Türsturze der Häuser mit seinem Blut zu bestreichen, ihnen befohlen wurde, sich offen von der Götzenverehrung der Ägypter loszusagen und einen dem entgegengesetzten Kult aufzunehmen.“<sup>3496</sup> Die Ägypter verehrten nämlich den Widder,<sup>3497</sup> und deswegen“ glaubten sie, „dass der Verzehr eines Widders oder eines Lammes und das Blut selbst verderblich für sie seien.“ Daher ist es auch mit göttlicher Kraft wundersam geschehen, dass sie die Kraft des Blutes des Gottessohnes als ihr Heil anerkannten, als sie durch das Blut selbst vom Vertreiber-Engel befreit worden sind. – Der Verzehr des Lammes selbst aber wurde deshalb befohlen, damit sie in diesem Ritus, der gleichförmig und einer der Gemeinschaft war, in die Einheit und Gleichförmigkeit der Religion eingeführt wurden, eingedenk der Wohltat des Schöpfers, der sie wundersamerweise von der ägyptischen Knechtschaft und Verfolgung befreite.<sup>3498</sup> Daher kommt es, dass befohlen wurde, sie „mit wildem Lattich“<sup>3499</sup> und im Feuer geschmort zu essen, „damit sich ihnen mit dem wilden Lattich die Erinnerung an die Bitterkeit und mit dem Feuer an die Verfolgung einprägte, die sie in Ägypten erlitten hatten, und sie deswegen Gott als ihrem Befreier dankbarer waren. Ebenso wurde ihnen vorgeschrieben, ungesäuertes Brot zu essen<sup>3500</sup>“, das heißt *Brot ohne Sauerteig*, in Erinnerung an die gnadenvolle Befreiung von der ägyptischen Bedrängnis, die im Sauerteig bezeichnet wird, Dtn 16,3: *Du sollst Brot ohne den Sauerteig der Bedrängnis essen*.

**III–V.** Es ist auf die folgenden Einwände hinsichtlich der Kulthandlungen beim Essen zu antworten.

1. Zuerst ist zu dem Einwand in Bezug auf jene Vorschrift ‚*Du sollst kein Zicklein in Muttermilch kochen*‘, Ex 23,19, zu sagen, „dass Gott dadurch eine Gewohnheit des Götzendienstes abschaffen wollte, damit das Volk Gottes den Götzendienern unähnlich war, nicht nur im Ritus, sondern auch in der Essgewohnheit.“<sup>3501</sup> Dafür ist ein sicheres Zeichen, dass dieses Verbot in Ex 24<sup>3502</sup> und Dtn 14,21 wiederholt wird, um es ihm stärker einzuprägen.<sup>3503</sup> Und allgemein gilt die Regel, dass die [Kultvorschriften],

**3495** Dieses und die folgenden Zitate in diesem Abschnitt finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 4 (Opera omnia I, 34b–35b).

**3496** Vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 46 (ThB 184 b/c, 285).

**3497** Vgl. ebd. (ThB 184 b/c, 284).

**3498** Vgl. Ex 12,26–51.

**3499** Vgl. Ex 12,8.

**3500** Vgl. Ex 12,15.

**3501** Vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 48 (ThB 184 b/c, 312).

**3502** Ex 34,26.

**3503** Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.4 (Opera omnia I, 35a).

habendum est pro regula quod ea, «quae apertam videntur habere absurditatem in caerimonialibus mandatis et nullam secundum litteram utilitatem, intenditur elongatio ab idololatria».

4. Ad illud vero quod obicit de primis praepitiis arborum auferendis, dicendum quod hoc fuit praeceptum «contra errorem idololatrarum», qui «de primis fructibus Genio, id est deo naturae », sacrificabant et «primitivos fructus faustos et fortunatos esse» putabant; et propterea dictum est, Levit. 19, 23: «*Poma, quae germinant* huiusmodi ligna, *immunda erunt vobis*, tribus annis, subaudi. Credebant enim idololatrae quod nisi Cereri et Genio et aliis quibusdam daemoniis de primorum trium annorum fructibus iuxta» suam «superstitionem offerrent, arbores illae vel omnino arescerent vel steriles efficerentur», et ideo dictum est: proicietis ea, in detestationem talis erroris, nihil faustae virtutis in eis credentes.

2. Ad illud vero quod obicit de illo praecepto Deuter. 25, 4 '*non alligabis os bovis triturantis*', dicendum quod huius praecepti ratio fuit elongatio ab idololatria Aegyptiorum, «qui usque adeo boves abominabantur ut de frugibus suis eos non sinerent comedere»; ipsi enim colebant Serapin, qui apparebat eis in specie bovis. Praeterea, «in mandato isto ostensa est aequitas, quia iustissimum est ut qui participat in labore, participet in comestione», sicut dicit Apostolus, I Cor. 9, 10.

7. Ad illud vero quod obicitur de illo praecepto Deuter. 22, 10 '*non arabis in bove et asino*', dicunt «quod istas coniunctiones animalium diversorum generum in operibus suis» idololatrae «faciebant iuxta coniunctiones planetarum et quasdam alias constellationes, credentes ex hoc opera prosperari. Voluit ergo Deus per hoc remove» falsitatem «credulitatis istius, ne per eam, Creatore relicto, ad stellarum servitia traherentur».

8. Hac eadem causa prohibuit Deus commixtiones fieri animalium diversi generis, Levit. 19, 19: *Iumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus*. Nam idololatrae «nefanda opera et maleficia de foetibus ex huiusmodi commixtione procreatis faciebant» et «in ampliacionem idololatriae Veneris et Priapi commixtio-



„die eine offensichtliche Ungereimtheit in den Kultvorschriften und keinen Nutzen dem Wortlaut nach zu haben scheinen, als Entfernung von der Götzenverehrung beabsichtigt [sind].“<sup>3504</sup>

4. Zu dem Einwand in Bezug darauf, dass die ersten Vorhüute von den Bäumen entfernt werden sollen, ist zu sagen, dass dies vorgeschrieben wurde „gegen den Irrtum der Götzendiener“, die „von den ersten Früchten dem Genius, das heißt dem Gott der Natur“, opferten und glaubten, dass „die Erstlingsfrüchte glückbringend und günstig“ seien;<sup>3505</sup> und deswegen ist gesagt worden, Lev 19,23: „*Das Obst, das solche Bäume hervortreibt, soll euch unrein sein, ergänze: drei Jahre lang.* Die Götzenverehrer glaubten nämlich, wenn sie außer der Ceres und dem Genius nicht auch einigen anderen Dämonen Früchte von den ersten drei Jahren entsprechend“ ihrem „Aberglauben darbrächten, dass jene Bäume entweder gänzlich verdorrt oder unfruchtbar würden“, und deshalb ist gesagt worden: Werft sie weg, zur Ablehnung eines solchen Irrtums, um nicht zu glauben, dass irgendeine glückbringende Kraft in ihnen steckt.

2. Zu dem Einwand in Bezug auf jene Vorschrift Dtn 25,4<sup>3506</sup> ‚*Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen*‘ ist zu sagen, dass der Grund für diese Vorschrift die Entfernung von der Götzenverehrung der Ägypter war, „die Rinder durch und durch so sehr verabscheuten, dass sie sie nicht von ihren Früchten essen ließen“; sie verehrten nämlich Serapis, der ihnen in Gestalt eines Ochsen erschien. Außerdem „ist in diesem Gebot eine Gerechtigkeit gezeigt worden, weil es höchst gerecht ist, dass, wer an der Arbeit teilhat, auch am Essen teilhaben soll“, wie der Apostel sagt, 1Kor 9,10.

7. Zu dem Einwand in Bezug auf die Vorschrift Dtn 22,10 ‚*Du sollst nicht mit Ochse und Esel zusammen pflügen*‘ sagen sie, „dass diese Verbindungen von unterschiedlichen Tierarten in ihren Arbeiten“ die Götzendiener „machten gemäß den Konjunktionen der Planeten und einigen anderen Konstellationen, weil sie glaubten, dass dadurch die Arbeit den gewünschten Erfolg erhalte.“<sup>3507</sup> Gott wollte also dadurch“ die Falschheit „ihrer Leichtgläubigkeit entfernen, damit sie nicht ihren Schöpfer verließen und zum Sternendienst gezogen wurden.“

8. Aus demselben Grund verbot Gott, dass Vermischungen von Tieren unterschiedlicher Arten vorgenommen wurden, Lev 19,19: *Du sollst dein Vieh nicht mit Tieren einer anderen Art kopulieren lassen.* Denn die Götzenverehrer „machten abscheuliche Werke und Zaubermittel mit Jungtieren, die aus einer solchen Vermischung gezeugt worden waren,“ und sorgten zur „Verbreitung der Götzenverehrung

**3504** Ebd. (Opera omnia I, 34b); vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 49 (ThB 184 b/c, 331 f); Summa Halensis III Nr. 267 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 392b; in dieser Ausgabe S. 308 f).

**3505** Wilhelm von Auvergne, De legibus c.4 (Opera omnia I, 35b–36a); vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 37 (ThB 184 b/c, 231 f).

**3506** Vgl. 1Kor 9,9; 1Tim 5,18.

**3507** Wilhelm von Auvergne, De legibus c.12 (Opera omnia I, 44a).

nes [772] huiusmodi» procurabant, sicut legitur in libro quodam maleficiorum, qui «vocatur *Leges Platonis*». Praeter hanc autem causam assignant aliam, scilicet «ut ordo naturae in populo Dei commendaretur», et per consequens «flagitium sodomiticum damnaretur», et «ne homines, miscendo se huiusmodi operibus» vilissimis, «contaminarentur».

5. Ad aliud vero quod obicitur de illo praecepto Deuter. 22, 9 ‘*non seres vineam altero semine*’, dicendum quod «causa» huius praecepti «fuit idololatria Cereris et Bacchi, quorum cultores», sicut ritus et «culturas coniungebant atque miscebant, sic et fructus, quos de beneficentia eorum se obtinere credebant, in eodem agro coniungere consueverant», ut cum «in eadem terra radices haberent vites et fruges, Bacchum et Cererem cultu et operibus sociarent». Et haec eadem ratio est eius quod dicitur, Levit. 19, 19: *Agrum non seres diverso semine*. Nam idololatrae in venerationem maxime elementorum, ex quorum commixtione huiusmodi gignebantur, commixtiones seminum faciebant. – Quod vero additur in Deuter. 22: *Non seres agrum diverso semine, ne et sementis, quam sevisti, et quae nascuntur ex ea, pariter sanctificentur*, sensus est: «hoc est ne *pariter* decimae eorum et primitiae reddantur. Voluit enim Deus decimas horum» et primitias «diversis temporibus reddi, sicut et diversis temporibus colliguntur».

6. Ad ea vero quae obiecta sunt circa caerimonias in vestitu, dicendum est. Et primo ad illud quod obicitur de illo praecepto, Deuter. 22, 11 ‘*vestem, quae lana linoque contexta est, non indueris*’, et dicendum quod ratio huius praecepti fuit «ne Dei populus assimilaretur idololatri, qui beneficio stellarum putabant provenire fecunditatem et copiam lanae in animalibus et fertilitatem in agris». Unde «propter hoc lanam et linum simul in vestibus coniungebant, ut ipso habitu profiterentur» se «ad stellarum cultum et servitium «obligatos».

9. Ad aliud vero quod obicitur de illo praecepto: ‘*non induetur mulier veste virili neque vir veste feminea*’, Deuter. 22, 5, dicendum quod huius prohibitionis una ratio

der Venus und des Priapus für solche Vermischungen“, [772] wie in einem Buch der Zauberer steht, das „*Die Gesetze Platons* heißt.“<sup>3508</sup> Neben diesem Grund nennen sie noch einen anderen, nämlich, „dass sich die Ordnung der Natur im Volk Gottes empfahl“ und dadurch „die sodomitische Ausschweifung verurteilt wurde“ und „damit nicht die Menschen, indem sie sich mit solchen“ höchst niedrigen „Werken vermischen, befleckt wurden.“<sup>3509</sup>

5. Zu dem anderen Einwand in Bezug auf die Vorschrift Dtn 22,9 ‚*Du sollst deinen Weinberg nicht mit einer anderen Saat besäen*‘ ist zu sagen, dass „der Grund“ für diese Vorschrift „die Götzenverehrung von Ceres und Bacchus war, deren Verehrer“, so wie sie den Ritus und „die Saaten miteinander verbanden und vermischten, so auch die Früchte, die sie von deren Wohltätigkeit zu erhalten glaubten, auf demselben Acker zu verbinden gewohnt waren“, sodass sie, da „Weinstöcke und Feldfrüchte auf demselben Land ihre Wurzeln hatten, Bacchus und Ceres mit dem Anbau und den Arbeiten miteinander verbanden.“<sup>3510</sup> Und dies ist auch derselbe Grund für das, was in Lev 19,19 gesagt wird: *Du sollst einen Acker nicht mit unterschiedlicher Saat besäen*. Denn die Götzendiener nahmen die Vermischung der Samen zur Verehrung vor allem der Elemente vor, aus denen sie durch eine solche Vermischung hervorgegangen waren. – Was hinzugefügt wird in Dtn 22<sup>3511</sup>: *Du sollst einen Acker nicht mit unterschiedlicher Saat besäen, damit nicht die Aussaat, die du gesät hast, und das, was daraus entsteht, gleichermaßen geheiligt werden*, davon ist der Sinn: „das heißt, damit nicht *gleichermaßen* ihre Zehnten und ihre Erstlingsfrüchte gegeben werden. Gott wollte nämlich, dass die Zehnten von diesen“ und die Erstlingsfrüchte „zu verschiedenen Zeiten gegeben werden, so wie sie auch zu verschiedenen Zeiten geerntet werden.“

6. Es ist auf die Einwände in Bezug auf die Kulthandlungen bei der Kleidung zu antworten.<sup>3512</sup> Und zuerst dazu, was über jene Vorschrift Dtn 22,11 eingewendet wird: ‚*Du sollst kein Kleid anziehen, das aus Wolle und Leinen zusammen gewebt ist*‘, und es ist zu sagen, dass der Grund für diese Vorschrift war, „dass das Volk Gottes sich nicht den Götzendienern gleichmachte, die glaubten, dass die Fruchtbarkeit und die Menge an Wolle bei den Tieren und die Fruchtbarkeit auf den Äckern aus der Wohltat der Sterne hervorgehe.“ Daher „verbanden sie deswegen Wolle und Leinen zusammen in den Kleidern, um mit diesem Gewand zu bekennen, dass“ sie „der Verehrung und dem Dienst an den Sternen verpflichtet sind.“

9. Zu dem anderen Einwand in Bezug auf jene Vorschrift ‚*Eine Frau soll kein Männergewand anziehen und ein Mann kein Frauengewand*‘, Dtn 22,5, ist zu sagen, dass

**3508** Ebd. (Opera omnia I, 43b).

**3509** Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 12 (Opera omnia I, 43b); vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 49 (ThB 184 b/c, 323).

**3510** Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 13 (Opera omnia I, 44b).

**3511** Lev 19,19; Dtn 22,9.

**3512** Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 13 (Opera omnia I, 44b); vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 37 (ThB 184 b/c, 227 f).

fuit «exterminatio sacrorum Martis et Veneris». Dicunt enim quod «in sacris Martis non solum virili veste» induebantur «mulieres sed etiam armabantur, ut ipsum tamquam [Deum] belli et victoriae datorem colerent. Simili modo in sacris Veneris viri effeminabantur, videlicet in vestibus muliebribus sacra Veneris exercentes, pro huiusmodi sacrilego ritu Marti et Veneri se placere credentes». – Alia vero «causa est ut occasio provocationis libidinis auferretur. Magna enim provocatio libidinis viris est vestitus muliebris et e converso, et hoc est quoniam vestis muliebris viro circumdata vehementer refricat» mulierem «et commovet imaginationem mulieris et e converso». – Tertiam vero causam assignant, «ut tolleretur erronea credulitas», qua «credebant» idololatrae «per applicationes vestium muliebrium in sacris Veneris coniungi sibi amore fortissimo corda mulierum propter quas hoc facerent vel quae postea vestibus huiusmodi uterentur; similiter mulieres id ipsum credebant de viris et virilibus vestimentis. Voluit ergo Deus hunc errorem auferre, ne per illum ad cultum Veneris traherentur».

3. Ad illud vero quod obicitur de prohibitione caerimoniali circa actum indifferentem, scilicet de matre incubante super ova vel pullos dimittenda, Deuter. 22, 6, dicendum quod ratio huius praecepti fuit elongatio ab idololatria, qua sperabatur prosperitas vel longaevitas ab alio quam a Deo. «Sicut enim malefici explorabant coitus seu commixtiones quorundam animalium, ut in illa hora interficerent ea et de corporibus eorum vel pulvere darent eis quos vellent ardore suae libidinis inflammare, credentes corpora eorum vel pulverem, si hora illa occiderentur, hanc virtutem habere, sic et de matre ovis incubante vel pullis, si ea hora caperetur, fecunditatem et fortunam in nutriendis filiis posse praestare. Et hoc scimus ex multis similitudinibus quas legimus in libris maleficorum. Voluit ergo remove misericors Deus a cordibus eorum ne aliunde fecunditatem quaerent», [773] generisque sui multiplicationem ac longaevitatem aliunde quaerere vel sperare «quam ab ipso, et propter hoc dixit: *Ut longo vivas tempore*. – Praeterea, alia ratio est, quia «observatores auguriorum faustam et fortunatam reputabant inventionem nidorum cum matre et filiis et ovis. Et ideo dogmatizabant non esse offendendam matrem neque filios nec separandos

ein Grund für dieses Verbot „die Abweisung der heiligen Riten von Mars und Venus“ war.<sup>3513</sup> Denn sie sagen, dass „bei den heiligen Riten des Mars nicht nur die Frauen ein männliches Gewand“ anzogen, „sondern sich auch bewaffneten, um ihn als Kriegs[gott] und Siegespender zu verehren. Ebenso verweiblichten sich die Männer bei den heiligen Riten der Venus, nämlich indem sie in Frauenkleidern die heiligen Riten der Venus ausübten, da sie glaubten, dass sie für einen solchen gottlosen Ritus Mars und Venus gefielen.“ – Ein anderer „Grund ist, dass die Gelegenheit, Lust hervorzurufen, entfernt wurde. Denn eine große Anstachelung der Lust ist ein Frauengewand für die Männer und umgekehrt, und das ist der Grund, warum ein einem Mann angelegtes Frauengewand“ eine Frau „heftig vor Augen stellt und das Bild einer Frau erregt und umgekehrt.“ – Als dritten Grund nennen sie, „dass eine irrige Leichtgläubigkeit fortgenommen wurde“, mit der die Götzenverehrer „glaubten, dass sie sich durch das Anlegen von Frauengewändern bei den heiligen Riten der Venus die Herzen der Frauen, derentwegen sie dies taten oder die nachher diese Kleider benutzten, mit überaus starker Liebe verbinden würden; ebenso glaubten die Frauen dasselbe von den Männern und den Männerkleidern. Daher wollte Gott diesen Irrtum beseitigen, damit sie nicht durch ihn zur Verehrung der Venus gezogen wurden.“

3. Zu dem Einwand in Bezug auf das Verbot einer Kulthandlung hinsichtlich einer indifferenten Handlung, nämlich dass die Mutter, die über ihren Eiern oder Küken sitzt, wegfliegen gelassen werden soll, Dtn 22,6, ist zu sagen, dass der Grund für diese Vorschrift die Entfernung von der Götzenverehrung war, mit der Gedeihen oder langes Leben von jemand anderem als Gott erhofft wurde.<sup>3514</sup> „Denn so wie die Zauberer die Kopulationen oder Vermischungen bestimmter Tiere erforschten, um sie in genau der Stunde zu töten und von ihren Körpern entweder denen Asche zu geben, die sie mit der Hitze ihrer Begierde entflammen wollten, da sie glaubten, dass deren Körper oder Asche, wenn sie sie zu jener Stunde töteten, diese Kraft habe, so [glaubten sie] auch von der Mutter, die auf den Eiern oder den Küken saß, dass, wenn sie zu dieser Stunde gefangen wurde, sie Fruchtbarkeit und Glück bei der Kindererziehung verschaffen könne. Und das wissen wir aus vielen Gleichnissen, die wir in den Büchern der Zauberer lesen. Also wollte der barmherzige Gott, damit sie nicht anderswo Fruchtbarkeit suchten, von ihren Herzen entfernen“, [773] dass sie die Vermehrung ihres Geschlechts und ein langes Leben anderswo suchten oder erhofften „als von ihm selbst, und deswegen hat er gesagt: *Damit du lange lebst.*<sup>3515</sup>“ Außerdem ist ein anderer Grund, dass „die Beobachter der Augurien das Auffinden von Nestern mit Mutter, Küken und Eiern für glückbringend und günstig hielten. Und deshalb stellten sie die Lehrsätze auf, dass weder eine Mutter noch ihre Küken beschädigt noch voneinander getrennt werden dürfen, sondern sie schrieben vor, das Nest mit

---

**3513** Wilhelm von Auvergne, De legibus c.13 (Opera omnia I, 44a); vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 37 (ThB 184 b/c, 228).

**3514** Wilhelm von Auvergne, De legibus c.4 (Opera omnia I, 35a).

**3515** Dtn 22,7.

esse ab invicem, sed nidum cum omnibus in eo sic inventis servari praecipiebant tamquam causam bonae fortunae quamdam. Unde et quamdiu servabant nidum huiusmodi cum omnibus in eo inventis sic illaesum, tamdiu eis bene esse et vivere; si vero dissiparent aut aliquid de inventis laederent, dissipari domos; et quod matri vel filiis vel ovis mali facerent, hoc» se vel «filios eorum esse passuros pro certo scirent».

**VI.** Postea vero respondendum est ad ea quae obiecta sunt circa caerimonias cavendarum immunditiarum. Erant autem immunditiae multiplices cavendae, quarum quaedam erat immunditia vulgaris, ut in egestionem. Quaedam vero erat immunditia legalis, et haec variabatur multipliciter: nam quaedam erat immunditia, quae inerat personis a causa intrinseca quaedam vero contrahebatur a causa extrinseca. Item, immunditia ab intrinseca causa inerat vel ex vitio naturae intendens salutem speciei sive universalis aut ex vitio naturae intendens salutem singularis. Ex vitio naturae intendens salutem speciei sive universalis erant immunditiae accidentes circa opus generativae, ut immunditia seminiflui vel pollutionis nocturnae et immunditia mulieris menstruatae et patientis fluxum sanguinis et immunditia parientis. Circa actum generativae virtutis viris accidit immunditia pollutionis naturalis et innaturalis: naturalis in pollutione nocturna, innaturalis in seminifluis. Simili modo in mulieribus immunditia pollutionis naturalis accidit ante consummationem partus in menstruis, innaturalis in patientibus fluxum sanguinis, de quibus omnibus Levit. 15, 2–32. Item, immunditia circa consummationem actus generativae in partu accidit in pollutione sanguinis mulieris parientis, Levit. 12, 2–5. Et haec est ratio distinctionis immunditiarum ex vitio naturae intendens conservationem speciei. – Immunditia vero, quae est ex vitio naturae intendens salutem singularis, est ex vitio leprae, quae distinguitur secundum Legem triplex, quia aut est in corpore, Levit. 13, 2–46, aut in veste, Levit. eodem, 47–59 aut in domo seu habitatione, Levit. 14, 33–47.

Item, immunditia contracta ex causa extrinseca duobus modis est. Aut enim contrahitur mediante gustu aut mediante tactu; isti enim duo sensus sentiunt per applicationem ad sua obiecta. – Item, immunditia circa tactum extendebatur ad animata et inanimata. Ad inanimata, ut ad vasa et aquas, quae contingebant aliquod de reptilibus immundis, Levit. 11, 29–33; vel ad lectum sive vestimentum in quo seminifluus iaceret, Levit. 15, 4. Ad animatum vero, ut ad hominem, multipliciter. Nam aut con-

allem darin so, wie es vorgefunden wurde, zu bewahren als eine Ursache für Glück. Solange sie daher ein solches Nest mit allem, was sie darin vorfanden, so unversehrt bewahrten, so lange ergehe es ihnen gut und und lebten sie; wenn sie es aber zerstörten oder etwas vom darin Gefundenen verletzten, würden ihre Häuser zerstört; und was sie der Mutter oder den Küken oder den Eiern Böses täten, das, sollten sie wissen, sollten“ sie oder „ihre Kinder mit Sicherheit erleiden.“

**VI.** Danach ist auf die Einwände hinsichtlich der Kulthandlungen zu antworten, um Unreinheiten zu vermeiden. Es gab aber vielfache Unreinheiten, die zu vermeiden waren, deren eine die gewöhnliche Unreinheit war, wie beim Essen. Eine andere aber war die gesetzliche Unreinheit, und diese unterschied sich auf vielfache Weise: Eine war die Unreinheit, die Personen durch eine von innen kommende Ursache inne wohnte, eine andere aber, die von einer äußerlichen Ursache erworben wurde. Des Weiteren wohnte eine Unreinheit durch eine innere Ursache inne oder durch einen Fehler der Natur, welche das Heil einer Art beziehungsweise der Gesamtheit beabsichtigte, oder durch einen Fehler der Natur, welche das Heil eines Individuums beabsichtigte. Durch einen Fehler der Natur, welche das Heil einer Art beziehungsweise der Gesamtheit beabsichtigte, waren die Unreinheiten, die hinsichtlich des Zeugungswerks geschahen, wie zum Beispiel die Unreinheit eines, der Samenfluss hat, oder die der nächtlichen Verschmutzung, und die Unreinheit einer menstruierenden Frau und einer, die an Blutfluss leidet, und die Unreinheit einer Gebärenden. Hinsichtlich einer Handlung der Zeugungskraft kommt eine Unreinheit der natürlichen und der unnatürlichen Verschmutzung vor: der natürlichen bei der nächtlichen Verschmutzung, der unnatürlichen bei Männern, die Samenfluss haben. Ebenso kommt bei den Frauen eine Unreinheit der natürlichen Verschmutzung vor der Vollendung der Geburt bei denen vor, die menstruieren, eine unnatürliche bei denen, die an Blutfluss leiden, über die alle Lev 15,2–32 [spricht]. Weiter kommt eine Unreinheit hinsichtlich der Vollendung der Zeugungshandlung bei der Geburt vor in der Beschmutzung durch das Blut der gebärenden Frau, Lev 12,2–5. Und dies ist der Grund für die Unterscheidung der Unreinheiten aufgrund eines Fehlers der Natur, welche die Bewahrung einer Art anstrebt. – Eine Unreinheit aber, die aufgrund eines Fehlers der Natur vorkommt, welche das Heil eines Individuums anstrebt, ist die aufgrund des Fehlers des Aussatzes, die nach dem Gesetz als dreifache unterschieden wird. Denn entweder ist sie im Körper, Lev 13,2–46, oder an der Kleidung, Lev in demselben [Kapitel], [Verse] 47–59, oder am Haus oder der Wohnung, Lev 14,33–47. – Ebenso ist die Unreinheit, die aufgrund einer äußeren Ursache erworben wird, auf zwei Arten. Entweder wird sie nämlich vermittels des Geschmacks erworben oder vermittels der Berührung; diese zwei Sinne nehmen nämlich durch die Hinwendung zu ihren Objekten wahr. – Ebenso erstreckte sich die Unreinheit hinsichtlich der Berührung auf Beseeltes und Unbeseeltes. Auf Unbeseeltes, wie zum Beispiel auf Gefäße und Wasser, die eins von den unreinen Kriechtieren enthielten, Lev 11,29–33; oder auf das Bett oder Kleid, auf dem ein Mann mit Samenfluss lag, Lev 15,4. Auf Beseeltes, wie zum Beispiel auf einen Menschen, auf mehrere Arten. Denn entweder zog man sie

trahebatur ex tactu rei sacrae et mundaе aut ex tactu rei execrandae sive immundaе. Ex tactu rei sacrae ut in contingente cineres vitulae rufae, Num. 19, 10. Ex tactu rei execrandae, ut ex tactu illorum quae secundum Legem reputabantur immunda. Et hoc differenter: mortui vel viventis; viventis rationalis, ut ex contactu seminifluidi et aliorum, Levit. 15, 2–15; vel irrationalis, ut ex contactu animalis quod *habet ungulam, sed non dividit eam nec ruminat*, et similiter aliorum immundorum, Levit. 11, 3–27. Item, ex contactu mortui, dupliciter: vel ex contactu cadaveris hominis, Num. 19, 11–14, vel ex contactu mortuini immundi animalis, Levit. 11, 28. – Item, immunditia circa gustum variabatur. Nam quaedam erat circa gressibilia, quaedam circa aquatilia, quaedam circa natatilia, quaedam circa reptilia, Levit. 11, 4–30, prout obiciebatur.

Iis ita distinctis propter faciliorem intelligentiam respondendum per ordinem ad obiecta.

1. Ad illud ergo quod obiciebatur de immunditia vulgari, ut de egestione operienda, Deuter. 23, 12, dicendum quod huius praecepti ratio fuit honor Dei et provocatio gentium ad latrariam Conditoris, «ut videntes» gentes «populum Israel munditiae sectatorem et omnem immunditiam declinare, provocarentur ad consuetudines et ritus ipsorum». Praeterea, ut intuitu Dei tantus «honor servaretur castris eorum, ut ex hoc in ipsis castris», quae Deus speciali providentia custodiebat, «aliquid turpe facere non auderent»; unde «Deuter. dicitur 23, 14: *Dominus Deus tuus ambulat in medio castrorum*».

[774] 3–4. Ad illud vero quod obicitur de immunditia leproae, dicendum quod ratio fuit provocatio ad latrariam Conditoris. Cum enim lepra morbus contagiosus sit et infectivus, cohabitatio leprosi inter alios corrumpere multos et consimili aegritudine inficeret, ex quo sequeretur quod horribilis esset societas et cohabitatio populi Israel ceteris gentibus. Per oppositum ergo separatio leprosorum a societate Israelis provocativa erat aliarum gentium ad cohabitationem cum eisdem propter salubri-



sich aufgrund der Berührung einer heiligen und reinen Sache zu oder aufgrund der Berührung einer zu verfluchenden oder unreinen Sache. Aufgrund der Berührung einer heiligen Sache wie zum Beispiel bei der Berührung der Asche des roten Kalbes, Num 19,10. Aufgrund der Berührung einer fluchwürdigen Sache, wie zum Beispiel aufgrund der Berührung jener [Lebewesen], die nach dem Gesetz als unrein galten. Und dies auf unterschiedliche Art: eines toten oder lebendigen; eines lebendigen vernunftbegabten, wie aufgrund der Berührung eines Mannes mit Samenfluss und anderer, Lev 15,2–15; oder eines vernunftlosen, wie aufgrund der Berührung eines Tiers, das *einen Huf hat, diesen aber nicht spaltet und nicht wiederkäut*<sup>3516</sup>, und ebenso anderer Unreiner, Lev 11,3–27. Ferner durch die Berührung eines Toten, auf zwei Arten: entweder durch die Berührung des Leichnams eines Menschen, Num 19,11–14, oder durch die Berührung des Aases eines unreinen Tiers, Lev 11,28. – Ferner gab es unterschiedliche Unreinheiten hinsichtlich des Geschmacks. Denn eine gab es bei Tieren, die laufen können, eine bei denen, die im Wasser leben, eine bei denen, die schwimmen können, und eine bei den Kriechtieren, Lev 11,4–30, wie eingewendet wurde.

Nach dieser Unterscheidung ist für ein leichteres Verständnis in der Reihenfolge der Einwände zu antworten.

1. Zu dem Einwand in Bezug auf die gewöhnliche Unreinheit, wie zum Beispiel die Bedeckung des Stuhlgangs, Dtn 23,12 ist zu sagen, dass der Grund für diese Vorschrift die Ehrung Gottes war und die Anregung der Völker zur Verehrung Gottes als den Schöpfer,<sup>3517</sup> „damit“ die Völker, „wenn sie sehen, dass das Volk Israel der Reinheit anhängt und sich von jeder Unreinheit fernhält, zu deren Gewohnheiten und Riten angeregt wurden.“<sup>3518</sup> Außerdem, damit in Ansehung von Gott eine so große „Ehre ihrem Lager bewahrt wurde, dass sie dadurch in diesem Lager“, das Gott mit einer besonderen Voraussicht bewachte, „es nicht wagten, etwas Schändliches zu tun“; daher „heißt es Dtn 23,14: *Der Herr, dein Gott, geht inmitten deines Lagers umher.*“

[774] 3–4. Zu dem Einwand in Bezug auf die Unreinheit des Aussatzes ist zu sagen, dass der Grund dafür der Anreiz zur Verehrung Gottes als den Schöpfer war.<sup>3519</sup> Da nämlich der Aussatz eine bei Kontakt ansteckende Krankheit ist, würde das Zusammenleben eines Aussätzigen mit anderen viele verderben und sie mit einer ganz ähnlichen Krankheit anstecken, woraus folgen würde, dass die Gesellschaft und das Zusammenleben des Volkes Israel für die übrigen Völker abschreckend wäre. Im Sinne des Gegenteils war also die Trennung der Aussätzigen von der Gesellschaft Israels anreizend zum Zusammenwohnen der anderen Völker mit ihnen wegen der

---

**3516** Der Text der Vulgata wird hier in anderer Satzstellung wiedergegeben – die Übersetzung der Vulgata lautet: „Alles, was wiederkäut und einen Huf hat, aber ihn nicht spaltet, wie das Kamel, dürft ihr nicht essen“.

**3517** Vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 41 (ThB 184 b/c, 261f).

**3518** Dieses und die folgenden Zitate in den Antworten 1–11 finden sich bei Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 5–7 u. 11 (Opera omnia I, 36a–38a.42b–43a).

**3519** Vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, III 47 (ThB 184 b/c, 304 f).

tatem et sanitatem, et ita per consequens ad imitationem ritus et consuetudinis in cultu Conditoris. – Ad illud vero quod obicitur de lepra in veste vel pelle et de lepra in domo, quod ridiculosum videtur, dicendum quod causa huius immunditiae declinandae fuit cautela idololatriae declinandae. Sicut enim accidit «morbus corrosivus capillorum et pilorum in corpore humano, consumens et putrefaciens eos paulatim, quemadmodum lepra putrefacit carnem» et consumit, simili modo accidit passio «in veste et pelle», quae dicta est lepra, et «est passio corrosiva pilorum et substantiae pellis». Similis passio «invenitur in lapidibus», qui in se ipsis «ex abundantia siccitatis» consumuntur; unde dicuntur lapides cancerosi, et per consequens in ipsis parietibus domorum, quemadmodum nos «videmus» consumptionem «fieri in ipsis lignis». Dicunt igitur quod pro huiusmodi «passionibus colebantur dii Paenates et Lares, ut vel», secundum eorum falsam credulitatem, tales passiones «tollerent» a domibus et vestimentis «vel ne eas inferrent». Inde est quod «voluit Deus ut ad sacerdotes pro iis passionibus» recurrerent, «et novo ritu voluit istas passiones» mundari, «ut a ritibus superstitionis idololatriae longe fierent». Inde est quod «aquam expiationis per sacerdotes in emundatione voluit adhiberi, per quam huiusmodi daemonia exterminarentur».

2. Ad illud vero quod obicitur de immunditiis puerperae et mulieris fluxum sanguinis patientis, dicunt quod ratio fuit ut horrerent sanguinem filii Israel. In detestationem enim idololatriae, in cuius ritu humanus sanguis daemioniis multipliciter offerebatur, voluit Dominus eis horrorem humani sanguinis ingerere. In ritu enim idololatriae humanus sanguis effundebatur, sicut habetur III Reg. 18, 28, de prophetis et sacerdotibus Baal: *Incidebant se iuxta ritum suum cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine.*

6. Ad illud vero quod obicitur de immunditia menstruatae, dicunt quod hoc fuit in detestationem idololatriae. Solebant enim «menstruatae mulieres audacius se Lunae caerimoniis» immiscere, quia «fluxus menstruorum Lunae cursui deputatur»; ideo reputabant se menstruatae tempore menstruorum «eo ipso sacris Lunae digniores, quia in ipsis Luna eo tempore manifestius operaretur. Multa autem aviditate» et studio a mulieribus idololatrias Luna colebatur, «sicut legitur Ierem. 7, 18: *Mulieres conspergunt adipem, ut faciant placentas reginae caeli*». Propter hanc ergo

Heilsamkeit und der Gesundheit und daher infolgedessen zur Nachahmung des Ritus und der Gewohnheit in der Verehrung des Schöpfers. – Auf den Einwand zum Aussatz am Kleid oder am Leder und zum Aussatz am Haus, was lächerlich zu sein scheint, ist zu sagen, dass der Grund dafür, sich von dieser Unreinheit fernzuhalten, die Vorsichtsmaßnahme war, sich von der Götzenverehrung fernzuhalten. Denn so wie „eine zernagende Krankheit der Haare und Härchen am menschlichen Körper“ vorkommt, „die sie allmählich verzehrt und verfaulen lässt, so wie der Aussatz das Fleisch verfaulen lässt“ und verzehrt, ebenso kommt ein Leiden „am Kleid und am Leder“ vor, das Aussatz genannt worden ist, und „es ist ein zernagendes Leiden der Härchen und des Materials der Haut.“ Ein ähnliches Leiden „findet sich bei den Steinen“, die in sich selbst „aus dem Übermaß an Trockenheit“ verzehrt werden; daher werden Steine krebsbefallen genannt und infolgedessen an den Wänden der Häuser [verzehrt], so wie wir die Verzehmung „an den Steinen selbst geschehen sehen.“ Daher sagen sie, dass für solche „Leiden die Penaten und Laren verehrt wurden, sodass sie entweder“, nach ihrer falschen Leichtgläubigkeit, solche Leiden „wegnahmen“ von den Häusern oder Kleidern „oder sie ihnen nicht antäten.“<sup>3520</sup> Daher kommt es, dass „Gott wollte, dass sie sich für diese Leiden an die Priester“ wandten, „und wollte diese Leiden mit einem neuen Ritus“ reinigen, „damit sie sich von den Riten des Aberglaubens der Götzenverehrung weit entfernten.“ Daher kommt es, dass „er wollte, dass von den Priestern bei der Reinigung das Sühnewasser angewendet wurde, damit dadurch solche Dämonen vertrieben wurden.“

2. Zu dem Einwand in Bezug auf die Unreinheiten der Gebärenden und der an Blutfluss leidenden Frau sagen sie, dass der Grund dafür war, dass die Kinder Israel Blut verabscheuen sollten.<sup>3521</sup> Zur Ablehnung der Götzenverehrung nämlich, in deren Ritus vielfach menschliches Blut den Dämonen geopfert wurde, wollte der Herr ihnen eine Abscheu vor menschlichem Blut einflößen. Im Ritus der Götzenverehrung wurde nämlich menschliches Blut vergossen, wie es in 1Kön 18,28 heißt, über die Propheten und Priester Baals: *Sie ritzten sich gemäß ihrem Ritus mit Messern und kleinen Lanzen, bis sie mit Blut benetzt waren.*

6. Zu dem Einwand hinsichtlich der Unreinheit einer menstruierenden Frau sagen sie, dass dies zur Ablehnung der Götzenverehrung diene.<sup>3522</sup> Es pflegten nämlich „menstruierende Frauen sich wagemutiger in die heiligen Riten für die Mondgöttin“ zu mischen, da „der Monatsfluss dem Lauf der Mondgöttin zugeschrieben wird“; daher hielten sich die Menstruierenden zur Zeit ihrer Menstruation „deswegen als der heiligen Riten für die Mondgöttin würdiger, weil die Mondgöttin in ihnen zu dieser Zeit offensichtlicher handelte. Mit großer Begierde aber“ und Eifer wurde die Mondgöttin von den götzenverehrenden Frauen verehrt, „wie es in Jer 7,18 steht: *Die Frauen besprengen Fett, um Kuchen für die Himmelskönigin zu backen.*“ Aus diesem Grunde

<sup>3520</sup> Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 11 (Opera omnia I, 43a).

<sup>3521</sup> Vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 47 (ThB 184 b/c, 304–306).

<sup>3522</sup> Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 6 (Opera omnia I, 36b).

causam menstruatam «lex Dei iudicavit immundas». – Alia «causa fuit ipse menstruus sanguis, de quo malefici multa horrida faciebant». – Tertia vero causa fuit «honor et reverentia tabernaculi, in quo posset mulieribus fluxus contingere, si ad illud eo tempore admitterentur».

5. Ad illud vero quod obicitur de immunditia seminiflui, dicendum quod seminifluus iudicabatur immundus «propter abominationem idololatriae Veneris, in qua semen ipsum humanae generationis sacrificiis miscebatur». Simili modo patiens pollutionem nocturnam iudicatus est immundus, ut horrorem induceret Lex fluxus «humani seminis alibi quam in opere generationis, et hoc propter execrationes idololatriae et sodomiticas abominationes, quas omnino voluit abolere».

7–8. Ad illud vero quod obicitur de immunditia vasis et aquarum ex contactu reptilium seu animalium immundorum, Levit 11, 32–33, et simili modo de vase, quod non habebat *operculum*, Num. 19, 15, dicendum quod ratio fuit declinatio idololatriae. Credebant enim idololatrae, si «mures aut mustelae atque lacertae» et huiusmodi, quae idolis immolabant, in vasis vel in aquis caderent, quod essent gratiosiora diis et ad immolandum convenientiora sicut electa ab ipsis, et ideo vasa volebant carere operculis. «Adhuc» tamen apud aliquos stultos «remanent reliquiae idololatriae istius», qui «credunt quaedam nocturna numina frequentare domos, et vasa, quae discooperta invenerint, postquam inde comederint et biberint, denuo repleri; si vero operata invenerint ea vel clausa, inde offendi, et ex hoc domui periculum imminere».

[775] 9. Ad illud vero quod obicitur de immunditia ex contactu mortui, dicendum quod ratio fuit elongatio «ab operibus maleficis et necromanticis», quae in cadavere mortuorum exercentur, et ideo «qui tangeret mortuum, secundum Legem iudicatur immundus, Num. 19, 11». Inde est quod «sacerdotes summi prohibiti sunt ingredi ad mortuos, praeterquam ad» propinquos, Levit. 21, 1–4; ad propinquos «autem ingredi permitti sunt, ne inhumana videretur Lex».

10. Ad illud vero quod obicitur de immunditia ex contactu cinerum vitulae, ex quibus positus in aquis expiationis aliae immunditiae purgabatur, quod videtur inconveniens, si ex re purificante immunditia contrahatur. Praeterea, videtur sequi «circulatio ridiculosa», quia si quicumque alium aspergit aqua *expiationis immundus* efficitur, Num. 19, 21, oportet igitur ad hoc quod mundetur, ut aspergatur ab alio. Aut ergo ab eodem quem aspersit aut ab alio. Si ab eodem, iterum ille immundus efficitur; si ab alio, ille alius «indiget alio aspersore, et ita erit circulatio ridiculosa aut ibit in

„beurteilte das Gesetz Gottes“ die Menstruierenden „als unrein.“ – Ein anderer „Grund war das Menstruationsblut selbst, aus dem Zauberer viele schreckliche Dinge machten.“ – Der dritte Grund war „die Ehrung und der Respekt vor dem Bundeszelt, in dem die Frauen der Fluss ereilen konnte, wenn sie zu dieser Zeit zu ihm vorgelassen würden.“

5. Zu dem Einwand hinsichtlich der Unreinheit des Mannes mit Samenfluss ist zu sagen, dass ein Mann mit Samenfluss als unrein betrachtet wurde „zur Verabscheuung der Götzenverehrung der Venus, in der der Samen der menschlichen Fortpflanzung selbst mit Opfern vermischt wurde.“ Ebenso wurde einer, der an nächtlicher Verschmutzung leidet, als unrein beurteilt, damit das Gesetz eine Abscheu vor dem Fluss „des menschlichen Samens anderswo als im Zeugungswerk“ einflößte, „und zwar wegen der Abscheulichkeiten der Götzenverehrung und der sodomitischen Gräueltaten, die er gänzlich abschaffen wollte.“

7–8. Zu dem Einwand hinsichtlich der Unreinheit eines Gefäßes und von Wasser durch die Berührung mit Kriechtieren oder unreinen Tieren, Lev 11,32–33, und ebenso zu einem Gefäß, das *keinen Deckel* hatte, Num 19,15, ist zu sagen, dass der Grund hierfür die Abwehr der Götzenverehrung war. Denn die Götzenverehrer glaubten, dass, wenn „Mäuse oder Wiesel und Eidechsen“ und dergleichen, was sie den Götzen opferten, in Gefäße oder ins Wasser fielen, diese den Göttern gefälliger und passender zum Opfern wäre, da sie von ihnen erwählt worden seien, und deshalb wollten sie die Gefäße ohne Deckel lassen. „Bis heute überleben“ aber bei einigen Törichten „Überbleibsel dieser Götzenverehrung“, die „glauben, dass einige Nachtgötter die Häuser aufsuchen und die Gefäße, die sie unbedeckt finden, von neuem füllen, nachdem sie davon gegessen und getrunken haben; wenn sie sie aber zugedeckt oder verschlossen finden, dass sie dadurch beleidigt werden und dem Haus dadurch Gefahr droht.“

[775] 9. Zu dem Einwand hinsichtlich der Unreinheit durch die Berührung eines Toten ist zu sagen, dass der Grund dafür die Entfernung „von den zauberischen und totenbeschwörerischen Werken“ war, die am Leichnam der Toten ausgeführt werden, und deshalb, „wer einen Toten berührte, nach dem Gesetz als unrein betrachtet wird, Num 19,11.“ Daher kommt es, dass „es den Hohenpriestern verboten ist, zu Toten zu gehen, außer zu“ Angehörigen, Lev 21,1–4; zu Angehörigen „ist ihnen aber gestattet zu gehen, damit das Gesetz nicht unmenschlich zu sein schien.“

10. Zu dem Einwand hinsichtlich der Unreinheit durch die Berührung der Asche des Kalbes, durch die, wenn sie in das Sühnewasser gelegt wurde, andere Unreinheiten gereinigt wurden, [ist zu sagen], dass das unpassend zu sein scheint, wenn man sich aus einer reinigenden Sache eine Unreinheit zuzieht. Außerdem scheint „ein lächerlicher Kreislauf“ zu folgen, da, wenn jemand einen anderen mit *Sühnewasser* besprengt, er *unrein* wird, Num 19,21, und er dann, um gereinigt zu werden, von einem anderen besprengt werden muss. Entweder also von demselben, den er besprengt hat, oder von einem anderen. Wenn aber von demselben, wird dieser wiederum unrein; wenn von einem anderen, „bedarf“ dieser andere „eines anderen Besprengers, und so wird dies ein lächerlicher Kreislauf sein oder wird“ die Fortfüh-

infinitem» protensio immunditiae. Ad hoc dixerunt quidam quod in hoc «voluit Deus reverentiam et honorem exhiberi sanctificatis ab ipso, et propter hoc unumquemque, qui tangeret aliquid de sacris, indignum se reputare ex huiusmodi attactu, et timere ne» indigne «tetigisset, et propter hoc peccato irreverentiae se reputare pollutum». Intelligitur ergo ista immunditia de immunditia reputationis. Alii vero dicunt quod, cum sacrificium vitulae rufae fieret in memoriam idololatriae adorationis vituli, quam commiserunt filii Israel, Exod. 32, usque «adeo voluit populum suum peccatum» idololatriae «abhorrere, ut non solum hostia, quae pro illo offerebatur et illud significabat, immunda reputaretur et polluens contingentes, sed etiam ipsae reliquiae, ut cineres et quidquid haberet aliquid ipsorum admixtum, ut aqua lustrationis». Non tamen huiusmodi immunditia per ipsas aquas lustrationis necesse habebat purgari, sed per ablutionem vestimentorum et abstinentiam ab ingressu tabernaculi, sicut ibi dicitur. Et ideo non accidit inconveniens quod obiciebatur.

11. Ad illa vero quae obiciuntur de praeceptis caerimonialibus circa immunditias contractas ex gustu, generali responsione dicendum quod latius fuit elongatio ab idololatria. Illa enim animalia, quae praecipue Lex iudicavit immunda, idololatrae assumpserant vel in ritus sacrificiorum vel in venerationem. Patet enim quod ex gressibilibus et volatilibus et aquatilibus idolorum imagines figurabant; unde, Exod. 20, 4, propter hoc dicitur: *Non facies omnem similitudinem quae in caelo est desuper, ut volatilium, nec eorum quae in terra deorsum, ut gressibilibus, nec eorum quae sunt in aquis, ut natatiliis.* Item, patet ex Isai. 2, 20 quod simili modo faciebant idola reptilium; unde Isai. 2, 20: *Proiciet homo idola quae fecerat, ut adoraret talpas et vesperiliones;* et Ezech. 8, 10: *Ingressus vidi, et ecce omnis similitudo reptilium et animalium abominatio et universa idola ibi depicta.* Inde est quod Lex omnia huiusmodi iudicavit immunda. – Vel quia in talibus idolis sacrificabant; unde porcus, qui non ruminat, sed findit unguam, iudicatur immundus, quia «adhuc pagani porcos immolabant et foedera sua sacrificio porcorum firmabant, non aliter ratum existimantes,

rung der Unreinheit „ins Unendliche weitergehen.“ Dazu haben einige gesagt, dass „Gott“ darin „wollte, dass den von ihm geheiligten Dingen Respekt und Ehre erwiesen werde, und deswegen [wollte], dass jeder, der etwas Heiliges berührte, sich aufgrund dieser Berührung für unwürdig hielte und fürchtete, dass er sie“ unwürdigerweise „berührt hätte und wegen dieser Sünde der Respektlosigkeit sich für besudelt hielte.“<sup>3523</sup> Diese Unreinheit ist also in Bezug auf die Unreinheit der eigenen Einschätzung zu verstehen. Andere aber sagen, dass, da das Opfer des roten Kalbes in Erinnerung an die Götzenverehrung der Anbetung des Kalbes geschah, die die Kinder Israels begangen haben, Ex 32, er so „sehr wollte, dass sein Volk seine Sünde“ der Götzenverehrung „verabscheute, dass nicht nur das Opfertier, das anstelle jener [Sünde] geopfert wurde und sie bedeutete, als unrein betrachtet wurde und als die beschmutzend, die es berührten, sondern auch sogar die Überbleibsel, wie die Asche und alles, was etwas von ihr beigemischt hatte, wie das Reinigungswasser“<sup>3524</sup>.<sup>3525</sup> Jedoch hielt man es nicht für nötig, diese Unreinheit durch das Reinigungswasser selbst zu reinigen, sondern durch die Abwaschung der Kleider und den Verzicht darauf, das Bundeszelt zu betreten, wie es dort gesagt wird.<sup>3526</sup> Und deshalb kommt da nichts Unpassendes vor, wie eingewendet wurde.

11. Zu den Einwänden in Bezug auf die Kultvorschriften zu den Unreinheiten, die man sich durch den Geschmack zuzog, ist mit einer allgemeinen Antwort zu sagen, dass der Grund dafür die Entfernung von der Götzenverehrung war. Jene Tiere nämlich, die das Gesetz vor allem als unrein betrachtete, hatten die Götzenverehrer für die Opferriten oder zur Verehrung herangezogen. Es ist nämlich offensichtlich, dass sie aus Tieren, die laufen können, die fliegen können und die im Wasser leben, Götzenbilder herstellten; daher heißt es deswegen in Ex 20,4: *Du sollst dir kein Bild machen von dem, was am Himmel droben ist, wie von den Vögeln, noch von dem, was auf der Erde drunten ist, wie von den Tieren, die gehen können, noch von dem, was im Wasser ist, wie von den Tieren, die schwimmen können.* Ebenso geht es aus Jes 2,20 hervor, dass sie sich gleichfalls Götzenbilder von Kriechtieren machten; daher Jes 2,20: *Der Mensch wird die Götzenbilder wegwerfen, die er sich gemacht hatte, um Maulwürfe und Fledermäuse anzubeten;* und Ez 8,10: *Ich trat ein und sah: jedes Bild von Kriechtieren und ein Gräuel von Tieren und alle Götzenbilder waren dort abgebildet.* Daher kommt es, dass das Gesetz alle solchen [Tiere] als unrein betrachtet hat. – Oder weil sie bei solchen Götzenbildern opferten; daher wird das Schwein, das nicht wiederkäut, aber gespaltene Hufe hat, als unrein betrachtet, weil „die Heiden noch immer Schweine opferten und ihre Verträge mit der Opferung von Schweinen bekräftigten, und sie glaubten, dass es nicht anders bekräftigt wäre, als wenn die, die

---

**3523** Diese Auffassung wird von Wilhelm von Auvergne referiert und anschließend kritisiert (vgl. ders., *De legibus* c. 6 [Opera omnia I, 37b]).

**3524** Vgl. Num 19,20.

**3525** Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 6 (Opera omnia I, 37b).

**3526** Vgl. Num 19,21.

nisi ipsi, qui paciscuntur aut foederantur, per intermedium porcum huius sacrificii transierint». Simili modo «camelum», qui ruminat, sed non findit unguam, «sacificant idololatrae et malefici», sicut legitur «in libro *De annulis septem planetarum*». Ita etiam de aliis intelligendum est. «Sicut enim nunc ex necessitate statuendum esset in regionibus, ubi cattus dicitur adorari, ne ibi inveniretur, et apud quem inveniretur, graviter puniretur»; eadem ratione «et in regionibus, in quibus buffo dicitur adorari, si quis buffonem inveniens non statim occideret, gravi animadversione» plectendus esset, ita et praedicta animalia, quae usurpaverat sibi idololatria, voluit esse abominabilia Deus suo populo, ut non ea comederent nec contingerent. Dicunt autem quod concessionis cuiusdam generis «locustarum ad esum» filiis Israel, Levit. 11, 22, ratio est «memoria auxilii divini, quod eis impensum est ad puniendum Aegyptios caelitus per locustas», Exod. 10, 12–15.

[776] **VII.** Respondendum est postea ad ea quae obiciuntur circa caerimonias purificationis immunditiarum.

1. Ad illud ergo quod obicitur de sacrificio vitulae rufae, quod erat ad expiationem generalem, dicunt quod istud sacrificium praeceptum est «offerri pro peccato adorationis vituli, in quo Aaron populo communicavit. Propter hoc praeceptum est ut rufa esset, colorem habens vituli adorati, ut ipsi Aaron et toti populo per substantiam et colorem rememorationem peccati illius, pro quo offerenda erat, faceret et pudorem eiusdem peccati ingereret». Vacca autem in sexu femineo, non vitulus, offerebatur, quia ipse «Dominus» Synagogam «vaccam sive vitulam appellare consuevit»; unde «Osee 5: *Sicut vacca lasciviens declinavit Israel*; et iterum» in eodem 10, 11: «*Ephraim vitula docta diligere trituram*. Ratio autem vocationis, quia ad litteram, iuxta morem Aegypti, vaccae idolum forsitan coluerunt; unde «Osee 10, 5: *Vaccas Bethaven coluerunt*». Vaccae igitur vocantur «irrisorie, iuxta illud Psalmi: *Similes illis fiant qui faciunt ea et omnes qui confidunt in eis*».



den Vertrag oder den Bund schließen, an dem in der Mitte stehenden Schwein dieses Opfers vorbeigegangen sind.“ Ebenso „opfereten die Götzenanbeter und Zauberer ein Kamel“, das wiederkäut, aber keine gespaltenen Hufe hat,<sup>3527</sup> wie „in dem Buch *Über die Ringe der sieben Planeten*“<sup>3528</sup> steht. So ist es auch in Bezug auf die anderen zu verstehen. „Denn so wie man heutzutage aus Notwendigkeit beschließen müsste, dass in den Gegenden, wo, wie es heißt, der Kater angebetet wird, ein solcher sich dort nicht befinden dürfe, und bei wem er gefunden würde, dieser schwer bestraft würde“, aus demselben Grund „auch in den Gegenden, in denen, wie es heißt, die Kröte angebetet wird, wenn jemand eine Kröte findet und sie nicht sofort tötete“, er „mit einer schweren Strafe“ bestraft werden müsste, so wollte Gott, dass auch die genannten Tiere, deren sich die Götzenverehrung bemächtigt hatte, seinem Volk verabscheuenswert waren, sodass sie sie nicht aßen oder berührten. Sie sagen aber, dass der Grund dafür, dass den Kindern Israel eine Art „von Eidechsen zum Essen“ erlaubt war, Lev 11,22, „die Erinnerung an die göttliche Hilfe“ ist, „die ihnen gewährt wurde, um die Ägypter vom Himmel mit Eidechsen zu bestrafen“, Ex 10,12–15.<sup>3529</sup>

[776] VII. Es ist danach zu antworten auf die Einwände in Bezug auf die Kulthandlungen, um von Unreinheiten zu reinigen.

1. Zu dem Einwand in Bezug auf die Opferung des roten Kalbes, das zur allgemeinen Sühne diente, sagen sie<sup>3530</sup>, dass dieses Opfer „darzubringen“ vorgeschrieben wurde „für die Sünde der Anbetung des Kalbes, an der Aaron das Volk teilhaben ließ.“<sup>3531</sup> Deswegen wurde vorgeschrieben, dass es rot sein sollte, weil es dann die Farbe des angebeteten Kalbes hatte, damit es Aaron und dem ganzen Volk mit der Substanz und der Farbe die Erinnerung an jene Sünde, für die es dargebracht werden sollte, vor Augen führte und Scham über diese Sünde einflößte.“ Es wurde aber eine Kuh weiblichen Geschlechts, kein männliches Kalb, dargebracht, weil „der Herr“ selbst die Synagoge „eine Kuh oder ein weibliches Kälbchen zu nennen pflegte“; daher „Hos 5<sup>3532</sup>: *Wie eine herumspringende Kuh hat sich Israel abgewendet*; und weiter“ in demselben [Buch] [Kapitel] 10, [Vers] 11: „*Ephraim [war] ein Kuhkalb, geschult darin, das Dreschen zu lieben*. Der Grund für diese Bezeichnung war der, dass sie dem Wortlaut nach, nach der Sitte Ägyptens, vielleicht das Götzenbild der Kuh verehrten; daher „Hos 10,5: *Die Kühe von Bet-Awen verehrten sie*.“ Kühe werden sie also „zum Spott“ genannt, „nach dem Psalmwort: *Ihnen ähnlich werden sie, die diese herstellen, und alle, die in sie vertrauen*.“<sup>3533</sup>

3527 Lev 11,4.

3528 Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 6 (Opera omnia I, 38a).

3529 Ebd.

3530 Bei Wilhelm von Auvergne heißt es wörtlich „einige Hebräer“ (vgl. ebd., c. 10 [Opera omnia I, 41a]). – Die folgenden Zitate in den Antworten zu 1–5 finden sich ebd., c. 9–11 (Opera omnia I, 41a–43b).

3531 Vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 46 (ThB 184 b/c, 296).

3532 Hos 4,16.

3533 Ps 113,16.

2. Ad illud ergo quod quaeritur quare praecipiebatur ut extra castra comburatur, ratio est ut, cum illa vacca offerretur generaliter pro peccato idololatriae, significaretur peccatum idololatriae maxime abominandum et detestandum et eliminandum a castris Israel. Quod vero praceptum est de *sanguine eius septem vicibus tabernaculi fores* aspergi, ratio est ut significaretur per hoc sacrificium emundatio «ab universitate peccatorum, quae universitas in septenario intelligitur vel quae tota in septenario dierum committitur. Fiebat autem huiusmodi aspersio contra ritum idololatriae, quae sanguinem immolatum totum apponebat daemonibus ad bibendum vel edendum et offerentibus».

3. Ad illud vero quod praecipitur in crematione vaccae poni lignum cedrinum, hyssopus et coccus, respondetur quod propter hoc ut in iis «virtus» significativa «sacrificii ostenderetur. Per lignum enim cedrinum, quod putredinem non recipit, sed a se eam perpetuo repellit et odorem habet suavitatis; per hyssopum, quae pectus purgat et bonum odorem spargit; per coccum bis tinctum, qui colorem suum indelebilem servat», ostenditur «quod sacrificium illud cum sequela sua conservativum erat filiorum Israel a putredine peccatorum et foetore atque decoloratione» ex fide et devotione offerentium, non virtute ipsius sacrificii; et ideo legitur, «Num. 19, 9, de cineribus «sacrificii, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam*. Secundum Iosephum vero in cocco semper intelligitur ignis; ergo iuxta ipsum in cineribus quatuor elementa quodam modo significata sunt: in cedro terra, quia ex terra crescit et valde terrestris substantiae est ac solidae; in hyssopo aqua, quia ex pluvia sola gigni et nutriri videtur hyssopus; in odore amborum aer, maxime secundum eos qui odorem non nisi vaporem esse» dicunt sive «credunt. Comburuntur autem ista quatuor in rememorationem quod Deus in igne apparuit Moysi primum et quod in igne data est Lex». Quasi «ergo de quatuor elementis sacrificium istud offerebant Deo altissimo, tamquam auctori elementorum, vel propter hoc ut quidquid immunditiae ex quocumque quatuor elementorum contractum esset, per hoc sacrificium expiari intelligeretur».

4. Ad illud vero quod postea obicitur de caerimoniis purgandae immunditiae specialis, scilicet leproae, dicendum. Et primo ad illud quare in emundatione «leprosi adhiberentur lignum cedrinum, hyssopus et coccus» sive vermiculus «et passer unus vivus, ut ex eis fiat aspersorium», Levit. 14, 6, hoc modo, «ut filo coccineo ligarentur

2. In Bezug auf die Frage, warum vorgeschrieben wurde, dass sie vor dem Lager verbrannt wird, ist der Grund, dass, da jene Kuh allgemein für die Sünde der Götzenanbetung dargebracht wurde, sie die Sünde der Götzenanbetung bedeuten sollte, die absolut zu verabscheuen, abzulehnen und vom Lager Israels zu vertreiben war. Dass aber vorgeschrieben wurde, dass von *ihrem Blut siebenmal der Eingang zum Bundeszelt* besprengt werden solle, dafür ist der Grund, dass mit diesem Opfer die Reinigung „von der Gesamtheit der Sünden“ bezeichnet wurde, „und diese Gesamtheit ist in der Siebenzahl zu erkennen oder wird als ganze in der Siebenzahl der Tage ausgeführt. Eine solche Besprengung erfolgte aber gegen den Ritus der Götzenanbetung, die das ganze Blut des Opfertiers den Dämonen zum Trinken und Essen und den Opfernden vorsetzte.“

3. Auf die Vorschrift, bei der Verbrennung der Kuh Zedernholz zu benutzen, Ysop und Scharlach, wird geantwortet, dass [das] deswegen [geschah], um an ihnen „die“ Bedeutungs„kraft der Opferung aufzuzeigen. Nämlich durch das Zedernholz, das keine Morschheit annimmt, sondern sie ewig von sich abstößt und einen süßen Duft hat; durch den Ysop, der die Brust reinigt und einen Wohlgeruch ausströmt; durch das doppelt gefärbte Scharlach, das seine Farbe unzerstörbar bewahrt“, wird gezeigt, „dass dieses Opfer mit seiner Folge für die Kinder Israels ein Bewahrungsmittel vor der Fäulnis der Sünden und dem Gestank und der Verfärbung war“ aufgrund des Glaubens und der Hingabe der Opfernden, nicht durch die Kraft des Opfers selbst; und deshalb steht „in Num 19,9 über“ die Asche „des Opfers, *dass sie für die Menge der Kinder Israels zur Aufbewahrung da ist*. Nach Josephus aber ist im Scharlach stets das Feuer zu verstehen;<sup>3534</sup> also sind ihm gemäß in der Asche auf eine Weise die vier Elemente bezeichnet worden: in der Zeder die Erde, da sie aus der Erde wächst und aus einem besonders erdhaften und dauerhaften Stoff ist; im Ysop das Wasser, weil der Ysop allein aus Regenwasser zu entstehen und zu wachsen scheint; im Duft beider die Luft, vor allem gemäß derer, die“ sagen oder „glauben, dass der Duft nichts anderes als Ausdünstung ist. Diese vier werden verbrannt in der Rückbesinnung darauf, dass Gott dem Mose zuerst im Feuer erschien<sup>3535</sup> und dass das Gesetz im Feuer gegeben worden ist<sup>3536</sup>. Also brachten sie Gott dem Höchsten dieses Opfer“ gleichsam „von den vier Elementen dar, als dem Urheber der Elemente, oder deswegen, weil jede Unreinheit, die man sich aus irgendeinem dieser vier Elemente zugezogen hatte, durch dieses Opfer als gesühnt zu verstehen war.“

4. Auf den weiteren Einwand in Bezug auf die Kulthandlungen, um von einer besonderen Unreinheit zu reinigen, nämlich dem Aussatz, ist zu antworten. Und zuerst dazu, warum bei der Reinigung „eines Aussätzigen Zedernholz, Ysop und Scharlach“ beziehungsweise die Scharlachfarbe „zur Anwendung kamen und ein lebendiger Sperling, um aus ihnen eine Substanz zum Besprengen herzustellen“, Lev 14,6, so,

---

3534 Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* III,7,7 (Opera, Bd. 1, 146; ed. Clementz, 166).

3535 Vgl. Ex 3,2.

3536 Vgl. Ex 4,18 und 24,17; Dtn 4,11.

passer et hyssopus et alligarentur ligno cedrino, ita ut lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii, hyssopus et passer essent id quod deaspersorio tingendum erat *in sanguine* alterius passeris immolati [et] in aquis vivis». Notandum igitur quod, cum sint quatuor corruptiones, quas lepra inducit – «prima est putredinis, secunda foetoris, tertia» insensibilitatis, quarta «decolorationis» – lignum cedrinum ponitur, quod est odoriferum, ad significandum abolitum foetorem; hyssopus, quae purgat pectus a putredine, ponebatur ad significandum purgatam [777] putredinem; passer vero vivus, qui etiam postmodum avolare permittebatur, significat sanatam insensibilitatem et restitutam mobilitatis et sensibilitatis vivacitatem; vermiculus vero addebatur ad significandum restitutum colorem redivivum, et hoc per beneficium Creatoris. «Quod vero passer alligatus aspersorio vivus avolare in agrum dimittebatur», cum «passer sit de avibus gregatim volantibus, significabat leprosum, a castris» separatum «et extra castra aliquanto tempore detentum, post aspersionem talem et emundationem ad castra reverti et» in societatem sanorum atque mundorum «admitti».

5. Ad illud vero quod quaeritur quare «*de sanguine* et oleo praeceptum est ut *extremum auriculae pollicesque manus dextrae et pedis* dextri mundandi tingerentur», assignatur ratio «iuxta litteram, quia» in iis partibus «primum lepra dignoscitur et sentitur», videlicet in extremo auriculae dextrae et «in pollicibus illis», scilicet «in eorum insensibilitate, sicut dicitur». Propterea «praeceptum est taliter fieri in emundatione, ut idem» cognosceretur «esse ordo purgationis qui erat infectionis». – Nota etiam «quod tres liquores huic ritui adhibebantur, videlicet sanguis, oleum, aqua viva». Et hoc propter tria quae concomitantur lepram: infectio sanguinis, vehementia morbi, spurcitia sive immunditia carnis. Contra corruptionem sanguinis abolendam ponebatur sanguis; ad sanitatem morbi oleum; ad emundationem spurcitiae aqua viva. Dicunt autem quod per ista non solum mundabatur leprosus ab immunditia irregularitatis, immo etiam aliquando ab ipsa corruptione aegritudinis per miraculum Creatoris.

**VIII.** Consequenter respondendum est ad obiecta circa caerimonias sacrificiorum. Et primo ad ea quae obiciuntur circa caerimonias sacrificiorum in generali.

„dass der Sperling und der Ysop mit einem Purpurfaden zusammengebunden und an das Zedernholz gebunden wurden, sodass das Zedernholz gleichsam der Handgriff für die Substanz zum Besprengen war, der Ysop und der Sperling das waren, was mit der Substanz zum Besprengen zu färben war *im Blut* eines zweiten, geopferten Sperlings [und] mit Quellwasser.“ Es ist also zu bemerken, dass, da es vier verdorbene Zustände sind, welche der Aussatz verursacht – „der erste ist der der Fäulnis, der zweite der des Gestanks, der dritte“ der der Gefühllosigkeit, der vierte „der der Verfärbung“ –, das Zedernholz genommen wird, das duftend ist, um die Abschaffung des Gestanks anzuzeigen; der Ysop, der die Brust von der Fäulnis reinigt, genommen wurde, um die gereinigte Fäulnis anzuzeigen; [777] der lebendige Sperling, der auch anschließend wegfiegen gelassen wurde, die geheilte Gefühllosigkeit und die wiederhergestellte Lebendigkeit der Beweglichkeit und der Empfindlichkeit anzeigt; der Scharlach aber dazugenommen wurde, um die wiederhergestellte, wieder lebendige Farbe anzuzeigen, und zwar durch die Wohltat des Schöpfers. „Dass aber der an die Substanz zum Besprengen gebundene Sperling lebend aufs freie Feld wegfiegen gelassen wurde, zeigt an“, da „der Sperling zu den in Scharen fliegenden Vögeln gehört, dass der Aussätzige, der vom Lager“ getrennt „und vor dem Lager einige Zeit festgehalten worden war, nach einer solchen Besprengung und Reinigung ins Lager zurückkehrte und“ in der Gemeinschaft der Gesunden und Reinen „zugelassen wurde.“

5. In Bezug auf die Frage, warum „vorgeschrieben wurde, *vom Blut* und vom Öl etwas *auf den Rand des Ohrläppchens und auf großen Zeh und Daumen der rechten Hand und des rechten Fußes* zu streichen, um sie zu reinigen“, wird als Grund genannt, „nach dem Wortlaut, dass“ an diesen Körperteilen „der Aussatz zuerst erkannt und wahrgenommen wird“, nämlich am Rand des rechten Ohrläppchens und „an Daumen und großer Zehe“, und zwar „anhand ihrer Gefühllosigkeit, wie es heißt.“ Deswegen „wurde vorgeschrieben, dass so bei der Reinigung vorgegangen wurde, damit“ erkannt wurde, „dass die Reihenfolge bei der Reinigung dieselbe ist, wie sie es bei der Ansteckung war.“ – Beachte auch, „dass drei Flüssigkeiten für diesen Ritus herangezogen wurden, nämlich Blut, Öl und Quellwasser.“ Und das wegen dreierlei, das den Aussatz begleitet: die Ansteckung des Blutes, die Heftigkeit der Krankheit und die Verunreinigung oder Unreinheit des Fleisches. Um die Verderbnis des Blutes zu beseitigen, wurde Blut genommen; zur Heilung von der Krankheit Öl; zur Reinigung der Verunreinigung Quellwasser. Sie sagen aber, dass mit diesen [Flüssigkeiten] nicht nur der Aussätzige von der Unreinheit der Unregelmäßigkeit gereinigt wurde, sondern manchmal durch ein Wunder des Schöpfers auch von der Verderbnis der Krankheit selbst.<sup>3537</sup>

**VIII.** Als Nächstes ist auf die Einwände in Bezug auf die Kulthandlungen bei den Opfern zu antworten. Und zuerst zu dem, was in Bezug auf die Kulthandlungen bei den Opfern im Allgemeinen eingewendet wird.

3537 Vgl. Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.10 u. 11 (*Opera omnia* I, 42a–43a).

1. Ad illud ergo quod primo obicit quare in quadrupedibus electa sunt bos, ovis et capra in utroque sexu, assignatur multiplex ratio, quia «ista sunt quae totum, quod vivunt et sunt, necessitati» hominis tribuunt, «hoc est victui et vestitui. Si igitur» recte «humana necessitas respiciatur, sola ista de animalibus necessaria sunt hominibus» in victum et vestitum, «cetera vero superflua sunt quantum ad necessitatem vitae», ut porcus, canis et equus. «Eo ergo ipso quod» noluit alia «sibi offerri in sacrificiis, abstulit eis occasionem quaerendi non necessaria, dum eis non voluit honorari. Amplius», quia «de quadrupedibus ista mundissima sunt, quia et mundissimis vivunt pastibus et eorum immunditiae etiam mundaesunt». Praeterea, «inter omnia quadrupedia ista mansuetissima sunt et minori rebellionem sustinent mortem, et ideo minori periculo» immolantium. Insuper, quia istis animalibus maxime utebantur, et in iis erat largior beneficentia Conditoris erga eos. Conveniebat igitur de iis animalibus Conditori reparationem et honorificentiam pro beneficentia exhibere.

2. Ad illud vero quod quaeritur quare de avibus elegit turturem et columbam, quae etiam praecepit Abrahae ut sibi offerret in sacrificium, Gen. 15, 9, dicendum quod haec praecipue electa sunt ad sacrificium, quia inter omnes aves ista «munda et mansueta et utilia usibus humanis sunt, et etiam castitas quasi coniugalis in columbis, quasi vidialis in turturibus invenitur». Unde per hoc expresse dabatur intelligi quod, «si huiusmodi requiritur in» avibus sibi offerendis, «quanto fortius in hominibus» sibi offerentibus. De hoc vero quod passer additur in emundatione leprosi, praeter rationem, quae supra dicta est, posset specialis ratio assignari, quia dicitur passer, secundum modum suum, morbum consimilem aliquando pati. Ratio autem generalis quare alia animalia ab istis noluit Deus sibi offerri est, «quia omnia alia genera animalium aut idololatrae sacrificiis suis execrabilia fecerant, aut augures vanitate observationum suarum profanaverant aut magi veneficiis et maleficiis suis abominabilia reddiderant».

3. Ad illud vero quod quaeritur propter quid ista praecepit interfici et cremari Deus, respondetur quod «crematio et consumptio sacrificiorum mortem et consump-

1. In Bezug auf den ersten Einwand, warum unter den Vierfüßern Rind, Schaf und Ziege beiderlei Geschlechts ausgewählt wurden, wird ein mehrfacher Grund angegeben, denn „diese sind welche, die alles, was sie leben und sind, für die Bedürfnisse“<sup>3538</sup> des Menschen geben, „das heißt für Nahrung und Kleidung. Wenn also die menschlichen Bedürfnisse“ richtig „betrachtet werden, sind nur diese von den Tieren für die Menschen notwendig“ für Speise und Kleidung, „die übrigen aber sind unnötig für die Bedürfnisse des Lebens“, wie Schwein, Hund und Pferd. „Dadurch selbst, dass“ er nicht wollte, „dass ihm“ andere [Tiere] „in den Opfern dargebracht wurden, nahm er ihnen den Anlass, nach nicht notwendigen zu fragen, da er mit ihnen nicht geehrt werden wollte. Ferner“, weil „diese unter den Vierfüßern die reinsten sind, denn sie leben von dem reinsten Futter und auch ihre Unreinheiten sind rein.“ Außerdem „sind diese unter allen Vierfüßern die sanftesten und erleiden den Tod mit weniger Abwehr und sind deshalb eine kleinere Gefahr“ für die Opfernden. Darüber hinaus lag, weil sie diese Tiere vor allem verwendeten, in ihnen auch eine freigebigere Wohltätigkeit des Schöpfers gegen sie. Es war also angemessen, mit diesen Tieren dem Schöpfer einen Dank und eine Ehrung für seine Wohltätigkeit zu erweisen.

2. Zu der Frage, warum er von den Vögeln die Turteltaube und die Taube wählte<sup>3539</sup>, von denen er auch dem Abraham auftrag, sie ihm als Opfer darzubringen, Gen 15,9, ist zu sagen, dass diese hauptsächlich zur Opferung ausgewählt wurden, weil unter allen Vögeln diese „rein, zahm und nützlich für die menschlichen Bedürfnisse sind und weil auch eine fast eheliche Keuschheit bei den Tauben, eine fast witwenhafte bei den Turteltauben zu finden ist.“<sup>3540</sup> Daher wurde damit ausdrücklich zu verstehen gegeben, dass, „wenn er [Gott] solches bei“ den Vögeln, die ihm geopfert werden sollen, „fordert, um wieviel mehr bei den Menschen“, die ihm opfern. Dazu aber, dass ein Sperling bei der Reinigung des Aussätzigen hinzugenommen wird, könnte außer dem Grund, der oben genannt worden ist,<sup>3541</sup> ein besonderer Grund genannt werden, denn es heißt vom Sperling, dass er manchmal auf seine Art an einer ganz ähnlichen Krankheit leide. Der allgemeine Grund, warum Gott nicht wollte, dass ihm andere Tiere von ihnen geopfert wurden, ist aber, „dass alle anderen Arten von Tieren entweder die Götzendiener mit ihren Opfern verfluchenswert gemacht oder dass die Auguren sie mit ihren leeren Befolgungen entweiht oder dass Zauberer sie mit ihren Zaubereien und Zaubermitteln verabscheuenswert gemacht hatten.“

3. Auf die Frage, weswegen Gott vorgeschrieben hat, diese zu töten und zu verbrennen, wird geantwortet, dass „das Verbrennen und Verzehren der Opfer den Tod

---

**3538** Dieses und die folgenden Zitate in den Antworten zu 1–2 finden sich ebd., c. 2 (Opera omnia I, 30a–b).

**3539** Vgl. Lev 12,8; 15,14.29.

**3540** Vgl. Robert von Tombolaine, *Expositio in Canticum canticorum* 1,30.35 (PL 79, 492f). – Die Auslegung stammt nicht von Gregor, sondern von Robert von Tombolaine (vgl. CChr.SL 144, VIIIff).

**3541** Vgl. Abschnitt VII zu 4.

tionem» designabat peccatorum, ut ille, «qui animalia immolabat et cremabat, facto et etiam verbo, sicut creditur dicebat: ‘Sicut moriuntur et consumuntur ista animalia, sic moriantur et consumantur peccata, pro quibus illa offero’». Praeterea, «intentio offerentium erat vel esse debebat», ut sic protestaretur: [778] «‘Mortis» et cremationis, «quam patiuntur haec animalia», iudicium ostendit quod merui supplicium per peccatum meum, veniam autem peto a Deo per hoc sacrificium’.

4. Ad illud vero quod quaeritur ‘quare in sacrificio praecipiebatur offerri sal, non mel vel fermentum’, Levit. 2, 13, responsio est, quia mel «in idolorum sacrificiis» ponebatur, et fermentum similiter, sal vero non.

5. Ad illud vero quod quaeritur quare «sanguinem fundi iussit et comedi prohibuit», dicendum quod «causa fuit consuetudo idololatriae», quae «non solum sanguinem animalium, sed etiam sanguinem filiorum et filiarum suarum immolabant daemioniis», secundum quod dicitur «in Psalmo: *Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum et filiarum suarum*» etc. Insuper et «opinabantur idololatrae ex hoc se placere diis suis quod circa sanguinem immolatitium de sacrificiis comedebant, putantes eadem hora deos suos ad bibendum sanguinem convenire». Dicunt autem quod «haec est causa potissima quare prohibiti sunt comedere animal captum a bestia vel suffocatum, videlicet propter sanguinis admixtionem; tamen suffocatio modus quidam erat immolandi daemioniis, et ideo prohibuit comedi suffocatum».

6. Ad aliud vero quod quaeritur ‘propter quid «adipem sacrificiorum sibi» soli de sacrificiis «Deus retinuit’», triplex causa assignatur. Prima, «quia idololatrae contrarium faciebant, Deuter. 32, 38: *De quorum victimis comedebant adipem*». Secunda, «ut in Dei sacrificiis gulae detraheretur et in» offerentibus «sobrietas servaretur. Tertia», honorificentia Dei, qui in oblatione potiorum et pinguium debuit honorari. «Minuere-tur autem» eius «honor in sacrificiis, si pars ei deterior offerretur». – Si autem quaeratur quare «pectusculum et armum dextrum in partem voluit cedere sacerdotum», assignatur ratio litteralis, videlicet «elongatio ab idololatria», et specialiter «ab ea parte quae adhuc Spatulomantia nuncupatur, quam maxime in spatulis animalium immolatitiorum exercebant».

7. Ad aliud vero quod quaeritur de modo immolandi et occidendi, respondetur, iuxta litteram, «nullam aliam fuisse causam quam elongationem ab idololatria, quia



und das Verzehren<sup>3542</sup> der Sünden bezeichnete, sodass der, „der Tiere opferte und verbrannte, in der Tat und auch im Wort, wie man glaubt, sagte: ‚So wie diese Tiere sterben und verzehrt werden, so sollen die Sünden sterben und verzehrt werden, für die ich sie darbringe.‘“ Außerdem „war die Absicht der Opfernden oder sollte sein“, dass so bekannt gemacht wurde: [778] ‚Das Urteil „des Todes“ und der Verbrennung, „das diese Tiere erleiden“, zeigt die Strafe, welche ich durch meine Sünde verdient habe, doch erbitte ich Vergebung von Gott durch dieses Opfer.‘

4. Auf die Frage, „warum vorgeschrieben wurde, beim Opfer Salz darzubringen, keinen Honig oder Sauerteig“, Lev 2,13, ist die Antwort, dass Honig „bei den Opfern der Götzenbilder“ genommen wurde und ebenso Sauerteig, Salz aber nicht.<sup>3543</sup>

5. Auf die Frage, warum „er befahl, Blut zu vergießen, und es zu essen verbot“, ist zu sagen, dass „der Grund die Gewohnheit des Götzendienstes war“, die „nicht nur das Blut von Tieren, sondern auch das Blut ihrer Söhne und Töchter den Dämonen opferten“, nach dem, wie es „im Psalm“ heißt: „*Sie vergossen unschuldiges Blut, das Blut ihrer Söhne und Töchter*“<sup>3544</sup> usw. Zudem „glaubten die Götzenverehrer“ auch, „dass sie dadurch ihren Göttern gefielen, dass sie mit dem Opferblut von den Opfern aßen, da sie glaubten, dass in derselben Stunde ihre Götter zusammenkämen, um das Blut zu trinken.“<sup>3545</sup> Sie sagen aber, dass „dies der beste Grund ist, warum es ihnen verboten worden ist, ein von einem wilden Tier gefangenes oder ersticktes Tier zu essen, nämlich wegen der Beimischung von Blut; das Ersticken war aber eine Art, den Dämonen zu opfern, und deshalb verbot er, etwas Ersticktes zu essen.“

6. In Bezug auf die andere Frage, „weswegen „Gott“ von den Opfern nur für „sich“ allein „das Opferfett behielt“, werden drei Gründe genannt. Erstens, „weil die Götzendiener das Gegenteil taten, Dtn 32,38: *Die von ihren Schlachtopfern das Fett aßen.*“ Zweitens, „damit bei den Opfern Gottes der Fresssucht Abbruch getan wurde und bei“ den Opfernden „die Nüchternheit gewahrt wurde. Der dritte“ ist die Ehrerweisung gegen Gott, der in der Darbringung der besseren und fetteren [Substanzen] geehrt werden sollte. Seine „Ehre würde aber in den Opfern geschmälert werden, wenn ihm ein minderwertigerer Teil dargebracht würde.“ – Wenn aber gefragt wird, warum „er wollte, dass ein Stück von der Brust und das rechte Schulterstück den Priestern zufiel“, wird der wörtliche Grund genannt, nämlich „die Entfernung von der Götzenverehrung“, und im Besonderen „von dem Teil, der bis heute Schulterblattwahrsgerei genannt wird und den sie vor allem bei den Schenkelkeulen der Opfertiere ausübten.“

7. Auf die andere Frage zu der Art des Opfern und Tötens wird geantwortet, dem Wortlaut nach, „dass es keinen anderen Grund gab als die Entfernung von der Göt-

---

**3542** Dieses und die folgenden Zitate in den Antworten zu 3–8 finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.8 (Opera omnia I, 38b–39b).

**3543** Vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 46 (ThB 184 b/c, 286 f).

**3544** Ps 105,36.

**3545** Vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 46 (ThB 184 b/c, 291).

alios modos habebant idololatrae occidendi animalia» immolanda.

8. Ad illud vero quod quaeritur quare in animalibus sacrificandis «praecepit ut absque macula essent», respondetur quod ratio huius fuit honor Dei, qui debet de praecipuis honorari, secundum quod dicitur, «Malach. 1», 8: *Si offeratis caecum, claudum vel languidum, nonne malum est? «Offer illud duci tuo», si placuerit ei, quasi dicat: non placebit ei.*

Postea respondendum est ad illud quod obicitur de sacrificiis in speciali.

9. Et primo ad illud quod obicitur de sacrificio solemni hircorum et vituli in festo Propitiationis, de quo Levit. 16, 5–28. Notandum igitur quod illud erat generale sacrificium ad expiationem omnium peccatorum totius populi semel in anno. Ad hanc autem expiationem assumebantur hirci duo. Et convenienter assumebatur «hircus, quia foetidus est in se et de pilis eius fiunt vestimenta pungentia, ut facile» ex hoc intelligeretur foetor et immunditia et aculei peccatorum. Horum autem hircorum alter cremabatur, alter in desertum mittebatur, ut insinuarentur duo modi abolitionis peccatorum. Unus est declinando seu fugando per cautelam, et hic significabatur in hirco qui emittebatur in desertum: unde dictus est emissarius. Alius modus est consumptio peccatorum per poenitentiam, et hic significabatur per sacrificium alterius hirci, qui cremabatur in holocaustum.

10. Ad illud ergo quod quaeritur de hirco emissario, quo modo «portare peccata dicebatur», dicendum quod «signum pro veritate», hoc est signato, accipitur, «quemadmodum aliquis dicitur scribi, cum eius nomen scribitur»; et, sicut supra dictum est, quod «hostiae signa et figurae erant peccatorum, ita eiectio sive fugatio hostiae» in hirco emissario «fugationem et declinationem significabat peccatorum», quemadmodum mors et crematio alterius hirci exprimebat consumptionem peccatorum.

Si autem quaeratur quid erat quod sacerdos imprecabatur capiti hirci populi peccata et quae esset oratio quae super eum fundebatur, respondetur quia, sicut dicitur Levit. 16, 21, sacerdos confitebatur «*omnes iniquitates filiorum Israel, [779] posita utraque manu super caput hirci emittendi et imprecans capiti eius.* Quod duobus modis intelligitur. Uno modo, quia «dicebat sic sacerdos ad hircum ‘Super

zenverehrung, da die Götzendiener andere Arten hatten, ihre“ zur Opferung bestimmten „Tiere zu töten.“

8. Auf die Frage, warum er [Gott] bei den zur Opferung bestimmten Tieren „vorschrieb, dass sie ohne Makel sein sollten“, wird geantwortet, dass der Grund dafür die Ehrung Gottes war, der mit Vorzüglichem geehrt werden muss,<sup>3546</sup> nach dem, was „in Mal 1“, [Vers] 8 gesagt wird: *Wenn ihr ein blindes, lahmes oder krankes [Tier] darbringt, ist das nicht schlecht? „Biete das deinem Fürsten an“, ob es ihm gefällt, womit er sagen will: Das wird ihm nicht gefallen.*

Anschließend ist auf den Einwand in Bezug auf die Opferungen im Besonderen zu antworten.

9. Und zuerst auf den Einwand in Bezug auf das feierliche Opfer der Böcke und des Kälbchens am Versöhnungsfest, über das Lev 16,5–28 [handelt]. Es ist also zu bemerken, dass dies einmal im Jahr ein allgemeines Opfer zur Sühnung aller Sünden des ganzen Volkes war. Zu dieser Sühne wurden aber zwei Böcke genommen. Und passend wurde „ein Bock“<sup>3547</sup> genommen, „weil er an sich stinkt und aus seinen Haaren kratzige Kleider hergestellt werden, sodass“ dadurch „leicht“ der Gestank und die Unreinheit und der Gewissensstachel der Sünden erkannt wurde. Von diesen Böcken wurde der eine verbrannt, der andere in die Wüste geschickt, um die zwei Arten der Wegnahme der Sünden anzudeuten. Die eine besteht darin, sie mit einer Vorsichtsmaßnahme abzuwehren oder zu vertreiben, und diese wurde im Bock bezeichnet, der in die Wüste geschickt wurde: Daher wurde er ‚Sendboten[-Bock]‘ genannt. Die andere Art ist die Verzehrung der Sünden durch die Buße, und diese wurde durch die Opferung des anderen Bockes bezeichnet, der als Brandopfer verbrannt wurde.

10. Zu der Frage zum Sendboten-Bock, auf welche Weise „man von ihm sagte, er trage die Sünden“, ist zu sagen, dass „dies als Zeichen für die Wahrheit“, das heißt für das Bezeichnete, zu verstehen ist, „so wie man von jemandem sagt, er werde geschrieben, wenn sein Name geschrieben wird“; und, so wie oben gesagt worden ist, dass „die Opfertiere Zeichen und Sinnbilder für die Sünden waren, so bedeutete die Verjagung oder Vertreibung des Opfertiers“ beim Sendboten-Bock „die Vertreibung und Abwehr der Sünden“, so wie der Tod und die Verbrennung des anderen Bocks das Verzehren der Sünden ausdrückte.

Wenn aber gefragt wird, warum es so war, dass der Priester die Sünden des Volkes auf den Kopf des Bocks wünschte und was für ein Gebet es war, das er auf ihn aussagte, so wird geantwortet, dass, wie es in Lev 16,21 heißt, der Priester alle *Ungerechtigkeiten der Kinder Israels* bekannte, [779] *indem er beide Hände auf den Kopf des Sendboten-Bocks gelegt hielt* und [die Sünden] *auf seinen Kopf wünschte*. Das ist auf zwei Arten zu verstehen. Auf die eine Art, dass „der Priester so zum Bock sagte: ‚Auf deinem

<sup>3546</sup> Vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 46 (ThB 184 b/c, 287).

<sup>3547</sup> Dieses und die folgenden Zitate in den Antworten zu 9–12 finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.9 (Opera omnia I, 39b–40b).

caput tuum sint omnia peccata ista', sive: 'Capiti tuo imputet ea Deus, et non filiis Israel'. Alio modo, quia «scripturam omnium peccatorum, id est omnia peccata in universo continentem, imponebat vel ligabat super caput eius et tunc emittebat eum per hominem paratum ad hoc, et sicut disperebat, vel devoratus a bestiis vel factus silvestris hircus ille, ita disparere et disperire credebant peccata sua per huiusmodi ritum». – Ad illud vero quod quaeritur de oratione, respondetur quod «oratio, quae fundebatur super hircum huiusmodi fuisse videtur: 'Sicut tu eiceris et longe» efficeris «a populo isto, ita fiat de peccato eorum'; vel: 'Sicut tu liber et sanus et immunis a morte et a laesione evadis et emitteris, ita liber et immunis fiat populus iste a peccatis'. Eodem modo super vitulum: 'Sicut tu cremaris et consumeris, ita consumantur peccata populi istius'».

11. Ad illud vero quod quaeritur quare emittebatur *in desertum*, respondendum «quia deserta omnia volebat Deus esse immunda et abominabilia reddere per hircum emissarium, tum quia malefici et idololatrae deserta propter hoc maxime frequentabant ut audirent ibi responsa daemonum eisque ibidem immolarent, sicut et adhuc multi faciunt – unde quidam Magus, in libro suo *De magicis*, dicit se transisse causa philosophandi ad loca destituta omni habitatore habitasseque ibi cum inhabitantibus lucem sex lustris annorum et ab eisdem didicisse quae in eodem libro conscripserat – tum forsitan propter hoc quia in specie hircorum seu caprarum in desertis daemones apparebant, sicut legitur in vita B. Antonii abbatis; unde «propter faunos et satyros, qui ibi in specie hircorum frequenter hominibus illudebant et adhuc illudere non cessant, voluit ibi insinuare Deus in hircu emissario, ut quemadmodum hircus emissarius absque custode relinquebatur in deserto, expositus bestiis deserti ad devorandum, propter peccata, quae in figura portabat, sic populus», oneratus «peccatis a Deo custode ac defensore suo derelictus, bestiis malorum regnorum seu principum inimicarum nationum quasi quibusdam bestiis diripiendus ac dilacerandus esset». Ad illud vero quod posset obici, quare qui tangerent huiusmodi hostias, decernantur esse immundi, respondetur, ut in hoc doceret eos Deus patenter quam «longe eos vellet esse a peccatis, qui hostias, quae figurae peccatorum erant, tangere» immundum esse iudicabat.

Haupt sollen alle diese Sünden sein' oder ‚Auf dein Haupt möge Gott diese aufladen und nicht auf die Kinder Israels‘.“ Auf die andere Art, dass „er das Buch aller Sünden, das heißt, das, welches alle Sünden insgesamt enthielt, seinem Haupt auflud oder aufband und ihn dann durch einen Mann, der dazu bereitstand, wegschicken ließ, und so wie er verschwand, sei es, dass er von Raubtieren gefressen wurde oder zu einem wilden Bock wurde, so glaubten sie, dass durch diesen Ritus ihre Sünden verschwanden und sich verloren.“<sup>3548</sup> – Auf die Frage zum Gebet wird geantwortet, dass „das Gebet, das auf den Bock ausgegossen wurde, wahrscheinlich so gelautet hat: ‚So wie du vertrieben wirst und weit weg von diesem Volk“ gebracht wirst, „so möge es mit ihrer Sünde geschehen“; oder ‚So wie du frei, gesund und unversehrt vom Tod und von Verletzung hinausgehst und hinausgeschickt wirst, so möge dieses Volk frei und unversehrt von den Sünden sein.‘ Auf dieselbe Art über das Kalb: ‚So wie du verbrannt und verzehrt wirst, so mögen die Sünden dieses Volkes verzehrt werden.“

11. Auf die Frage, warum er *in die Wüste* geschickt wurde, ist zu antworten, „dass Gott wollte, dass alle Wüsten unrein sind und durch den Sendboten-Bock verabscheuenswert werden, zum einen, weil die Zauberer und Götzenanbeter die Wüsten deswegen sehr häufig aufsuchten, um dort die Antworten der Dämonen zu hören und ihnen dort zu opfern, wie es auch heute noch viele tun – daher sagt ein Zauberer in seinem Buch *Über die Magier*, dass er um des Philosophierens willen an Orte gegangen sei, die von jedem Einwohner verlassen waren, und dort mit solchen, die das Licht bewohnten, dreißig Jahre lang gewohnt habe und von ihnen gelernt habe, was er in diesem Buch zusammengetragen hat“<sup>3549</sup> –, zum anderen vielleicht deswegen, weil in der Wüste Dämonen in der Gestalt von Böcken oder Zicken erschienen, wie es in der Vita des seligen Abtes Antonius steht;<sup>3550</sup> daher „wollte Gott wegen der Faune und Satyrn, die dort regelmäßig in der Gestalt von Böcken den Menschen Streiche spielten und noch heute nicht ablassen, Streiche zu spielen, dort am Sendboten-Bock andeuten, dass so, wie der Sendboten-Bock ohne Wächter in der Wüste zurückgelassen wurde, den Raubtieren der Wüste zum Fressen ausgeliefert, wegen der Sünden, die er in einem Sinnbild trug, so das Volk“, beschwert „von den Sünden, von Gott, seinem Wächter und Verteidiger, verlassen, von den Raubtieren böser Reiche oder Fürsten feindlicher Nationen wie von irgendwelchen Raubtieren erbeutet und zerrissen werden musste.“ – Auf das, was eingewendet werden könnte, warum von denen, die solche Opfertiere berührten, beschlossen wird, dass sie unrein seien, wird geantwortet, dass darin Gott sie offen lehrte, wie „weit er wollte, dass sie von den Sünden entfernt seien, wenn er urteilte, dass es unrein sei, die Opfertiere, die Sinnbilder für die Sünden waren, zu berühren“.

**3548** Vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 46 (ThB 184 b/c, 296 f).

**3549** Wilhelm von Auvergne, De legibus c.9 (Opera omnia I, 40b); vgl. Ps.-Apollonius de Tyane, De secretis naturae (ed. Houdry, 23 f).

**3550** Vgl. Athanasius, Vita Antonii, 9 (SC 400, 158–163).

12. Ad illud vero quod obicitur 'quare Aaron *pro se et pro domo sua vitulum* iubetur offerre', dicendum quod, «iuxta litteram, volebat eum Deus esse sine metu de peccato vituli conflatis, quem ipse filiis Israel conflaverat». Praeterea, «potuit esse in sugillationem idololatriae, qua in Aegypto bos colebatur»; unde occisionem bovis et immolationem sibi pestiferum suspicabantur Aegyptii. «Decuit autem doctorem Legis et divini cultus sacerdotem exemplo suo superstitionem huiusmodi eliminare». – Si autem quaeratur quare «extra castra cum fimo et pellibus comburentur hircus et vitulus», respondetur iuxta litteram, quod hoc iussum est fieri «in horrorem et abominationem peccatorum». Praeterea, «factum est contra idololatriam, qua colebatur ignis, in qua propter honorem ignis cremari sacrificia non sinebantur extra castra, ne deum suum, id est ignem, a castris suis eicere viderentur. Amplius, factum est propter honorem tabernaculi, ne pelles et fimus talis sacrificii altaris honorem et reverentiam minuerent».

13. Ad aliud vero quod postea quaeritur «de sacrificio zelotypiae», notandum quod «voluit Deus tali sacrificio revelari occulta adulteria mulierum, ut et adulterari metuerent et ne mariti suspectas uxores occiderent», et «notum erat accidere miraculum de inflatione ventris et putrefactione femoris corruptae mulieris». – Ad illud quod quaeritur quare farinae hordeaceae secundum ritum aliarum oblationum *non* adiungeretur thus vel oleum, respondetur, iuxta litteram, quod hoc fiebat «ut viris esset rubori huiusmodi sacrificium, tum propter hoc quia Deo non offerri ex devotione ostendebatur per hoc ipsum quod nec oleum nec thus habebat; tum quia vile erat in se et omnium sacrificiorum pauperrimum». Praeterea, «noluit Deus sacerdotibus in parte ista dare occasionem cupiditatis, et hoc ne invitarent homines ad huiusmodi sacrificium offerendum, quod non tam honorificentia Dei exigebat quam virorum malitia extorquebat».

[780] 14. Ad aliud vero quod quaeritur de sacrificio «similae conspersae oleo» et panum, Levit. 2, 1–10, respondetur quod huiusmodi sacrificii ad litteram «causa fuisse videtur ut fieret filiis Israel rememoratio mannae, quam pluerat illis Deus in deserto,

12. Zu dem Einwand „warum Aaron befohlen wird, *für sich und sein Haus ein Kälbchen* darzubringen“<sup>3551</sup>, ist zu sagen, dass „dem Wortlaut nach Gott wollte, dass er ohne Furcht sei vor der Sünde des erzgegossenen Kalbs, das er selbst den Kindern Israels gegossen hatte.“ Außerdem „konnte es zur Verhöhnung der Götzenverehrung dienen, mit der in Ägypten das Rind verehrt wurde“; daher betrachteten die Ägypter die Tötung und Opferung eines Rindes als für sie unheilvoll. „Es ziemte sich aber, dass ein Gesetzeslehrer und Priester des göttlichen Kultes mit seinem Beispiel einen solchen Aberglauben vertrieb.“ – Wenn aber gefragt wird, warum „der Bock und das Kalb vor dem Lager mit dem Mageninhalt und den Fellen verbrannt werden sollten“<sup>3552</sup>, wird geantwortet, nach dem Wortlaut, dass dies so zu tun befohlen wurde „zur Abschreckung und Verabscheuung der Sünden.“ Außerdem „wurde dies gegen die Götzenverehrung gemacht, mit der das Feuer verehrt wurde und in der zur Verehrung des Feuers nicht zugelassen wurde, Opfer außerhalb des Lagers zu verbrennen, damit ihr Gott, das heißt das Feuer, nicht von ihrem Lager vertrieben zu werden schien. Ferner wurde es zur Verehrung des Bundeszeltes gemacht, damit nicht die Felle und der Mageninhalt die Ehre und den Respekt vor einem solchen Altaropfer minderten.“

13. In Bezug auf die nachfolgende Frage „zum Eifersuchtsopfer“<sup>3553</sup> ist zu bemerken, dass „Gott mit einem solchen Opfer geheime Ehebrüche der Frauen aufdecken wollte, damit sie zum einen den Ehebruch fürchteten und zum anderen die Ehemänner nicht die von ihnen verdächtigten Frauen töteten“, und „es war bekannt, dass das Wunder von der Aufblähung des Bauches und dem Verfaulen des Oberschenkels einer verdorbenen Frau vorkommt.“ – Auf die Frage, warum dem Gerstenmehl dem Ritus anderer Opferungen nach *kein* Weihrauch oder Öl hinzugefügt werden sollte,<sup>3554</sup> wird geantwortet, dem Wortlaut nach, dass dies geschah, „damit dieses Opfer für die Männer zur Scham gereichte, zum einen deswegen, weil darin, dass er weder Öl noch Weihrauch hatte, sich zeigte, dass Gott nicht aus Hingabe geopfert wurde; zum anderen, weil es an sich wertlos und das allerärmste aller Opfer war.“ Außerdem „wollte Gott den Priestern in dieser Hinsicht keinen Anlass zur Begierde geben, und zwar, damit sie dadurch nicht die Menschen aufforderten, ein solches Opfer darzubringen, das die Ehrung Gottes nicht so einforderte wie es die Bösartigkeit der Männer erpresste.“

[780] 14. Auf die Frage zum Opfer „feinsten Weizenmehls, das mit Öl besprengt ist“, und von Broten, Lev 2,1–10, wird geantwortet, dass „der Grund“ für ein solches Opfer dem Wortlaut nach „gewesen zu sein scheint, dass den Kindern Israels die

---

3551 Lev 16,11.

3552 Lev 16,27.

3553 Dieses und die folgenden Zitate in den Antworten zu 13–14 finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.10 (Opera omnia I, 42a–b); zum „Eifersuchtsopfer“ vgl. Summa Halensis III Nr. 461–463 (ed. Bd. IV/2, 674a–677b; in dieser Ausgabe S. 1324–1335).

3554 Vgl. Num 5,15.

et» quo modo «manna paverat eos quadraginta annis; habebat autem saporem *quasi panis oleacei*, sicut legitur Num. 11, 8».

**IX.** Respondendum est consequenter ad obiecta circa caerimonias tabernaculi et altaris.

Et primo ad illud quod obicitur de altari, notandum quod, sicut quidam convenienter dixerunt, «altare est divini honoris titulus et memoriale», adorantium «propitiatorium, oblationum sanctificatorium, spiritualis communionis et refectiois mensa», in quibus «quatuor altaris officia» ostenduntur. «Primum est» honor Dei et memoria, secundum «quod scriptum est, Gen. 28, 18», quod «Iacob *erexit lapidem in titulum*. Secundum est, ut in eo propitiatur Deus ad ipsum fugientibus et in eo adorantibus », secundum quod ostenditur Levit. 3, et 4. «Tertium est» sanctificatio munerum et offerentium «in eo»; unde ipsa munera dicebantur sanctificata et consecrata, Levit. 22, 2. «Quartum est spiritualis refectio et communio, propter» quod «aedificatum est» altare; unde dicitur I Cor. 9, 13: *Qui altari deserviunt, cum altari participantur*; et ad Hebr. 13, 10: *Habemus altare, de quo edere non habent potestatem qui tabernaculo corporis deserviunt*. Ratio autem distinctionis horum quatuor officiorum altaris est impetratio a Deo perfectae ordinationis per ministerium altaris, ad Deum, ad se ipsum, ad proximum: ad Deum per honorificentiam et memoriam; ad se ipsum per propitiationem et remissionem peccatorum, et per sanctificationem in dispositione ad bonum; ad proximum per communionem religionis in participatione sacrificii secundum divinum cultum.

1. Ad illud vero quod obicitur quare praecipitur, Exod. 20, 24, «fieri *altare de terra*», respondetur quod propter eliminationem consuetudinis idololatriae. «Idololatrae namque altaria magnificae structurae aedificabant idolis, ut ex hoc magis reverendam idololatriam facerent». Eadem de causa prohibuit altare «ex sectis lapidibus aedificare, et ne refricaret eis memoriam idololatriae. Adeo enim voluit memoriam idolorum aboleri a cordibus eorum, ut nec aurum nec argentum idolorum permitteret eos habere in aliquem usum, sicut legitur Deuter. 7, 25». Unde nota quod propter eandem causam prohibuit «nemus plantari» iuxta altare, «Deuter. 16, 21. Consuetudo enim erat idololatrarum sub arboribus idololatriam exercere, ut ipsa locorum



Erzählung vom Manna vor Augen gestellt wurde, das Gott ihnen in der Wüste hatte regnen lassen, und“ wie „das Manna sie vierzig Jahre lang ernährt hatte;<sup>3555</sup> es hatte aber einen Geschmack *wie der von Ölbroten*, wie es in Num 11,8 heißt.“

**IX.** Alsdann ist auf die Einwände in Bezug auf die Kulthandlungen des Bundeszeltens und des Altars zu antworten.

Und zuerst ist zu dem Einwand in Bezug auf den Altar zu bemerken, dass, wie einige zutreffend gesagt haben, „der Altar ein Besitztitel und ein Erinnerungszeichen für die göttliche Ehre ist, ein Versöhnungsmittel“<sup>3556</sup> für die Anbetenden, „ein Heiligungsmittel für die Darbringungen, ein Tisch für die geistliche Gemeinschaft und Erquickung“, an denen „die vier Ämter des Altars“ aufgezeigt werden. „Das erste ist“ die Ehrung Gottes und die Erinnerung an ihn, nach dem, „was in Gen 28,18 geschrieben steht“, dass „Jakob *einen Stein als Ehrendenkmal aufstellte*. Das zweite ist, dass bei ihm Gott sich derer gnädig erweist, die zu ihm fliehen und ihn bei ihm anbeten“, nach dem, was in Lev 3 und 4 aufgezeigt wird. „Das dritte ist“ die Heiligung der Gaben und der Darbringenden „auf ihm“; daher wurden die Gaben selbst geheiligt und geweiht genannt, Lev 22,2. „Das vierte ist die geistliche Erquickung und Gemeinschaft“, deretwegen der Altar „erbaut worden ist“; daher heißt es 1Kor 9,13: *Die dem Altar dienen, sollen Anteil mit dem Altar zusammen haben*; und Hebr 13,10: *Wir haben einen Altar, von dem zu essen die keine Befugnis haben, die dem Bundeszelt des Leibes dienen*. Der Grund für die Unterscheidung dieser vier Ämter des Altars ist aber die Erlangung der vollkommenen Ordnung von Gott durch den Altardienst, gegenüber Gott, sich selbst und dem Nächsten: gegenüber Gott durch die Ehrung und das Gedenken; gegenüber sich selbst durch die Erweisung von Gnade und dem Nachlass der Sünden und durch die Heiligung in der Hinordnung auf das Gute; gegenüber dem Nächsten durch die Gemeinschaft der Religion in der Teilhabe am Opfer, wie es der göttliche Kultus vorsieht.

1. Auf den Einwand, warum vorgeschrieben wird, Ex 20,24, „dass *der Altar aus Erde* gemacht werden soll“, wird geantwortet: zur Vertreibung der Gewohnheit der Götzenverehrung. „Denn die Götzenverehrer erbauten ihren Götzen Altäre von pompösem Bau, um dadurch die Götzenverehrung ehrwürdiger zu machen.“ Aus demselben Grund verbot er [Gott], den Altar „aus geschnittenen Steinen zu bauen, und damit er nicht in ihnen die Erinnerung an die Götzenverehrung erweckte. Denn er wollte die Erinnerung an die Götzen so sehr aus ihren Herzen wegnehmen, dass er ihnen weder Gold noch Silber der Götzen für irgendeinen Zweck zu nehmen erlaubte, wie es in Dtn 7,25 steht.“ Beachte daher, dass er aus demselben Grund verbot, „einen Hain“ neben dem Altar „zu bauen, Dtn 16,21. Es war nämlich eine Gewohnheit der Götzen-diener, ihre Götzenverehrung unter Bäumen auszuüben, damit die Idylle dieser Orte

---

**3555** Vgl. Ex 16,13–15.

**3556** Dieses und die folgenden Zitate in Abschnitt IX finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legebis c. 2* (Opera omnia I, 30b–32b). – Zu den Argumenten 1–3 vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 45 (ThB 184 b/c, 275.279 f).

amoenitas eos ad idololatriam provocaret. In ipsis etiam arboribus sculpebantur vel pingebantur imagines daemonum ad idololatriam exercendam».

2. Ad illud vero quod «prohibuit gradus fieri ad altare», eadem ratio assignatur, «quia scilicet gradus habebant altaria idolorum, in quibus singuli singulas stationes et genuflexiones faciebant».

3. Ad illud vero quod quaerebatur de hoc quod additur '*ne videatur turpitudine tua*', dicunt quod «temporibus illis nota erat» haec turpitudine «in servitio idoli, quod vocabatur Pavor, cui pudendis discoopertis sacrificabatur. Et secundum hoc dicunt quod unum mandatum est per se *ne videatur turpitudine tua*». Qua etiam ratione videtur ita arctissime praeceptum, Exod. 28, 42–43, quod sacerdotes *habebant feminalia linea*, quibus *operiant carnem turpitudinis suae quando appropinquant ad altare ut ministrant, ne iniquitatis rei moriantur*.

4. Ad illud vero quod quaeritur de positione altaris holocaustorum sub divo, respondetur quod hoc fuit propter dissimilitudinem cultus Dei ad idololatriam, «quia altaria idolorum intra templa ipsorum erant». In constitutione duplicis altaris, holocausti et altaris thymiamatis – quorum unum erat extra tabernaculum, super quod offerebatur sacrificium carni, scilicet holocaustorum; aliud vero erat intra tabernaculum, super quod offerebatur incensum et thymiamata – exprimebatur duplex sacrificium Deo offerendum: visibile exterius in maceratione carnis, invisibile interius in contritione seu devotione cordis. Praeterea, ostendebatur non sufficere sacrificium pecorum, quod offerebatur super altare holocaustorum, sed necessaria erat fides et devotio caritatis et orationis ad Deum, quae designatur per incensum, in Psalmo: *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo, Domine*.

**X.** Deinde respondendum est ad obiecta circa caeremonias tabernaculi.

[781] 1. Et primo ad illud quod quaeritur de positione frontis tabernaculi ad Occidentem. Ad quod dicendum est quod ratio positionis fuit ad declinandam idololatriam solis. «Adoratores enim solis ipsum solem ad Orientem incurvati adorabant», secundum quod «legitur, Ezech. 8, 16», quod *inter vestibulum et altare erant viginti quinque viri, dorsa habentes ad templum et facies ad Orientem, et adorabant ad ortum solis*. «Voluit ergo Deus adoratores suos dorsum vertere *ad ortum solis*, ut culturam solis abominabilem redderet».

2. Ad illud vero quod quaeritur postea quae fuerit ratio operimentorum quatuor tabernaculi, cortinarum scilicet, sagorum, pellium rubricatarum, pellium hyacinthi-

sie zur Götzenverehrung anregte. An diesen Bäumen schnitzten oder malten sie auch Dämonenbilder, um ihre Götzenverehrung auszuüben.“

2. Dafür, dass „er verbot, Stufen zum Altar führen zu lassen“, wird derselbe Grund angeführt, „nämlich weil die Götzenaltäre Stufen hatten, auf denen jeder seine Wallfahrtsstationen und Kniefälle machte.“

3. Zu der Frage nach dem Zusatz *„damit deine Scham nicht zum Vorschein kommt“*, sagen sie, dass „zu jenen Zeiten“ die Scham „im Dienst für einen Götzen bekannt war, der Gott des Schreckens hieß und dem man mit unbedeckten Schamteilen opferte. Und demgemäß sagen sie, dass ein Gebot an sich lautet, *„damit deine Scham nicht zum Vorschein kommt“*.“ Aus diesem Grund scheint auch so streng vorgeschrieben worden zu sein, Ex 28,42–43, dass die Priester *Leinenunterhosen* haben sollen, mit denen *sie das Fleisch ihrer Scham bedecken sollen, wenn sie sich dem Altar nähern, um ihren Dienst zu verrichten, damit sie nicht als der Sündhaftigkeit Schuldige sterben*.

4. Auf die Frage nach dem Aufstellen des Brandopferaltars unter freiem Himmel wird geantwortet, dass dies wegen der Verschiedenheit der Verehrung Gottes von der Götzenverehrung geschah, „weil die Altäre der Götzen innerhalb ihrer Tempel waren.“ Bei der Aufstellung zweier Altäre, des Brandopferaltars und des Rauchopferaltars – deren einer vor dem Bundeszelt war, und auf dem wurde das Opfer von Fleisch, das heißt von Brandopfern dargebracht; der andere war im Bundeszelt, auf dem wurde Weihrauch und Räucherwerk dargebracht –, wurde zum Ausdruck gebracht, dass man Gott zwei Opfer darzubringen hat: ein sichtbares äußerlich in der Schlachtung von Fleisch und ein unsichtbares innerlich in der Zerknirschung oder Hingabe des Herzens. Außerdem wurde gezeigt, dass die Opferung von Vieh nicht ausreichte, das auf dem Brandopferaltar dargebracht wurde, sondern Glaube und die Hingabe der Liebe und des Gebets zu Gott nötig waren, was durch den Weihrauch bezeichnet wurde, im Psalm: *Mein Gebet steige wie Weihrauch in deinem Anblick auf, Herr.*<sup>3557</sup>

X. Danach ist auf die Einwände in Bezug auf die Kulthandlungen des Bundeszeltes zu antworten.

[781] 1. Und zuerst auf die Frage nach der Aufstellung der Vorderseite des Zeltes Richtung Westen. Dazu ist zu sagen, dass der Grund für diese Aufstellung war, die Götzenverehrung der Sonne abzulehnen. „Denn die Verehrer der Sonne beteten die Sonne Richtung Osten geneigt an“<sup>3558</sup>, nach dem, was man „Ez 8,16 liest“, dass *zwischen der Vorhalle und dem Altar fünfundzwanzig Männer waren, mit dem Rücken zum Tempel und dem Gesicht gen Osten, und sie Richtung Sonnenaufgang anbeteten*. „Daher wollte Gott, dass seine Anbeter ihren Rücken gen Sonnenaufgang wenden, um die Verehrung der Sonne verabscheuenswert zu machen.“

2. Auf die weitere Frage, was der Grund für die vier Decken des Bundeszeltes war, nämlich für die Vorhänge, die Wollstoffe, die rotgefärbten Leder und die violetten

3557 Ps 140,2.

3558 Dieses und die folgenden Zitate in den Antworten zu 1–4 und 6 finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 2 (Opera omnia I, 31b–32b).

narum, respondetur, secundum Iosephum, quod cortinae, quae coloribus diversis mira varietate erant intextae, exprimebant caelum sidereum; saga super cortinas, aquas quae sunt super firmamentum; pelles rubricatae super saga, caelum empyreum, in quo sunt angeli; pelles hyacinthinae caelum supremum, ubi Deus super omnia.

3. Ad aliud vero quod quaeritur quae erat ratio distinctionis tabernaculi in duas partes per velum quatuor colorum in Sancta et Sancta Sanctorum, respondetur, «secundum Iosephum, quod tabernaculum figuram totius mundi gerebat, et propter hoc adorantes in eo se Deum et Dominum mundi eo ipso adorare profitebantur»; unde quasi «tabernaculum Dei totus mundus dicitur»; propter quod dicitur in Psalmo: «*In circuitu eius tabernaculum eius*». Partes tabernaculi duos mundos sive duas partes exprimebant universi, «videlicet mundum spiritualem» sive saeculum altius, «et mundum sensibilem» sive saeculum inferius. «Oraculum» autem sive Sanctum Sanctorum, «quod abscondebatur populo, ubi erat Propitiatorium, Arca et duae imagines Cherubim, in quarum medio Dominus apparebat, significabat saeculum altius, habitationem et patriam spiritualium substantiarum» sive angelorum, quibus «Deus apparet sicut est». Pars vero alia, quae dicebatur Sancta, «significabat mundum sensibilem», qui separatur et distinguitur a mundo spirituali per velum, hoc est per ipsam naturam et varietatem quatuor elementorum, quod velut quoddam velum est ad velandum et abscondendum habitationem et patriam angelorum, ita quod non poterit ab hominibus videri, donec ablatum fuerit istud velamen, hoc est, variatio quatuor elementorum in generatione et corruptione. «Et hoc pro parte dicit Apostolus, ad Hebr. 10: *Hoc significante Spiritu Sancto, nondum propalatam esse sanctorum viam*». Unde, secundum Iosephum, varietas quatuor colorum designabat varietatem quatuor elementorum: color coccineus praefigurabat ignem; purpureus aquam, quia ex sanguine muricis, qui est piscis marinus, tingitur; hyacinthinus, qui est aerei coloris, ipsum aerem; byssinus terram, quia byssus in terra gignitur.

4. Ad illud quod quaeritur de positione candelabri et mensa, respondetur, «iuxta litteram», quia ideo ponebatur candelabrum et mensa in tabernaculo, «ut adorantes» in eo «luce[m] et nutrimentum», quae «maxime sunt homini salubria», a Deo «per

Leder, wird geantwortet, nach Josephus, dass die Vorhänge, die in wundersamer Farbigkeit mit unterschiedlichen Farben eingewebt waren, den Sternenhimmel zum Ausdruck brachten; die Wollstoffe über den Vorhängen die Wasser, die über dem Himmelsgewölbe sind; die rotgefärbten Leder über den Wollstoffen den Feuerhimmel, in dem die Engel sind; die violetten Leder den obersten Himmel, wo Gott über allem [thront].<sup>3559</sup>

3. Auf die andere Frage, was der Grund dafür war, dass das Bundeszelt mit einem vierfarbigen Vorhang in zwei Teile geteilt wurde, in das Heiligtum und das Allerheiligste, wird geantwortet, „nach Josephus, dass das Bundeszelt als Sinnbild der ganzen Welt fungierte und deswegen die, die in ihm anbeteten, bekannten, dass sie damit Gott und den Herrn der Welt anbeteten“<sup>3560</sup>; daher „wird das Bundeszelt Gottes“ gleichsam „die ganze Welt genannt“; deswegen heißt es im Psalm: „*In dem, was [Gott] umgibt, besteht sein Zelt.*“<sup>3561</sup> Die Teile des Bundeszeltes drückten die zwei Welten oder die zwei Teile des Weltalls aus, „nämlich die geistliche Welt“ oder die höhere Welt und „die sinnliche Welt“ oder die niedrigere Welt. „Die Orakelstätte“ oder das Allerheiligste, „das dem Volk verborgen blieb, wo die Gnadenstätte war, die Lade und die zwei Statuen der Kerubim, in deren Mitte der Herr erschien, bedeutete die höhere Welt, die Wohnstätte und Heimat der geistlichen Wesen“ oder Engel, denen „Gott erscheint, wie er ist.“ Der andere Teil aber, der Heiligtum genannt wurde, „zeigte die sinnliche Welt an“, die von der geistlichen Welt durch einen Vorhang abgetrennt und unterschieden wird, das heißt durch die Natur und Unterschiedlichkeit der vier Elemente selbst, weil er so etwas wie ein Vorhang ist, um die Wohnung und die Heimat der Engel zu bedecken und zu verstecken, sodass sie von den Menschen nicht wird gesehen werden können, bis dieser Vorhang weggenommen wird, das heißt die Verschiedenheit der vier Elemente bei der Erzeugung und Verderbnis. „Und das sagt zum Teil auch der Apostel, Hebr 10<sup>3562</sup>: *Damit bezeichnet der Heilige Geist, dass der Weg ins Heiligtum noch nicht sichtbar geworden ist.*“ Daher bezeichnete nach Josephus die Unterschiedlichkeit der vier Farben die Unterschiedlichkeit der vier Elemente: die Scharlachfarbe präfigurierte das Feuer; der Purpur das Wasser, da er mit dem Blut der Purpurschnecke gefärbt wird, welche ein Seefisch ist; das Violett, das die Farbe der Luft ist, eben die Luft; der Batiststoff die Erde, weil das Leinen in der Erde wächst.<sup>3563</sup>

4. Auf die Frage nach dem Aufstellen des Kerzenleuchters und dem Tisch wird geantwortet, „dem Wortlaut nach“, dass der Kerzenleuchter und der Tisch deshalb im Bundeszelt aufgestellt wurden, „damit die“ darin „Anbetenden hoffen konnten, Licht und Nahrung“, die „vor allem heilbringend für den Menschen sind“, von Gott

**3559** Vgl. Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae* III,7,7 (Opera, Bd. 1, 146 f; ed. Clementz, 166).

**3560** Vgl. ebd.

**3561** Ps 17,11.

**3562** Hebr 9,8.

**3563** Vgl. Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae* III,7,7 (Opera, Bd. 1, 146; ed. Clementz, 166); Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 2 (Opera omnia I, 32a).

ipsum servitium se obtinere sperarent»; unde «horum se datorem», luminis scilicet et nutrimenti, «voluit designare», ostendendo «quod in domo eius ista abundant». Unde «Baruch 3, 14: *Disce ubi sit longiturnitas vitae et victuse, ubi sit lumen oculorum, et pax*. Longiturnitas vitae et victus in panibus Propositionis et renovatione ipsorum; lumen in candelabro luminis»; pax vero potest intelligi in hoc quod adiungebatur, scilicet in altari thymiamatis, quod erat specialiter institutum propter sacrificium orationis offerendum ad impetrandam pacem et reconciliationem populi ad Deum. – Alii dicunt, iuxta Iosephum, quod candelabrum luminis, quod habebat septem brachia, figura erat septem planetarum, mensa vero escae et sustentationis. «In hoc ergo voluit insinuare Deum esse cui septem planetae serviunt, et quia ipse Deus est dator escae, non Ceres; et propter hoc planetis nec Cereri, sed Deo soli est serviendum». Inde etiam erat quod candelabrum septem lucernarum ponebatur «ad partem australem a sinistris adorantium et immolantium, ne, si staret ante eos, adorationes et immolationes, quae Deo fiebant, in idololatriam septem planetarum fieri viderentur». – Simili modo «mensa Propositionis ponebatur ad partem aquilonarem». Nam «in sacris Lunae panes offerebantur, sicut» ostenditur testimonio Ieremiae 7, 18, ubi dicitur quod *mulieres faciebant placentas reginae caeli*. Sed cum mensa panum in idolio, ubi colebatur Luna, ponebatur recte ante ipsum [782] idolum Lunae, ideo «in tabernaculo Domini non posita est directe ante ipsum Oraculum, sed ad aquilonem». Praeterea, «unicuique panum illorum superposita est patena aurea et pugillus thuris», propter dissimilitudinem a cultu idololatriae.

5. Ad illud vero quod quaerit de adiunctione altaris thymiamatis iam responsum est. Nam mensa sustentationem vitae a Deo quoad vegetabilem; candelabrum illustrationem luminis a Deo quoad sensibilem; altare vero thymiamatis pacem a Deo quoad conscientiam animae et partem rationalem exprimebant.

6. Ad aliud vero quod quaeritur quae erat ratio collocationis Arcae et Cherubim in abdito, responsio est quia propter cautelam idololatriae factum est, ne a populo, qui pronus erat ad idololatriam, levissima occasione, si eis paterent, adorarentur. «Qui enim imaginem vituli paulo ante adoraverant, qualiter se ab» adoratione Arcae, super quam Deus dabat responsa, et «angelorum imaginibus continerent?» Propterea eis dicitur, «Deuter. 4, 15: *Non vidistis aliquam similitudinem in die qua locutus est vobis*

„durch diesen Dienst zu erhalten“; daher „wollte er bezeichnen, dass er der Spender dieser Dinge ist“, nämlich des Lichtes und der Nahrung, indem er zeigte, „dass diese in seinem Haus im Überfluss da waren.“ Daher „Bar 3,14: *Lerne, wo langes Leben und Nahrung, wo Licht für die Augen und Frieden sind.* Langes Leben und Nahrung sind in den Vorlegebroten und ihrer Erneuerung; Licht im Kerzenhalter“; Frieden kann aber in dem verstanden werden, was dem beigefügt wurde, nämlich auf dem Räucheraltar, der eigens für die Darbringung des Gebetsopfers eingerichtet worden war, um Frieden und Versöhnung des Volkes mit Gott zu erreichen. – Andere sagen,<sup>3564</sup> nach Josephus, dass der Kerzenleuchter, der sieben Arme hatte, ein Sinnbild für die sieben Planeten war, der Tisch aber für Speise und Versorgung.<sup>3565</sup> „Darin wollte Gott also andeuten, dass er es ist, dem die sieben Planeten dienen, und dass Gott selbst der Spender der Speise ist, nicht Ceres; und deswegen darf man weder den Planeten noch der Ceres dienen, sondern allein Gott.“ Daher kam es auch, dass der Leuchter mit den sieben Armen „zur Südseite zur Linken der Anbetenden und Opfernden“ aufgestellt wurde, damit nicht, wenn er vor ihnen stünde, die Anbetungen und Opferungen, die Gott dargebracht wurden, zur Götzenverehrung der sieben Planeten dargebracht zu werden schienen.“ – Ebenso „wurde der Vorlegetisch auf der Nordseite aufgestellt.“ Denn „bei den Riten für die Mondgöttin wurden Brote dargebracht, wie“ mit dem Zeugnis von Jer 7,18 erwiesen wird, wo es heißt, dass *Frauen Kuchen für die Himmelskönigin backten*. Da aber der Tisch für die Brote im Götzentempel, wo die Mondgöttin verehrt wurde, direkt vor dem Götzenbild der Mondgöttin selbst aufgestellt wurde, [782] deshalb „wurde er im Bundeszelt des Herrn nicht direkt vor dem Orakel selbst aufgestellt, sondern Richtung Norden.“ Außerdem „wurde auf jedes dieser Brote eine goldene Schüssel und eine Handvoll Weihrauch gelegt“ wegen der Verschiedenheit vom Kult der Götzenverehrung.

5. Auf die Frage zur Beifügung des Räucheraltars ist schon geantwortet worden. Denn der Tisch drückte den Lebensunterhalt durch Gott aus, was den lebenspendenden [Seelenteil] betrifft; der Leuchter die Erleuchtung mit Licht durch Gott, was den sinnlich wahrnehmenden [Seelenteil] betrifft; der Räucheraltar den Frieden durch Gott, was das Bewusstsein der Seele und den vernünftigen Seelenteil betrifft.

6. Auf die andere Frage, was der Grund für die Aufstellung der Bundeslade und der Kerubim im verborgenen Raum war, lautet die Antwort, dass dies als Vorsichtsmaßnahme gegen die Götzenverehrung getan worden ist, damit diese nicht vom Volk, das zum Götzendienst geneigt war, aufgrund der sehr leichten Gelegenheit dazu, wenn sie ihnen vor Augen stünden, angebetet wurden.<sup>3566</sup> „Die nämlich die Statue des Kalbes kurz vorher angebetet hatten, wie sollten sie sich von“ der Anbetung der Lade, auf der Gott die Antworten gab, und „von den Statuen der Engel fernhalten?“ Deswegen wird ihnen gesagt, „Dtn 4,15: *Ihr habt kein Bild an dem Tag, an dem der Herr*

**3564** Vgl. Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 2 (Opera omnia I, 31b–32a).

**3565** Vgl. Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae* III,7,7 (Opera, Bd. 1, 146; ed. Clementz, 166).

**3566** Vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen* III 45 (ThB 184 b/c, 278 f).

*Dominus, ne forte decepti faciatis vobis sculptam similitudinem aut imaginem et adoretis ea».*

7. Ad aliud quod quaerit ultimo de ratione compositionis thymiamatis et olei unctionis, breviter dicendum quod, secundum litteram, ratio fuit honorificentia tabernaculi et cultus divini, ut scilicet fragrantia odoris thymiamatis attraherentur ad devotionem et frequentationem tabernaculi ad adorandum Deum; unctione vero olei, qua consecrabatur tabernaculum et alia quae erant ad officium cultus, moverentur ad reverentiam cultus et sacrorum.

**XI.** Consequens est respondere ad quaesita circa ordinationem ministrorum.

1. Et primo ad illud quod quaerebatur quare habens maculam non poterat ad ministerium promoveri. Et ratio est honorificentia cultus Dei, ne, si minister haberet aliquam notabilem deformitatem, vilificaretur cultus Dei apud simplices. Unde et tunc plures deformitates introducebant irregularitatem, quae non modo introducerent, quia facilius ille populus recederet a cultu Dei quam populus Christianus, si ministros eius contemptibiles iudicaret.

2. Ad aliud vero quod quaeritur quare in consecratione sacerdotis tingitur *extremum dextrae auriculas et pollices manus dextrae et pedis*, respondendum: ut monstraretur quod ex consecratione deberet sacerdos esse totaliter conversus ad Deum et quantum ad attentionem sive intentionem intellectus, quae designatur in dextra auricula, et quantum ad approbationem affectus, quae designatur in pollice *pedis dextri*, et quantum ad intentionem effectus, quae designatur in pollice manus dextrae.

3. Ad aliud vero quod quaeritur de ratione effusionis olei super caput Aaron consecrandi, respondendum: ad exprimendum quod ex vi consecrationis accipiebat potestatem alios consecrandi et ordinandi in sacerdotium, ut ab ipso derivaretur auctoritas, qui erat Summus Pontifex, in minores sacerdotes, sicut a capite oleum in membra defluebat.

4. Ad aliud vero quod quaeritur de oblatione trium animalium et canistri azyrorum, Levit. 8, 2, dicendum quod vitulus pro peccato offerebatur in consecratione sacerdotis in memoriam remissionis peccati adorationis vituli, cui consensit Aaron,



zu euch gesprochen hat, gesehen, damit ihr nicht etwa getäuscht euch eine Statue oder ein Bild macht und diese anbetet.“

7. Zu der letzten Frage in Bezug auf den Grund für die Zusammenstellung des Räucherwerks und des Salböls ist kurz zu sagen, dass dem Wortlaut nach der Grund die Verehrung des Bundeszeltes und des göttlichen Kultes war, nämlich damit sie durch den Duft des Räucherwerks zur Hingabe und dem häufigen Besuch des Bundeszeltes angezogen wurden, um Gott anzubeten,<sup>3567</sup> von der Ölsalbung, mit der das Zelt geweiht wurde und alles, was zur Aufgabe des Kultus gehörte, sollten sie zur Verehrung des Kultus und der heiligen Handlungen bewegt werden.

**XI.** Alsdann ist auf die Fragen zur Weihe der Diener zu antworten.

1. Und zuerst auf die Frage, warum jemand, der einen Makel hatte, nicht zum Dienst zugelassen werden konnte.<sup>3568</sup> Und der Grund dafür ist die Ehrung des Kultes Gottes, damit nicht, wenn der Diener irgendeine sichtbare Verunstaltung hatte, der Kult Gottes bei den Ungebildeten wertlos wurde. Daher bewirkten auch damals viele Verunstaltungen eine Unregelmäßigkeit, die sie heutzutage nicht mehr bewirken würden, weil jenes Volk leichter von der Verehrung Gottes abwich als das christliche Volk, wenn es seine Diener als verachtenswert beurteilen würde.

2. Auf die andere Frage, warum bei der Priesterweihe *der Rand des rechten Ohrläppchens und der große Zeh und Daumen der rechten Hand und des rechten Fußes* bestrichen wird,<sup>3569</sup> ist zu antworten: um zu zeigen, dass durch die Weihe der Priester vollständig zu Gott bekehrt sein müsste, sowohl was die Hinwendung oder Absicht seines Geistes betrifft, die anhand des rechten Ohrläppchens bezeichnet wird, als auch was die Zustimmung seines Affekts betrifft, die anhand des großen Zehs *des rechten Fußes* bezeichnet wird, als auch was die Absicht seiner Wirkung betrifft, die anhand des Daumens der rechten Hand bezeichnet wird.

3. Auf die Frage hinsichtlich des Grundes dafür, dass Öl zur Weihe über den Kopf Aarons gegossen wird,<sup>3570</sup> ist zu antworten: Um auszudrücken, dass er aufgrund der Kraft der Weihe die Befugnis empfing, andere zu weihen und zum Priester zu ordinieren, sodass von ihm, der der Hohepriester war, die Autorität abgeleitet wurde zu den unteren Priestern, so wie das Öl vom Kopf zu den Gliedern herabfloss.<sup>3571</sup>

4. Zu der andere Frage in Bezug auf die Darbringung der drei Tiere und des Korbes mit ungesäuertem Brot, Lev 8,2, ist zu sagen, dass bei der Priesterweihe das Kalb für die Sünde dargebracht wurde<sup>3572</sup> zur Erinnerung an die Vergebung der Sünde, die in der Anbetung des Kalbes bestanden hatte und der Aaron zustimmte, und zur Ableh-

**3567** Vgl. ebd. (ThB 184 b/c, 283).

**3568** Vgl. Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 6 (*Opera omnia* I, 37a); Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 45 (ThB 184 b/c, 281).

**3569** Vgl. Lev 8,24.

**3570** Lev 8,12.

**3571** Vgl. Ps 132,2.

**3572** Lev 8,22.

et in detestationem erroris. – Aries in holocaustum offerebatur in memoriam obedientiae et amoris, ex quo voluit Abraham filium immolare, sed tamen pro illo obtulit arietem, cuius amoris et obedientiae sciret sacerdos debere se esse imitatore; aries vero in consecrationem, ut sciret sacerdos se consecratum in honorem illius qui per sanguinem agni, qui est arietini generis, in Aegypto salvavit primogenita Israelis, pro quibus primogenitis assumebantur ad divinum cultum sacerdotes et levitae, Num. 3, 12–13. – Canistrum vero panum, ut sciret sacerdos se assumptum ad illius servitium qui pane caelesti, hoc est manna, aluit filios Israel in deserto, Exod. 16, 35. Ut ergo quatuor firmissime imprimerentur in animo sacerdotis, quatuor illa offerebantur: duo, ut imprimeretur timor et reverentia iustitiae; duo, ut imprimeretur spes et amor misericordiae. Vitulus pro peccato reducebat memoriam iustitiae divinae punientis malos adoratores vituli, Exod. 32, 28; aries in holocaustum, memoriam iustitiae probantis sive tentantis bonos, ut Abraham, Gen. 22, 13; aries consecrationis, amorem misericordiae [783] liberantis a malo, ut filios Israel per sanguinem agni, Exod. 12, 23; canistrum azymorum, amorem misericordiae sustentantis beneficio, ut filios Israel manna in deserto, Exod. 16, 35.

5. Ad aliud vero quod quaeritur quare in consecratione tradebatur sacerdoti adeps, armus dexter etc., responsio est quod propter hoc ut sciret sacerdos se accepisse ex consecratione duplicem potestatem, scilicet potestatem offerendi Deo sacrificium, quam significabat acceptio adipis, et potestatem accipiendi stipendium de sacrificiis ad suum victum, et hoc significabat acceptio armi et pectoris.

**XII.** Deinde respondendum ad obiecta circa caerimonias ornatus sacerdotum.

1. Et primo ad illud quod obicitur de vestimentis Aaron. Generaliter ergo dicendum quod omnis ornatus sacerdotis erat propter honorificentiam Dei et ut ex ipsa honestate ministrorum attraheretur populus ad divinum cultum. Tamen ipsa distinctio vestimentorum Summi Sacerdotis, secundum Iosephum, figurabat ipsum esse ministrum et pontificem universorum Conditoris; unde, secundum quod tangitur Sap. 18, 24, dispositio totius orbis figurabatur in vestimentis pontificis. Feminalia

nung des Irrtums. – Der Widder wurde als Brandopfer dargebracht<sup>3573</sup> zur Erinnerung an den Gehorsam und die Liebe, mit denen Abraham seinen Sohn opfern wollte, doch er erhielt statt seiner einen Widder,<sup>3574</sup> und der Priester sollte wissen, dass er ein Nachahmer von dessen Liebe und Gehorsam sein musste; der Widder [wurde] aber zur Weihe [dargebracht], damit der Priester wusste, dass er zur Ehre dessen geweiht worden ist, der durch das Blut eines Lammes, das von derselben Art wie ein Widder ist, in Ägypten die erstgeborenen Tiere Israels verschont hat, und für diese Erstgeborenen wurden die Priester und Leviten für den göttlichen Kult herangezogen, Num 3,12–13. – Der Korb mit Brot [wurde dargebracht], damit der Priester wusste, dass er herangezogen wurde zum Dienst an dem, der mit himmlischem Brot, das heißt Manna, die Kinder Israels in der Wüste ernährte, Ex 16,35. Um also viererlei sehr fest in die Seele des Priesters einzudrücken, wurden diese vier dargebracht: zwei, um Furcht und Respekt vor der Gerechtigkeit einzudrücken; zwei, um Hoffnung und die Liebe der Barmherzigkeit einzudrücken. Das Kalb für die Sünde brachte die Erinnerung an die göttliche Gerechtigkeit zurück, welche die bösen Anbeter des Kalbes bestrafte, Ex 32,28; der Widder für das Brandopfer die Erinnerung an die Gerechtigkeit, die die Guten versuchte oder auf die Probe stellte, wie Abraham, Gen 22,13; der Widder zur Weihe die Liebe der Barmherzigkeit, [783] die vom Bösen befreite, wie die Kinder Israels durch das Blut des Lammes, Ex 12,23; der Korb mit den ungesäuerten Broten die Liebe der Barmherzigkeit, die mit einer Wohltat erhält, wie die Kinder Israels mit dem Manna in der Wüste, Ex 16,35.

5. Auf die andere Frage, warum bei der Weihe dem Priester das Fett zwischen den Eingeweiden, die rechte Schenkelkeule usw. übergeben wurde,<sup>3575</sup> ist die Antwort, dass das deswegen so [war], damit der Priester wusste, dass er durch die Weihe zwei Befugnisse erhalten hatte, nämlich die Befugnis, Gott ein Opfer darzubringen, was der Erhalt des Fettes zwischen den Eingeweiden bedeutete, und die Befugnis, von den Opfern einen Lohn für seinen Unterhalt zu nehmen, und das bedeutete der Erhalt der Schenkelkeule und der Brust.

**XII.** Alsdann ist auf die Einwände in Bezug auf die Kulthandlungen bei der Tracht der Priester zu antworten.

1. Und zuerst auf den Einwand zur Kleidung Aarons. Allgemein ist also zu sagen, dass jede Priestertracht zur Ehrung Gottes da war und damit durch diese Ehrwürdigkeit der Diener das Volk zum göttlichen Kult angezogen wurde.<sup>3576</sup> Dennoch versinnbildlichte die unterschiedliche Kleidung des Hohenpriesters nach Josephus, dass er der Diener und Hohepriester aller Dinge des Schöpfers war;<sup>3577</sup> daher wurde, nach dem, was in Weish 18,24 angesprochen wird, die Anlage der ganzen Welt in der Klei-

<sup>3573</sup> Lev 8,18.

<sup>3574</sup> Vgl. Gen 22,13.

<sup>3575</sup> Vgl. Lev 8,25–28.

<sup>3576</sup> Vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 45 (ThB 184 b/c, 281).

<sup>3577</sup> Vgl. Flavius Josephus, Antiquitates Iudaicae III,7,7 (Opera, Bd. 1, 146 f; ed. Clementz, 165 f).

linea et tunica linea sive byssina «terram figurabant»; balthei vero «circumvolutio-  
nem Oceani; tunica hyacinthina ipso colore aerem praeferebat»; per «tintinnabula  
tonitruum, per malogranata coruscationes significabantur», superhumerales «sui  
varietate caelum sidereum; duo» sardonices «duo hemisphaeria» vel «solem et lunam;  
duodecim gemmae» in pectore «duodecim signa in zodiaco», et pulcre «quod in medio  
erat» appellatur «Rationale: ratione» enim cuncta «sunt plena» et «terrena» per  
caelestia disponuntur; «cidaris caelum empyreum; lamina» aurea «Deum omnibus  
praesidentem». – Tamen non videtur haec figuratio convenire. Dicendum igitur quod  
varietas vestimentorum designabat varietatem virtutum, quibus oportebat ponti-  
ficem esse munitum. Feminalia significabant continentiam; tunica byssina, quod  
multis tonsionibus pervenit ad candorem, propter mortificationem carnis munditiam  
interiorem; baltheus, qui stringit ventrem, abstinentiam; tunica hyacinthina, quae  
est exterior et aetherei coloris, conversationem caelicam; cingulum vero, quo tunica  
stringitur, conversationis modestiam; superhumerales, mandatorum obedientiam;  
rationales vero divinam scientiam; cidaris intentionem bonae voluntatis; lamina, cui  
nomen Dei inscribitur, memoria seu meditatio Dei iugis figurabatur.

2. Ad illud quod quaeritur de vestimentis minorum sacerdotum, dicendum quod  
feminalia continentiam, tunica linea munditiam, baltheus modestiam, mitra capitis  
intentionem rectam.

3. Ad illud vero quod quaeritur de levitis, dicendum quod asperguntur aqua  
lustrationis ad significandum munditiam mentis ab immunditia culpae; radunt pilos  
ad significandum praecisionem superfluitatis carnalis concupiscentiae; lavant vesti-  
menta ad expressionem munditiae in conversatione.

Et haec sufficiant de caerimoniis circa dispositionem ministrorum: nam magis  
pertinent ad moralem instructionem rationes talium quam ad disputationem.

**XIII.** Ultimo breviter respondendum ad obiecta circa caerimonias solemnitate.  
Dicendum igitur quod institutiones solemnitate erant in memoriam potentiae,  
sapientiae, iustitiae, misericordiae Conditoris. Ad memoriam potentiae erant tria festa:  
sabbatum, Neomenia, Pascha; sed sabbatum in memoriam potentiae creantis omnia  
sex diebus et septima quiescentis; Neomenia in memoriam potentiae gubernantis,

derung des Hohenpriesters abgebildet. Die Leinenunterhosen und das leinene beziehungsweise Batistuntergewand „bildeten die Erde ab“; die Gürtel „die Umfließung des Weltmeeres; das violette Untergewand stellte durch seine Farbe die Luft vor“; durch „die Schellen wurde der Donner, durch die Granatäpfel wurden die Blitze bezeichnet“, der Schultermantel „[versinnbildlichte] mit seinem Muster den Sternenhimmel; die zwei“ Sardonyxe „die zwei Hemisphären“ oder „die Sonne und den Mond; die zwölf Gemmen“ an der Brust „die zwölf Sternbilder des Tierkreises“, und wohl wird, „was in der Mitte war, Rationale [Brustblatt]“ genannt: „Denn „es ist“ alles „erfüllt von Vernunft“, und [durch sie] werden „die irdischen Dinge“ durch die himmlischen geordnet; „die Tiara [versinnbildlichte] den Feuerhimmel;“ die goldene „Platte Gott, der allem vorsteht.“<sup>3578</sup> – Diese Versinnbildlichung scheint aber den Sinn nicht zu treffen. Es ist daher zu sagen, dass die Farbigekeit der Kleidung die Unterschiedlichkeit der Tugenden bezeichnete, mit denen der Hohepriester ausgerüstet sein musste.<sup>3579</sup> Die Unterhosen zeigte die Enthaltbarkeit an; das leinene Untergewand, das durch vieles Scheren zu Glanz kommt, die innere Reinheit wegen der Abtötung des Fleisches; der Gürtel, der den Bauch umschnürt, die Enthaltbarkeit; das violette Untergewand, das außen und von der Farbe des Äthers ist, die himmlische Lebensweise; der Gurt, mit dem das Untergewand zusammengeschnürt wird, die Mäßigung der Lebensweise; der Schultermantel den Gehorsam gegenüber den Geboten; das Rationale [die Brustplatte] das göttliche Wissen; die Tiara die Absicht des guten Willens; mit der Platte, auf die der Name Gottes geschrieben wird, wurde beständig die Erinnerung oder Besinnung auf Gott versinnbildlicht.

2. Zu der Frage in Bezug auf die Kleidung der niedrigeren Priester ist zu sagen, dass die Unterhosen die Enthaltbarkeit, das leinene Untergewand die Reinheit, der Gürtel die Mäßigung und der Turban für den Kopf die rechte Absicht [bezeichnete].

3. Zu der Frage zu den Leviten ist zu sagen, dass sie mit Reinigungswasser besprengt werden, um die Reinheit des Herzens von der Unreinheit der Schuld zu bezeichnen; sie rasieren die Haare, um die Beschneidung des Überflusses der fleischlichen Begierde zu bezeichnen; sie waschen ihre Kleider, um die Reinheit im Lebenswandel auszudrücken.

Und dies genügt zu den Kulthandlungen bei der Einteilung der Diener: Denn die Gründe für solches gehören mehr zur sittlichen Unterweisung als zur Disputation.

**XIII.** Als Letztes ist kurz auf die Einwände zu den Kulthandlungen der Feiertage zu antworten. Es ist also zu sagen, dass die Einrichtungen der Feiertage zur Erinnerung an die Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit des Schöpfers dienten. Zur Erinnerung an die Macht gab es drei Feste: den Sabbat, das Neumondfest und das Passah; der Sabbat diente zur Erinnerung an die Macht dessen, der alles in sechs Tagen schuf und am siebten ruhte; der Neumond zur Erinnerung an die Macht

<sup>3578</sup> Innozenz III., *De sacro altaris mysterio* I,12 (ed. Fioramonti/Sodi, 56–58).

<sup>3579</sup> Vgl. Hrabanus Maurus, *De universo sive de rerum naturis* XXI,14 (PL 111, 568–570); Ivo von Chartres, *Sermones* 3 (PL 162, 519–527).

quae gubernatio maxime apparet in principio cuiuslibet mensis in renovatione cursus lunaris; Pascha in memoriam potentiae liberantis a malis aegyptiacae servitutis. – Ad memoriam vero sapientiae Dei, quae claruit in latione Legis, instituta est Pentecostes, quod est festum lationis Legis quinquagesimo die post exitum de Aegypto. – Ad memoriam vero iustitiae instituta erant solemnitas Tubarum et solemnitas Expiationis. Sed solemnitas Tubarum in memoriam iustitiae probantis bonos: erat enim in recordationem probationis Abrahae, quando praeceptum est ei immolare Isaac, et aries pro eo immolatus est; solemnitas Propitiationis in memoriam iustitiae punientis malos et propitiantis poenitentibus: erat enim instituta in recordationem severitatis in punitione populi pro adoratione vituli. – Ad memoriam vero misericordiae conservantis Israel in deserto, solemnitas Tabernaculorum. Ad memoriam misericordiae congregantis populum Israel in terra promissionis, solemnitas Coetus atque Collectae.

[784] QUAESTIO III.

**DE NUMERO ET DIFFERENTIA PRAECEPTORUM CAERIMONIALIUM.**

Consequenter quaerendum est de numero et differentia caerimonialium. Circa quod quaeruntur plura:

- Primo, de numerositate caerimonialium;
- secundo, de differentia in generali caerimonialium.

[Nr. 519] CAPUT I.

**DE NUMEROSITATE CAERIMONIALIUM.**

In primis igitur quaeritur de numerositate caerimonialium.

1. Nam non videtur conveniens fuisse ut populo rudi et simplici tanta numerositas praeceptorum daretur. Nam multitudo praeceptorum auget obligationem; maior autem obligatio exigit obedientiam perfectiorem; perfectior autem obedientia non debet exigi a populo imperfecto; ergo inconveniens est populo Hebraeorum quod tantum multiplicarentur.

2. Item, communis animi conceptio est quod in paucioribus via maior est, et ad proficiendum per intellectum in addiscendo et etiam ad proficiendum per affectum in operando. Ergo in paucioribus mandatis maior esset profectus et obedientia faciliior.

dessen, der lenkt, und diese Lenkung erscheint vor allem am Anfang jeden Monats in der Erneuerung des Mondlaufs; das Passah zur Erinnerung an die Macht dessen, der von den Übeln der ägyptischen Knechtschaft befreite. – Zur Erinnerung an die Weisheit Gottes, die in der Überbringung des Gesetzes deutlich wurde, wurde das Wochenfest eingerichtet, das Fest der Überbringung des Gesetzes am fünfzigsten Tag nach dem Auszug aus Ägypten. – Zur Erinnerung an die Gerechtigkeit wurden das Neujahrsfest und das Versöhnungsfest eingerichtet. Das Neujahrsfest in Erinnerung an die Gerechtigkeit dessen, der die Guten auf die Probe stellt: Es diente nämlich zur Erinnerung an die Prüfung Abrahams, als ihm aufgetragen wurde, Isaak zu opfern, und der Widder für diesen geopfert worden ist; das Versöhnungsfest zur Erinnerung an die Gerechtigkeit dessen, der die Bösen bestraft und sich den Büßenden gnädig erweist: Es wurde nämlich eingerichtet zur Erinnerung an die Strenge in der Bestrafung des Volkes für die Anbetung des Kalbes. – Zur Erinnerung an die Barmherzigkeit dessen, der Israel in der Wüste erhielt, das Laubhüttenfest. Zur Erinnerung an die Barmherzigkeit dessen, der das Volk Israel im Land der Verheißung sammelte, das Fest der Zusammenkunft oder der Sammlung.

**[784] Dritte Frage: Die Anzahl und Unterscheidung der Kultvorschriften**

Sodann ist nach der Anzahl und Unterscheidung der Kultvorschriften zu fragen. Im Zusammenhang damit wird mehreres gefragt:

1. nach der großen Anzahl der Kultvorschriften;
2. nach der Unterscheidung der Kultvorschriften im Allgemeinen.

*Kapitel 1: Die große Anzahl der Kultvorschriften [Nr. 519]*

Zuerst wird also nach der großen Anzahl an Kultvorschriften gefragt.

1. Es scheint nämlich nicht angemessen gewesen zu sein, dass dem schlichten und ungebildeten Volk eine so große Anzahl Vorschriften gegeben wurde. Denn die Menge der Vorschriften erhöht die Verpflichtung; eine größere Verpflichtung aber fordert einen vollkommeneren Gehorsam; ein vollkommenerer Gehorsam aber darf nicht von einem unvollkommenen Volk gefordert werden; also ist es für das Volk der Hebräer unpassend, dass sie [die Vorschriften] so sehr vervielfacht wurden.

2. Es ist Auffassung der überwiegenden Meinung, dass bei Wenigeren der Weg größer ist,<sup>3580</sup> sowohl um mit dem Verstand etwas auszurichten, indem man dazu-lernt, als auch um etwas mit dem Streben auszurichten, indem man tätig ist. Also ist der Erfolg bei wenigeren Geboten größer und der Gehorsam einfacher.

---

**3580** Vgl. Aristoteles, *Topica* II, 2; 109b 13–29 (ed. Zekl, 62–65; *Opera omnia*, Bd. 1, 187).

3. Item, experimento scitur quod subitas mutationes abhorret natura, et per consequens ipsa ratio. Cum ergo in lege naturali fuerint mandata paucissima, inconueniens fuit ut lege sequenti legem naturalem, scilicet lege Moysi, multiplicentur mandata, et praecipue caerimonialia, quorum ratio non patet ex ratione vel natura.

**Respondeo:** Dicendum quod numerositas caerimonialium introducta est conuenienter in Lege triplici de causa. Prima, execrabilitas idololatriae multiplicis et superstitionis erroris, propter quam eliminandam et cavendam necessarium fuit in illo populo, ad idololatriam prono, multiplicari praecepta caerimonialium per quae reuocarentur et caverent idololatriam, sicut patet ex praecedentibus. – Secunda causa est exercitatio et occupatio in latria Conditoris. Quia enim mentes carnales in uno quouis exercitio positae statim fastidiunt, necessaria est eis et salubris varietas exercitii, qua varietate excludatur fastidium et acceptabile reddatur seruitium Conditoris. Propter quas duas causas dicit Dominus, in Osee 8, 12: *Scribam eis multiplices leges meas.* – Tertia causa est multiplex significatio gratiae Salvatoris, quae non potuit uno signo vel una figura tantum exprimi, immo, quia multiplex est et incomprehensibilis gratia, necesse fuit figuras multiplicari. Inde est quod dicit Isidorus, super principium Levitici, quod «omnis hostiarum diversitas Christi hostiam figurabat»; et propter varietatem virtutum hostiae Christi introducta est varietas et diversitas sacrificiorum. Unde subdit: «Christus in vitulo propter virtutem crucis offerebatur; in agno propter innocentiam; in ariete propter principatum; in hirco propter *similitudinem carnis peccati*», Rom. 8, 3; «in turture et columba, quia Deus et homo, *mediator Dei et hominum*», 1 Tim. 2, 5, «in duarum substantiarum coniunctione monstrabatur; in similagine propter conspersionem credentium per aquam baptismi collectam Ecclesiam esse corpus Christi ostendebatur». Item, pro hac ratione dicitur, Iob 11, 5–6: *Utinam Deus loqueretur tecum et ostenderet tibi secreta sapientiae suae, et quod multiplex sit lex eius.*



3. Aus Erfahrung weiß man, dass die Natur einen Widerwillen dagegen hat, sich Veränderungen auszusetzen, und infolgedessen auch die Vernunft. Da also im Naturgesetz nur sehr wenige Gebote standen, war es unzutraglich, dass mit dem Gesetz, das dem Naturgesetz folgte, nämlich dem mosaischen Gesetz, die Gebote vervielfacht wurden, und hauptsächlich die Kultvorschriften, deren Sinn nicht aus der Vernunft oder Natur hervorgeht.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass die große Anzahl der Kultvorschriften aus drei Gründen angemessen im Gesetz eingeführt wurde.<sup>3581</sup> Der erste ist die Verfluchung der vielfachen Götzenverehrung und des Aberglaubens des Irrtums,<sup>3582</sup> und es war nötig, um ihn in jenem Volk, das zur Götzenverehrung geneigt war, zu vertreiben und zu verhüten, die Kultvorschriften zu vervielfachen, um sie durch sie zurückzurufen und die Götzenverehrung zu verhüten, wie aus dem Vorhergehenden klar ist.<sup>3583</sup> – Der zweite Grund ist die Übung und Beschäftigung mit dem Gottesdienst des Schöpfers. Da nämlich die fleischlich gesinnten Geister, wenn sie in eine beliebige Übung gestellt sind, sofort ermüden, ist eine Abwechslung in der Übung für sie nötig und heilsam, um damit einen Überdruß auszuschließen und den Dienst für den Schöpfer annehmbar zu machen. Aus diesen zwei Gründen sagt der Herr in Hos 8,12: *Ich will ihnen vielfache Gesetze aufschreiben.* – Der dritte Grund ist die vielfache Bedeutung der Gnade des Heilands, die nicht nur mit einem einzigen Zeichen oder einem einzigen Sinnbild ausgedrückt werden konnte, vielmehr war es nötig, die Sinnbilder zu vervielfachen, da Gnade vielfältig und unbegreiflich ist. Daher kommt es, dass Isidor sagt, zu dem Anfang des [Buches] Levitikus, dass „die ganzen unterschiedlichen Opfertiere das Opfer Christi versinnbildlichten“;<sup>3584</sup> und wegen der verschiedenartigen Kräfte des Opfers Christi ist die Verschiedenartigkeit und Unterschiedlichkeit der Opfer eingeführt worden. Daher fügt er hinzu: „Christus wurde im Kalb wegen der Kraft des Kreuzes dargebracht; im Lamm wegen seiner Unschuld; im Widder wegen seiner Herrschaft; im Ziegenbock wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Fleisch der Sünde“, Röm 8,3; „in der Turteltaube und der Taube, weil Gott und Mensch, der Mittler zwischen Gott und den Menschen“, 1Tim 2,5, „in der Verbindung der zwei Wesen gezeigt wurde; im feinsten Weizenmehl wegen der Besprengung der Gläubigen mit dem Wasser der Taufe wurde gezeigt, dass die versammelte Kirche der Leib Christi ist.“<sup>3585</sup> Ferner wird für diesen Grund gesagt, Ijob 11,5–6: *Oh, wenn doch Gott mit dir spräche und dir die Geheimnisse seiner Weisheit zeigte, und wie vielfach sein Gesetz ist.*

**3581** Vgl. Augustinus, De catechizandis rudibus 20,35 (CChr.SL 46, 159 f).

**3582** Vgl. Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 1 (Opera omnia I, 24a).

**3583** Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 u. 267 (ed. Bd. IV/2, 769a–b.392b; in dieser Ausgabe S. 1666–1669.308 f).

**3584** Isidor, Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum 1,1 (PL 83, 321); Glossa ordinaria zum Buch Levitikus, praefatio (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 209a).

**3585** Isidor, Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum 1, 2 (PL 83, 321); Glossa ordinaria zum Buch Levitikus, praefatio (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 209a).

[785] **[Ad objecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod ‘multitudo praeceptorum non convenit imperfectis’, dicendum quod multiplicantur praecepta dupliciter: aut causa multiplicandorum meritorum, quo modo non convenit multiplicare mandata nisi perfectis; aut necessitate vitandorum malorum, quo modo expedit multiplicari praecepta imperfectis, cum scilicet multiplicantur occasiones in peccatis. Sicut nos videmus quod multiplicantur humanae leges et ecclesiasticae constitutiones, cum multiplicantur malorum occasiones; unde et hoc modo conveniebat praecepta multiplicari populo Iudaeorum.

2. Ad secundum quod obicitur quod ‘in paucioribus via maior est’, dicendum quod verum est ubi per pauciora proceditur ad unum; ubi vero proceditur ad multa vel multiplicia, non est via maior per pauciora, immo per multiplicia. Inde est, cum conveniret figurari multiplicia beneficia, et numerosam gratiam Redemptoris, necessarium erat ut multiplicarentur caerimoniae figurarum Legis.

3. Ad tertium quod obicit quod ‘subitas mutationes abhorret natura’, verum est ubi est mutatio in contrarium. Unde mutationem a paucioribus ad multa contraria abhorreret natura et ratio, non autem mutationem a paucioribus ad multa naturae convenientia. Convenit autem naturae varietas exercitii; ideo ad imitationem in ipsa varietate cultus divini necessaria fuit multiplicatio caerimoniarum.

## [Nr. 520] CAPUT II.

### DE DIFFERENTIA CAERIMONIALIUM IN GENERALI.

Quaeritur postea in generali de differentia caerimonialium.

Notandum igitur quod quidam caerimonialia Legis in tres differentias distinxerunt, «scilicet in sacramenta, sacrificia et sacra». Et sacramenta dixerunt instituta ad «sanctificationem, sacrificia ad repropitiationem, sacra ad Dei honorationem». Sacramenta Legis, ut circumcisio et Phase et Ordo et huiusmodi; sacrificia, ea quae offerebantur de animantibus et de inanimatis, ut simila, panes et libamenta; sacra, ut ea quae erant sacrata ad cultum ratione loci vel temporis colendi Deum: unde sacra erant utensilia tabernaculi et ornatus et solemnitates. Dicunt ergo quod haec tria necessaria erant, et hoc quia primo «necessarium erat ut sanctificarentur vel sancti essent», quod fiebat per sacramenta; secundo «necessarium erat ut iram Creatoris

[785] **[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚die Menge der Vorschriften für die Unvollkommenen nicht angemessen ist‘, ist zu sagen, dass die Vorschriften auf zwei Arten vervielfacht werden: entweder um die Verdienste zu vervielfachen, und nur so ist es angemessen, wenn die Gebote für die Vollkommenen vervielfacht werden; oder aus der Notwendigkeit, Übel zu vermeiden, und so nützt es den Unvollkommenen, wenn die Gebote vervielfacht werden, da nämlich die Gelegenheiten bei den Sünden vervielfacht werden, so wie wir sehen, dass die menschlichen Gesetze und die kirchlichen Erlasse vervielfacht werden, wenn die Gelegenheiten zu Übeln vermehrt werden; daher war es so auch angemessen, die Vorschriften für das Volk der Juden zu vermehren.

2. Zu dem zweiten, dass ‚bei Wenigeren der Weg größer ist‘, ist zu sagen, dass das stimmt, wo man durch Wenigere zu Einem voranschreitet; wo man aber zu Vielem oder Vielfachem voranschreitet, ist der Weg durch Wenigeres nicht größer, sondern durch Vielfaches. Daher, als es angemessen war, vielfache Wohltaten und die zahlreiche Gnade des Erlösers zu versinnbildlichen, war es notwendig, die Kulthandlungen der Sinnbilder des Gesetzes zu vermehren.

3. In Bezug auf den dritten Einwand, dass ‚die Natur einen Widerwillen dagegen hat, sich Veränderungen auszusetzen‘, das stimmt, wo eine Veränderung ins Gegenteil vorliegt. Daher hätten die Natur und die Vernunft wohl einen Widerwillen gegen eine Veränderung von Wenigerem zu vielem Gegenteiligen, nicht aber gegen eine Veränderung von Wenigerem zu Vielem, wenn es mit der Natur übereinstimmt. Also passt die Verschiedenartigkeit der Übung zur Natur; deshalb war für die Nachahmung bei der Verschiedenartigkeit des göttlichen Kultes die Vermehrung der Kulthandlungen nötig.

### *Kapitel 2: Die Unterscheidung der Kultvorschriften im Allgemeinen [Nr. 520]*

Danach wird allgemein nach der Unterscheidung der Kultvorschriften gefragt.

Es ist also zu bemerken, dass einige die Kultvorschriften des Gesetzes in drei unterschiedliche Kategorien eingeteilt haben, „nämlich in Sakramente, Opfer und Riten.“<sup>3586</sup> Und von den Sakramenten haben sie gesagt, dass sie eingerichtet worden seien zur „Heiligung, die Opfer, um wieder Gnade zu erhalten, die Riten zur Verehrung Gottes.“ Die Sakramente des Gesetzes, wie die Beschneidung und das Passah und die Priesterweihe und dergleichen; die Opfer, die dargebracht wurden von Lebewesen und von Unbelebtem, wie von feinstem Weizenmehl, Broten und Trankopfern; die Riten, wie die, welche zum Kultus bestimmt worden waren aufgrund des Ortes oder der Zeit, um Gott zu verehren: Daher waren die Geräte des Bundeszeltens und der Schmuck und die Feiertage heilig. Daher sagen sie, dass diese drei notwendig waren, und zwar, weil es erstens „notwendig war, dass sie geheiligt wurden oder heilig waren“, was durch die Sakramente geschah; zweitens „war es notwendig, dass sie den Zorn des Schöpfers abwendeten und seinen Frieden und seine Gnade erhiel-

---

3586 Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 28 (Opera omnia I, 94a).

declinarent et pacem eius et gratiam obtinerent», quod fiebat per sacrificia; «tertio necessarium erat ut ipsum Creatorem cultu [sibi] placito», hoc est loco et tempore, prout congruit honorarent, et hoc fiebat per sacra.

**Sed obicitur contra:** Nam, secundum communem acceptionem, caerimonialia non solum consistunt in illis quae communiter dicuntur aut sacramenta aut sacra aut sacrificia, immo in aliis observantiis quae competunt personis, ut de cavendis immunditiis et de ceteris, in quibus Lex voluit discernere populum tam in victu quam in vestitu, tam in actu a nationibus ceteris, sicut supra dictum est. Unde dicitur Deuter. 4, 14: *Mandavit mihi Deus, ut docerem vos caerimoniae atque iudicia quae facere deberetis.*

Item, non videtur universaliter verum quod dicuntur sacrificia in propitiationem. Nam erant sacrificia quae offerebantur ex mera dilectione, ut holocausta, Levit. 1, 2–17; iterum, erant sacrificia quae offerebantur in gratiarum actione, ut hostia pacificorum pro pace collata, Levit. 3, 1–16; quemadmodum erant hostiae pro peccato in propitiationem pro peccato, Levit. 4, 2–35.

**Respondeo:** Dixerunt quidam caerimoniae principaliter esse circa custodias solemnitatum, et hoc servantes interpretationem vocabuli. Nam caerimoniae dicuntur a ‘caereis’, id est luminaribus, quae in solemnitatibus apponebantur; vel a ‘carie’ et ‘mene’, quia tunc debent in nobis sordes deficere; vel caerimoniae quasi carimoniae a ‘carendo muniis’, id est officiis servilibus. Tamen extenso nomine dicuntur caerimoniae sacrificiorum et aliorum.

Sed in contrarium obicitur quod ante institutionem solemnitatum et ante Legem legimus caerimoniae. Gen. 26, 5 dicitur de Abraham quod [786] custodivit *praecepta Dei et mandata et caerimoniae*; item, Exod. 12, 25, de ritu agni paschalis: *Cum introieritis terram, observabitis caerimoniae istas.* Ex quo relinquitur quod caerimoniae non principaliter dicuntur observantiae solemnitatum.

Alii dixerunt quod caerimoniae dicebantur quasi ‘chere normiae’, id est salutis regulae; unde, quia ista, quae instituta sunt ad divinum cultum et praecepta, sunt regulae directivae in salutem, dicuntur caerimoniae.

Sed secundum hoc, cum ipsa praecepta moralia maxime sint directiva in salutem, vere sunt regulae salutis, ergo et caerimoniae dicerentur.

ten“, was durch die Opfer geschah; „drittens war es notwendig, dass sie den Schöpfer selbst mit einem [ihm] gefälligen Kultus“ ehrten, das heißt durch Ort und Zeit, wie es angemessen war, und das geschah durch die Riten.<sup>3587</sup>

**Doch dagegen wird eingewendet:** Denn nach allgemeiner Auffassung bestehen die Kultvorschriften nicht nur in denen, die sie allgemein Sakramente, Riten oder Opfer nennen, sondern auch in anderen Befolgungen, die Personen zukommen, wie die zu dem Zweck, Unreinheiten zu verhüten, und die zu den übrigen Zwecken, in denen das Gesetz das Volk in Speise, Kleidung und Handlungsweise von den übrigen Völkern absetzen wollte, wie oben gesagt worden ist.<sup>3588</sup> Daher heißt es Dtn 4,14: *Gott hat mir aufgetragen, euch die Kulthandlungen und Urteile zu lehren, die ihr tun sollt.*

Ferner scheint es nicht allgemein wahr zu sein, dass die Opfer zur Gnadenerweisung bestimmt werden. Es gab nämlich Opfer, die aus reiner Liebe dargebracht wurden, wie die Brandopfer, Lev 1,2–17; und es gab Opfer, die als Danksagung dargebracht wurden, wie das Friedensopfer, das für den Frieden dargebracht wurde, Lev 3,1–16; so waren die Opfer für die Sünde zur Gnadenerweisung für die Sünde, Lev 4,2–35.<sup>3589</sup>

**Ich antworte:** Einige haben gesagt, dass die Kulthandlungen hauptsächlich zur Bewahrung der Feiertage da seien, und zwar in Wahrung der Interpretation des Wortes. Denn die Kulthandlungen heißen so von ‚Wachskerzen‘, das sind Lichter, die an den Feiertagen aufgestellt wurden; oder von ‚Fäulnis‘ und ‚weniger‘, da dann der Schmutz in uns abnehmen soll; oder Kulthandlungen wie ‚carimunie‘<sup>3590</sup> [abgeleitet] von ‚ohne Berufsgeschäfte‘, das heißt ohne Knechtsdienste. Dennoch werden die Kulthandlungen in Ausdehnung des Namens von Opfern von anderen ausgesagt.

Doch auf der Gegenseite wird eingewendet, dass wir schon vor der Einrichtung der Feiertage und vor dem Gesetz von Kulthandlungen lesen. Gen 26,5 wird über Abraham gesagt, dass [786] er *die Vorschriften Gottes und die Gebote und die Kulthandlungen* beachtete; und Ex 12,25 über den Ritus des Passahlammes: *Wenn ihr in das Land kommt, sollt ihr diese Kulthandlungen befolgen.* Daraus folgt, dass mit Kulthandlungen nicht hauptsächlich die Befolgungen der Feiertage gemeint sind.

Andere haben gesagt, dass Kulthandlungen gleichsam ‚chere normiae‘ genannt wurden, das heißt Regeln für das Heil; weil also die, die zum göttlichen Kult eingerichtet und vorgeschrieben worden sind, Regeln der Anleitung zum Heil sind, heißen sie Kulthandlungen.

Demnach aber, wenn diese sittlichen Vorschriften vor allem Anleitung zum Heil sind, sind sie wahrhaftig Regeln des Heils, würden also auch Kulthandlungen genannt werden.

---

**3587** Vgl. ebd.

**3588** Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 (ed. Bd. IV/2, 769a.773a–775b; in dieser Ausgabe S. 1666f.1682–1693).

**3589** Vgl. Lev 5–7.

**3590** Vgl. Augustinus, Retractationes II,37 (CChr.SL 57, 120 f; CSEL 36, 175).

Dixerunt alii, iuxta sententias sapientum Hebraeorum, quod caerimoniae dicerentur praecepta quae non videntur habere rationem secundum litteram vel quorum ratio occulta est et latet simplicibus, nota vero solis sapientibus.

Sed secundum hoc, praeceptum de immolatione agni paschalis non esset caerimoniale, cum ratio institutionis eius determinetur expresse, Exod. 13, 8–9, ita quod manifesta esset simplicibus. Dicitur enim ibi: *Narrabis filio tuo in die illo dicens: Hoc est quod fecit mihi Dominus quando egressus sum de Aegypto. Et erit quasi signum in manu tua et quasi monumentum ante oculos tuos.* Et tamen contrarium habetur, Exod. 12, 25: *Cum introieritis terram, observabitis caerimoniae istas.*

Item, pari ratione nec festum Tabernaculorum esset caerimoniale, quia eius ratio expressa erat etiam simplicibus, Levit. 23, 41–43, ubi dicitur: *Mense septimo festa celebrabitis septem diebus et habitabitis in tabernaculis, ut discant posteri quod in tabernaculis habitare fecerim filios Israel.*

Dicendum autem, non solum respicientes ad nomen, sed ad sententiae rationem, quod caerimonialia praecepta erant omnia illa quae introducta sunt propter ritum cultus et latriam Conditoris secundum litteralem rationem. Dicit autem Valerius Maximus quod istud vocabulum ‘caerimoniae’ latinum est et sumptum fuit a Caerete oppido, in quo oppido Romani primo instituerunt ritum sacrorum. Inde est quod Latini interpretes in lege divina posuerunt hoc vocabulum, ubi debuit significari ritus colendi Deum; unde, Exod. 18, 19–20, dixit Iethro ad Moysen: *Esto populo in iis quae sunt ad Deum, ostendesque caerimoniae ritumque colendi.* Dicendum igitur quod praecepta caerimonialia consistunt in quatuor differentiis: prima est in observantiis, secunda in sacramentis, tertia in sacrificiis, quarta in sacris. Observantias autem in hoc loco dicimus in praeceptis circa divinum cultum, quae data sunt ad eliminationem superstitionis idololatriae et declinationem occasionis erroris, ut praecepta quae data sunt circa vestitum vel circa victum et circa observantias immunditiarum et huiusmodi, ut patet ex praecedentibus. – Sacramenta autem et sacrificia et sacra dicimus instituta secundum litteram ad latriam Conditoris, sed sacramenta referuntur ad fidem veritatis, sacrificia ad spem salutis seu pietatis, sacra vero ad honorem et reverentiam maiestatis. In sacramentis enim signum est fidei veritatis:

Andere haben gesagt, nach den Aussagen hebräischer Gelehrter,<sup>3591</sup> dass Vorschriften Kulthandlungen genannt würden, die keinen Sinn dem Wortlaut nach zu haben scheinen oder deren Sinn verborgen ist und den Ungebildeten unbekannt bleibt, bekannt aber nur den Weisen ist.

Doch demnach wäre die Vorschrift über die Opferung des Passahlamms keine Kultvorschrift, da der Grund für ihre Einrichtung ausdrücklich bestimmt wird, Ex 13,8–9, sodass es den Ungebildeten offenbar wäre. Denn es heißt dort: *Du sollst deinem Kind an jenem Tag erzählen: Das ist es, was mir der Herr getan hat, als ich aus Ägypten ausgezogen bin. Und es soll wie ein Zeichen an deiner Hand und wie ein Erinnerungsmal vor deinen Augen sein.* Und dennoch steht das Gegenteil in Ex 12,25: *Wenn ihr in das Land kommt, sollt ihr diese Kulthandlungen befolgen.*

Ebenso wäre auch das Laubhüttenfest keine Kultvorschrift, da sein Grund auch den Ungebildeten ausgedrückt worden war, Lev 23,41–43, wo es heißt: *Im siebten Monat sollt ihr sieben Tage lang ein Fest feiern und in Hütten wohnen, damit eure Nachkommen lernen, dass ich die Kinder Israels in Hütten wohnen ließ.*

Es ist aber zu sagen, indem sie nicht nur auf den Namen schauen, sondern auch auf den Sinn der Aussage, dass alle die Kultvorschriften waren, die dem wörtlichen Sinn nach wegen des Ritus des Kultes und der Verehrung Gottes als des Schöpfers eingeführt worden sind. Valerius Maximus sagt aber, dass das Wort ‚caerimoniae‘ [Kulthandlungen] lateinisch ist und von der Stadt Caere abgeleitet wurde, in der die Römer zum ersten Mal den Ritus der heiligen Handlungen einrichteten.<sup>3592</sup> Daher kommt es, dass die lateinischen Übersetzer dieses Wort im göttlichen Gesetz benutzt haben, wo der Ritus zur Verehrung Gottes bezeichnet werden sollte; daher sagte Ex 18,19–20 Jitro zu Mose: *Steh du für das Volk in dem, was vor Gott gebracht wird, und zeige ihnen die heiligen Handlungen und den Ritus zur Verehrung.* Es ist also zu sagen, dass die Kultvorschriften in vier verschiedenen Kategorien bestehen: die erste besteht in den Befolgungen, die zweite in den Sakramenten, die dritte in den Opfern und die vierte in den Riten. Von Befolgungen sprechen wir an dieser Stelle bei den Vorschriften hinsichtlich des göttlichen Kults, die zur Vertreibung des Aberglaubens und zur Abwendung einer Gelegenheit zum Irrtum gegeben worden sind, so wie die Vorschriften, die zu der Kleidung oder dem Essen und zu den Befolgungen bei Unreinheiten und dergleichen gegeben worden sind, wie aus dem Vorhergehenden klar ist.<sup>3593</sup> – Sakramente, Opfer und Riten nennen wir die, die dem Wortlaut nach zur Verehrung Gottes als dem Schöpfer eingerichtet worden sind, doch beziehen sich die Sakramente auf den Glauben an die Wahrheit, die Opfer auf die Hoffnung auf das Heil oder die Gnade und die Riten auf die Verehrung und den Respekt vor der Erhabenheit.<sup>3594</sup> In den Sakramenten liegt nämlich ein Zeichen für den Glauben an die Wahrheit: daher wird die

**3591** Vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 26 (ThB 184 b/c, 168 f).

**3592** Vgl. Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* I,1,10 (ed. Briscoe, 13 f).

**3593** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 518 (ed. Bd. IV/2, 771a–775b; in dieser Ausgabe S. 1674–1693).

**3594** Vgl. Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 28 (*Opera omnia* I, 94b).

unde circumcisio dicitur *signaculum fidei* Abrahae, Rom. 4, 11; et sacramentum agni paschalis dicitur signum eiusdem, Exod. 13, 19: *Erit quasi signum in manu* etc. – In sacrificiis vero, sive holocaustis sive pacificis sive hostiis pro peccato, spes pietatis est et obtinendae salutis, sicut patet ex Levit. 1 et 2 et 3 et 4, cum dicuntur sacrificia oblatio suavis odoris Deo. – In sacris vero honorificentia et reverentia maiestatis Dei est. Sacra autem ista attendebantur in institutione solemnitatum et ornatus tabernaculi et utensilium universaliter quae deputabantur ad divinum cultum.

Secundum hoc ergo caerimoniae in quadruplici differentia sunt. Primo in observantia eorum quae praecepta sunt ad revocationem et declinationem superstitionis erroris, secundum quod dicitur III Reg. 9, 6–7: *Si aversi fueritis, non sequentes me, nec custodientes caerimoniae quas proposui vobis, sed colueritis deos alienos, auferam Israel de superficie terrae*. – Secundo in sacramentis. Et pro sacramento circumcisionis dicitur de Abraham, Gen. 26, 5, quod *custodierit mandata et caerimoniae*; item de sacramento agni paschalis dicitur, Exod. 12, 25: *Cum introieritis terram, observabitis caerimoniae istas*; praeterea, de sacramento Ordinis dicitur, Levit. 7, 35: *Haec est unctio Aaron et filiorum eius in caerimoniis*. – [787] Tertio in sacrificiis. Unde, Levit. 9, 17, dicuntur oblata sacrificia *super altare absque caerimoniis holocausti matutini*; et, Num. 15, 24, de peccante per ignorantiam dicitur quod offerat *vitulum et sacrificia eius ac libamenta ut caerimoniae eius postulant*. – Quarto in sacris. Unde Exod. 38, 21: *Haec sunt instrumenta tabernaculi testimonii in caerimoniis levitarum*. Ex quo patet quod utensilia tabernaculi dicebantur caerimoniae vel inter caerimoniae esse.

Dicendum igitur quod diminute et imperfecte fuit praedicta assignatio caerimonialium Legis.

Sed obicitur contra positam distinctionem. 1. Nam dicit Augustinus, in libro X *De civitate*, quod «sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. Unde in Psalmo poenitens inquit: *Si voluisses sacrificium, dedissem utique, holocaustis non delectaberis; sacrificium Deo spiritus contribulatus*».

2. Item, Augustinus, in eodem scilicet: «Quod ab hominibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii; porro misericordia verum sacrificium est». Secundum



Beschneidung *Zeichen des Glaubens* Abrahams genannt, Röm 4,11; und das Sakrament des Passahlammes wird das Zeichen desselben genannt, Ex 13,19: *Es soll wie ein Zeichen an deiner Hand sein* usw. – Bei den Opfern aber, ob den Brandopfern, den Friedensopfern oder den Opfern für die Sünde, gibt es die Hoffnung, Gnade und Heil zu erhalten, wie aus Lev 1, 2, 3 und 4 hervorgeht, indem die Opfer eine Darbringung von Wohlgeruch für Gott genannt werden.<sup>3595</sup> – Bei den Riten gibt es die Verehrung und den Respekt vor der Erhabenheit Gottes. Diese Riten wurden bei der Einrichtung der Feiertage und dem Schmuck des Bundeszeltes beachtet und der Geräte insgesamt, die für den göttlichen Kult abgestellt wurden.

Demgemäß sind die Kulthandlungen vierfach unterschieden. Erstens in der Befolgung dessen, was zur Rückrufung und Abwendung von dem Aberglauben des Irrtums vorgeschrieben worden ist, nach dem, was in 1Kön 9,6–7 gesagt wird: *Wenn ihr euch abwendet, indem ihr mir nicht folgt und meine Riten nicht beachtet, die ich euch vorgesetzt habe, sondern fremde Götter verehrt, dann werde ich Israel von der Oberfläche der Erde vertilgen.* – Zweitens in den Sakramenten. Und für das Sakrament der Beschneidung heißt es über Abraham, Gen 26,5, dass *er die Gebote und Riten beachtete*; ebenso heißt es über das Sakrament des Passahlammes, Ex 12,25: *Wenn ihr in das Land kommt, sollt ihr diese heiligen Handlungen befolgen*; außerdem heißt es über das Sakrament der Weihe, Lev 7,35: *Das ist die Salbung Aarons und seiner Söhne in den Kulthandlungen.* – [787] Drittens in den Opfern. Daher werden in Lev 9,17 die Opfer, die *auf dem Altar ohne die Riten des Morgenbrandopfers* dargebracht worden sind, genannt; und Num 15,24 wird über jemanden, der aus Unwissenheit sündigt, gesagt, dass er *ein Kalb* darbringen soll *und seine Opfer und Speiseopfer, wie die Kulthandlungen dazu es fordern.* – Viertens in den Riten. Daher Ex 38,21: *Dies sind die Geräte des Bundeszeltes, des Zeugnisses in den heiligen Handlungen der Leviten.* Dadurch ist klar, dass die Geräte des Bundeszeltes Kulthandlungen genannt wurden oder zu den Kulthandlungen zählten.

Es ist also zu sagen, dass die vorgenannte Zuschreibung der Kultvorschriften des Gesetzes nur vermindert und unvollständig war.

Es wird aber etwas gegen die aufgestellte Unterscheidung eingewendet. 1. Denn Augustinus sagt in Buch X *Vom Gottesstaat*, dass „das sichtbare Opfer Sakrament, das heißt heiliges Zeichen, eines unsichtbaren Opfers ist. Daher sagt der Büsser im Psalm: *Wenn du ein Opfer gewollt hättest, hätte ich es dir wohl gegeben, aber du hast an Brandopfern keinen Gefallen; ein Opfer für Gott ist ein zerknirschter Geist*<sup>3596</sup> „<sup>3597</sup>

2. Und Augustinus in demselben [Buch]: „Was von den Menschen Opfer genannt wird, ist Zeichen des wahren Opfers; Barmherzigkeit aber ist das wahre Opfer.“<sup>3598</sup>

<sup>3595</sup> Vgl. Lev 1,9.13.17; 2,12; 3,5.16; 4,31; 6,15.21; 8,21.28.

<sup>3596</sup> Ps 50,18 f.

<sup>3597</sup> Augustinus, De civitate dei X,5 (CChr.SL 47, 277; CSEL 40/1, 452).

<sup>3598</sup> Ebd. (CChr.SL 47, 278; CSEL 40/1, 454).

hoc ergo videntur non distingui sacrificia [et] sacramenta Legis, cum ipsa sacrificia sacramenta sint.

3. Item, Augustinus, in eodem: «Si sacrificia, quae vult Deus, quorum unum est *cor contritum et humiliatum*, nollet legalibus sacrificiis significari, non utique de iis offerendis in Lege Veteri praecepisset». Ex hoc ergo relinquitur quod non distinguuntur caerimoniae sacrificiorum et sacramentorum.

Contra: a. «Sacrificium signum est veri sacrificii»; verum autem sacrificium est opus meritorium. Unde Augustinus, *X De civitate Dei*: «Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possimus». Cum ergo sacramentum proprie non sit signum sacri operis, quod a nobis est, sed ipsius gratiae sacrae, quae a Deo est et non a nobis, sicut dicitur ad Rom. 11, 6: *Si gratia Dei, iam non ex operibus, alioquin gratia non est gratia* – sacramentum enim est invisibilis gratiae visibile signum – relinquitur ergo quod sacrificium Legis non est proprie sacramentum.

**Respondeo:** Sacramentum dicitur communiter et proprie. Communiter signum sacrae rei, sive illa res sit opus sacrum, quod ab homine est, sive illud sit gratia, quae est solum opus divinum; et hoc modo dicit Augustinus sacrificia esse sacramenta. Proprie vero dicitur sacramentum signum sacrae rei, quae est gratia et non opus humanum. Et hoc modo distinguendum est, quia sacrificia duplicem intentionem significationis habebant: erant enim signa futurorum et faciendorum. Ut erant signa futurorum, significabant de futuris gratiis in Christo; unde dicit Isidorus, *Super Leviticum*: «Omnes legales hostiae Christi hostiam praeferebant». Et isto modo sacrificia possent dici sacramenta respectu gratiae Christi. Quia tamen sacramentum proprie dicitur quod est signum gratiae, quae in nobis est a Christo, non dicentur secundum modum proprium sacrificia sacramenta. Secundum vero quod erant signa faciendorum, patet amplius quod non possunt dici sacramenta proprie, exceptis quibusdam, quae erant principaliter instituta ad significandam gratiam, ut forsitan sacrificium vitulae rufae et sacrificium consecrationis sacerdotum.

Demgemäß scheinen also Opfer [und] Sakramente des Gesetzes nicht unterschieden zu werden, da die Opfer selbst Sakramente sind.

3. Und Augustinus in demselben [Buch]: „Wenn Gott nicht gewollt hätte, dass die Opfer, die er will, deren einziges *ein zerknirschtes und erniedrigtes Herz* ist<sup>3599</sup>, mit zum Gesetz gehörenden Opfern dargestellt werden, dann hätte er durchaus nicht im Alten Gesetz ihre Darbringung vorgeschrieben.“<sup>3600</sup> Daraus folgt also, dass die Kult-handlungen der Opfer und der Sakramente nicht unterschieden werden.

Dagegen: a. „Ein Opfer ist Zeichen für das wahre Opfer“; das wahre Opfer aber ist ein verdienstvolles Werk. Daher Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*: „Ein wahres Opfer ist jedes Werk, das dazu beiträgt, dass wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhangen, das also auf jenes Ziel des Guten ausgerichtet ist, durch welches wir wahrhaftig glücklich werden können.“<sup>3601</sup> Da also ein Sakrament im eigentlichen Sinne kein Zeichen für ein heiliges Werk ist, das von uns kommt, sondern für die heilige Gnade selbst, die von Gott kommt und nicht von uns, wie es in Röm 11,6 heißt: *Wenn Gnade Gottes, dann nicht mehr aus den Werken, andernfalls wäre die Gnade keine Gnade* – denn ein Sakrament ist sichtbares Zeichen für eine unsichtbare Gnade<sup>3602</sup> –, dann folgt daraus, dass das Opfer des Gesetzes kein Sakrament im eigentlichen Sinne ist.

Ich antworte: Sakrament wird allgemein und eigentlich ausgesagt. Allgemein als Zeichen für eine heilige Sache, ob diese Sache nun ein heiliges Werk ist, das vom Menschen kommt, oder eine Gnade, die allein göttliches Werk ist; und auf diese Weise sagt Augustinus, dass Opfer Sakramente sind. Eigentlich wird Sakrament ausgesagt als Zeichen für eine heilige Sache, die Gnade ist und kein menschliches Werk. Und auf diese Weise ist zu unterscheiden, dass die Opfer eine doppelte Absicht der Bedeutung hatten: Sie waren nämlich Zeichen für Zukünftiges und für etwas, das getan werden sollte. Wie sie Zeichen für Zukünftiges waren, waren sie ein Zeichen für die zukünftigen Gnaden in Christus; daher sagt Isidor, [in der Auslegung] *Über Levitikus* „Alle Opfer des Gesetzes nahmen das Opfer Christi vorweg.“<sup>3603</sup> Und auf diese Weise könnten die Opfer Sakramente im Hinblick auf die Gnade Christi genannt werden. Da aber eigentlich Sakrament genannt wird, was ein Zeichen für Gnade ist, die in uns ist und von Christus kommt, werden Opfer nicht im eigentlichen Sinne Sakramente genannt werden. Insofern sie aber Zeichen dessen waren, was getan werden sollte, ist überdies klar, dass sie nicht Sakramente im eigentlichen Sinne genannt werden können, mit Ausnahme einiger, die hauptsächlich eingerichtet worden waren, um Gnade zu bedeuten, wie vielleicht das Opfer des roten Kalbes und das Opfer bei der Priesterweihe.

---

**3599** Ps 50,19.

**3600** Augustinus, *De civitate dei* X,5 (CChr.SL 47, 277; CSEL 40/1, 453).

**3601** Ebd., X,6 (CChr.SL 47, 278; CSEL 40/1, 454 f).

**3602** Vgl. ders., *Quaestiones in heptateuchum* III,84 (CChr.SL 33, 227 f; CSEL 28/2, 304 f); Petrus Lombardus, *Sententiae* IV,1,4 (SpicBon 5, 233 f).

**3603** Isidor, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum* 1,1 (PL 83, 321); *Glossa ordinaria* zum Buch Levitikus, *praefatio* (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 209a).

[788] QUAESTIO IV.

**DE OBSERVANTIA CAERIMONIARUM DE IMMUNDITIIS.**

Consequenter quaeritur in speciali circa observantiam caerimoniarum de immunditiis.

Et quaeritur primo communiter, quid dicatur principium vel origo immunditiae; secundo vero in particulari, quantum ad differentiam statuum ante Legem, in Lege et post Legem.

[Nr. 521] CAPUT I.

QUID DICATUR ORIGO IMMUNDITIAE.

**Quantum ad primum obiciunt sic:** Quia principium immunditiarum aut dicitur esse a natura rerum aut ab usu illarum aut ab institutione aut a significatione.

1. Quod autem a natura non habeat originem huiusmodi immunditia, ostendunt sic: natura rerum potest considerari tripliciter. Primo simpliciter et secundum se, et sic dicitur, Gen. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Similiter dicit Augustinus quod fuerunt omnia creata *valde bona*, et ita valde munda. Et ad Rom. 14, 14: *Scio et confido in Domino Iesu quod nihil est commune*. – Secundo, consideratur natura rerum in comparatione earum ad invicem, in respectu scilicet minus nobilium ad magis nobiles, secundum quod dicit Augustinus: «Omnia sunt munda naturaliter, sed ex comparatione melioris naturae quaedam reputantur immunda». Ex hoc accipitur huiusmodi immunditia, de qua loquimur. Cum autem fere omnes res comparari habeant ad nobiliores, ergo secundum hoc huiusmodi immunditia fere in omnibus esset, quod falsum est. Praeterea, videretur contrarium, quod scilicet quaedam res nobilioris naturae reputarentur immundae, ut aquila et leo et huiusmodi; quaedam vero minus nobilis naturae reputarentur mundae, ut ovis, capra et huiusmodi. – Tertio modo considerantur naturae rerum non absolute in se nec in relatione earum ad invicem secundum ordinem universi, sed in comparatione ad peccatum rationalis creaturae. Sed nec ex hac comparatione potest dici quod habeat ortum huiusmodi

**[788] Vierte Frage: Die Befolgung der Kulthandlungen hinsichtlich der Unreinheiten<sup>3604</sup>**

Sodann wird im Besonderen hinsichtlich der Befolgung der Kulthandlungen in Bezug auf die Unreinheiten gefragt.

Und es wird 1. allgemein gefragt, was als der Ursprung oder die Herkunft der Unreinheit benannt wird;

2. im Besonderen in Bezug auf den Unterschied der Stände vor dem Gesetz, im Gesetz und nach dem Gesetz.

*Kapitel 1: Was wird als Ursprung der Unreinheit benannt? [Nr. 521]*

**Zu dem Ersten wird Folgendes angewendet:** Dass es vom Ursprung der Unreinheiten entweder heißt, dass er von der Natur der Dinge kommt oder von ihrem Gebrauch oder von ihrer Einrichtung oder von ihrer Bedeutung.

1. Dass aber eine solche Unreinheit ihren Ursprung nicht von der Natur hat, beweisen sie so: Die Natur der Dinge kann auf drei Arten betrachtet werden. Erstens schlechthin und an sich, und so heißt es in Gen 1,31: *Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut*. Ebenso sagt Augustinus, dass alles Geschaffene *sehr gut* war und damit sehr rein.<sup>3605</sup> Und Röm 14,14: *Ich weiß und vertraue im Herrn Jesus, dass nichts gewöhnlich ist*. – Zweitens wird die Natur der Dinge im Vergleich dieser zueinander betrachtet, nämlich im Bezug der weniger edlen zu den edleren, nach dem, was Augustinus sagt: „Alles ist von Natur aus rein, doch im Vergleich zu einer besseren Natur gelten manche Dinge als unrein.“<sup>3606</sup> Dadurch wird diese Art Unreinheit verstanden, über die wir sprechen. Da aber beinahe alle Dinge einen Vergleich zulassen zu edleren Dingen, wäre demnach also eine solche Unreinheit beinahe in allem, was aber nicht stimmt. Außerdem schiene das Gegenteil der Fall zu sein, nämlich dass einige Dinge von edlerer Natur als unrein gelten würden,<sup>3607</sup> wie der Adler und der Löwe und dergleichen; einige aber von weniger edler Natur würden als rein gelten, wie das Schaf, die Ziege und dergleichen.<sup>3608</sup> – Auf die dritte Art werden die Beschaffenheiten der Dinge nicht absolut an sich betrachtet noch in ihrem Bezug zueinander nach der Ordnung des Ganzen, sondern im Vergleich zur Sünde der vernunftbegabten Schöpfung. Doch es kann aufgrund dieses Vergleiches nicht gesagt werden, welchen

**3604** Viele Ausführungen, die in den Abschnitten Nr. 521–524 folgen, finden sich wörtlich oder sinngemäß in der Quaestio ‚Über Reinheiten und Unreinheiten der Speisen und Opfer‘ des Alexander von Hales, die im Codex Assisiensis 138, fol. 13d–14d, im Codex Vaticanus latinus 782, fol. 75d–77b, und im Codex Oxoniensis 859, fol. 335a–335d, überliefert wird; vgl. Summa Halensis III, Prolegomena (ed. Bd. IV/1, CCCI).

**3605** Vgl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos 141,1 (CSEL 95/5, 25; CChr.SL 40, 2046).

**3606** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 9 (CSEL 50, 33); Augustinus, Contra Faustum Manichaeum VI,7 (CSEL 25/1, 294 f); Glossa interlinearis zu Gen 7,2 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 53r).

**3607** Vgl. Lev 11,13; Dtn 14,11.

**3608** Vgl. Dtn 14,4.

immunditia, per aliquid scilicet contractum ex huiusmodi peccato, quia si dicatur ex comparatione ad peccatum hominis, secundum quod dicitur super illud Isai. 30, 26: *Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter*, quod omnia deteriorata sunt propter hominem – contra hoc est quia, secundum hoc, in omnibus esset ista immunditia.

Ex iis ergo relinquitur quod immunditia ortum non potuit habere ex natura.

2. Item, quod ab usu rerum non potuit habere ortum immunditia, ostenditur. Si enim dicerentur immunda, quia usui humanae sustentationis inepta, secundum hoc immunda essent quaecumque ad esum humanae sustentationis non congruerent, munda vero essent quaecumque esui hominum congruerent. Secundum hoc ergo porcus et multa alia, quae Lex vocavit immunda, non reputarentur immunda. – Item, si dicatur quod ex usu malo hominum dicuntur ista animalia immunda, quia idololatrae eis utebantur ad superstitiones idololatriae, secundum quod dicit Origenes, *Super [789] librum Numerorum*: «Pythonibus dracones et alii serpentes ministrare perhibentur; auguribus vero quaedam aves, quas Lex reputavit immundas» – contra: tam boves quam oves et huiusmodi multotiens offerebantur idolis ab idololatriis, ut, III Reg. 18, 26, de sacerdotibus Baal, qui obtulerunt ei bovem; ergo secundum hoc et boves et oves reputarentur immunda. – Item, si dicatur quod hoc dicitur propter abusum diaboli, quia aliqua animalia ex permissione divina subiciuntur daemonibus, sicut serpens Gen. 3, 14, et sicut porci, Matth. 8, 31–32 – contra: secundum hoc et boves et oves dicerentur immunda, cum ex permissione divina voluntati et potestati daemonum concedantur, Iob 1, 12: *Dixit Dominus ad Satan: Ecce universa quae habet in manu tua sunt*; et ibi dicitur quod operatione daemone descendit ignis de caelo et cunctas oves puerosque consumpsit.

Ex iis ergo relinquitur quod ex usu rerum non potest habere ortum immunditia.

3. Item, si dicatur quod ex institutione ortum habuit huiusmodi immunditia – contra: constitutio circa immunditias animalium nulla emanaverat ante Legem, Levit. 11, et tamen ante Legem et etiam ante diluvium dicitur Noe, Gen. 7, 2, quod

Ursprung eine solche Unreinheit hat, der nämlich durch irgendetwas aufgrund einer solchen Sünde herbeigeführt wurde; denn wenn aufgrund des Vergleiches mit der Sünde des Menschen gesagt wird, nach dem, was dazu in Jes 30,26 gesagt wird: *Das Licht des Mondes wird wie das Licht der Sonne sein, und das Licht der Sonne siebenmal so stark*, dass alles wegen des Menschen niedergegangen ist, dann steht dagegen, dass demnach diese Unreinheit in allem wäre.

Daraus folgt also, dass die Unreinheit ihren Ursprung nicht in der Natur gehabt haben kann.

2. Es wird bewiesen, dass die Unreinheit ihren Ursprung nicht in der Benutzung der Dinge haben konnte. Wenn sie nämlich unrein genannt würden, weil sie für den Gebrauch zur menschlichen Versorgung ungeeignet wären, dann wären demnach alle Dinge unrein, die nicht zum Essen für die menschliche Versorgung geeignet, aber alle Dinge rein, die zum Essen der Menschen geeignet wären. Demgemäß würden also das Schwein und viele andere [Tiere], die das Gesetz unrein genannt hat,<sup>3609</sup> nicht als unrein gelten. – Wenn weiter gesagt wird, dass durch den schlechten Gebrauch der Menschen diese Tiere unrein genannt werden, da die Götzenverehrer sie für die abergläubischen Handlungen ihrer Götzenverehrung gebrauchten, nach dem, was Origenes sagt, [in den Predigten] *Über [789] das Buch Numeri*: „Den Wahrsagern ist es verboten, Drachen und andere Schlangen darzureichen; den Auguren einige Vögel, die das Gesetz für unrein hielt“<sup>3610</sup>.<sup>3611</sup> – dagegen: Sowohl Rinder als auch Schafe und dergleichen wurden vielfach den Götzen von den Götzendienern dargebracht, wie [es] zum Beispiel in 1Kön 18,26 über die Priester des Baal [heißt], die ihm ein Rind darbrachten; also würden demgemäß sowohl Rinder als auch Schafe als unrein gelten. – Und wenn man sagte, dass dies wegen des Missbrauchs des Teufels gesagt wird, weil einige Tiere mit göttlicher Erlaubnis den Dämonen unterstehen, wie die Schlange, Gen 3,14, und wie die Schweine, Mt 8,31–32 – dagegen: Demnach würden sowohl Rinder als auch Schafe unrein genannt werden, da sie mit göttlicher Erlaubnis dem Willen und der Macht der Dämonen zugestanden werden, Ijob 1,12: *Der Herr sagte zu Satan: Siehe, all sein Besitz ist in deiner Hand*; und dort heißt es, dass durch das Wirken des Dämons Feuer vom *Himmel* herabkam und alle *Schafe und Knechte verzehrte*.<sup>3612</sup>

Daraus folgt also, dass im Gebrauch der Dinge die Unreinheit nicht ihren Ursprung haben kann.

3. Wenn gesagt wird, dass eine solche Unreinheit ihren Ursprung in ihrer Einrichtung erhalten habe – dagegen: Keine Einrichtung hinsichtlich der Unreinheiten der Tiere war vor dem Gesetz hervorgegangen, Lev 11, und dennoch wird vor dem Gesetz und sogar vor der Sintflut zu Noah gesagt, Gen 7,2: *Nimm von den reinen Tieren jeweils*

**3609** Vgl. Lev 11,4–8; Dtn 14,7–8.

**3610** Vgl. Lev 11,13–19; Dtn 14,12–18.

**3611** Origenes, In Numeros homiliae XVI,7,13 (SC 442, 258; Werke, Bd. 7/2, 150,21–22).

**3612** Ijob 1,16.

*ex animantibus mundis tolles septena, de animantibus vero immundis duo.* Ergo ante constitutionem Legis erat immunditia in animalibus; non ergo ex constitutione est immunditia. – Si vero dicatur quod in Genesi dicuntur immunda, non quia tunc essent immunda, sed quia postea ex constitutione Legis futura erant immunda – contra: secundum hoc ergo Moyses loquitur secundum tempus Legis. Si ergo ex constitutione Legis facta est discretio mundorum ab immundis, et ante Legem non erat immunditia, ante Legem non poterat esse discretio mundorum ab immundis, ergo nec electio; ergo inutiliter et incassum diceretur ad Noe, Gen. 7, 2: *De animantibus mundis tolles septena, de immundis vero duo.*

4. Item si dicatur quod immunditia ortum habuit a significatione, ut illae res dicantur mundae quae per proprietates suas significativae erant munditiae morum, illae vero dicantur immundae quae sunt significativae immunditiae peccatorum – contra: sicut dicit B. Dionysius, in *Hierarchia angelica*: «Secundum eloquia divina», Gen. 2, «*omnia valde bona*, et ideo ex omnibus est elicere bonas speculationes». Relinquitur ergo quod omnia essent munda, quia omnia possunt esse significativa boni. Unde et ipse Dominus vocat se vermem, Psalmus: *Ego sum vermis et non homo*; et vocatur ieo, Apoc. 5, 5: *Vicit leo de tribu Iuda*; et tamen ista secundum Legem reputantur immunda. Relinquitur ergo quod propter significationem boni non dicuntur munda. – Item, cum in omnibus rebus sit reperire aliquas proprietates significativas boni, aliquas significativas mali – unde per leonem aliquando significatur Christus, Apoc. 5, 5: *Vicit leo de tribu Iuda*; aliquando diabolus, I Petri 5, 8: *Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens Circuit quaerens quem devoret* – ergo secundum hoc omnia essent munda et immunda ratione diversorum.

**Respondeo:** Dicendum quod immunditia non accipitur ex una sola, sed ex pluribus causis appropriatis quatuor generibus causarum. Causa enim materialis sive dispositiva immunditiae est ex parte naturae, non tamen simpliciter. Simpliciter enim secundum naturam nihil est immundum; ex comparatione tamen aliquo modo immundum dicitur, secundum quod dicit Augustinus, super Gen. 7, 2: «*Omnia naturaliter munda sunt, sed comparatione melioris naturae quaedam dicuntur immunda, sicut bos leone melior, quia homini necessarius, propter quem creata sunt omnia*». –



*sieben Paare, von den unreinen Tieren je zwei.* Also gab es vor der Einrichtung des Gesetzes schon eine Unreinheit bei den Tieren; also kommt die Unreinheit nicht von ihrer Einrichtung. – Wenn aber gesagt würde, dass sie in der Genesis unrein genannt werden, nicht weil sie damals unrein gewesen wären, sondern weil sie später durch die zukünftige Einrichtung des Gesetzes unrein waren – dagegen: Demgemäß spricht Mose also gemäß der Zeit des Gesetzes. Wenn also die Unterscheidung der Reinen von den Unreinen durch die Einrichtung des Gesetzes gemacht wurde und es vor dem Gesetz keine Unreinheit gab, konnte es vor dem Gesetz keine Unterscheidung der Reinen von den Unreinen geben, also auch keine Auswahl; also würde unnützlich und sinnlos zu Noah gesagt werden, Gen 7,2: *Nimm von den reinen Tieren jeweils sieben Paare, von den unreinen Tieren je zwei.*

4. Wenn ferner gesagt würde, dass die Unreinheit ihren Ursprung in der Bedeutung hatte, damit jene Dinge rein genannt werden, die durch ihre Eigenschaften für die Reinheit der Sitten bezeichnend waren, jene aber unrein genannt werden, die für die Unreinheiten der Sünden bezeichnend sind – dagegen: Wie der selige Dionysius in [dem Werk] *Über die himmlische Hierarchie* sagt: „Nach den göttlichen Worten“, Gen 2<sup>3613</sup>, „[ist] alles sehr gut, und deshalb kann man aus allem gute Anschauungen gewinnen.“<sup>3614</sup> Es folgt also, dass alles rein war, da alles für das Gute bezeichnend sein kann. Daher nennt auch der Herr selbst sich Wurm, der Psalm: *Ich bin ein Wurm und kein Mensch*,<sup>3615</sup> und er wird Löwe genannt, Offb 5,5: *Gesiegt hat der Löwe aus dem Stamm Juda*; und dennoch gelten diese nach dem Gesetz als unrein.<sup>3616</sup> Es folgt also, dass sie wegen der Bedeutung des Guten nicht rein genannt werden. – Da ferner in allen Dingen irgendwelche Eigenschaften zu finden sind, die etwas Gutes anzeigen, einige, die etwas Schlechtes anzeigen – daher wird mit dem Löwen manchmal Christus bezeichnet, Offb 5,5: *Gesiegt hat der Löwe aus dem Stamm Juda*, manchmal der Teufel, 1Petr 5,8: *Euer Widersacher, der Teufel, geht brüllend wie ein Löwe umher und sucht, wen er verschlingen kann* –, daher wären demnach alle Dinge rein und unrein aus verschiedenen Gründen.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen,<sup>3617</sup> dass die Unreinheit nicht gemäß einer Ursache allein, sondern gemäß mehreren passenden Ursachen aufgefasst wird mit vier Arten von Ursachen. Denn die Material- oder vorbereitende Ursache für Unreinheit kommt vonseiten der Natur, nicht aber schlechthin. Schlechthin nämlich ist der Natur nach nichts unrein; im Vergleich aber wird es gewissermaßen unrein genannt, nach dem, was Augustinus zu Gen 7,2 sagt: „Alles ist von Natur aus rein, doch im Vergleich zu einer besseren Natur werden manche Dinge unrein genannt, so wie das Rind besser ist als der Löwe, weil für den Menschen notwendiger, dessentwegen alles geschaffen

---

**3613** Gen 1,31.

**3614** Dionysius, *De coelesti hierarchia* 2,3f (PTS 36, 13,21–14,3).

**3615** Ps 21,7.

**3616** Vgl. Lev 11,41.

**3617** Im Codex Assisiensis 138, fol. 14a, heißt es stattdessen „Lösung: Wir sagen, ...“.

Causa vero formalis immunditiae accipitur ex parte usus sive abusus, et hoc quia illis animalibus principaliter et prae ceteris, quae Lex vocavit immunda, abutebantur, aut idolis immolando vel augurando seu maleficia exercendo, secundum quod dicit Origenes. – Causa vero efficiens immunditiae sumpta est ex parte institutionis. Quae institutio principaliter ortum habuit ex usu vel contra abusum data est, ut scilicet elongarentur ab idololatria et puniretur inobedientia. Elongarentur ab idololatria in hoc quod prohibebantur ab iis vescendis vel contingendis quae idololatrae [790] praecipua habebant, quemadmodum prohibentur uti vestimento ex lana et lino contexto, ne esset similitudo colentium Deum cum idololatriis, qui in venerationem idololatriae vestimentis talibus utebantur. Ut puniretur inobedientia, secundum quod dicit Augustinus in libro *Quaestionum Veteris et Novi Testamenti*: «Escarum lex non in primordio Legis data est, sed cum, duce perfidia, Dei promissis fidem nollent dare, ad duritiam cordis sui acceperunt *praecepta non bona*, sicut dicit Propheta Ezech. 20, 25; superbis enim hominibus et contumacibus non debuit tota creatura subici». – Causa vero finalis fuit significatio. In signum enim fuerunt institutiones legalium immunditiarum, sicut et ceterae Legis observantiae. Unde, ad Hebr. 10, 1, dicitur: *Umbram habens Lex futurorum*; et I Cor. 10, 11: *Omnia in figura contingebant illis*, quia per huiusmodi munditiam vel immunditiam significatur aliquid circa Christum futurum vel circa nos gerendum.

Ex iis igitur quatuor simul aggregatis, non ex uno tantum, determinatur ratio munditiae vel immunditiae – Et per hoc patet responsio ad obiecta.

## CAPUT II.

### DE IMMUNDITIIS SECUNDUM DIFFERENTIAM STATUUM.

Quaeritur postea de immunditiis in particulari secundum differentiam statuum.

ist.<sup>3618</sup> – Die Formalursache für Unreinheit erhält man vonseiten des Gebrauchs oder Missbrauchs, und zwar weil diese Tiere hauptsächlich und vor den übrigen, die das Gesetz unrein genannt hat, missbraucht wurden, entweder wenn für Götzen geopfert wurde oder beim Weissagen oder wenn Zauberwerke ausgeübt wurden, nach dem, was Origenes sagt.<sup>3619</sup> – Die Wirkursache für Unreinheit hat man vonseiten ihrer Einrichtung erhalten. Diese Einrichtung hat ihren Ursprung hauptsächlich im Gebrauch oder ist gegen den Missbrauch gegeben worden, zum Beispiel um sie von der Götzenverehrung zu entfernen und ihren Ungehorsam zu bestrafen. Sie sollten von der Götzenverehrung entfernt werden, indem ihnen verboten wurde, von dem zu essen oder es zu berühren, was die Götzendiener |790| als hauptsächlichliche Dinge hatten, so wie ihnen zum Beispiel verboten wird, Kleidung zu benutzen, die aus Wolle und Leinen zusammen gewebt ist, damit es keine Ähnlichkeit derer, die Gott verehrten, mit den Götzenverehrern gab, die zur Verehrung des Götzendienstes solche Kleider benutzten.<sup>3620</sup> Um Ungehorsam zu bestrafen, nach dem, was Augustinus in dem Buch der *Fragen zum Alten und Neuen Testament* sagt: „Das Speisegesetz wurde nicht am Anfang des Gesetzes gegeben, sondern als Treulosigkeit sie führte und sie den Verheißungen Gottes keinen Glauben schenken wollten, erhielten sie, damit ihr Herz sich verhärtete, *Vorschriften, die nicht gut waren*, wie der Prophet Ez 20,25 sagt; denn den hochmütigen und starrköpfigen Menschen sollte nicht die ganze Schöpfung unterworfen werden.“<sup>3621</sup> – Die Zweckursache war die Bedeutung. Denn zum Zeichen dienten die Einrichtungen der gesetzlichen Unreinheiten, wie auch die übrigen Befolgungen des Gesetzes. Daher heißt es in Hebr 10,1: *Einen Schatten der zukünftigen Güter enthält das Gesetz*; und 1Kor 10,11: *Das alles ereignete sich für sie im Bild*, weil durch eine solche Reinheit oder Unreinheit etwas bezeichnet wird, das im Hinblick auf Christus zukünftig ist oder im Hinblick auf uns getan werden soll.<sup>3622</sup>

Aus diesen vier [Arten von Ursachen] also, wenn sie zusammengehäuft auftreten, nicht aus einer allein, wird der Grund für die Reinheit oder Unreinheit bestimmt. – Und dadurch ist die Antwort auf die Einwände klar.

### *Kapitel 2: Die Unreinheiten nach dem Unterschied der Stände*

Danach wird nach den Unreinheiten im Besonderen hinsichtlich des Unterschieds der Stände gefragt.

**3618** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 9 (CSEL 50, 33); Augustinus, Contra Faustum Manichaeum VI,7 (CSEL 25/1, 294 f); Glossa interlinearis zu Gen 7,2 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 53r).

**3619** Origenes, In Numeros homiliae XVI,7,13 (SC 442, 258; Werke, Bd. 7/2, 150,21–22).

**3620** Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 (ed. Bd. IV/2, 765a; in dieser Ausgabe S. 1678 f).

**3621** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti II,10 (CSEL 50, 429).

**3622** Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 zu 2 (ed. Bd. IV/2, 768b; in dieser Ausgabe S. 1664 f).

Primo ergo quaeritur de immunditiis quantum ad statum ante Legem, iuxta illud Gen. 7, 2: *De animantibus mundis tolles septena et septena, de immundis vero duo et duo;*

secundo, de immunditiis in Lege, de quibus Levit. 11, 12, 13 et in aliis;

tertio, de immunditiis post evacuationem Legis, de quibus dicitur, Act. 15, 29, ubi decrevit Concilium Apostolorum abstinere *a suffocato et sanguine*.

[Nr. 522] ARTICULUS I.

*De observantia immunditiarum in statu ante Legem.*

**I.** Quantum ad statum ante Legem quaeritur ergo quare ante tempus Noe non fit mentio de munditia vel immunditia.

Nam, cum immunditia, secundum quod dictum est, quodam modo ortum habuerit ex natura, natura autem semper eadem fuit in animantibus, ergo a principio mentio debuit fieri de munditia et immunditia animantium. – Si diceretur quod ante tempora Noe non erat abusus animalium quae reputantur immunda, simili modo poterit dici quod temporibus Noe non erat abusus, cum temporibus eius non legatur idololatria.

**II.** Item, quaeritur: cum Dominus praecepit Noe, Gen. 7, 2, ut *de animantibus mundis et immundis* poneret in arcam, et *septena* de mundis, bina *de immundis*, ergo sciebat Noe quae essent munda et immunda, quaeritur igitur unde habuerit hanc notitiam. Si dicatur quod ex instinctu naturae, pari ratione et alii praecedentes hoc ipsum cognovissent, cum instinctus naturae idem maneat penes omnes habentes eandem naturam; quod tamen nusquam legitur. – Si dicatur quod ex inspiratione divina, eadem facilitate negari potest qua et affirmari, cum hoc non legatur.

**III.** Item quaeritur iuxta litteram illius praecepti quare plura iusserit accipi de mundis quam de immundis, quia de *mundis septena, de immundis tantum duo*, Gen. 7, 2.

**IV.** Item, quare in impari numero sumuntur munda, immunda vero et etiam rationalia in numero pari? Si dicatur, secundum Rabanum, [791] in Glossa, quod «impar numerus virtutis speciem praetendat, par vero infirmitatem» – contra: secundum hoc ergo rationalia debuerunt sumi in impari numero, cum rationalibus maxime competat species virtutis.

1. wird also nach den Unreinheiten hinsichtlich des Standes vor dem Gesetz gefragt, gemäß Gen 7,2: *Nimm von den reinen Tieren jeweils sieben Paare, von den unreinen Tieren je zwei*;

2. nach den Unreinheiten im Gesetz, über die Lev 11, 12, 13 und andere [handeln];

3. nach den Unreinheiten nach der Abschaffung des Gesetzes, über die in Apg 15,29 gesprochen wird, wo das Apostelkonzil beschlossen hat, sich *von Ersticken und Blut* zu enthalten.

#### Artikel 1: Die Beachtung der Unreinheiten im Stand vor dem Gesetz [Nr. 522]

**I.** Hinsichtlich des Standes vor dem Gesetz wird gefragt, warum es vor der Zeit Noahs keine Erwähnung von Reinheit und Unreinheit gibt.

Denn da die Unreinheit, nach dem bereits Gesagten,<sup>3623</sup> gewissermaßen ihren Ursprung in der Natur hatte, die Natur aber immer in den Tieren dieselbe war, hätte also von Anfang an eine Erwähnung von Reinheit und Unreinheit der Tiere geschehen müssen. – Wenn gesagt würde, dass es vor den Zeiten Noahs keinen Missbrauch von Tieren gab, die als unrein gelten, wird man ebenso sagen können, dass es zu den Zeiten Noahs keinen Missbrauch gab, weil man zu seinen Zeiten nichts von Götzenverehrung liest.

**II.** Weiter wird gefragt: Wenn der Herr Noah vorgeschrieben hat, Gen 7,2, *von den reinen* und *den unreinen Tieren* einige in die Arche zu bringen, und zwar *jeweils sieben Paare* von den reinen, je ein Paar *von den unreinen*, dann wusste Noah also, welche rein und welche unrein waren, daher wird gefragt, woher er diese Kenntnis hatte. Wenn gesagt wird, vom Antrieb der Natur, hätten das ebenso auch die anderen, die ihm vorausgingen, gewusst, da der Antrieb der Natur derselbe bleibt bei allen, die dieselbe Natur haben; das aber steht nirgendwo. – Wenn gesagt wird, durch göttliche Eingebung, so kann dies ebenso leicht verneint werden, wie es auch bejaht werden kann, da dies nicht dasteht.

**III.** Und es wird nach dem Wortlaut jener Vorschrift gefragt, warum er befohlen hat, mehr von den reinen als von den unreinen zu nehmen, denn von *den reinen* jeweils *sieben Paare*, von *den unreinen* nur *je zwei*, Gen 7,2.

**IV.** Ferner, warum werden die reinen in einer ungeraden Zahl genommen, die unreinen aber und auch die vernunftbegabten in einer geraden Zahl?<sup>3624</sup> Wenn gesagt wird, nach Hrabanus, [791] in der Glosse, dass „die ungerade Zahl den Anschein von Kraft vorgibt, die gerade aber Schwäche“<sup>3625</sup> – dagegen: Demnach hätten also die vernunftbegabten in einer ungeraden Zahl genommen werden müssen, da den vernunftbegabten in höchstem Maße der Anschein von Kraft zukommt.

**3623** Vgl. ebd., Nr. 521 (ed. Bd. IV/2, 789b; in dieser Ausgabe S. 1740 f).

**3624** Vgl. Gen 7,2.

**3625** Glossa ordinaria zu Gen 7,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 37a).

V. Item, quaeritur an ante Legem quod erat immundum quantum ad immolationem, esset immundum quantum ad comestionem.

**Quod videtur, a.** quia indistincte dicitur de animalibus mundis et immundis; generaliter autem immunditia extenditur respectu immolationis et respectu comestionis.

**Contra:** 1. Gen. 9, 3: *Omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum*. Ergo omnia animalia, secundum hoc, erant munda quantum ad comestionem; sed constat quod tunc non erant omnia munda quantum ad immolationem, quia dicitur, Gen. 8, 20: *Tollens Noe de cunctis pecoribus et volucris mundis, obtulit holocausta*. Ergo aliqua alia animalia erant immunda quoad immolationem.

2. Item, ad idem est quod dicit Augustinus, in *Quaestionibus Veteris et Novi Testamenti*: «Escarum lex non in primordio Legis data est». Ergo multo magis nec ante Legem; et tamen munditia et immunditia reputabatur in animalibus quoad immolationem.

VI. Item, quaeritur: cum in Lege, Levit. 3, 16–17, adeps carnis et sanguis reputentur immunda quoad comestionem, non tamen quantum ad oblationem, immo illa praecipue, scilicet adipem et sanguinem, praecepit Deus sibi offerri, quare ante Legem et temporibus Noe non reputaretur immunda comestio adipis, cum reputetur immunda comestio sanguinis per illam divinam constitutionem, qua dictum est Noe, Gen. 9, 3: *Omne, quod movetur et vivit erit vobis in cibum, excepto quod carnem cum sanguine non comedetis*.

Item, quaeritur: cum in Lege determinetur immunditia ex parte brutorum et etiam hominum, Levit. 11, 12, 13 et 15, ante Legem vero legitur immunditia ex parte brutorum – unde et ad Noe dictum est, Gen. 7, 2: *De animalibus mundis et immundis tolles* etc. – quare ergo simili modo non fit mentio de immunditiis hominum?

**Respondeo** per ordinem ad obiecta. **I.** Ad primum quod quaeritur ‘quare ante tempus Noe non fit mentio de munditia vel immunditia animalium, et specialiter quoad immolationem’, respondetur quod duplex ratio secundum allegoriam concurrebat. Cum enim oblatio sacrificii fieret propter expiationem originalis ante tempus circumcisionis et propter expiationem actualis, duplex erat figura seu significatio sacrificii: una sacrificii passionis Christi, quod principaliter erat ad expiationem seu mundationem originalis; alia sacrificii poenitentiae seu cordis contriti, quod proprie est ad emundationem actualis. Quantum autem ad significationem sacrificii passio-

V. Es wird gefragt, ob vor dem Gesetz das, was unrein war hinsichtlich der Opferung, auch unrein war hinsichtlich des Verzehrs.

**Das scheint richtig zu sein**, a. weil es auf unterschiedslose Weise von den reinen Tieren und den unreinen gesagt wird; allgemein aber erstreckt sich die Unreinheit im Hinblick auf die Opferung und im Hinblick auf den Verzehr.

**Dagegen:** 1. Gen 9,3: *Alles, was sich bewegt und lebt, soll euch zur Nahrung dienen*. Also waren alle Tiere demgemäß rein im Hinblick auf den Verzehr; es steht aber fest, dass damals nicht alle rein waren hinsichtlich der Opferung, da es heißt, Gen 8,20: *Noah nahm von allem reinen Vieh und reinen Vögeln und brachte Brandopfer dar*. Also waren einige andere Tiere unrein im Hinblick auf die Opferung.

2. Zu demselben gehört, was Augustinus in dem Buch der *Fragen zum Alten und Neuen Testament* sagt: „Das Speisegesetz wurde nicht am Anfang des Gesetzes gegeben.“<sup>3626</sup> Also noch viel mehr nicht vor dem Gesetz; und dennoch galt Reinheit und Unreinheit bei den Tieren im Hinblick auf die Opferung.

VI. Es wird gefragt: Da im Gesetz, Lev 3,16–17, das Fett zwischen den Eingeweiden des Fleisches und das Blut als unrein für den Verzehr gelten, nicht aber für die Opferung, sondern Gott hauptsächlich vorschrieb, ihm jene, nämlich das Fett und Blut, darzubringen,<sup>3627</sup> warum dann vor dem Gesetz und zu Zeiten Noahs der Verzehr des Fetts nicht als unrein galten, während der Verzehr von Blut durch diesen göttlichen Erlass als unrein gilt, Gen 9,3: *Alles, was sich bewegt und lebt, soll euch zur Nahrung dienen, nur Fleisch mit Blut dürft ihr nicht essen*.

VII. Es wird gefragt: Da im Gesetz die Unreinheit vonseiten der wilden Tiere und auch der Menschen bestimmt wird, Lev 11, 12, 13 und 15, man vor dem Gesetz aber liest, dass die Unreinheit vonseiten der wilden Tiere kommt – daher wurde auch zu Noah gesagt, Gen 7,2: *Nimm von den reinen und unreinen Tieren* usw. –, warum gibt es dann nicht ebenso eine Erwähnung der Unreinheiten der Menschen?

**Ich antworte** auf die Einwände der Reihe nach. **I.** Auf die erste Frage, ‚warum es vor der Zeit Noahs keine Erwähnung von Reinheit oder Unreinheit der Tiere gibt, und insbesondere im Hinblick auf die Opferung‘, wird geantwortet, dass zwei Gründe im Sinne einer Allegorie zusammenkamen.<sup>3628</sup> Da nämlich die Darbringung eines Opfers vor der Zeit der Beschneidung zur Sühne der Erbsünde und zur Sühne der Tatsünde vorgenommen wurde, gab es ein zweifaches Sinnbild oder eine zweifache Bedeutung des Opfers: die eine [Bedeutung] des Opfers des Leidens Christi, das hauptsächlich zur Sühne oder Reinigung der Erbsünde da war; die andere des Opfers der Buße oder des zerknirschten Herzens, das im eigentlichen Sinne zur Reinigung der Tatsünde da ist. Hinsichtlich der Bedeutung des Opfers des Leidens Christi war es passend, dass

<sup>3626</sup> Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* II,10 (CSEL 50, 429).

<sup>3627</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 518 (ed. Bd. IV/2, 766a; in dieser Ausgabe S. 1654 f).

<sup>3628</sup> Im *Codex Assisiensis* 138, fol. 14b, wird an dieser Stelle auf die vorangegangene *Quaestio* ‚Über die Opfer‘ verwiesen.

nis Christi conveniebat ut secundum decursum temporis magis et magis fieret declaratio veritatis. Unde, quia sacrificium redemptionis per Christum debebat fieri in carne et in carne munda et etiam in carne humana, ideo in exordio primae aetatis in sacrificio Abel figurabatur fieri in carne; postmodum in secunda aetate in exordio per sacrificium Noe ostenditur futurum in carne munda; tertio in exordio tertiae aetatis in Abraham, cui praecipitur filius immolari, ostendebatur futurum in carne munda et humana; propterea competebat ut ratione sacrificii Noe, in quo incipiebat secunda aetas et maior debuit esse declaratio sacrificii redemptionis quam prius, fieret mentio de munditia carnis sacrificandae. — Quantum ad significationem sacrificii poenitentiae seu cordis contriti, quod proprie est ad emundationem immunditiae actualium peccatorum, conveniebat ut tempore Noe, in quo maxime abundabant immunditiae actualium culparum, quia *omnis caro corruperat viam suam*, Gen. 6, 12, fieret mentio de munditia et immunditia materiae sacrificiorum.

II. Ad secundum vero quod quaeritur 'qualiter Noe habuit notitiam de munditia et immunditia', dicendum quod partim ex natura, partim ex ratione, partim ex inspiratione. In animalibus, quae secundum Legem reputantur immunda, quaedam sunt homini nociva, quaedam sunt homini inutilia, quaedam vero non necessaria. Nociva, sicut serpentes et leones et huiusmodi, quae sua feritate hominibus frequenter nocent. Inutilia vero, ut quibus non potest homo uti nec ad victum nec ad vestitum nec [792] ad laboris adiutorium, sicut formicae, stelliones et infinita genera reptilium et etiam animalium et avium. Non necessaria ut sine quibus vita hominis potuit sustentari, et secundum hoc solum in genere gressibilium ovis et capra et bos necessaria homini iudicantur, quia praebent homini victum, vestitum et adiutorium potissime, sine timore nocimenti. Alia vero, sicut canes, equi etc., non se habent hoc modo, et ideo sine illis potest convenienter vita hominis agi. Accedente igitur ratione cum instinctu naturae et superveniente divina inspiratione, Noe habuit notitiam mundorum et immundorum. Instinctu enim naturae praetermittendum est et quasi abiciendum quidquid est naturae nocivum aut inutile aut non necessarium velut immundum; pari vero conferente ratione, etiam talia abiciet velut immunda; fortius vero adveniente inspiratione ad declarationem sacrificii redemptionis in carne munda. Dicendum igitur, secundum Augustinum, quod «comparatione melioris naturae» in illis, quae



im Lauf der Zeit mehr und mehr eine Erklärung der Wahrheit erfolgte. Da das Opfer der Erlösung durch Christus im Fleisch geschehen musste und in reinem Fleisch und auch in menschlichem Fleisch, deshalb wurde am Anfang des ersten Zeitalters im Opfer Abels bildlich dargestellt, dass es im Fleisch geschah; danach im zweiten Zeitalter wird am Anfang durch das Opfer Noahs gezeigt, dass es in reinem Fleisch sein wird; drittens wurde am Anfang des dritten Zeitalters in Abraham, dem befohlen wird, seinen Sohn zu opfern, gezeigt, dass es in reinem und menschlichem Fleisch sein wird; deswegen war es passend, dass aufgrund des Opfers Noahs, mit dem das zweite Zeitalter begann und die Erklärung des Opfers der Erlösung größer sein musste als früher, eine Erwähnung der Reinheit des zu opfernden Fleisches geschah. – Hinsichtlich der Bedeutung des Opfers der Buße oder des zerknirschten Herzens, das im eigentlichen Sinne zur Reinigung der Unreinheit der Tatsünden da ist, passte es, dass zur Zeit Noahs, in der die Unreinheiten der Tatsünden stark anschwellen, weil *alles Fleisch eine verdorbene Lebensweise hatte*, Gen 6,12, die Erwähnung der Reinheit und Unreinheit der Materie der Opfer erfolgte.

**II.** Zu der zweiten Frage, ‚wie Noah Kenntnis hatte von der Reinheit und Unreinheit‘, ist zu sagen: zum Teil von der Natur, zum Teil von der Vernunft, zum Teil aus Eingebung. Bei den Tieren, die dem Gesetz nach als unrein galten, sind einige schädlich für den Menschen, einige sind unnütz für den Menschen, einige nicht notwendig. Schädlich, wie die Schlangen, Löwen und dergleichen, die durch ihre Wildheit den Menschen häufig schaden. Unnütz, wie die, die der Mensch weder zum Essen noch zur Kleidung noch [792] als Arbeitshilfe gebrauchen kann, so wie die Ameisen, die Sterneidechsen und die unendlichen Arten von Reptilien und auch von Tieren und Vögeln. Nicht notwendig, wie die, ohne die das Leben des Menschen aufrechterhalten werden konnte,<sup>3629</sup> und demgemäß werden in der Kategorie der Tiere, die laufen können, nur das Schaf, die Ziege und das Rind als notwendig für den Menschen beurteilt, da sie dem Menschen Nahrung, Kleidung und hauptsächlich Arbeitshilfe bieten, ohne die Furcht, dass sie einem schaden. Die anderen aber, wie die Hunde, Pferde usw., verhalten sich nicht so, und deshalb kann das Leben des Menschen auch ohne sie angemessen geführt werden. Als die Vernunft zum Antrieb der Natur hinzukam und noch die göttliche Eingebung dazutrat, erhielt Noah Kenntnis von den reinen und unreinen [Tieren]. Durch den Antrieb der Natur muss nämlich alles übergangen und gleichsam weggestoßen werden, was für die Natur schädlich ist oder unnütz oder nicht notwendig, als wäre es unrein; und wenn die Vernunft entsprechend dazu beiträgt, wird sie ebenso solches als unrein wegstoßen; noch mehr aber, wenn die Eingebung hinzutritt zur Erklärung des Erlösungsopfers im reinen Fleisch. Es ist daher mit Augustinus zu sagen, dass „im Vergleich zu einer besseren Natur“ bei dem, was für

---

3629 Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 (ed. Bd. IV/2, 777a–b; in dieser Ausgabe S. 1698 f).

homini sunt salubria, utilia et necessaria, potuit ratione et natura quaedam reputare immunda.

Ad illud ergo quod obicit quod ‘pari ratione praecedentes possent istud cognoscere’, dicendum quod verum est, si instinctui naturae accessisset ratio et inspiratio. Ratio, quae secundum perfectionem iustitiae solis necessariis et utilibus contenta esset; inde est quod ex privilegio singulari de Noe dicitur, Gen. 6, 9: *Noe vir iustus atque perfectus* etc. Praeterea, inspiratio, quae accessit ad Noe, cum ei locutus est Deus, ut, sicut inspiravit ei quod de mundis tolleretur *septena et septena, de immundis vero duo et duo*, ita prius inspiravit quae deberet reputare immunda et quae munda.

**III.** Ad tertium quod quaerit ‘quare praeceptum est plura tollere de mundis quam de immundis’, respondeo, secundum Augustinum: «ut plura essent quae hominibus prodesse quam quae nocerent»; et alia ratione, secundum Rabanum, «ut egressus Noe de arca haberet quod immolaret et manducaret».

**IV.** Ad quartum vero, scilicet quare in impari numero sumuntur munda, immunda vero et rationalia in numero pari, responsio est, secundum Rabanum: «Impar enim numerus virtutis speciem praetendit, par vero infirmitatem». – Sed contra hanc responsionem obicitur quod secundum hoc deberent rationalia sumi in numero impari. Et ideo videtur aliter respondendum, dicendo quod irrationalia munda sunt ad duo sive ad duplicem usum, ad usum scilicet propagationis naturalis, ad quam necessaria est paritas masculi et feminae; et ad usum sustentationis hominis vel immolationis, et quantum ad hoc non est necessaria paritas maris et feminae. Quae ergo erant ad usum propagationis naturae et non ad usum sustentationis vel immolationis debuerunt esse in numero pari, sicut rationalia et immunda; quae vero ad duplicem usum in impari.

**V.** Ad quintum, scilicet quare nullum animal reputatur immundum quoad comestionem, sed quantum ad immolationem, respondeo: munditia quoad immolationem

den Menschen heilsam, nützlich und notwendig ist, er durch die Vernunft und Natur einiges für unrein halten konnte<sup>3630</sup>.

Zu dem Einwand, dass ‚aus dem gleichen Grund auch die anderen, die ihm vorausgingen, dies hätten wissen können‘, ist zu sagen, dass das stimmt, wenn zum Antrieb der Natur noch Vernunft und Eingebung hinzugekommen wären. Die Vernunft, die gemäß der Vollendung der Gerechtigkeit mit Notwendigem und Nützlichem zufrieden wäre; daher kommt es, dass aufgrund eines einzigartigen Privilegs über Noah gesagt wird, Gen 6,9: *Noah war ein gerechter und vollkommener Mann* usw. Zudem die Eingebung, die bei Noah hinzukam, als Gott zu ihm sprach, sodass, so wie er ihm eingab, dass er von den reinen Tieren *jeweils sieben Paare, von den unreinen je zwei* nehmen sollte,<sup>3631</sup> er ihm auch vorher eingab, welche er als unrein und welche er als rein betrachten sollte.

**III.** Auf die dritte Frage, ‚warum vorgeschrieben wurde, mehr von den reinen als von den unreinen zu nehmen‘, antworte ich mit Augustinus: „Damit es mehr wären, die den Menschen nützten, als die ihnen schadeten“;<sup>3632</sup> und mit einer anderen Begründung nach Hrabanus, „damit Noah, wenn er aus der Arche herauskam, etwas hatte, was er opfern und essen konnte.“<sup>3633</sup>

**IV.** Auf die vierte [Frage], nämlich warum die reinen Tiere in einer ungeraden Zahl, die unreinen aber und die vernunftbegabten in einer geraden Zahl genommen werden, lautet die Antwort, nach Hrabanus: „Die ungerade Zahl gibt nämlich den Anschein von Kraft vor, die gerade aber Schwäche.“<sup>3634</sup> – Doch gegen diese Antwort wird eingewendet, dass demnach die vernunftbegabten Tiere in einer ungleichen Zahl hätten genommen werden müssen. Und deshalb scheint es anders beantwortet werden zu müssen, indem man sagt, dass die vernunftlosen Tiere für zwei Dinge oder für zwei Arten von Gebrauch rein sind, nämlich für den Gebrauch zur natürlichen Vermehrung, zu der die gleiche Anzahl von einem Männchen und einem Weibchen nötig ist, und für den Gebrauch zum Unterhalt des Menschen oder der Opferung, und dazu ist keine gleiche Anzahl eines Männchens und eines Weibchens nötig. Die also für den Gebrauch zur Vermehrung der Natur bestimmt waren und nicht zum Gebrauch für den Unterhalt oder die Opferung, mussten in einer geraden Anzahl sein, so wie die vernunftbegabten und die unreinen Tiere; die für den zweifachen Gebrauch aber in ungerader Zahl.

**V.** Auf die fünfte [Frage], nämlich warum kein Tier als unrein zum Verzehr gilt, sondern nur zur Opferung, antworte ich: Die Reinheit hinichtlich der Opferung ist

---

**3630** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 9 (CSEL 50, 33); Augustinus, Contra Faustum Manichaeum VI,7 (CSEL 25/1, 294 f); Glossa interlinearis zu Gen 7,2 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 53r).

**3631** Vgl. Gen 7,2.

**3632** Alcuin, Interrogationes et responsiones in Genesim, 112 (PL 100, 528); Glossa interlinearis zu Gen 7,2 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 52v).

**3633** Vgl. Hrabanus Maurus, Commentariorum in genesim libri quattuor II (PL 107, 517).

**3634** Glossa ordinaria zu Gen 7,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 37a).

introducenda est ad figuram sacrificii redemptionis futuri in carne munda, quae compete-  
tebat, ut dictum est, temporibus Noe; munditia quoad comestionem introducenda est  
principaliter in poenam contumaciae, ut dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et  
Veteris Testamenti*, ut dictum est, non autem punienda contumacia ante legis praeva-  
ricationem.

**VI.** Ad sextum dicendum quod prohibitio sanguinis primo introducenda est in horro-  
rem effusionis sanguinis humani, ne propter assuefactionem comestionis sanguinis  
animalium minus horrerent hominum occisionem, et a comestione sanguinis anima-  
lis, invalescente crudelitate, transirent ad comestionem humani sanguinis, quem-  
admodum de habitatoribus Terrae Sanctae dicitur, Sap. 12, 3, 5: *Illos antiquos habi-  
tatores Terrae Sanctae tuae exhorruisti, filiorum suorum necatores sine misericordia,  
comestores viscerum hominum et devoratores sanguinis*. Et ideo, paucis existentibus  
et exemplo Cain pronis ad iram, Sap. 10, 3: *Per iram homicidii fraternitas deperiit*, et  
iterum pronis ad superbiam et rixam, sicut patet in turri Babel, Gen. 11, 4, introduci  
debebat prohibitio esus sanguinis. – Secundo vero introducenda est contra consuetudi-  
nem idololatriae, quae sanguinem immolatum in venerationem idolorum bibebant  
et adipem comedebant, Deuter. 32, 38: [793] *De quorum victimis comedebant adipem* etc.  
Et hoc modo, invalescente idololatria, per Legem debuit prohiberi utrumque.

**VII.** Ad septimum dicendum quod immunditia hominum introducenda est in onus  
vel causa eliminationis idololatriae, sicut patet ex superioribus, et ideo ante Legem  
et inchoationem idololatriae non debuit introduci. Ex causa vero introducenda est immun-  
ditia et munditia, sicut patet ex praedictis.

[Nr. 523] ARTICULUS II.

*De observantia immunditiarum in statu Legis.*

Postea quaeritur de observantia immunditiarum quantum ad statum Legis.

Omissis igitur iis quae in praemissis quaesita sunt circa istam materiam, Quae-  
stione De ratione caerimonialium praeceptorum, quaeritur: cum in Lege determi-  
netur circa gressibilia et volatilia aliquid mundum et aliquid immundum quantum ad

eingeführt worden als Sinnbild für das Erlösungsoffer, das in reinem Fleisch geschehen sollte, welches, wie gesagt, zur Zeit Noahs passend war;<sup>3635</sup> die Reinheit hinsichtlich des Verzehrs ist eingeführt worden hauptsächlich zur Strafe für die Starrköpfigkeit, wie Augustinus sagt, in den *Fragen zum Alten und Neuen Testament*, wie gesagt worden ist,<sup>3636</sup> nicht aber musste die Starrköpfigkeit vor der Übertretung des Gesetzes bestraft werden.

**VI.** Zu der sechsten [Frage] ist zu sagen, dass das Verbot des Blutes zuerst zur Abschreckung von menschlichem Blutvergießen eingeführt worden ist, damit nicht aus Gewöhnung daran, das Blut von Tieren zu essen, sie weniger die Tötung von Menschen fürchteten und vom Verzehr tierischen Blutes mit wachsender Grausamkeit zum Verzehr menschlichen Blutes übergingen, wie es über die Einwohner des Heiligen Landes heißt, Weish 12,3–5: *Jene früheren Einwohner deines Heiligen Landes hast du verabscheut, Mörder ihrer Kinder ohne Barmherzigkeit, Verzehrer der Eingeweide von Menschen und Blutfresser*. Und deshalb, da es erst noch wenige gab und sie nach dem Beispiel des Kain zum Zorn geneigt waren, Weish 10,3: *Durch den Zorn des Menschenmordes ging die Brüderlichkeit unter*, und ebenso geneigt zum Hochmut und Streit, wie am Turm von Babel klar wird, Gen 11,4, musste das Verbot des Blutverzehrs eingeführt werden. – Zweitens aber ist es gegen die Gewohnheit der Götzenverehrung eingeführt worden, da sie das Opferblut zur Verehrung der Götzen tranken und das Fett zwischen den Eingeweiden aßen,<sup>3637</sup> Dtn 32,38: [793] *Die von ihren Opfern das Fett aßen* usw. Und auf diese Weise musste, als die Götzenverehrung erstarkte, beides durch das Gesetz verboten werden.

**VII.** Zu der siebten [Frage] ist zu sagen, dass die Unreinheit der Menschen als Last oder Grund für die Vertreibung der Götzenverehrung eingeführt worden ist, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht,<sup>3638</sup> und deshalb vor dem Gesetz und dem Beginn der Götzenverehrung nicht eingeführt werden musste. Aus einem bestimmten Grund sind Unreinheit und Reinheit eingeführt worden, wie aus dem Gesagten klar ist.<sup>3639</sup>

#### *Artikel 2: Die Beachtung der Unreinheiten im Stande des Gesetzes [Nr. 523]*

Danach wird nach der Beachtung der Unreinheiten hinsichtlich des Standes des Gesetzes gefragt.

Unter Auslassung dessen, was in dem Vorausgeschickten zu dieser Materie gefragt worden ist, in der Frage über den Grund für die Kultvorschriften,<sup>3640</sup> wird gefragt: Da im Gesetz bei den Tieren, die laufen können, und denen, die fliegen können, etwas als rein und etwas als unrein bestimmt wird hinsichtlich des Verzehrs und der Opfe-

**3635** Vgl. Summa Halensis III Nr. 522 (ed. Bd. IV/2, 791b; in dieser Ausgabe S. 1746–1749).

**3636** Vgl. Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* II,10 (CSEL 50, 428 f).

**3637** Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 (ed. Bd. IV/2, 778a; in dieser Ausgabe S. 1700 f).

**3638** Vgl. ebd. (ed. Bd. IV/2, 773a–775b; in dieser Ausgabe S. 1682–1693).

**3639** Vgl. ebd. (ed. Bd. IV/2, 769b; in dieser Ausgabe S. 1668 f).

**3640** Vgl. ebd. (ed. Bd. IV/2, 763a–783b; in dieser Ausgabe S. 1644–1723).

comestionem et immolationem, Levit. 11, quare non determinatur circa natatilia munditia et immunditia quoad immolationem, sed tantum quoad comestionem, Levit. 11, 9–12?

1. Nam circa illa magis videntur determinanda, quia aquatilia aptiora videbantur ad immolandum quam gressibilia vel volatilia, quia gressibilia ortum habent ex terra, quae maledicta est, Gen. 3, 17, aquatilia autem ex aqua, quae benedicta est, Gen. 1, 4, et non postmodum maledicta.

2. Praeterea, volatilia, etsi habeant ortum ex aqua, magis tamen vivunt in terra sive ex terrae nascentibus quam in aqua, pisces autem et generantur in aqua et in aqua vivunt omnino. Ergo mundiora et ad immolandum aptiora videbantur aquatilia quam reliqua; ergo potius de iis determinandum erat.

**[Solutio]:** Ad hoc respondendum, secundum Augustinum, qui sic dicit: «Promissivas figuras in victimis animalium celebrari oportebat propter commendationem futurae carnis et sanguinis, per quam unam victimam fieret remissio peccatorum de carne et sanguine contractorum». Et est sensus: Quia sacrificia illa erant signa veri sacrificii futuri in carne Christi, per cuius immolationem fieret remissio peccatorum, quae quidem peccata contraximus a carne secundum quam propagamur a primis parentibus, ideo competeat quod illa sacrificia fierent ex carnibus gressibilium vel volatilium, quae propinquiorem habent similitudinem ad carnem humanam, et non ex piscibus.

#### [Nr. 524] ARTICULUS III.

##### *De observantia immunditiarum in statu post Legem.*

Deinde quaeritur de observantia immunditiarum post evacuationem Legis factam, ut de suffocatis et sanguine, utrum scilicet teneamur modo non comedere sanguinem et suffocatum.

**Circa quod sic obicitur:** 1. Act. 15, 1–29 determinatur contentio facta inter fideles, conversos de gentibus et conversos de Iudaeis, de circumcissione, in cuius determinatione decretum est primo a B. Petro, secundo a Iacobo, tertio a toto Concilio Apostolorum quod fideles conversi abstinerent se *ab immolatis simulacrorum et sanguine et suffocato et fornicatione*. Ergo cum, aliis legalibus evacuatis, publicato iam Evangelio, remanserint ista, quod scilicet abstineatur *a suffocato et sanguine et immolatis ido-*

nung, Lev 11, warum wird nicht bei denen, die schwimmen können, Reinheit und Unreinheit bestimmt hinsichtlich der Opferung, sondern nur hinsichtlich des Verzehrs, Lev 11,9–12?

1. Denn bei ihnen scheint dies noch mehr bestimmt werden zu müssen, da die Wassertiere geeigneter zur Opferung schienen als die Tiere, die laufen können, oder die, die fliegen können, da die Tiere, die laufen können, ihren Ursprung auf dem Land haben, das verflucht wurde, Gen 3,17, die Wassertiere aber im Wasser, das gesegnet wurde, Gen 1,4, und nicht später verflucht wurde.

2. Außerdem leben die Tiere, die fliegen können, auch wenn sie ihren Ursprung im Wasser haben, dennoch mehr auf dem Land oder von dem, was auf dem Land wächst, als im Wasser, die Fische aber werden im Wasser gezeugt und leben gänzlich im Wasser. Also schienen die im Wasser lebenden Tiere reiner und geeigneter zur Opferung zu sein als die übrigen Tiere; also hätte das eher bei ihnen bestimmt werden sollen.

**[Lösung]:** Darauf ist mit Augustinus zu antworten, der Folgendes sagt: „Es war nötig, dass Sinnbilder, die Verheißungen ausdrückten, in den Tieropfern gefeiert wurden, um das zukünftige Fleisch und Blut zu empfehlen, ein einziges Opfer, durch das der Nachlass der Sünden erfolgte, welche man sich durch Fleisch und Blut zugezogen hatte.“<sup>3641</sup> Und der Sinn dessen ist: Weil jene Opfer Zeichen des wahren Opfers waren, das im Fleisch Christi geschehen sollte, durch dessen Opferung der Nachlass der Sünden geschehen sollte, Sünden, die wir uns vom Fleisch zugezogen haben, gemäß welchem wir von den ersten Eltern abstammen, deshalb war es passend, dass jene Opfer mit dem Fleisch von Tieren, die laufen können, und Tieren, die fliegen können, erfolgten, welche eine größere Ähnlichkeit haben mit dem menschlichen Fleisch, und nicht mit Fischen.

### *Artikel 3: Die Beachtung der Unreinheiten im Stande nach dem Gesetz [Nr. 524]*

Hierauf wird nach der *Beachtung* der Unreinheiten nach der Abschaffung des Gesetzes gefragt, wie zum Beispiel nach Ersticktem und Blut, nämlich ob wir dazu verpflichtet sind, kein Blut und Ersticktes zu essen.<sup>3642</sup>

**Dazu wird Folgendes eingewendet:** 1. Apg 15,1–29 wird ein Streit, der zwischen den Gläubigen, den Bekehrten von den Heiden und den Bekehrten von den Juden, über die Beschneidung entstanden war, beendet, bei dessen Beendigung erstens vom heiligen Petrus, zweitens von Jakobus und drittens von dem ganzen Apostelkonzil beschlossen worden ist, dass die bekehrten Gläubigen sich *von Opferfleisch für Statuen, Blut, Ersticktem und Unzucht fernhalten sollten*. Da also nach Abschaffung der anderen Gesetzesvorschriften, als das Evangelium schon veröffentlicht war, diese geblieben sind, nämlich dass man sich *von Ersticktem, Blut und Opferfleisch* für die

<sup>3641</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,17 (CSEL 25/1, 605).

<sup>3642</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* IV, tr.2 c.2 q2 (SpicBon 19, 30,1–37,208).

lorum, quae immunda reputabantur in Lege, videtur quod adhuc remaneant istae immunditiae secundum decreta illius Concilii. Ergo peccat adhuc qui nunc facit contrarium.

2. Item, super illud Act. 15, 28, Glossa Rabani: «Haec necessaria sunt, sine quibus non est salus, sed circumcisio necessaria non est».

3. Item, Glossa Bedae, ibidem: «Suffocatum et morticinum, de quo Ezech. 44, 31 dicit: *Omne morticinum et captum a bestia, tam de [794] avibus quam de pecoribus, sacerdotes non comedant illud, cuius sanguis non est effusus super terram.* Hoc praeceptum convenit illis qui inuncti sunt oleo spirituali, quod Apostolorum epistola servandum decrevit».

4. Item, super illud Ezech. 44, 31: *Omne morticinum etc.*, dicit Hieronymus: «Iuxta litteram omni generi electo regali et sacerdotali, Christiano scilicet, haec praecepta conveniunt, ut morticinum non comedant, quod in Actibus Apostolorum dicitur suffocatum; quae necessario observanda Apostolorum de Ierusalem epistola monet», Act. 15, 29.

5. Item, praeceptum fuit ante Legem non comedere sanguinem, Gen. 9, 4, et in Lege, Levit. 2, 17, et post Legem, Act. 15, 29. Ergo semper est servandum.

**Contra:** a. Ad Rom. 14, 20: *Omnia munda sunt etc.*; et in eodem: *Scio et confido in Domino Iesu quod nihil est commune*; et ad Tit. 1, 15: *Omnia munda mundis.*

b. Item, super illud ad Rom. 14, 20: *Omnia munda etc.*, Glossa Augustini: Nullus cibus culpabilis est vel immundus, sed solum inordinatio concupiscentiae in cibo culpabilis est. Unde dicit sic: «Creaturam Dei scimus non esse culpabilem, quia creatura Dei omnis bona est, sed inobedientiam contumacem et inordinatam cupiditatem. Non propter porcum, sed propter pomum mortem primus homo invenit, et Esau primatum suum non propter gallinam, sed propter lenticulam perdidit. Scio enim Noe omne genus carnis, quod pro cibo esset esui, manducare concessum, Eliam cibo carnis refectum, III Regum 17, 6, Ioannem locustis non fuisse pollutum».



Götzenbilder fernhalten solle, die im Gesetz als unrein galten, scheint es, dass diese Unreinheiten noch weiter bestehen bleiben nach den Beschlüssen jenes Konzils. Also sündigt noch immer, wer heutzutage das Gegenteil tut.

2. Zu Apg 15,28 die Glosse von Hrabanus: „Diese sind notwendig, ohne die es kein Heil gibt, doch die Beschneidung ist nicht notwendig.“<sup>3643</sup>

3. Die Glosse Bedas ebendort: „Ersticktes und Aas, über das Ez 44,31 sagt: *Alles Aas und von einem Raubtier Gerissene, von [794] Vögeln ebenso wie von Vieh, sollen die Priester nicht essen, das, dessen Blut nicht auf dem Boden vergossen wurde.* Diese Vorschrift, die der Brief der Apostel zu bewahren beschlossen hat, kommt jenen zu, die mit geistlichem Öl gesalbt sind.“<sup>3644</sup>

4. Zu Ez 44,31: *Alles Aas* usw. sagt Hieronymus: „Dem Wortlaut nach kommen diese Vorschriften, kein Aas zu essen, was in der Apostelgeschichte Ersticktes genannt wird, jedem auserwählten königlichen und priesterlichen Geschlecht zu, das heißt dem Christen; der Brief der Apostel aus Jerusalem mahnt an, dass das notwendigerweise beachtet werden muss“, Apg 15,29.<sup>3645</sup>

5. Es wurde vor dem Gesetz vorgeschrieben, kein Blut zu essen, Gen 9,4, und im Gesetz, Lev 2,17, und nach dem Gesetz, Apg 15,29. Also ist dies immer zu halten.

**Dagegen:** a. Röm 14,20: *Alle Dinge sind rein* usw.; und in demselben: *Ich weiß und vertraue im Herrn Jesus, dass nichts gewöhnlich ist;*<sup>3646</sup> und Tit 1,15: *Für die Reinen ist alles rein.*

b. Zu Röm 14,20: *Alle Dinge sind rein* usw. die Glosse Augustins: Keine Speise ist schuldhaft oder unrein, sondern nur die Ungeordnetheit der Begierde bei der Speise ist schuldhaft.<sup>3647</sup> Daher sagt er Folgendes: „Wir wissen, dass die Schöpfung Gottes nicht schuldhaft ist, da die Schöpfung Gottes als ganze gut ist, aber der starkköpfige Ungehorsam und die ungeordnete Begierde [sind schuldhaft]. Nicht wegen des Schweins, sondern wegen eines Apfels fand der erste Mensch den Tod, und Esau verlor sein Erstgeburtsrecht nicht wegen einer Henne, sondern wegen eines Linsengerichts. Ich weiß nämlich, dass Noah jede Art von Fleisch, das als Speise zum Verzehr diente, zum Verzehr erlaubt wurde,<sup>3648</sup> Elija sich mit einer Fleischspeise erfrischte, 1Kön 17,6, Johannes nicht durch Heuschrecken unrein wurde<sup>3649</sup>.“<sup>3650</sup>

<sup>3643</sup> Glossa ordinaria zu Apg 15,28 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 488b–489a).

<sup>3644</sup> Vgl. Beda Venerabilis, *Retractatio in Actus apostolorum* 15,20 f (CChr.SL 121, 149 f); Glossa ordinaria zu Ez 44,31 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 312a).

<sup>3645</sup> Hieronymus, *Commentaria in Ezechielem* XIII,44,22–31 (CChr.SL 75, 669 f); Glossa ordinaria zu Ez 44,31 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 312a).

<sup>3646</sup> Röm 14,14.

<sup>3647</sup> Vgl. Augustinus, *Sermones* 208,1 (PL 38, 1045).

<sup>3648</sup> Vgl. Gen 9,3.

<sup>3649</sup> Mt 3,4.

<sup>3650</sup> Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* CXXIV 73,1 (CChr.SL 36, 510); vgl. Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 14,20 (PL 191, 1518).

c. Item, Origenes: «Quidquid a Deo factum est mundum est. In animalibus mores hominum et actus et voluntates pinguntur», quasi diceret: nihil est immundum ad litteram, sed quaedam reputabantur immunda propter significationem immunditiae vitiorum.

d. Item, Matth. 15, 11: *Non quod intrat in os coinquinat hominem etc.*

**[Solutio]:** Circa istam quaestionem fuerunt tres opiniones. Una dicit: praeceptum Apostolorum de non comedendo sanguine et suffocato semper servandum est litteraliter; alia dicit semper servandum, sed metaphorice et spiritualiter; tertia dicit servandum, non semper, sed secundum statum Ecclesiae primitivum et litteraliter.

Prima opinio innititur verbis Bedae super Act. 15, 20, '*abstineant*' etc.: «Hoc praeceptum servare convenit illis qui uncti sunt oleo spirituali ne comedant illud cuius sanguis effusus non est». Item, verbis Hieronymi, super Ezech. 44, 31 *omne morticinum* etc.: «Omni generi electo regali et sacerdotali, id est Christiano, haec praecepta conveniunt». Item, Hieronymus, ibidem: «Condemnat sacerdotes, qui in turdis, fiscudulis, gruibus et ceteris huiusmodi haec aviditate gulae non custodiunt».

Secunda opinio innititur verbis Rabani qui exponit illud '*abstineant a suffocatis*', id est «ne inferiores se suffocent, *et sanguine*, id est effusione sanguinis humani, et quae sibi nolunt fieri, alteri non faciant». Unde dicunt quod epistola Apostolica continebat «necessaria, sine quibus non est salus», quae sunt tria, de quibus Tit. 2, 12: «*Sobrie, iuste et pie vivamus in hoc saeculo. Sobrie in nobis, iuste ad proximum, pie ad Deum*». Ita epistola Apostolorum haec tria continebat, quae talis est: *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria: ut abstineatis vos ab immolatis imulacrorum et suffocato et sanguine et fornicatione*. Et hoc quod dicit '*ab immolatis simulacrorum*', hoc est quod Apostolus dicit *pie* vivere, scilicet quantum ad Deum: idololatra enim Deo iniuriatur. Quod dicit '*abstinere a*

c. Origenes: „Alles, was von Gott gemacht worden ist, ist rein. In den Tieren werden der Charakter der Menschen, ihre Handlungen und ihr Wollen abgebildet“,<sup>3651</sup> womit er sagen will: Nichts ist dem Wortlaut nach unrein, sondern einiges galt als unrein, um die Unreinheit der Laster zu bezeichnen.

d. Mt 15,11: *Nicht, was in den Mund hineinkommt, macht den Menschen unrein* usw.

**[Lösung]:** Zu dieser Frage haben sich drei Meinungen gebildet. Die eine sagt: Die Vorschrift der Apostel dazu, kein Blut und Ersticktes zu essen, muss immer wörtlich befolgt werden; die andere sagt, sie muss immer befolgt werden, aber metaphorisch und geistlich; die dritte sagt, sie muss befolgt werden, nicht immer, sondern entsprechend dem Urstand der Kirche und wörtlich.

Die erste Meinung stützt sich auf die Worte Bedas zu Apg 15,20 ‚*sie sollen sich fernhalten*‘ usw.: ‚Diese Vorschrift zu wahren kommt denen zu, die mit dem geistlichen Öl gesalbt sind, dass sie nichts essen, dessen Blut nicht vergossen worden ist.‘<sup>3652</sup> Ebenso auf die Worte des Hieronymus zu Ez 44,31 ‚*alles Aas*‘ usw.: ‚Jedem auserwählten königlichen und priesterlichen Geschlecht, das heißt dem Christen, kommen diese Vorschriften zu.‘<sup>3653</sup> Und Hieronymus ebenda: ‚[Diese Vorschrift] verurteilt die Priester, welche bei Drosseln, Fliegenschnäppern, Kranichen und anderen von der Art durch ihre Fressgier diese [Vorschriften] nicht bewahren.‘<sup>3654</sup>

Die zweite Meinung stützt sich auf die Worte des Hrabanus, der ‚*sie sollen sich von Ersticktem fernhalten*‘ auslegt, das heißt, ‚damit sie nicht ihnen Unterlegene ersticken, und von Blut, das heißt vom Vergießen menschlichen Blutes, und was sie nicht wollen, dass man es ihnen tut, das sollen sie keinem anderen tun.‘<sup>3655</sup> Daher sagen sie, dass der Apostelbrief ‚notwendige [Dinge] enthielt, ohne die es kein Heil gibt‘,<sup>3656</sup> welche drei sind, über die Tit 2,12 [sagt]: ‚*Mäßig, gerecht und fromm sollen wir in dieser Zeit leben. Mäßig* in uns selbst, *gerecht* zum Nächsten, *fromm* Gott gegenüber.‘<sup>3657</sup> Daher enthielt der Apostelbrief diese drei [Dinge], welcher so lautet: *Der Heilige Geist und wir haben beschlossen, euch keine weitere Last aufzuerlegen als diese notwendigen [Dinge]: dass ihr euch von Opferfleisch für die Statuen, von Ersticktem, Blut und Unzucht fernhaltet.*<sup>3658</sup> Und dieses, was er sagt ‚*von Opferfleisch für die Statuen*‘, das ist, was der Apostel ‚*fromm leben*‘ nennt, nämlich in Bezug auf Gott: Der Götzendiener nämlich beleidigt Gott. Dieses, was er sagt ‚*sich von der Unzucht fernhalten*‘, das

<sup>3651</sup> Origenes, In Epistulam Pauli ad Romanos explanationum libri IX et X (ed. Bammel, 522,4–525,19; PL 14, 1246.1252); wörtlich bei Isidor, Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum 9,1.3 (PL 83, 325).

<sup>3652</sup> Vgl. Argument 3.

<sup>3653</sup> Vgl. Argument 4.

<sup>3654</sup> Hieronymus, Commentaria in Ezechielem XIII,44,22–31 (CChr.SL 75, 670).

<sup>3655</sup> Glossa interlinearis u. Glossa ordinaria zu Ez 44,31 (ed. Textus biblie, Bd. 4, 282v).

<sup>3656</sup> Wilhelm von Auxerre, Summa aurea IV, tr.2 c.4 q.2 (SpicBon 19, 33,86–101).

<sup>3657</sup> Glossa interlinearis zu Tit 2,12 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 129v); vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Titum 2,12 (PL 192, 391).

<sup>3658</sup> Apg 15,28 f.

*fornicatione*’, hoc est quod Apostolus dicit *sobrie* vivere, scilicet quantum ad nos. Et quod dicit ‘abstinere a *suffocato et sanguine*’, hoc est quod dicit Apostolus *iuste* vivere, scilicet quantum ad proximum. Est ergo sensus: *abstineatis a suffocato et sanguine*, id est non effundatis sanguinem humanum nec suffocetis homines minus potentes.

[795] Tertia opinio innititur verbis Bedae super Act. 15, 20: *Ut abstineant se a suffocatis et sanguine*: «Id est a fundendo sanguine vel manducando cum sanguine. Haec quidem venientibus de gentilitate pro rudimentis fidei et inveterata gentilitatis consuetudine concessa sunt». Ex quo arguunt quod non solum erat praeceptum Apostolorum abstinere a suffocato et sanguine spiritualiter sive quoad homicidium, sed litteraliter quoad esum animalium, et hoc quoad statum Ecclesiae primitivum. Item, innititur haec opinio verbis Apostoli, qui hoc praeceptum in locis pluribus retractavit, ut supra obiectum est. Ergo non erit servandum post retractationem.

Contra primam opinionem obicitur. Nam abstinere a sanguine animalis et suffocato aut est praeceptum caerimoniale aut morale. Morale non est, quia non est in corde hominis scriptum vel inditum rationi; omne autem praeceptum morale est inditum conscientiae; relinquitur igitur quod non est morale. Si caerimoniale, ergo constat quod non erit tempore gratiae observandum.

Item, ad litteram, comedere cum sanguine aut est prohibitum quia malum aut malum quia prohibitum. Si esset prohibitum quia malum, non esset verum verbum Salvatoris, Matth. 15, 11: *Non quod intrat in os coinquinat hominem*; quod est falsum. Si malum quia prohibitum, ergo, retractata prohibitione, non erit malum; sed retractatur ab Apostolo, ad Rom. 14, 14: *Scio et confido in Domino Iesu quoniam nihil est commune*, id est «immundum», *per ipsum*. Ergo non erit ulterius observandum. Propterea et propter praecedentia patet primam opinionem non esse veram.

Contra secundam opinionem obicitur. Nam ipsa dicit quod intelligitur de necessario observandis quantum ad ordinem qui est ad Deum et ad se et ad proximum. Propter ordinem ad Deum est prohibitum ‘abstinere *ab immolatis simulacrorum*’; propter ordinem ad proximum est prohibitum ‘abstinere a *suffocato et sanguine*’;

ist, was der Apostel ‚mäßig leben‘ nennt, nämlich in Bezug auf uns selbst. Und dieses, was er sagt ‚sich von *Ersticktem und Blut* fernhalten‘, das ist, was der Apostel ‚gerecht leben‘ nennt, nämlich in Bezug auf den Nächsten. Der Sinn lautet also: *Haltet euch von Ersticktem und Blut fern*, das heißt, vergießt kein menschliches Blut und erstickt keine Menschen, die weniger Macht haben [als ihr].

[795] Die dritte Meinung stützt sich auf die Worte Bedas zu Apg 15,20: *Dass sie sich von Ersticktem und Blut fernhalten*: „Das heißt, vom Blutvergießen oder davon, etwas mit Blut zu essen. Dies wurde nämlich denen, die aus dem Heidentum kamen, für die ersten Versuche im Glauben und für die eingewurzelte Gewohnheit des Heidentums zugestanden.“<sup>3659</sup> Damit argumentieren sie, dass es nicht nur eine Vorschrift der Apostel war, sich von Ersticktem und Blut geistlich beziehungsweise in Bezug auf Mord fernzuhalten, sondern wörtlich in Bezug auf den Verzehr von Tieren, und zwar in Bezug auf den Urstand der Kirche. Ferner stützt sich diese Meinung auf die Worte des Apostels, der diese Vorschrift an mehreren Stellen abgelehnt hat, wie oben eingewendet wurde.<sup>3660</sup> Also wird sie nach seiner Ablehnung nicht mehr befolgt werden dürfen.

Gegen die erste Meinung wird etwas eingewendet. Denn sich von tierischem Blut und Ersticktem fernzuhalten ist entweder eine Kultvorschrift oder ein Sittengebot. Ein Sittengebot ist es nicht, weil es nicht ins Herz des Menschen geschrieben oder seiner Vernunft eingepflanzt ist; jedes Sittengebot aber ist dem Gewissen eingepflanzt; es folgt also, dass es kein Sittengebot ist. Wenn eine Kultvorschrift, dann steht fest, dass sie zur Zeit der Gnade nicht wird befolgt werden dürfen.

Dem Wortlaut nach ist, [etwas] mit Blut zu essen, entweder verboten, weil es schlecht, oder schlecht, weil es verboten ist. Wenn es verboten wäre, weil [es] schlecht [ist], wäre das Wort des Heilands unwahr, Mt 15,11: *Nicht, was in den Mund hineinkommt, macht den Menschen unrein*; das aber stimmt nicht. Wenn [es] schlecht [wäre], weil [es] verboten [ist], dann wird es bei Ablehnung des Verbots nicht mehr schlecht sein; es wird aber vom Apostel abgelehnt, Röm 14,14: *Ich weiß und vertraue im Herrn Jesus, dass nichts an sich gewöhnlich ist*, das heißt „unrein“<sup>3661</sup>. Also wird man es nicht weiter befolgen dürfen. Deswegen und wegen des Vorhergehenden ist klar, dass die erste Meinung nicht stimmt.

Gegen die zweite Meinung wird etwas eingewendet. Denn diese sagt, dass das, was notwendigerweise befolgt werden muss, hinsichtlich der Hinordnung auf Gott, auf sich selbst und auf den Nächsten zu verstehen ist. Wegen der Hinordnung auf Gott lautet das Verbot, ‚sich vom *Opferfleisch für Statuen*‘ fernzuhalten; wegen der Hinordnung auf den Nächsten lautet das Verbot, ‚sich von *Ersticktem und Blut* fernzuhalten‘; wegen der Hinordnung auf sich selbst lautet das Verbot, ‚sich von der *Unzucht* fernzu-

<sup>3659</sup> Beda Venerabilis, *Expositio actuum apostolorum* 15,20 (CChr.SL 121, 67); *Glossa ordinaria* zu Apg 15,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 488a).

<sup>3660</sup> Vgl. Argument a.

<sup>3661</sup> *Glossa interlinearis* zu Röm 14,14 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 29v).

propter ordinem ad se est prohibitum 'abstinere a *fornicatione*'. Nam si haec sunt de necessariis salutis, nullo modo potest fieri contrarium sine reatu culpae mortalis; sed comedere de *immolatis simulacrorum*, hoc est de idolothytis, potest fieri licite, cum fit sine conscientia idoli et sine scandalo, sicut ostenditur, I Cor. 10, 27–29: *Si quis infidelis vocat vos, omne quod apponitur vobis manducate nihil interrogantes propter conscientiam. Si quis autem dixerit: hoc est immolatum idolis, nolite manducare propter illum qui indicavit et propter conscientiam, conscientiam autem non tuam, sed alterius. Ex quo relinquitur quod hoc non est de necessariis salutis.*

Item, sicut dictum est, Beda dicit quod prohibitio est «a sanguine fundendo vel manducando cum sanguine». Ergo illa prohibitio non intelligitur tantum spiritualiter quantum ad cavendum homicidium, sed etiam litteraliter quantum ad non manducandum sanguinem animalium.

Contra tertiam opinionem obicitur. Ad Rom. 13, 1: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*, ibi dicit Glossa quod mandatum inferioris non solvit mandatum superioris. Cum ergo Concilium Apostolorum superius sit Paulo, mandatum Apostolorum non potest solvi per Paulum; ergo, cum praedictum praeceptum fuerit mandatum Concilii Apostolorum, non potuit retractari per Paulum; ergo est adhuc tenendum.

Dicendum quod praeceptum apostolicum de *suffocato et sanguine* potest intelligi duobus modis: vel de humano sanguine non effundendo et homine non suffocando vel de non manducando suffocatum animal vel sanguinem. Unde Deuter. 12,23, super illud '*hoc solum cave, ne sanguinem comedas*', dicit Glossa: «Ad litteram Apostoli hoc praeceperunt, Act. 15, 29, sed in sanguine prohibetur homicidium et fraternum odium; *qui enim odit fratrem suum homicida est*», I Ioan. 3, 15. Primo modo istud praeceptum observandum est semper; secundo modo praeceptum fuit, non simpliciter, sed ad tempus, quantum scilicet ad statum Ecclesiae primitivum, in quo erat divisio conversorum de gentibus et conversorum de Iudaeis, ex qua divisione orta est contentio de legalibus observandis, sicut patet ex historia Actuum 15.

Notandum igitur quod propter pacificationem ad vitandum scandalum conversorum de gentibus [796] et Iudaeis, et concordiam inducendam iudicaverunt Apostoli melius esse ut non penitus auferrentur eis sua caerimonialia quoad tempus, et

halten'. Denn wenn diese Dinge zum Heilsnotwendigen gehören, kann auf keinen Fall das Gegenteil getan werden, ohne sich zum Tod führende Schuld zuzuziehen; doch vom *Opferfleisch für Statuen* zu essen, das heißt von Götzenopfern, kann erlaubterweise getan werden, wenn es getan wird, ohne sich des Götzen bewusst zu sein und ohne Anstoß zu erregen, wie in 1Kor 10,27–29 gezeigt wird: *Wenn ein Ungläubiger euch einlädt, so esst alles, was man euch vorsetzt, ohne aus Gewissensgründen nachzuforschen. Wenn aber jemand euch sagt: Das ist Opferfleisch für Götzen, esst es nicht um dessen willen, der es euch angezeigt hat, und wegen des Gewissens, nicht aber deines Gewissens, sondern des anderen.* Daraus folgt, dass dies nicht zum Heilsnotwendigen gehört.

Wie gesagt wurde, sagt Beda, dass das Verbot darin besteht, „Blut zu vergießen oder etwas mit Blut zu essen.“<sup>3662</sup> Also ist dieses Verbot nicht nur geistlich zu verstehen, dass man sich vor Mord hüten, sondern auch wörtlich, dass man kein Blut von Tieren essen soll.

Gegen die dritte Meinung wird etwas eingewendet. Röm 13,1: *Jeder Mensch soll höheren Mächten untergeben sein*, dazu sagt die Glosse, dass ein Gebot von jemand Niedrigerem nicht ein Gebot von jemand Höherem aufhebt.<sup>3663</sup> Da also das Apostelkonzil über Paulus steht, kann das Gebot der Apostel nicht durch Paulus aufgehoben werden; wenn die genannte Vorschrift ein Gebot des Apostelkonzils war, konnte sie also nicht durch Paulus abgelehnt werden; also muss sie noch immer befolgt werden.

Es ist zu sagen, dass die apostolische Vorschrift zu *Ersticktem und Blut* auf zwei Arten verstanden werden kann: in dem Sinne, dass kein menschliches Blut vergossen werden darf und kein Mensch erstickt werden darf, oder in dem Sinne, dass man kein ersticktes Tier oder Blut essen darf. Daher sagt die Glosse zu Dtn 12,23: *„Nur vor dem einen hüte dich, dass du Blut isst“*: „Die Apostel haben dies dem Wortlaut nach vorgeschrieben, Apg 15,29, jedoch wird im Blut der Mord und Hass gegen den Bruder verboten: denn *wer seinen Bruder hasst, ist ein Mörder*“, 1Joh 3,15.<sup>3664</sup> Auf die erste Weise muss diese Vorschrift immer befolgt werden; auf die zweite Weise wurde sie nicht schlechthin, sondern zu einem bestimmten Zeitpunkt vorgeschrieben, nämlich im Hinblick auf den Urstand der Kirche, in dem es eine Trennung zwischen den Bekehrten von den Heiden und den Bekehrten von den Juden gab, woraus der Streit über die Befolgung der Gesetzesvorschriften entstanden ist, wie aus dem Bericht der Apostelgeschichte [Kapitel] 15 hervorgeht.<sup>3665</sup>

Es ist also zu bemerken, dass die Apostel zur Friedensstiftung, um einen Anstoß der Bekehrten von den Heiden [796] und den Juden zu vermeiden und um Eintracht herzustellen, beschlossen, es sei besser, wenn ihnen zu diesem Zeitpunkt ihre Kult-

**3662** Vgl. Beda Venerabilis, *Expositio actuum apostolorum* 15,20 (CChr.SL 121, 67); *Glossa ordinaria* zu Apg 15,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 488a).

**3663** Vgl. Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 13,1 (PL 191, 1505).

**3664** *Glossa ordinaria* zu Dtn 12,23 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 390b).

**3665** Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX, 17 (CSEL 25/1, 514–516).

ideo quoad statum illum dimiserunt illud de *suffocato et sanguine*, quasi eligentes medium, scilicet non dimittentes multa huiusmodi caerimonialia, ut volebant Iudaei, nec omnia penitus auferentes, ut volebant gentiles, et ita pacificati sunt utriusque. Simile legimus Paulum fecisse, Act. 16, 3, ubi dicitur quod *circumcidit* Timotheum *propter Iudaeos qui erant in illis locis*, id est conversos de Iudaeis. Unde dicit ibi Glossa Bedae: «*Circumcidit eum*, non quod figurae Legis post veritatem Evangelii aliquid utilitatis afferrent, sed ne per occasionem Iudaei a fide recederent, quibus Lex Vetustas paulatim tollenda erat, sicut gentibus idololatria». Quia igitur solum propter illum statum Ecclesiae statutum fuit hoc, ideo, mutato statu – scilicet quando venerunt in unum simpliciter Iudaei et gentiles, cum iam non erat *distinctio Iudaei et Graeci*, ut dicitur ad Rom. 10, 12, cum iam non erat *gentilis et Iudaeus, circumcisio et praeputium, barbarus et Scytha, servus et liber, sed omnia et in omnibus Christus*, ut dicitur ad Collos. 3, 11 – mutato, inquam, statu, debuit hoc statutum mutari nec amplius duravit, et propter hoc Paulus illud mutavit sive retractavit, accipiens auctoritatem a verbis Domini, quibus dixit, Matth. 15, 11: *Non quod intrat in os coinquinat hominem*.

**[Ad obiecta]:** 1. Et patet per hoc responsio ad primo obiectum.

2. Ad secundum vero quod obicit 'de auctoritate Rabani quod haec necessaria sunt', dicendum quod, si intelligatur epistola generaliter secundum primum modum de effusione sanguinis humani et suffocatione hominis, simpliciter dicitur quod sine illis non est salus, et tunc intelligitur abstinere *ab immolatis simulacrorum* cum veneratione. Si vero intelligatur specialiter et secundo modo de non comedendo *sanguine et suffocato* animalis, dicuntur necessaria non simpliciter, sed secundum statum illum in quo propter scandalum proximorum erat a talibus abstinendum, secundum quod dicit Apostolus, I Cor. 8, 13: *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in aeternum*.

3–4. Ad auctoritates vero Hieronymi et Bedae, quod iuxta litteram populo Christiano haec praecepta conveniunt, dicendum quod hoc dicunt, non quia hoc sit malum secundum se, sed quia ex causa multis est malum, illis videlicet qui aviditate gulae ista comedunt. Unde hoc signanter exponit Hieronymus, cum dicit quod con-



vorschriften nicht völlig genommen würden, und deshalb, im Hinblick auf diesen Stand, die Vorschrift zum *Erstickten und Blut* verabschiedeten, um gleichsam die Mitte zu wählen, nämlich indem sie nicht viele derartige Kultvorschriften verabschiedeten, wie die Juden wollten, und auch nicht alle völlig abschafften, wie die Heiden wollten, und so sind beide Seiten befriedet worden. Wir lesen, dass Paulus etwas Ähnliches getan hat, Apg 16,3, wo es heißt, dass *er* Timotheus *beschneiden ließ wegen der Juden, die an jenen Orten wohnten*, das heißt Bekehrte von den Juden. Daher sagt die Glosse Bedas dazu: „*Er ließ ihn beschneiden*, nicht, weil die Sinnbilder des Gesetzes nach der [Offenbarung der] Wahrheit des Evangeliums noch irgendeinen Nutzen hatten, sondern damit nicht aus diesem Anlass die Juden vom Glauben abfielen, denen das Alte Gesetz allmählich weggenommen werden sollte, so wie den Heiden der Götzendienst.“<sup>366</sup> Weil dies also nur wegen jenes Standes der Kirche beschlossen wurde, deshalb musste mit verändertem Stand – nämlich als die Juden und Heiden schlechthin zu einer Gruppe wurden, da es keine *Unterscheidung von Jude und Grieche* mehr gab, wie es in Röm 10,12 heißt, da *es nicht mehr Heide und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbar und Grieche, Sklave und Freier gab, sondern alles und in allem Christus [war]*, wie es in Kol 3,11 heißt –, musste mit verändertem Stand, sage ich, dieser Beschluss geändert werden beziehungsweise bestand er nicht weiter, und deswegen hat Paulus ihn geändert beziehungsweise abgelehnt, indem er ein Zitat von den Worten des Herrn nahm, mit denen er sagte, Mt 15,11: *Nicht, was in den Mund hineinkommt, macht den Menschen unrein.*

**[Zu den Einwänden]:** 1. Und dadurch ist die Antwort auf den ersten Einwand klar.

2. Zu dem zweiten Einwand ‚zu dem Zitat des Hrabanus, dass diese notwendig sind‘, ist zu sagen, dass, wenn der Brief allgemein nach der ersten Art verstanden wird von menschlichem Blutvergießen und der Erstickung eines Menschen, man schlechthin wird sagen können, dass es ohne diese Dinge kein Heil gibt, und dann versteht man, [was damit gemeint ist,] sich *vom Opferfleisch für Standbilder* zusammen mit deren Verehrung fernzuhalten. Wenn es aber im besonderen Sinne und auf die zweite Art verstanden wird in Bezug darauf, kein tierisches *Blut und Ersticktes* zu essen, werden sie [die Vorschriften] nicht als notwendig schlechthin ausgesagt, sondern in Bezug auf jenen Stand, in dem man sich von solchen Dingen fernhalten sollte, um bei den Nächsten keinen Anstoß zu erregen, nach dem, was der Apostel in 1Kor 8,13 sagt: *Wenn eine Speise bei meinem Bruder Anstoß erregt, will ich in Ewigkeit kein Fleisch mehr essen.*

3–4. Zu den Zitaten von Hieronymus und Beda, dass dem Wortlaut nach diese Vorschriften für das christliche Volk angemessen waren, ist zu sagen, dass sie dies nicht sagen, weil dies ein Übel an sich wäre, sondern weil es aus einem bestimmten Grund für viele ein Übel ist, nämlich für die, die aus Fressgier solche Dinge essen.

---

<sup>366</sup> Beda Venerabilis, *Expositio actuum apostolorum* 16,3 (CChr.SL 121, 68); *Glossa ordinaria* zu Apg 16,3 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 489a).

demnat sacerdotes, qui «haec aviditate gulae non custodiunt», cum scilicet procurant ut interficiantur aves sine sanguinis effusione, ut carnes dulciores et teneriores ad libidinem gulae haberent. Simili modo intelligitur auctoritas Bedae, quae sumpta est ab Hieronymo.

5. Ad illud vero quod obicitur quod ‘praeceptum de non manducando sanguine fuit omni tempore praeceptum et ante Legem et in Lege et post Legem’, dicendum quod verum est, sed hoc non quia malum simpliciter, sed quia occasio mali. Unde sicut ante Legem Noe facta est prohibitio, et hoc propter pronitatem hominum ad fundendum sanguinem humanum, ut abhorrerent effusionem sanguinis humani, sicut patet ex Gen. 9, 4: *Carnem cum sanguine non comedetis; sanguinem vestrum requiram* etc.; in Lege vero propter pronitatem ad idololatriam, quae circa sanguinem exercetur maxime, ita in primitiva Ecclesia propter pronitatem ad discidium a fide et scandalum ex zelo caerimoniarum facta est prohibitio ab Apostolis de eodem quantum ad illum statum, et, mutato illo statu, debuit mutari et non ulterius observari.

Ad illud ergo quod obicitur ultimo, quo modo Paulus potuit mandatum apostolicum retractare, dicendum quod hoc retractavit Paulus, non auctoritate propria, sed auctoritate divina, Matth. 15, 11: *Non quod intrat in os coinquinat hominem*, et inspiratione divina, secundum quod ipsemet dicit, I Cor. 14, 37: *Si quis videtur inter vos propheta esse aut spiritualis, cognoscat quia Domini sunt mandata*. Postea vero retractioni Pauli accessit approbatio apostolica, cum Petrus confirmavit quidquid in suis epistolis dixerat Paulus, II Petri ultimo, 14: *Carissimi, satagite immaculati et inviolati inveniri*; et subdit: *Sicut carissimus frater noster Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis in omnibus epistolis*.

|797| QUAESTIO V.

#### DE RITU SACRIFICIORUM LEGALIIUM.

Consequens est inquirere de ritu sacrificiorum legalium. Circa quod quaeruntur plura.

Primo, utrum sacrificia legalia fuerint vera sacrificia;

secundo, utrum Deo placita;

Daher legt Hieronymus dies mit feiner Beobachtungsgabe aus, wenn er sagt, dass sie [diese Vorschrift] die Priester verurteilt, „welche durch ihre Fressgier diese [Vorschriften] nicht bewahren“, nämlich indem sie dafür sorgen, dass diese Vögel ohne Blutvergießen getötet werden, um saftigeres und zarteres Fleisch für ihre Fresslust zu haben. Ebenso ist das Zitat Bedas zu verstehen, das aus Hieronymus genommen ist.

5. Zu dem Einwand, dass ‚die Vorschrift, kein Blut zu essen, zu jeder Zeit vorgeschrieben war, vor dem Gesetz, im Gesetz und nach dem Gesetz‘, ist zu sagen, dass das stimmt, aber nicht, weil es ein Übel schlechthin ist, sondern weil es Anlass zum Übel ist. Wie daher vor dem Gesetz das Verbot an Noah erging, und zwar wegen der Geneigtheit der Menschen dazu, menschliches Blut zu vergießen, damit sie das Vergießen menschlichen Blutes verabscheuten, wie aus Gen 9,4 klar ist: *Fleisch zusammen mit Blut sollt ihr nicht essen; euer Blut werde ich fordern* usw.; im Gesetz aber wegen der Geneigtheit zur Götzenverehrung, die vor allem mit Blut ausgeübt wird,<sup>3667</sup> so wurde auch in der Urkirche wegen der Geneigtheit vom Glaubensabfall und Anstoß aufgrund des Eifers für die Kultvorschriften dieses Verbot von den Aposteln dazu erlassen hinsichtlich jenes Standes, und mit verändertem Stand musste es verändert und nicht weiter beachtet werden.

Zu dem letzten Einwand, wie Paulus ein apostolisches Gebot ablehnen konnte, ist zu sagen, dass Paulus dies nicht aus eigener Autorität, sondern mit göttlicher Autorität ablehnte,

Mt 15,11: *Nicht, was in den Mund hineinkommt, macht den Menschen unrein*, und durch göttliche Eingebung, nach dem, war er selbst sagt, 1Kor 14,37: *Wenn jemand unter euch ein Prophet zu sein scheint oder geistbegabt, soll er erkennen, dass dies Gebote des Herrn sind*. Danach kam zur Ablehnung durch Paulus die Billigung durch die Apostel hinzu, indem Petrus alles bestätigte, was Paulus in seinen Briefen gesagt hatte, 2Petr im letzten [Kapitel], [Vers] 14: *Ihr Lieben, bemüht euch darum, unbefleckt und unversehrt angetroffen zu werden*; und er fügt hinzu: *Wie unser teuerster Bruder Paulus euch mit der Weisheit, die ihm gegeben worden ist, in allen seinen Briefen geschrieben hat*.<sup>3668</sup>

### [797] Fünfte Frage: Der Ritus der gesetzmäßigen Opfer<sup>3669</sup>

Als Nächstes ist nach dem Ritus der gesetzmäßigen Opfer zu fragen. Im Zusammenhang damit werden mehrere Einzelfragen gestellt.

1. Waren die gesetzmäßigen Opfer wahre Opfer?
2. Waren sie Gott gefällig?

<sup>3667</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 zu 5 (ed. Bd. IV/2, 778a; in dieser Ausgabe S. 1700 f).

<sup>3668</sup> 2Petr 3,15 f.

<sup>3669</sup> Viele der Ausführungen, die in den Abschnitten Nr. 526–537 folgen, finden sich in den Quaestiones ‚Über die Opfer im Allgemeinen‘ und ‚Über die gesetzmäßigen Opfer‘, die im Codex Assisiensis 138, fol. 14d–16a und 67c–69a, im Codex Vaticanus latinus 782, fol. 77b–79b, sowie im Codex Oxoniensis 859, fol. 336a–337c, überliefert sind; vgl. Summa Halensis III, Prolegomena (ed. Bd. IV/1, CCCI).

tertio, utrum in genere bona;  
 quarto, utrum ex lege naturae facienda;  
 quinto, utrum soli Deo offerenda;  
 sexto, de personis offerentium;  
 septimo, de inchoatione sacrificiorum;  
 octavo, de differentia sacrificiorum.

[Nr. 525] CAPUT I.

UTRUM SACRIFICIA LEGALIA FUERINT VERA SACRIFICIA.

Quaeritur igitur primo utrum sacrificia legalia de animalibus fuerint vera sacrificia et in quibus esset vera latria Conditoris.

1. Supponamus igitur, quod quidam convenienter dixerunt, quod sacrificium est oblatio, quae et sacra fit offerendo et sacrat seu sanctificat offerentem, nisi irreverentia aut peccatum offerentis impediatur. Si ergo in mactationibus animalium nulla erat sanctitas, quia non sunt susceptibilia sanctitatis seu virtutis aut gratiae nec etiam sanctificabant offerentes, relinquatur quod non dicentur vere sacrificia. – Quod autem nullo modo possent sanctificare offerentes, «manifestum est», quia non est alligatio «inter animas immolantium animalia et ipsa animalia, quae cogat ut mortem animalis sequatur mors peccati, quod» totaliter «in anima est, vel ut consumptionem eius, quod in sacrificio de animali immolato consumitur, comitetur vel sequatur consumptio peccatorum». Si ergo haec est sanctificatio quae per sacrificium animabus acquiritur, relinquatur quod haec sacrificia nullo modo animas sanctificent; ergo nullo modo erunt vera sacrificia.

2. Item, «nullo modo necesse est ut passiones immolatitiorum sequantur passiones in animabus operantium, vel» quod «aliquid immutetur aut innovetur in animabus offerentium sive eorum pro quibus illa animalia offeruntur». Quare relinquatur immolationes et «combustiones animalium prodesse non posse animabus offerentium vel eorum pro quibus offeruntur ad sanctificationem vel emundationem»; ergo non erunt vera sacrificia.

3. Item, «nihil iustius quam innocenti parcere; quare nihil habet iustitiae innocentem occidere; occisio igitur animalium non est *sacrificium iustitiae*»; ergo nec verum.

4. Item, «cum ratione culpae solummodo debeatur poena, soli illi debetur poena in quo est culpa. Quia» ergo «soli homines peccant, non animalia, solis hominibus debetur poena, iuxta illud» poeticum:

3. Waren sie allgemein gut?
4. Mussten sie aufgrund des Naturgesetzes dargebracht werden?
5. Mussten sie Gott allein dargebracht werden?
6. Die Personen der Opfernden;
7. der Beginn der Opfer;
8. die Unterscheidung der Opfer.

*Kapitel 1: Waren die gesetzmäßigen Opfer wahre Opfer? [Nr. 525]*

Es wird also zuerst gefragt, ob die gesetzmäßigen Tieropfer wahre Opfer waren und solche, in denen der wahre Gottesdienst des Schöpfers lag.

1. Nehmen wir also an, dass einige zutreffend gesagt haben, dass ein Opfer eine Darbringung ist, die sowohl durch die Darbringung heilig wird als auch den Darbringenden heiligt oder heilig macht, wenn nicht Respektlosigkeit oder eine Sünde des Darbringenden dies verhindert.<sup>3670</sup> Wenn also in den Schlachtungen von Tieren keine Heiligkeit lag, weil sie nicht empfänglich für Heiligkeit, Kraft oder Gnade sind noch die sie Darbringenden heiligten, folgt daraus, dass man sie nicht wahrhaftig Opfer nennen wird. – Dass sie aber keinesfalls die Darbringenden heiligen konnten, „ist offensichtlich“<sup>3671</sup>, weil es keine Verbindung „zwischen den Seelen derer, die die Tiere opfern, und den Tieren selbst gibt, welche erzwingen würde, dass auf den Tod des Tieres der Tod der Sünde folgt, die“ vollständig „in der Seele ist, oder dass mit seinem Verzehr, da beim Opfer eines geopferten Tieres verzehrt wird, der Verzehr der Sünden einhergeht oder ihm folgt.“ Wenn also dies die Heiligung ist, die durch das Opfer für die Seelen erlangt wird, folgt, dass diese Opfer keinesfalls die Seelen heiligen; also werden sie auf keinen Fall wahre Opfer sein.

2. „Es ist auf keinen Fall notwendig, dass auf die Leiden der Opfertiere Leiden in den Seelen der [die Opfer] Durchführenden folgen oder“ dass „etwas verändert oder erneuert wird in den Seelen der Opfernden oder derer, für die diese Tiere geopfert werden.“ Darum folgt, dass die Opferungen und „Verbrennungen von Tieren den Seelen der Opfernden oder derer, für die sie geopfert werden, nichts zur Heiligung oder Reinigung nützen können“; also werden es keine wahren Opfer sein.

3. „Nichts ist gerechter, als einen Unschuldigen zu schonen; darum hat es keine Gerechtigkeit, einen Unschuldigen zu töten; also ist das Töten von Tieren kein *Opfer der Gerechtigkeit*<sup>3672</sup>“; also auch kein wahres.

4. „Da nur hinsichtlich der Schuld eine Strafe geschuldet wird, wird die Strafe nur jenem geschuldet, bei dem eine Schuld liegt. Weil“ also „nur Menschen sündigen, keine Tiere, wird nur Menschen eine Strafe geschuldet, nach dem Dichterspruch:

**3670** Vgl. ebd., c. 24 (Opera omnia I, 72b).

**3671** Dieses und die folgenden Zitate in den Argumenten 1–4 und 6–9 finden sich bei Wilhelm von Auvergne, De legibus c. 28 (Opera omnia I, 96b–98b).

**3672** Ps 50,21.

«Quid meruere boves», animal sine fraude dolisque?

Ergo, «solis animalibus» morte punitis «et peccantibus hominibus impunitis, adhuc remanet debitum poenae penes homines»; ergo «nec solutum est nec remissum debitum poenae per [798] huiusmodi poenam animalium»; ergo illa immolatio animalium non est pro peccato sacrificium. – Si autem dicatur quod per poenam damni solvitur debitum poenae peccati – in contrarium est, quia secundum hoc latrones et raptores, qui inferunt poenam damni, operarentur remissionem poenae peccati.

5. Item, in Psalmo dicitur: *Sacrificate sacrificium iustitiae*, Glossa: «Id est, offerte, non animalia, quibus non delectatur Deus – unde per Isaiam 1, 14: *Sacrificia vestra odivit anima mea* – sed *sacrificium iustitiae*, quod est *spiritus contribulatus*, ut se puniens homo per poenitentiam mactet Deo. Unde alibi in Psalmo: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*, quod bene dicitur *sacrificium iustitiae*. Quid enim iustius quam ut suis quilibet peccatis potius quam alienis irascatur seque puniens per poenitentiam et satisfactionem Deo offerat?».

6. Item, «desertio peccatorum et recessus ab eis est sacrificium Deo acceptum, sicut dicitur Eccli. 35, 2: *Sacrificium salutare est discedere ab omni iniquitate*; et iterum» ibidem: *Salutare sacrificium est attendere mandatis*; et iterum, ibidem: *Qui facit misericordiam offert sacrificium*. Si ergo ista sint talia sacrificia quae ex necessitate ad salutem sint debita, videlicet recedere a peccato, implere mandata, facere misericordiam, ergo ista essentialiter sunt sacrificia iustitiae; ergo et vera sacrificia ex quibus sanctificatur offerens. Si ergo, istis sacrificiis positis, sequitur sanctificatio offerentis, occisis vero animalibus et immolatis non sequitur sanctificatio, relinquatur quod ista non sunt vera sacrificia, cum de intentione sacrificii sit sanctum facere offerentem.

7. Item, «supervacuum et superfluum est, quo posito, nihil additur utilitati propter quam» positum est, «quo remoto, nihil detrahitur utilitati» eidem; «tota autem utilitas sacrificiorum est propitiatio Creatoris»; ergo, «cum per sacrificia spiritualia sola et sufficienter obtineatur ista utilitas, per illa vero de animalibus nihil addatur», relinquatur «illa esse inutilia»; ergo nec vera sacrificia.

„Was haben die Rinder verdient“, ein Tier ohne List und Tücke?<sup>3673</sup> „Wenn“ daher „nur Tiere“ mit dem Tod bestraft werden „und die sündigenden Menschen unbestraft bleiben, bleibt immer noch die Pflicht zur Ableistung der Strafe bei den Menschen“; daher „ist die Pflicht zur Ableistung der Strafe durch [798] eine solche Strafe von Tieren weder getilgt noch nachgelassen“; also ist jene Opferung von Tieren kein Opfer für die Sünde. – Wenn aber gesagt würde, dass durch die Strafe des Verlustes die Verpflichtung zur Strafe für die Sünde aufgehoben wird – das Gegenteil ist der Fall, da demgemäß Diebe und Räuber, die [anderen] die Strafe des Verlustes zufügen, den Nachlass der Strafe für die Sünde erwirken würden.

5. Im Psalm heißt es: *Bringt ein Opfer der Gerechtigkeit dar*<sup>3674</sup>, die Glosse: „Das heißt, bringt keine Tiere dar, an denen sich Gott nicht erfreut – daher Jes 1,14: Eure Opfer sind mir in der Seele verhasst –, sondern ein Opfer der Gerechtigkeit<sup>3675</sup>, welches ein zerknirschter Geist<sup>3676</sup> ist, sodass sich der Mensch selbst bestraft und sich durch die Buße Gott opfert. Daher [heißt es] anderswo im Psalm: *Ein Opfer für Gott ist ein zerknirschter Geist*, was richtig *Opfer der Gerechtigkeit* genannt wird. Denn was ist gerechter, als dass jemand sich mehr über seine eigenen als über fremde Sünden erzürnt und sich selbst mit Buße und Genugtuung Gott darbringt?“<sup>3677</sup>

6. „Die Preisgabe der Sünden und die Abkehr von ihnen ist ein Gott willkommenes Opfer, wie es in Sir 35,2 heißt: *Ein Heilsopfer ist es, sich von jeder Ungerechtigkeit abzuwenden*; und weiter“ ebendort: *Ein Heilsopfer ist es, die Gebote zu beachten*; und weiter ebendort: *Wer Barmherzigkeit übt, bringt ein Opfer dar*.<sup>3678</sup> Wenn also diese solche Opfer sind, wie sie aus Notwendigkeit für das Heil geschuldet sind, nämlich sich von der Sünde abzuwenden, die Gebote zu erfüllen, Barmherzigkeit zu üben, dann sind dies wesentlich die Opfer der Gerechtigkeit; also auch wahre Opfer, durch die der Darbringende geheiligt wird. Wenn also bei Darbringung dieser Opfer die Heiligung des Darbringenden folgt, bei dem Töten und Opfern von Tieren aber keine Heiligung folgt, folgt daraus, dass dies keine wahren Opfer sind, da es zur Absicht des Opfers gehört, den Darbringenden heilig zu machen.

7. „Überflüssig und sinnlos ist es, wenn das aufgestellt wird und nichts hinzukommt für den Nutzen, weswegen es“ aufgestellt worden ist, „und wenn das beseitigt ist, nichts von demselben“ Nutzen weggenommen wird; „die ganze Nützlichkeit der Opfer liegt in der Gnadenerweisung des Schöpfers; wenn“ also „dieser Nutzen nur durch die geistlichen Opfer allein ausreichend erlangt wird, durch jene mit Tieren aber nichts hinzukommt“, folgt daraus, „dass diese unnützlich sind“; also auch keine wahren Opfer.

---

**3673** Ovid, *Metamorphoses* XV, 120 (ed. Anderson, 362,12).

**3674** Ps 4,5.

**3675** Ps 50,21.

**3676** Ps 50,19.

**3677** Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 4,5 (PL 191, 87).

**3678** Sir 35,4.

8. Item, «cum huiusmodi sacrificia» offeruntur sine aliis spiritualibus, manifestum est quoniam «offeruntur ab iniquis»; dicit autem Scriptura quoniam *dona iniquorum non probat Altissimus*, Eccli. 34, 23; ergo manifestum est quoniam in iis secundum se non est vera latría nec verus cultus Conditoris per se.

9. Item, supponamus intentionem sacrificii, quam quidam posuerunt, quod sacrificium per se et proprie est munus Deo oblatum, propitiationis impetratorium. Inde est quod, sicut dicit B. Augustinus, *X De civitate Dei*, «misericordia verum sacrificium est»; unde in Epistola, quae inscribitur ad Hebr.: *Beneficentiae et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus*; et Psalmus: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*, et: *Sacrificium laudis honorificabit me*; et Oseae ultimo, 3: *Reddemus vitulos labiorum nostrorum*. Si «ergo, positus huiusmodi sacrificiis spiritualibus, ponitur Dei propitiatio et remotis removetur», sequitur «ista esse proprie et» sola vera «sacrificia», quia, iuxta regulam Philosophi, «per se est, quo posito, ponitur et, quo remoto, removetur».

**Contra:** a. Sacrificium verum est in quo colitur Deus secundum iussum et praeceptum suum, qui novit qualiter ab homine sit colendus. Si ergo per sacrificia Legis colebatur Deus secundum quod ipse iusserat, ergo ista erant vera sacrificia.

b. Item, Augustinus, *X De civitate Dei*: «Sacrificiorum tempora imperata praeficiens eaque per meliorem Sacerdotem in melius mutanda praedicens, non ista se appetere, sed per haec alia potiora significare testatur, non ut ipse iis honoribus sublimetur, sed ut nos ad eum colendum eique cohaerendum amore eius accensi excitemur». Quamvis ergo spiritualia sacrificia meliora sint sacrificiis animalium, nihilominus tamen per utraque excitamur ad colendum; ergo sunt vera sacrificia.

c. Item, Augustinus, in eodem: «Sicut orantes atque laudantes ad Deum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus, ut purae



8. „Wenn solche Opfer“ ohne andere geistlichen Gaben dargebracht werden, ist es offensichtlich, dass „sie von Ungerechten dargebracht werden“; die Schrift sagt aber, dass *der Höchste Geschenke von Ungerechten nicht billigt*, Sir 34,23; also ist es offensichtlich, dass es in ihnen an sich keine echte Gottesverehrung gibt noch einen wahren Kultus des Schöpfers an sich.

9. Nehmen wir als Absicht des Opfers an, wie einige sie angenommen haben, dass das Opfer an sich und im eigentlichen Sinne ein Geschenk ist, das Gott dargebracht wird, um Gnade zu erlangen.<sup>3679</sup> Daher kommt es, dass, wie der selige Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat* sagt, „die Barmherzigkeit das wahre Opfer ist“<sup>3680</sup>; daher in dem Brief, der „An die Hebräer“ überschrieben ist: *Vergesst nicht der Wohltätigkeit und des Teilens; denn mit solchen Opfertgaben macht man sich bei Gott verdient*<sup>3681</sup>; und der Psalm: *Ein Opfer für Gott ist ein zerknirschter Geist*<sup>3682</sup>, und: *Ein Opfer des Lobes wird mich ehren*<sup>3683</sup>; und Hosea im letzten [Kapitel], [Vers] 3: *Wir werden Kälbchen unserer Lippen darbringen*. Wenn „also bei der Einsetzung solcher geistlichen Opfer die Gnade Gottes eingesetzt wird und bei ihrer Beseitigung entfernt wird“, dann folgt daraus, „dass dies im eigentlichen Sinne und“ allein wahre „Opfer sind“, da nach der Regel des Philosophen „an sich ist, [das], nachdem es gesetzt ist, gesetzt wird, und nachdem es beseitigt ist, beseitigt wird.“<sup>3684</sup>

**Dagegen:** a. Ein wahres Opfer ist, in dem Gott, der weiß, wie er vom Menschen verehrt werden muss, entsprechend seinem Befehl und seiner Vorschrift verehrt wird. Wenn also durch die gesetzmäßigen Opfer Gott so, wie er selbst es befohlen hatte, verehrt wurde, dann waren dies wahre Opfer.

b. Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*: „Indem er im Voraus bestimmte Zeiten für diese Opfer festsetzte und ankündigte, er werde sie durch einen besseren Priester zum Besseren wandeln, bekundet er, dass er nicht nach ihnen verlangt, sondern mit ihnen auf andere, würdigere hinweist, nicht um sich selbst durch diese Ehrungen erhöhen zu lassen, sondern um uns, von der Liebe zu ihm entflammt, dazu anzuregen, ihn zu verehren und ihm anzuhängen.“<sup>3685</sup> Wenn also auch die geistlichen Opfer besser sind als Tieropfer, werden wir aber trotzdem von beiden zur Verehrung ange-regt; also sind es wahre Opfer.

c. Augustinus in demselben [Buch]: „So wie wir betend und lobend unsere Worte, die etwas bezeichnen, an Gott richten, dem wir die Dinge selbst im Herzen, die wir bezeichnen, darbringen, als Ämter eines reinen Sinns und guten Willens, so müssen

**3679** Vgl. Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 28 (*Opera omnia* I, 97b).

**3680** Augustinus, *De civitate dei* X,5 (CChr.SL 47, 278; CSEL 40/1, 454).

**3681** Hebr 13,16.

**3682** Ps 50,19.

**3683** Ps 49,23.

**3684** Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c. 28 (*Opera omnia* I, 97b); vgl. Aristoteles, *Metaphysica* V,18; 1022a 14–25 u. VII,6; 1031a 15–25 (ed. Seidl, Bd. 1, 231 u. Bd. 2, 21; *Opera omnia*, Bd. 2, 528 u. 542; *Aristoteles Latinus* XXV 2, 106,20–107,5.130,22–131,1).

**3685** Augustinus, *De civitate dei* X,17 (CChr.SL 47, 292; CSEL 40/1, 477).

mentis et bonae voluntatis officia, ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus quam illi cui in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus. Ex quo relinquitur [799] quod tam invisibili quam visibili sacrificio colitur Deus; ergo utrumque est verum sacrificium.

**Respondeo** distinguendo quod est veritas signi et est veritas rei. Veritas autem signi dependet a veritate rei, sicut dicitur sermo verus et homo verus ex corpore et rationali anima constitutus. Secundum hoc verum sacrificium dicitur duobus modis: verum veritate signi, quo modo legalia et ante Legem sacrificia Sanctorum fuerunt vera sacrificia; verum autem veritate rei sunt vera sacrificia spiritualia tempore gratiae.

**[Ad obiecta]:** 1–9. *a–c.* Secundum hoc ergo ad obiecta hinc inde respondendum est, quia sacrificia illa visibilia in victimis pecorum sacrificia erant vera, quia significabant illas res per quas sanctificamur, quae sunt duobus modis. Est enim res sanctificationis generalis, quae non est in nobis, scilicet gratia Redemptoris; et est res sanctificationis specialis, quae scilicet est in nobis, ut contritio cordis, laus oris, misericordia in effectu operis, et hae sunt res quibus sanctificamur. Vera igitur haec sunt sacrificia veritate rei, quemadmodum et illa veritate signi. Unde Augustinus in *X De civitate Dei*, 20 cap., qualiter illa sacrificia erant signa rei generalis sanctificationis, quod est sacrificium Redemptoris, dicit: «Huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca Sanctorum, cum hoc unum per multa significaretur, tamquam verbis res una diceretur ut sine fastidio multum commendaretur». Item, qualiter illa sacrificia erant signa rerum sanctificationis specialis, quae sunt in nobis, dicit *X De civitate Dei*, 5 cap.: «Neque ab antiquis Patribus, in illis sacrificiis, quae facta sunt victimis pecorum, quae nunc populus Dei legit, non facit, aliud intelligendum est, nisi rebus illis eas res fuisse significatas quae aguntur in nobis ad hoc tantum ut inhaereamus Deo et ad eundem finem proximis consulamus. Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est». Et subdit, in eodem: «Quaecumque in ministerio tabernaculi sive templi multis modis de sacrificiis leguntur divinitus esse praecepta, ad dilectionem Dei et proximi significando referuntur».

Et secundum hanc distinctionem possunt solvi omnia obiecta.

wir, wenn wir opfern, wissen, dass ein sichtbares Opfer keinem anderen dargebracht werden darf als dem, dem wir in unserem Herzen das unsichtbare Opfer selbst sein sollen.“<sup>3686</sup> Daraus folgt, [799] dass Gott ebenso mit einem unsichtbaren wie mit einem sichtbaren Opfer verehrt wird; also sind beide wahre Opfer.

**Ich antworte** mit der Unterscheidung, dass es eine Wahrheit des Zeichens und eine Wahrheit der Sache gibt. Die Wahrheit des Zeichens hängt von der Wahrheit der Sache ab, so wie man sagt, dass eine wahre Rede und ein wahrer Mensch aus einem Körper und der vernunftbegabten Seele gebildet werden. Demgemäß wird ein wahres Opfer auf zwei Arten ausgesagt: wahr durch die Wahrheit des Zeichens, und so waren die Gesetzesvorschriften und vor dem Gesetz die Opfer der Heiligen wahre Opfer; wahr durch die Wahrheit der Sache aber sind die wahren geistlichen Opfer zur Zeit der Gnade.

**[Zu den Einwänden]:** 1–9. a–c. Demgemäß ist also auf die Einwände daraus folgend zu antworten, dass jene sichtbaren Opfer in den Tieropfern wahre Opfer waren, weil sie jene Dinge bedeuteten, durch die wir geheiligt werden, die auf zwei Arten sind. Es gibt nämlich die Sache der allgemeinen Heiligung, die nicht in uns ist, wie zum Beispiel die Gnade des Erlösers, und es gibt die Sache der besonderen Heiligung, die in uns ist, wie die Zerknirschung des Herzens, das Lob des Mundes, die Barmherzigkeit in der Wirkung des Werkes, und dies sind die Dinge, durch die wir geheiligt werden. Daher sind diese Opfer durch die Wahrheit der Sache wahr, so wie auch jene durch die Wahrheit des Zeichens. Daher sagt Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*, Kapitel 20, wie jene Opfer Zeichen für die Sache der allgemeinen Heiligung waren, was das Opfer des Erlösers ist: „Die vielfachen und mannigfaltigen Zeichen dieses wahren Opfers waren die einstigen Opfer der Heiligen, da dieses eine durch viele bedeutet werden sollte, so wie man mit Worten eine einzige Sache ausdrücken würde, um sie ohne Überdross sehr zu empfehlen.“<sup>3687</sup> Und wie jene Opfer Zeichen für die Dinge der besonderen Heiligung waren, die in uns sind, sagt er in Buch X *Vom Gottesstaat*, Kapitel 5: „Und auch unter jenen Opfern der alten Väter, die mit Tieropfern dargebracht worden sind und von denen das Volk Gottes heute [nur] liest, die es nicht [mehr] durchführt, ist nichts anderes zu verstehen, als dass mit jenen Dingen die Dinge bezeichnet wurden, die in uns vorgehen, allein dazu, dass wir Gott anhängen und unseren Nächsten zum selben Ziel verhelfen. Das sichtbare Opfer ist also Sakrament, das heißt heiliges Zeichen, eines unsichtbaren Opfers.“<sup>3688</sup> Und er fügt in demselben [Kapitel] hinzu: „Alles, was, wie man liest, beim Dienst am Bundeszelt oder am Tempel auf vielerlei Art über die Opfer von Gott vorgeschrieben worden ist, wird in seiner Bedeutung auf die Liebe Gottes und den Nächsten bezogen.“<sup>3689</sup>

Und mit dieser Unterscheidung können alle Einwände beantwortet werden.

---

**3686** Ebd., X,19 (CChr.SL 47, 293; CSEL 40/1, 479).

**3687** Ebd., X,20 (CChr.SL 47, 294; CSEL 40/1, 481).

**3688** Ebd., X,5 (CChr.SL 47, 276 f; CSEL 40/1, 452).

**3689** Ebd. (CChr.SL 47, 278; CSEL 40/1, 454).

[Nr. 526] CAPUT II.

UTRUM SACRIFICIA ANTIQUA FUERINT DEO PLACITA.

Consequenter quaeritur utrum sacrificia legalia et ilia antiqua fuerint Deo accepta sive placita.

**Quod probatur:** 1. Nam in Canone Missae dicitur: Placeat tibi sacrificium nostrum sicut tibi placuit sacrificium Abel. Sed nos petimus quod placeat Deo sacrificium nostrum simpliciter et voluntate beneplaciti; ergo sacrificium Abel placuit Deo simpliciter et voluntate beneplaciti; pari modo et sacrificia aliorum Patrum.

2. Item, Gen. 4, 4, dicitur: *Respexit Dominus ad Abel et ad munera eius*; sed respectus Dei est beneplacitum eius; ergo Abel fuit Deo acceptus, et sacrificium eius Deo beneplacitum.

3. Item, quidquid praecipit Deus ad faciendum, ita quod vult illud fieri, vult illud simpliciter; et 'ad faciendum' dico, propter praeceptum datum Abrahae, quod non fuit ad faciendum, sed ad probandam eius obedientiam; sed sacrificia praecepit Deus ad faciendum, sicut patet ex Levit. 1 et 2 et aliis locis; ergo illa sacrificia voluit Deus simpliciter; ergo fuerunt ei placita et accepta.

4. Item, omne opus quod fit ex caritate et ex obedientia est Deo placitum. Si ergo a Sanctis sacrificia illa fiebant ex caritate et obedientia, ergo sacrificia illa erant Deo accepta.

5. Item, Exod. 20, 24 statim post moralia praecepta Decalogi subiungit de sacrificiis, cum dicitur: *Altare de terra facietis mihi, et offeretis super illud holocausta*, et hoc antequam determinetur de praeceptis iudicialibus, de quibus Exod. 21, et etiam antequam determinetur de caerimonialibus tabernaculi et aliorum, de quibus Exod. 25 usque in finem. Ex quo videtur quod sicut moralia sunt necessaria humanae salutis, quod similiter pro illo statu essent necessaria sacrificia.

[800] **Contra:** a. Augustinus, X *De civitate Dei*, cap. 5: «Propheta, quaerens Deum pro peccatis suis habere propitium, *si voluisses*, inquit, *sacrificium, dedissem utique, holocaustis non delectaberis; sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias*. Intueamur ubi dixit Deum nolle sacrificium, ibi dixit Deum velle sacrificium. Non vult ergo sacrificium trucidati pecoris, sed vult sacrificium contriti cordis».

b. Item, in Psalmo: *Non in sacrificiis tuis arguam te; holocausta enim tua in conspectu meo sunt semper*, Glossa: «Non quaero animalia in sacrificium, haec nolo; sed

*Kapitel 2: Waren die alten Opfer Gott gefällig? [Nr. 526]*

Sodann wird gefragt, ob die gesetzmäßigen Opfer und jene alten Opfer für Gott willkommen oder ihm gefällig waren.

**Das wird bewiesen:** 1. Denn im Messkanon heißt es: „Möge dir unser Opfer gefallen, wie dir das Opfer Abels gefallen hat.“ Wir bitten aber, dass Gott unser Opfer schlechthin und mit dem Willen zum Wohlgefallen gefällt; also gefiel das Opfer Abels Gott schlechthin und mit dem Willen zum Wohlgefallen; ebenso auch die Opfer der anderen Väter.

2. Gen 4,4 heißt es: *Der Herr blickte auf Abel und auf seine Gaben*; der Blick Gottes ist aber sein Wohlgefallen; also war Abel Gott willkommen und sein Opfer Gott wohlgefällig.

3. Alles, was Gott zu tun vorschreibt, sodass er will, dass es getan wird, das will er schlechthin; und ‚zu tun‘ sage ich wegen der Vorschrift, die Abraham gegeben wurde, die nicht dazu da war, getan zu werden, sondern um seinen Gehorsam auf die Probe zu stellen; doch die Opfer hat Gott zu tun vorgeschrieben, wie aus Lev 1 und 2 und aus anderen Stellen hervorgeht; also wollte Gott jene Opfer schlechthin; also waren sie ihm gefällig und willkommen.

4. Jedes Werk, das aus Liebe und Gehorsam getan wird, ist Gott gefällig. Wenn jene Opfer also von den Heiligen dargebracht wurden aus Liebe und Gehorsam, dann waren jene Opfer Gott willkommen.

5. Ex 20,24 folgt sofort nach den Sittengeboten des Dekalogs<sup>3690</sup> etwas über die Opfer, wenn es heißt: *Ihr sollt mir einen Altar aus Erde errichten und darauf Brandopfer darbringen*, und zwar bevor etwas zu den Rechtssatzungen bestimmt wird, über die Ex 21<sup>3691</sup> [handelt], und auch bevor etwas zu den Kultvorschriften des Bundeszettes und der anderen Dinge bestimmt wird, über die Ex 25 bis zum Ende [handelt]. Dadurch scheint es, dass so, wie die Sittengebote für das menschliche Heil notwendig sind, ebenso die Opfer für jenen Stand notwendig waren.

[800] **Dagegen:** a. Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*, Kapitel 5: „Der Prophet, der wegen seiner Sünden Gottes Gnade begehrt, spricht: *Wenn du ein Opfer gewollt hättest, hätte ich es dir wohl gegeben, aber du hast an Brandopfern keinen Gefallen; ein Opfer für Gott ist ein zerknirschter Geist, ein zerknirschtes und erniedrigtes Herz wirst du, Gott, nicht verachten.*<sup>3692</sup> Beachten wir, dass, wo er gesagt hat, Gott wolle kein Opfer, er dort gesagt hat, Gott wolle doch ein Opfer: Er will also nicht das Opfer eines geschlachteten Tieres, sondern er will das Opfer eines zerknirschten Herzens.“<sup>3693</sup>

b. Im Psalm: *Nicht in deinen Opfern tadele ich dich; denn deine Brandopfer stehen mir immer vor Augen*<sup>3694</sup>, die Glosse: „Ich begehre keine Tiere zum Opfer, diese will

<sup>3690</sup> Vgl. Ex 20,2–17.

<sup>3691</sup> Ex 21–22.

<sup>3692</sup> Ps 50,18 f.

<sup>3693</sup> Augustinus, De civitate dei X,5 (CChr.SL 47, 277; CSEL 40/1, 452 f).

<sup>3694</sup> Ps 49,8.

*holocausta tua*, id est, quae tui iuris sunt, *semper*, non ad tempus, *sunt in conspectu meo*, id est, mihi placent. *Holocausta* autem dicit animam totam igne caritatis inflammata; unde *sacrificium Deo spiritus contribulatus*, in quo Psalmo dicit nolle animalia in holocaustum».

c. Item, Isai. 1, 11: *Holocausta arietum et sanguinem hircorum nolui*, Glossa: «Praeterito utens, ostendit se sacrificia Iudaeorum nunquam amasse, sed ad tempus sustinuisse». Ergo sacrificia erant solum in permissione Dei, non in voluntate.

d. Item, Ierem. 7, 22: *Non sum locutus cum patribus vestris et non praecepi eis in die qua eduxi eos de terra Aegypti, de verbo holocaustatum et victimarum*. Ex quo videtur quod non fuerint in praecepto beneplaciti sui.

e. Item, Ezech. 20, 25: *Dedi eis praecepta non bona et iudicia, in quibus non vivent, quod intelligitur de sacrificiis*.

f. Item, Amos 5, 25: *Numquid victimas et sacrificia vestra obtulistis mihi in deserto?* Et dicit Hesychius, super principium Levitici: «Frequenter quidem obtulerant, sed quae grata non habebat quasi non oblata reputabat».

**Respondeo** distinguendum esse statum duplicem secundum duplex tempus, tempus figurae, tempus gratiae. Tempus figurae fuit ante adventum Redemptoris, tempus gratiae post adventum et passionem Redemptoris. Dicendum igitur quod tempore gratiae sacrificia illa animalium non sunt accepta Deo aliquo modo. Unde in Psalmo: *Holocaustis non delectaberis*, Glossa: «*Non delectaberis* sacrificiis nec etiam *holocaustis*, quae sunt digniora, quae adventu Christi respuuntur. Quid igitur offerendum? Non pecudes, non hirci, sed *sacrificium* peccatorum quod placet *Deo*, est *spiritus contribulatus*, in quo datur spes convertendi». – Tempore vero figurae aliquando dicuntur non placita Deo et aliquando placita. Non placita dicuntur propter indignitatem offerentis, secundum quod dicit Hesychius, super 1 Levit., assumens illud Ierem. 7, 22: *Non sum locutus cum patribus vestris de verbo holocaustatum*: «Negat se locutum fuisse de sacrificiis idem qui mandaverat, quia intentionem mandatoris,

ich nicht; sondern *deine Brandopfer*, das heißt, die zu deinem Besitz gehören, *immer*, nicht zu einer Zeit, *stehen mir vor Augen*, das heißt, gefallen mir. *Brandopfer* aber meint die Seele, die als ganze vom Feuer der Liebe entflammt ist; daher *ist ein Opfer für Gott ein zerknirschter Geist*<sup>3695</sup>, und in diesem Psalm sagt er, dass er keine Tiere als Brandopfer will.<sup>3696</sup>

c. Jes 1,11: *Die Brandopfer von Widdern und das Blut von Böcken habe ich nicht gewollt*, die Glosse: „Durch den Gebrauch des Vergangenheitstempus zeigt er, dass er die Opfer der Juden nie gemocht, sondern zu einer Zeit ertragen hat.“<sup>3697</sup> Also standen die Opfer nur in der Erlaubnis Gottes, nicht in seinem Willen.

d. Jer 7,22: *Ich habe zu euren Vätern an dem Tag, als ich sie aus Ägypten herausgeführt habe, nichts gesagt und ihnen nichts vorgeschrieben, was Brandopfer und Schlachtopfer betrifft*. Demnach scheint es, dass sie nicht in der Vorschrift seines Wohlgefallens standen.

e. Ez 20,25: *Ich gab ihnen Vorschriften, die nicht gut waren, und Urteile, mit denen sie nicht leben konnten*, was in Bezug auf die Opfer zu verstehen ist.

f. Am 5,25: *Habt ihr mir etwa eure Schlachtopfer und Opfer in der Wüste dargebracht?* Und Hesychios sagt zum Anfang des [Buches] Levitikus: „Sie hatten zwar regelmäßig geopfert, doch was ihm nicht willkommen war, galt für ihn wie nicht geopfert.“<sup>3698</sup>

**Ich antworte**, dass zwei Arten von Stand zu unterscheiden sind, entsprechend den zwei Arten von Zeit, der Zeit des Sinnbildes und der Zeit der Gnade. Die Zeit des Sinnbildes war vor der Ankunft des Erlösers, die Zeit der Gnade nach der Ankunft und dem Leiden des Erlösers. Es ist daher zu sagen, dass zu der Zeit der Gnade jene Tieropfer Gott in keiner Weise willkommen sind. Daher heißt es im Psalm: *An Brandopfern hast du kein Gefallen*<sup>3699</sup>, die Glosse: „*Du hast keinen Gefallen* an Opfern und auch nicht an *Brandopfern*, welche würdiger sind, die durch die Ankunft Christi verschmäht werden. Was also soll dargebracht werden? Kein Vieh, keine Böcke, sondern das *Sündopfer*, das *Gott* gefällt, ist *ein zerknirschter Geist*, worin die Hoffnung auf Umkehr liegt.“<sup>3700</sup> – Zu der Zeit des Sinnbildes aber werden sie manchmal Gott nicht gefällig genannt und manchmal Gott gefällig. Nicht gefällig werden sie wegen der Unwürdigkeit des Opfernden genannt, nach dem, was Hesychios zu Lev 1 sagt, dabei auf Jer 7,22 zurückgreifend: *Ich habe zu euren Vätern nichts gesagt, was Brandopfer betrifft*: „Derselbe, der sie geboten hatte, leugnet, über Opfer gesprochen zu haben, da die, die sie empfangen hatten, die Absicht dessen, der die Gebote gab,

---

**3695** Ps 50,19.

**3696** Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 50,18 (PL 191, 478).

**3697** Glossa ordinaria zu Jes 1,11 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 4a).

**3698** Hesychios von Alexandria, Commentarius in Leviticum c. 1 (PL 93, 792); Glossa ordinaria zu Lev 1,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 209b).

**3699** Ps 50,18.

**3700** Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 50,18 (PL 191, 491).

qui acceperant, praeteribant». Hinc dicit Isai. 1, 13: *Ne offeratis sacrificium frustra, incensum abominatio est mihi*; et subdit: *Manus enim vestrae sanguine plenae sunt*. Placita vero dicuntur Deo, non propter eius necessitatem, quae nulla est, sed propter hominis utilitatem secundum illum statum. Unde Augustinus, X *De civitate Dei*, cap. 5: «Quis ita desipiat, ut existimet aliquibus usibus Dei esse necessaria ea quae in sacrificiis offeruntur? cum dicatur in Psalmo: *Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*. Non igitur solum pecore vel qualibet alia re corruptibili sive terrena, sed nec ipsa quidem iustitia hominis Deus egere credendus est, totumque, quod recte colitur Deus, homini prodesse, non Deo».

Notandum igitur est quod pro tempore figurae propter quatuor hominis utilitates dicuntur Deo placita, ut exercitia promovendae virtutis, et hoc ab exordio ante originem superstitionis idololatriae; post introductionem vero idololatriae dicuntur Deo placita ex comparatione propter cautelam erroris. Prima igitur utilitas fuit honorificentia divinae maiestatis; secunda, significatio veritatis; tertia, timor severitatis; quarta, spes sive amor pietatis seu bonitatis.

Sacrificia igitur dicuntur Deo placita, quia instituta fuerunt a Deo in cultum et honorificentiam suae maiestatis, iuxta illud Prov. 3, 9: *Honora Dominum de tua substantia*; omnis autem cultus quo Deus sibi vult serviri est ei honorificus. Talibus autem muneribus, qualia erant [801] sacrificia, honorabatur Deus, non ipsorum pretiositate, sed divina electione et institutione et offerentium obedientia et devotione.

Item, dicuntur Deo placita propter significationem veritatis, quia erant in signum veri sacrificii, quod duplex est, sicut supra dictum est. Generale, ut sacrificium Redemptoris; unde dicit Glossa, super illud ad Ephes. 5, 2: *Tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*: «Non propter se illae hostiae dicebantur offerri *Deo in odorem suavitatis*, sed quia illum figurabant qui vere est *in odorem suavitatis*». Item, Isidorus, super principium Levitici: «Omnis hostiarum diversitas



übergangen.<sup>3701</sup> Daher sagt Jes 1,13: *Bringt mir nicht sinnlos ein Opfer dar, das Raucheropfer ist mir ein Gräuel*; und er fügt hinzu: *Denn eure Hände sind voller Blut*.<sup>3702</sup> Gott gefällig werden sie aber nicht wegen ihrer Notwendigkeit genannt, die es nicht gibt, sondern wegen ihres Nutzens für den Menschen, was jenen Stand anging. Daher Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*, Kapitel 5: „Wer ist so töricht, zu glauben, dass das, was in den Opfern dargebracht wird, zu irgendeinem Nutzen für Gott notwendig sei?, während es im Psalm heißt: *Ich habe zu meinem Herrn gesagt: Du bist mein Gott, denn meiner Güter bedarfst du nicht*.<sup>3703</sup> Gott bedarf demnach, so muss man glauben, nicht nur nicht des Viehs oder irgendeiner anderen vergänglichen oder irdischen Sache, sondern sogar auch nicht der Gerechtigkeit des Menschen, und der ganze rechte Gottesdienst nützt nur dem Menschen, nicht Gott.“<sup>3704</sup>

Es ist also zu bemerken, dass sie [die Opfer] für die Zeit des Sinnbildes wegen der vier Nutzen für den Menschen Gott gefällig genannt werden, als Übungen, um die Tugend zu befördern, und zwar am Anfang vor der Entstehung des Aberglaubens der Götzenverehrung; nach der Einführung der Götzenverehrung aber werden sie Gott gefällig genannt gemäß der Übereinkunft wegen der Vorsichtsmaßnahme gegen den Irrtum. Der erste Nutzen war also die Ehrerweisung gegenüber der göttlichen Erhabenheit; der zweite die Bezeichnung der Wahrheit; der dritte die Furcht vor der Strenge; der vierte die Hoffnung oder Liebe der Frömmigkeit oder Güte.

Opfer werden also Gott gefällig genannt, weil sie von Gott eingerichtet worden sind zur Verehrung und Ehrerweisung gegenüber seiner Erhabenheit, nach Spr 3,9: *Ehre den Herrn mit deinem Besitz*; jede Verehrung aber, mit der Gott will, dass man ihm dient, ist ihm ehrerbietend. Mit solchen Gaben aber, wie sie |801| die Opfer waren, wurde Gott geehrt, nicht weil sie wertvoll waren, sondern weil sie von Gott auserwählt und eingerichtet worden waren und aufgrund des Gehorsams und der Ergebenheit der Darbringenden.

Weiter werden sie Gott gefällig genannt wegen ihrer Bezeichnung der Wahrheit, denn sie dienten zum Zeichen des wahren Opfers, das ein zweifaches ist, wie oben gesagt worden ist.<sup>3705</sup> Ein allgemeines, wie das Opfer des Erlösers; daher sagt die Glosse zu Eph 5,2: *Er hat sich selbst als Darbringung und Opfer für Gott zum Wohlgeruch hingegeben*: „Nicht um ihrer selbst willen wurde von jenen Opfern gesagt, dass sie *Gott zum Wohlgeruch* dargebracht werden, sondern weil sie jenen versinnbildlichten, der wahrhaftig *zum Wohlgeruch* da ist.“<sup>3706</sup> Ebenso Isidor über den Anfang des [Buches] Levitikus: „Die ganzen unterschiedlichen Opfertiere nahmen das Opfer

---

**3701** Hesychios von Alexandria, *Commentarius in Leviticum* c. 1 (PL 93, 792); *Glossa ordinaria* zu Lev 1,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 209b).

**3702** Jes 1,15.

**3703** Ps 15,2.

**3704** Augustinus, *De civitate dei* X,5 (CChr.SL 47, 276; CSEL 40/1, 452).

**3705** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 525 (ed. Bd. IV/2, 799a–b; in dieser Ausgabe S. 1774 f).

**3706** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Ephesios* 5,2 (PL 192, 209).

Christi hostiam praeferebat». Et speciale, quod est sacrificium devotae mentis; unde Augustinus, X *De civitate Dei*, cap. 5: «Si haec sacrificia quae vult, quorum unum est *cor contritum et humiliatum*, nollet eis sacrificiis significari, quae velut sibi delectabilia desiderare putatus est, non utique de iis offerendis in Lege Veteri praecepisset».

Item, dicuntur Deo placita, quia imprimebant timorem divinae severitatis; unde sacrificiorum institutio fuit divinae iustitiae vehemens et fortis impressio. Eo enim ipso quod ad mortem huiusmodi animalia offerebant mortique tradebant, se ipsos morte dignos ostendebant, et, si secundum merita peccatorum secundum severitatem divinae iustitiae iudicarentur, se reos morte in hoc opere recognoscebant. Unde et de mandatis sacrificiorum potest accipi illud Eccli. 2, 21: *Qui timent Dominum, custodient mandata illius*; et subdit: *Dicentes: si poenitentiam non egerimus, incidemus in manus Dei, et non in manus hominum*.

Item, dicuntur Deo placita, quia inducebant spem pietatis sive amorem bonitatis. Oblatio namque munerum et participatio sacrae mensae multam fiduciam praestat appropinquationis et familiaritatis ad Deum, quemadmodum dicit Apostolus, I Cor. 10, 16: *Panis, quem frangimus, nonne communicatio corporis Christi est?* Et subdit: *Videte, Israel secundum carnem; nonne qui edunt hostias participes sunt altaris?* Quare manifestum est huiusmodi sacrificia familiaritatem imprimere et proximitatem ad Deum, quoniam eos quasi Dei commensales quodam modo efficiebant; commensalitas autem est quasi summa communio post communionem causarum essendi, quae sunt pater et mater, et maxime effectiva familiaritatis. Propter quod, cum Deus non posset offerentibus versa vice comedendo communicare, mittebat interdum ignem de caelo, qui partem sacrificiorum sibi oblatam consumebat et quasi vice ipsius comedeat.

Dicendum igitur quod propter has utilitates ante introductionem idololatriae placuerunt ista sacrificia, quamvis propter se et in se considerata non placerent, sed propter hoc, quia erant per institutionem divinam ordinata ad honorificentiam divinae maiestatis, ad significationem futurae veritatis, ad impressionem timoris severitatis, ad introductionem spei sive amoris bonitatis. Item, post introductionem

Christi vorweg.<sup>3707</sup> Und ein besonderes, welches das Opfer eines demütigen Sinnes ist; daher Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*, Kapitel 5: „Wenn Gott nicht gewollt hätte, dass die Opfer, die er will, deren einziges *ein zerknirsches und erniedrigtes Herz* ist<sup>3708</sup>, mit Opfern dargestellt werden, sodass man glaubt, dass er sie gewünscht hat, weil sie ihn erfreuten, dann hätte er durchaus nicht im Alten Gesetz ihre Darbringung vorgeschrieben.“<sup>3709</sup>

Weiter werden sie Gott gefällig genannt, weil sie die Furcht vor der göttlichen Strenge einprägten; daher war die Einrichtung der Opfer eine energische und starke Einprägung der göttlichen Gerechtigkeit. Dadurch nämlich, dass sie solche Tiere zum Tode opferten und dem Tode überantworteten, zeigten sie sich selbst des Todes würdig und erkannten, wenn sie entsprechend den Verdiensten ihrer Sünden mit der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit gerichtet würden, dass sie selbst in diesem Werk des Todes schuldig wären. Daher kann auch Sir 2,21 von den Opfergeboten aufgefasst werden: *Die den Herrn fürchten, werden seine Gebote halten*; und er fügt hinzu: *Wenn wir keine Buße tun, fallen wir in die Hände Gottes und nicht in die Hände der Menschen.*<sup>3710</sup>

Weiter werden sie Gott gefällig genannt, weil sie die Hoffnung der Frömmigkeit oder die Liebe der Güte eingeführt haben. Denn die Opferung von Gaben und die Teilnahme am heiligen Mahl verleiht viel Vertrauen in die Nähe und Freundschaft zu Gott, wie der Apostel sagt, 1Kor 10,16: *Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi?* Und er fügt hinzu: *Schaut auf Israel dem Fleisch nach: Haben die, welche die Opfergaben essen, nicht teil am Altar?*<sup>3711</sup> Darum ist es offensichtlich, dass solche Opfer eine Freundschaft und Nähe zu Gott einprägten, da sie sie gewissermaßen gleichsam zu Tischgenossen Gottes machten; die Tischgemeinschaft ist aber gleichsam die höchste Gemeinschaft nach der Gemeinschaft der Urheber des Seins, welche Vater und Mutter sind, und bewirkt in höchstem Maße Freundschaft. Deswegen, weil Gott nicht umgekehrt [etwas] den Darbringenden durch Essen mitteilen konnte, schickte er bisweilen Feuer vom Himmel,<sup>3712</sup> das einen Teil der ihm dargebrachten Opfer verzehrte und gleichsam an seiner Stelle aß.

Es ist also zu sagen, dass wegen dieser Nutzen vor der Einführung der Götzenverehrung diese Opfer gefielen, wenn sie auch um ihrer selbst willen und an sich betrachtet nicht gefielen, sondern deswegen, weil sie durch göttliche Einrichtung auf die Ehrerweisung gegenüber der göttlichen Erhabenheit hingeordnet waren, zur Bezeichnung der zukünftigen Wahrheit, zur Einprägung der Furcht vor der Strenge, zur Einführung von Hoffnung oder Liebe der Güte. Und nach der Einführung der Göt-

**3707** Isidor, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum* 1,1 (PL 83, 321); *Glossa ordinaria* zum Buch Levitikus, praefatio (ed. Froehlich/Gibson Bd. 1, 209a).

**3708** Ps 50,19.

**3709** Augustinus, *De civitate dei* X,5 (CChr.SL 47, 277; CSEL 40/1, 453).

**3710** Sir 2,22.

**3711** 1Kor 10,18.

**3712** Vgl. 1Kön 18,38; 2Chr 7,1.

idololatriae dicuntur placuisse propter cautelam erroris. Unde Levit. 17, 5: *Offerent filii Israel hostias suas sacerdoti ad ostium tabernaculi, et nequaquam ultra immolabunt hostias suas daemonibus*. Ex quo patet quod placebant Deo ut offerrentur sibi ex comparatione, scilicet ne ea idolis immolarent.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicit de sacrificio Abel, dicendum quod hoc dicitur non ratione oblatis, sed ratione offerentis. Non enim petitur ut sacrificium corporis Domini acceptabile fiat Deo, quod est acceptabilissimum et oblatio *Deo in odorem suavitatis*, sicut dicitur ad Ephes. 5, 2, sed petitur ut actio offerentis sit accepta sicut fuit accepta actio Abel; quae quidem acceptatio fuit quantum ad devotionem ex parte offerentis et quantum ad impetrationem ex parte acceptantis. Unde ad Hebr. 10, 5, super illud: *Holocausta et oblationem noluit, corpus autem aptasti mihi*, dicit Glossa: «Nunquam in odoribus illis delectatus est Dominus, nisi in fide et desiderio offerentis».

2. Ad secundum vero quod obicitur quod *'respexit Dominus ad Abel et ad munera eius'*, dicendum quod munera non dicuntur accepta [802] nisi aut devotione offerentis aut propter utilitatem divinae institutionis, quae supra habita est, propter salutem hominis.

3. Ad tertium quod obicitur quod *'quidquid praecipit Deus ad faciendum, est sibi placitum'*, dicendum quod secundum distinctionem supra habitam temporum, temporis figurae scilicet et temporis gratiae, praecipit Deus ad faciendum tempore figurae ad hoc quod essent signa. Unde secundum hoc fuerunt ei placita, ut essent alterius, scilicet spiritualis sacrificii, signativa, non per se, et ideo non propter se, sed propter aliud Deo placita erant pro isto statu, secundum quod dicit Augustinus, ut supra habitum est, quod si spiritualia sacrificia «nollet illis sacrificiis significari, non de iis sacrificiis in lege Veteri praecepisset».

4. Ad quartum quod obicitur quod *'illa sacrificia ex caritate fiebant'*, dicendum quod in sacrificiis exterioribus duo erat considerare: ipsam rem sacrificatam, cui non habet iungi caritas, et ex hac parte non est dicere ratione caritatis ipsa sacrificia accepta Deo, et secundum hoc dicitur Rom. 3, 20: *Ex operibus Legis non iustificabitur omnis caro coram illo*; praeterea, ipsam actionem sacrificantis, et huic actioni potest

zenverehrung wird von ihnen gesagt, dass sie gefallen haben, wegen der Vorsichtsmaßnahme gegen den Irrtum. Daher Lev 17,5: *Die Kinder Israels sollen ihre Opfertgaben dem Priester am Eingang zum Bundeszelt geben, und auf keinen Fall sollen sie darüber hinaus ihre Opfertgaben den Dämonen darbringen*. Daraus geht hervor, dass es Gott gefiel, wenn sie ihm gemäß der Übereinkunft dargebracht wurden, nämlich damit sie sie nicht den Götzen darbrachten.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand in Bezug auf das Opfer Abels ist zu sagen, dass dies nicht hinsichtlich des Geopferten gesagt wird, sondern hinsichtlich des Opfernden.<sup>3713</sup> Es wird nämlich nicht erbeten, dass das Opfer des Leibes des Herrn Gott gefällig werde, welches Gott höchst gefällig und eine Darbringung *für Gott zum Wohlgeruch* ist, wie es in Eph 5,2 heißt, sondern es wird erbeten, dass die Handlung des Opfernden so gefällig sei wie die Handlung Abels gefällig war; denn diese Gefälligkeit bestand hinsichtlich der Ergebenheit vonseiten des Opfernden und hinsichtlich der Erlangung vonseiten des Annehmenden. Daher sagt die Glosse zu Hebr 10,5: *Brandopfer und Opferung hast du nicht gewollt, doch einen Leib hast du mir zurechtgemacht*: „Niemals hat sich der Herr an jenen Düften erfreut, außer am Glauben und der Sehnsucht des Opfernden.“<sup>3714</sup>

2. Zu dem zweiten Einwand, dass ‚*der Herr auf Abel und auf seine Gaben blickte*‘, ist zu sagen, dass Gaben nur gefällig genannt werden |802| entweder aufgrund der Ergebenheit des Opfernden oder wegen des Nutzens der göttlichen Einrichtung, die oben behandelt wurde, zum Heil des Menschen.

3. Zu dem dritten Einwand, dass ‚alles, was Gott zu tun vorschreibt, ihm gefällig ist‘, ist zu sagen, dass nach der Unterscheidung der Zeiten, die oben getroffen worden ist, nämlich zwischen der Zeit des Sinnbildes und der Zeit der Gnade, Gott zur Zeit des Sinnbildes zu tun vorgeschrieben hat zu dem Zweck, dass es Zeichen seien. Daher waren sie ihm demgemäß gefällig, damit sie für etwas anderes, nämlich das geistliche Opfer, zeichenhaft waren, nicht durch sich selbst und deshalb nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen etwas anderem waren sie Gott gefällig nach jenem Stand, nach dem, was Augustinus sagt, wie es oben behandelt worden ist, dass, wenn er „nicht gewollt hätte, dass mit jenen Opfern“ geistliche Opfer „dargestellt werden, er nicht im Alten Gesetz etwas über jene Opfer vorgeschrieben hätte.“<sup>3715</sup>

4. Zu dem vierten Einwand, dass ‚jene Opfer aus Liebe dargebracht wurden‘, ist zu sagen, dass bei den äußeren Opfern zwei Dinge zu betrachten waren: die geopfertete Sache selbst, mit der die Liebe nicht verbunden werden kann, und von dieser Seite aus ist nicht zu sagen, dass aufgrund der Liebe diese Opfer Gott gefällig waren, und demgemäß heißt es in Röm 3,20: *Durch die Werke des Gesetzes wird nicht alles Fleisch vor ihm gerecht werden*; außerdem die Handlung des Opfernden selbst, und dieser Handlung kann die Liebe hinzugefügt werden, weil die Handlung selbst aus

3713 Vgl. Innozenz III., *De sacro altaris mysterio* V,3 (ed. Fioramonti/Sodi, 346–350).

3714 Glosa ordinaria zu Hebr 10,5 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 440a).

3715 Augustinus, *De civitate dei* X,5 (CChr.SL 47, 277; CSEL 40/1, 453).

coniungi caritas, quia ipsa actio potest elici ex ipsa caritate. Unde secundum hanc partem possunt dici ipsa sacrificia accepta Deo, et secundum hoc intelligitur auctoritas Bedae: «Iustitia Legis suo tempore custodita, non solum temporalia, sed vitam conferebat aeternam».

5. Ad illud vero quod obicitur ex Exod. 20, 24, notandum est quod ante hominis lapsum necessaria erant tantummodo ea quae secundum dictamen rationis sunt facienda homini, ut moralia praecepta post lapsum vero praeter hoc necessarium erat ut liberationem suam homo intelligeret, ne desperaret. Unde secundum hoc necessaria fuerunt ei duo genera praeceptorum: quaedam, quae essent praecepta vitae agenda; quaedam, quae essent praecepta liberationis significandae. Praecepta vero quae erant vitae agenda sunt moralia praecepta et sunt ad faciendum simpliciter; praecepta liberationis significandae principaliter erant ad intelligendum liberationem futuram, ne de liberatione desperaret, ex consequenti vero ad faciendum, et haec fuerunt praecepta de sacrificiis. Unde sicut in homine est duplex instinctivum ad desiderium salutis, unum in vi affectiva, aliud in vi cognitiva, ita et in Lege, Exod. 20, datum est duplex praeceptum homini: praeceptum morale ad excitandum affectum ad faciendum ea quae pertinent ad suam salutem simpliciter et secundum omne tempus, et praeceptum de sacrificiis ad excitandum intellectum ad intelligendum futuram hominis liberationem principaliter. Praecepta enim sacrificiorum principaliter data sunt ad significandum, ex consequenti vero ad faciendum, quia, sicut dicit Augustinus, X *De civitate Dei*, «sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum est, id est sacrum signum est», et hoc modo fuerunt Deo accepta, ut dictum est.

Ad obiecta vero secundum auctoritates in partem contrariam patet responsio.

a. Nam quod dicitur 'non vult sacrificium pecoris', si referatur ad tempus gratiae, verum est simpliciter; si vero referatur ad tempus figurae, verum est, quia non vult sacrificium propter se, sed propter aliud. Unde Augustinus, X *De civitate Dei*: «Ubi scriptum est '*miserordiam volo, et non sacrificium*', nihil aliud quam sacrificium sacrificio praelatum oportet intelligi, quoniam illud, quod ab hominibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii; porro misericordia verum sacrificium est».

der Liebe hervorgebracht werden kann. Daher kann auf dieser Seite von den Opfern gesagt werden, dass sie Gott gefällig sind, und demgemäß ist das Zitat Bedas zu verstehen: „Die Gerechtigkeit des Gesetzes, die zur Zeit des Gesetzes beachtet wurde, verlieh nicht nur zeitliche Güter, sondern das ewige Leben.“<sup>3716</sup>

5. Zu dem Einwand nach Ex 20,24 ist zu bemerken, dass vor dem Sündenfall des Menschen nur das notwendig war, was nach dem Gebot der Vernunft für den Menschen zu tun war, so wie die Sittengebote; nach dem Sündenfall aber war über dies hinaus notwendig, dass der Mensch seine Befreiung erkannte, um nicht zu verzweifeln. Daher waren demgemäß zwei Arten von Vorschriften für ihn notwendig: Vorschriften der Lebensführung und solche, die die Befreiung bezeichnen sollten. Die Vorschriften der Lebensführung sind die Sittengebote und sie sind schlechthin zu tun; die Vorschriften, die die Befreiung bezeichnen sollten, waren hauptsächlich dazu da, die zukünftige Befreiung zu erkennen, damit sie nicht an der Befreiung verzweifelten, als Folge dessen aber, um sie auszuführen, und dies waren die Vorschriften zu den Opfern. So wie es also beim Menschen zwei Arten von Kräften gibt, die zur Sehnsucht nach Heil antreiben, eine im Begehrungs-, die andere im Erkenntnisvermögen, so ist auch im Gesetz, Ex 20, dem Menschen eine zweifache Vorschrift gegeben worden: das Sittengebot, um den Affekt anzustacheln, das zu tun, was schlechthin und zu jeder Zeit zu seinem Heil gehört, und die Opfervorschrift, um die Erkenntnis anzustacheln, grundsätzlich die zukünftige Befreiung des Menschen zu erkennen. Die Opfervorschriften sind nämlich hauptsächlich zur Bezeichnung gegeben worden, als Folge aber, um sie auszuführen, denn, wie Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat* sagt: „Das sichtbare Opfer ist Sakrament, das heißt heiliges Zeichen, eines unsichtbaren Opfers“<sup>3717</sup>, und auf diese Weise waren sie Gott gefällig, wie gesagt worden ist.<sup>3718</sup>

Auf die Einwände entsprechend den Autoritäten auf der Gegenseite ist die Antwort klar.

a. Denn wenn [das Zitat] ‚Er will kein Tieropfer‘ auf die Zeit der Gnade bezogen wird, ist es schlechthin richtig; wenn es aber auf die Zeit des Sinnbildes bezogen wird, ist es richtig, weil er kein Opfer um dessen selbst willen will, sondern um eines anderen willen. Daher Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*: „Wo geschrieben steht ‚Barmherzigkeit will ich, kein Opfer‘<sup>3719</sup>, kann darunter nichts anderes verstanden werden, als dass ein Opfer dem anderen vorgezogen worden ist, da das, welches von den Menschen Opfer genannt wird, Zeichen des wahren Opfers ist; genauer ist die Barmherzigkeit das wahre Opfer.“<sup>3720</sup>

**3716** Glossa ordinaria zu Mt 19,17 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 62b).

**3717** Augustinus, De civitate dei X,5 (CChr.SL 47, 277; CSEL 40/1, 452).

**3718** Vgl. Summa Halensis III Nr. 525–526 (ed. Bd. IV/2, 798b–799a.801a; in dieser Ausgabe S. 1772–1775.1782f).

**3719** Hos 6,6.

**3720** Augustinus, De civitate dei X,5 (CChr.SL 47, 278; CSEL 40/1, 454).

*b.* Et simili modo intelligitur auctoritas secunda Psalmi '*non in sacrificiis*' etc., videlicet quantum ad tempus gratiae. Unde super illud Psalmi *memor sit omnis sacrificii tui*, Glossa: «Sacrificium Ecclesiae praevidebat Propheta per Spiritum, quae offert sacrificium, non pecudum, sed corporis et sanguinis Christi. *Et holocaustum tuum* etc., ubi intentio amore Dei tota incenditur».

*c-f.* Ad alias omnes auctoritates manifesta est responsio per distinctionem supra dictam.

[803] [Nr. 527] CAPUT III.

UTRUM SACRIFICIA ESSENT IN GENERE BONA.

Quaeritur postea utrum sacrificia essent in genere bona.

**Ad quod sic arguitur:** *a.* Sacrificare sacrificandum est bonum in genere; sed sacrificare pecus secundum institutionem divinam est sacrificare sacrificandum; ergo sacrificare animalia est bonum in genere.

*b.* Item, bonum in genere est, cum actus debitus transit supra debitam materiam, ut pascere esurientem. Cum ergo debita materia sacrificiorum fuerint animalia pro tempore figurae, sacrificare vero erat actus debitus, igitur sacrificare animalia est actus debitus transiens supra debitam materiam; ergo est bonum in genere.

**Contra:** 1. Ezech. 20, 25: *Dedi eis praecepta non bona*, quod intelligitur de praeceptis sacrificiorum. Si *non bona*, ergo nec bona in genere, quia negatur bonitas absolute.

2. Item, bonum in genere non mutatur, quia, si aliquid est bonum in genere, semper est bonum in genere, ut pascere esurientem semper est bonum in genere. Cum ergo sacrificare pecus tempore gratiae non sit bonum in genere, ergo nunquam fuit bonum in genere.

**Respondeo:** Est considerare pecus ut pecus, et pecus ut signum. Si consideratur pecus ut pecus, secundum hoc non est materia debita sacrificii, immo secundum hoc dicit Augustinus, iuxta auctoritatem Psalmi: «Non vult Deus sacrificium trucidati



b. Und ebenso ist das zweite Zitat des Psalms zu verstehen ‚*Nicht in deinen Opfern*<sup>3721</sup> usw., nämlich in der Zeit der Gnade. Daher die Glosse zum Psalm ‚*Jedes deiner Opfer habe er im Gedächtnis*<sup>3722</sup>: „Mithilfe des Geistes sah der Prophet das Opfer der Kirche voraus, welche kein Opfer von Tieren, sondern das von Leib und Blut Christi darbringt. *Und dein Brandopfer* usw.,<sup>3723</sup> wo die Absicht völlig von der Liebe Gottes entzündet wird.<sup>3724</sup>

c–f. Auf alle anderen Zitate ist die Antwort durch die obengenannte Unterscheidung offensichtlich.

[803] *Kapitel 3: Waren die Opfer im Allgemeinen gut? [Nr. 527]*

Danach wird gefragt, ob die Opfer im Allgemeinen gut waren.

**Dazu wird folgendermaßen argumentiert:** a. Etwas zu opfern, das zu opfern ist, ist im Allgemeinen gut; Tiere entsprechend der göttlichen Einrichtung zu opfern, bedeutet aber, etwas zu opfern, das zu opfern ist; also ist Tiere zu opfern im Allgemeinen gut.

b. Im Allgemeinen gut ist es, wenn eine Pflichthandlung die geschuldete Materie übersteigt, so wie zum Beispiel einen Hungernden zu speisen.<sup>3725</sup> Da also die gebührende Materie der Opfer in der Zeit des Sinnbildes die Tiere waren, Opfern aber eine Pflichthandlung war, ist folglich Tiere zu opfern eine Pflichthandlung, die die geschuldete Materie übersteigt; also ist es im Allgemeinen gut.

**Dagegen:** 1. Ez 20,25: *Ich gab ihnen Vorschriften, die nicht gut waren*, was in Bezug auf die Opfervorschriften zu verstehen ist. Wenn *nicht gut*, dann auch im Allgemeinen nicht gut, da die Güte schlechthin verneint wird.

2. Etwas im Allgemeinen Gutes ändert sich nicht. Denn wenn etwas im Allgemeinen gut ist, ist es immer im Allgemeinen gut, so wie einen Hungernden zu speisen immer im Allgemeinen gut ist. Da also Tiere zu opfern zur Zeit der Gnade nicht im Allgemeinen gut ist, war es demnach niemals im Allgemeinen gut.

**Ich antworte:** Das Vieh ist als Vieh zu betrachten und als Zeichen. Wenn Vieh als Vieh betrachtet wird, dann ist es demgemäß keine geschuldete Materie des Opfers, vielmehr sagt dazu Augustinus nach einem Psalmzitat<sup>3726</sup>: „Gott will nicht das Opfer eines geschlachteten Tieres“<sup>3727</sup>; und so ist das Zitat des Propheten zu verstehen *Ich gab ihnen Vorschriften, die nicht gut waren*.<sup>3728</sup> Wenn es aber als Zeichen betrachtet

3721 Ps 49,8.

3722 Ps 19,3.

3723 Ps 19,3.

3724 Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 19,3 (PL 191, 217).

3725 Vgl. Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, q.10 (ed. Wicki, Bd. 1, 31,29 f); *Summa Halensis I* Nr. 106 (ed. Bd. I, 167b).

3726 Ps 50,18 f.

3727 Augustinus, *De civitate dei* X,5 (CChr.SL 47, 277; CSEL 40/1, 452 f).

3728 Ez 20,25.

pecoris»; et secundum hoc intelligitur auctoritas Prophetarum: *Dedi eis praecepta non bona*. Si vero consideratur ut signum, secundum hoc pro tempore significationis seu figurae pecus est debita materia sacrificii.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Ad solvendum ergo obiecta distinguendum bonum in genere dupliciter: secundum statum et simpliciter. Offerre ergo pecus ut signum, bonum est in genere secundum statum quo est significandum et figurandum; non tamen simpliciter, quia non secundum statum cessationis figurae. Unde Isidorus, super principium Levitici: «Omnis hostiarum diversitas Christi hostiam praefigurabat; unde, veritate oblata, cessavit umbra verum sacrificium praefigurans». Et ex hoc patet responsio ad obiecta.

[Nr. 528] CAPUT IV.

UTRUM SACRIFICIA EX LEGE NATURAE SINT OFFERENDA.

Postea quaeritur utrum sacrificia ex lege naturae sint offerenda.

**Ad quod** multa signa inducuntur, *a*. Nam, cum statim in exordio mundi in primis filiis Adae, Cain et Abel, legamus sacrificia, Gen. 4, 3–4, nec legamus quod hoc fecerint ex iussione vel inspiratione divina vel ex disciplina humana, videtur quod hoc fecerint dictante natura.

*b*. Item, aliud signum ad idem est, quia ante disciplinam Legis seu praeceptum in ipsa lege naturali in tribus aetatibus mundi, in exordio cuiuslibet aetatis legimus sacrificia oblata a Patribus, ut in prima aetate ab Abel, Gen. 4, 4, in secunda aetate a Noe, Gen. 8, 20, nec legitur hoc fecisse iussione vel inspiratione divina; similiter in tertia aetate ab Abraham, Gen. 13, 18, ubi dicitur quod *aedificavit altare*; et constat quod ad offerenda sacrificia, nec legitur hoc fecisse iussione vel inspiratione divina.

*c*. Item, tertium signum ad idem est, quia non solum ab Hebraeis per instructionem Legis legimus ritum sacrificiorum oblatores Deo, sed etiam a gentilibus quibus non erat data Lex, sicut patet Iob 1, 5, ubi Iob legitur obtulisse holocausta, et, ultimo, 8–9, tres eius amici. Cum ergo apud omnes homines legamus sacrificia, videtur relinqui quod sacrificia erant dictante natura, non ex disciplina divina vel humana.

wird, ist das Vieh demgemäß in der Zeit der Bezeichnung oder des Sinnbildes die geschuldete Materie des Opfers.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Um die Einwände zu beantworten, muss man das Gute im Allgemeinen auf zwei Arten unterscheiden: nach dem Stand und schlechthin. Vieh als Zeichen darzubringen, ist also im Allgemeinen gut nach dem Stand, in dem es bezeichnet und versinnbildlicht werden soll;<sup>3729</sup> nicht aber schlechthin, da nicht nach dem Stand, wenn das Sinnbild zu existieren aufhört. Daher Isidor zum Anfang des [Buches] Levitikus: „Die ganzen unterschiedlichen Opfertiere präfigurierten das Opfer Christi; daher hörte nach der Opferung der Wahrheit der Schatten auf zu existieren, der das wahre Opfer präfigurierte.“<sup>3730</sup>

Und dadurch ist die Antwort auf die Einwände klar.

#### *Kapitel 4: Müssen die Opfer aufgrund des Naturgesetzes dargebracht werden?*

[Nr. 528]

Danach wird gefragt, ob die Opfer aufgrund des Naturgesetzes dargebracht werden müssen.

**Dazu** werden viele Zeichen angeführt. a. Denn da wir sofort zu Beginn der Welt bei den ersten Kindern Adams, Kain und Abel, von Opfern lesen, Gen 4,3–4, wir aber nicht lesen, dass sie dies auf Befehl oder durch göttliche Eingebung oder aus menschlicher Unterweisung getan haben, scheint es so, dass sie dies auf Geheiß der Natur getan haben.

b. Das zweite Zeichen dafür ist, dass wir vor der Unterweisung des Gesetzes oder der Vorschrift im Naturgesetz in den drei Weltaltern, am Anfang eines jeden Zeitalters von Opfern lesen, die von den Vätern dargebracht wurden, nämlich im ersten Zeitalter von Abel, Gen 4,4, im zweiten von Noah, Gen 8,20, und es steht dort nicht, dass sie dies auf Befehl oder durch göttliche Eingebung getan haben; ebenso im dritten Zeitalter von Abraham, Gen 13,18, wo es heißt, dass *er einen Altar erbaute*; und es steht fest, dass [er dies tat,] um Opfer darzubringen, und es steht dort nicht, dass er dies auf Befehl oder durch göttliche Eingebung getan hat.

c. Das dritte Zeichen dafür ist, dass wir nicht nur hinsichtlich der Hebräer mit Hilfe einer Unterweisung des Gesetzes von einem Ritus lesen, Gott Opfer dazubringen, sondern auch hinsichtlich der Heiden, denen das Gesetz nicht gegeben worden war, wie aus Ijob 1,5 deutlich ist, wo über Hiob steht, dass er Brandopfer dargebracht hat, und im letzten [Kapitel], [Vers] 8–9, über seine drei Freunde. Da wir also bei allen Menschen von Opfern lesen, scheint daraus zu folgen, dass es die Opfer auf Geheiß der Natur, nicht durch göttliche oder menschliche Unterweisung gab.

<sup>3729</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 532 (ed. Bd. IV/2, 808a–b; in dieser Ausgabe S. 1806–1809).

<sup>3730</sup> Isidor, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum* 1,1 (PL 83, 321); *Glossa ordinaria* zum Buch Levitikus, *praefatio* (ed. Froehlich/Gibson Bd. 1, 209a).

[804] **Contra:** 1. Quod est de dictamine legis naturae est scriptum sive inditum in corde hominis, sicut dicitur ad Rom. 2, 14: *Si gentes, quae Legem non habent, ea quae Legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt Lex, quia ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis.* Cum ergo in corde hominis non sit scriptum quod sacrificandum sit animal, et hoc animal plus quam illud, relinquitur quod sacrificia non sunt ex dictamine legis naturae.

2. Item, ius naturale non mutatur, sed semper idem est ante Legem, in Lege et tempore gratiae. Cum ergo sacrificia tempore gratiae mutata sunt, relinquitur quod non sunt de iure naturae.

**Respondeo:** Cum sit duplex sacrificium, sicut dicit Augustinus, *X De civitate Dei*, visibile et invisibile, visibile sacrificium, quod fuit in pecoribus, signum fuit sacrificii invisibilis, quod consistit in «purae mentis et bonae voluntatis officiis», dicendum ergo quod de dictamine legis naturalis fuit simpliciter et secundum omne tempus oblatio sacrificii invisibilis, ut illud de quo dicitur in Psalmo: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus* et huiusmodi. De dictamine vero naturae, non simpliciter, sed secundum quid et secundum statum naturae post lapsum expectantis liberationem, fuerunt sacrificia visibilia pecorum. Unde notandum quod post lapsum humanae naturae semper remansit in homine aliqua scintilla rationis, quae dictabat quod per aliquid fieret reparatio, et ex hoc ex consequenti dictabat quod faceret aliquid in signum reparationis futurae. Quaerenti igitur signum accessit divina illuminatio, ut signum liberationis futurae faceret oblatio sacrificii visibilis, et ita quodam modo in generali de dictamine naturae erat oblatio visibilis sacrificii. In speciali vero illuminata ratio conferebat sub quadam similitudine signi ad signatum ultra hoc quod dictaverat natura in generali, quod aliquid erat Domino offerendum in signum. Addebat ergo ratio, ut ratio, et per collationem invenit quod offerenda erat ovis vel bos magis quam alia, propter quamdam similitudinem horum ad verum sacrificium. Et iterum inveniebat ratio quod plura erant offerenda, ut per plura designaret ipsam plenitudinem gratiae Redemptoris, quae, quamvis una esset simplicitate essentiae, multiplex tamen futura erat in virtute. Inde est quod, sicut dicit Isidorus, super principium Levitici, «Christus in vitulo propter virtutem crucis offerebatur; in agno

[804] **Dagegen:** 1. Was von der Vorschrift des Naturgesetzes kommt, ist in das Herz des Menschen geschrieben oder eingepflanzt, wie es in Röm 2,14 heißt: *Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, das tun, was im Gesetz steht, sind sie sich selbst Gesetz, weil sie zeigen, dass das Werk des Gesetzes ihnen in die Herzen geschrieben ist.* Da also nicht ins Herz des Menschen geschrieben ist, dass ein Tier geopfert werden müsse und dieses Tier mehr als jenes, folgt daraus, dass die Opfer nicht von der Vorschrift des Naturgesetzes kommen.

2. Das Naturgesetz ändert sich nicht, sondern ist immer das gleiche vor dem Gesetz, im Gesetz und zur Zeit der Gnade. Da also die Opfer sich zur Zeit der Gnade geändert haben, folgt daraus, dass sie nicht vom Naturrecht kommen.

**Ich antworte:** Da es zwei Arten von Opfern gibt, wie Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat* sagt, ein sichtbares und ein unsichtbares, [und] das sichtbare Opfer, das im Vieh bestand, Zeichen für das unsichtbare Opfer war, das „in den Pflichten eines reinen Geistes und guten Willens“ besteht,<sup>3731</sup> ist daher zu sagen, dass die Opferung des unsichtbaren Opfers schlechthin und zu jeder Zeit von der Vorschrift des Naturgesetzes kam, wie das, worüber es im Psalm heißt: *Ein Opfer für Gott ist ein geängsteter Geist* und dergleichen.<sup>3732</sup> Von der Vorschrift der Natur aber, nicht schlechthin, sondern bedingt und entsprechend dem Stand der Natur nach dem Sündenfall dessen, der die Befreiung erwartet, gab es die sichtbaren Tieropfer. Daher ist zu bemerken, dass nach dem Sündenfall der menschlichen Natur im Menschen immer ein Funke der Vernunft verblieben ist, der vorschrieb, dass er mit etwas seine Wiederherstellung bewerkstelligen sollte, und als Folge dessen schrieb er vor, dass er etwas zum Zeichen seiner zukünftigen Wiederherstellung tun sollte. Als er also nach einem Zeichen fragte, erreichte ihn die göttliche Erleuchtung, er solle zum Zeichen seiner zukünftigen Befreiung die Darbringung eines sichtbaren Opfers vornehmen, und so war die Darbringung des sichtbaren Opfers gewissermaßen allgemein von der Vorschrift der Natur. Im Besonderen aber trug die erleuchtete Vernunft etwas unter einem bestimmten Bild des Zeichens zum Bezeichneten bei über das hinaus, was die Natur im Allgemeinen vorgeschrieben hatte, dass dem Herrn etwas zum Zeichen dargebracht werden sollte. Die Vernunft fügte also als Vernunft hinzu, und durch einen Vergleich fand sie heraus, dass das Schaf oder das Rind mehr als die anderen Tiere geopfert werden sollten, wegen einer gewissen Ähnlichkeit dieser zum wahren Opfer. Und weiter fand die Vernunft heraus, dass mehrere Tiere geopfert werden sollten, damit anhand von mehreren die Fülle der Gnade des Erlösers selbst bezeichnet wurde, die, auch wenn sie eine einzige durch die Einfachheit des Wesens war, trotzdem vielfach in der zukünftigen Kraft war. Daher kommt es, dass, wie Isidor über den Anfang des [Buches] Leviticus sagt, „Christus im Kalb wegen der Kraft des Kreuzes dargebracht wurde; im Lamm wegen seiner Unschuld; im Widder wegen seiner Herr-

---

3731 Vgl. Augustinus, *De civitate dei* X, 5 u. 19 (CChr.SL 47, 276–278.293 f; CSEL 40/1, 452–454.479 f); *Summa Halensis* III Nr. 525 (ed. Bd. IV/2, 798b; in dieser Ausgabe S. 1772–1775).

3732 Ps 50,19.

propter innocentiam; in ariete propter principatum; in hirco propter similitudinem *carnis peccati*, Rom. 8, 3; in turture et columba, quia Deus et homo, *Mediator Dei et hominum*, I Tim. 2, 5, in duarum substantiarum coniunctione monstrabatur; in simi- lagine, propter conspersionem credentium per aquam baptismi collectam Ecclesiam esse corpus Christi ostendebatur».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod ‘de iure naturae non erat quod offerretur animal vel hoc plus quam illud’, dicendum quod hoc non dictabat natura nisi in generalitate illa, de qua dicit Augustinus, X *De civitate Dei*: «Deo nos servitutem, quae latria graece dicitur, sive in quibuscumque sacramentis sive in nobismetipsis debemus», sed ipsa ratio illuminata fide redemptionis ex sui collatione dictabat hoc in speciali, ut dictum est.

2. Ad secundum vero quod obicitur de permanentia patet responsio. Nam natura non dictabat ista sacrificia fieri gratia sui, sed in significationem veri sacrificii, et ideo non erant indita ad omne tempus, sed usque ad tempus veri sacrificii. Unde Augustinus, X *De civitate Dei*: «Mutanda erant opportuno certoque iam tempore, ne ipsi Deo desiderabilia vel certe in nobis acceptabilia, et non potius quae iis significata sunt, crederentur».

[Nr. 529] CAPUT V.

UTRUM SOLI DEO SIT SACRIFICIUM OFFERENDUM.

Sequitur inquirere utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.

**Ad quod sic:** 1. Maius est incomparabiliter sacrificium spirituale quam illud corporale de |805| animalibus. Si ergo homini offertur sacrificium spirituale, ergo multo magis et illud quod est corporale. – Quod autem sacrificium spirituale homini exhibetur, probatur per illud quod dicit Augustinus, quod misericordia est sacrificium spirituale; misericordia autem homini exhibetur.

2. Item, laus est sacrificium spirituale, Psalmus: *Sacrificium laudis honorificabit me*. Sed ipsis sanctis offerimus laudem, iuxta illud Eccli. 44, 1: *Laudemus viros gloriosos et parentes nostros*; et in eodem: *Laudem eorum nuntiat ecclesia*. Ergo ipsis offerimus sacrificium spirituale; ergo multo magis ipsis sanctis antiquis poterat offerri sacrificium illud materiale seu corporale.

schaft; im Ziegenbock wegen seiner Ähnlichkeit *mit dem Fleisch der Sünde*, Röm 8,3; in der Turteltaube und der Taube, weil Gott und Mensch, *Vermittler zwischen Gott und den Menschen*, 1Tim 2,5, in der Verbindung der zwei Wesen gezeigt wurde; im feinsten Weizenmehl wegen der Besprengung der Gläubigen mit dem Wasser der Taufe, [in all diesem] wurde gezeigt, dass die versammelte Kirche der Leib Christi ist.<sup>3733</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚es nicht vom Naturrecht kam, ein Tier zu opfern oder dieses mehr als jenes‘, ist zu sagen, dass dies die Natur nur in jener Allgemeinheit vorschrieb, über die Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat* sagt: „Wir schulden Gott die Knechtschaft, die auf Griechisch *latría* [Gottesdienst] heißt, ob in irgendwelchen Sakramenten oder in uns selbst“,<sup>3734</sup> dass jedoch die erleuchtete Vernunft selbst durch den Glauben an die Erlösung aufgrund ihres Vergleichs dieses im Besonderen vorgeschrieben hat, wie gesagt worden ist.

2. Auf den zweiten Einwand in Bezug auf die Fortdauer ist die Antwort klar.<sup>3735</sup> Denn die Natur hat nicht vorgeschrieben, diese Opfer um ihrer selbst willen zu tun, sondern um das wahre Opfer zu bezeichnen, und deshalb waren sie nicht zu jeder Zeit eingepflanzt, sondern nur bis zur Zeit des wahren Opfers. Daher Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*: „Sie mussten zu gelegener, festgesetzter Zeit abgeschafft werden, damit man nicht glaubte, sie und nicht vielmehr das, was sie bedeuteten, seien für Gott begehrenswert oder könnten uns Gott sicher wohlgefällig machen.“<sup>3736</sup>

#### *Kapitel 5: Darf nur Gott ein Opfer dargebracht werden? [Nr. 529]*

Es folgt die Frage, ob nur Gott ein Opfer dargebracht werden darf.

**Dazu so:** 1. Unvergleichlich größer ist ein geistliches Opfer als jenes leibliche von |805| den Tieren. Wenn also dem Menschen ein geistliches Opfer dargebracht wird, dann noch viel mehr auch ein körperliches. – Dass aber ein geistliches Opfer dem Menschen dargebracht wird, wird durch den Satz des Augustinus bewiesen, dass die Barmherzigkeit ein geistliches Opfer ist;<sup>3737</sup> Barmherzigkeit aber wird dem Menschen erwiesen.

2. Lob ist ein geistliches Opfer, der Psalm: *Ein Opfer des Lobes wird mich ehren*.<sup>3738</sup> Wir bringen aber sogar den Heiligen Lob dar, nach Sir 44,1: *Wir wollen die ruhmreichen Männer und unsere Eltern loben*; und in demselben [Kapitel]: *Ihr Lob verkündet die Versammlung*.<sup>3739</sup> Also bringen wir ihnen ein geistliches Opfer dar; also konnte man noch viel mehr den alten Heiligen jenes materielle oder leibliche Opfer darbringen.

<sup>3733</sup> Isidor, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum* 1,1 (PL 83, 321); *Glossa ordinaria* zum Buch Levitikus, praefatio (ed. Froehlich/Gibson Bd. 1, 209a).

<sup>3734</sup> Augustinus, *De civitate dei* X,3,2 (CChr.SL 47, 275; CSEL 40/1, 449).

<sup>3735</sup> Im *Codex Assisiensis* 138, fol. 68a, heißt es stattdessen „sagen wir, dass ...“.

<sup>3736</sup> Augustinus, *De civitate dei* X,5 (CChr.SL 47, 277; CSEL 40/1, 453).

<sup>3737</sup> Vgl. Augustinus, *De civitate dei* X,5 (CChr.SL 47, 276–278; CSEL 40/1, 452–454).

<sup>3738</sup> Ps 49,23.

<sup>3739</sup> Sir 44,15.

3. Item, Iudic. 6, 19, legitur quod Gedeon *coxit hoedum et azymos panes, et tulit omnia et obtulit* angelo. Ergo Gedeon obtulit angelo sacrificium.

4. Item, I Tim. 1, 17, dicitur: *Regi saeculorum immortalis, invisibilis, soli Deo honor et gloria*. Honor autem, qui debetur regi visibili, debet esse visibilis; honor igitur qui debetur regi invisibili soli Deo, debet esse invisibilis. Si ergo ei exhibetur debito modo honor, honor ille erit in invisibilibus sacrificiis; visibilia ergo sacrificia erunt alii quam Deo offerenda.

5. Item, sicut Christus, secundum quod Deus, est invisibilis, ita, secundum quod homo, est visibilis. Si ergo ipsi, secundum quod Deus, est offerendum sacrificium invisibile, ei, secundum quod homo, pari ratione erit offerendum sacrificium visibile. Ad hoc etiam facit quod omnia illa sacrificia eius sacrificium praefigurabant.

**Contra:** a. Sacrificia pertinent ad latrariam; sed soli Deo est exhibenda latraria; ergo soli Deo sunt exhibenda sacrificia.

b. Item, Augustinus, X *De civitate Dei*: «Cui sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit aut putavit aut finxit?»

c. Item, Augustinus, in eodem: Creatura rationalis, «si non colit Deum, misera est, quia privatur Deo; si autem colit Deum, non vult se coli pro Deo. Illi enim potius divinae sententiae [suffragatur et] dilectionis viribus favet: *Sacrificans diis eradicabitur, nisi soli Deo*».

d. Item, Augustinus, X *De civitate Dei*: «Ut alia taceam quae pertinent ad religionis obsequium quo colitur Deus, sacrificium certe nullus hominum est qui audeat dicere deberi ulli nisi Deo. Multa quoque de cultu divino usurpata sunt, quae honoribus deferrentur humanis».

e. Item, Act. 14, 12, 17, cum *sacerdos Iovis* vellet *tauros* Paulo et Barnabae *sacrificare*, cum eiulatione prohibiti sunt ab eis, *ne sibi talia immolarent*. Ex quo manifeste protestabantur soli Deo esse sacrificandum.

f. Item, Iudic. 13, 16, angelus, qui loquebatur ad Manue, dixit ei: *Si vis sacrificium facere, offer illud Domino*. In quo manifeste monstravit Deo, non angelis, esse sacrificium offerendum.



3. Ri 6,19 steht, Gideon *kochte einen Ziegenbock und ungesäuerte Brote, nahm alles und brachte es dem Engel dar*. Also brachte Gideon dem Engel ein Opfer dar.

4. 1Tim 1,17 heißt es: *Dem unsterblichen König der Ewigkeit, dem unsichtbaren, einzigen Gott sei Ehre und Herrlichkeit*. Die Ehre, die dem sichtbaren König gebührt, muss aber sichtbar sein; also muss die Ehre, die dem unsichtbaren König, dem einzigen Gott, gebührt, unsichtbar sein. Wenn ihm also auf die geschuldete Art und Weise Ehre erwiesen wird, wird diese Ehre in unsichtbaren Opfern bestehen; also werden sichtbare Opfer anderen<sup>3740</sup> als Gott dargebracht werden müssen.

5. So wie Christus, insofern Gott, unsichtbar ist, so ist er sichtbar, insofern Mensch. Wenn ihm also, insofern Gott, ein unsichtbares Opfer dargebracht werden muss, wird ihm ebenso, insofern Mensch, ein sichtbares Opfer dargebracht werden müssen. Dazu trägt auch bei, dass alle jene Opfer sein Opfer präfigurierten.

**Dagegen:** a. Die Opfer gehören zum Gottesdienst; nur Gott allein darf man aber den Gottesdienst erweisen; also darf man nur Gott Opfer darbringen.

b. Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*: „Wem aber glaubte man je opfern zu müssen als dem, den man als Gott wusste, glaubte oder sich einbildete?“<sup>3741</sup>

c. Augustinus in demselben [Buch]: „Wenn“ die vernunftbegabte Schöpfung „Gott nicht verehrt, ist sie unglücklich, weil sie Gottes beraubt ist; wenn sie aber Gott verehrt, will sie nicht an seiner statt verehrt werden. Sie [unterstützt] vielmehr diesen göttlichen Ausspruch [und] stimmt ihm mit den Kräften der Liebe zu: *Wer den Göttern, außer Gott allein, opfert, soll ausgemerzt werden*“<sup>3742</sup>.<sup>3743</sup>

d. Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*: „Um von anderem zu schweigen, was zum Gehorsam der Religion gehört, mit dem Gott verehrt wird, es gibt sicherlich keinen Menschen, der zu sagen wagte, man schulde irgendjemandem außer Gott ein Opfer. Vieles vom göttlichen Kultus hat man sich auch angemäßt, es menschlichen Ehren darzubringen.“<sup>3744</sup>

e. Apg 14,12,17, als *der Jupiterpriester* dem Paulus und Barnabas *Stiere opfern* wollte, wurde von ihnen mit lautem Geheul verboten, *ihnen solches zu opfern*. Damit taten sie ersichtlich kund, dass man nur Gott opfern dürfe.<sup>3745</sup>

f. Ri 13,16 sagte der Engel, der zu Manoach sprach, zu ihm: *Wenn du ein Opfer darbringen willst, bring es dem Herrn dar*. Darin hat er klar gezeigt, dass man Gott, nicht den Engeln ein Opfer darbringen musste.<sup>3746</sup>

---

**3740** Mit der Textvariante V wird hier ‚aliis‘ statt ‚alii‘ gelesen.

**3741** Augustinus, De civitate dei X,4 (CChr.SL 47, 276; CSEL 40/1, 451).

**3742** Ex 22,20.

**3743** Augustinus, De civitate dei X,3 (CChr.SL 47, 276; CSEL 40/1, 451).

**3744** Ebd., X,4 (CChr.SL 47, 276; CSEL 40/1, 451).

**3745** Vgl. ebd., X,19 (CChr.SL 47, 294; CSEL 40/1, 480); ders., Contra Faustum Manichaeum XX,21 (CSEL 25/1, 561–565).

**3746** Vgl. ders., De civitate dei X,19 (CChr.SL 47, 294; CSEL 40/1, 480); ders., Quaestiones in heptateuchum VII,53f (CChr.SL 33, 374 f; CSEL 28/2, 503 f).

**[Solutio]:** Quod concedendum est, sacrificium scilicet nulli creaturae esse, sed soli Deo, offerendum.

**[Ad obiecta]:** 1–2. Ad illud ergo quod primo obicitur de sacrificio invisibili, ut misericordia et laude, dicendum quod misericordia potest considerari, hoc est opus misericordiae, duobus modis. Uno modo, ut est quoddam opus utile proximo, et hoc modo non dicitur sacrificium. Alio modo secundum quod consideratur ut relatum ad finem Deum et secundum hoc assumit intensionem et rationem sacrificii. Et hoc est quod dicit Augustinus, X *De civitate Dei*: «Ipsa misericordia, qua homini subvenitur, si non propter Deum fit, non est sacrificium. Etsi enim ab homine fiat vel offeratur, tamen sacrificium res divina est». Respondendum igitur per interemptionem ad illud quod dicitur quod sacrificium spirituale offertur homini: illi enim soli offertur ut sacrificium qui principium et finis est omnium bonorum. Quia ergo nec in homine nec in angelo nec etiam in Christo, secundum quod homo, constituendus est finis vel misericordiae vel laudis, ideo nulli offerendum est spirituale sacrificium, sed illi soli qui finis est vel misericordiae vel laudis.

3. Ad illud vero quod obicit de sacrificio Gedeonis, dicendum quod Gedeon non obtulit |806| sacrificium angelo. Et quod dicitur '*obtulit ei*', potest intelligi duobus modis, quia cum in Veteri Testamento, sicut dicit Augustinus, in II libro *De Trinitate*, angeli appaerent et loquerentur in persona Dei, poterat Gedeon in ipso angelo considerare vel quod angelus erat vel Deum quem praetendebat. Si considerabat in angelo quod erat, tunc obtulit ei sacrificium, non ut ipsi offerendum, sed ut per ipsum angelum Deo offerendum, quemadmodum hostia offerebatur sacerdoti, ut per sacerdotem Deo offerenda. Unde ibi dicitur angelus sacrificium obtulisse, cum *extendit virgam, quam tenebat manu, et tetigit carnes; ascendit ignis* etc. Si vero considerabat Gedeon Deum, quem ipse angelus praetendebat, tunc obtulit ei sacrificium, id est Deo apparenti in angelo; unde et infra dicitur ipse angelus Dominus, cum dicitur: *Dixit ei Dominus: Pax tecum; et: Aedificavit Gedeon altare Domino.*

**[Lösung]:** Das ist zuzugeben, nämlich dass es kein Opfer für irgendein Schöpfungswesen gibt, sondern es allein Gott dargebracht werden darf.

**[Zu den Einwänden]:** 1–2. Zu dem ersten Einwand in Bezug auf das unsichtbare Opfer, wie die Barmherzigkeit und das Lob, ist zu sagen, dass die Barmherzigkeit, das heißt das Werk der Barmherzigkeit, auf zwei Arten betrachtet werden kann. Auf die eine Art, insofern es irgendein Werk ist, das nützlich für den Nächsten ist, und auf diese Weise wird es nicht Opfer genannt. Auf die andere Art, insofern es als auf Gott als Ziel gerichtet betrachtet wird, und demgemäß nimmt es die Absicht und Beschaffenheit eines Opfers an. Und das ist es, was Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat* sagt: „Die Barmherzigkeit, mit der man einem Menschen zu Hilfe kommt, ist kein Opfer, wenn sie nicht um Gottes willen geübt wird. Denn auch wenn es von einem Menschen durchgeführt oder dargebracht wird, so ist ein Opfer dennoch eine göttliche Sache.“<sup>3747</sup> Es ist also durch Aufhebung auf das zu antworten, was gesagt wird, dass dem Menschen ein geistliches Opfer dargebracht wird: Denn es wird nur dem als Opfer dargebracht, der der Anfang und das Ziel aller Guten ist. Da also weder im Menschen noch in einem Engel noch auch in Christus, insofern [er] Mensch [ist], das Ziel der Barmherzigkeit oder des Lobes zu finden ist, deshalb darf man niemandem ein geistliches Opfer darbringen, sondern allein dem, der das Ziel entweder der Barmherzigkeit oder des Lobes ist.

3. Zu dem Einwand in Bezug auf das Opfer Gideons ist zu sagen, dass Gideon [806] dem Engel kein Opfer dargebracht hat. Und dass gesagt wird ‚er brachte es ihm dar‘, kann auf zwei Arten verstanden werden. Denn weil im Alten Testament, wie Augustinus in Buch II [des Werkes] *Über die Dreieinigkeit* sagt, Engel in der Person Gottes erschienen und sprachen, konnte Gideon in diesem Engel entweder erwägen, dass es ein Engel war oder Gott, den er darstellte.<sup>3748</sup> Wenn er im Engel betrachtete, was er war, dann brachte er ihm ein Opfer dar, nicht als ein Opfer, das ihm selbst dargebracht werden musste, sondern als eines, das durch diesen Engel Gott dargebracht werden musste, so wie dem Priester das Opfertier dargebracht wurde als eines, das durch den Priester Gott dargebracht werden musste. Daher heißt es dort, dass der Engel ein Opfer dargebracht hatte, indem er den Stab *ausstreckte, den er in der Hand hatte, und das Fleisch berührte; da stieg Feuer auf* usw.<sup>3749</sup> Wenn Gideon aber Gott betrachtete, den der Engel darstellte, dann brachte er ihm ein Opfer dar, das heißt Gott als dem im Engel Erscheinenden; daher wird weiter unten der Engel auch Herr genannt, wenn es heißt: *Der Herr sagte zu ihm: Friede sei mit dir.*<sup>3750</sup>; und: *Gideon errichtete dem Herrn einen Altar.*<sup>3751</sup>

<sup>3747</sup> Ders., *De civitate dei* X,6 (CChr.SL 47, 278; CSEL 40/1, 455).

<sup>3748</sup> Vgl. ders., *De trinitate* II,10,17–19 (CChr.SL 50, 101–106).

<sup>3749</sup> Ri 6,21.

<sup>3750</sup> Ri 6,23.

<sup>3751</sup> Ri 6,24.

4. Ad illud vero quod obicit per auctoritatem Apostoli, I Tim. 1, 17, respondeo, secundum Augustinum, X *De civitate Dei*: «Qui putant haec visibilia sacrificia aliis congruere, illi vero tamquam invisibili invisibilia, et maiora maiori, meliorique meliora, profecto nesciunt haec esse signa illorum sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus offerimus, ita sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus quam illi cuius in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus».

5. Ad ultimum quod obicit de Christo, respondet similiter Augustinus, X *De civitate Dei*: «Verus ille *Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo unus est Deus, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne hac occasione quisquam existimaret sacrificandum esse creaturae. Ac per hoc ipse Sacerdos est offerens et ipse oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, quae, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre*».

## CAPUT VI.

### DE PERSONIS OFFERENTIUM.

Consequenter quaerendum est de personis offerentium. Circa quod breviter quaeruntur tria:

- Primo, utrum omnes tenerentur ad sacrificia, tam Iudaei quam gentiles;
- secundo, utrum offerentes sacrificia tenerentur ad intelligendam significationem sacrificiorum;
- tertio, utrum mali possent offerre sacrificia.

#### [Nr. 530] ARTICULUS I.

*Utrum tam Iudaei quam gentiles tenerentur ad sacrificia.*

**Ad primum sic obicitur: I. 1.** In omnibus erat originalis aegritudo, in cuius remedium erant sacrificia, sicut dicit B. Gregorius: «Quod apud nos valet aqua baptismi, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides vel pro maioribus virtus sacrificii vel pro iis, qui ex Abrahae stirpe prodierunt, ministerium circumcisionis». Si ergo omnes

4. Auf den Einwand durch ein Zitat des Apostels, 1Tim 1,17, antworte ich mit Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*: „Diejenigen, die meinen, diese sichtbaren Opfer passten wohl für andere [Götter], für jenen [Gott] als unsichtbaren aber passten nur unsichtbare und größere für den größeren und bessere für den besseren, die wissen überhaupt nicht, dass diese [Opfer] Zeichen dieser [Ehrerweisungen] sind, so, wie die tönenden Worte Zeichen der Dinge sind. So wie wir daher lobend unsere Worte, die etwas bezeichnen, an den richten, dem wir die Dinge selbst, die wir bezeichnen, im Herzen darbringen, so müssen wir, wenn wir opfern, wissen, dass ein sichtbares Opfer keinem anderen dargebracht werden darf als dem, dem wir in unserem Herzen das unsichtbare Opfer selbst sein sollen.“<sup>3752</sup>

5. Auf den letzten Einwand in Bezug auf Christus antwortet ebenfalls Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*: „Jener wahre *Vermittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus*<sup>3753</sup>, als er in der Gestalt Gottes zugleich mit dem Vater, mit dem zusammen er ein einziger Gott ist, das Opfer entgegennimmt, wollte er doch in der Gestalt *eines Knechts* lieber Opfer sein als es entgegnzunehmen,<sup>3754</sup> damit niemand, dadurch veranlasst, glaubte, man müsse einem Geschöpf opfern. Und dadurch ist der Priester selbst der Darbringende und das Opfer selbst. Das tägliche Sakrament dafür wollte das Opfer der Kirche sein, die, während sie der Leib dieses Hauptes ist, lernt, sich selbst durch ihn darzubringen.“<sup>3755</sup>

#### *Kapitel 6: Die Personen der Opfernden*

Im Folgenden ist nach den Personen der Opfernden zu fragen. Im Zusammenhang damit werden kurz drei Einzelfragen gestellt:

1. ob alle zu Opfern verpflichtet waren, Juden ebenso wie Heiden;
2. ob die, die Opfer darbrachten, dazu verpflichtet waren, die Bedeutungen der Opfer zu erkennen;
3. ob die Bösen Opfer darbringen durften.

#### *Artikel 1: Waren die Juden ebenso wie die Heiden zu Opfern verpflichtet? [Nr. 530]*

**Zu dem Ersten wird Folgendes eingewendet: I.** 1. In allem steckte die Urkrankheit, als deren Heilmittel die Opfer dienten, wie der selige Gregor sagt: „Was bei uns das Taufwasser bewirkt, das hat bei den Alten für die Kinder der Glaube allein und für die Erwachsenen die Kraft des Opfers beziehungsweise für die, die aus dem Stamm Abrahams hervorgegangen sind, die Verrichtung der Beschneidung ausgerichtet.“<sup>3756</sup>

<sup>3752</sup> Augustinus, *De civitate dei* X,19 (CChr.SL 47, 293; CSEL 40/1, 479).

<sup>3753</sup> 1Tim 2,5.

<sup>3754</sup> Vgl. Phil 2,6f.

<sup>3755</sup> Augustinus, *De civitate dei* X,20 (CChr.SL 47, 294; CSEL 40/1, 480 f).

<sup>3756</sup> Gregor, *Moralia sive Expositio in Job* IV,3 (CChr.SL 143, 160); *Decretum Gratiani*, III,4,5 (ed. Fried-

tenebantur ad quaerendum remedium contra originalis culpa aegritudinem, omnes tenebantur ad sacrificia.

2. Item, omnes habebant illud dictamen naturae, sicut dictum est, quod dictabat facienda sacrificia; sed quod est de dictamine naturae aequè obligat omnes; ergo omnes tenebantur ad sacrificia offerenda.

**Contra:** *a.* Solis Iudaeis praecepta sunt sacrificia et pro lege imposita; *ubi autem non est Lex, nec praevaricatio*, sicut dicitur Rom. 4, 15; ergo non sacrificare non erat aliis praevaricatio: praevaricatio autem dicitur transgressio datae |807| legis. Nec erat contra legem naturae, cum lex naturae non dictaret sacrificia nisi in genere et non in ratione propria. Ex quo relinquitur quod nec lege naturae nec Lege data tenebantur gentiles ad sacrificia.

**II.** Item, quaeritur quare solum illi populo, scilicet Iudaeis, praecepta sunt sacrificia plus quam aliis.

**Respondeo: I.** Dicunt quod duplex est tentio, scilicet tentio congruitatis et tentio necessitatis. Tentio necessitatis est respectu moralium praeceptorum, obligatio scilicet ad faciendum et implendum ea necessitate salutis; tentio congruitatis ante Legem fuit respectu sacrificiorum in convenientia et utilitate ad intelligendum remedium humanae salutis. Dicendum igitur quod tentione necessitatis non tenebantur omnes ad sacrificia, nec aliqui ante Legem datam, sed post Legem datam tenebantur Iudaei, quibus dabatur Lex, ad sacrificia tentione necessitatis, ceteri vero tentione congruitatis.

**[Ad obiecta]:** 1. Et hoc modo dicendum ad illud quod primo obicitur, quod tenebantur omnes ad sacrificium congruitate, non necessitate.

Ad illud vero quod obicit quod ‘tenebantur quaerere remedium’, concedendum est etiam tentione necessitatis; non tamen eadem tentione tenebantur ad sacrificia materialia. Unde in illa ratione sophisma est consequentis, acsi diceretur: tenebantur quaerere remedium; ergo tenebantur illud quaerere in sacrificiis. Quaerere enim remedium poterant per aliud, ut per sacrificia spiritualia, videlicet cordis contriti et huiusmodi.

Wenn also alle dazu verpflichtet waren, ein Heilmittel gegen die Krankheit der Erbsünde zu suchen, waren alle zu Opfern verpflichtet.

2. Alle hatten jene Vorschrift der Natur, wie gesagt worden ist, die vorschrieb, Opfer darzubringen;<sup>3757</sup> was aber von der Vorschrift der Natur kommt, verpflichtet alle gleich; also waren alle dazu verpflichtet, Opfer darzubringen.

**Dagegen:** a. Nur den Juden sind die Opfer vorgeschrieben und als Gesetz auferlegt worden; *wo es aber kein Gesetz gibt, da auch keine Gesetzesübertretung*, wie es in Röm 4,15 heißt: Also war, nicht zu opfern, für andere keine Übertretung: Übertretung wird nämlich die Überschreitung eines erlassenen Gesetzes genannt. |807| Und es widersprach auch nicht dem Naturgesetz, da das Naturgesetz Opfer nur allgemein und nicht im eigentlichen Sinne vorschrieb. Daraus folgt, dass die Heiden weder vom Naturgesetz noch vom erlassenen Gesetz zu Opfern verpflichtet waren.

**II.** Es wird gefragt, warum nur jenem Volk, nämlich den Juden, die Opfer mehr als anderen vorgeschrieben wurden.

**Ich antworte: I.** Sie sagen, dass es eine doppelte Verpflichtung gibt, nämlich die Verpflichtung der Übereinstimmung und die Verpflichtung der Notwendigkeit. Die Verpflichtung der Notwendigkeit besteht in Hinsicht auf die Sittengebote, nämlich die Verpflichtung, sie aus Heilsnotwendigkeit zu tun und zu erfüllen; die Verpflichtung der Übereinstimmung bestand vor dem Gesetz in Hinsicht auf die Opfer in der Angemessenheit und dem Nutzen dazu, das Heilmittel für das menschliche Heil zu erkennen. Es ist daher zu sagen, dass aufgrund der Verpflichtung der Notwendigkeit nicht alle zu Opfern verpflichtet waren und auch nicht irgendwelche, bevor das Gesetz gegeben wurde, aber nachdem das Gesetz gegeben worden war, waren die Juden, denen das Gesetz gegeben wurde, zu Opfern aufgrund der Verpflichtung der Notwendigkeit verpflichtet, die Übrigen aber aufgrund der Verpflichtung der Übereinstimmung.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Und so ist zu dem ersten Einwand zu sagen, dass alle zum Opfer verpflichtet waren aufgrund der Übereinstimmung, nicht der Notwendigkeit. – Auf den Einwand, dass ‚sie dazu verpflichtet waren, ein Heilmittel zu suchen‘, das ist ebenfalls aufgrund der Verpflichtung der Notwendigkeit zuzugeben; nicht aber waren sie mit derselben Verpflichtung zu materiellen Opfern verpflichtet. Daher steckt in diesem Argument ein Trugschluss des Folgerichtigen, als ob gesagt würde: Sie waren dazu verpflichtet, ein Heilmittel zu suchen; also waren sie dazu verpflichtet, es in Opfern zu suchen. Ein Heilmittel konnten sie nämlich auch durch etwas anderes finden, wie durch geistliche Opfer, zum Beispiel das eines zerknirschten Herzens und Ähnliches.

---

berg, Bd. I, 1362).

3757 Vgl. Summa Halensis III Nr. 528 (ed. Bd. IV/2, 804a–b; in dieser Ausgabe S. 1792–1795).

2. Ad secundum vero quod obicit quod 'de dictamine naturae erant', dicendum quod in dictamine naturae erant sacrificia ut congrua, non ut necessaria, et in generali, non in speciali.

**II.** Ad illud vero quod quaerit 'quare populo Iudaico solum illa sacrificia data sunt in praecepto', respondet Augustinus, *Contra Faustum*, dicens: «Rite celebrata sunt sacrificia in illo populo, cuius regnum et sacerdotium erat propheta venturi Regis et Sacerdotis de illo populo ad regendos et consecrandos fideles in omnibus gentibus». Unde ad significandum quod ex illo populo esset ille qui esset sacrificium verum, magis illi quam aliis praecipiebatur de sacrificiis, quia illius veri signa pronostica erant.

[Nr. 531] ARTICULUS II.

*Utrum offerentes sacrificia tenerentur intelligere significationes eorum.*

Deinde quaeritur utrum offerentes sacrificia tenerentur intelligere significationes eorum.

**Quod videtur** 1. per illud Psalmi: *Psallite sapienter*, Glossa Augustini: «Nemo sapienter facit quod non intelligit». Si ergo illi non intelligebant illa sacrificia, non sapienter offerebant, cum illa essent instituta in significationem veri sacrificii. Si ergo tenebantur sapienter offerre, ergo tenebantur intelligere.

**Contra:** a. Simples tempore gratiae, qui tenentur ad maiorem perfectionem, non tenentur intelligere significationes sacramentorum. Ergo multo fortius nec simples tempore Legis tenebantur intelligere significationes sacrificiorum.

**Respondeo:** Sicut nos debemus intelligere articulos fidei implicite et explicite, et intelligere explicite articulos fidei tenentur proveci et praelati, sicut dicitur, I Petri 3, 15: *Parati omni poscenti reddere rationem de ea quae in nobis est fide et spe*; implicite vero tenentur intelligere simples solum, ita in Veteri Testamento proveci, ut doctores et sacerdotes, tenebantur intelligere significationem sacrificiorum, hoc est ut intelligerent ipsa sacrificia esse signa futuri sacrificii Redemptionis; simples vero solum tenebantur intelligere quia sacrificia erant Deo ea ratione qua sibi placuit offe-



2. Auf den zweiten Einwand, dass ‚sie von der Vorschrift der Natur kamen‘, ist zu sagen, dass in der Vorschrift der Natur die Opfer als übereinstimmend, nicht als notwendig [angesehen wurden], und im Allgemeinen, nicht im Besonderen.<sup>3758</sup>

**II.** Auf die Frage, ‚warum dem jüdischen Volk allein jene Opfer in der Vorschrift gegeben worden sind‘, antwortet Augustinus, [in der Schrift] *Gegen Faustus*, so: „Mit Recht wurden Opfer in jenem Volk gefeiert, dessen Königs- und Priesterherrschaft eine Prophezeiung dafür war, dass ein König und Priester aus diesem Volk kommen werde, um Gläubige in allen Völkern zu regieren und zu weihen.“<sup>3759</sup> Um also anzuzeigen, dass aus diesem Volk der komme, der das wahre Opfer sei, wurde eher ihm als anderen etwas über Opfer vorgeschrieben, da sie voraussagende Zeichen jenes wahren [Opfers] waren.

*Artikel 2: Waren die, die Opfer darbrachten, dazu verpflichtet, deren Bedeutungen zu erkennen? [Nr. 531]*

Hierauf wird gefragt, ob die, die Opfer darbrachten, dazu verpflichtet waren, deren Bedeutungen zu erkennen.

**Das scheint richtig zu sein** 1. durch den Psalmvers: *Singt weise ein Psalmlied*<sup>3760</sup>, die Glosse des Augustinus: „Niemand tut etwas weise, was er nicht versteht.“<sup>3761</sup> Wenn jene also jene Opfer nicht verstanden, brachten sie sie nicht weise dar, da jene zur Bedeutung des wahren Opfers eingerichtet worden waren. Wenn sie also dazu verpflichtet waren, sie weise darzubringen, dann waren sie auch dazu verpflichtet, sie zu verstehen.

**Dagegen:** a. Die Ungebildeten zur Zeit der Gnade, die zu größerer Vollkommenheit verpflichtet sind, sind nicht dazu verpflichtet, die Bedeutungen der Sakramente zu verstehen. Also waren noch viel mehr die Ungebildeten zur Zeit des Gesetzes nicht dazu verpflichtet, die Bedeutungen der Opfer zu verstehen.

**Ich antworte:** So wie wir die Glaubensartikel implizit und explizit verstehen müssen und die Fortgeschrittenen und Vorgesetzten dazu verpflichtet sind, die Glaubensartikel explizit zu verstehen, wie es in 1Petr 3,15 heißt: *Seid bereit, jedem, der danach fragt, Rechenschaft abzulegen über das, was in uns ist*, Glaube und Hoffnung, implizit aber nur die Ungebildeten zu verstehen verpflichtet sind, so waren im Alten Testament die Fortgeschrittenen, wie die Gelehrten und Priester, dazu verpflichtet, die Bedeutung der Opfer zu verstehen, das heißt, zu verstehen, dass die Opfer selbst Zeichen des künftigen Opfers des Erlösers waren; die Ungebildeten aber waren nur verpflichtet zu verstehen, dass sie Opfer für Gott waren, insofern es ihm gefiel, dass sie dargebracht werden sollten, und darin war implizit enthalten, dass sie Zeichen

<sup>3758</sup> Vgl. ebd.

<sup>3759</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII, 17 (CSEL 25/1, 605).

<sup>3760</sup> Ps 46,8.

<sup>3761</sup> Augustinus, vgl. *Enarrationes in Psalmos* 46,9 (CChr.SL 38, 534); *Glossa ordinaria* zu Ps 46,8 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 511a).

renda, et in hoc implicite continebatur quod essent signa, quia ratione significationis futuri sacrificii voluit ea Deus sibi offerri. Inde est quod de sacrificio Phase dicitur: *Erit quasi signum in manu tua*, Exod. 13, 9.

[808] [Nr. 532] ARTICULUS III.

*Utrum mali possint Deo offerre sacrificia.*

Tertio quaeritur utrum mali possint Deo offerre sacrificia.

**Quod non, videtur:** 1. Nam dicit Augustinus, X *De civitate Dei*, quod «misericordia, qua homini subvenitur, si non propter Deum fit, non est sacrificium». Si ergo mali propter Deum non offerrent illa animalia, non offerebant sacrificium. Ad quod facit illud, Osee 8, 13: *Immolabunt carnes et comedent, et Dominus non suscipiet eas*.

2. Item, dicit Augustinus, X *De civitate Dei*, quod «sacrificium res divina est». Si ergo malus non potest operari rem divinam, non potest malus offerre sacrificium.

**Contra:** a. Gen. 4, 3, Cain, qui malus erat, legitur obtulisse Deo sacrificium. – Item, Osee 9, 4: *Non placebunt Deo sacrificia eorum*, dicitur de malis. Mali ergo offerunt sacrificia, quamvis non Deo accepta.

b. Si dicatur quod est sacrificium spirituale, quod homo offert Deo de se ipso, et est sacrificium figurale, quod homo offert de alio, ut de animali, mali vero non possunt offerre sacrificium spirituale, tamen possunt offerre sacrificium figurale pro tempore figurae – contra: sacrificium spirituale dicitur carnis mortificatio, Rom. 12, 1: *Obsecro vos per misericordiam Dei, ut offeratis corpora vestra hostiam*; sed hoc sacrificium potest offerre malus, ut hypocritae, Matth. 6, vel haeretici; ergo mali possunt offerre sacrificium spirituale.

c. Item, laus est spirituale sacrificium, Psalmus: *Sacrificium laudis honorificabit me*; sed mali possunt Deum laudare, Isai. 29, 13: *Populus iste ore suo et labiis suis glorificat me*; et Eccli. 15, 9: *Non est speciosa laus in ore peccatoris*. Ergo possunt mali offerre sacrificium spirituale.

**Respondeo:** Sacrificium dicitur eo quod sacrum faciat offerentem; duobus autem modis est sacrificium, ut signum et ut res. Sacrificium ergo secundum rem, quod sacrum facit, non potest offerre malus, et tale est sacrificium spirituale; sacrificium vero secundum signum, quod sacrum significat, potest offerre malus. Hoc autem dico de sacrificiis specialibus, non de generali sacrificio Redemptionis. Nam

waren, da aufgrund ihrer Bedeutung für das künftige Opfer Gott wollte, dass sie ihm dargebracht wurden. Daher kommt es, dass über das Passahopfer gesagt wird: *Es soll wie ein Zeichen an deiner Hand sein*, Ex 13,9.

[808] *Artikel 3: Können die Bösen Gott Opfer darbringen? [Nr. 532]*

Drittens wird gefragt, ob die Bösen Gott Opfer darbringen können.

**Es scheint, dass das nicht der Fall ist:** 1. Denn Augustinus sagt in Buch X *Vom Gottesstaat*, dass „die Barmherzigkeit, mit der man einem Menschen zu Hilfe kommt, kein Opfer ist, wenn sie nicht um Gottes willen geübt wird.“<sup>3762</sup> Wenn also die Bösen um Gottes willen jene Tiere nicht darbrachten, brachten sie kein Opfer dar. Dazu trägt Hos 8,13 bei: *Sie werden Fleisch opfern und davon essen, und der Herr wird es nicht annehmen*.

2. Augustinus sagt in Buch X *Vom Gottesstaat*, dass „ein Opfer eine göttliche Sache ist.“<sup>3763</sup> Wenn also ein Böser eine göttliche Sache nicht ausführen kann, kann ein Böser auch kein Opfer darbringen.

**Dagegen:** a. Gen 4,3 steht, dass Kain, der böse war, Gott ein Opfer dargebracht hat. – Und Hos 9,4: *Ihre Opfer werden dem Herrn nicht gefallen*, das wird über die Bösen gesagt. Also bringen Böse Opfer dar, wenn auch nicht von Gott angenommene.

b. Wenn gesagt wird, dass es ein geistliches Opfer gibt, das der Mensch Gott von sich selbst darbringt, und ein sinnbildliches Opfer, das der Mensch von etwas anderem darbringt, wie von einem Tier, die Bösen aber kein geistliches Opfer darbringen können, jedoch ein sinnbildliches Opfer in der Zeit des Sinnbildes darbringen können – dagegen: Geistliches Opfer wird die Abtötung des Fleisches genannt, Röm 12,1: *Ich flehe euch beim Erbarmen Gottes an, eure Leiber als Opfer darzubringen*; doch dieses Opfer kann auch ein Böser darbringen, zum Beispiel die Heuchler, Mt 6,<sup>3764</sup> oder die Häretiker; also können die Bösen ein geistliches Opfer darbringen.

c. Das Lob ist ein geistliches Opfer, der Psalm: *Ein Opfer des Lobes wird mich ehren*;<sup>3765</sup> die Bösen können aber Gott loben, Jes 29,13: *Dieses Volk verherrlicht mich mit seinem Mund und seinen Lippen*; und Sir 15,9: *Das Lob im Munde eines Sünders ist nicht wohlklingend*. Also können Böse ein geistliches Opfer darbringen.

**Ich antworte:** Das Opfer heißt so dadurch, dass es den Opfernden heilig macht;<sup>3766</sup> auf zwei Arten aber besteht das Opfer, als Zeichen und als Sache.<sup>3767</sup> Ein Opfer im Sinne einer Sache, das heilig macht, kann kein Böser darbringen, und ein solches ist das geistliche Opfer; ein Opfer im Sinne eines Zeichens aber, das das Heilige bezeichnet, kann ein Böser darbringen. Dies aber sage ich über die besonderen Opfer, nicht

<sup>3762</sup> Augustinus, *De civitate dei* X,6 (CChr.SL 47, 278; CSEL 40/1, 455).

<sup>3763</sup> Ebd.

<sup>3764</sup> Mt 6,2.5.16.

<sup>3765</sup> Ps 49,23.

<sup>3766</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 525 (ed. Bd. IV/2, 797a; in dieser Ausgabe S. 1768 f).

<sup>3767</sup> Vgl. ebd. (ed. Bd. IV/2, 799a; in dieser Ausgabe S. 1774 f).

illud sacrificium in ministerio offertur tam a bonis sacerdotibus quam a malis, in re vero offertur ab ipso Summo Sacerdote, secundum quod dicit Augustinus, *X De civitate Dei*, quod ipse «est Sacerdos offerens et ipse est oblatio». Dicendum igitur quod sacrificia illa figuralia de animalibus poterat offerre tam bonus quam malus, quia illa erant signa sanctificationis offerentis; sacrificia vero spiritualia, quae offert homo de se ipso, non potest offerre malus, eo quod illa sunt res sanctificationis offerentis; malitia autem non compatitur secum rem sanctificationis, nec e converso res sanctificationis malitiam.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicit de misericordia quod non est sacrificium, concedendum est, si non fiat propter Deum; unde non est simile de sacrificio corporali et spirituali, sicut iam dictum est.

*b.* Ad illud vero quod postea obicitur de mortificatione corporis, dicendum quod mortificatio corporis in hypocritis et haereticis non est sacrificium, sed mortificatio carnis debito modo facta et propter Deum et a Christianis, illa solum est sacrificium, quia illa est res sanctificationis. Unde Augustinus, *X De civitate Dei*: «Corpus nostrum cum temperantia castigamus. Si hoc, quemadmodum debemus, propter Deum facimus, ut non exhibeamus *membra nostra arma iniquitatis peccato, sed arma iustitiae Deo*, ad Rom. 6, 13, sacrificium est».

*c.* Ad illud vero quod obicit de sacrificio laudis, respondetur in Psalmo, super illud '*sacrificium laudis honorificabit me*', Glossa: «*Sacrificium*, non quod scelerati cantant, sed *sacrificium laudis*, non animalium, *honorificabit me*. Nemo enim mihi offert hoc sacrificium et malus est, quia nemo [laudat] nisi bonus, ut si laudat [809] et bene vivit; non enim laudat, si bene dicit et male vivit, nec qui bene vivit, sed sibi dat», supple laudem; et subdit: «Quiescat ergo a malis et offerat *sacrificium laudis*».

2. Ad illud vero quod superius obiciebatur quod '*sacrificium res divina est*', concedendum est; sed res divina dicitur duobus modis: secundum signum et secundum essentiam. Rem divinam secundum signum possunt offerre, ut dictum est; rem autem secundum essentiam non, ut spirituale sacrificium, quod offert homo de se ipso.

über das allgemeine Opfer des Erlösers. Denn jenes Opfer im Dienst wird ebenso von den guten Priestern wie von den bösen dargebracht, in der Sache aber wird es vom Hohenpriester selbst dargebracht, nach dem, was Augustinus im Buch X *Vom Gottesstaat* sagt, dass derselbe „Priester der Darbringende und das Opfer selbst ist.“<sup>3768</sup> Es ist also zu sagen, dass jene sinnbildlichen Tieropfer ebenso ein Guter wie ein Böser darbringen konnte, da jene Zeichen der Heiligung des Darbringenden waren; geistliche Opfer aber, die der Mensch von sich selbst darbringt, kann kein Böser darbringen, da diese die Sache der Heiligung der Darbringenden sind; Bösartigkeit aber lässt die Sache der Heiligung nicht an sich teilhaben, und umgekehrt auch nicht die Sache der Heiligung die Bösartigkeit.

**[Zu den Einwänden]:** 1. In Bezug auf den Einwand hinsichtlich der Barmherzigkeit, dass sie kein Opfer ist, das ist zuzugeben, wenn sie nicht um Gottes willen geübt wird; daher verhält es sich nicht gleich mit dem leiblichen und dem geistlichen Opfer, wie schon gesagt worden ist.

b. Zu dem folgenden Einwand zur Abtötung des Leibes ist zu sagen, dass die Abtötung des Leibes bei den Heuchlern und den Häretikern kein Opfer ist, jedoch wenn die Abtötung des Fleisches auf die gebührende Weise getan wurde und um Gottes willen und von Christen, nur diese ein Opfer ist, da diese eine Sache der Heiligung ist. Daher Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat*: „Wir zügeln unseren Leib mit Mäßigung. Wenn wir dies, wie wir sollen, um Gottes willen tun, sodass wir unsere *Glieder* nicht *als Waffen der Ungerechtigkeit für die Sünde* zur Verfügung stellen, *sondern als Waffen der Gerechtigkeit Gott*, Röm 6,13, ist es ein Opfer.“<sup>3769</sup>

c. Auf den Einwand in Bezug auf das Lobopfer wird im Psalm geantwortet, zu ‚*Ein Opfer des Lobes wird mich ehren*‘ die Glosse: „*Ein Opfer*, nicht das, welches die Frevler singen, sondern *ein Opfer des Lobes*, nicht von Tieren, *wird mich ehren*. Denn niemand bringt mir dieses Opfer dar und ist böse, da niemand [lobt] außer einem Guten, sodass er, wenn er lobt, [809] auch gut lebt; denn der lobt nicht, wenn er gut spricht und schlecht lebt, noch der, der gut lebt, aber sich selbst gibt“<sup>3770</sup>, ergänze: Lob; und sie fügt hinzu: „Er soll sich also von den Bösen ausruhen und *ein Opfer des Lobes* darbringen.“

2. In Bezug auf das, was weiter oben eingewendet wurde, dass ‚ein Opfer eine göttliche Sache ist‘, das ist zuzugeben; eine göttliche Sache wird aber auf zwei Arten ausgesagt: im Sinne eines Zeichens und im Sinne des Wesens. Eine göttliche Sache im Sinne eines Zeichens können sie darbringen, wie gesagt worden ist; doch eine Sache im Sinne des Wesens nicht, so wie ein geistliches Opfer, das der Mensch von sich selbst darbringt.

<sup>3768</sup> Augustinus, De civitate dei X,20 (CChr.SL 47, 294; CSEL 40/1, 481).

<sup>3769</sup> Ebd., X,6 (CChr.SL 47, 278; CSEL 40/1, 455).

<sup>3770</sup> Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 49,23 (PL 191, 481).

[Nr. 533] ARTICULUS IV.

*De personis offerentium in speciali.*

Quarto quaeritur de personis offerentium in speciali. Quaeritur ergo de personis offerentibus in lege naturae. Legimus enim quod Abel obtulit sacrificium, Gen. 4, 4, similiter Noe, Gen. 8, 20, similiter Abraham, Gen. 15, 9–10 et 22, 13, similiter Iacob, Gen. 46, 1.

**I.** Quaeritur ergo quare non similiter Isaac obtulit sacrificium aliquod, cum esset in illa linea Patrum de quibus nasciturus erat Christus, verum scilicet sacrificium.

**[Solutio]:** Ad hoc assignatur multiplex ratio. Prima est secundum litteram, quia Abel fuit principium et caput generationis suae, id est primae aetatis, Noe secundae, Abraham tertiae. Ideo illis tamquam principalioribus competebat ut offerrent sacrificia in praefigurationem praedictam. Iacob vero fuit pater duodecim Patriarcharum, ex quibus duodecim tribus, quibus data est lex sacrificiorum; propterea illis quatuor competebat.

Secunda ratio est, quia per Noe post diluvium disseminatum est genus humanum simpliciter; per Abraham plurimum est multiplicatum: tum per Ismaelem, ex quo orti sunt *duodecim duces*, ut Gen. 17, 20; tum per Isaac, unde Gen. 15, 5, 9 post promissionem de multiplicatione, statim subditur de sacrificio eius; similiter per Iacob multiplicatum est, quia habuit plures uxores; Isaac vero unica contentus non ita multiplicavit, et ideo non ita ei competebat sacrificiorum oblatio.

Tertia ratio, quae videtur potior, est, quia ipse Isaac in persona sua oblatus est in sacrificium, Gen. 22, 10, et ita expressissime praefiguravit Christum in se ipso. Ideo non oportebat quod praefiguraret illum in sacrificiis quae ipse offerret, quia illa minus proprie Christum praefigurabant.

Quarta ratio est allegorica, quia Isaac typum gessit contemplativorum, alii vero activorum. Contemplativa autem magis cedit in praemium quam in meritum, etsi utrumque, scilicet contemplativum et activum, contingat mereri, prout in via est, activa vero magis cedit in meritum, et ideo, quia sacrificia respiciebant meritum, competeabant illis qui gerebant typum activorum.

**II.** Postea quaeritur de Melchisedech. Cum enim Melchisedech expressiorem tenuerit typum sacerdotis veri, id est Christi, quam Aaron, sicut probat Apostolus, Hebr. 7, 11, sacrificium autem tunc erat figura veri sacrificii futuri in Christo et a Christo, quare non legimus Melchisedech sacrificium obtulisse de animalibus sicut Aaron?

**Solutio:** Verum sacrificium Christi dupliciter consideratur. Uno modo, in quantum ipse Christus sub specie propria, id est in carne visibili, oblatus est in ara

*Artikel 4: Die Personen der Opfernden im Besonderen [Nr. 533]*

Viertens wird nach den Personen der Opfernden im Besonderen gefragt. Es wird also nach den opfernden Personen im Naturgesetz gefragt. Wir lesen nämlich, dass Abel ein Opfer darbrachte, Gen 4,4, ebenso Noah, Gen 8,20, ebenso Abraham, Gen 15,9–10 und 22,13, ebenso Jakob, Gen 46,1.

I. Es wird also gefragt, warum nicht ebenfalls Isaak irgendein Opfer darbrachte, wo er doch in der Linie der Väter war, von denen Christus geboren werden sollte, und zwar als wahres Opfer.

**[Lösung]:** Dafür wird ein vielfacher Grund angegeben. Der erste ist dem Wortlaut nach, da Abel der Anfang und das Haupt seiner Generation war, das heißt des ersten Zeitalters, Noah des zweiten, Abraham des dritten. Deshalb kam ihnen als den Ursprünglicheren zu, Opfer zur genannten Präfiguration darzubringen. Jakob aber war der Vater der zwölf Patriarchen, aus denen die zwölf Stämme [entstanden], denen das Opfergesetz gegeben wurde; deswegen kam es diesen vieren zu.

Der zweite Grund ist, dass durch Noah nach der Sintflut das Menschengeschlecht schlechthin verbreitet wurde; durch Abraham ist es sehr zahlreich vermehrt worden: darauf durch Ismael, aus dem *die zwölf Fürsten* entsprangen, wie [es] in Gen 17,20 [heißt]; dann durch Isaak, daher wird in Gen 15,5,9 nach der Verheißung der Vermehrung sofort etwas über sein Opfer hinzugefügt; ebenso wurde es durch Jakob vermehrt, da er mehrere Ehefrauen hatte;<sup>3771</sup> Isaak aber war mit einer zufrieden und hat es daher nicht so vermehrt, und deshalb kam ihm nicht so die Darbringung von Opfern zu.

Der dritte Grund, der besser zu sein scheint, ist, dass Isaak selbst in seiner Person als Opfer dargebracht worden ist, Gen 22,10, und so am deutlichsten Christus in sich selbst präfigurierte. Deshalb war es nicht nötig, dass er ihn in Opfern präfigurierte, die er selbst darbrachte, da diese weniger eigentlich Christus präfigurierten.

Der vierte Grund ist ein allegorischer, da Isaak das Urbild der Kontemplativen verkörperte, die anderen aber das der Aktiven. Das kontemplative [Leben] aber gereicht mehr zu einem Lohn als zu einem Verdienst, auch wenn es bei beiden, beim Kontemplativen und beim Aktiven, vorkommt, dass er ein Verdienst erwirbt, je nachdem wie er auf dem Weg ist, doch gereicht das aktive [Leben] mehr zum Verdienst, und deshalb, da die Opfer das Verdienst betrafen, kam es jenen zu, die das Urbild der Aktiven verkörperten.

II. Danach wird nach Melchisedek gefragt. Da nämlich Melchisedek das ausdrücklichere Bild des wahren Priesters, das heißt Christi, enthielt als Aaron, wie der Apostel beweist, Hebr 7,11, das Opfer damals aber ein Sinnbild für das wahre künftige Opfer in Christus und durch Christus war, warum steht dort nicht, dass Melchisedek ein Tieropfer dargebracht habe wie Aaron?

**Lösung:** Das wahre Opfer Christi wird auf zwei Arten betrachtet. Auf die eine Art, insofern Christus selbst unter seiner eigenen Gestalt, das heißt im sichtbaren Fleisch,

---

3771 Vgl. Gen 29,23,28; 35,23–26.

crucis. Alio modo, in quantum sub specie panis et vini dedit se ipsum discipulis in Coena et quotidie offertur in altari Ecclesiae. Primo modo posset dici quod sacrificium Aaron, quod erat ex carne visibili, expressius figuravit sacrificium Christi quam illud quod obtulit Melchisedech. Alio modo dicimus quod illud quod obtulit Melchisedech, scilicet panis et vinum, Gen. 14, 18, expressius figuravit verum sacrificium Christi futurum sub specie panis et vini in altari quam sacrificium Aaron, quia ibi non offertur caro in specie carnis visibilis, sed offertur invisibilis, et istud competit fidei, quae est de invisibilibus. Unde sicut lex naturae consonat Evangelio, ita congruum fuit ut sacerdos in lege naturae offerret sacrificium consimile sacrificio evangelico.

[810] **III.** 1. Quaeritur etiam quare Moyses non obtulit aliquod sacrificium ante Legem, cum tamen ipse dixerit se hoc facturum, Exod. 5, 3, dicens Pharaoni: *Deus Hebraeorum vocavit nos, ut eamus viam trium dierum in solitudinem et sacrificemus Domino Deo nostro.*

2. Praeterea, quare non sacrificaverunt filii Israel in Aegypto nisi tantum agnum paschalem, quod tamen fuit ex speciali praecepto Domini, Exod. 12, 3.

**Respondeo:** 1. Ad primum, quia, cum Moyses esset Legis lator, in qua dantur praecepta de ritu sacrificiorum, congruebat ut expectaret publicationem Legis antequam sacrificium offerretur, ut ostenderet auctoritate divinae Legis sacrificia esse offerenda. – Ad illud quod ‘dixit Pharaoni: *Viam trium dierum ibimus ut sacrificemus Domino Deo*’, dicendum quod sic in dispositione decreverat faciendum, si eos Pharaon libere dimisisset, sed postmodum, Pharaone indurato et diversis plagis flagellato, aliter mutatum est, quia forsitan, si dimissi fuissent libere, pervenissent ad Sina itinere trium dierum, in quo daretur eis lex sacrificiorum.

2. Ad aliud vero quod quaeritur quare non obtulerunt in Aegypto, responsio est litteralis, quia ea quae competeabant ad sacrificia erant Aegyptiis abominabilia. Unde Pharaoni dicenti: *Ite, sacrificate Domino in terra hac*, respondit Moyses: *Non potest ita fieri; abominationes enim Aegyptiorum immolabimus Deo nostro.* Ideo agnum paschalem sacrificaverunt nocte, ne ab Aegyptiis viderentur, quod est sacrificium institutum in memoriam liberationis de Aegypto, sicut patet ex Exod. 13, 3. Allegorica vero ratio



auf dem Altar des Kreuzes dargebracht worden ist. Auf die andere Art, insofern er unter der Gestalt von Brot und Wein sich selbst seinen Jüngern beim Abendmahl gab und täglich auf dem Altar der Kirche dargebracht wird. Auf die erste Art könnte man sagen, dass das Opfer Aarons, das von sichtbarem Fleisch war, ausdrücklicher das Opfer Christi versinnbildlichte als das, welches Melchisedek darbrachte. Auf die andere Art sagen wir, dass jenes, welches Melchisedek darbrachte, nämlich das von Brot und Wein, Gen 14,18, ausdrücklicher das künftige wahre Opfer Christi in Gestalt von Brot und Wein auf dem Altar versinnbildlichte als das Opfer Aarons, da hier kein Fleisch in der Gestalt von sichtbarem Fleisch dargebracht wird, sondern unsichtbares dargebracht wird, und dies kommt dem Glauben zu, der von unsichtbaren Dingen handelt. So wie also das Naturgesetz mit dem Evangelium übereinstimmt, so war es übereinstimmend, dass der Priester im Naturgesetz ein Opfer darbrachte, das dem evangelischen Opfer ganz ähnlich ist.

[810] 1. Es wird auch gefragt, warum Mose nicht irgendein Opfer vor dem Gesetz darbrachte, da er doch selber sagte, er werde dies tun, Ex 5,3, als er zum Pharao sagte: *Der Gott der Hebräer hat uns gerufen, dass wir einen Dreitagesmarsch in die Wüste machen und dem Herrn, unserem Gott, opfern.*

2. Außerdem, warum haben die Kinder Israels in Ägypten nichts geopfert außer dem Passahlamm allein, das sich jedoch auf eine besondere Vorschrift des Herrn stützte, Ex 12,3?

**Ich antworte:** 1. Zu dem ersten [Einwand ist zu sagen], dass, weil Mose der Überbringer des Gesetzes war, in dem die Vorschriften zum Opferritus erlassen werden, es übereinstimmte, dass er die Veröffentlichung des Gesetzes abwartete, bevor er ein Opfer darbrachte, um zu zeigen, dass die Opfer aufgrund der Autorität des göttlichen Gesetzes dargebracht werden müssen. – Darauf, dass er zum Pharao sagte: *Wir wollen einen Dreitagesmarsch machen, um dem Herrn Gott zu opfern*<sup>3772</sup>, ist zu sagen, dass er in der Anordnung entschieden hatte, es so zu tun, wenn der Pharao sie frei entlassen hätte, doch es sich danach, da der Pharao verhärtet und mit verschiedenen Plagen gepeinigt worden war, anders entwickelt hat, da vielleicht, wenn sie frei entlassen worden wären, sie auf dem Dreitagesmarsch zum Sinai gekommen wären, auf dem ihnen das Opfergesetz gegeben werden sollte.

2. Auf die andere Frage, warum sie nicht in Ägypten opferten, ist die Antwort eine wörtliche: Da das, was sich für die Opfer geziemte, den Ägyptern ein Gräuel war. Als daher der Pharao sagte: *Geht, opfert dem Herrn in diesem Land!*<sup>3772</sup>, antwortete Mose ihm: *Das kann nicht so geschehen; denn wir werden unserem Gott etwas opfern, das den Ägyptern ein Gräuel ist.*<sup>3773</sup> Deshalb haben sie das Passahlamm nachts geopfert,<sup>3774</sup> damit es nicht von den Ägyptern gesehen wurde, ein Opfer, das zur Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten eingerichtet wurde, wie aus Ex 13,3 hervorgeht. Der alle-

3772 Ex 8,25.

3773 Ex 8,26.

3774 Vgl. Ex 12,18.

est, quia Aegyptus significat peccatum; dum autem homo est in peccato, non congruit ut offerat sacrificium Deo. Item, agnus paschalis erat signum Redemptoris; ut significaretur ergo quod per Christum Redemptorem eramus liberandi ab Aegypto spirituali, ideo praeceptum est illis agnum paschalem sacrificare.

[Nr. 534] CAPUT VII.

DE INCHOATIONE SACRIFICIORUM.

Quaeritur postea de inchoatione sacrificiorum.

Primo enim legimus ea obtulisse Abel et Cain, Gen. 4, 3–4.

**Sed obicitur:** 1. Videtur enim quod debuerunt incipere ab Adam, quia, sicut dicit Hugo de S. Victore, conveniens fuit ut semper medicina curreret cum morbo; sed morbus, pro quo oblati sunt Christus, verum sacrificium, in cuius signum offerebant illa animalia, incepit ab Adam, scilicet ex quo lapsus est; ergo conveniens fuit ut a principio lapsus offerretur vel ipsum verum sacrificium vel cetera quae erant figura sive signa veri sacrificii tamquam medicina contra morbum.

2. Item, ad plura tenetur peccator quam innocens, quia tenetur ad opera satisfactionis; sed Adam peccator fuit aliquando, Abel autem innocens; ergo ad plura tenebatur Adam quam Abel, maxime quoad ea quae spectabant ad satisfactionem; sed huiusmodi erant sacrificia; ergo plus tenebatur Adam ad sacrificia offerenda quam Abel.

**[Solutio]:** Ad hoc respondetur quod sicut Ecclesia dicitur incepisse ab Abel, non ab Adam, et hoc quia Adam incidit in mortale peccatum post sanctitatem quam prius habebat, et ita si Ecclesia diceretur coepisse ab Adam, diceretur Ecclesia aliquando desiisse, quod est inconveniens, videlicet quod Ecclesia, postquam coepit, desierit. Praeterea, quia Abel primus fuit qui gessit expresse typum Ecclesiae propter innocentiam et virginitatem, quibus designavit innocentiam Ecclesiae et spiritualem integritatem, ita conveniens fuit ut ab Abel inciperet ritus colendi Deum, ad quem fuit institutio sacrificiorum.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod ‘ab Adam inchoavit morbus, ergo et medicina’, dicendum quod revera ab ipso inchoavit medicina, scilicet sacrificium contriti cordis, dilectionis et devotionis, sed non incepit ab ipso ipsius medicinae signum, scilicet visibile sacrificium, et hoc triplici ratione. Prima, quia ab

gorische Grund ist aber, dass Ägypten die Sünde bedeutet; während der Mensch also in der Sünde ist, ziemt es sich nicht, dass er Gott ein Opfer darbringt. Ferner war das Passahlamm ein Zeichen des Erlösers; damit also bezeichnet wurde, dass wir durch Christus den Erlöser vom geistlichen Ägypten befreit werden mussten, dafür wurde jenen vorgeschrieben, das Passahlamm zu opfern.

*Kapitel 7: Der Beginn der Opfer [Nr. 534]*

Danach wird nach dem Beginn der Opfer gefragt. Zuerst nämlich lesen wir, dass Abel und Kain sie dargebracht haben, Gen 4,3–4.

**Es wird aber eingewendet:** 1. Es scheint nämlich, dass sie bei Adam hätten anfangen müssen, da es, wie Hugo von St. Viktor sagt, angemessen war, dass stets ein Heilmittel mit der Krankheit einherging;<sup>3775</sup> doch die Krankheit, für die Christus geopfert wurde, das wahre Opfer, als dessen Zeichen sie jene Tiere opferten, begann bei Adam, nämlich [die Krankheit,] durch die er zu Fall kam; also war es angemessen, dass von Beginn des Falles an entweder das wahre Opfer selbst oder die übrigen, die ein Sinnbild oder ein Zeichen für das wahre Opfer waren, als Heilmittel gegen die Krankheit dargeboten wurden.

2. Der Sünder ist zu mehr verpflichtet als der Unschuldige, da er zu Werken der Genugtuung verpflichtet ist; Adam war aber manchmal ein Sünder, Abel aber unschuldig; also war Adam zu mehr verpflichtet als Abel, vor allem hinsichtlich dessen, was zur Genugtuung gehörte; doch solcherart waren die Opfer; also war Adam mehr dazu verpflichtet, Opfer darzubringen, als Abel.

**[Lösung]:** Dazu wird geantwortet, dass, so wie es von der Kirche heißt, dass sie bei Abel begonnen habe,<sup>3776</sup> nicht bei Adam, und zwar weil Adam nach der Heiligkeit, die er vorher hatte, in die Todsünde gefallen ist, so auch, wenn von der Kirche gesagt würde, dass sie bei Adam begonnen habe, gesagt würde, dass die Kirche manchmal aufgehört habe zu existieren, was unangemessen ist, nämlich dass die Kirche, nachdem sie begonnen hat zu existieren, aufgehört habe zu existieren. Da außerdem Abel der Erste war, der ausdrücklich das Urbild der Kirche verkörperte wegen seiner Unschuld und Jungfräulichkeit, mit denen er die Unschuld und geistliche Unversehrtheit der Kirche bezeichnete, so war es angemessen, dass der Ritus der Verehrung Gottes, für den die Einrichtung der Opfer war, bei Abel anfang.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚die Krankheit bei Adam begann, also auch das Heilmittel‘, ist zu sagen, dass tatsächlich das Heilmittel bei ihm begann, nämlich das Opfer des zerknirschten Herzens, der Liebe und Hingabe, aber bei ihm persönlich nicht das Zeichen des Heilmittels selbst begann, nämlich das sichtbare Opfer, und zwar aus drei Gründen. Erstens, weil von dem, bei dem das Bei-

<sup>3775</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,8,12 (ed. Berndt, 204,9–205,15).

<sup>3776</sup> Vgl. Ps.-Hugo, *Questiones et decisiones in epistolas Pauli* q.7 (PL 175, 583); Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.4 c.3 (SpicBon 18a, 66,28–58); *Summa Halensis* I–II Nr. 498 zu 5 (ed. Bd. II, 709b).

illo, a quo coepit divinae inhonorationis exemplum, non debuit ritus sumi honorandi Deum; ab Adam autem coepit exemplum divinae [811] inhonorationis, cum praevaricatus est divinum mandatum, Gen. 3, 6; unde Zachar. 13, 5: *Adam exemplum meum*; sed ab illo debuit incipere ritus divini honoris qui fuit iustitiae et innocentiae primum exemplum. – Secunda ratio est, quae supra dicta est, quia, cum Ecclesia sit aggregatio fidelium colentium Deum, ab illo, a quo incepit Ecclesia, debet incipere ritus colendi Deum, et ita oblatio sacrificiorum; ab Adam autem non debet dici incepisse Ecclesia, sed ab Abel. – Tertia ratio est, quia, sicut dicit Augustinus, *Super Genesim ad litteram*, Adam erat vir spirituali mente praeditus, unde etiam post lapsum convertebat se potius ad interius sacrificium, quod est contriti cordis; alii vero, non ita praediti, converterunt se ad sacrificium exterius. Unde conveniens fuit ut prius in Adam praecederet oblatio sacrificii interioris spiritualis, postmodum vero in filiis eius sequeretur oblatio sacrificii exterioris materialis, ut in illis primis utriusque sacrificii praeberetur exemplum.

2. Ad aliud vero quod obicitur quod ‘ad plura tenebatur peccator Adam quam innocens Abel’, dicendum quod verum est, non tamen propter hoc sequitur quod teneretur ad sacrificia. Sacrificia enim primo et principaliter fuerunt instituta in remedium originalis, secundum quod dicit Gregorius: «Quod apud nos valet aqua baptismi, hoc apud antiquos vel pro parvulis sola fides vel pro adultis virtus sacrificiorum». Quia ergo in Adam non fuit originale peccatum distinctum ab actuali, non competebat ei offerre sacrificium visibile, quod quasi distincte et immediate institutum est contra originale; in filiis vero Adae primo fuit distinctum actuale et originale, unde conveniebat ut ab ipsis primo sacrificia offerrentur.

## CAPUT VIII.

### DE DIFFERENTIIS SACRIFICIORUM.

Consequenter quaeritur de differentiis sacrificiorum.

Et quaeritur primo de primis differentiis sacrificiorum quae erant ante Legem et in Lege;

secundo, specialiter de differentiis sacrificiorum habitis ante Legem;

tertio, de differentiis sacrificiorum in Lege.

spiel für göttliche Nichtehehung begann, nicht der Ritus der Gottesehrung aufgenommen werden durfte; bei Adam aber begann das Beispiel der göttlichen [811] Nichtehehung, da er das göttliche Gebot übertreten hat, Gen 3,6; daher Sach 13,5: *Adam ist mein Vorbild*; sondern bei dem musste der Ritus der göttlichen Ehrung beginnen, der das erste Beispiel für Gerechtigkeit und Unschuld war. – Der zweite Grund, der oben schon genannt worden ist, lautet, dass, da die Kirche eine Ansammlung von Gläubigen ist, die Gott verehren, der Ritus der Gottesverehrung von dem, bei dem die Kirche ihren Anfang nahm, ihren Anfang nehmen muss und so auch die Darbringung von Opfern; es darf aber nicht gesagt werden, dass die Kirche bei Adam ihren Anfang nahm, sondern bei Abel. – Der dritte Grund ist, dass, wie Augustinus [in der Schrift] *Vom Wortlaut der Genesis* sagt, Adam ein Mann war, der mit einer geistlichen Gesinnung ausgestattet war, weshalb er auch nach dem Sündenfall sich lieber zum inneren Opfer wandte, welches das des zerknirschten Herzens ist;<sup>3777</sup> andere aber, die nicht so ausgestattet waren, wandten sich zum äußeren Opfer. Daher war es passend, dass vorher in Adam die Darbringung des inneren geistlichen Opfers vorausging, danach aber bei seinen Söhnen die Darbringung des äußeren materiellen Opfers folgte, damit in ihnen als Ersten ein Vorbild für beide Opfer aufgestellt wurde.

2. Zu dem anderen Einwand, dass ‚der Sünder Adam zu mehr verpflichtet war als der unschuldige Abel‘, ist zu sagen, dass das stimmt, aber deswegen nicht folgt, dass er zu den Opfern verpflichtet war. Die Opfer waren nämlich zuerst und hauptsächlich als Heilmittel gegen die Erbsünde eingerichtet worden, nach dem, was Gregor sagt: „Was bei uns das Taufwasser bewirkt, das hat bei den Alten für die Kinder der Glaube allein und für die Erwachsenen die Kraft des Opfers ausgerichtet.“<sup>3778</sup> Da also in Adam die Erbsünde nicht von der Tatsünde unterschieden war, kam es ihm nicht zu, ein sichtbares Opfer darzubringen, das gleichsam deutlich und unmittelbar gegen die Erbsünde eingerichtet worden ist; bei den Söhnen Adams aber waren die Tatsünde und die Erbsünde zuerst unterschieden, weshalb es angemessen war, dass von ihnen zuerst Opfer dargebracht wurden.

### *Kapitel 8: Die Unterschiede der Opfer*

Im Folgenden wird nach den Unterschieden der Opfer gefragt.

Und es wird gefragt 1. nach den ersten Unterschieden der Opfer, die es vor dem Gesetz und im Gesetz gab;

2. im Besonderen nach den Unterschieden der Opfer, die es vor dem Gesetz gab;

3. nach den Unterschieden der Opfer im Gesetz.

---

<sup>3777</sup> Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram* VI,28,39 (CSEL 28/1, 199).

<sup>3778</sup> Gregor, *Moralia sive Expositio in Job* IV,3 (CChr.SL 143, 160); *Decretum Gratiani*, III,4,5 (ed. Friedberg, Bd. I, 1362).

[Nr. 535] ARTICULUS I.

*De primis differentiis sacrificiorum ante Legem et in Lege.*

**Quantum ad primum obicitur sic:** 1. Ante Legem et in Lege legitur duplex differentia sacrificii. Quaedam, quae fuerunt in materia sensibili, ut de animalibus, cuiusmodi fuit sacrificium Abel; quaedam vero in materia vegetabili, ut in fructibus terrae, cuiusmodi fuit oblatio Cain, Gen. 4, 3. Item, similis oblatio legitur post diluvium. Nam Noe obtulit sacrificium in materia sensibili de pecoribus, Gen. 8, 20; Melchisedech vero de materia vegetabili, panem et vinum, Gen. 14, 18; item, in Levit. 1, legitur oblatio sacrificii de animalibus, et similiter 3 et 4; in 2, 1 vero legitur oblatio de similia seu panibus. Quaeritur ergo unde processerit haec differentia sacrificii.

2. Item, in Lege invenitur differentia alia. Nam, cum duplex esset altare, altare holocaustorum et altare thymiamatis, in altari thymiamatis offerebatur sacrificium thymiamatis mane et vespere, sicut habetur Exod. 30, 7–8, super altare vero holocaustorum offerebantur alia duo genera sacrificiorum, sicut legitur Levit. 1, 3 et 2, 2. Quaeritur ergo quare haec differentia sacrificii non fuit ante Legem in lege naturae sicut et alia duo.

3. Item, in Nova Lege offertur incensum thuris, quod est sicut sacrificium thymiamatis. Si ergo lex naturae magis consonat Legi Novae quam lex Moysi, videtur quod potius hoc genus sacrificii, quod est de thure vel thymiamate, debuit esse in lege naturae.

|812| 4. Item, quare in Nova Lege habemus aliquod repraesentativum sive conforme sacrificii thymiamatis vel incensi, et non aliquod repraesentativum sacrificii de animalibus sive de panibus?

5. Item, quae potuit esse ratio quod sacrificium de animalibus primo oblatum fuit ab Abel iusto, sacrificium vero de frugibus a Cain peccatore?

**Respondeo:** 1. Ad primum, cum institutio sacrificiorum, sive in lege naturae sive in lege Moysi, fuerit ad significationem et figuram sacrificii redemptionis in Christo, sacrificium autem redemptionis dupliciter erat offerendum, visibiliter et invisibiliter: visibiliter in crucis tormento, invisibiliter in Sacramento, ab institutione sacrificiorum prima debuit duplex signum procedere. Unum, quod figuraret sacrificium Christi in ara crucis offerendum in specie assumptae carnis, et quoad hoc fuit necessaria differentia sacrificii in carne sensibili. Unde dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Promissivas figuras in victimis animalium celebrari oportebat propter emundationem futurae

*Artikel 1: Die ersten Unterschiede der Opfer vor und in dem Gesetz [Nr. 535]*

**Zu dem Ersten wird Folgendes angewendet:** 1. Vor dem Gesetz und im Gesetz liest man von zwei Unterschieden hinsichtlich des Opfers: von solchen, die in sinnlich wahrnehmbarer Materie bestanden, wie die Tieropfer, von welcher Art das Opfer Abels war,<sup>3779</sup> und von solchen, [die] in pflanzlicher Materie [bestanden], wie in Feldfrüchten, von welcher Art die Darbringung Kains war, Gen 4,3. Von einer ähnlichen Darbringung liest man nach der Sintflut. Denn Noah brachte ein Opfer in sinnlich wahrnehmbarer Materie von Tieren dar, Gen 8,20; Melchisedek aber von pflanzlicher Materie, Brot und Wein, Gen 14,18; und in Lev 1 ist von der Darbringung eines Opfers von Tieren zu lesen, ebenso [in Kapitel] 3 und 4; in 2,1 ist von der Darbringung von feinstem Weizenmehl oder Broten zu lesen. Es wird also gefragt, woher dieser Unterschied beim Opfer kommt.

2. Im Gesetz ist auch ein anderer Unterschied zu finden. Da es nämlich zwei Arten von einem Altar gab, den Brandopfer- und den Räucheraltar, und auf dem Räucheraltar morgens und abends ein Rauchopfer dargebracht wurde, wie es in Ex 30,7–8 heißt, auf dem Brandopferaltar aber zwei andere Arten von Opfern dargebracht wurden, wie es in Lev 1,3 und 2,2 heißt, wird also gefragt, warum es diesen Unterschied beim Opfer nicht vor dem Gesetz im Naturgesetz gab, so wie auch die anderen zwei.

3. Im Neuen Gesetz wird Weihrauch dargebracht, was wie ein Rauchopfer ist. Wenn also das Naturgesetz mehr mit dem Neuen Gesetz übereinstimmt als das Gesetz des Mose, scheint es, dass eher diese Art von Opfer, das von Weihrauch oder Räucherwerk, im Naturgesetz hätte enthalten sein müssen.

[812] 4. Und warum haben wir im Neuen Gesetz etwas, das das Rauch- oder Weihrauchopfer darstellt beziehungsweise dem gleichförmig ist, und nichts, was das Opfer von Tieren oder Broten darstellt?

5. Was konnte der Grund dafür sein, dass ein Tieropfer zuerst vom gerechten Abel dargebracht wurde, ein Opfer von Feldfrüchten aber vom Sünder Kain?

**Ich antworte:** 1. Zu dem ersten [Einwand], da die Einrichtung der Opfer, sei es im Naturgesetz oder im Gesetz des Mose, zu der Bezeichnung und dem Sinnbild des Opfers der Erlösung in Christus da war,<sup>3780</sup> das Opfer der Erlösung aber auf zwei Arten dargebracht werden sollte, sichtbar und unsichtbar: sichtbar in der Marter des Kreuzes, unsichtbar im Sakrament, mussten von der Einrichtung der Opfer zwei Arten von Zeichen hervorgehen. Eines, das das Opfer Christi versinnbildlichte, das auf dem Altar des Kreuzes in der Gestalt des angenommenen Fleisches dargebracht werden sollte, und hinsichtlich dessen war ein Unterschied beim Opfer im sinnlich wahrnehmenden Fleisch nötig. Daher sagt Augustinus, [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Es war nötig, die Sinnbilder, die eine Verheißung ausdrücken, in Tieropfern zu feiern, um das zukünftige Fleisch und Blut zu reinigen<sup>3781</sup>, das eine Opfer, durch das der Sün-

<sup>3779</sup> Vgl. Gen 4,4.

<sup>3780</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 526 u. 533 (ed. Bd. IV/2, 801a.809b; in dieser Ausgabe S. 1780–1783.1810–1813).

<sup>3781</sup> Bei Augustin heißt es statt „emundationem“ „commendationem“, d. h. „wegen der Empfehlung“.

carnis et sanguinis, per quam unam victimam fieret remissio peccatorum». Aliud, quod figuraret sacrificium carnis Christi in altari offerendum sub specie panis et vini, ad cuius figuram necessaria fuit alia differentia sacrificiorum in frugibus seu pane et vino, quia, sicut dicitur, I Cor. 10, 16: *Calix benedictionis nonne communicatio sanguinis Christi est? Panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?*

2. Ad secundum vero quod quaeritur 'quare in lege naturae non fuit sacrificium incensi', dicendum quod sacrificium Christi ad nostram redemptionem duplex fuit, spirituale et corporale. Spirituale fuit sacrificium devotionis et amoris salutis humani generis, quod sacrificium obtulit in mente; corporale fuit sacrificium mortis, quam sustinuit in cruce vel quae repraesentatur in Sacramento sub panis specie. Necessaria igitur fuit praefiguratio sacrificii spiritualis quod obtulit Christus in abdito devotae mentis, et quoad hoc fuit figura sacrificii thymiamatis, quod offerebatur in altari interiori; et praefiguratio sacrificii corporalis, quod obtulit in carne. Et hoc dupliciter, ut dictum est: sensibiliter in cruce, et quoad hoc erat figura sacrificii carnis sensibilis; et insensibiliter in altari sub specie panis et vini, et quoad hoc erat figura sacrificii in re insensibili frugum panis et vini. Utrumque autem sacrificium offerebatur super altare exterius, quod dicebatur altare holocaustorum. Notandum ergo quod secundum dispensationem manifestationis maioris, quae debuit esse, sicut dicit Augustinus et Hugo de S. Victore, in signis redemptionis secundum decursum temporis magis et magis, conveniebat ut in lege naturae darentur primo signa sacrificii corporalis; postea vero in lege Moysi, quae, sicut dicit Augustinus, est ad Christi gratiam dirigens, et ad Rom. 7, 14: *Scimus quoniam Lex spiritualis est*, dicit Apostolus, adderentur signa sacrificii spiritualis. Quia ergo thymiana erat signum sacrificii spiritualis Christi, non conveniebat ut offerretur ante lationem Legis.

3. Ad tertium vero quod obicit quod 'lex naturae magis conformatur Evangelio', dicendum quod quaedam dicuntur esse in lege naturae quantum ad dictamen, quaedam vero quantum ad statum. Quantum ad dictamen in lege naturae sunt praecepta moralia; quantum vero ad statum in lege naturae fuerunt signa sive sacramenta



dennachlass erfolgen sollte.<sup>3782</sup> Ein anderes, welches das Opfer des Fleisches Christi versinnbildlichte, das auf dem Altar unter der Gestalt von Brot und Wein dargebracht werden sollte, und zu dessen Sinnbild war eine andere Unterscheidung der Opfer, die in Feldfrüchten oder Brot und Wein bestand, nötig, denn, wie es in 1Kor 10,16 heißt: *Ist der Kelch des Segens nicht Teilhabe am Blut Christi? Das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib des Herrn?*

2. Zu der zweiten Frage aber, ‚warum es im Naturgesetz kein Weihrauchopfer gab‘, ist zu sagen, dass das Opfer Christi zu unserer Erlösung ein zweifaches war, ein geistliches und ein körperliches. Das geistliche war ein Opfer der Hingabe und der Liebe zum Heil des Menschengeschlechts, ein Opfer, das er im Geist darbrachte; das körperliche war ein Opfer des Todes, das er am Kreuz auf sich nahm beziehungsweise das im Sakrament unter der Gestalt des Brotes dargestellt wird. Die Präfiguration des geistlichen Opfers, das Christus im verborgenen Raum seines ergebenen Geistes darbrachte, war also nötig, und darauf bezog sich das Sinnbild des Rauchopfers, das auf dem inneren Altar dargebracht wurde; und [ebenso] die Präfiguration des körperlichen Opfers, das er im Fleisch darbrachte. Und das auf zwei Arten, wie gesagt worden ist: sinnlich wahrnehmbar am Kreuz, und darauf bezog sich das Sinnbild des Opfers des sinnlich wahrnehmenden Fleisches; und nicht sinnlich wahrnehmbar auf dem Altar unter der Gestalt von Brot und Wein, und darauf bezog sich das Sinnbild des Opfers in der nicht sinnlich wahrnehmenden Materie der Feldfrüchte, des Brotes und des Weines. Beide Opfer aber wurden auf dem äußeren Altar dargebracht, der Brandopferaltar hieß. Es ist also zu bemerken, dass entsprechend der Anordnung einer größeren Verdeutlichung, die es geben sollte, wie Augustinus und Hugo von St. Viktor sagen,<sup>3783</sup> es in den Zeichen der Erlösung dem Lauf der Zeit gemäß mehr und mehr übereinstimmte, dass im Naturgesetz zuerst die Zeichen des körperlichen Opfers gegeben wurden, danach aber im Gesetz des Mose, das, wie Augustinus sagt, auf Christi Gnade hinlenkt,<sup>3784</sup> und wie der Apostel in Röm 7,14 sagt: *Wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist*, Zeichen des geistlichen Opfers hinzukamen. Da also das Räucherwerk ein Zeichen des geistlichen Opfers Christi war, war es nicht angemessen, dass es vor der Überbringung des Gesetzes dargebracht wurde.

3. Zu dem dritten Einwand, dass ‚das Naturgesetz mehr mit dem Evangelium harmoniert‘, ist zu sagen, dass von einigen [Vorschriften] gesagt wird, dass sie im Naturgesetz hinsichtlich der Vorschrift sind, von einigen aber, hinsichtlich des Standes. Hinsichtlich der Vorschrift sind im Naturgesetz die Sittengebote; hinsichtlich des Standes aber waren im Naturgesetz die Zeichen oder Sakramente der künftigen Wiederherstellung. Jene sind im Naturgesetz und aufgrund des Naturgesetzes, diese

**3782** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII,17 (CSEL 25/1, 605).

**3783** Vgl. ders., *De civitate dei* VII,32 (CChr.SL 47, 213; CSEL 40/1, 347 f); Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,11,6 (ed. Berndt, 245,24–246,1).

**3784** Vgl. Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* II,55 (CChr.SL 33, 94 f; CSEL 28/2, 125 f).

reparationis futurae. Illa sunt in lege naturae et ex lege, ista vero in lege naturae sunt, sed non ex lege naturae, immo principaliter ex divina institutione seu inspiratione. Dicendum ergo quod simili modo in lege Moysi sunt praecepta et sacramenta; similiter in Lege Nova praecepta sunt et sacramenta. Si ergo comparemus legem Evangelii ad legem naturae et legem Moysi, maior conformitas est legis Evangelii ad legem naturae in praeceptis, quae per se sunt legis naturae, quam in praeceptis legis Moysi, quae per se sunt ipsius. Maior vero conformatio est legis Evangelii ad legem Moysi in sacramentis quam legis naturae, quia sacramenta Legis expressiora sunt et amplioris determinationis quam sacramenta in statu legis naturalis; propterea in sacramentis plus conformatur lex gratiae legi Moysi quam legi naturae.

4. Ad quartum dicendum quod sacrificium incensi in Nova Lege aliter est quam in Lege Veteri. Ibi enim erat sacrificium in signum futuri sacrificii, scilicet spiritualis Christi; hic vero non est figura futuri, sed repraesentatio sacrificii praeteriti Christi in passione vel praesentis in altari. Tamen illis tribus sacrificiis [813] correspondentia sunt tria in sacrificio altaris: nam in sacrificio altaris est caro contenta, panis in Sacramento, incensum in mysterio.

5. Ad ultimum vero dicendum quod, cum duplex sit sacrificium carnis Christi, unum, quod ipsemet obtulit in cruce, ut ille sacerdos, de quo dicit Apostolus, Hebr. 7, 26: *Pontifex sanctus, innocens, impollutus*, ideo competebat ut figura huius offerretur ab innocente et iusto Abel; aliud, quod offertur a ministro in Sacramento sub panis specie, ideo, quia illud sacrificium potest offerri a malo ministro et peccatore, primo figura huiusmodi sacrificii praecessit in Cain iniusto et peccatore.

[Nr. 536] ARTICULUS II.

*De differentia sacrificiorum ante Legem.*

Postea quaeritur de differentia sacrificiorum pro tempore ante Legem.

1. Quaeritur igitur quare in primis sacrificiis Abel et Cain solum determinantur genera rerum, Gen. 4, 3–4: *Factum est ut offerret Cain de fructibus terrae Domino, Abel quoque obtulit de primogenitis gregis*. Consequenter vero in aetate secunda post diluvium determinantur sacrificia secundum mundum et immundum, Gen. 8, 20: *Tollens Noe de cunctis pecoribus et volucribus mundis obtulit holocausta*. Postea vero in tertia aetate in Abraham determinatur sacrificium faciendum de sensibili irrationabili, ut

jedoch sind im Naturgesetz, aber nicht aufgrund des Naturgesetzes, sondern hauptsächlich aufgrund göttlicher Einrichtung oder Eingebung.<sup>3785</sup> Es ist also zu sagen, dass es auf ähnliche Art im Gesetz des Mose Vorschriften und Zeichen gibt; ebenso gibt es im Neuen Gesetz Vorschriften und Sakramente. Wenn wir also das Gesetz des Evangeliums mit dem Naturgesetz und dem Gesetz des Mose vergleichen, gibt es eine größere Übereinstimmung des Gesetzes des Evangeliums mit dem Naturgesetz in den Vorschriften, die an sich zum Naturgesetz gehören, als in den Vorschriften des Gesetzes des Mose, die an sich dazugehören. Aber es gibt eine größere Übereinstimmung des Gesetzes des Evangeliums mit dem Gesetz des Mose in den Sakramenten als des Naturgesetzes [mit dem Gesetz des Mose], da die Sakramente des Gesetzes ausdrücklicher sind und eine weiter gefasste Bestimmung haben als die Sakramente im Stand des Naturgesetzes; deswegen stimmt in den Sakramenten das Gesetz der Gnade mehr mit dem Gesetz des Mose überein als mit dem Naturgesetz.

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass das Weihrauchopfer im Neuen Gesetz anders ist als im Alten Gesetz. Dort nämlich diente das Opfer zum Zeichen des zukünftigen Opfers, das heißt des geistlichen [Opfers] Christi; hier aber gibt es kein Sinnbild für das zukünftige, sondern die Darstellung des vergangenen Opfers Christi im Leiden beziehungsweise des gegenwärtigen auf dem Altar. Dennoch gibt es beim Altaropfer drei Dinge, [813] die jenen drei Opfern entsprechen: Denn im Altaropfer ist Fleisch enthalten, Brot im Sakrament und Weihrauch im Geheimnis.

5. Zu dem letzten ist zu sagen, dass, da es zwei Arten von Opfern des Fleisches Christi gibt, eines, das er selbst am Kreuz dargebracht hat, wie jener Priester, über den der Apostel sagt, Hebr 7,26: *Ein heiliger Hoherpriester, unschuldig, unbefleckt*, es deshalb zutreffend war, dass dessen Sinnbild vom unschuldigen und gerechten Abel dargebracht wurde; ein anderes, das vom Diener im Sakrament unter der Gestalt des Brotes dargebracht wird, deshalb, weil jenes Opfer von einem bösen Diener und einem Sünder dargebracht werden kann, zuerst mit dem Sinnbild dieses Opfers im ungerechten Sünder Kain vorausging.

#### *Artikel 2: Der Unterschied der Opfer vor dem Gesetz [Nr. 536]*

1. Es wird also gefragt, warum bei den ersten Opfern Abels und Kains nur die Arten der Dinge bestimmt werden, Gen 4,3–4: *Es geschah, dass Kain dem Herrn von den Früchten des Feldes opferte, Abel opferte auch von den Erstgeborenen seiner Herde.* Danach im zweiten Zeitalter nach der Sintflut werden die Opfer nach rein und unrein bestimmt, Gen 8,20: *Noah nahm von allem reinen Vieh und reinen Vögeln und brachte Brandopfer dar.* Danach aber im dritten Zeitalter wird Abraham<sup>3786</sup> angewiesen, dass er ein Opfer von einer sinnlich wahrnehmenden, vernunftlosen [Materie] darbringen soll, wie [es in] Gen 15,9 [heißt], von Tieren, die laufen können, und Tieren, die fliegen

**3785** Vgl. Summa Halensis III Nr. 528 (ed. Bd. IV/2, 804a–b; in dieser Ausgabe S. 1792–1795).

**3786** Mit der Textvariante V fällt hier aus stilistischen Gründen die Präposition ‚in‘ weg.

Gen. 15, 9, de gressilibus et volatilibus; postmodum in re rationali, ut in filio suo Isaac, Gen. 22, 2. Quaeritur quae est ratio huius differentiae.

2. Item, quaeritur quare soli Abrahae duplex indicitur sacrificium ante Legem, primo in re irrationali, de animalibus, Gen. 15, 9, postea in re rationali, ut in filio, Gen. 22, 2.

3. Item, quaeritur quare in primo sacrificio, quod obtulit de animalibus, Gen. 15, 10, praecipitur ei ut dividat gressibilia, non autem volatilia. Simili enim modo praecipitur, Levit. 1, 12, 15, quod gressibilia dividantur, volatilia vero indivisa offerantur.

4. Item, quaeritur, cum triplex sit differentia praecipua sacrificii de animalibus – prima, quae dicitur hostia holocausti, secunda, quae dicitur hostia pacifica seu salutaris, tertia quae dicitur hostia seu victima pro peccato quae differentia habetur Levit. 1, 3, 3, 1, et 4, 3 – quare ante lationem Legis non legatur oblata fuisse hostia pro peccato, sed solum holocausta et pacifica. Similiter in latione Legis, Exod. 20, non fit mentio nisi de holocaustis et pacificis; unde, Exod. 20, 24, dicitur: *Altare de terra facietis mihi, et offeretis super illud holocausta et pacifica vestra*. Similiter in initione foederis cum Deo, Exod. 24, 5, dicitur: *Obtulerunt holocausta, immolaveruntque victimas pacificas Domino*. De hostia vero seu victima pro peccato non fit sermo nisi in Levit. 4, 3, post Legem datam in tabulis lapideis.

**Obicitur:** a. Videtur quod e contrario prius deberent offerri victimae pro peccato, quia semper erat morbus peccati, et ita semper cum eo debebat currere medicina. Medicina autem erat victima pro peccato ut huiusmodi, et ita spectabat ad necessitatem; holocausta autem et victima pacificorum quasi ad supererogationem, quia haec quamdam perfectionem designabant; prius autem est quod est ad necessitatem quam quod est ad supererogationem. Ergo et ante Legem et in principio potius videtur fuisse determinandum de victima pro peccato quam de holocaustis et pacificis.

b. Item, videtur ex statu populi, qui rudis erat, hoc idem. Videtur enim ex hoc quod minus spirituale sacrificium deberet eis prius determinari vel tradi.

**Respondeo:** 1. Ad primum, cum, sicut supra dictum est, sacrificia illa essent signa veri sacrificii Christi, secundum quod maior erat approximatio ad sacrificium verum, conveniebat ut maior et maior fieret determinatio et declaratio circa res sacrificandas, ut per signum expressius magis ac magis esset declaratio veritatis.

können; danach hinsichtlich einer vernunftbegabten Sache, nämlich hinsichtlich seines Sohnes Isaak, Gen 22,2. Es wird gefragt, was der Grund für diesen Unterschied ist.

2. Es wird gefragt, warum nur Abraham vor dem Gesetz zwei Arten von Opfern angezeigt werden, zuerst in einer vernunftlosen Sache, von Tieren, Gen 15,9, danach in einer vernunftbegabten Sache, nämlich in seinem Sohn, Gen 22,2.

3. Es wird gefragt, warum ihm bei dem ersten Opfer, das von Tieren dargebracht wurde, Gen 15,10, vorgeschrieben wird, die Tiere, die laufen können, zu zerteilen, nicht aber die Vögel. Ebenso nämlich wird in Lev 1,12,15 vorgeschrieben, die Tiere, die laufen können, zu zerteilen, die Vögel aber unzerteilt darzubringen.

4. Es wird gefragt, da es den dreifachen Unterschied bei Tieropfern gibt – die erste [Kategorie], welche Brandopfer heißt, die zweite, die Friedens- oder Heilsopfer heißt, und die dritte, welche Sündopfer heißt, und dieser Unterschied steht in Lev 1,3, 3,1 und 4,3 –, warum vor dem Erlass des Gesetzes nicht zu lesen ist, dass Sündopfer dargebracht wurden, sondern nur Brand- und Friedensopfer. Ebenso erfolgt bei dem Erlass des Gesetzes in Ex 20 nur eine Erwähnung von Brand- und Friedensopfern; daher heißt es in Ex 20,24: *Ihr sollt mir einen Altar aus Erde errichten und darauf eure Brandopfer und Friedensopfer darbringen*. Ebenso heißt es beim Bundschluss mit Gott, Ex 24,5: *Sie brachten Brandopfer dar und opferten dem Herrn Friedensopfer*. Es gibt aber nur eine Erwähnung eines Sündopfers in Lev 4,3, nachdem das Gesetz auf den Steintafeln gegeben worden ist.

**Es wird eingewendet:** a. Es scheint, dass im Gegenteil vorher Sündopfer dargebracht werden mussten, denn es gab die Krankheit der Sünde immer, und daher musste mit ihr auch immer ein Heilmittel einhergehen.<sup>3787</sup> Das Heilmittel aber war ein Opfer für die Sünde als solche, und deshalb gehörte es zur Notwendigkeit; die Brand- und Friedensopfer aber [gehörten] gleichsam zu einer Mehrleistung, da diese eine gewisse Vollkommenheit bezeichneten; was der Notwendigkeit dient, ist aber vor dem, was der Mehrleistung dient. Also scheint auch vor dem Gesetz und am Anfang eher etwas zum Sündopfer zu bestimmen gewesen zu sein als zu den Brand- und Friedensopfern.

b. Es scheint aufgrund des Standes des Volkes, das roh war, dasselbe zu sein. Es scheint dadurch nämlich so zu sein, dass ihnen früher ein weniger geistliches Opfer bestimmt oder aufgetragen werden musste.

**Ich antworte:** 1. Zu der ersten [Frage], da, wie oben gesagt worden ist,<sup>3788</sup> jene Opfer Zeichen des wahren Opfers Christi waren, insofern die Annäherung an das wahre Opfer größer war, war es angemessen, dass die Bestimmung und Offenbarung hinsichtlich der Dinge, die geopfert werden sollten, immer größer und größer wurde, damit durch ein ausdrücklicheres Zeichen die Offenbarung der Wahrheit mehr und

<sup>3787</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,8,12 (ed. Berndt, 204,9–205,15).

<sup>3788</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 522 (ed. Bd. IV/2, 791b; in dieser Ausgabe S. 1746–1749).

Notandum ergo quod, sicut supra habitum est, gradus fuerunt in ipsa determinatione, ut primo in sacrificio Abel determinaretur fieri in carne; secundo, in sacrificio Noe determinaretur futurum in |814| carne munda; tertio, in sacrificio primo Abrahae specificaretur amplius in gressibilibus et volatilibus, in signum quod Christus erat futurus simul comprehensor et viator: comprehensor figurabatur esse per volatilia, viator per gressibilia; quarto vero, in sacrificio Abrahae ulterius determinabatur fieri in carne humana, cum praecipiebatur ei offerre filium suum. Haec igitur est ratio praedictae differentiae sacrificiorum.

2. Ad secundum quod quaeritur de duplici praecepto Abrahae, dicendum quod, secundum divinas et humanas historias in Abraham prae ceteris probatus fuit zelus patriae Conditoris, propter quem et plura sustinuit, ut incendium Chaldaeorum, et patriam et parentes deseruit, sicut patet Gen. 11. Unde et ei primo expressa est promissio humanationis Redemptoris: *In semine tuo benedicentur omnes gentes*, Gen. 22, 17. Propter quod ipsi figurale sacrificium congruebat duplex: unum, quod repraesentaret sacrificium Christi per similitudinem generis, ut sacrificium de animali; aliud, per similitudinem speciei: propter quod datur ei praeceptum de immolatione filii.

3. Ad tertium quod quaeritur de primo sacrificio 'quare gressibilia dividuntur et non volatilia', duplex ratio assignatur: allegorica et litteralis. Allegorica, quia aves significant contemplativos, qui debent habere cor indivisum in unum, iuxta illud Psalmi: *Unam petii a Domino*; gressibilia vero significant activos, qui per multas curas dividuntur, ideo significantur per Martham, Luc. 10, 41: *Mariha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima*. Litteralis est in memoriam poenae originalis. Gressibilia enim habent ortum de terra, Gen. 1, 24, quae maledicta est propter peccatum Adae, Gen. 3, 17; volatilia vero ex aqua, quae non fuit maledicta, sed benedicta, Gen. 1, 20. In typo ergo poenae originalis ostendebatur quod in gressibilibus esset maior indigentia sanctificationis quam in avibus, propter terrae maledictionem, quod theologica consideratione planum est.

mehr wurde. Es ist also zu bemerken, dass es, wie es oben behandelt worden ist,<sup>3789</sup> Abstufungen in dieser Bestimmung gab, sodass zuerst in Bezug auf das Opfer Abels bestimmt wurde, dass es im Fleisch erfolgen sollte; zweitens in Bezug auf das Opfer Noahs bestimmt wurde, dass es in |814| reinem Fleisch sein werde; drittens es in Bezug auf das erste Opfer Abrahams weiter spezifiziert wurde in Tiere, die laufen und die fliegen können, zum Zeichen, dass Christus zugleich der zukünftige Selige [im Himmel] und Pilger [auf Erden] war: der zukünftige Selige zu sein, wurde mit den Vögeln versinnbildlicht, der Pilger [zu sein] mit den Tieren, die laufen können; viertens aber wurde in Bezug auf das Opfer Abrahams darüber hinaus bestimmt, dass es in menschlichem Fleisch geschehe, indem ihm aufgetragen wurde, seinen Sohn zu opfern. Dies also ist der Grund für den genannten Unterschied bei den Opfern.

2. Zu der zweiten Frage in Bezug auf die zwei Arten der Vorschrift für Abraham ist zu sagen, dass nach den göttlichen und menschlichen Geschichtsbüchern in Abraham vor allem der Eifer der Verehrung Gottes als des Schöpfers bewiesen wurde,<sup>3790</sup> weswegen er auch mehreres erlitt, wie den Untergang der Chaldäer,<sup>3791</sup> und Heimat und Eltern verließ, wie aus Gen 11<sup>3792</sup> hervorgeht. Daher ist ihm auch als Erstem die Verheißung der Menschwerdung des Erlösers verdeutlicht worden: *In deinen Nachkommen sollen alle Völker gesegnet sein*, Gen 22,17. Deswegen war ihm das sinnbildliche Opfer auf zwei Arten angemessen: das eine, das das Opfer Christi durch die Ähnlichkeit in der Gattung darstellen sollte, wie das Tieropfer; und das andere durch die Ähnlichkeit in der Art: Deswegen wird ihm die Vorschrift zur Opferung seines Sohnes gegeben.

3. Zu der dritten Frage in Bezug auf das erste Opfer, ‚warum die Tiere, die laufen können, zerteilt werden und die Vögel nicht‘, werden zwei Gründe genannt: ein allegorischer und ein wörtlicher. Der allegorische, weil die Vögel die Kontemplativen bezeichnen, die ein ungeteiltes Herz nur für den Einen haben müssen,<sup>3793</sup> nach dem Psalm: *Nur eines erbitte ich vom Herrn*<sup>3794</sup>; die Tiere, die laufen können, aber die Aktiven bezeichnen, die von vielen Sorgen zerrissen werden, und deshalb werden sie auch durch Martha bezeichnet, Lk 10,41: *Martha, Martha, du bist beunruhigt und sorgst dich wegen vieles*. Wörtlich dient es zur Erinnerung an die Erbsünde. Denn die Tiere, die laufen können, haben ihren Ursprung auf dem Boden, Gen 1,24, der verflucht wurde wegen der Sünde Adams, Gen 3,17; die Vögel aber im Wasser, das nicht verflucht wurde, sondern gesegnet, Gen 1,20. Im Urbild der Erbsünde wurde aber gezeigt, dass es bei den Tieren, die laufen können, einen größeren Bedarf an Heiligung gab als bei den Vögeln, wegen der Verfluchung der Erde, was in theologischer Betrachtung klar ist.

---

**3789** Vgl. ebd.

**3790** Vgl. Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen III 29 (ThB 184 b/c, 179–184).

**3791** Neh 9,7.

**3792** Gen 11,30; 12, 1–5.

**3793** Vgl. Glossa interlinearis zu Lev 1,2.14 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 214v.216r).

**3794** Ps 26,4.

4. Ad quartum quod quaeritur quare ante Legem non legitur differentia hostiae pro peccato, in consequenti manifestius erit. Tamen ad praesens notandum est quod, sicut dicitur ad Rom. 4, 15: *Ubi non est Lex, nec praevaricatio*, ante Legem peccatum erat absolute; sed, data Lege, peccatum erat et praevaricatio. Ideo peccantes post datam Legem indigebant ampliori remedio, ut cum ante Legem in remedium sufficerent hostiae holocausti et pacificorum, et etiam data Lege, antequam introducta esset praevaricatio, sicut iam ostendetur, tamen, interveniente praevaricatione, necessarium fuit ut introduceretur novum genus sacrificii, videlicet hostia pro peccato, quod esset speciale remedium praevaricationis.

[Nr. 537] ARTICULUS III.

*De differentiis sacrificiorum in Lege.*

Quaeritur postea de differentiis sacrificiorum in Lege.

**I.** Omisso igitur sacrificio thymiamatis, quod offerebatur super altare interius, quaeritur de sacrificiis quae offerebantur super altare exterius, quae erant in duplici differentia, sicut supra dictum est.

1. Est igitur primo quaestio de sacrificiis in materia insensibili, quare, sive in sacrificiis sive in libamentis, concurrerent panis vel eius materia, vinum, oleum, et adderetur thus et sal: thus in aliquibus, sal in omnibus, Levit. 2.

2. Item, quare in pane sive eius materia nunc offerrentur spicae, nunc simila, nunc panis?

3. Item, quare panis offertur nunc coctus in clibano, nunc in sartagine, nunc in craticula ?

**Respondeo:** 1. Ad primum dicendum quod duplex est ratio praedictae differentiae oblationis: litteralis et spiritualis. Litteralis est ut honorificetur Deus, iuxta illud Prov. 3, 9: *Honora Dominum de tua substantia*, ut largitor bonorum [815] necessariorum homini vel ad sustentamentum vel ad condimentum vel ad medicamentum. Ad sustentamentum de esibili offertur sacrificium panis, de potabili vinum. Ad condimentum, de excitativis appetitus offertur ei sal; de delectantibus appetitum, oleum.



4. Zu der vierten Frage, warum man vor dem Gesetz nichts von der Verschiedenheit des Sündopfers liest, das wird im Folgenden klarer werden.<sup>3795</sup> Es ist für jetzt aber zu bemerken, dass, wie es in Röm 4,15 heißt: *Wo kein Gesetz ist, es da auch keine Übertretung gibt*, vor dem Gesetz die Sünde uneingeschränkt war,<sup>3796</sup> doch nachdem das Gesetz gegeben worden war, war eine Sünde auch eine Übertretung. Deshalb brauchten die Sünder nach dem Erlass des Gesetzes ein weiter greifendes Heilmittel, da, während vor dem Gesetz als Heilmittel die Brand- und Friedensopfer ausreichten, und auch nachdem das Gesetz schon gegeben war, bevor die Gesetzesübertretung eingeführt war, wie bald gezeigt werden wird,<sup>3797</sup> es dennoch bei Eintritt der Übertretung notwendig war, eine neue Art von Opfer einzuführen, nämlich das Sündopfer, damit es ein besonderes Heilmittel für die Gesetzesübertretung gab.

### *Artikel 3: Die Unterschiede der Opfer im Gesetz [Nr. 537]*

Danach wird nach den Unterschieden der Opfer im Gesetz gefragt.

**I.** Unter Auslassung des Rauchopfers, das auf dem inneren Altar dargebracht wurde,<sup>3798</sup> wird nach den Opfern gefragt, die auf dem äußeren Altar dargebracht wurden, die in zweifacher Verschiedenheit bestanden, wie oben gesagt worden ist.<sup>3799</sup>

1. Die erste Frage über die Opfer in der nicht sinnlich wahrnehmenden Materie lautet also, warum, sei es in Opfern oder in Speiseopfern, Brot oder seine Materie, Wein und Öl zusammenkommen und Weihrauch und Salz hinzugefügt werden sollten: Weihrauch bei einigen, Salz bei allen, Lev 2.<sup>3800</sup>

2. Warum sollten im Brot oder seiner Materie mal Ähren, mal feinstes Weizenmehl, mal Brot dargebracht werden?<sup>3801</sup>

3. Warum wird Brot angeboten, das mal im Ofen gebacken wurde, mal in der Pfanne, mal auf einem kleinen Rost?<sup>3802</sup>

**Ich antworte:** 1. Zu der ersten [Frage] ist zu sagen, dass es zwei Gründe für die genannte Verschiedenheit der Opferung gibt: einen wörtlichen und einen geistlichen. Der wörtliche ist, dass Gott geehrt wird, nach Spr 3,9: *Ehre den Herrn mit deinem Besitz*, als ein freigebiger Spender [815] von notwendigen Gütern für den Menschen zur Ernährung, zur Würzung oder als Heilmittel. Zur Ernährung mit Essbarem wird das Opfer von Brot dargebracht, mit Trinkbarem von Wein. Zur Würzung wird ihm von den Appetitregnern Salz dargebracht; von den Mitteln, die für den Appetit köstlich sind, Öl.

**3795** Vgl. Summa Halensis III Nr. 537 (ed. Bd. IV/2, 816a–817a; in dieser Ausgabe S. 1834–1837).

**3796** Vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 4,15 (PL 191, 1374); Augustinus, Sermones 151, 7 (CChr.SL 41Ba, 27).

**3797** Vgl. Summa Halensis III Nr. 537 (ed. Bd. IV/2, 816a–817a; in dieser Ausgabe S. 1834–1837).

**3798** Vgl. Ex 30,6; 40,5.

**3799** Vgl. Summa Halensis III Nr. 535 (ed. Bd. IV/2, 811a–b; in dieser Ausgabe S. 1818 f).

**3800** Lev 2,1 f.9.13.

**3801** Vgl. Lev 2,4–7.14.

**3802** Vgl. Lev 7,9.

Ad medicamentum, de aromaticis et consolidativis offertur ei thus, ut ex iis communioribus et ad necessitatem hominis sine difficultate magna occurrentibus, protestarentur in sacrificio Deum bonorum omnium largitorem. – Allegorica vero ratio est respectu sacrificii Christi. Nam, sicut dicunt Sancti, panis sacramentum est carnis, vinum sacramentum est animae seu sanguinis, oleum figurat gratiam, sal scientiam, thus orationem Domini Salvatoris, sicut alias manifestatur.

2. Ad secundum vero dicendum quod litteralis ratio manifesta est in hoc quod dictum est – Allegorica vero ratio est respectu sacrificii Christi, quod consideratur tripliciter: in fide Patrum pro statu legis naturae, et sic erat ut spica; in fide Patrum pro statu Legis scriptae, et sic per doctrinam Legis et Prophetiae tritum erat, ut simila; in fide Patrum quantum ad statum gratiae, et secundum hoc est velut coctus panis et formatus in perfecta humanitate: *Hic est enim panis, qui de caelo descendit*, Ioan. 6, 50.

3. Ad tertium dicendum quod, cum panis figuret sacrificium Christi in assumpta carne, sicut ipsemet dicit in Ioan.: *'ego sum panis'*, consideratur ut in Virginis utero coctus igne, hoc est conceptus de Spiritu Sancto; et consideratur ut laborans in mundo, et sic ut coctus in sartagine; et consideratur ut afflicus et adustus in cruce, et sic est ut panis in craticula.

**II.** Deinde quaeritur de differentia sacrificiorum Legis de animalibus. Et erat triplex differentia: una, quae dicebatur holocaustum; alia, quae dicebatur pacifica; tertia, quae dicebatur hostia pro peccato. Circa quas differentias quaeruntur plura.

Primo de ratione distinctionis: Nam dicunt quod sicut triplex est status hominum, incipientes, proficientes, perfecti, hostia pro peccato pertinet ad incipientes sive ad statum poenitentiae; hostia pacificorum ad proficientes sive ad statum iustitiae in impletionem mandatorum; holocaustum, ad perfectos sive ad statum supererogationis in impletionem consiliorum.

**Sed contra hoc obicitur:** 1. Nam in Psalmo dicitur: *Holocaustum pro peccato non postulasti*, ibi dicit Glossa: «Holocaustum pro peccato fiebat». Ergo non distinguitur holocaustum ab hostia pro peccato.

Als Heilmittel wird ihm von den Wohlgerüchen und den kräftigenden Mitteln Weihrauch dargebracht, um dadurch, dass diese allgemeiner sind und für das Bedürfnis des Menschen ohne große Schwierigkeit vorkommen, zu bezeugen, dass im Opfer Gott der Spender aller Güter ist. – Der allegorische Grund bezieht sich auf das Opfer Christi. Wie nämlich die Heiligen sagen, ist das Brot das Sakrament für das Fleisch, der Wein das Sakrament für die Seele oder das Blut, das Öl bildet die Gnade ab, das Salz das Wissen, der Weihrauch das Gebet des Herrn Heilands, wie anderswo gezeigt wird.

2. Zu der zweiten [Frage] ist zu sagen, dass der wörtliche Grund darin deutlich ist, was gesagt worden ist. – Der allegorische Grund aber besteht hinsichtlich des Opfers Christi, das dreifach zu betrachten ist: im Glauben der Väter gemäß dem Stand des Naturgesetzes, und so war es wie eine Ähre; im Glauben der Väter gemäß dem Stand des geschriebenen Gesetzes, und so war es infolge der Lehre des Gesetzes und der Prophezie gemahlen, wie feinstes Weizenmehl; im Glauben der Väter hinsichtlich des Standes der Gnade, und demgemäß ist es wie gebackenes und in vollkommener Menschlichkeit geformtes Brot: *Das ist nämlich Brot, das vom Himmel herabkommt*, Joh 6,50.

3. Zu der dritten [Frage] ist zu sagen, dass, da das Brot das Opfer Christi im angenommenen Fleische abbildet, wie er selbst in Joh sagt: *Ich bin das Brot*<sup>3803</sup>, er betrachtet wird, als wenn er im Schoß der Jungfrau gebacken worden wäre, das heißt empfangen vom Heiligen Geist; und er wird betrachtet, als wenn er in der Welt leiden würde, und daher wie in einer Pfanne gebacken; und er wird betrachtet, als wenn er am Kreuz bedrängt und verbrannt würde, und so ist er wie Brot auf einem Rost.<sup>3804</sup>

**II.** Hierauf wird nach der Verschiedenheit der gesetzmäßigen Tieropfer gefragt. Und es gab drei Kategorien: eine, die Brandopfer hieß, eine zweite, die Friedensopfer hieß, und eine dritte, die Sündopfer hieß. Im Zusammenhang mit diesen Unterschieden werden mehrere Einzelfragen gestellt.

Erstens zum Grund der Unterscheidung: Sie sagen nämlich, dass so, wie der Stand der Menschen ein dreifacher ist, Anfänger, Fortgeschrittene und Vollkommene, das Sündopfer zu den Anfängern beziehungsweise zum Stand der Buße gehört; das Friedensopfer zu den Fortgeschrittenen beziehungsweise zum Stand der Gerechtigkeit in der Erfüllung der Gebote; das Brandopfer zu den Vollkommenen beziehungsweise zum Stand der Übererfüllung in der Erfüllung der Räte.

**Doch dagegen wird Folgendes eingewendet:** 1. Denn es heißt im Psalm: *Ein Brandopfer für die Sünde forderst du nicht*<sup>3805</sup>, dazu sagt die Glosse: „Ein Brandopfer brachte man für die Sünde dar.“<sup>3806</sup> Also wird das Brandopfer nicht vom Sündopfer unterschieden.

<sup>3803</sup> Vgl. Joh 6,35.41.48.51.

<sup>3804</sup> Zum Folgenden vgl. Glosa interlinearis u. Glosa ordinaria zu Lev 2,4.7 u. 7,9 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 214r–v.225r); Hesychios von Alexandria, Commentarius in Leviticum II, in h.l. (PG 93, 860).

<sup>3805</sup> Ps 39,7.

<sup>3806</sup> Glosa interlinearis zu Ps 39,6 (ed. Textus biblie, Bd. 3, 143r); vgl. Augustinus, Quaestiones in heptateuchum III,4 (CChr.SL 33, 178; CSEL 28/2, 237 f).

2. Item, ante Legem offerebantur sacrificia pro peccato; sed ante Legem non leguntur offerri nisi holocausta et pacifica; ergo non distinguuntur ab hostia pro peccato.

3. Item, Levit. 7 determinatur duplex differentia pacificorum: una pro gratiarum actione, alia ex voto; sed gratiarum actio in quolibet statu debet fieri, quia in quolibet exhibetur beneficium a Deo; votum autem pertinet ad perfectionem, ut patet; ergo hostia pacificorum vel Circuit omnem statum ratione gratiarum actionis vel, si determinat sibi aliquem statum, determinat sibi statum perfectorum, non proficientium ut huiusmodi, et hoc ratione voti.

4. Item, quaeritur quare holocaustum praecipitur fieri de gressilibus et volatilibus, Levit. 1, hostia vero pacificorum tantum de gressilibus. – Si dicatur quia istud est ratione perfectionis – contra: hostia pro peccato praecipitur fieri de volatilibus, Levit. 5, 7, quod tamen minoris perfectionis est sacrificium quam hostiae pacificorum.

5. Item, species pacificorum sunt duae: una pro gratiarum actione, alia ex voto. Sed haec duo pertinent ad contemplativam vitam et activam; cum ergo illae duae differentiae, activae et contemplativae, significantur per gressibilia et volatilia, hostia pacificorum debet esse de gressibili et volatili.

6. Item, quaeritur quare in holocausto assumitur tantum mas in gressilibus, Levit. 1, 10, in pacificis vero masculus et femina, Levit. 3, 1.

7. Item, quaeritur de hostia pro peccato quare hostia pro peccato recipit differentias secundum differentias personarum. Nam alia offertur pro |816| peccato sacerdotis alia pro peccato principis, alia pro peccato multitudinis, alia pro peccato personae privatae divitis, alia pro peccato pauperis, Levit. 4, cum similiter in aliis statibus sit accipere gradus differentium personarum.

2. Vor dem Gesetz wurden Sündopfer dargebracht; doch vor dem Gesetz ist nur zu lesen, dass Brand- und Friedensopfer dargebracht werden;<sup>3807</sup> also unterscheiden sie sich nicht vom Sündopfer.

3. Lev 7 werden zwei Kategorien von Friedensopfern bestimmt: eins zur Danksagung,<sup>3808</sup> ein anderes aufgrund eines Gelübdes,<sup>3809</sup> doch die Danksagung muss in jedem Stand erbracht werden, da in jedem von Gott eine Wohltätigkeit erwiesen wird; das Gelübde aber gehört zur Vollkommenheit, wie klar ist; also betrifft das Friedensopfer entweder jeden Stand aufgrund der Danksagung oder, wenn es für sich einen Stand bestimmt, bestimmt es für sich den Stand der Vollkommenen, nicht der Fortgeschrittenen als solche, und zwar aufgrund des Gelübdes.

4. Es wird gefragt, warum vorgeschrieben wird, das Brandopfer von den Tieren, die laufen, und den Tieren, die fliegen können, darzubringen, Lev 1, das Friedensopfer aber nur von den Tieren, die laufen können.<sup>3810</sup> – Wenn gesagt wird, dass dies aufgrund der Vollkommenheit ist – dagegen: Es wird vorgeschrieben, das Sündopfer von den Vögeln darzubringen, Lev 5,7, was aber ein weniger vollkommenes Opfer ist als die Friedensopfer.

5. Es gibt zwei Arten von Friedensopfern: eins als Danksagung, das andere aufgrund eines Gelübdes. Diese zwei gehören aber zum kontemplativen und zum aktiven Leben; da also diese zwei Verschiedenheiten, die des aktiven und kontemplativen [Lebens], durch die Tiere, die laufen können, und die Vögel bezeichnet werden,<sup>3811</sup> muss das Friedensopfer von einem Tier, das laufen kann, und einem Vogel sein.

6. Es wird gefragt, warum beim Brandopfer nur ein Männchen bei den Tieren, die laufen können, genommen wird, Lev 1,10, bei den Friedensopfern aber Männchen und Weibchen, Lev 3,1.

7. Es wird in Bezug auf das Sündopfer gefragt, warum das Sündopfer Verschiedenheiten nach den Unterschieden der Personen annimmt. Denn eins wird für [816] die Sünde des Priesters dargebracht,<sup>3812</sup> eins für die Sünde des Fürsten,<sup>3813</sup> eins für die Sünde der Menge,<sup>3814</sup> eins für die Sünde einer reichen Privatperson,<sup>3815</sup> eins für die Sünde einer armen [Privatperson], Lev 4,<sup>3816</sup> obwohl doch ebenso in den anderen Ständen der Grad der verschiedenen Personen angenommen werden muss.

---

**3807** Vgl. Summa Halensis III Nr. 536 (ed. Bd. IV/2, 813a–b; in dieser Ausgabe S. 1824 f).

**3808** Vgl. Lev 7,11–15.

**3809** Vgl. Lev 7,16 f.

**3810** Vgl. Lev 3.

**3811** Vgl. Summa Halensis III Nr. 536 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 814a–b; in dieser Ausgabe S. 1826 f).

**3812** Vgl. Lev 4,3–12.

**3813** Vgl. Lev 4,22–26.

**3814** Vgl. Lev 4,13–21.

**3815** Vgl. Lev 4,27–35.

**3816** Lev 5,7–13.

8. Item, quaeritur quare de hostia holocausti nihil cedit in usum offerentis, de hostia vero pacificorum aliquid cedit in usum offerentis, aliquid in usum sacerdotis, de hostia vero pro peccato nihil cedit in usum offerentis, aliquid tamen cedit in usum sacerdotis, sicut patet ex Levit. 6 et 7.

9. Item, quaeritur quare omne sacrificium sacerdotum totum igne consumeretur, sicut patet Levit. 6, 23: *Omne sacrificium sacerdotum consumetur, nec quisquam comedet ex eo.*

10. Item, quaeritur de illa differentia hostiae *pacificorum*, Levit. 7, 15–17, ubi dicitur quod, si *hostia pacificorum* est *pro gratiarum actione*, comedebantur *carnes eadem die*; si *ex voto*, *similiter* edebantur *eadem die*, sed si *quid in crastinum* remanebat, *vesci licitum* erat; *quidquid autem dies tertius invenerit, ignis consumet*. Videtur quod potius econverso debeat esse; nam ad votum statim sequitur obligatio reddendi, iuxta illud Psalmi: *Vovete et reddite*. Sacrificium autem spirituale voti designatur in sacrificio pacificorum, quod offertur ex voto; ergo eadem die debuit comedi illa hostia, ut ostenderetur quod die eadem, qua aliquid vovimus, debemus reddere. – Praeterea, in hostia, quae pro gratiarum actione offertur, significatur *sacrificium laudis*; sed, recepto beneficio a Deo, non videtur quod statim teneamur ad laudes; ergo non debuit dici quod eadem die comederetur.

**Respondeo:** Ad primum dicendum quod illa triplex differentia hostiarum accipitur tribus modis: primo respectu sacrificii Christi in remedium peccati; secundo, respectu spiritualis sacrificii humani; tertio, respectu causarum offerendi.

Respectu sacrificii Christi, secundum quod sunt in remedium peccati, accipitur haec differentia sic: quia aut est peccatum contra ordinem rationalis naturae aut est peccatum contra ordinem rationis aut est peccatum contra ordinem Legis scriptae. Peccatum contra ordinem rationalis naturae est peccatum originalis culpa, et eius sequela peccatum veniale; peccatum contra ordinem rationis est peccatum actuale mortale, quod est malum secundum se; peccatum vero contra ordinem Legis scriptae est peccatum quod dicitur praevericatio, quod est malum ex prohibitione. Dicendum

8. Es wird gefragt, warum nichts von der Gabe des Brandopfers dem Darbringenden zum Gebrauch zufällt,<sup>3817</sup> von der Gabe der Friedensopfer aber etwas dem Darbringenden zum Gebrauch zufällt, und etwas dem Priester zum Gebrauch,<sup>3818</sup> vom Sündopfer aber nichts dem Darbringenden zum Gebrauch zufällt, doch etwas dem Priester zum Gebrauch zufällt,<sup>3819</sup> wie aus Lev 6 und 7 hervorgeht.

9. Es wird gefragt, warum jedes Opfer der Priester als ganzes vom Feuer verzehrt werden sollte, wie aus Lev 6,23 hervorgeht: *Jedes Opfer der Priester soll verzehrt werden, und niemand soll davon essen.*

10. Es wird nach jener Verschiedenheit der Friedensopfer gefragt, Lev 7,15–17, wo es heißt, dass, wenn es *ein Friedensopfer zur Danksagung* ist, *die Fleischstücke am selben Tag* gegessen wurden; *wenn* aufgrund *eines Gelübdes*, wurden sie *ebenfalls am selben Tag* gegessen, doch *wenn etwas bis zum folgenden Tag übrig blieb*, war es *erlaubt, es zu essen; alles, was aber der dritte Tag noch vorfindet, soll das Feuer verzehren*. Es scheint, dass es eher umgekehrt sein müsste: denn auf ein Gelübde folgt sofort die Verpflichtung zur Einlösung, nach dem Psalmwort: *Legt Gelübde ab und erfüllt sie!*<sup>3820</sup> Das geistliche Opfer des Gelübdes wird aber im Friedensopfer bezeichnet, das aufgrund eines Gelübdes dargebracht wird; also hätte jenes Opfer am selben Tag gegessen werden müssen, um zu zeigen, dass am selben Tag, an dem wir etwas geloben, wir es erfüllen müssen. – Außerdem wird in dem Opfer, das zur Danksagung dargebracht wird, *ein Opfer des Lobes* bezeichnet<sup>3821</sup>; doch nach dem Empfang einer Wohltat von Gott scheint es nicht, dass wir sofort zum Lob verpflichtet sind; also hätte nicht gesagt werden müssen, dass es am selben Tag gegessen werden sollte.

**Ich antworte:** Zu dem ersten [Punkt] ist zu sagen, dass diese drei Verschiedenheiten von Opfern auf drei Arten aufzufassen sind: erstens hinsichtlich des Opfers Christi als Heilmittel gegen die Sünde; zweitens hinsichtlich des geistlichen menschlichen Opfers; drittens hinsichtlich der Gründe für das Opfern.

Hinsichtlich des Opfers Christi, insofern sie [d. h. die Opfer] als Heilmittel gegen die Sünde dienen, ist diese Verschiedenheit so zu verstehen: Entweder es ist eine Sünde gegen die Ordnung der vernunftbegabten Natur, oder es ist eine Sünde gegen die Ordnung der Vernunft, oder es ist eine Sünde gegen die Ordnung des geschriebenen Gesetzes. Die Sünde gegen die Ordnung der vernunftbegabten Natur ist die Sünde der Erbschuld, und deren Folge ist die lässliche Sünde; die Sünde gegen die Ordnung der Vernunft ist die zum Tod führende Tatsünde, welche an sich schlecht ist; die Sünde gegen die Ordnung des geschriebenen Gesetzes ist die Schuld, die Gesetzesübertretung genannt wird, welche schlecht aufgrund eines Verbots ist. Es ist also zu sagen, dass in dem Sinnbild des wahren Opfers Christi, durch das es ein Heilmittel

---

**3817** Vgl. Lev 6,9; 7,8.

**3818** Vgl. Lev 6,14.16.

**3819** Vgl. Lev 7,26.

**3820** Ps 75,11.

**3821** Ps 49,23.

igitur quod in figura veri sacrificii Christi, per quod est remedium omnis peccati, offerebatur holocaustum ratione originalis et venialis peccati; unde et holocaustum pro peccato erat sacrificium vitulae rufae, Num. 19, quod exponit Apostolus de sacrificio Christi, ad Hebr. 9, 11 et ultimo, 13, secundum quod est specialiter in remedium originalis. – Item, quia in remedium venialis offertur holocaustum, sicut habetur Iob ultimo, 8, ut qui contra Iob peccaverant venialiter, dicitur eis: *Offerte pro vobis holocaustum*. – Item, ratione actualis mortalis, per quod discordamur a Deo, offerebatur hostia pacificorum, quia per Christum habemus reconciliationem ad Deum, sicut dicitur ad Rom. 5, 1: *Iustificati ex fide, pacem habemus per Christum ad Deum*; et iterum ibi dicitur: *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius* – Item, ratione praevaricationis Legis offerebatur hostia pro peccato quia per Christum sumus liberati a Legis praevaricatione; unde, Gal. 4, 4, dicitur Christus factus *sub Lege, ut eos, qui sub Lege erant, redimeret*; et ad Hebr. 9, 15: *Et ideo Novi Testamenti Mediator est, ut, morte intercedente, in redemptionem earum praevaricationum, quae erant sub priori Testamento, repromissionem accipiant qui vocati sunt aeternae hereditatis*.

Item, alio modo accipitur haec differentia respectu spiritualis sacrificii humani, secundum quod sunt in exercitium boni, et hoc tripliciter: vel satisfactionis peccatorum, et quantum ad hoc hostia pro peccato; vel iustitiae, in impletione mandatorum, et quantum ad hoc est figura hostia pacificorum; vel supererogationis, in impletione consiliorum, et secundum hoc est figura holocaustum. Unde in Psalmo: *Holocausta medullata offeram tibi*, Glossa: «Animam totam igne caritatis inflammatam»; et haec differentia accipitur ratione spiritualis sacrificii humani, quod tripliciter figuratur.

[817] Item, respectu causarum offerendi sumitur haec triplex differentia sic: quia secundum litteram holocaustum sacrificium erat, quod offerebatur Deo ex amicitia sola suae bonitatis; hostia pacificorum, quod offerebatur ex debito beneficii accepti: unde dicebatur pacifica, quia offerebatur pro pace habita vel habenda, et hostia salutaris, quia offerebatur pro salute habita vel habenda; hostia pro peccato offerebatur ex necessitate remissionis peccati.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod non videtur distingui holocaustum ab hostia pro peccato, iam patet responsio, quia, sicut habitum est, duplex erat differentia holocausti: una, quae offerebatur pro peccato generali, ut



tel gegen jede Sünde gibt, ein Brandopfer aufgrund der Erbsünde und der lässlichen Sünde dargebracht wurde; daher war auch das Opfer des roten Kalbes ein Brandopfer für die Sünde, Num 19, das der Apostel in Bezug auf das Opfer Christi auslegt, Hebr 9,11 und im letzten [Kapitel], [Vers] 13, demzufolge es besonders als Heilmittel gegen die Erbsünde dient. – Ebenso, weil das Brandopfer als Heilmittel gegen die lässliche Sünde dargebracht wird, wie es in Ijob, im letzten [Kapitel], [Vers] 8 heißt, wenn zu denen, die gegen Hiob lässlich gesündigt hatten, gesagt wird: *Bringt für euch ein Brandopfer dar!* – Hinsichtlich der zum Tode führenden Tatsünde, durch die wir von Gott abweichen, wurde das Friedensopfer dargebracht, da wir durch Christus eine Versöhnung mit Gott haben, wie es in Röm 5,1 heißt: *Gerechtfertigt durch Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Christus*; und weiter heißt es dort: *Wir sind mit Gott versöhnt worden durch den Tod seines Sohnes.*<sup>3822</sup> – Hinsichtlich der Übertretung des Gesetzes wurde das Sündopfer dargebracht, weil wir durch Christus von der Gesetzesübertretung befreit worden sind; daher heißt es in Gal 4,4, dass Christus *dem Gesetz unterstellt wurde, damit er die, die dem Gesetz unterstanden, erlöste*; und Hebr 9,15: *Und darum ist er der Mittler eines Neuen Bundes, damit durch seinen Tod die Erlösung von den Übertretungen, die im früheren Bund begangen wurden, bewirkt werde und die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes erhalten.*

Auf die zweite Art wird diese Verschiedenheit hinsichtlich des menschlichen geistlichen Opfers verstanden, insofern sie [d. h. die Opfer] zur Übung des Guten dienen, und zwar dreifach: [als Übung] der Genugtuung für die Sünden, und dafür das Sündopfer; der Gerechtigkeit, in der Erfüllung der Gebote, und dafür ist das Friedensopfer ein Sinnbild; oder der Übererfüllung, in der Erfüllung der Räte, und dafür ist das Brandopfer ein Sinnbild. Daher im Psalm: *Fette Brandopfer will ich dir darbringen*<sup>3823</sup>, die Glosse: „Die ganze Seele vom Feuer der Liebe entzündet“<sup>3824</sup>; und diese Verschiedenheit wird aufgrund des menschlichen geistlichen Opfers angenommen, das dreifach abgebildet wird.

[817] Hinsichtlich der Gründe für das Opfern wird diese dreifache Verschiedenheit so verstanden: dem Wortlaut nach war das Brandopfer ein Opfer, das Gott allein aufgrund der Freundschaft seiner Güte dargebracht wurde; das Friedensopfer [ein Opfer], das aufgrund der Schuld einer erhaltenen Wohltat dargebracht wurde: Daher wurde es Friedensopfer genannt, da es dazu dargebracht wurde, um Frieden zu haben oder zu erhalten, und Heilsopfer, da es dargebracht wurde, um Heil zu haben oder zu erhalten; das Sündopfer wurde aufgrund der Notwendigkeit der Sündenvergebung dargebracht.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den ersten Einwand, dass das Brandopfer sich nicht vom Sündopfer zu unterscheiden scheint, ist die Antwort schon klar, da, wie es erörtert wurde, die Verschiedenheit des Brandopfers eine zweifache war: eine, die für die

---

3822 Röm 5,10.

3823 Ps 65,14.

3824 Vgl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos 65,21 (CChr.SL 39, 853 f).

sacrificium vitulae rufae; alia vero erat quae non offerebatur pro peccato, sed amicitia seu amore puro. Item, illa, quae offerebatur pro peccato distinguitur ab hostia, quae specialiter dicitur offerri pro peccato quia holocaustum non offerebatur nisi pro peccato generali, quod erat figura originalis, vel pro peccato veniali vel pro peccato sacerdotis in figuram sacrificii Christi, qui sine peccato obtulit se pro aliorum peccatis; hostia vero pro peccato specialiter dicta erat secundum suam primam intentionem pro peccato praevaricationis in transgressione Legis.

2. Ad secundum quod obicit quod ante Legem non erat hostia pro peccato, sed solum holocaustum et pacifica, concedendum est; sed tunc holocausta offerebantur pro peccato originali vel veniali, pacifica vero pro reconciliatione ad Deum contra actualem culpam mortalem; postea vero, ut dictum est, contra praevaricationem addita est hostia pro peccato, data Lege.

3. Ad tertium quod obicit de hostia pacificorum, quae duplex est, dicendum quod est gratiarum actio procedens ex amicitia caritatis, quo modo gratiarum actio est in figura holocausti; et est gratiarum actio ex debito iustitiae in receptione beneficii, quo modo figuratur in hostia pacificorum, quae offerebatur pro gratiarum actione. Item, votum fit Deo dupliciter: uno modo ex intuitu et amore divinae bonitatis, quo modo votum respicit statum supererogationis; alio modo ex intuitu et spe beneficentiae seu salutis, quo modo pertinet votum ad statum iustitiae, et designabatur in hostia pacificorum, quae offerebatur ex voto, quale fuit votum Iacob, Gen. 28, 20, 22: *Votum vovit, dicens: Si dederit mihi panes ad vescendum etc., de cunctis, quae dederis mihi, decimas offeram tibi.*

4. Ad quartum dicendum quod hostia pacificorum pertinet ad statum iustitiae, ut dictum est; iustitia autem est in exercitio activae; exercitium autem activae designatur in gressibilibus, sicut elevatio contemplativae in volatilibus; ideo ratione figurae non competit hostiae pacificorum ut fiat de volatilibus. Holocaustum vero utramque differentiam recipit, quia in statu supererogationis, scilicet activae et contemplativae. – Ad illud vero quod obicitur quod volatilia offeruntur in hostia pro peccato, dicendum quod in hostia pro peccato non offertur volatile quia volatile, sed quia gemens: unde offertur turtur et columba; gemitus autem pro peccatis pertinet ad statum poeniten-

allgemeine Sünde dargebracht wurde, wie das Opfer des roten Kalbes; und es gab eine andere, die nicht für die Sünde dargebracht wurde, sondern aus Freundschaft oder reiner Liebe. Jene, die für die Sünde dargebracht wurde, unterscheidet sich von dem Opfer, von dem es heißt, dass es speziell für die Sünde dargebracht wurde, weil das Brandopfer nur für die allgemeine Sünde dargebracht wurde, die die Erbsünde war, oder für die lässliche Sünde oder für die Sünde des Priesters als Sinnbild für das Opfer Christi, der sich ohne Sünde für die Sünden der anderen darbrachte; das Sündopfer war es insbesondere genannt worden nach seiner ersten Absicht für die Sünde der Übertretung bei der Brechung des Gesetzes.

2. In Bezug auf den zweiten Einwand, dass es vor dem Gesetz kein Sündopfer gab, sondern nur Brand- und Friedensopfer, das ist zuzugeben; doch wurden damals Brandopfer für die Erbsünde oder die lässliche Sünde dargebracht, Friedensopfer aber für die Versöhnung mit Gott gegen die zum Tod führende Tatsünde; danach aber wurde, wie gesagt worden ist, gegen die Übertretung das Sündopfer hinzugefügt, als das Gesetz erlassen worden war.

3. Zu dem dritten Einwand in Bezug auf das Friedensopfer, das ein zweifaches ist, ist zu sagen, dass die Danksagung aus der Freundschaft der Liebe hervorgeht, und auf diese Weise besteht die Danksagung in dem Sinnbild des Brandopfers; und es gibt eine Danksagung aufgrund der Schuld der Gerechtigkeit im Empfangen einer Wohltat, und auf diese Weise wird sie im Friedensopfer versinnbildlicht, das als Danksagung dargebracht wurde. Und das Gelübde wird Gott gegenüber auf zwei Arten geleistet: auf die eine Art aufgrund der Eingebung und Liebe der göttlichen Güte, und so betrifft das Gelübde den Stand der Übererfüllung; auf die andere Art aufgrund der Eingebung und Hoffnung der Wohltat oder des Heils, und so gehört das Gelübde zum Stand der Gerechtigkeit und wurde im Friedensopfer bezeichnet, das aufgrund eines Gelübdes dargebracht wurde, wie es das Gelübde Jakobs war, Gen 28,20,22: *Er legte ein Gelübde ab und sagte: Wenn er mir Brot zum Essen gibt usw., will ich dir von allem, was du mir gibst, den Zehnten geben.*

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass das Friedensopfer zum Stand der Gerechtigkeit gehört, wie gesagt worden ist; die Gerechtigkeit ist aber in der Ausübung des aktiven Lebens; die Ausübung des aktiven Lebens wird aber mit den Tieren, die laufen können, bezeichnet, so wie die Erhebung des kontemplativen in den Vögeln;<sup>3825</sup> deshalb kommt aufgrund des Sinnbildes dem Friedensopfer nicht zu, von Vögeln dargebracht zu werden. Das Brandopfer aber nimmt zwei Verschiedenheiten an, wahrlich im Stand der Übererfüllung, nämlich des aktiven und kontemplativen Lebens. – Zu dem Einwand, dass Vögel beim Sündopfer dargebracht werden, ist zu sagen, dass im Sündopfer der Vogel nicht geopfert wird, weil er ein Vogel ist, sondern weil er gurr: Daher werden Turteltaube und Taube geopfert; das Gurren für die Sünden gehört

---

**3825** Vgl. Glossa interlinearis zu Lev 1,2,14 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 214v.216r); Summa Halensis III Nr. 536 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 814a–b; in dieser Ausgabe S. 1826 f).

tiae, quemadmodum gemitus pro desiderio caelestis patriae pertinet ad statum supererogationis sive perfectae caritatis.

5. Ad quintum vero patet responsio ex iam dictis. Nam votum fit dupliciter. Est enim votum respectu actionis, et illud pertinet ad statum iustitiae, figuratum in hostia pacificorum ex voto, et convenit designari in gressibili. Et est votum respectu divinae vacationis, quod pertinet ad statum supererogationis et hostiam holocausti, quod habet figurari in volatili.

6. Ad sextum dicendum quod masculus figura est perfectionis, femina imperfectionis; statui autem supererogationis non competit nisi anima perfecta, in statu vero iustitiae est differentia animae perfectae et imperfectae.

7. Ad septimum dicendum quod status personae aggravat peccatum et causa peccati tota ex nobis est. Unde plus peccat praelatus quam subditus, et in praelatis plus peccat sacerdos quam princeps, et praelatus spiritualis plus quam praelatus saecularis. Item, plus peccat in subditis dives quam pauper, aliis paribus; et iterum maius est peccatum multitudinis quam personae alicuius singularis. Quia ergo secundum modum peccati debet hostia pro peccato offerri, ideo hostia pro peccato differentiam recipit secundum differentiam personarum. Item, ex parte alia, bonum totum Deotribuendum est, sive in statu iustitiae sive in statu supererogationis, non personae hominis. Sola autem differentia est ibi secundum differentias actionum, quae differunt [818] secundum perfectum et imperfectum, vel perfectum magis et minus, quae est differentia secundum qualitates actionum vel secundum genera ipsarum actionum. Propterea, in hostia pacificorum et holocausti non ponitur differentia secundum differentias personarum, sed secundum discretionem ipsorum sacrificiorum, ut in pacificis mas et femina, ad significandam differentiam secundum perfectum et imperfectum; in holocaustis gressibile et volatile, ad significandum perfectum et magis perfectum; et in utrisque, de ovibus, bobus et capris, ad significandas differentias actionum: in innocentia declinandi quod malum est, quae figuratur in ove; et prudentia discernendi quod bonum et malum est, quae designatur in capra, quae habet acutum visum; et strenuitate exequendi quod bonum est, quae designatur in bove.

8. Ad octavum vero dicendum quod in sacrificio spirituali, quod offerimus in devotione bonae voluntatis, triplex est conditio. Una est in statu supererogationis, in quo non potest quis uti sua voluntate propter abrenuntiationem. Alia, in statu poenitentiae, in quo similiter non debet quis uti sua voluntate propter praevaricationem sive transgressionem. Tertia est in statu iustitiae, in qua quis potest uti sua voluntate

aber zum Stand der Buße, so wie das Gurren für die Sehnsucht nach der himmlischen Heimat zum Stand der Übererfüllung oder der vollkommenen Liebe gehört.

5. Auf den fünften [Einwand] aber ist die Antwort aus dem schon Gesagten klar. Ein Gelübde wird nämlich auf zwei Arten abgelegt. Denn es gibt das Gelübde hinsichtlich der Handlung, und dies gehört zum Stand der Gerechtigkeit, versinnbildlicht im Friedensopfer aufgrund eines Gelübdes, und ihm kommt zu, in einem Tier, das laufen kann, bezeichnet zu werden. Und es gibt das Gelübde hinsichtlich des Freiseins für Gott, das zum Stand der Übererfüllung gehört, und das Brandopfer, das im Vogel versinnbildlicht werden kann.

6. Zu dem sechsten ist zu sagen, dass das Männchen das Sinnbild der Vollkommenheit ist, das Weibchen [das] der Unvollkommenheit; dem Stand der Übererfüllung kommt aber nur eine vollkommene Seele zu, im Stand der Gerechtigkeit jedoch gibt es den Unterschied der vollkommenen und der unvollkommenen Seele.

7. Zu dem siebten ist zu sagen, dass der Stand der Person die Sünde verstärkt und die Ursache der Sünde gänzlich aus uns kommt. Daher sündigt der Vorgesetzte mehr als der Untergebene, und bei den Vorgesetzten sündigt der Priester mehr als der Fürst und der geistliche Vorgesetzte mehr als der weltliche. Und bei den Untergebenen sündigt der Reiche mehr als der Arme, in gleicher Weise bei anderen; und die Sünde der Menge ist größer als die irgendeiner Einzelperson. Da also entsprechend der Art der Sünde das Sündopfer dargebracht werden muss, deshalb nimmt das Sündopfer eine Verschiedenheit entsprechend dem Unterschied der Personen an. Und von anderer Seite muss alles Gut Gott gegeben werden, sei es im Stand der Gerechtigkeit oder im Stand der Übererfüllung, nicht der Person des Menschen. Der einzige Unterschied ist dort gemäß den Unterschieden der Handlungen, die sich [818] nach vollkommen und unvollkommen unterscheiden oder vollkommener und weniger vollkommen, was ein Unterschied nach den Eigenschaften der Handlungen oder den Arten dieser Handlungen ist. Deswegen wird beim Friedens- und beim Brandopfer kein Unterschied hinsichtlich der Unterschiede der Personen gesetzt, sondern nach der Unterscheidung der Opfer selbst, wie bei den Friedensopfern Männchen und Weibchen, um den Unterschied zwischen vollkommen und unvollkommen zu bezeichnen; bei den Brandopfern ein Tier, das laufen kann, und ein Vogel, um vollkommen und vollkommener zu bezeichnen; und bei beiden, von den Schafen, Rindern und Ziegen, um die Unterschiede bei den Handlungen zu bezeichnen: in der Unschuld, das abzuwehren, was böse ist, was im Schaf versinnbildlicht wird; und in der Klugheit, zu unterscheiden, was gut und böse ist, was in der Ziege bezeichnet wird, die einen scharfen Blick hat; und in dem Eifer, das auszuführen, was gut ist, was im Rind bezeichnet wird.

8. Zu dem achten ist zu sagen, dass beim geistlichen Opfer, das wir in der Hingabe des guten Willens darbringen, die Bedingung eine dreifache ist. Eine liegt im Stand der Übererfüllung, in dem niemand seinen Willen gebrauchen kann wegen der Entsagung. Eine andere [liegt] im Stand der Buße, in dem ebenfalls niemand seinen Willen gebrauchen kann wegen der Übertretung oder Überschreitung. Die dritte liegt im Stand der Gerechtigkeit, in der jemand seinen Willen geordnet unter Gott und der

ordinate sub Deo et sub Ecclesia. In primo statu, propter abrenuntiationem voluntatis ex voto, tota voluntas debetur Deo, cui debet reddi votum, et istud figuratur in holocausto, quod totum incenditur ad honorem Dei. In secundo vero, propter praevocationem, qua amisit propriam libertatem, voluntas debet offerri per contritionem Deo et per confessionem sacerdoti ad satisfaciendum secundum arbitrium Ecclesiae; et illud figuratur in hostia pro peccato, in qua una pars cremabatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotis, nihil tamen in usum offerentis. In tertio statu voluntas relinquitur propriae libertati, dum tamen subiecta sit Deo et ordinata per intentionem, et similiter sub Ecclesia seu sacerdote ordinata per obeditionem; et istud figuratur in hostia pacificorum, cuius una pars offertur ad honorem Dei, alia cedit in esum sacerdotis, alia in esum offerentis.

9. Ad nonum dicendum quod hoc fuit propter figuram sacrificii Christi, veri sacerdotis, quod in sacerdotis sacrificio figurabatur, quod quidem sacrificium ex perfecta caritate Deo Patri oblatum est; unde in Psalmo: *Holocaustum medullatum offeram tibi*, id est, «me ipsum cum medulla intimi amoris»; vel ad significationem perfectionis sacerdotis, qui pro quocumque statu perfecta caritate debet ardere, sive conteratur de peccatis, quod est hostia pro peccato, sive impleat praecepta, quod est hostia pacificorum, sive supereroget consilia, quod est specialiter holocaustum.

10. Ad ultimum vero dicendum quod ratio illius differentiae in comestione hostiae pacificorum est differentia obligationis ex receptione beneficii et ex promissione voti. Nam, quia, recepto beneficio, statim tenemur gratias referre Deo, non praecurrente deliberatione vel sequente aliqua promissione, ideo dicitur quod hostia pacificorum eadem die debet comedi, quia statim, recepto beneficio, actu vel habitu gratia debet reddi. In voto vero praecurrit deliberatio quasi prima dies; sequitur promissio quasi secunda dies, et in utroque statu deliberationis et promissionis licitum est votum reddere vel implere; tertia vero dies intelligi potest status remunerationis post mortem, in quo non erit fas votum impleri.

Kirche gebrauchen kann. Im ersten Stand wird wegen der Entsagung des Willens aufgrund eines Gelübdes der ganze Wille Gott geschuldet, dem man das Gelübde erfüllen muss, und dieses wird im Brandopfer versinnbildlicht, das als ganzes zur Ehre Gottes angezündet wird. Im zweiten aber muss der Wille wegen der Übertretung, durch die er die eigene Freiheit verloren hat, durch Zerknirschung Gott und durch Beichte dem Priester dargebracht werden, um entsprechend dem Willen der Kirche Genugtuung zu leisten; und das wird im Sündopfer versinnbildlicht, in dem der eine Teil zur Ehre Gottes verbrannt wurde, der andere Teil dem Priester zum Gebrauch zufiel, nichts aber dem Darbringenden zum Gebrauch. Im dritten Stand wird der Wille der eigenen Freiheit überlassen, während er aber Gott unterworfen und durch die Absicht geordnet ist, und ebenso unter die Kirche oder den Priester durch Gehorsam geordnet ist; und dies wird im Friedensopfer versinnbildlicht, dessen einer Teil zur Ehre Gottes dargebracht wird, der andere dem Priester zum Verzehr zufällt, der andere dem Darbringenden zum Verzehr.

9. Zu dem neunten ist zu sagen, dass dies wegen des Sinnbildes des Opfers Christi, des wahren Priesters, geschah, das im Opfer des Priesters abgebildet wurde, ein Opfer, das freilich aufgrund vollkommener Liebe Gott dem Vater dargebracht worden ist, daher im Psalm: *Fette Brandopfer will ich dir darbringen*<sup>3826</sup>, das heißt, „mich selbst mit dem innersten Mark der Liebe“<sup>3827</sup>; oder um die Vollkommenheit des Priesters zu bezeichnen, der für jeden Stand in vollkommener Liebe brennen muss, ob er von den Sünden zerknirscht wird, was das Sündopfer ist, oder ob er die Vorschriften erfüllt, was das Friedensopfer ist, oder ob er die Räte übererfüllt, was in besonderem Sinne das Brandopfer ist.

10. Zu dem letzten [Einwand] ist zu sagen, dass der Grund für jene Verschiedenheit im Verzehr des Friedensopfers die Verschiedenheit der Verpflichtung aufgrund des Empfangs einer Wohltat und des Versprechens eines Gelübdes ist. Denn da wir durch den Empfang einer Wohltat dazu verpflichtet sind, Gott sofort zu danken, ohne dass dem eine Überlegung vorausgeht oder irgendeine Verheißung folgt, deshalb heißt es, dass das Friedensopfer am selben Tag verzehrt werden muss, da sofort nach Empfang der Wohltat in der Tat oder im Habitus Dankbarkeit zurückgegeben werden muss. Beim Gelübde aber geht die Überlegung gleichsam als erster Tag voraus; es folgt das Versprechen gleichsam als zweiter Tag, und in beiden Ständen der Überlegung und des Versprechens ist es erlaubt, ein Gelübde abzulegen oder zu erfüllen; der dritte Tag aber kann verstanden werden als Stand der Vergeltung nach dem Tod, in dem es nicht mehr möglich sein wird, ein Gelübde zu erfüllen.

---

**3826** Ps 65,14.

**3827** Glossa ordinaria zu Ps 65,15 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 533a).

[819] QUAESTIO VI.

**DE CESSATIONE CAERIMONIALIUM PRAECEPTORUM.**

Ordine consequenti inquirendum est de cessatione caerimonialium praeceptorum. Circa hoc autem duplex error eliminandus est: error Iudaeorum, qui recipiunt Scripturam Veteris Testamenti, qui asserunt caerimonialia praecepta semper esse servanda; et error Ebionitarum, qui cum observantia Evangelii legales caerimonias simul custodiendas Christianis dixerunt. Ad eliminandum ergo utrumque errorem isto ordine procedemus:

Quaerentes primo in generali utrum observantia caerimonialium semper sit in praecepto;

secundo, specialiter de sacrificiis, circumcissione et sabbato;

tertio, utrum observantia caerimonialium sit indifferens tempore gratiae.

[Nr. 538] CAPUT I.

**UTRUM CAERIMONIALIA SEMPER SINT IN PRAECEPTO.**

**Ad primum** igitur sic possunt arguere adversarii veritatis: 1. Baruch 4, 1: *Hic est liber mandatorum Dei et lex, quae est in aeternum; omnes qui tenent eam invenient vitam*, et loquitur de Lege data populo Israeli. Sed quod manet in aeternum debet observari sine fine; ergo tempore gratiae debemus servare Legem quantum ad omnia legalia.

2. Si dicatur quod intelligitur de Lege quantum ad moralia, quod ipsa manet in aeternum – contra: Matth. 5, 18: *Amen dico vobis, iota unum aut unus apex non praeteribit a Lege, donec omnia fiant*, ibi dicit Glossa: «*Iota*, quae est decima littera, significat praecepta Decalogi; *apex* vero, qui non est littera, sed signum litterae, significat praecepta significativa sicut figuralia» etc. Ergo intelligitur de moralibus et figuralibus omnibus; ergo tenemur omnia implere et observare.

3. Item, Matth. 5, 19: *Qui solverit unum de mandatis istis minimis, minimus vocabitur in regno caelorum*, id est vilis et abiectus vocabitur «ab iis qui erunt in regno caelorum»; et dicit ibi Interlinearis: «Minima mandata sunt, quae inchoant homines». Sed haec fuerunt mandata legalia; ergo erit minimus, id est reprobus, qui solverit illa et non observaverit; ergo semper sunt observanda.

4. Item, istae similitudines sunt utiles ad informationem animae rationalis, sicut dicit B. Augustinus, *Contra Faustum*: «Hae similitudines rerum in locutionibus et observationibus figuratis propter quaerendi et comparandi exercitationem rationales



**[819] Sechste Frage: Das Ruhen der Kultvorschriften**

Der Reihenfolge nach ist nun das Ruhen der Kultvorschriften zu untersuchen. Im Zusammenhang damit sind zwei Irrtümer auszuräumen: der Irrtum der Juden, die die Schrift des Alten Testaments behalten und behaupten, dass die Kultvorschriften immer eingehalten werden müssen; und der Irrtum der Ebioniten, die sagten, dass Christen zusammen mit der Befolgung des Evangeliums auch die gesetzmäßigen Kult-handlungen befolgen müssten.<sup>3828</sup> Um beide Irrtümer auszuräumen, werden wir also in dieser Reihenfolge vorgehen, indem wir fragen:

1. allgemein, ob die Befolgung der Kultvorschriften immer in der Vorschrift besteht;
2. im Besonderen nach den Opfern, der Beschneidung und dem Sabbat;
3. ob die Befolgung der Kultvorschriften zur Zeit der Gnade indifferent ist.

*Kapitel 1: Bestehen die Kultvorschriften immer in der Vorschrift? [Nr. 538]*

**Zu dem Ersten** können die Widersacher der Wahrheit folgendermaßen argumentieren: 1. Bar 4,1: *Dies ist das Buch der Gebote Gottes und das Gesetz, das in Ewigkeit besteht; alle, die es halten, werden das Leben finden*, und es spricht vom Gesetz, das dem Volk Israel gegeben wurde. Was aber in Ewigkeit bestehen bleibt, muss ohne Ende befolgt werden; also müssen wir zur Zeit der Gnade das Gesetz hinsichtlich aller Gesetzmäßigkeiten beachten.

2. Wenn gesagt wird, dass über das Gesetz hinsichtlich der Sittengebote zu verstehen ist, dass es selbst in Ewigkeit bestehen bleibt – dagegen: Mt 5,18: *Amen ich sage euch, kein Jota und kein Häkchen vom Gesetz wird vergehen, bis alles geschieht*, dazu sagt die Glosse: „Das *Jota*, der zehnte Buchstabe, bedeutet die Vorschriften des Dekalogs; das *Häkchen*, das kein Buchstabe ist, aber ein Zeichen für einen Buchstaben, bedeutet die Vorschriften, die etwas bedeuten, wie die sinnbildlichen“<sup>3829</sup> usw. Also ist dies in Bezug auf alle moralischen und sinnbildlichen Vorschriften zu verstehen; also sind wir dazu verpflichtet, alle zu erfüllen und zu befolgen.

3. Mt 5,19: *Wer eines von diesen kleinsten Geboten aufhebt, wird der Kleinste im Himmelreich genannt werden*, das heißt, er wird gering und niedrig genannt werden „von denen, die im Himmelreich sein werden“; und die Interlinearglosse sagt dazu: „Die kleinsten Gebote sind die, welche die Menschen nur beginnen.“<sup>3830</sup> Doch diese waren gesetzmäßige Gebote; also wird der Kleinste, das heißt ein Verworfenener, sein, wer jene aufhebt und sie nicht befolgt; also müssen sie immer befolgt werden.

4. Diese Bilder sind nützlich zur Belehrung der vernunftbegabten Seele, wie der selige Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* sagt: „Diese Bilder der Dinge, [die] in bildlich ausgedrückten Reden und Befolgungen [gefasst sind], um zu Nachforschung

**3828** Vgl. Augustinus, *De haeresibus* 10 (CChr.SL 46, 294 f).

**3829** Vgl. *Glossa ordinaria* zu Mt 5,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 19b); Augustinus, *De sermone domini in monte I*,8,20 (CChr.SL 35, 20 f).

**3830** *Glossa interlinearis* zu Mt 5,19 (ed. *Textus biblie*, Bd. 5, 20r).

mentes utiliter et suaviter movent». Sed quidquid est suave et utile ad movendam animam rationalem semper debet manere et observari et non evacuari, quia omne tale ad salutem ordinat; si ergo figuralia et legalia omnia sunt huiusmodi, manifestum est quod semper debent observari.

5. Item, Augustinus, in *Quaestionibus Veteris Testamenti*: «Implere Legem nihil aliud est quam plene addere; Legem autem hoc est adimplese manentibus praeteritis nova addere». Si ergo Christianus implet Legem, constat quod manentibus praeteritis ipse addit nova; ergo adhuc manent praeterita, nec tollitur aliquid quod Legis sit; ergo adhuc debent omnia legalia observari.

6. Item, Deuter. 27, 1, recitatis mandatis tam moralibus quam caerimonialibus, praecepit Moyses et seniores Israel populo, dicentes: *Custodite* [820] *omne mandatum quod praecipio vobis hodie*; et paulo post, secundum Septuaginta: *Maledictus omnis qui non permanserit in omnibus quae scripta sunt in libro Legis huius, ut faciat ea*. Item, Deuter. 28, 15, 16: *Si audire nolueris vocem Domini Dei tui, ut custodias et facias omnia mandata eius et caerimonias, quas ego praecipio tibi hodie, venient super te omnes maledictiones istae. Maledictus eris in civitate* etc. Omne igitur mandatum, tam caerimoniale quam morale, praecipit indifferenter observari sine termini praefinitione et maledictioni subicit omnem transgredientem vel unum de mandatis, nullum excipiens hominem aut mandatum; omne igitur indifferenter sine termino est observandum.

7. Item, Lex tam in praeceptis moralibus quam in caerimonialibus continet veritatem; unde in Psalmo: *Lex tua veritas*; sed, sicut dicitur in alio loco Psalms: *Veritas Domini manet in aeternum*; ergo Lex quantum ad praecepta moralia et caerimonialia manet in aeternam.

8. Item, ad Rom. 7, 12: *Mandatum sanctum, iustum et bonum*, quod intelligitur de mandato legis Moysi et etiam de caerimonialibus; unde ibi statim subiungitur: *Scimus quoniam Lex spiritualis est*, Glossa Augustini: «Lex Moysi *spiritualis* dicitur, quia in ea sunt quae Dei sunt et quia spiritualiter intelligenda». Si ergo quantum ad caerimonia-

und Vergleich anzuspornen, bewegen die vernunftbegabten Geister auf nützliche und angenehme Weise.<sup>3831</sup> Doch alles, was angenehm und nützlich ist, um die vernunftbegabte Seele zu bewegen, muss immer bestehen bleiben und befolgt werden und darf nicht abgeschafft werden, da alles solche auf das Heil hinordnet; wenn also die sinnbildlichen und die gesetzmäßigen Vorschriften alle solcherart sind, ist es klar, dass sie immer befolgt werden müssen.

5. Augustinus in den *Fragen zum Alten Testament*: „Das Gesetz ‚zu erfüllen‘ heißt nichts anderes als ‚vollständig hinzuzufügen‘; das heißt aber, es mit noch bestehenden [Vorschriften] erfüllt zu haben und den vergangenen neue hinzuzufügen.“<sup>3832</sup> Wenn also ein Christ das Gesetz erfüllt, so gilt, dass er vergangenen [Vorschriften], die bleiben, neue hinzufügt; also bestehen die vergangenen noch, und es wird nichts weggenommen, was zum Gesetz gehört; also müssen immer noch alle gesetzmäßigen Vorschriften befolgt werden.

6. Dtn 27,1 gebot Mose zusammen mit den Ältesten dem Volk Israel, nachdem die Gebote, die Sittengebote ebenso wie die Kultvorschriften, verlesen worden waren: *Befolgt [820] jedes Gebot, das ich euch heute auftrage*; und etwas weiter, nach der Septuaginta: *Verflucht ist jeder, der nicht in allem bleibt, was im Buch dieses Gesetzes geschrieben steht, und es tut.*<sup>3833</sup> Dtn 28,15.16: *Wenn du die Stimme des Herrn, deines Gottes, nicht hören willst, um alle seine Gebote und heiligen Handlungen zu befolgen und auszuführen, die ich dir heute vorschreibe, werden alle diese Verfluchungen über dich kommen. Verflucht wirst du in der Stadt sein* usw. Er schreibt also vor, jedes Gebot, eine Kultvorschrift ebenso wie ein Sittengebot, auf unterschiedslose Weise zu befolgen ohne die vorherige Festsetzung eines Endes, und unterwirft jeden, der auch nur eins der Gebote übertritt, der Verfluchung, ohne einen Menschen oder ein Gebot davon auszunehmen; also muss jedes ohne Ende [und] ohne Unterschied befolgt werden.

7. Das Gesetz enthält sowohl in den Sittengeboten als auch in den Kultvorschriften Wahrheit; daher im Psalm: *Dein Gesetz ist Wahrheit*<sup>3834</sup>; doch, wie es in einer anderen Psalmstelle heißt: *Die Wahrheit des Herrn währt in Ewigkeit*<sup>3835</sup>; also währt das Gesetz hinsichtlich der Sittengebote und Kultvorschriften in Ewigkeit.

8. Röm 7,12: *Das Gebot ist heilig, gerecht und gut*, was in Bezug auf das Gebot des mosaischen Gesetzes und auch in Bezug auf die Kultvorschriften zu verstehen ist; daher wird an dieser Stelle sogleich hinzugefügt: *Wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist*<sup>3836</sup>, die Glosse des Augustinus: „Das Gesetz des Mose wird *geistlich* genannt, weil darin steht, was Gottes ist, und weil es geistlich verstanden werden muss.“<sup>3837</sup> Wenn

**3831** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* VI,7 (CSEL 25/1, 295).

**3832** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 69 (PL 35, 2267).

**3833** Dtn 27,26.

**3834** Ps 118,142.

**3835** Ps 116,2.

**3836** Röm 7,14.

**3837** *Glossa ordinaria* zu Röm 7,14 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 288b); vgl. Augustinus, *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos* 34 (CSEL 84, 18).

lia tantum est spiritualiter intelligenda, ergo Lex, quantum ad caerimonialia *spiritualis est*, et *mandatum sanctum, iustum et bonum*. Si ergo *mandatum sanctum, iustum et bonum* est perpetuo tenendum, quia, sicut dicitur Sap. 1, 15: *Iustitia perpetua est et immortalis*, et in Psalmo: *Iustitia tua, Domine, iustitia in aeternum*, ergo praeceptum caerimoniale erit perpetuo observandum.

**Contra:** *a.* Omne quod non habet rationem quare debeat permanere desinit. Si ergo Lex coepit, quia ante Moysen non fuit, et hoc quantum ad caerimonialia, et post adventum Christi non est ratio quare debeat permanere quantum ad caerimonialia, ergo post adventum Christi quantum ad caerimonialia desinit. Quod autem post adventum Christi non est ratio quare debeat manere, probat Apostolus, ad Rom. 3, 22, quia *iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in eum*; et: *Nunc sine Lege iustitia Dei manifestata est*. Ex quo arguit quod *ex operibus Legis non iustificabitur omnis caro*. Si ergo ratio permanentiae Legis est iustificatio seu salus hominis, non est ratio quare Lex nunc debeat manere: quod intelligitur de caerimonialibus manifeste.

*b.* Item, si quis dicat quod ad iustificationem necessaria est observantia caerimonialium – contra obicit Apostolus. Nam *Abraham ex fide iustificatus est* ante legem caerimoniarum, ex fide, dico, promissi Redemptoris, Gen. 15, 6: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam*. Si ergo ex fide sine observantia caerimoniarum, fide, dico, promissionis Redemptoris, erat iustificatio Abrahae, observantia caerimoniarum non est ad iustificationem necessaria.

*c.* Item, si ex sola fide promissionis Redemptoris, longe antequam veniret, erat iustificatio, ergo multo fortius, postquam promissio est impleta et Redemptor venit, ex fide sola erit iustificatio sine observantia caerimoniarum Legis. Et hoc est quod concludit Apostolus, ad Rom. 5: *Iustificati igitur gratis ex fide per gratiam ipsius etc.*

*d.* Item, lex caerimoniarum obligabat solum illos quibus data est; si ergo solum Iudaeis data est Lex, soli Iudaei, et non alii, tenentur ad caerimonialia. Si ergo iustificatio Redemptoris aequaliter respicit omnes, tam Iudaeos quam gentiles – secundum

es also nur im Hinblick auf die Kultvorschriften geistlich zu verstehen ist, dann ist das Gesetz im Hinblick auf die Kultvorschriften *geistlich* und *das Gebot heilig, gerecht und gut*. Wenn also das *heilige, gerechte und gute Gebot* für immer gehalten werden muss, denn, wie es in Weish 1,15 heißt: *Die Gerechtigkeit ist ewig und unsterblich*, und im Psalm: *Deine Gerechtigkeit; Herr, [bleibt] in Ewigkeit Gerechtigkeit*<sup>3838</sup>, dann wird die Kultvorschrift für immer befolgt werden müssen.

**Dagegen:** a. Alles, was keinen Grund hat, warum es bestehen bleiben soll, hört auf zu bestehen. Wenn also das Gesetz beginnt, weil es vor Mose keines gab, und zwar hinsichtlich der Kultvorschriften, und es nach der Ankunft Christi keinen Grund mehr gibt, warum es hinsichtlich der Kultvorschriften weiter bestehen sollte, dann hört es folglich nach der Ankunft Christi hinsichtlich der Kultvorschriften auf zu bestehen. Dass es aber nach der Ankunft Christi keinen Grund mehr gibt, warum es bestehen sollte, beweist der Apostel, Röm 3,22, da *die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus auf alle und über alle, die an ihn glauben[, kommt]*; und: *Jetzt ist ohne das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden*.<sup>3839</sup> Damit argumentiert er, dass *aufgrund der Werke des Gesetzes kein Fleisch gerechtfertigt werden wird*.<sup>3840</sup> Wenn also der Grund für das Bestehenbleiben des Gesetzes die Rechtfertigung oder das Heil des Menschen ist, gibt es keinen Grund, warum das Gesetz nun bestehen bleiben sollte: Das ist offensichtlich in Bezug auf die Kultvorschriften zu verstehen.

b. Wenn jemand sagen sollte, dass die Befolgung der Kultvorschriften für die Rechtfertigung notwendig ist – dagegen wendet der Apostel etwas ein.<sup>3841</sup> Denn *Abraham* ist vor dem Gesetz der Kulthandlungen aufgrund seines Glaubens *gerecht gemacht worden*, aufgrund des Glaubens, sage ich, an den verheißenen Erlöser, Gen 15,6: *Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet*. Wenn also Abraham aufgrund des Glaubens ohne die Befolgung von Kulthandlungen, des Glaubens, sage ich, an die Verheißung des Erlösers, Rechtfertigung erhielt, ist die Befolgung der Kulthandlungen nicht zur Rechtfertigung notwendig.

c. Wenn es nur aufgrund des Glaubens an die Verheißung des Erlösers, lange bevor er kam, Rechtfertigung gab, so wird es noch viel mehr, nachdem die Verheißung erfüllt ist und der Erlöser gekommen ist, Rechtfertigung nur aufgrund des Glaubens ohne die Befolgung der Kulthandlungen des Gesetzes geben. Und das ist es, was der Apostel folgert, Röm 5: *Also sind sie ohne Verdienst aufgrund des Glaubens durch seine Gnade gerechtfertigt* usw.<sup>3842</sup>

d. Das Gesetz der Kulthandlungen verpflichtete nur die, denen es gegeben wurde; wenn also das Gesetz nur den Juden gegeben wurde, sind nur die Juden und keine anderen zu den Kultvorschriften verpflichtet. Wenn also die Rechtfertigung des Erlö-

---

**3838** Ps 118,142.

**3839** Röm 3,21.

**3840** Röm 3,20.

**3841** Vgl. Röm 4,1–25.

**3842** Röm 5,1; 3,24.

quod dicit Apostolus, ad Gal. 3, 8, ex auctoritate Gen. 22, 18: *Providens Scriptura quia ex fide iustificat gentes Deus*, promisit *Abrahae: Quia benedicentur in te omnes gentes*; ex quo concludit: *Igitur qui ex fide sunt, benedicentur cum fidei Abraham* – ergo sine observantia caerimoniarum erit iustificatio omnium sicut et patris Abrahae, aut sequetur inconueniens, quod ad iustificationem Iudaeorum requirerentur plura quam ad iustificationem gentium, ergo difficilius saluarentur illi quibus facta est promissio specialis de Salvatore et ex quibus Saluator natus est, quod est ridiculosum dicere.

e. Item, arguit Apostolus, ad Hebr. 7, 11, ex auctoritate Psalmi, in qua Propheta in persona Dei loquitur ad Christum: *Tu es sacerdos in aeternum*, hoc modo: *Si consummatio per sacerdotium leviticum erat*, id est perfectio ultra quam |821| non esset perfectio sacerdotium requirendum, *quid adhuc necessarium fuit secundum ordinem Melchisedech surgere sacerdotem et non secundum Aaron dici?* Si ergo a Propheta David dicitur quod Christus exsurgat *secundum ordinem Melchisedech, non Aaron*, ergo ritus sacerdotii Christi non est ritus sacerdotii Aaron seu sacerdotii levitici, et etiam potior et melior. Relinquitur igitur quod sacerdotium Legis mutandum est, adueniente sacerdotio Christi; *translato autem sacerdotio*, sicut dicit idem Apostolus, *neesse est ut Legis translatio fiat*. Ex quo relinquitur quod, si *secundum ordinem Melchisedech exurgat Christus sacerdos*, erit sacerdos, non *secundum legem carnalis mandati, sed secundum virtutem vitae insolubilis*. Necessarium est igitur in adventu Christi caerimonialia terminari.

f. Item, arguit Apostolus, ad Hebr. 8, 8, 9, ex auctoritate Ierem. 31, 31–32: *Feriam domui Israel et domui Iuda testamentum novum, non secundum pactum quod pepigi cum patribus vestris, pactum, quod irritum fecerunt*. Ex hac parte auctoritatis arguit Apostolus: *Dicendo novum, veteravit prius*, «id est factum est vetus prius Testamentum; sed, si vetus est, finiendum est; unde ipse subdit: *Omne quod antiquatur, ut in inanimatis, et senescit, ut in animatis, prope interitum est, quia antiquatio et senectus*

sers in gleichem Maße alle betrifft, Juden ebenso wie Heiden – nach dem, was der Apostel sagt, Gal 3,8, mit der Autorität von Gen 22,18: *Da die Schrift voraussah, dass Gott die Völker aufgrund des Glaubens gerecht macht, verhiess sie Abraham: In dir werden alle Völker gesegnet werden*; und er schließt daraus: *Also werden alle, die aus dem Glauben sind, mit dem gläubigen Abraham gesegnet werden*<sup>3843</sup> –, dann wird es ohne die Befolgung der Kulthandlungen eine Rechtfertigung aller geben, so wie auch des Vaters Abraham, oder es wird als unangemessen folgen, dass für die Rechtfertigung der Juden mehr als für die Rechtfertigung der Heiden gefordert würde, also würden jene schwerer gerettet werden, denen die besondere Verheißung über den Heiland gemacht wurde und aus denen der Heiland geboren worden ist, was lächerlich zu sagen ist.

e. Der Apostel argumentiert, Hebr 7,11, mit der Autorität des Psalms, in dem der Prophet in der Person Gottes zu Christus spricht: *Du bist Priester in Ewigkeit*<sup>3844</sup>, solcherart: *Wäre die Vollendung durch das levitische Priestertum gekommen, das heißt eine Vollkommenheit, über die hinaus |821| man kein vollkommeneres Priestertum fordern dürfte, warum wäre es dann noch nötig gewesen, dass sich nach der Ordnung des Melchisedek ein Priester erhebt und er nicht nach Aaron benannt wird?* Wenn also vom Propheten David gesagt wird, dass Christus sich *nach der Ordnung des Melchisedek, nicht des Aaron* erheben wird, dann ist der Ritus des Priestertums Christi nicht der Ritus des Priestertums Aarons oder des levitischen Priestertums, und auch besser und edler. Es folgt also, dass das Priestertum des Gesetzes sich mit der Ankunft des Priestertums Christi ändern muss; *nachdem aber das Priestertum übertragen worden ist, wie der Apostel sagt, ist es notwendig, dass eine Übertragung des Gesetzes geschieht.*<sup>3845</sup> Daraus folgt, dass, wenn *der Priester Christus sich nach der Ordnung des Melchisedek erhebt*, er Priester sein wird nicht *nach dem fleischlichen Gesetz des Gebots, sondern durch die Kraft unauflöslichen Lebens.*<sup>3846</sup> Es ist also notwendig, dass bei der Ankunft Christi die Kulthandlungen beendet werden.

f. Der Apostel argumentiert, Hebr 8,8.9, mit der Autorität von Jer 31,31–32: *Ich werde mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen, nicht wie der Bund, den ich mit euren Vätern geschlossen habe, ein Bund, den sie ungültig gemacht haben.* Mit diesem Teil des Zitates argumentiert der Apostel: *Indem er ihn neu nennt, hat er den vorigen für alt erklärt*<sup>3847</sup>, „das heißt, der vorige Bund ist zum alten gemacht worden; wenn er aber alt ist, muss er beendet werden; daher fügt er selbst hinzu: *Alles, was veraltet*, wie bei den unbelebten Dingen, *und alt wird*, wie bei den belebten, *ist dem Untergang nahe*, denn Altwerden und Greisenalter sind die Vorbo-

---

**3843** Gal 3,9.

**3844** Ps 109,5.

**3845** Hebr 7,12.

**3846** Hebr 7,16.

**3847** Hebr 8,13.

sunt praenuntia mortis» et desitionis. Ex quo relinquitur quod, veniente Novo Testamento in adventu Christi, cessat Vetus in caerimoniis Legis.

g. Item, ex auctoritate Jerem., in eodem, 33, similiter arguit Apostolus, subdens in eodem: *Hoc est testamentum meum, quod feriam domui Israel: dabo Legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam*. Si ergo haec promissio est adimpleta in adventu Christi, Lex servanda post adventum Christi non habet mandata quae non sunt scripta in corde et conscientia humana. Si ergo praecepta caerimoniarum non sunt scripta in mente humana, relinquitur quod non sunt servanda post adventum Christi.

h. Item, arguit Apostolus ratione. Nam mandatum caerimoniale tempore Christi non est utile ad significandum, quia quod significatur, iam venit; nec de se est virtuosum ad iustificandum, quia secundum se considerata absque divino imperio indifferentia sunt. Ergo post adventum Christi est mandatum caerimoniale infirmum et inutile. Ex quo relinquitur quod dicit Apostolus, Hebr. 7, 18, quod *reprobatio praecedentis mandati fit propter infirmitatem eius et inutilitatem*.

i. Item, si diceretur quod esset utile ad significandum quod faciendum est, non tamen ad significandum quod in Christo futurum est – contra est quod dicit Apostolus, Hebr. 7, 19: *Nihil ad perfectum adduxit Lex; introductio vero melioris spei, per quam approximamus ad Deum*, est, supple. Et intendit dicere quod obscure et imperfecte significant quod est faciendum ad obtinendam spem salutis sive appropinquationis ad Deum. Ergo tempore perfectionis non debent haec signa imperfecta manere.

Omnibus istis rationibus et auctoritatibus destruitur error Iudaeorum.

Item, amplius error Ebionitarum, qui recipiunt auctoritatem Evangelii, destruitur sic:

k. Dicit Salvator: *Lex et Prophetiae usque ad Ioannem*, Matth. 11, 13. Ex qua auctoritate arguit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Hanc legem dicit Salvator *usque ad Ioannem*, non ultra servandam. Sic enim data est ut, completo tempore, cessaret; nec enim fuit ab initio, sed ex causa data ad tempus est, ut, adveniente Salvatore, cessaret Lex».



ten des Todes<sup>3848</sup> und des Aufhörens. Daraus folgt, dass beim Kommen des Neuen Bundes in der Ankunft Christi der Alte [Bund] in den Kulthandlungen des Gesetzes aufhört.

g. Aufgrund der Autorität von Jeremia in demselben [Kapitel], [Vers] 33, argumentiert der Apostel ähnlich, indem er in demselben [Kapitel] hinzufügt: *Dies ist mein Bund, den ich mit dem Haus Israel schließe: Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und es in ihr Herz schreiben.*<sup>3849</sup> Wenn also diese Verheißung in der Ankunft Christi erfüllt worden ist, hat das Gesetz, das bewahrt werden muss, nach der Ankunft Christi keine Gebote, die nicht in das Herz und das menschliche Gewissen geschrieben sind. Wenn also die Vorschriften zu den Kulthandlungen nicht in den menschlichen Sinn geschrieben sind, folgt daraus, dass sie nach der Ankunft Christi nicht mehr gehalten werden müssen.

h. Der Apostel argumentiert mit einem Beweggrund. Denn eine Kultvorschrift ist zur Zeit Christi nicht nützlich, um etwas zu bedeuten, da, was bedeutet wird, schon angekommen ist; und sie hat von sich aus auch nicht die Kraft zur Rechtfertigung, da sie [die Kultvorschriften] an sich betrachtet ohne göttlichen Befehl indifferent sind. Also ist nach der Ankunft Christi eine Kultvorschrift wertlos und unnütz. Daraus folgt, was der Apostel sagt, Hebr 7,18, dass *die Aufhebung des früheren Gebotes wegen seiner Wertlosigkeit und Nutzlosigkeit erfolgt.*

i. Wenn gesagt würde, dass sie nützlich wäre, um zu bedeuten, was man tun muss, nicht aber, um zu bezeichnen, was in Christus zukünftig sein wird – dem steht entgegen, was der Apostel sagt, Hebr 7,19: *Das Gesetz hat nichts zur Vollendung geführt; ergänze: es ist aber die Einführung einer besseren Hoffnung, durch die wir uns Gott nähern.* Und er will damit sagen, dass sie dunkel und unvollkommen bedeuten, was man tun muss, um die Hoffnung auf das Heil oder das Nahekommen zu Gott zu erlangen. Also müssen zur Zeit der Vollendung diese unvollkommenen Zeichen nicht bleiben.

Mit allen diesen Argumenten und Zitaten wird der Irrtum der Juden zerstört.

Weiter wird der Irrtum der Ebioniten, die die Autorität des Evangeliums annehmen, so zerstört:

k. Der Heiland sagt: *Das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes*, Mt 11,13.<sup>3850</sup> Aufgrund dieses Zitates argumentiert Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Der Heiland sagt, dass dieses Gesetz *bis zu Johannes* und nicht darüber hinaus gehalten werden muss. Es ist nämlich so gegeben worden, dass es nach Erfüllung der Zeit aufhörte; und das Gesetz war nicht von Anfang an, sondern ist aus einem Grund für eine bestimmte Zeit gegeben worden, sodass es mit Ankunft des Heilands aufhörte.“<sup>3851</sup>

**3848** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Hebraeos* 8,13 f (PL 192, 463).

**3849** Hebr 8,10.

**3850** Vgl. Lk 16,16.

**3851** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* II,15 (CSEL 50, 436).

l. Item, Augustinus, *Contra Faustum*, arguit sic: «Si celebrationes, quae figurae erant ventura praenuntiantes, adhuc a Christianis fierent, nihil significaretur nisi nondum venisse quae dudum figuris praenuntiabantur. Quod enim venturum praenuntiatur, aut nondum venit aut, si iam venit, superflue et fallaciter praenuntiatur. *Lex et Prophetiae usque ad Ioannem*», Matth. 11, 13. Illud enim quod iam venit, non debet praenuntiari. Si ergo res praenuntiata figuris iam venit, ergo debent evacuari figurae, non observari.

m. Ad idem est auctoritas B. Petri, Act. 15, 7–10, in Concilio Apostolorum. Loquitur enim ibi ad Iudaeos conversos: *Viri fratres, scitis quoniam ab antiquis diebus elegit Deus per os meum audire gentes verbum Evangelii et credere, dans illis Spiritum Sanctum sicut et nobis; et nihil discrevit inter nos et illos, fide purificans corda* [822] *illorum. Nunc ergo quid tentatis iugum imponere super cervices discipulorum, quod neque nos neque patres nostri portare potuimus?* Et loquitur de onere circumcisionis et aliarum caerimoniarum Legis.

n. Item, ad idem sunt quamplurimae auctoritates Pauli, ad Gal. 3, 23–25: *Priusquam veniret fides, sub Lege custodiebamur, conclusi in eam fidem quae revelanda erat. Itaque Lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur. At, ubi venit fides, non sumus sub paedagogo.* Ergo non sumus subiecti mandatis caerimoniarum; et multa dicit ibi Apostolus in hunc modum.

Auctoritate igitur prophetica et evangelica et apostolica et ratione evidenti patet post adventum Christi legales caerimonias non esse servandas. – Quod sine distinctione concedendum est.

**[Ad obiecta]:** 1. Respondendum igitur ad obiectiones erroris. Ad primum ergo quod obicit, quod haec Lex est in aeternum, dicendum, secundum Augustinum, in libro *Quaestionum Novi et Veteris Testamenti*, «Legis nomen unum est, sed tripartitam habet intelligentiam. Prima enim pars Legis de Deo est. Si enim lex a lectione dicta est, ut de multis quid eligas, scias, inter errores ergo positi acceperunt ut eligant verum, id est, reprobato diabolo, eligant Deum. Secunda autem Legis pars haec est quae sex praeceptis continetur, quae sic incipit: *Honora patrem et matrem*. Tertia vero

l. Augustinus argumentiert [in der Schrift] *Gegen Faustus* so: „Wenn die Feiern, die Sinnbilder waren, welche die kommenden Ereignisse ankündigten, noch von den Christen getan würden, würde es nichts bedeuten, außer dass noch nicht gekommen ist, was mit den Sinnbildern längst angekündigt wurde. Was aber als Kommendes angekündigt wird, ist entweder noch nicht gekommen oder, wenn es schon gekommen ist, wird es überflüssigerweise und täuschend angekündigt. *Das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes*“<sup>3852</sup>, Mt 11,13<sup>3853</sup>. Denn das, was schon gekommen ist, muss nicht angekündigt werden. Wenn also die mit Sinnbildern angekündigte Sache schon gekommen ist, müssen die Sinnbilder folglich abgeschafft, nicht befolgt werden.

m. Zu demselben [Thema] ist das Zitat des seligen Petrus, Apg 15,7–10, auf dem Apostelkonzil. Er spricht dort nämlich zu den bekehrten Juden: *Männer, Brüder, ihr wisst, dass Gott seit alten Tagen entschieden hat, dass durch meinen Mund die Heiden das Wort des Evangeliums hören und zum Glauben gelangen sollen, indem er ihnen ebenso wie uns den Heiligen Geist gegeben hat; und er hat keinen Unterschied zwischen uns und ihnen gemacht, denn er hat ihre Herzen durch den Glauben gereinigt.* [822] *Was versucht ihr also jetzt ein Joch auf die Schultern der Jünger zu legen, das weder wir noch unsere Väter tragen konnten?* Und er spricht von der Last der Beschneidung und der anderen Kulthandlungen des Gesetzes.

n. Zu demselben [Thema] sind sehr viele Zitate von Paulus, Gal 3,23–25: *Ehe der Glaube kam, waren wir unter dem Gesetz festgehalten, eingeschlossen, bis der Glaube kam, der offenbart werden sollte. Daher war das Gesetz unser Erzieher in Christus, damit wir durch den Glauben gerechtfertigt werden. Seit aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter diesem Erzieher.* Also sind wir nicht mehr den Geboten der Kulthandlungen unterworfen; und vieles solches sagt der Apostel dort.<sup>3854</sup>

Aufgrund der Autorität von Propheten, Evangelium und Aposteln und aufgrund des offensichtlichen Arguments ist klar, dass nach der Ankunft Christi die gesetzmäßigen Kulthandlungen nicht mehr gehalten werden dürfen. – Das ist ohne eine weitere Unterscheidung zuzugestehen.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Es ist also auf die Einwände des Irrtums zu antworten. Zu dem ersten Einwand, dass dieses Gesetz in Ewigkeit währt, ist zu sagen, nach Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*, „dass der Begriff ‚Gesetz‘ ein einziger ist, aber ein dreigeteiltes Verständnis hat. Der erste Teil des Gesetzes handelt über Gott. Wenn nämlich ‚Gesetz‘ von ‚Wahl‘ kommt, in dem Sinne, dass man weiß, was man von dem vielen auswählen soll, dann haben die, die zwischen die Irrtümer gestellt worden sind, wahrgenommen, dass sie die Wahrheit wählen, das heißt, dass sie durch Verwerfung des Teufels Gott wählen. Der zweite Teil des Gesetzes ist der, der in sechs Vorschriften enthalten ist, und er beginnt mit *„Ehre deinen Vater und deine*

<sup>3852</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,8 (CSEL 25/1, 505 f).

<sup>3853</sup> Vgl. Lk 16,16.

<sup>3854</sup> Vgl. Gal 5.

in Neomeniis et in sabbato est et in escis discernendis ac eligendis et in circumcissione et in hostiis pecudum offerendis. Hanc itaque Legem dicit *usque ad Ioannem*, non ultra, servandam, quia, sic data est ut, completo tempore, cessaret». Lex vero, quae de Deo est, similiter et lex moralium praeceptorum, ista semper manet et aboleri non potest». Ex hac igitur auctoritate Augustini dicendum quod lex credendorum de Deo, quae est in prima tabula, et lex moralium praeceptorum, quae est in secunda, manet in aeternum; lex vero caerimonialium, quae «ex causa et ad tempus data est», temporalis est, quia, cessante causa, in adventu Salvatoris evacuanda est.

2. Ad secundum quod obicit ex Matth. 5, 18 respondetur ibidem in Glossa, quia, cum in Lege sint praecepta moralia et praecepta significantia, scilicet caerimonialia, omnia implentur vel in capite Christo vel in corpore quod est Ecclesia, sed differenter: nam moralia implentur litteraliter, significantia vero spiritualiter. Unde dicit Glossa: «*Donec omnia fiant*, vel in capite vel in corpore, et quantum ad moralia imperfecta perficiantur et quantum ad caerimonialia significantia spiritualiter impleantur».

3. Ad tertium quod dicit '*qui solverit unum de mandatis istis minimis*' etc., dicendum quod solvere mandatum Legis dicitur dupliciter: vel quantum ad intentionem ferentis vel quantum ad intentionem eius cui data est Lex. In illa ergo auctoritate intelligitur solvere *unum de mandatis istis minimis* primo modo. Unde notandum est quod Christianus verus nunquam solvit aliquod legalium sive caerimonialium quantum ad intentionem ferentis, cuius intentio fuit quod manerent usque ad tempus Christi, quamvis dicatur solvere quantum ad intentionem falsam Iudaeorum, quibus data est Lex. Et huius distinctionis exemplum ponit Augustinus in praecepto de sabbato, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, dicens: «Solvit sane sabbatum Salvator, sed sine praeiudicio dati sabbati. Cum enim sabbati iam tempus cessaret, Iudaei autem sabbatum adhuc manere assererent, Salvator, sabbatis operans, secundum sensum Iudaeorum sabbatum solvebat».

*Mutter*<sup>3855</sup>. Der dritte liegt im Neumondfest und im Sabbat und in der Unterscheidung und Auswahl der Speisen und in der Beschneidung und der Darbringung von Opfertieren. Deshalb sagt es [Bar 4,1], dass dieses Gesetz *bis zu Johannes*, aber nicht darüber hinaus gehalten werden muss, denn es ist so gegeben worden, dass es mit der Vollendung der Zeit aufhörte.<sup>3856</sup> Das Gesetz, welches über Gott handelt, und ebenso auch das Gesetz der Sittengebote, diese bleiben immer bestehen und „können nicht abgeschafft werden.“<sup>3857</sup> Mit dieser Autorität des Augustinus ist zu sagen, dass das Gesetz darüber, was man in Bezug auf Gott glauben muss, das auf der ersten Tafel steht, und das Gesetz der Sittengebote, das auf der zweiten steht, in Ewigkeit bestehen bleiben; das Gesetz der Kultvorschriften aber, das „aus einem Grund und für eine bestimmte Zeit gegeben worden ist“<sup>3858</sup>, ist zeitlich, denn bei Ankunft des Heilands muss es, da der Grund aufhört zu existieren, abgeschafft werden.

2. Auf den zweiten Einwand aufgrund von Mt 5,18 antwortet die Glosse ebendort, dass, da es im Gesetz Sittengebote und sinnbildliche Vorschriften gibt, nämlich die Kultvorschriften, alle erfüllt werden, sei es am Haupt Christus oder am Leib, der die Kirche ist, aber auf unterschiedliche Weise: Die Sittengebote werden nämlich dem Wortlaut nach erfüllt, die sinnbildlichen aber geistlich. Daher sagt die Glosse: „*Bis alles geschieht*, sei es am Haupt oder am Leib, werden, was die Sittengebote betrifft, unvollkommene vervollkommenet, und was die Kultvorschriften betrifft, sinnbildliche geistlich erfüllt.“<sup>3859</sup>

3. Zu dem dritten [Einwand] ‚*Wer eines von diesen kleinsten Geboten aufhebt*‘ usw. ist zu sagen, dass ein Gebot des Gesetzes aufzuheben auf zwei Weisen ausgesagt wird: in Bezug auf die Absicht dessen, der es aufstellt, oder in Bezug auf die Absicht dessen, dem das Gesetz gegeben worden ist. In jenem Zitat ist *eines von diesen kleinsten Geboten* aufzuheben auf die erste Weise zu verstehen. Daher ist zu bemerken, dass ein wahrer Christ niemals irgendeine der Gesetzesvorschriften oder der Kultvorschriften aufhebt, was die Absicht dessen betrifft, der sie erlässt, dessen Absicht es war, dass sie bis zur Zeit Christi bestehen sollten, auch wenn ‚aufheben‘ in Bezug auf die falsche Absicht der Juden gesagt wird, denen das Gesetz gegeben worden ist. Und Augustinus bringt ein Beispiel für diese Unterscheidung in der Vorschrift über den Sabbat, in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*, und sagt: „Der Heiland hat den Sabbat direkt abgeschafft, aber ohne einen Vorentscheid über den gegebenen Sabbat. Da nämlich die Zeit des Sabbats schon aufhörte, die Juden aber behaupteten, der Sabbat würde noch fortbestehen, schaffte der Heiland, indem er am Sabbat tätig war, nach dem Verständnis der Juden den Sabbat ab.“<sup>3860</sup>

---

**3855** Ex 20,12; Dtn 5,16.

**3856** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti II,15 (CSEL 50, 435 f).

**3857** Ebd. (CSEL 50, 436).

**3858** Ebd.

**3859** Glossa interlinearis u. Glossa ordinaria zu Mt 5,18 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 20ra).

**3860** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti II,31 (CSEL 50, 436).

4. Ad quartum dicendum quod similitudines figurales utiles fuerunt prius et adhuc utiles sunt, sed prius, scilicet ante tempus gratiae, duplicem habuerunt utilitatem, quia tunc erant utiles ad movendum rationem opere et lectione; modo autem non habent nisi unam utilitatem, illam scilicet quae est in lectione, ut in eis legatur, non ut observentur; ad utilitatem autem quae solum est in audiendo sive in legendo non sequitur observantia, nisi cum hoc sit utilitas illa quae est in faciendo. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Priori populo multa talia non tantum audienda, verum etiam facienda sive observanda praecepta sunt. Tempus enim [erat], quo non tantum dictis, sed etiam factis prophetari oporteret ea quae posteriori tempore fuerant revelanda. Quibus per Christum atque in Christo revelatis, fidei gentium onera observationum non sunt imposita, prophetiae tamen [823] auctoritas est commendata». Unde remanserunt solum quantum ad auctoritatem significandi, ut in eis posset homo legere et intelligere, sed non quantum ad auctoritatem observandi.

5. Ad quintum dicendum quod impletio Legis dicitur uno modo respectu figurarum, et hoc modo sumitur impletio per cessationem, secundum quod dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, «quod impletur cessat», videlicet quando ei melius succedit. Unde ponit exemplum de constituto in aliqua potestate, dicens: «Si alicui in potestate constituto successor datur, numquid destructus dicitur?» quasi dicat: immo impletio est, quando succedit melior in potestate. Et hoc est quod dicit Glossa super illud Matth. 5, 17: *Non veni solvere Legem, sed adimplere*: «Implet, qui figuras cessare docet, quando res facta est». – Alio modo dicitur ‘implere’, scilicet «addere plene», et hoc modo implet Christianus moralia. Unde Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Non illam destruxit, sed potiora addidit». Sic ergo non destruuntur legalia, quia eis meliora succedunt; nec etiam moralia, sed adduntur potiora.

6. Ad sextum quod obicit quod ‘sub interminatione maledictionis praecipiuntur servari moralia et caerimonialia, Deuter. 27, 15–26, et sine termino, Deuter. 28’, dicen-

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass die sinnbildlichen Gleichnisse früher nützlich waren und noch nützlich sind, aber früher, nämlich vor der Zeit der Gnade, einen zweifachen Nutzen hatten. Denn damals waren sie nützlich, um die Vernunft mit Arbeit und Lesen zu bewegen; heutzutage aber haben sie nur einen Nutzen, jenen nämlich, der im Lesen liegt, dass in ihnen gelesen wird, nicht dass sie befolgt werden; auf den Nutzen aber, der nur im Hören oder Lesen liegt, folgt keine Bewahrung, außer wenn dies jener Nutzen ist, der im Tun liegt. Und das ist es, was Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* sagt: „Dem früheren Volk wurde vieles solches nicht nur zu hören, sondern auch zu tun oder zu befolgen vorgeschrieben. [Es war] nämlich die Zeit, in der es sich gehörte, nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten das zu prophezeien, was in der nachfolgenden Zeit offenbart werden sollte. Nachdem diese Dinge durch Christus und in Christus offenbart worden waren, sind dem Glauben der Völker keine Lasten an Befolgungen auferlegt worden, aber der Prophetie wurde dennoch [823] eine Autorität zuerkannt.“<sup>3861</sup> Daher blieben sie nur im Hinblick auf die Autorität des Bedeutens bestehen, damit der Mensch in ihnen lesen und erkennen konnte, aber nicht im Hinblick auf die Autorität des Gehorchens.

5. Zu dem fünften ist zu sagen, dass die Erfüllung des Gesetzes auf eine Weise hinsichtlich der sinnbildlichen Vorschriften ausgesagt wird, und auf diese Weise wird die Erfüllung durch das Aufhören bestimmt, nach dem, was Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt, „was erfüllt wird, hört auf zu existieren“<sup>3862</sup>, wenn ihm nämlich etwas Besseres nachfolgt. Daher bringt er das Beispiel von dem, der in eine Machtposition gestellt ist, und sagt: „Wenn jemandem, der in eine Machtposition gestellt ist, ein Nachfolger gegeben wird, wird man dann etwa von ihm sagen, dass er zerstört worden ist?“<sup>3863</sup>, womit er sagen will: Im Gegenteil, es ist eine Erfüllung, wenn ein Besserer in einer Machtstellung nachfolgt. Und das ist es, was die Glosse zu Mt 5,17 sagt: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es vollständig zu erfüllen*: „Der erfüllt es, der lehrt, dass die Sinnbilder aufhören zu existieren, wenn die Sache geschehen ist.“<sup>3864</sup> – Auf die andere Weise wird ‚erfüllen‘ gesagt als „vollständig hinzufügen“,<sup>3865</sup> und auf diese Weise erfüllt ein Christ die Sittengebote. Daher Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Er hat es nicht zerstört, sondern bessere hinzugefügt.“<sup>3866</sup> So also werden die Gesetzesvorschriften nicht zerstört, da ihnen bessere nachfolgen; und auch nicht die Sittengebote, sondern es werden bessere hinzugefügt.

6. Zu dem sechsten Einwand, dass ‚bei der Unbegrenztheit der Verfluchung die Sittengebote und die Kultvorschriften zu halten vorgeschrieben werden, Dtn 27,15–26,

---

**3861** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* VI,7 (CSEL 25/1, 295).

**3862** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 69 (PL 35, 2264).

**3863** Ebd.

**3864** *Glossa interlinearis zu Mt 5,17* (ed. *Textus biblie*, Bd. 5, 19v).

**3865** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 69 (PL 35, 2264).

**3866** Ebd.

dum quod illa praecepta, quantum ad caerimonialia, non fuerunt iussa servari nisi usque ad adventum veri Prophetae, hoc est Christi, alioquin non fuisset dictum in eadem Lege, Deuter. 18, 15: *Prophetam de gente tua sicut me suscitabit tibi Dominus: ipsum audies*; et subditur in persona Dei: *Ponam verba mea in ore eius, loqueturque ad eos omnia quae praecepero illi*. Ex quo relinquitur quod, adveniente Propheta Christo, cedit lex Moysi eius imperio; ipse autem est qui dicit, Matth. 19: *Lex et Prophetae usque ad Ioannem*. Ex auctoritate ergo eius retractantur Legis caerimoniae. Inde est quod dicit Apostolus, ad Gal. 3, 10, repetens illud Legis, Deuter. 28: *Quicumque ex operibus Legis [sunt], sub maledicto sunt. Scriptum est enim: Maledictus qui non permanserit in omnibus quae scripta sunt in libro Legis*. Et subdit: *Christus nos redemit de maledicto Legis, factus pro nobis maledictum* Deuter. 21, 23: *Maledictus omnis qui pendet in ligno – ut in gentibus benedictio Abrahae fieret in Christo, ut pollicitationem Spiritus accipiamus per fidem sine observantia legalium*.

7. Ad septimum quod obicitur quod ‘Lex in caerimonialibus continet veritatem’, concedendum est, sed distinguendum quod duplex est veritas: veritas promissionis et veritas exhibitionis. In caerimonialium ergo observantia fuit veritas promissionis, et sic veritas in figura; in gratia Christi, qui per illa figurabatur et promittebatur, est veritas exhibitionis; veritas autem exhibitionis complet evacuoando quodam modo veritatem promissionis. Et hoc est quod dicitur in Psalmo: *Sacrificium et oblationem noluisti*, Glossa: «*Sacrificium, quod de animalibus fiebat, et oblationem, quae erat de aliis rebus, ut de simila et thure et oleo, noluisti*», supple, «*postquam veritas est exhibita. Ut enim venit res, noluit Deus illa legalia, quae erant quasi verba promittentia. Tamdiu est promissor, donec det; ut dedit, mutat verbum, non dicit ‘dabo’, sed ‘dedi’.* Ipso ergo veniente, noluit illa quae erant eius figura. Unde in Natali Domini cantatur Missa de promissione ‘Lux fulgebit’, nec repetitur postea; et de promissionis exhibi-



und ohne Ende, Dtn 28', ist zu sagen, dass jene Vorschriften in Bezug auf die Kultvorschriften nicht zu halten befohlen wurden außer bis zur Ankunft des wahren Propheten, das heißt Christi, andernfalls wäre nicht in demselben Gesetz gesagt worden, Dtn 18,15: *Einen Propheten wie mich wird dir der Herr aus deinem Volk erstehen lassen: auf ihn sollst du hören*; und er fügt in der Person Gottes hinzu: *Ich will ihm meine Worte in den Mund legen, und er wird zu ihnen alles sagen, was ich ihm auftragen werde.*<sup>3867</sup> Daraus folgt, dass bei Ankunft des Propheten Christus das Gesetz des Mose seiner Herrschaft weicht; er selbst aber ist es, der sagt, Mt 19<sup>3868</sup>: *Das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes*. Aufgrund seiner Autorität werden also die Kulthandlungen des Gesetzes abgelehnt. Daher kommt es, was der Apostel sagt, Gal 3,10, dabei die Worte des Gesetzes wiederholend, Dtn 28<sup>3869</sup>: *Alle, die aus den Werken des Gesetzes [sind], stehen unter dem Fluch. Denn es steht geschrieben: Verflucht, der nicht in allem bleibt, was im Buch des Gesetzes geschrieben steht*. Und er fügt hinzu: *Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes erlöst, indem er für uns zum Fluch geworden ist*<sup>3870</sup> – Dtn 21,23: *Verflucht ist jeder, der am Holz hängt* –, *damit in den Völkern der Segen Abrahams in Christus erfüllt wurde und wir durch den Glauben ohne die Befolgung der Gesetzesvorschriften die Verheißung des Geistes erlangen*.

7. In Bezug auf den siebten Einwand, dass ‚das Gesetz in den Kultvorschriften Wahrheit enthält‘, das ist zuzugeben. Doch es ist zu unterscheiden, dass es zwei Arten von Wahrheit gibt: die Wahrheit der Verheißung und die Wahrheit der Ausführung. Bei der Befolgung der Kultvorschriften gab es also eine Wahrheit der Verheißung, und so war die Wahrheit in dem Sinnbild; bei der Gnade Christi, der durch jene versinnbildlicht und verheißt wurde, gibt es die Wahrheit der Ausführung; die Wahrheit der Ausführung erfüllt aber gewissermaßen die Wahrheit der Verheißung, indem sie sie abschafft. Und das ist es, was im Psalm gesagt wird: *Ein Opfer und eine Darbringung hast du nicht gewollt*<sup>3871</sup>, die Glosse: „*Ein Opfer*, das von Tieren dargebracht wurde, *und eine Darbringung*, die von anderen Dingen gemacht wurde, wie von feinstem Weizenmehl, Weihrauch und Öl, *hast du nicht gewollt*“<sup>3872</sup>, ergänze: „nachdem die Wahrheit erfüllt worden ist. Sobald nämlich die Sache kam, wollte Gott jene Gesetzesvorschriften nicht mehr, die gleichsam verheißende Worte waren. Solange verheißt er etwas, bis er gibt; sobald er gegeben hat, verändert er das Wort und sagt nicht ‚ich werde geben‘, sondern ‚ich habe gegeben‘. Als er selbst also ankam, wollte er jene [Kultvorschriften] nicht mehr, die ein Sinnbild für ihn waren. Daher wird an Weihnachten die Messe über die Verheißung ‚Ein Licht wird aufstrahlen‘ gesungen, und das wird später nicht mehr wiederholt; und [eine Messe] über die Ausführung

---

**3867** Dtn 18,18.

**3868** Mt 11,13; Lk 16,16.

**3869** Dtn 27,26.

**3870** Gal 3,13f.

**3871** Ps 39,7.

**3872** Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* 39,7 (PL 191, 402); vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalms* 39,12 (CChr.SL 38, 434).

tione, scilicet ‘Puer natus est’, et illa repetitur. Ecce verborum mutatio: ibi enim est de futuro promissio, hic de iam nato gratiarum actio».

8. Ad octavum dicendum quod illud ‘*mandatum iustum, sanctum et bonum*’ intelligitur de moralibus praeceptis secundum unum modum; et quod sequitur ‘*Lex spiritualis est*’, de eisdem moralibus, in quantum sunt de lege naturali. Unde Augustinus, in libro *Quaestionum Novi et Veteris Testamenti*: «Si Apostolus Legem sanctam et bonam et spiritualem vocat», ad Rom. 7, 12, quo modo dicit: «*Lex iram operatur, et: Ubi non est Lex, nec praevaricatio?*» ad Rom. 4, 15. Et respondet: quod «*Legem factorum*, ut erat quod circumciderentur, quod sabbatum observarent, quod discernere escas etc., dicit iram operari eo quod, irato Deo, addita sunt haec, ut oneri essent perfidiae Iudaeorum. De tantis enim necesse est ut aliquid praetereat. Unde [824] Apostolus Petrus, Act. 15, 10: *Quid imponitis super cervicem discipulorum, quod neque nos neque patres nostri portare potuimus?* Et per Ezech. 20, 11: *Dedi eis praecepta non bona*. Ut ergo ab hac lege illos tolleret, ait: *Ubi non est lex, nec praevaricatio*, quasi diceret: legem Iudaeorum servantes necesse est ut praevaricetis; tanta enim sunt praecepta, quae impleri impossibile est. Spiritualem autem legem et sanctam et bonam dixit legem naturalem, quae prohibet peccare et dux est bonae vitae; huic addita lex fidei perfectum hominem facit». Et secundum hoc praedicta obiectio non facit ad propositum. – Secundum alium modum intelligitur de lege Moysi quod lex spiritualis, eo quod «spiritualiter est intelligenda», sicut dicit ibi Glossa, et tunc, cum dicitur ‘*mandatum sanctum, iustum et bonum*’, distinguendum, quia iustum et bonum mandatum dicitur duobus modis. Uno modo ex natura eius quod mandatur, quia secundum se iustum et bonum est, et hoc modo mandata moralia sunt iusta et bona, non caerimonialia. Alio modo ex ratione et intentione mandantis solum, ut quia mandat aliquid Deus propter aliquod iustum et bonum eliciendum vel significandum, quod tamen secundum se indifferens est, quo modo praeceptum datum Adae, *de ligno scientiae boni et mali ne comedas*, Gen. 2, 17, fuit iustum et bonum, quia datum homini in meritum obedientiae, et praeceptum caerimoniale iustum et bonum, quia datum ad significationem futurae gratiae Christi, de quo I Cor. 1, 30: *Qui factus est nobis iustificatio et sanctificatio et redemptio*. Primo modo dictum mandatum est simplici-

der Verheißung, nämlich ‚Ein Knabe ist geboren‘, und das wird wiederholt. Beachte die Veränderung der Worte: dort nämlich ist es die Verheißung über den Zukünftigen, hier die Danksagung für den bereits Geborenen.“

8. Zu dem achten ist zu sagen, dass ‚*Das Gebot ist gerecht, heilig und gut*‘ in Bezug auf die Sittengebote zu verstehen ist auf die eine Weise; und was folgt, ‚*Das Gesetz ist geistlich*‘, in Bezug auf dieselben Sittengebote, insofern sie vom Naturgesetz stammen. Daher Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Wenn der Apostel das Gesetz heilig, gut und geistlich nennt“, Röm 7,12, so wie er sagt: „*Das Gesetz bewirkt Zorn, und: Wo es kein Gesetz gibt, da auch keine Übertretung*“, Röm 4,15. Und er antwortet: „*Das Gesetz der Taten*, wie es zum Beispiel das war, dass sie beschnitten werden sollten, den Sabbat halten, die Speisen trennen sollten usw., sagt er, bewirkt Zorn, indem, wenn Gott erzürnt war, diese hinzugefügt wurden, damit sie eine Last für die Treulosigkeit der Juden waren. Bei so vielen [Vorschriften] ist es nämlich notwendig so, dass man irgendetwas übertritt. Daher |824| der Apostel Petrus in Apg 15,10: *Was legt ihr ein Joch auf die Schultern der Jünger, das weder wir noch unsere Väter tragen konnten?* Und mit Ez 20,11: *Ich gab ihnen Vorschriften, die nicht gut waren.* Um also jene von diesem Gesetz wegzubringen, sagt er: *Wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Übertretung*, als würde er sagen: Wenn ihr das Gesetz der Juden haltet, ist es notwendig, dass ihr es übertretet; es sind nämlich solch schwere Vorschriften, dass man sie unmöglich erfüllen kann. Geistliches, heiliges und gutes Gesetz aber nannte er das Naturgesetz, das zu sündigen verbietet und der Führer zum guten Leben ist; das diesem hinzugefügte Gesetz des Glaubens macht den Menschen vollkommen.“<sup>3873</sup> Und demgemäß trägt der genannte Einwand nichts zu dem Thema bei. – Auf die andere Weise ist in Bezug auf das Gesetz des Mose zu verstehen, dass es ein geistliches Gesetz ist, indem „es geistlich zu verstehen ist“<sup>3874</sup>, wie die Glosse dazu sagt, und dann, wenn es heißt ‚*Das Gebot ist heilig, gerecht und gut*‘, ist zu unterscheiden, dass das Gebot gerecht und gut auf zwei Arten genannt wird.<sup>3875</sup> Auf die eine Art aufgrund der Natur dessen, was geboten wird, da es an sich gerecht und gut ist, und auf diese Weise sind die Sittengebote gerecht und gut, nicht die Kultvorschriften. Auf die andere Weise aufgrund der Vernunft und der Absicht allein des Gebietenden, weil nämlich Gott etwas gebietet, um etwas Gerechtes und Gutes hervorzulocken oder zu bedeuten, was dennoch an sich indifferent ist, so wie die Vorschrift, die Adam gegeben wurde, *Du sollst nicht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse essen*, Gen 2,17, gerecht und gut war, da sie dem Menschen zum Verdienst des Gehorsams gegeben wurde, und die Kultvorschrift gerecht und gut, weil [sie] gegeben [wurde], um die künftige Gnade Christi zu bezeichnen, über die es in 1Kor 1,30 [heißt]: *Der für uns zur Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung wurde.* Das auf die erste Weise ausgesagte Gebot ist schlechthin und zu jeder Zeit gerecht und

**3873** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti II,46,2 (CSEL 50, 468 f.).

**3874** Glosa interlinearis zu Röm 7,14 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 17r).

**3875** Vgl. Summa Halensis III Nr. 266–268 (ed. Bd. IV/2, 389a–394b; in dieser Ausgabe S. 296–317).

ter et secundum omne tempus iustum et bonum; secundo modo dictum est iustum et bonum ex causa, et ideo ad tempus iustum et bonum; propter quod, cessante causa, debet cessare. Unde Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, de lege caerimoniarum dicit: «Non fuit ab initio, sed ex causa data ad tempus est, ut, adveniente Salvatore, cessaret Lex».

## CAPUT II.

## DE CESSATIONE SACRIFICIORUM, CIRCUMCISIONIS ET SABBATI.

[Nr. 539] ARTICULUS I.

*Utrum sacrificia legalia sint facienda.*

Sequitur specialiter inquirere de sacrificiis, circumcissione et sabbato: nam de suffocato et sanguine supra quaesitum est.

Quaeritur ergo primo de sacrificiis legalibus utrum sint facienda.

**Ad quod arguitur:** 1. Nam omne praeceptum, quod in lege Moysi est promulgatum et in Evangelio verbo Christi repetitum sive confirmatum, est semper servandum; sed mandatum de sacrificiis est tale, quia in mundatione leprosi, Matth. 8, 4, confirmatur a Christo, cum dixit leproso: *Vade et ostende te sacerdotibus, et offer munus quod praecepit Moyses*, hoc est sacrificium; ergo est semper servandum.

2. Item, omnis Christi actio nostra est instructio et in impletione mandatorum nobis proposita in exemplum. Si ergo in Christo seu pro Christo oblatum est sacrificium, Luc. 2, 22, 24, et hoc ipse voluit – unde dicitur ibi: *Tulerunt illuni in Ierusalem, ut darent hostiam, secundum quod dictum est in Lege, par turturum aut duos pullos columbarum* – ergo ad eius exemplum erunt a nobis sacrificia offerenda.

3. Item, dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Manifestum est Deum holocaustis non delectari, sed pro satisfactione peccati gemitu et dolore cordis veniam posse mereri. Sacrificium autem in testimonium peccati voluit, ut se peccator per oblationem sacrificii confiteretur peccasse. Si ergo oblatio sacrificii erat confessio peccati, cum tempore gratiae necessaria sit confessio peccati, non debuit cessare oblatio sacrificii.

4. Item, opponit Marcellinus, *Ad Augustinum*: «Cur hic Deus, qui et Veteris Testamenti Deus esse firmatur, spretis veteribus sacrificiis, delectatus est novis? Nihil enim

gut; das auf die zweite Weise ausgesagte ist gerecht und gut aus einem Grund und deshalb zu einer bestimmten Zeit gerecht und gut; deshalb muss es mit schwindendem Grund schwinden. Daher sagt Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* über das Gesetz zu den Kulthandlungen: „Das Gesetz war nicht von Anfang an, sondern ist aus einem Grund für eine bestimmte Zeit gegeben worden, sodass es mit Ankunft des Heilands aufhörte.“<sup>3876</sup>

## *Kapitel 2: Das Aufhören der Opfer, der Beschneidung und des Sabbats*

### *Artikel 1: Müssen die gesetzmäßigen Opfer dargebracht werden? [Nr. 539]*

Es folgt, im Besonderen die Opfer, die Beschneidung und den Sabbat zu untersuchen: denn über das Erstickte und Blut ist oben schon gefragt worden.<sup>3877</sup>

Es wird also erstens in Bezug auf die gesetzmäßigen Opfern gefragt, ob sie dargebracht werden müssen.

**Dazu wird so argumentiert:** 1. Denn jede Vorschrift, die im Gesetz des Mose öffentlich bekannt gemacht wurde und im Evangelium mit dem Wort Christi wiederholt beziehungsweise bestätigt worden ist, muss immer gehalten werden; das Gebot über die Opfer ist aber ein solches, da es durch die Reinigung des Aussätzigen, Mt 8,4, von Christus bestätigt wird, als er zum Aussätzigen sagte: *Geh und zeige dich den Priestern, und bring die Gabe dar, die Mose vorgeschrieben hat*, das heißt das Opfer; also muss es immer gehalten werden.

2. Jede Handlung Christi ist für uns Unterweisung und uns in der Erfüllung der Gebote als Beispiel hingestellt worden. Wenn also in Christus oder für Christus ein Opfer dargebracht wurde, Lk 2,22.24, und er selbst das wollte – daher heißt es dort: *Sie brachten ihn nach Jerusalem, um das Opfer darzubringen, wie es im Gesetz vorgeschrieben ist, ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben* –, dann werden nach seinem Vorbild von uns Opfer dargebracht werden müssen.

3. Augustinus sagt in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Es ist offenbar, dass Gott durch Brandopfer nicht erfreut wird, sondern dass man sich mit Klagen und Schmerz des Herzens als Genugtuung für die Sünde Vergebung erwirbt. Er wollte aber ein Opfer als Zeugnis für die Sünde, damit der Sünder durch die Darbringung des Opfers bekennt, gesündigt zu haben.“<sup>3878</sup> Wenn also die Darbringung eines Opfers das Bekenntnis der Sünde war, während zur Zeit der Gnade das Bekenntnis der Sünde notwendig ist, hätte die Darbringung eines Opfers nicht aufhören dürfen.

4. Marcellinus setzt dem [in dem Brief] *An Augustinus* entgegen: „Warum ist hier Gott, von dem bekräftigt wird, auch der Gott des Alten Testaments zu sein, nachdem die alten Opfer verschmäht worden sind, mit neuen erfreut worden? Denn es kann

**3876** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* II,15 (CSEL 50, 436).

**3877** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 524 (ed. Bd. IV/2, 793a–796b; in dieser Ausgabe S. 1754–1767).

**3878** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* II,12 (CSEL 50, 427).

potest corrigi [825] nisi quod ante non recte factum probatur vel quod recte semel factum est mutari nullatenus debet. Recte enim facta mutari nisi iniuste non possunt».

**Contra:** *a.* Probatum est supra, primo titulo De sacrificiis, quod veritas sacrificii non est in immolatione pecorum nisi tantum in signo et figura. Si ergo, veritate veniente, debet cessare figura, ergo et sacrificium, veniente Christo. Et hoc est quod dicit Isidorus super principium Levitici: «Omnis hostiarum diversitas Christi hostiam praeferebat; unde, veritate oblata, cessavit umbra, verum sacrificium praefigurans».

*b.* Item, veniente perfectione gratiae, debet cessare imperfectum sacrificium; sed talia fuerunt sacrificia animalium, sicut probat, ad Hebr. 10, 1–2: *Umbram habens Lex futurorum bonorum, hostiis quas offerunt nunquam potest accedentes perfectos facere, et hoc per singulos annos, alioquin cessassent offerri, ideo quod nullam conscientiam peccati ultra haberent cultores semel mundati.* Quasi dicat: si sacrificia illa conferrent salutem, «non esset opus iterari», sicut est de medicamento, quod, cum valens est «et salutis efficax, semel impositum» introducit sanitatem; «si vero semper apponitur, manifestum indicium est non contulisse salutem». Similiter in illis sacrificiis «quia prima hostia nihil valebat, ideo secunda offerebatur». Et haec est intentio Glossae. Ex quo relinquitur quod debent cessare sicut insufficientia et imperfecta, oblato vero sacrificio.

*c.* Item, sacrificium offerebatur in propitiationem peccatorum; sed dicit Apostolus, Hebr. 7, quod omnibus manifestum est quod *impossibile est sanguinem hircorum aut taurorum auferre peccata*; ergo illa sacrificia pro peccato expiando non erant offerenda.

*d.* Item, assumens Apostolus auctoritatem Psalmi, quam dicit impleri in adventu Christi, dicit, ad Hebr. 10, 5, 8, 9: *Ingrediens mundum, dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi etc., dicens quod hostias et oblationes noluisti, nec placita sunt tibi, quae secundum Legem offeruntur etc., aufert primum, supple «sacrifi-*

nur etwas verbessert werden, [825] von dem bewiesen wird, dass es vorher nicht richtig gemacht wurde, beziehungsweise was einmal richtig gemacht wurde, muss auf keinen Fall verändert werden. Richtig gemachte Dinge können nur ungerecht verändert werden.<sup>3879</sup>

**Dagegen:** a. Es ist oben bewiesen worden, in dem ersten Abschnitt über die Opfer, dass die Wahrheit des Opfers bei der Opferung von Vieh nur im Zeichen und Sinnbild besteht.<sup>3880</sup> Wenn also beim Kommen der Wahrheit das Sinnbild aufhören muss, dann auch das Opfer beim Kommen Christi. Und das ist es, was Isidor zu dem Anfang von Levitikus sagt: „Die ganzen unterschiedlichen Opfertiere nahmen das Opfer Christi vorweg; daher hörte nach der Darbringung der Wahrheit der Schatten auf zu existieren, der das wahre Opfer präfigurierte.“<sup>3881</sup>

b. Beim Kommen der Vollkommenheit der Gnade muss das unvollkommene Opfer aufhören; so aber waren die Tieropfer, wie Hebr 10,1–2 beweist: *Einen Schatten der zukünftigen Güter enthält das Gesetz; mit den Opfern, die sie darbringen, und zwar jedes Jahr, kann es niemals diejenigen, die [vor Gott] hintreten, vollkommen machen, andernfalls hätten sie aufgehört dargebracht zu werden, weil die Opfernden, einmal gereinigt, dann kein Bewusstsein von der Sünde mehr hätten.* Als ob er sagen will: Wenn jene Opfer Heil erwürben, „müsste man sie nicht wiederholen“, so wie es mit einem Medikament ist, das, wenn es wirksam ist „und Gesundheit bewirkt, einmal angewandt“, Gesundheit hervorbringt; „wenn es aber immer angewendet wird, ist das ein offensichtliches Anzeichen dafür, dass es keine Gesundheit herbeigeführt hat.“ Ebenso bei jenen Opfern, „weil das erste Opfer nichts bewirkt hat, deshalb wurde ein zweites dargebracht.“<sup>3882</sup> Und das ist die Intention der Glosse. Daraus folgt, dass sie als untauglich und unvollkommen aufhören müssen, nachdem das wahre Opfer dargebracht worden ist.

c. Ein Opfer wurde zur Versöhnung der Sünden dargebracht; der Apostel sagt aber, Hebr 7,<sup>3883</sup> dass es allen offenbar ist, dass *es unmöglich ist, dass das Blut von Böcken oder Stieren Sünden wegnehmen kann*; also mussten jene Opfer nicht dargebracht werden, um die Sünde zu sühnen.

d. Der Apostel zog das Zitat eines Psalms heran, von dem er sagt, dass er sich bei der Ankunft Christi erfüllt habe, Hebr 10,5,8,9: *Bei seinem Eintritt in die Welt sagt er: Ein Opfer und eine Darbringung hast du nicht gewollt, doch einen Leib hast du mir zurechtgemacht usw., er sagt: Opfer und Darbringungen hast du nicht gewollt, und du hast keinen Gefallen an solchen, die dem Gesetz entsprechend dargebracht werden usw.,*<sup>3884</sup> *er nimmt das erste fort*, ergänze: „Opfer, und mit ihm das Alte Testament,

**3879** Augustinus, Epistulae 136,2 (CSEL 44, 94 f).

**3880** Vgl. Summa Halensis III Nr. 525 (ed. Bd. IV/2, 797a–799b; in dieser Ausgabe S. 1768–1775).

**3881** Isidor, Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum 1,1 (PL 83, 321); Glossa ordinaria zum Buch Levitikus, praefatio (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 209a).

**3882** Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Hebraeos 10,1f (PL 192, 479).

**3883** Hebr 10,4.

**3884** Vgl. Ps 39,7.

cium, et cum eo Vetus Testamentum, quod per Moysen datum est, *ut sequens statuat*, hoc est», sicut dicit Glossa, «stabile novum sacrificium, et cum eo Novum Testamentum» ostendat.

**Respondeo:** Dicendum quod, sicut dicit Augustinus, X *De civitate Dei*, iuxta Apostolum, ad Hebr. 10, 14, oblato summo et vero sacrificio Christi, cuncta sacrificia illud figurantia cessare debuerunt. Unde dicit Glossa ad Hebr., super illud '*corpus aptasti mihi*': «Ablata sunt signa, quia exhibita est veritas».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicit quod auctoritate Christi videtur sacrificium approbatum, dicendum quod approbatum est, non ut post adventum suum faciendum, sed ut ante adventum suum a Deo institutum. Nam post adventum suum monstravit ipse non necessarium esse offerre sacrificium legale, cum, iuxta auctoritatem Osee Prophetae 7, dixit: *Misericordiam volo et non sacrificium*. – Ad illud ergo quod obicit quod praecepit offerri, respondet Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, quia illud praecepit, non quia necessarium, sed quia expediens propter scandalum Iudaeorum vitandum. Unde dicit: «Dominus Iudaeis, ut quod de illo opinabantur auferret – dicebant enim eum inimicum traditioni Iudaicae – iussit ut leprosus offerret munera, sicut praeceptum erat a Moyse, Levit. 14, 4, et subiecit: *In testimonium illis*, hoc est, ut haec res testis esset contra illos, quia Salvator non esset Legis inimicus. Factum est itaque quod cessare debuerat; sed, quia iam solent superflua non nocere, factum est ut hoc prodesset illis qui male de ipso opinabantur».

2. Ad secundum vero quod obicit quod 'omnis Christi actio, nostra est instructio', et actionem Christi appellat, quae facta est pro Christo, ut oblationes hostiarum, distinguendum, quod sunt actiones potestatis, ut miraculorum, et haec sunt ad instructionem, non imitandi seu faciendi, sed credendi; quaedam actiones sunt humilitatis, et hoc dupliciter: nam quaedam sunt dispensationis, quaedam exempli sive imitationis. Actiones dispensationis sunt, quas in se suscepit Christus ad nostram redemptionem, et in iis est instructio gratitudinis et amoris. Actiones vero exempli sunt, quas Christus operatus est ad nostram informationem, ut opera caritatis, [826] obedientiae et



das durch Mose gegeben worden ist, *um das zweite aufzustellen*, das heißt“, wie die Glosse sagt, „um ein dauerhaftes, neues Opfer, und mit ihm das Neue Testament“ aufzuzeigen<sup>3885</sup>.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass, wie Augustinus in Buch X *Vom Gottesstaat* sagt, nach dem Apostel, Hebr 10,14, nach der Darbringung des höchsten und wahren Opfers Christi alle Opfer, die dieses versinnbildlichten, aufhören mussten.<sup>3886</sup> Daher sagt die Glosse zu Hebr, zu *„einen Leib hast du mir zurechtgemacht“*<sup>3887</sup>: „Die Zeichen sind weggenommen worden, da die Wahrheit erschienen ist.“<sup>3888</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass das Opfer mit der Autorität Christi gebilligt zu sein scheint, ist zu sagen, dass es nicht gebilligt worden ist, sodass es nach seiner Ankunft getan werden muss, sondern sodass es vor seiner Ankunft von Gott eingerichtet worden ist. Denn nach seiner Ankunft zeigte er selbst, dass es nicht nötig war, ein gesetzmäßiges Opfer darzubringen, da er in Anlehnung an ein Zitat des Propheten Hosea 7<sup>3889</sup> sagte: *Barmherzigkeit will ich, kein Opfer*. – Auf den Einwand, dass er vorgeschrieben hat, es darzubringen, antwortet Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*, dass er jenes vorgeschrieben hat, nicht weil es notwendig war, sondern weil es wegen des bei den Juden zu meidenden Anstoßes förderlich war. Daher sagt er: „Um den Juden den Boden dafür zu entziehen, was sie über ihn dachten – sie sagten nämlich, er sei der jüdischen Tradition feindlich gesinnt –, befahl der Herr, dass der Aussätzigte Opfer darbringen sollte, wie es von Mose befohlen worden war, Lev 14,4, und fügte hinzu: *zum Zeugnis für sie*<sup>3890</sup>, das heißt, damit diese Sache gegen sie Zeugin dafür war, dass der Heiland dem Gesetz nicht feindlich gesinnt war. Es wurde also getan, was hatte aufhören müssen; doch weil Dinge, die bereits überflüssig geworden sind, nicht zu schaden pflegen, wurde es getan, damit es denen nützte, die schlecht über ihn dachten.“<sup>3891</sup>

2. In Bezug auf den zweiten Einwand, dass ‚jede Handlung Christi eine Unterweisung für uns ist‘, und Handlung Christi nennt er eine Handlung, die für Christus getan worden ist, wie Darbringungen von Opfern, ist zu unterscheiden, dass es Handlungen der Machtbezeugung gibt, wie die von Wundern, und diese dienen zur Unterweisung, nicht dazu, sie nachzuahmen oder zu tun, sondern zu glauben; einige Handlungen sind solche der Demut, und zwar auf zwei Arten: einige sind solche der Entbindung von einem Gesetz, einige solche des Beispiels oder der Nachahmung. Handlungen der Entbindung sind solche, die Christus in sich auf sich nahm zu unserer Erlösung, und in ihnen ist die Anleitung zur Dankbarkeit und Liebe enthalten. Handlungen des Beispiels sind solche, die Christus zu unserer Belehrung getan hat, wie Werke der Liebe,

**3885** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Hebraeos* 10,7–17 (PL 192, 481).

**3886** Vgl. Augustinus, *De civitate dei* X,20 (CChr.SL 47, 294; CSEL 40/1, 480 f).

**3887** Hebr 10,5.

**3888** *Glossa ordinaria* zu Hebr 10,5 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 440a).

**3889** Hos 10,5; Mt 9,13; 12,7.

**3890** Mt 8,4.

**3891** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 60 (PL 35, 2256).

aliarum virtutum, in quibus est instructio imitationis. Dicendum ergo quod susceptio actionum legalium in caerimoniis in Christo fuit ordinata ad redemptionem, non ad imitationem, secundum quod dicit Apostolus, Gal. 4, 4: *Factum sub Lege, ut eos, qui sub Lege erant, redimeret*, Glossa: «*Factum sub Lege* dicit, quia hostia legalis pro illo oblata est, Luc. 2, 24. Nec mirum, si opera illa Legis sustinuit, ex quibus liberaret eos qui ei serviliter tenebantur, qui etiam mortem sustinuit, ut ex illa alios liberaret».

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis oblatio sacrificii esset confessio peccati, tamen deficiebat in duobus. Unum est, quia non pro quocumque peccato erat sacrificium, Unde Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Nunquam pro manifesto delicto sacrificium mandavit, sed pro ignorato, quia, etiam cum nescit, homo peccat, et cum se putat recte agere, intentione quadam delinquit: tale peccatum dixit per sacrificium posse purgari». Aliud est, quia per sacrificium non erat confessio nisi generis peccati. Non enim peccati circumstantiae per sacrificium poterant indicari, ideo imperfecta est confessio peccati et diminuta oblatio sacrificii, perfecta autem est confessio expressione verbi; unde in illa erit perfectio sacrificii, iuxta illud Osee ultimo, 3: *Reddemus vitulos labiorum nostrorum*.

4. Ad ultimum respondet Augustinus, *Ad Marcellinum*, sic: «Non opinor, cum agricola aliud iusserit aestate quam iusserit hieme, ratio mutatur agriculturae. Et cum mane surgit qui nocte quiescebat, vitae consilium non mutavit. Aliud magister adolescenti quam puero solebat imposuit. Doctrina igitur constans, mutato praecepto, non mutata mutavit. Non itaque verum est quod dicitur: semel rectum nullatenus esse mutandum. Mutata quippe temporis causa, quod recte ante factum fuerat, ita mutari plerumque flagitat, ut cum ipsi dicant recte non fieri, si mutetur, contra veritas clamet recte non fieri nisi mutetur. Aptum fuit primis temporibus sacrificium, quod praeceperat Deus, nunc vero non ita est. Aliud enim praecepit quod huic tempori aptum esset, qui multo magis quam homo novit quid cuique tempori accomodate

[826] des Gehorsams und anderer Tugenden, in denen die Anleitung zur Nachahmung enthalten ist. Es ist also zu sagen, dass das Aufsichnehmen von Gesetzeshandlungen in den Kulthandlungen in Christus auf die Erlösung hingeordnet war, nicht auf die Nachahmung, nach dem, was der Apostel sagt, Gal 4,4: *Dem Gesetz unterstellt, damit die, die dem Gesetz unterstanden, erlöst würden*, die Glosse: „*Dem Gesetz unterstellt* sagt er, weil ein gesetzliches Opfer für ihn dargebracht wurde, Lk 2,24. Und es ist kein Wunder, wenn er jene Werke des Gesetzes auf sich nahm, um dadurch die zu befreien, die ihm dienstbar verpflichtet waren, er, der sogar den Tod auf sich nahm, um dadurch andere zu befreien.“<sup>3892</sup>

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass, auch wenn die Darbringung eines Opfers ein Sündenbekenntnis war, sie dennoch in zwei Aspekten einen Mangel hatte. Der erste ist, dass es nicht für jede Sünde ein Opfer gab. Daher Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Er trug niemals ein Opfer für ein offensichtliches Vergehen auf, sondern für ein unwissentliches, da der Mensch auch dann sündigt, wenn er es nicht weiß, und wenn er glaubt, richtig zu handeln, sich aufgrund keiner bestimmten Absicht vergeht: Eine solche Sünde, sagte er, könne durch ein Opfer gereinigt werden.“<sup>3893</sup> Der andere ist, dass es durch ein Opfer nur das Bekenntnis der allgemeinen Sünde gab. Denn die Umstände der Sünde konnten mit einem Opfer nicht angezeigt werden, deshalb ist das Bekenntnis der Sünde unvollkommen und die Darbringung eines Opfers gemindert, vollkommen aber ist das Bekenntnis mit dem Ausdruck des Wortes; daher wird in diesem die Vollkommenheit des Opfers liegen, gemäß jenem [Zitat] im letzten [Kapitel] von Hosea, [Vers] 3: *Wir werden Kälbchen unserer Lippen darbringen*.

4. Auf den letzten [Einwand] antwortet Augustinus [in dem Brief] *An Marcellinus* so: „Ich glaube nicht, dass, wenn ein Bauer im Sommer etwas anderes anordnet als im Winter, sich der Charakter der Landwirtschaft ändert. Und wenn morgens aufsteht, wer nachts geschlafen hat, ändert er nicht seinen Lebensplan. Ein Lehrer bürdet einem Jugendlichen etwas anderes auf, als er es dem Knaben aufzubürden pflegte. Die Lehre ist also feststehend, [aber] nachdem die Vorschrift verändert worden ist, hat sie [etwas]<sup>3894</sup> verändert, während sie selbst nicht verändert worden ist. Es stimmt also nicht, wenn gesagt wird: Was einmal richtig ist, darf auf keinen Fall verändert werden. Natürlich fordert der veränderte Umstand der Zeit, dass das, was vorher richtig getan worden war, meistens so verändert wird, dass, wenn sie selbst sagen, dass es nicht richtig getan wird, wenn es verändert wird, die Wahrheit im Gegensatz dazu schreit, dass es nur richtig getan wird, wenn es verändert wird. Das Opfer, das Gott vorgeschrieben hatte, war den ersten Zeiten angemessen, nun aber ist es das nicht mehr. Er, der ja viel besser als der Mensch weiß, was jeder Zeit entsprechend zu tun ist, hat nämlich etwas anderes vorgeschrieben, weil es dieser

<sup>3892</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 4,4 (PL 192, 137).

<sup>3893</sup> Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* II,12 (CSEL 50, 428).

<sup>3894</sup> Im Augustin-Zitat heißt es „hat sie die Unterweisung geändert“.

adhibeatur». Dicendum ergo «aliis sacramentis praenuntiari Christum, cum venturus esset; aliis, cum venisset, annuntiari oportuisse, sicut modo nos id ipsum loquentes, diversitas rerum compulit etiam verba mutare. Siquidem aliud est praenuntiari, aliud annuntiari; aliud cum venturus esset, aliud cum venisset».

[Nr. 540] ARTICULUS II.

*Utrum circumcisio debeat cessare.*

Quaeritur postea de circumcissione utrum debeat cessare.

**Ad quod sic obicitur: I.** 1. Gen. 17, 13: *Erit pactum meum in carne vestra in foedus aeternum*. Pactum autem istud appellat circumcisionem; ergo circumcisio est in foedus aeternum; ergo debet servari in aeternum; ergo tempore gratiae.

2. Item, ratio evacuationis signorum est, quia impleta sunt figurata per illa; sed significatum circumcisionis non est adhuc impletum; ergo circumcisio non debet evacuari, sed observari. – Quod autem non sit impletum significatum circumcisionis patet, quia, sicut dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, figura futurae resurrectionis generalis, quae erit in octava aetate, «in circumcissione data est, ut quasi renovatio futura in circumcissione dignosceretur». In illa autem renovatione erit abolitio omnis corruptionis et poenae; istud autem significatum nondum venit nec implendum est nisi in fine mundi; ergo debet manere circumcisio usque ad finem mundi.

3. Item, in tempore gratiae dicebat Apostolus, ad Rom. 2, 25: *Circumcisio quidem prodest, si Legem observes*. Ergo utilis est cum observatione Legis tempore gratiae; ergo debet manere.

4. Item, I Ioan. 2, 6: *Qui dicit se in Christo manere, debet sicut et ille ambulavit et ipse ambulare*; et I Petr. 2, 21: *Christus pro nobis passus est, vobis relinquens exemplum*. Gregorius namque, in *Dialogo*, dicit: «Redemptor noster [827] per mortale corpus omne quod egit, hoc nobis in exemplo praebuit, ut pro nostrarum virium modulo eius vestigia sequentes, inoffenso pede operis praesentis vitae carpamus viam». Sed Christus circumcisus est; ergo et nos ad exemplum eius circumcidi debemus, cum ipse hoc egerit in corpore mortali, et, sicut dicit, quidquid in mortali corpore «egit, nobis in exemplo praebuit».

Zeit angemessen war.“<sup>3895</sup> Es ist also zu sagen, „dass mit den einen Zeichen Christus angekündigt werden musste, als er noch kommen sollte, und mit anderen verkündet werden musste, nachdem er schon gekommen war, so wie uns heute, wenn wir über ihn sprechen, die Unterschiedlichkeit der Situation zwang, auch die Worte zu ändern. Denn vorauszusagen und zu verkündigen sind zwei verschiedene Dinge: das eine, wenn er kommen wird, das andere, wenn er gekommen ist.“<sup>3896</sup>

*Artikel 2: Muss die Beschneidung aufhören? [Nr. 540]*

Danach wird in Bezug auf die Beschneidung gefragt, ob sie aufhören muss.

**Dazu wird Folgendes eingewendet: I.** 1. Gen 17,13: *Mein Bund wird an eurem Fleisch zu einem ewigen Bund.* Diesen Bund nennt er aber die Beschneidung,<sup>3897</sup> also dient die Beschneidung als ewiger Bund; also muss sie in Ewigkeit gehalten werden; also auch zur Zeit der Gnade.

2. Der Grund für die Abschaffung der Zeichen ist der, dass die durch sie versinnbildlichten Dinge erfüllt sind; doch das von der Beschneidung Bezeichnete ist noch nicht erfüllt; also darf die Beschneidung nicht abgeschafft werden, sondern muss beachtet werden. – Dass das von der Beschneidung Bezeichnete noch nicht erfüllt ist, ist klar, weil, wie Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt, das Sinnbild der zukünftigen allgemeinen Auferstehung, die im achten Zeitalter sein wird, „in der Beschneidung gegeben worden ist, gleichsam um die künftige Erneuerung in der Beschneidung zu erkennen.“<sup>3898</sup> In dieser Erneuerung wird aber die Abschaffung jeder Verderbnis und Strafe liegen; dieses Bezeichnete ist aber noch nicht gekommen und muss erst am Ende der Welt erfüllt werden; also muss die Beschneidung bis zum Ende der Welt bestehen bleiben.

3. Zur Zeit der Gnade sagte der Apostel, Röm 2,25: *Die Beschneidung ist zwar nützlich, wenn du das Gesetz befolgst.* Also ist sie zur Zeit der Gnade zusammen mit der Befolgung des Gesetzes nützlich; also muss sie bestehen bleiben.

4. 1Joh 2,6: *Wer sagt, dass er in Christus bleibt, muss auch den gleichen Lebenswandel haben wie jener;* und 1Petr 2,21: *Christus hat für uns gelitten und euch damit ein Beispiel gegeben.* Gregor nämlich sagt im *Dialog*: „Unser Erlöser |827| hat durch seinen sterblichen Körper alles, was er tat, uns zum Beispiel gegeben, damit wir, indem wir nach dem Maß unserer Kräfte seinen Spuren folgen, den Weg zum Werk des gegenwärtigen Lebens einschlagen, ohne uns den Fuß anzustoßen.“<sup>3899</sup> Christus wurde aber beschnitten; also müssen auch wir uns nach seinem Vorbild beschneiden lassen, da er dies am sterblichen Körper getan hat und, wie er sagt, alles, was „er“ an seinem sterblichen Körper „getan hat, uns zum Vorbild gegeben hat.“

<sup>3895</sup> Augustinus, Epistulae 138,1,2,4 f (CSEL 44, 128–130).

<sup>3896</sup> Ders., Epistulae 138,1,8 (CSEL 44, 133).

<sup>3897</sup> Vgl. Gen 17,10.

<sup>3898</sup> Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 29 (CSEL 50, 57).

<sup>3899</sup> Gregor, Dialogorum libri IV I,9,7 (SC 260, 80).

5. Item, Apostolus tempore gratiae legitur Timotheum circumcidisse, Act. 16, 3; ergo exemplo Christi et apostolico erit circumcisio tempore gratiae facienda.

**Contra:** a. Ad Gal. 5, 2: *Si circumcidimini, Christus nihil proderit vobis*; et Act. 15, 29, ex Concilio Apostolorum, ubi super hoc movebatur quaestio, determinatur quod circumcisio non est servanda.

**II. 1.** Item, quaeritur, cum Christus legatur circumcisis et baptizatus, quare non circumcidimur eius exemplo sicut baptizamur eius exemplo?

2. Item, cum baptismus sit remedium contra peccatum, Salvator autem, «qui conceptus est de Spiritu Sancto», non habuit in se aliquod peccatum, ergo nec debuit suscipere remedium contra peccatum; ergo nec debuit baptizari, nec etiam circumcidi, cum ipsa circumcisio in remedium instituta fuerit.

**Respondeo**, secundum Augustinum, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Circumcisio usque ad Christum indulta est. Abraham autem circumcisionem in promisso Christo accepit, ut tamdiu circumcisio curreret, quamdiu Christus nasceretur promissus Abrahae, qui omnes gentes iustificaret per fidem, sicut fuerat iustificatus Abraham. Ideo debuit circumcidi, ut ipse probaretur esse qui promissus Abrahae esset, ita, ut de cetero circumcisio cessaret, impleta promissione. Baptismus autem non debuit cessare, quia forma renascibilitatis est a Christo coepta, non prius data, et usque ad Christum consummata».

**[Ad obiecta]: I. 1.** Ad primum ergo quod obicitur quod ‘circumcisio est in foedus aeternum’, dicendum quod foedus aeternum potest intelligi quantum ad signum vel quantum ad rem significatam. Quantum ergo ad signum sive figuram non est circumcisio *in foedus aeternum*, sed quantum ad rem significatam. Unde dicit Glossa, Gen. 17, 13: *In foedus aeternum*, «quia aliquid aeternum significabat» et hoc adhuc tenetur et observatur a Christiano. Significat enim circumcisio abolitionem culpae, et haec est per «gratiam in praesenti», quae datur in baptismo; et significat abolitionem poenae, et haec est per «gloriam in futuro», scilicet in generali resurrectione. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Si quaeris quare non circumcidatur carne Christianus, etsi Christus non venit Legem solvere etc., respondeo: immo iam ideo non circumciditur Christianus, quia id, quod eadem circumcisione prophetabatur, iam Christus implevit. Expoliatio enim carnalis generationis, quae illo facto figu-

5. Vom Apostel ist zu lesen, dass er zur Zeit der Gnade Timotheus hat beschneiden lassen, Apg 16,3; also wird die Beschneidung nach dem Vorbild Christi und des Apostels zur Zeit der Gnade durchgeführt werden müssen.

**Dagegen:** a. Gal 5,2: *Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen*; und Apg 15,29 wird durch das Apostelkonzil, wo dazu eine Frage gestellt wurde, beschlossen, dass die Beschneidung nicht beibehalten werden darf.

**II.** 1. Es wird gefragt, da man von Christus liest, dass er beschnitten und getauft war, warum wir nach seinem Vorbild nicht beschnitten werden, so wie wir auch nach seinem Vorbild getauft werden?

2. Da die Taufe ein Heilmittel gegen die Sünde ist, der Heiland aber, „der vom Heiligen Geist empfangen wurde“<sup>3900</sup>, keine Sünde in sich trug, musste er also kein Heilmittel gegen die Sünde empfangen; also musste er auch nicht getauft werden, noch auch beschnitten, da die Beschneidung selbst als Heilmittel eingerichtet worden ist.

**Ich antworte** mit Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Die Beschneidung wurde bis zu Christus geduldet. Abraham aber empfing die Beschneidung in der Verheißung Christi, damit es die Beschneidung solange gab, bis der dem Abraham verheißene Christus geboren wurde, der alle Völker durch den Glauben rechtfertigte, so wie Abraham gerechtfertigt worden war. Deshalb musste er beschnitten werden, damit er sich selbst als derjenige erwies, der Abraham verheißene worden war, so, dass die Beschneidung nach Erfüllung der Verheißung fortan aufhörte. Die Taufe aber durfte nicht aufhören, weil sie die Form der Wiedergeburt ist, die bei Christus begann, nicht früher gegeben wurde, und bis zu Christus vollendet wurde.“<sup>3901</sup>

**[Zu den Einwänden]: I.** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚die Beschneidung als ewiger Bund dient‘, ist zu sagen, dass ein ewiger Bund hinsichtlich des Zeichens oder hinsichtlich der bezeichneten Sache verstanden werden kann. Hinsichtlich des Zeichens oder des Sinnbilds dient die Beschneidung nicht *als ewiger Bund*, aber hinsichtlich der bezeichneten Sache. Daher sagt die Glosse zu Gen 17,13: *Als ewiger Bund*, „weil sie etwas Ewiges bedeutete“<sup>3902</sup> und das immer noch von einem Christen gehalten und beachtet wird. Denn die Beschneidung bedeutet die Beseitigung von Schuld, und dieses geschieht durch „die Gnade in der Gegenwart“, die in der Taufe gegeben wird; und sie bedeutet die Beseitigung von Strafe, und dieses geschieht durch „die Herrlichkeit in der Zukunft“<sup>3903</sup>, nämlich in der allgemeinen Auferstehung. Und das ist es, was Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* sagt: „Wenn du fragst, warum ein Christ nicht im Fleisch beschnitten wird, obwohl Christus nicht gekommen ist, um das Gesetz aufzuheben usw., antworte ich: Vielmehr wird nun deswegen ein Christ nicht mehr beschnitten, weil das, was mit der Beschneidung prophezeit wurde, Christus schon erfüllt hat. Denn die Wegnahme der fleischlichen Zeugung, die mit dieser

**3900** Ordo romanus baptismalis (DH 30).

**3901** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 50 (PL 35, 2250).

**3902** Augustinus, Quaestiones in heptateuchum I,31 (CChr.SL 33, 13; CSEL 28/2, 19).

**3903** Innozenz III., Orationes tres de omnibus sanctis, II (PL 217, 917 f).

rabatur, iam Christi resurrectione impleta est, quod in nostra resurrectione futurum sacramento baptismatis commendatur. Nam neque penitus debuit auferri novae vitae sacramentum, quia restat adhuc in nobis futura resurrectio mortuorum, et in melius tamen, id est succedente baptismo, debuit commutari».

2. Ad secundum dicendum quod significatum circumcisionis dicitur impleri dupliciter: in exemplo seu causa et in re seu effectu. In exemplo sive in causa significatum circumcisionis impletum est in resurrectione Christi, quae est causa et exemplum nostrae resurrectionis; in re vero et in effectu nondum completum est, quia non est adhuc nostra resurrectio generalis. Et ideo, quia iam completum est in causa sive in exemplo, signum illud evacuandum est. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Quod adhuc promittitur Ecclesiae, id est corpori Christi, in manifestatione praestatur in Christo, capite corporis, Salvatore, id est in Christo mediatore Dei et hominum, homine Christo Iesu, iam utique completum est. Quid enim promittitur nisi vita aeterna ex resurrectione a mortuis? Hoc iam completum est in illa carne quae *Verbum factum est*; et quod fidelibus promittitur in iudicio, iam completum est in exemplo».

3. Ad tertium dicendum, secundum quod ibi dicit Glossa, quod loquitur ibi Apostolus «secundum statum Legis Veteris, in quo statu profuit circumcisio; sed non profuit ad salutem sine spirituali observantia Legis». Et ideo dicit: |828| *Circumcisio prodest, si Legem observes; si autem praevaricator sis Legis, circumcisio tua praepitium facta est.* «Tempore autem gratiae, postquam veritas exhibita est, non modo non prodest, sed etiam obest». Unde infra, ad Gal. 5, 2, dicit: *Si circumcidimini, Christus vobis non proderit.*

4. Ad quartum patet responsio ex praecedenti capitulo Nam Christus non suscepit circumcisionem ad exemplum imitationis, sed per dispensationem ad fidem redemptionis, ut monstraretur esse ille qui fuerat promissus Abrahae. Unde Ambro-



Tat abgebildet wurde, ist bereits in der Auferstehung Christi erfüllt, [und] durch das Sakrament der Taufe wird hervorgehoben, was in unserer Auferstehung geschehen wird. Denn das Sakrament des neuen Lebens durfte auch nicht völlig weggenommen werden, da in uns noch die zukünftige Auferstehung der Toten bleibt, und musste dennoch zum Besseren, das heißt indem die Taufe folgte, verändert werden.<sup>3904</sup>

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass man auf zwei Arten sagt, dass die Bedeutung der Beschneidung erfüllt wird: im Vorbild oder der Ursache und in der Sache oder der Wirkung. Im Vorbild oder in der Ursache ist die Bedeutung der Beschneidung in der Auferstehung Christi erfüllt worden, welche die Ursache und das Vorbild für unsere Auferstehung ist; in der Sache aber und in der Wirkung ist sie noch nicht erfüllt worden, da bis jetzt unsere allgemeine Auferstehung noch nicht da ist. Und deshalb, weil es in der Ursache oder im Vorbild schon erfüllt ist, muss dieses Zeichen abgeschafft werden. Und das ist es, was Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* sagt: „Was bis jetzt der Kirche, das heißt dem Leib Christi, verheißen wird, wird in der Offenbarung in Christus bewiesen, dem Haupt des Leibes, dem Heiland, das heißt in Christus als dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, dem Menschen Christus Jesus,<sup>3905</sup> ist es schon gänzlich erfüllt worden. Was nämlich wird verheißen, wenn nicht das ewige Leben aufgrund der Auferstehung von den Toten? Dies ist schon erfüllt worden in jenem Fleisch, welches *das Wort geworden ist*<sup>3906</sup>; und was den Gläubigen im Gericht verheißen wird, ist schon im Vorbild erfüllt worden.“<sup>3907</sup>

3. Zu dem dritten ist zu sagen, nach dem, was die Glosse dazu sagt, dass der Apostel an dieser Stelle „entsprechend dem Stand des Alten Gesetzes“ spricht, „dem Stand, in dem die Beschneidung nützlich war; doch war sie nicht für das Heil nützlich ohne die geistliche Befolgung des Gesetzes.“<sup>3908</sup> Und deshalb sagt er: [828] *Die Beschneidung ist nützlich, wenn du das Gesetz befolgst; wenn du aber ein Übertreter des Gesetzes bist, ist deine Beschneidung zur Vorhaut geworden.*<sup>3909</sup> „Zur Zeit der Gnade aber, nachdem die Wahrheit offenbart worden ist, nützt sie nicht nur nichts mehr, sondern schadet sogar.“<sup>3910</sup> Daher sagt er unten in Gal 5,2: *Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen.*

4. Auf den vierten [Einwand] ist die Antwort klar aufgrund des vorhergehenden Kapitels.<sup>3911</sup> Denn Christus hat die Beschneidung nicht auf sich genommen als Vorbild zur Nachahmung, sondern um der Anordnung zum Glauben an die Erlösung willen, damit gezeigt wurde, dass er der ist, der Abraham verheißen worden war.<sup>3912</sup>

**3904** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,9 (CSEL 25/1, 507).

**3905** Vgl. 1Tim 2,5.

**3906** Joh 1,14.

**3907** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,14 (CSEL 25/1, 511).

**3908** *Glossa ordinaria* zu Röm 2,25 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 279a).

**3909** Röm 2,25.

**3910** *Glossa ordinaria* zu Röm 2,25 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 279a).

**3911** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 539 zu 2 (ed. Bd. IV/2, 825b–826a; in dieser Ausgabe S. 1868–1871).

**3912** Vgl. Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 50 (PL 35, 2250).

sus, super illud ad Gal. 4, 4, '*facium sub lege*', dicit: Salvator fieri debebat «*sub lege*, ut circumciscus appareat filius Abrahae, cui promissus erat, signum habens eius cui promissus fuerat»; in quo impleta erat circumcisio, et ideo signum iam cessat.

5. Ad quintum dicendum, secundum Augustinum, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Paulus, cum praedicaret iam non oportere circumcidi, quamquam ipse Timotheum circumcidit propter scandalum Iudaeorum: maluit enim rem superfluam facere, quam imperitis ex quibus aliqui possint salvari, scandalo esse». Sicut et ipse Salvator «iussit ut leprosus offerret munera pro emundatione sua, sicut praeceptum erat a Moyse, Matth. 8, 4; et subiecit: *In testimonium illis*, ut haec res testis esset contra illos, quia Salvator non erat Legis inimicus».

II. 1. Ad illud autem «quod quaeritur quare non circumcidimur exemplo Christi sicut baptizamur, patet responsio ex praedictis, quia, sicut dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, et Ambrosius, circumcisio fuit ad probationem quod ipse esset «qui promissus esset Abrahae, ita ut de cetero circumcisio cessaret, impleta promissione». Baptismus vero erat in formam imitationis; unde, sicut dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, «dignum erat ut ipse exemplo esset futuris filiis Dei, et qui per baptismum filios Dei fieri docebat, debuit in se hoc visibiliter demonstrare».

2. Ad ultimum vero quod obicit, quod baptismus est in remedium contra peccatum, respondet Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: Baptizatus est Salvator, «non utique propter peccatum, sed propter iustitiam complendam. Hominis causam in se suscipiens et per regenerationem filios Dei fieri docens, baptizari debuit, ut in se hoc ostenderet ratum. Facile enim probatur quod dicitur, si videatur fieri a magistro». Quod simili modo de circumcisione obicit, sufficienter responsum est.

Daher sagt Ambrosius zu Gal 4,4 *Dem Gesetz unterstellt*: Der Heiland musste „*dem Gesetz*“ unterstellt werden, „um als Beschneider als Sohn Abrahams angesehen zu werden, dem er verheißen worden war, indem er das Zeichen dessen trug, dem er verheißen worden war“<sup>3913</sup>; in ihm war die Beschneidung erfüllt worden, und deshalb hört dieses Zeichen nun auf.

5. Zu dem fünften ist zu sagen, nach Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Während Paulus predigte, dass man sich nun nicht mehr beschneiden lassen müsse, obwohl er selbst den Timotheus beschneiden lässt, um einen Anstoß bei den Juden zu vermeiden: Denn er wollte lieber etwas Überflüssiges tun, als den Ungebildeten, von denen einige gerettet werden könnten, einen Anstoß zu geben.“<sup>3914</sup> So wie auch der Heiland selbst „befahl, dass der Aussätzige die Opfer für seine Reinigung darbrachte, so wie es von Mose vorgeschrieben worden war,<sup>3915</sup> Mt 8,4; und er fügte hinzu: *zum Zeugnis für sie*<sup>3916</sup>, damit diese Sache Zeugin gegen sie war, dass der Heiland dem Gesetz nicht feindlich gesinnt war.“<sup>3917</sup>

II. 1. Auf die Frage, warum wir uns nach dem Vorbild Christi nicht beschneiden lassen, so wie wir uns taufen lassen, ist die Antwort aus dem Gesagten klar. Denn, wie Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* und Ambrosius sagen, diene die Beschneidung zum Beweis, dass er [d. h. Christus] es war, „der Abraham verheißen worden war, sodass die Beschneidung von da an aufhörte, nachdem die Verheißung erfüllt war.“<sup>3918</sup> Die Taufe aber diene als Form zur Nachahmung; daher, wie Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt, „war es würdig, dass er selbst als Vorbild für die zukünftigen Kinder Gottes diene, und er, der lehrte, dass man durch die Taufe Kinder Gottes wurde, musste dies an sich sichtbar zeigen.“<sup>3919</sup>

2. Auf den letzten Einwand, dass die Taufe als Heilmittel gegen die Sünde dient, antwortet Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: Der Heiland wurde getauft „nicht direkt wegen der Sünde, sondern um die Gerechtigkeit zu erfüllen. Indem er die Sache des Menschen auf sich nahm und lehrte, durch Wiederherstellung [bzw. Wiedergeburt] Kinder Gottes zu werden, musste er getauft werden, um das, was sie glaubten, an ihm zu erweisen. Denn es ist leicht zu beweisen, was man sagt, wenn man sieht, dass es vom Lehrer getan wird.“<sup>3920</sup> Was ähnlich über die Beschneidung eingewendet wird, ist ausreichend beantwortet worden.

---

**3913** Ambrosiaster, Commentarius in epistulas Paulinas: ad Galatas, 4,5 (CSEL 81/3, 43).

**3914** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 60 (PL 35, 2256).

**3915** Lev 14,4.

**3916** Mt 8,4.

**3917** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 60 (PL 35, 2256).

**3918** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 50 (PL 35, 2250); Ambrosiaster, Commentarius in epistulas Paulinas: Ad Galatas, 4,5 (CSEL 81/3,43 f).

**3919** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 49 (CSEL 50, 95).

**3920** Ebd. (CSEL 50, 95 f).

[Nr. 541] ARTICULUS III.

*De cessatione sabbati.*

Postea quaeritur de cessatione sabbati.

**Ad quod** arguunt 1. ex auctoritate Exodi 31, 16: *Custodiant filii Israel; et subdit: Pactum est sempiternum inter me et filios Israel, signumque perpetuum.* Sed, si pactum est sempiternum, sempiternae manet illud quod pepigit Deus cum filiis Israel; sed non pepigit nisi observantiam sabbati; ergo observantia sabbati sempiterna est.

2. Item, si est signum perpetuum, perpetuo significat, et si perpetuo significat, perpetuo est; ergo custodia sabbati perpetua erit.

3. Item, Levit. 21, dicitur de sabbato: *Omne opus servile non facietis in eo, legitimum sempiternum erit.* Ergo lex sabbati lex sempiterna est; ergo semper servanda.

4. Item, Ezech. 20, 12: *Sabbata mea dedi eis, ut essent signum inter me et eos et scirent quia ego Dominus sanctificans eos.* Item, ibidem, 20, sequitur: *Sabbata mea sanctificate ut sit signum inter me et vos, ut sciatis quia ego Dominus Deus vester.* Ex hoc arguunt: si aliquid est signum alicuius signati habentis semper eandem necessitatem et utilitatem ut signetur, huius signi evacuatio nunquam erit utilis, sed damnosa; sed significatio sabbati est talis; signat enim, sicut dicit Propheta Ezechiel, apud intellectum, ut sciatur quod Dominus ipse sit [829] Deus; hoc autem scire semper et perpetuo est utile et necessarium; ergo evacuatio sabbati nunquam erit utilis; semper igitur est servandum.

5. Item, quod magis et amplius in lege divinorum praeceptorum servandum praecipitur erit amplius observandum; sed tale est praeceptum de sabbato. Nam et ante Legem praeceptum est, Exod. 16, 23; et in lege praeceptorum moralium Exod. 20, 8; et in lege praeceptorum iudicialium, Exod. 23, 12: *Sex diebus operaberis, et septima die cessabis;* item, in lege praeceptorum figuralium, Exod. 31, 13: *Videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est;* item, in repetitione Legis post confectionem tabularum, Exod. 35, 2: *Sex diebus facietis opus, septimus erit vobis sanctus;* item, in lege Levit. 19, 3: *Sabbata mea custodite;* 23, 3: *Dies septimus, quia sabbati requies est, vocabitur sanctus;* item, in lege Numerorum praevaricator sabbati punitur morte, Num. 15, 32–35, ubi legitur quo modo colligens ligna in sabbato punitur morte; item, in lege Deuter. repetitur, Deuter. 5, 12–13; item, in Propheta istud prae ceteris exprimitur observandum, Ezech. 20, 20: *In praeceptis meis ambulate et iudicia mea custo-*

*Artikel 3: Das Aufhören des Sabbats [Nr. 541]<sup>3921</sup>*

Danach wird nach dem Aufhören des Sabbats gefragt.

**Dazu** argumentieren sie 1. nach der Autorität von Ex 31,16: *Die Kinder Israels sollen ihn halten*; und er [d. h. Gott] fügt hinzu: *Es ist ein ewiger Bund zwischen mir und den Kindern Israels, ein Zeichen für alle Zeiten.*<sup>3922</sup> Wenn aber der Bund ewig ist, bleibt der, den Gott mit den Kindern Israels geschlossen hat, ewig bestehen; er hat aber nur die Einhaltung des Sabbats bestimmt; also ist die Einhaltung des Sabbats ewig.

2. Wenn es ein Zeichen für alle Zeiten ist, hat es für alle Zeiten eine Bedeutung, und wenn es für alle Zeiten eine Bedeutung hat, ist es für alle Zeiten; also wird die Bewahrung des Sabbats für alle Zeiten sein.

3. Lev 21<sup>3923</sup> heißt es über den Sabbat: *Ihr sollt an ihm keine sklavische Arbeit tun, das soll ewiges Gesetz sein.* Also ist das Gesetz des Sabbats ein ewiges Gesetz; also muss es immer gehalten werden.

4. Ez 20,12: *Meine Sabbate habe ich ihnen gegeben, damit sie ein Zeichen zwischen mir und ihnen sind und sie wussten, dass ich, der Herr, sie heilige.* Und ebendort, [Vers] 20, folgt: *Heiligt meine Sabbate, dass es ein Zeichen zwischen mir und euch ist, damit ihr wisst, dass ich der Herr, euer Gott, bin.* Von dem aus argumentieren sie: Wenn etwas ein Zeichen für etwas Bezeichnetes ist, das stets dieselbe Notwendigkeit und denselben Nutzen hat, bezeichnet zu werden, wird die Abschaffung dieses Zeichens niemals nützlich sein, sondern schädlich; die Bedeutung des Sabbats ist aber eine solche; denn sie bezeichnet, wie der Prophet Ezechiel sagt, beim Verstand, dass er weiß, dass der Herr selbst [829] Gott ist; dies zu wissen ist aber immer und für alle Zeiten nützlich und notwendig; also wird die Abschaffung des Sabbats niemals nützlich sein; also muss er immer gehalten werden.

5. Was mehr und länger im Gesetz der göttlichen Vorschriften zu halten vorgeschrieben wird, wird länger zu halten sein; so aber ist die Vorschrift über den Sabbat. Denn auch vor dem Gesetz ist er vorgeschrieben worden, Ex 16,23; und im Gesetz der Sittengebote, Ex 20,8; und im Gesetz der Rechtssatzungen, Ex 23,12: *An sechs Tagen sollst du arbeiten, und am siebten Tag sollst du von der Arbeit ablassen*; und im Gesetz der sinnbildlichen Vorschriften, Ex 31,13: *Achtet darauf, dass ihr meinen Sabbat haltet, weil er ein Zeichen ist*; und in der Wiederholung des Gesetzes nach dem Zerschmettern der Tafeln, Ex 35,2: *Sechs Tage sollt ihr arbeiten, der siebte soll euch heilig sein*; und im Gesetz Lev 19,3: *Haltet meine Sabbate*; und 23,3: *Der siebte Tag soll heilig genannt werden, weil Sabbatruhe herrscht*; und im Gesetz des [Buches] Numeri wird der Übertreter des Sabbats mit dem Tode bestraft, Num 15,32–35, wo steht, wie der, der Holz am Sabbat sammelt, mit dem Tod bestraft wird; und im Gesetz des Deuteronomiums wird es wiederholt, Dtn 5,12–13; und im Propheten ist dies vor allen anderen als zu halten ausgedrückt, Ez 20,20: *Wandelt in meinen Vorschriften und haltet meine Urteile und*

---

**3921** Vgl. Summa Halensis III Nr. 333 (ed. Bd. IV/2, 500a–501b; in dieser Ausgabe S. 686–691).

**3922** Ex 31,16 f.

**3923** Lev 23,21.

*dite et sabbata mea sanctificate.* Ex iis igitur arguunt: si nullum de praeceptis divinae legis invenitur cum tanta frequentia repetitum nec cum tanta districtione et auctoritate mandatum, nullum praeceptum Legis amplius quam sabbatum custodiendum. Si ergo praecepta moralia semper sunt servanda, et istud similiter, cum etiam inter moralia numeretur, et maiori auctoritate servandum iubeatur.

6. Item, Salvator cum Iudaeis de sabbato disputans, Matth. 12, 11, non dixit sabbatum tempore gratiae non esse servandum, sed quod in necessitate possit sine offensa violari. Cum ergo non retractetur a Christo, semper erit servandum.

7. Item quaeritur: cum illud quod est institutum divina auctoritate non possit mutari nisi divina auctoritate, qua auctoritate divina evacuata sunt et sacrificia et circumcisio et sabbata et alia in observantiis legalium immunditiarum? Si ergo divina auctoritate non sunt interdicta, semper erunt servanda. Quaeritur ergo in quo loco Evangelii ista sunt retractata.

8. Item, tempore gratiae observatur tempus Paschae et tempus Pentecostes; sed istae erant solemnitates legales, Exod. 23, 15–16 et Levit. 23, 5, 39; ergo pari ratione et aliae solemnitates legales; ergo et sabbatum et Scenopegia et alia, maxime cum sint vacationis gratia quae est ad Deum instituta.

**Contra:** a. Ad Gal. 4, 9: *Cum cognoveritis Deum, quo modo convertimini ad infirma elementa mundi?* Ei subdit: *Dies observatis et menses et tempora et annos; timeo ne forte sine causa laboraverim in vobis*, Glossa: «*Iam observatis dies iudaici ritus, ut sabbata*» etc.; et subdit: «*menses observatis, ut Neomenias; tempora, putantes implere Domini praeceptum*», Exod. 23, 14: *Tribus vicibus anni mihi festa celebrabitis; et annos*, ut septimum annum et quinquagesimum, Levit. 25, 4, 10. Ex quo relinquitur quod nec sabbata nec cetera Legis festa sunt observanda.

**Respondeo:** In sabbato duo fuerunt, scilicet determinatio diei talis septimae, et haec fuit figuralis et figura rei, qua adveniente, debuit cessare sabbatum. Fuit enim figura quietis nostrae quam habemus «in praesenti» per «gratiam» Christi et per «gloriam in futuro», et ita non debet observari quantum ad determinationem diei septimae. – Item, in sabbato fuit sanctificatio, et quantum ad hoc fuit morale et adhuc

*heiligt meine Sabbate.* Von diesen [Stellen] her argumentieren sie also: Wenn keine der Vorschriften des göttlichen Gesetzes mit einer so großen Häufigkeit wiederholt vorgefunden wird noch mit einer so großen Strenge und Autorität aufgetragen, ist keine Vorschrift des Gesetzes mehr als der Sabbat zu halten. Wenn also die Sittengebote immer gehalten werden müssen, dann ebenso auch diese, da sie unter die Sittengebote gezählt wird, und sie wird mit größerer Autorität zu halten befohlen.

6. Als der Heiland mit den Juden über den Sabbat disputierte, Mt 12,11, hat er nicht gesagt, dass der Sabbat zur Zeit der Gnade nicht gehalten werden darf, sondern dass er in einer Notlage ohne Übertretung verletzt werden kann. Wenn er also von Christus nicht abgelehnt wird, wird er immer gehalten werden müssen.

7. Es wird gefragt: Wenn das, was von der göttlichen Autorität eingerichtet worden ist, nur mit göttlicher Autorität geändert werden kann, mit welcher göttlichen Autorität sind dann die Opfer, die Beschneidung, der Sabbat und die anderen bezüglich der Befolgungen der gesetzmäßigen Unreinheiten abgeschafft worden? Wenn sie also nicht mit göttlicher Autorität untersagt worden sind, werden sie immer gehalten werden müssen. Es wird also gefragt, an welcher Stelle des Evangeliums diese abgelehnt worden sind.

8. Zur Zeit der Gnade wird die Zeit des Passah und die Zeit von Pfingsten gehalten; diese waren aber gesetzliche Feiertage, Ex 23,15–16 und Lev 23,5.39; also ebenso auch die anderen gesetzlichen Feiertage; also auch der Sabbat und das Laubhüttenfest und die anderen, vor allem da sie wegen des Freiseins sind, das auf Gott hin eingerichtet worden ist.

**Dagegen:** a. Gal 4,9: *Wenn ihr Gott erkannt habt, wie könnt ihr euch zu den schwachen Elementen der Welt bekehren?* Und er fügt hinzu: *Ihr beachtet Tage, Monate, Zeiten und Jahre; ich fürchte, dass ich mich womöglich ohne Grund an euch abgemüht habe*<sup>3924</sup>, die Glosse: „Ihr beachtet noch *die Tage* des jüdischen Ritus, wie die Sabbate“<sup>3925</sup> usw.; und sie fügt hinzu: „*die Monate* beachtet ihr, wie die Neumonde; *die Zeiten*, im Glauben, eine Vorschrift des Herrn zu erfüllen“<sup>3926</sup>, Ex 23,14: *Dreimal pro Jahr feiert mir ein Fest; und die Jahre*, wie das siebte Jahr und das fünfzigste, Lev 25,4.10. Daraus folgt, dass weder die Sabbate noch die übrigen Feste des Gesetzes gehalten werden müssen.

**Ich antworte:** Am Sabbat gab es zwei Aspekte, nämlich die Bestimmung dieses siebten Tages, und dieser war sinnbildlich und das Sinnbild einer Sache, mit deren Ankunft der Sabbat aufhören musste. Er war nämlich das Sinnbild unserer Ruhe, die wir haben „in der Gegenwart“ durch „die Gnade“ Christi und durch „die Herrlichkeit in der Zukunft“<sup>3927</sup>, und daher muss er nicht mehr hinsichtlich der Bestimmung des siebten Tages gehalten werden. – Weiter gab es am Sabbat die Heiligung, und

<sup>3924</sup> Gal 4,10f.

<sup>3925</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Galatas 4,10 (PL 192, 141).

<sup>3926</sup> Ebd.

<sup>3927</sup> Innozenz III., Orationes tres de omnibus sanctis, II (PL 217, 917f).

observatur, ut ostensum est supra, Quaestione de tertio praecepto Decalogi: *Memento quod diem sabbati sanctifices*. Et hoc est quod dicit Augustinus, *Contra Faustum*: «Cum quaeris, sabbati otium quare non observat Christianus, respondeo: immo id propterea non observat Christianus, quia quod ea figura praefigurabatur iam Christus implevit. In illo quippe habemus sabbatum, qui dixit, Matth. 11, 28: *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis*». Unde nota quod in sabbato figurabatur quies per gratiam in Christo et quies aeterna, cuius spes nobis revelata est, et ideo non manet nisi ad legendum solum et non ad observandum. Et hoc est quod dicit Augustinus, in eodem libro: «Cessationem sabbatorum iam quidem supervacuum ducimus ad observandum, ex quo spes revelata est nostrae quietis aeternae, non tamen ad legendum et intelligendum».

[830] **[Ad objecta]**: 1. 2. Ad primum ergo et secundum dicendum quod in Scriptura aeternum seu sempiternum accipitur multipliciter: proprie, communiter, secundum quid, per accidens, metaphorice.

Proprie, tribus modis: minus proprie, magis proprie, propriissime. Propriissime igitur, cuius non est principium nec finis durationis et stabilitatis; et hoc modo dicitur Deus aeternus tantum, et in hoc sensu dicitur, Dan. 7, 14: *Potestas eius potestas aeterna*; et Eccli. 18, 1: *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul*. – Minus proprie, quod habet principium, sed non finem in duratione, quamvis finem habeat quodam modo in stabilitate, quia mutatur; quo modo dicitur poena aeterna, Matth. 25,41: *Ite, maledicti, in ignem aeternum*. – Magis proprie, quod habet principium, sed non finem in duratione vel stabilitate; quo modo dicitur vita aeterna, Ioan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum*.

Communiter vero, extenso vocabulo, accipitur aeternum, ut dicatur aeternum cuius finis non constituitur in humana acceptione, et hoc tripliciter. Primo dicitur aeternum, cuius finis non constituitur in cognitione, Deuter. 29, 29: *Abscondita a Domino Deo nostro manifesta sunt nobis et filiis nostris usque in aeternum*. – Secundo modo, cuius finis non constituitur in affectione, secundum quem modum, III Reg. 1, 31, dixit Bersabee ad David: *Vivat Dominus meus rex in aeternum*. – Tertio modo, cuius finis non constituitur in recordatione, Iosue 4, 7, de lapidibus extractis ex alveo Iordanis: *Idcirco positi sunt isti lapides in monimentum filiis Israel usque in aeternum*.



hinsichtlich dessen war es ein Sittengebot und wird noch gehalten, wie oben gezeigt worden ist, in der Frage über die dritte Vorschrift des Dekalogs: *Gedenke dessen, den Sabbat zu heiligen*.<sup>3928</sup> Und das ist es, was Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* sagt: „Wenn du fragst, warum ein Christ die Sabbatruhe nicht einhält, antworte ich: Ein Christ hält sie allerdings deswegen nicht ein, weil das, was mit diesem Sinnbild präfiguriert wurde, Christus schon erfüllt hat. In ihm haben wir ja den Sabbat, in ihm, der sagte, Mt 11,28: *Kommt alle zu mir, die ihr euch müht und schwere Lasten tragt*.“<sup>3929</sup> Beachte daher, dass am Sabbat die Ruhe durch die Gnade in Christus und die ewige Ruhe versinnbildlicht wurde, deren Hoffnung uns offenbart wurde, und er deshalb nur bestehen bleibt, um von ihm zu lesen, und nicht, um ihn zu halten. Und das ist es, was Augustinus in demselben Buch sagt: „Das Aufhören der Sabbate halten wir nun zwar hinsichtlich der Beachtung für überflüssig, seitdem uns die Hoffnung für unsere ewige Ruhe offenbart worden ist, nicht aber, um darüber zu lesen und Erkenntnis zu gewinnen.“<sup>3930</sup>

[830] **[Zu den Einwänden]:** 1. 2. Zu dem ersten und zweiten ist zu sagen, dass das Ewige oder für alle Zeiten Bestehende in der Schrift auf mehrere Arten aufgefasst wird: im eigentlichen Sinne, allgemein, bedingt, durch etwas Hinzukommendes und metaphorisch.

Im eigentlichen Sinne auf drei Arten: weniger eigentlich, eigentlicher, sehr eigentlich. Sehr eigentlich, von dem es keinen Anfang gibt und kein Ende der Dauer und Beständigkeit; und auf diese Weise wird Gott allein ewig genannt, und in diesem Sinne heißt es in Dan 7,14: *Seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft*; und Sir 18,1: *Der in Ewigkeit lebt, hat alles zugleich erschaffen*. – Weniger eigentlich, was einen Anfang hat, aber kein Ende in der Dauer, auch wenn es gewissermaßen ein Ende in der Beständigkeit hat, da es sich ändert; auf diese Weise wird die ewige Strafe ausgesagt, Mt 25,41: *Geht, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer*. – Eigentlicher, was einen Anfang hat, aber kein Ende in der Dauer und Beständigkeit; auf diese Weise wird das ewige Leben ausgesagt, Joh 17,3: *Dies ist das ewige Leben, dass sie dich als Gott erkennen*.

Allgemein aber wird das Ewige im weiteren Sinne des Wortes verstanden, wenn ein Ewiges ausgesagt wird, dessen Ende nicht in der menschlichen Auffassung bestimmt wird, und zwar auf drei Arten. Auf die erste [Art] wird das Ewige ausgesagt, dessen Ende nicht in der Erkenntnis bestimmt wird, Dtn 29,29: *Was vom Herrn, unserem Gott, verborgen wurde, ist uns und unseren Kindern auf ewig offenbar gemacht worden*. – Auf die zweite Art, dessen Ende nicht im Affekt bestimmt wird, und auf diese Weise sagte Batseba zu David, 1Kön 1,31: *Ewig lebe mein Herr, der König*. – Auf die dritte Art, dessen Ende nicht in der Erinnerung bestimmt wird, Jos 4,7 über die Steine, die aus dem Bett des Jordan gezogen worden waren: *Deshalb sind diese Steine als Erinnerungszeichen für die Kinder Israels bis in Ewigkeit aufgestellt worden*.

**3928** Vgl. Summa Halensis III Nr. 327 (ed. Bd. IV/2, 493b–494b; in dieser Ausgabe S. 662–667).

**3929** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XIX,9 (CSEL 25/1, 507).

**3930** Ebd., VI,4 (CSEL 25/1, 288).

Secundum quid vero accipitur aeternum, ut dicatur aeternum cuius finis non determinatur in duratione, et hoc tripliciter. Dicitur enim aeternum conditione, Psalmus: *Thronus eius sicut sol in conspectu meo et sicut luna perfecta in aeternum*, dicitur de David, cui non determinatur finis regni in successoribus David, si servassent mandata Dei. – Dicitur etiam aeternum iure, Iosue 14, 9: *Iuravit Moyses Caleph: Terram, quam calcaverit pes tuus, erit possessio tua et filiorum tuorum in aeternum*, quia non determinabatur finis in iure possidendi. – Item, dicitur aeternum significatione, quo modo dicitur de sabbato, Exod. 31, 16: *Pactum est sempiternum signumque perpetuum*; et Gen. 17, 7 dicitur de circumcissione ad Abraham: *Statuam pactum meum inter me et te foedere sempiterno*, Glossa: «Quia figurabat aeternum».

Item, aeternum per accidens dicitur quod per aliud nominatur aeternum, et hoc tripliciter. Ratione, secundum quod dicitur tempus aeternum, quia ratio temporis in divina dispositione aeterna est, Baruch 3, 32: *Praeparavit terram in aeterno tempore*. – Promissione, secundum quem modum dicitur pactum aeternum, in quo est sponsio boni aeterni, II Reg. 23, 5, dicit David: *Nec tanta est domus mea apud Deum ut pactum aeternum iniret mecum firmum in omnibus* etc. – Ductione, et secundum hoc sacramentum circumcissionis pro statu suo ducebatur in foedus aeternum; unde Gen. 17, 13: *Erit pactum meum in carne vestra in foedus aeternum*, Glossa: «Quoniam ad aeternitatem ducit».

Item, metaphorice dicitur aeternum tripliciter. Stabilitate, Psalmus: *Qui confidunt in Domino sicut mons Sion, non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem*. – Diuturnitate, et sic quod est diuturnae permanentiae dicitur aeternum, Deuter. 33, 15: *De pomis collium aeternorum*. – Inviolabilitate, et sic illud, quod non est fas violare, dicitur aeternum, Exod. 12, 24: *Custodi verbum istud legitimum tibi et filiis tuis usque in aeternum*.

Per hanc distinctionem patet responsio ad primum, quia sabbatum dicitur pactum sempiternum figuratione, quia scilicet figurabat aeternam quietem, ut dictum est; unde ad determinationem subdit quod est signum perpetuum.

2. Ad secundum vero quod obicit quod, si signum perpetuum est, perpetuo erit observantia, responsio est, quia sabbatum dicitur signum perpetuum vel ratione perpetui significati, quod est quies aeterna, vel ratione perpetui signi, quod est duobus

Bedingt wird das Ewige aber aufgefasst, wenn ein Ewiges ausgesagt wird, dessen Ende nicht in der Dauer bestimmt wird, und zwar dreifach. Es wird nämlich das Ewige durch eine Beschaffenheit ausgesagt, der Psalm: *Sein Thron soll wie die Sonne vor mir sein, wie der vollkommene Mond in Ewigkeit*<sup>3931</sup>, das wird über David gesagt, für den kein Ende seiner Herrschaft in den Nachfolgern Davids bestimmt wird, wenn sie die Gebote Gottes gehalten hätten. – Das Ewige wird auch im Recht gesagt, Jos 14,9: *Mose schwor dem Kaleb: Das Land, das dein Fuß betreten wird, soll dein Besitz und der deiner Kinder in Ewigkeit sein*, da kein Ende im Besitzrecht festgelegt wurde. – Das Ewige wird mit einer Bedeutung ausgesagt, und auf diese Weise wird es über den Sabbat ausgesagt, Ex 31,16: *Es ist ein ewiger Bund und ein Zeichen für alle Zeiten*; und Gen 17,7 wird zu Abraham über die Beschneidung gesagt: *Ich will meinen Bund zwischen mir und dir mit einem ewigen Abkommen schließen*, die Glosse: „Weil er das Ewige versinnbildlichte.“<sup>3932</sup>

Ewig durch etwas Hinzukommendes wird genannt, was durch etwas anderes ewig genannt wird, und zwar dreifach. Aufgrund des Wesens, wonach die Zeit ewig genannt wird, da das Wesen der Zeit im göttlichen Plan ewig ist, Bar 3,32: *Er hat die Erde in ewiger Zeit gegründet*. – Durch Verheißung, und in diesem Sinne wird ein Bund ewig genannt, in dem es das Gelöbnis eines ewigen Gutes gibt, 2Sam 23,5 sagt David: *Ist mein Haus nicht so groß bei Gott, dass er mit mir einen ewigen Bund eingegangen ist, fest in allem* usw. – Durch Führung, und demgemäß wurde das Sakrament der Beschneidung für seinen Stand zu einem ewigen Bund geführt; daher Gen 17,13: *Mein Bund in eurem Fleisch soll als ewiger Bund dienen*, die Glosse: „Da er zur Ewigkeit führt.“<sup>3933</sup>

Metaphorisch wird das Ewige auf drei Arten ausgesagt. Durch Festigkeit, der Psalm: *Die in den Herrn vertrauen, sind wie der Berg Zion, es wird in Ewigkeit nicht schwanken, wer in Jerusalem wohnt*.<sup>3934</sup> – Durch Langlebigkeit, und so wird, was von langer Dauer ist, ewig genannt, Dtn 33,15: *Von den Früchten ewiger Hügel*. – Durch Unverletzlichkeit, und so wird das, was zu verletzen verboten ist, ewig genannt, Ex 12,24: *Halte dieses Wort, es soll dir und deinen Kindern Gesetz sein bis in Ewigkeit*.

Mit dieser Unterscheidung ist die Antwort auf den ersten [Einwand] klar, da der Sabbat ein ewiger Bund genannt wird durch eine Versinnbildlichung, da er nämlich die ewige Ruhe versinnbildlichte, wie gesagt worden ist; daher fügt er [d. h. Gott] zur Bestimmung hinzu, dass es ein Zeichen für alle Zeiten ist.

2. Auf den zweiten [Einwand] aber, dass, wenn er ein Zeichen für alle Zeiten ist, seine Befolgung für alle Zeiten bestehen wird, ist die Antwort, dass der Sabbat Zeichen für alle Zeiten genannt wird entweder hinsichtlich dessen, was für alle Zeiten bezeichnet wird, welches die ewige Ruhe ist, oder hinsichtlich eines Zeichens für alle

---

3931 Ps 88,36.

3932 Augustinus, Quaestiones in heptateuchum I, 31 (CChr.SL 33, 13; CSEL 28/2, 18f).

3933 Glossa interlinearis zu Gen 17,13 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 68v).

3934 Ps 124,1.

modis: est enim signum in facto et signum in verbo. Signum in verbo est ad auditum, in facto ad aspectum; iterum, signum in opere, signum in lectione. Dicendum ergo quod sabbatum perpetuum signum est, non in observantia operis, sed ratione verbi seu lectionis. Unde Augustinus, *Contra Faustum*: Vacationem «iam supervacua ducimus ad observandum, ex quo revelata est spes nostrae quietis aeternae, non tamen ad legendum».

[831] 3. Ad tertium quod obicit quod dicitur legitimum sempiternum, dicendum quod 'sempiternum' accipitur metaphorice pro inviolabili. Legitimum ergo sempiternum dicitur inviolabile mandatum, quod non licebat praetergredi tempore Legis.

4. Ad quartum dicendum quod signi utilitas manet. Notandum tamen, secundum Hieronymum, super illud ad Gal. 3, 2: *Ex operibus Legis Spiritum accepistis, an ex auditu fidei?*: «Bipartita sunt opera Legis: nam partim in sacramentis, partim in moribus accipiuntur. Ad sacramenta pertinent circumcisio, sabbatum, Neomeniae, sacrificia et huiusmodi observantiae. Ad mores autem '*non occides, non moechaberis*'». Secundum hoc ergo dicendum quod in moribus utilitas est in custodiendo, in sacramentis vero utilitas est in intelligendo, quia, sicut dicit Hieronymus, «si non intelligantur, etsi observentur, in illis sola servitus est, qualis erat in populo Iudaeorum» quoad rudes. «Si vero observentur et intelligantur, prosunt, si tempori congruunt, sicut a Moyse et Prophetis observata sunt». Si vero intelligantur et non observantur, similiter prosunt si tempori non congruant, et tunc utilitas illorum est in contemplatione, non in executione. Non congruit autem observantia tempori gratiae, quia, cum causa promissionis Christi instituta sint, si servarentur, viderentur adhuc promittere. Cessare ergo debent, sicut dicit B. Augustinus, quantum ad observantiam, ut appareant signa iam futuri Christi fuisse; utilitas vero contemplationis semper eadem est.

5. Ad quintum dicendum quod praeceptum de sabbato ita frequenter in lege divina iteratum est, hoc non est ratione litteralis observantiae mandati, sed ratione

Zeiten, welches auf zwei Arten ist: Denn es gibt ein Zeichen in der Tat und ein Zeichen im Wort. Das Zeichen im Wort ist zum Hören, das in der Tat zum Anschauen; ferner ein Zeichen im Werk und ein Zeichen im Lesen. Es ist also zu sagen, dass der Sabbat für alle Zeiten ein Zeichen ist nicht in der Befolgung des Werkes, sondern aufgrund des Wortes oder des Lesens. Daher Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: Das Freisein [für Gott am Sabbat] „halten wir nun zwar hinsichtlich der Beachtung für überflüssig, seitdem uns die Hoffnung für unsere ewige Ruhe offenbart worden ist, nicht aber, um darüber zu lesen.“<sup>3935</sup>

[831] 3. Zu dem dritten Einwand, dass er ewiges Gesetz genannt wird, ist zu sagen, dass ‚ewig‘ metaphorisch aufzufassen ist für ‚unverletzlich‘. Ewiges Gesetz wird also ein unverletzliches Gebot genannt, das zu übertreten zur Zeit des Gesetzes nicht erlaubt war.

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass der Nutzen des Zeichens bleibt. Es ist aber zu bemerken, nach Hieronymus zu Gal 3,2: *Habt ihr den Geist aus den Werken des Gesetzes oder aus der Predigt vom Glauben empfangen?*: „Die Werke des Gesetzes sind zweigeteilt: Zum Teil werden sie in den Sakramenten, zum Teil im Verhalten aufgefasst. Zu den Sakramenten gehören die Beschneidung, der Sabbat, der Neumond, die Opfer und ähnliche Befolgungen. Zum Verhalten ‚*Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen*‘.“<sup>3936</sup> Demgemäß ist also zu sagen, dass bei den Sitten ein Nutzen in der Befolgung besteht, bei den Sakramenten aber der Nutzen in der Erkenntnis besteht, denn, wie Hieronymus sagt, „wenn man sie nicht versteht, auch wenn man sie befolgt, liegt nur Knechtschaft in ihnen, und eine solche war beim Volk der Juden“<sup>3937</sup>, was die Ungebildeten angeht. „Wenn sie aber befolgt und verstanden werden, nützen sie, wenn sie mit der Zeit übereinstimmen, so wie sie von Mose und den Propheten befolgt worden sind.“<sup>3938</sup> Wenn man sie aber versteht und nicht befolgt, nützen sie ebenfalls, wenn sie nicht mit der Zeit übereinstimmen, und dann liegt ihr Nutzen in der Betrachtung,<sup>3939</sup> nicht in der Ausführung. Zur Zeit der Gnade aber passt die Befolgung nicht, denn da sie um der Verheißung Christi willen eingerichtet worden sind, schießen sie ihn noch zu verheißeln, wenn sie gehalten würden. Sie müssen also aufhören, wie der selige Augustinus sagt, in Hinsicht auf ihre Befolgung, sodass sie als Zeichen des erst zukünftigen Christus sichtbar werden;<sup>3940</sup> der Nutzen ihrer Betrachtung ist aber immer derselbe.

5. Zu dem fünften ist zu sagen, dass die Vorschrift über den Sabbat nicht so häufig im göttlichen Gesetz wiederholt worden ist hinsichtlich der wörtlichen Befolgung des

**3935** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* VI,4 (CSEL 25/1, 288).

**3936** Hieronymus, *Commentarius in epistolam ad Galatas* I,3,2 (PL 26, 348); Augustinus, *Expositio epistulae ad Galatas* 19 (CSEL 84, 76); *Glossa ordinaria* zu Gal 3,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 359b).

**3937** Augustinus, *Expositio epistulae ad Galatas* 19 (CSEL 84, 76); Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 3,2 (PL 192, 119).

**3938** Ebd.

**3939** Vgl. Augustinus, *Expositio epistulae ad Galatas* 19 (CSEL 84, 76 f).

**3940** Vgl. ders., *Contra Faustum Manichaeum* VI,4 (CSEL 25/1, 288–290).

causae mandati. Causa autem sabbati, sicut dicit Ioannes Damascenus, fuit vacatio quae est ad Deum, ut ille carnalis populus et terrenis cupiditatibus implicatus, particulam vitae tribueret vacationi et venerationi divinae. Quia vero ille *populus durae cervicis* difficillimus erat ut abstraheretur a terrenis et converteretur ad caelestia et divina, inde est quod determinata dies vacationis, scilicet septima, repetebatur eis frequenter in iussione et transgressio puniebatur cum magna districtione et severitate. Spirituali vero populo tempore gratiae totum tempus vitae indicitur venerationi divinae, et ideo determinatio temporis vacationis et venerationis divinae, ut sabbatum, evacuari debuit tempore gratiae. Festivi vero dies, ut dominica, a Christianis servantur, sicut dictum est supra, Quaestione De praecepto sabbati, alia ratione.

6. Ad aliud dicendum quod observantiam sabbati litteralem retractavit Salvator, secundum quod dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Salvator sabbatis operans, Ioan. 9, 14, et infirmos sabbatis lectum portare praecipiens, Ioan. 5, 8 secundum sensum Iudaeorum sabbatum solvebat. Non tamen sabbatum solutum [est]», quia iam sabbati tempus cessabat.

7. Ad aliud dicendum quod observatio immunditiarum quantum ad tactum retractata est a Christo, quando tetigit leprosum, Matth. 8, 3, et quando tetigit mortuum, Matth. 9, 25. Observantia vero immunditiarum quantum ad gustum retractata est, Matth. 15, 11, quando dixit: *Non quod intrat in os coinquinat hominem* etc. Item, observantia sacrificiorum retractata est a Christo, Matth. 9, 13, cum dixit: *Misericordiam vola, et non sacrificium*; et Ioan. 4, 23: *Venit hora et nunc est, quando veri adoratores adorabunt in spiritu et veritate*; et ibidem, 21: *Venit hora, qua neque in Ierosolymis adorabitis Patrem*, in quo retractat ritum caerimoniarum cultus templi. Item, retractatio circumcisionis est in institutione baptismi, et primo quoad necessitatem, Ioan. 3, 3: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum caelorum*; secundo quoad utilitatem, Marc. ultimo, 16: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*.

8. Ad ultimum quod quaerit de observantia Paschae et Pentecostes, dicendum quod non observantur ea ratione qua servabantur in Lege. In Lege enim servaban-

Gebots, sondern hinsichtlich des Grundes des Gebots. Der Grund des Sabbats war aber, wie Johannes von Damaskus sagt, das Freisein, das auf Gott ausgerichtet ist, damit jenes fleischlich gesinnte und in irdische Leidenschaften verstrickte Volk einen kleinen Teil seines Lebens dem Freisein für Gott und seiner Verehrung widmete.<sup>3941</sup> Weil es aber bei jenem *störrischen Volk*<sup>3942</sup> höchst schwierig war, es von den irdischen Dingen wegzuziehen und den himmlischen und göttlichen Dingen zuzuwenden, daher kommt es, dass der für das Freisein bestimmte Tag, der siebte nämlich, ihnen häufig im Befehl wiederholt und seine Übertretung mit großer Strenge und Härte bestraft wurde. Dem geistlichen Volk zur Zeit der Gnade aber ist die ganze Lebenszeit zur Verehrung Gottes angewiesen, und deshalb musste die Bestimmung einer Zeit für das Freisein für Gott und seine Verehrung, wie der Sabbat, zur Zeit der Gnade abgeschafft werden. Die Feiertage aber, wie der Sonntag, werden von den Christen aus einem anderen Grund gehalten, wie oben gesagt worden ist, in der Frage nach der Sabbatvorschrift.<sup>3943</sup>

6. Zu dem anderen ist zu sagen, dass der Heiland die wörtliche Befolgung des Sabbats ablehnte, nach dem, was Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt: „Indem der Heiland an den Sabbaten tätig war, Joh 9,14, und den Kranken an den Sabbaten auftrag, ihr Bett zu tragen, Joh 5,8, brach er nach dem Verständnis der Juden den Sabbat. Er hat den Sabbat aber nicht gebrochen“<sup>3944</sup>, denn die Zeit des Sabbats hörte schon auf.

7. Zu dem anderen ist zu sagen, dass die Beachtung der Unreinheiten hinsichtlich der Berührung von Christus abgelehnt worden ist, als er einen Aussätzigen berührte, Mt 8,3, und als er einen Toten berührte, Mt 9,25. Die Beachtung der Unreinheiten im Hinblick auf den Verzehr ist abgelehnt worden, Mt 15,11, als er sagte: *Nicht, was in den Mund hineinkommt, macht den Menschen unrein* usw. Weiter ist die Beachtung der Opfer von Christus abgelehnt worden, Mt 9,13, als er sagte: *Barmherzigkeit will ich, kein Opfer*; und Joh 4,23: *Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, wenn die, die die Wahrheit anbeten, im Geist und in der Wahrheit anbeten werden*; und ebendort, [Vers] 21: *Es kommt die Stunde, in der ihr den Vater auch nicht in Jerusalem anbeten werdet*, worin er den Ritus der Kulthandlungen des Tempelkultes ablehnt. Ferner liegt die Ablehnung der Beschneidung in der Einrichtung der Taufe, und zuerst hinsichtlich der Notwendigkeit, Joh 3,3: *Wenn jemand nicht aus dem Wasser und dem Heiligen Geist wiedergeboren ist, wird er nicht in das Himmelreich eingehen*; zweitens hinsichtlich des Nutzens, Mk im letzten [Kapitel], [Vers] 16: *Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet sein*.

8. Zu der letzten Frage über die Befolgung von Passah und Pfingsten ist zu sagen, dass sie nicht aus demselben Grund beachtet werden, aus dem sie im Gesetz gehalten

<sup>3941</sup> Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* IV,23 (PTS 12, 224 f).

<sup>3942</sup> Ex 32,9.

<sup>3943</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 334 (ed. Bd. IV/2, 501a–502b; in dieser Ausgabe S. 690–697).

<sup>3944</sup> Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* II,31 (CSEL 50, 436).

tur in figuram futuri; nunc vero servantur in rememorationem et repraesentationem praeteriti: Pascha in memoriam dominicae resurrectionis, Pentecostes in memoriam Spiritus Sancti missionis.

[832] [Nr. 542] CAPUT III.

UTRUM OBSERVANTIA LEGALIU SIT INDIFFERENS TEMPORE GRATIAE.

Consequenter quaeritur utrum observantia legalium fuerit indifferens tempore gratiae, hoc est quaerere de tempore cessationis legalium.

**Ad quod obicitur:** 1. Rom. 7, 3: *Si mortuus fuerit vir, uxor liberata est a lege viri.* Et intendit Apostolus ostendere per illud exemplum quod tempore gratiae sumus liberati a tentione Legis quantum ad legalia. Ex quo arguitur: si observantia legalium ante Legis lationem erat indifferens, sed, postquam data est Lex, facta est debita, ergo, soluto Legis debito, erit indifferens; ergo possunt legalia, sicut circumcisio et cetera, observari sine peccato tempore gratiae.

2. Item, Paulus post passionem Christi et etiam ascensionem observavit circumcisionem, Act. 16, 3: *Assumens Timotheum, circumcidit eum propter Iudaeos qui erant in illis locis.* Sed constat quod non circumcidisset, si illicitum esset.

3. Item, dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, quod circumcidendo Timotheum, «maluit rem superfluum facere quam» infirmis credentibus «scandalo esse». Ergo circumcidere post ascensionem Domini indifferens est, nec est contra veritatem vitae, cum propter scandalum vitandum non sit contra veritatem vitae aliquid faciendum.

4. Item, Act. 18, 18, conicitur quod idem Paulus secundum ritum Nazaraeorum *in Cenchrus caput totondit*; item, Act. 21, 26, in Ierusalem, consilio Iacobi, *purificatus secundum Legem in templum intravit* et hostiam obtulit.

Ex quibus relinquitur quod observantia legalium est indifferens tempore gratiae.

**Contra:** a. Ad Gal. 4, 9, dicit Apostolus: *Cum cognoveritis Deum, quo modo convertimini iterum ad infirma et egena elementa, quibus denuo servire vultis?* Glossa Hie-



wurden. Im Gesetz nämlich wurden sie als Sinnbild für etwas Zukünftiges gehalten; nun aber werden sie zur Erinnerung und zur Darstellung von etwas Vergangenen gehalten: das Passah zur Erinnerung an die Auferstehung des Herrn, Pfingsten zur Erinnerung an die Sendung des Heiligen Geistes.

[832] *Kapitel 3: Ist die Befolgung der Gesetzesvorschriften zur Zeit der Gnade indifferent? [Nr. 542]*

Sodann wird gefragt, ob die Befolgung der Gesetzesvorschriften zur Zeit der Gnade indifferent wurde, das bedeutet, nach dem Zeitpunkt zu fragen, wann die Gesetzesvorschriften aufhörten zu existieren.

**Dazu wird Folgendes eingewendet:** 1. Röm 7,3: *Wenn ihr Mann gestorben ist, ist die Ehefrau vom Gesetz des Mannes frei.* Und der Apostel will mit diesem Beispiel zeigen, dass wir zur Zeit der Gnade von der Verpflichtung des Gesetzes im Hinblick auf die Gesetzesvorschriften befreit sind.<sup>3945</sup> Von daher zeigt sich: Wenn die Befolgung der Gesetzesvorschriften vor der Überbringung des Gesetzes indifferent war, jedoch, nachdem das Gesetz gegeben worden war, geschuldet wurde, dann wird sie, wenn die Pflicht des Gesetzes aufgehoben worden ist, indifferent sein; also können die Gesetzesvorschriften, wie die Beschneidung und die übrigen, ohne Sünde zur Zeit der Gnade gehalten werden.

2. Paulus befolgte nach dem Leiden Christi und sogar nach seiner Himmelfahrt die Beschneidung, Apg 16,3: *Um Timotheus mitzunehmen, ließ er ihn beschneiden wegen der Juden, die an jenen Orten wohnten.* Es steht aber fest, dass er ihn nicht beschnitten hätte, wenn dies unerlaubt gewesen wäre.

3. Augustinus sagt in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*, dass er, indem er Timotheus beschneiden ließ, „lieber etwas Überflüssiges tun wollte, als“ den Schwachgläubigen „einen Anstoß zu geben.“<sup>3946</sup> Also ist das Beschneiden nach der Himmelfahrt des Herrn indifferent, und es widerspricht auch nicht der Wahrheit des Lebens, da es nicht der Wahrheit des Lebens widerspricht, etwas zu tun, um einen Anstoß zu vermeiden.

4. Apg 18,18 wird vermutet, dass derselbe Paulus nach dem Ritus der Nazoräer sich *in Kenchräa den Kopf* scheren ließ; und in Apg 21,26 *reinigte er sich* in Jerusalem auf den Rat des Jakobus hin entsprechend dem Gesetz, *ging in den Tempel* und brachte ein Opfer dar.

Daraus folgt, dass die Befolgung der Gesetzesvorschriften zur Zeit der Gnade indifferent ist.

**Dagegen:** a. Gal 4,9 sagt der Apostel: *Wenn ihr Gott erkannt habt, wie könnt ihr euch wiederum zu den schwachen und bedürftigen Elementen bekehren, denen ihr wieder dienen wollt?*, die Glosse des Hieronymus: „Er sagt das deshalb, weil die Beach-

<sup>3945</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu Röm 7,3 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 287b).

<sup>3946</sup> Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti q.60 (PL 35, 2256).

ronymi: «Ideo hoc dicit, quia Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum pene par servituti idolorum, cui ante conversionem servierunt. *Denuo* autem dicit, ut ostendat quod non distat modo Lex post Christum ab antiqua idololatria».

*b.* Item, ad Gal. 2, 11–12: *Cum Petrus venisset Antiochiam, in facie ei restiti, quia reprehensibilis erat. Prius enim quam venirent quidam a Iacobo, cum gentibus edebat; cum autem venissent, subtrahebat se ab illis, timens eos qui erant ex circumcissione.* Ergo reprehensibilis erat Petrus ex discretionem ciborum secundum Legem quam fecit venientibus Iudaeis; sed non est reprehensibilitas nisi ex culpa; culpa igitur erat Petro discernere cibos secundum Legem.

*c.* Item, ibidem, 14, dicitur: *Cum vidissem Petrum non recte ambulans ad veritatem Evangelii, dixi ei coram omnibus: Si tu, Iudaeus cum sis, gentiliter vivis et non iudaice, quo modo cogis gentes iudaizare?* Ergo contra veritatem Evangelii est iudaizatio, hoc est observantia legalium post passionem Christi.

*d.* Item, ad Gal. 5, 2: *Si circumcidimini, Christus nihil proderit vobis.*

*e.* Si dicatur, secundum quod dicit Augustinus, in epistola *Ad Hieronymum*, quod «Petrus non erravit in eo quod eis, qui ex Iudaeis crediderunt, putaverit Legem esse servandam, sed in eo a recta linea deviavit quod gentes coegerit iudaizare, non docentis imperio, sed conversationis exemplo. Unde secundum hoc iis, qui erant de Iudaeis, erant indifferentia legalia; iis vero, qui erant ex gentibus, erant noxia; et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui erat de matre Iudaea, Act. 16, 3, non circumcidit autem Titum, qui erat de gentili, Gal. 2, 3, secundum hoc etiam Petrus iuste est reprehensus, quia dabat exemplum credentibus de gentibus iudaizandi – contra obicit Hieronymus multipliciter, in epistola *Ad Augustinum*. Primo sic: Si post Evangelium bene facit qui legalia servat, «in Cherinti et Ebionis haeresim dilabimur, qui propter hoc solum a Patribus anathematizati sunt, quia Legis caerimonias Christi Evangelio miscuerunt».

[833] *f.* Item, idem Hieronymus: «Dicis caerimonias non esse perniciosas iis qui eas velint, sicut a parentibus acceperint, custodire? Ego autem e contrario pronuntio

tung des Gesetzes, dem sie damals ergeben waren, eine Sünde war, die beinahe der Knechtschaft der Götzen gleichkam, denen sie vor ihrer Bekehrung dienten. *Wieder* aber sagt er, um zu zeigen, dass das Gesetz nach Christus sich nicht mehr von der alten Götzenverehrung unterscheidet.<sup>3947</sup>

b. Gal 2,11–12: *Als Petrus nach Antiochia gekommen war, leistete ich ihm offen Widerstand, weil er Tadel verdiente. Bevor nämlich einige von Jakobus kamen, aß er mit den Heiden; als sie aber angekommen waren, zog er sich von ihnen zurück, weil er die fürchtete, die aus der Beschneidung waren.* Petrus verdiente also Tadel, weil er die Speisen entsprechend dem Gesetz unterschied, das er tat, als die Juden ankamen; Tadel zu verdienen kommt aber nur durch Schuld; es war also für Petrus eine Schuld, die Speisen entsprechend dem Gesetz zu unterscheiden.

c. Ebendort, [Vers] 14, heißt es: *Als ich gesehen hatte, dass Petrus nicht recht gemäß der Wahrheit des Evangeliums wandelte, sagte ich zu ihm vor allen: Wenn du, obwohl du Jude bist, wie ein Heide lebst und nicht wie ein Jude, wie kannst du dann die Heiden zwingen, sich den Juden anzugleichen?* Also widerspricht die Angleichung an die Juden, das heißt die Befolgung der Gesetzesvorschriften nach dem Leiden Christi, der Wahrheit des Evangeliums.

d. Gal 5,2: *Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen.*

e. Wenn gesagt wird, nach dem, was Augustinus in dem Brief *An Hieronymus* sagt, dass „Petrus nicht darin irrte, dass er glaubte, dass die, welche aus den Juden zum Glauben kamen, das Gesetz halten mussten, er jedoch darin von der rechten Linie abwich, dass er die Heiden zwang, sich den Juden anzugleichen, nicht mit dem Befehl eines Lehrenden, sondern mit seinem Vorbild der Lebensweise. Demnach waren also für die, welche von den Juden abstammen, die Gesetzesvorschriften indifferent; für die aber, die von den Heiden abstammen, waren sie schädlich; und deshalb ließ Paulus Timotheus beschneiden, der von einer jüdischen Mutter abstammte, Apg 16,3, ließ Titus aber nicht beschneiden, der von einer Heidin abstammte, Gal 2,3, und demnach wurde auch Petrus zu Recht getadelt, da er den Gläubigen von den Heiden ein Vorbild abgab für die Angleichung an die jüdische Lebensweise“<sup>3948</sup> – dagegen wendet sich Hieronymus häufig, in dem Brief *An Augustinus*. Zuerst dieses: Wenn nach der Ankunft des Evangeliums richtig handelt, wer die Gesetzesvorschriften hält, „werden wir in die Häresie des Cerinthus und des Ebio verfallen, die allein deswegen von den Vätern gebannt worden sind, weil sie die Kulthandlungen des Gesetzes mit dem Evangelium Christi gemischt haben.“<sup>3949</sup>

[833] f. Ebenfalls Hieronymus: „Du sagst, die Kulthandlungen seien nicht verderblich für die, die sie halten wollten, wie sie sie von ihren Eltern übernommen haben?

<sup>3947</sup> Vgl. Hieronymus, *Commentarius in epistolam ad Galatas* 4,9 (PL 26, 375 f); wörtlich bei Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 4,9 (PL 192, 141).

<sup>3948</sup> Augustinus, *Epistulae* 82,(2,)8.11 (CSEL 34/2, 357 f.361 f; CChr.SL 31A, 101 f.104); vgl. Hieronymus, *Epistulae* 112,12 (CSEL 55, 381).

<sup>3949</sup> Hieronymus, *Epistulae* 112,13 (CSEL 55, 381).

omnibus esse mortiferas, sive ex Iudaeis sive ex gentibus; *finis Christus ad iustitiam omni credenti*», ad Rom. 10, 4.

g. Item, idem Hieronymus, Ierem. 31, 31: *Consummabo testamentum novum super domum Israel*: «Non dicit populo gentium, sed Iudaeis, ut *non in vetustate litterae serviant, sed in novitate spiritus*», ad Rom. 7, 6.

h. Item, omnibus dicitur, Matth. 11, 13: *Lex et Prophetiae usque ad Ioannem*. Ergo, veniente Christo, observantia legalium retractatur.

i. Item: Si legalia «salutem non afferunt post passionem Christi, cur observantur? Si autem observanda sunt, utique salutem afferunt: non enim observarentur, nisi afferrent salutem. Neque indifferentia sunt inter bonum et malum, sicut philosophi disputant: bonum est continentia, malum est luxuria, inter utrumque indifferens est ambulare, digerere. Observare autem caerimonias non potest esse indifferens, sed aut malum aut bonum est. Tu dicis bonum; ego assero malum, non solum iis qui ex gentibus, sed etiam iis qui ex populo iudaico crediderunt».

k. Item, idem Hieronymus: «O beate Paule, qui in Petro reprehendis simulationem, quare se subtraxisset a gentibus propter metum Iudaeorum, cur Timotheum contra sententiam tuam circumcidere cogaris? Respondebis mihi, *propter Iudaeos, qui in illis locis erant*. Qui igitur tibi ignoscis in circumcissione discipuli venientis ex gentibus, ignosce et Petro praedecessori tuo quod aliqua fecerit metu fidelium Iudaeorum».

l. Item, idem Hieronymus: «Didicimus quod propter metum Iudaeorum Petrus, Gal. 2, 12, et Paulus, Act. 16, 3 et 21, 26, aequaliter finxerint Legis praecepta servare. Qua igitur fronte, qua audacia potest id Paulus in altero reprehendere quod ipse commisit?»

m. Item, idem Hieronymus dicit Augustino: Paulus «simulavit se Iudaeum, ut illos lucrifaceret. Cur non etiam sacrificavit cum gentibus, quia et iis, qui sine Lege, tamquam sine Lege esset, factus est, ut eos quoque lucrifaceret? nisi quia illud fecit ut

Ich hingegen erkläre sie im Gegenteil für todbringend für alle, ob sie von den Juden oder von den Heiden abstammen; *Christus ist das Ende, zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt*<sup>3950</sup>, Röm 10,4.

g. Ebenfalls Hieronymus zu Jer 31,31: *Ich werde einen neuen Bund mit dem Haus Israel schließen*: „Er sagt das nicht zum Volk der Heiden, sondern zu den Juden, dass sie nicht im alten Zustand dem Buchstaben dienen sollen, sondern im neuen Zustand des Geistes“<sup>3951</sup>, Röm 7,6.

h. Zu allen wird gesagt, Mt 11,13<sup>3952</sup>: *Das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes*. Also wird mit der Ankunft Christi die Befolgung der Gesetzesvorschriften abgelehnt.

i. Wenn die Gesetzesvorschriften „kein Heil mehr nach dem Leiden Christi bringen, warum werden sie dann noch befolgt? Wenn sie aber befolgt werden müssen, bringen sie auf jeden Fall Heil: Sie würden nämlich nicht befolgt werden, wenn sie nicht Heil brächten. Und sie sind auch nicht indifferent zwischen gut und böse, so wie die Philosophen disputieren: Gut ist die Enthaltensamkeit, böse die Wollust, zwischen beiden indifferent sind Herumlaufen und Verdauen. Die Kulthandlungen zu befolgen kann aber nicht indifferent sein, sondern ist entweder schlecht oder gut. Du sagst gut; ich behaupte schlecht, nicht nur für die, die von den Heiden, sondern auch für die, die aus dem jüdischen Volk zum Glauben gekommen sind.“<sup>3953</sup>

k. Derselbe Hieronymus: „O seliger Paulus, der du in Petrus die Heuchelei tadelst, weshalb er sich von den Heiden zurückgezogen hatte aus Furcht vor den Juden, warum hast du Timotheus gezwungen, sich gegen deine Lehre beschneiden zu lassen? Du wirst mir antworten: *Wegen der Juden, die an jenen Orten wohnten*. Der du also mit dir bei der Beschneidung deines Jüngers, der von den Heiden abstammte, Nachsicht übst, übe auch Nachsicht mit Petrus, der vor dir da war, dass er etwas aus Furcht vor den jüdischen Gläubigen getan hat.“<sup>3954</sup>

l. Derselbe Hieronymus: „Wir haben erfahren, dass aus Furcht vor den Juden Petrus, Gal 2,12, und Paulus, Apg 16,3 und 21,26, gleichermaßen vorgaben, die Vorschriften des Gesetzes zu halten. Mit welcher Stirn also, welcher Dreistigkeit kann Paulus das beim anderen tadeln, was er selbst begangen hat?“<sup>3955</sup>

m. Derselbe Hieronymus sagt zu Augustinus:<sup>3956</sup> Paulus „gab sich als Jude aus, um jene zu gewinnen. Warum hat er nicht auch mit den Heiden geopfert, da er auch für sie, die ohne Gesetz [waren], gleichsam so wurde, als ob er ohne Gesetz wäre, um auch sie zu gewinnen, wenn nicht, dass er dies tat als einer, der von Natur Jude

**3950** Ebd., 112,14 (CSEL 55, 382f).

**3951** Ebd. (CSEL 55, 383).

**3952** Vgl. Lk 16,16.

**3953** Hieronymus, Epistulae 112,16 (CSEL 55, 386).

**3954** Ebd., 112,9 (CSEL 55, 378).

**3955** Ebd., 112,11 (CSEL 55, 380).

**3956** Vgl. zum Folgenden Augustinus, Epistulae 40,(4,)6 (CSEL 34/2, 76f; CChr.SL 31, 163); Hieronymus, Epistulae 112,17 (CSEL 55, 387).

natura Iudaeus». «Bene defendis Paulum, non quod simulaverit errorem Iudaeorum, sed quod vere fuerit in errore. Nova clementia Apostoli: dum Iudaeos Christianos vult facere, ipse Iudaeus factus est. Non enim poterat luxuriosos ad frugalitatem reducere, nisi se luxuriosum probasset». Quod est inconveniens.

n. Si vero dicatur, sicut dicit Hieronymus, super illud ad Gal. 5, 2: *Si circumciderimini, Christus vobis nihil proderit*, quod legalia post Christi passionem sunt mortifera nisi dispensatorie custodiantur, et uterque, et Petrus et Paulus, sentit Legem non esse tenendam, et quia *in omni gente quicumque timet Deum et operatur iustitiam, acceptus est illi*, Act. 10, 35; uterque vero cauta simulatione dispensat, Petrus subtractionem, Paulus reprehensionem, ad Gal. 2, 14, Paulus in Petro hoc reprehendere non potuit quod ipse fecit, nec arguere simulationem, cuius et ipse reus erat; fuit ergo reprehensio non vera, sed dispensatoria – contra, obicit Augustinus, in epistola *Ad Hieronymum*: Si ita est, quod Petrus non fuerit reprehensibilis nec Pauli reprehensio vera, mentitus est Paulus. «Si enim hoc fecit Petrus quod facere debuit, mentitur Paulus, qui dicit quod eum viderit *non recte* ambulans *ad veritatem Evangelii*. Quisquis enim facit quod facere debet, recte utique facit. Et ideo de illo falsum dicit, qui dicit non rectum fecisse quod novit eum facere debuisse. Si autem verum scripsit Paulus, verum est Petrum *non recte* ambulasse *ad Evangelii veritatem*».

o. Item, idem Augustinus: «Si ad Scripturas sanctas admissa fuerint officiosa mendacia, quid in eis remanebit auctoritatis? Cum enim contra sensum lectoris aliquid occurrerit, officiosum mendacium reputabitur». Sed illud sequitur, si dicatur Petrus non vere reprehensibilis fuisse, cum Paulus scribat ipsum *non recte* ambulasse, et quod restitit ei, *quia reprehensibilis erat*.

p. Item, idem, ad eundem: Quod obicis non esse medium inter bonum et malum, et quod «Legis caerimonias observare non potest esse |834| indifferens, cur non dicam praecepta illa veterum sacramentorum nec bona, quia non eis iustificamur, umbrae

war<sup>3957</sup>.“ „Richtig verteidigst du Paulus, nicht weil er den Irrtum der Juden geheuchelt hat, sondern weil er wahrhaftig im Irrtum war. Die neue Milde des Apostels: Während er die Juden zu Christen machen will, ist er selbst zum Juden geworden. Er hätte nämlich nicht die Verschwender zur Sparsamkeit zurückführen können, wenn er sich nicht selbst als Verschwender erwiesen hätte.“ Was unangemessen ist.

n. Wenn aber gesagt wird, wie Hieronymus zu Gal 5,2: *Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen* sagt, dass die Gesetzesvorschriften nach dem Leiden Christi todbringend sind, wenn sie nicht im Sinne einer Entbindung vom Gesetz befolgt werden, und beide, sowohl Petrus als auch Paulus, glauben, das Gesetz müsse nicht gehalten werden, und dass derjenige, *der Gott fürchtet und die Gerechtigkeit tut, ihm in jedem Volk willkommen ist*, Apg 10,35, beide aber mit schlauer Heuchelei vom Gesetz entbinden, Petrus im Hinblick auf das Sichentziehen, Paulus im Hinblick auf den Tadel, zu Gal 2,14, dies Paulus in Bezug auf Petrus nicht hätte tadeln können, was er selbst getan hat, noch die Heuchelei angreifen, deren er auch selbst schuldig war;<sup>3958</sup> dass daher der Tadel nicht echt war, sondern im Sinne einer Entbindung vom Gesetz – dagegen wendet Augustinus etwas ein in dem Brief *An Hieronymus*: Wenn es so ist, dass Petrus nicht tadelnswert war und der Tadel des Paulus nicht echt, hat Paulus gelogen. „Wenn nämlich Petrus das getan hat, was er hat tun müssen, lügt Paulus, der sagt, dass er ihn *nicht recht auf die Wahrheit des Evangeliums*<sup>3959</sup> zugehen sah. Denn jeder, der tut, was er tun muss, tut auf jeden Fall richtig. Und deshalb sagt über ihn etwas Falsches, wer sagt, dass er etwas nicht richtig getan habe, von dem er wusste, dass er es hat tun müssen. Wenn Paulus aber die Wahrheit geschrieben hat, ist es wahr, dass Petrus *nicht recht auf die Wahrheit des Evangeliums* zugegangen ist.“<sup>3960</sup>

o. Derselbe Augustinus: „Wenn in Bezug auf die heiligen Schriften pflichtgemäße Lügen zugelassen worden sind, was wird in ihnen an Autorität übrig bleiben? Denn wenn sich etwas zeigt, das dem Verstand des Lesers widerspricht, wird es als pflichtgemäße Lüge bewertet werden.“<sup>3961</sup> Das aber folgt daraus, wenn von Petrus gesagt wird, dass er nicht wahrhaft tadelnswert gewesen sei, während Paulus schreibt, dass er *nicht recht* gewandelt sei und dass er ihm entgegengetreten ist, *weil er tadelnswert war*<sup>3962</sup>.

p. Und derselbe [Augustinus] an denselben [Hieronymus]: Was du einwendest, dass es kein Mittelding zwischen gut und böse gibt und dass, „die Kulthandlungen des Gesetzes zu befolgen, nicht [834] indifferent sein kann, warum kann ich dann nicht sagen, dass jene Vorschriften der alten Sakramente nicht gut sind, weil wir durch sie

<sup>3957</sup> Vgl. Gal 2,15.

<sup>3958</sup> Vgl. Hieronymus, Epistulae 112,14 (CSEL 55, 384).

<sup>3959</sup> Gal 2,14.

<sup>3960</sup> Augustinus, Epistulae 82,(2,)7 (CSEL 34/2, 357; CChr.SL 31A, 101).

<sup>3961</sup> Ebd., 40,(3,)3 (CSEL 34/2, 71f; CChr.SL 31, 160).

<sup>3962</sup> Gal 2,11.

enim sunt praenuntiantes gratiam qua iustificamur; nec tamen mala, quia divinitus praecepta sunt, temporibus personisque congruentia, cum me adiuvet prophetica sententia, qua dicit Deus se illi populo dedisse *praecepta non bona?*» non dicit mala, ut monstret indifferentia.

*q.* Item, idem, ad eundem: Quod obicis quod *Lex et Prophetæ usque ad Ioannem* etc. huiusmodi, non probat quod dicis. «Non enim arbitror ipsum Dominum fallaciter a parentibus circumcisum, Luc. 2, 21; nec eum dixisse fallaciter leproso, Matth. 8, 4: *Vade et ostende te sacerdotibus et offer pro te sacrificium*». Ergo sicut veraciter fuit Christus circumcisus et veraciter et praecepto Domini obtulit leprosus sacrificium Legis, vere fuerunt legalia observata ab Apostolis.

*r.* Item, idem, ad eundem: «Sicut libera voce pronuntias caerimonias mortiferas tam iis qui ex Iudaeis quam iis qui ex gentibus, ita pro tempore hoc vocem tuam omnino affirmo, et addo: quicumque eas servaverit, non solum veraciter, sed etiam simulate, eum in barathrum diaboli devolutum. Sed sicut simulationem Apostolorum ab huius temporis ratione secernis, ita ego Pauli veracem conversationem ab huius temporis, quamvis non simulata caerimoniarum observatione secerno, quoniam tunc fuit approbanda, nunc detestanda».

*s.* Item, idem, ad eundem: Sacramenta Iudaeorum non sic fuerunt ab observantia auferenda ut tamquam detestanda et similia idololatriæ viderentur. Sed si a consuetudine Iudaeorum, quibus auctoritate divina erant imposita, statim post passionem sicut mortifera tollerentur, viderentur fuisse detestanda et damnanda. Non igitur statim auferri debuerunt a consuetudine Iudaeorum. Quod videtur expresse ex Concilio Apostolorum in verbis B. Iacobi ad Paulum, Act. 21, 20.

*t.* Item, idem, ad eundem: «Fateor in hoc quod epistola mea continet», videlicet sacramenta Iudaeorum a Paulo suscepta, «ut doceret ea non esse perniciosam iis qui,



nicht gerechtfertigt werden, sie sind nämlich Schatten, die die Gnade ankündigten, durch die wir gerechtfertigt werden; aber auch nicht schlecht, weil sie von Gott vorgeschrieben sind in Übereinstimmung mit Zeiten und Personen, während mich der Satz des Propheten unterstützt, mit dem Gott sagt, dass er jenem Volk *Vorschriften* gegeben hat, *die nicht gut waren*<sup>3963?</sup><sup>3964</sup>, er sagt nicht schlecht, um sie als indifferent zu erweisen.

q. Und derselbe [Augustinus] an denselben [Hieronymus]: Was du einwendest: *Das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes*<sup>3965</sup> und dergleichen mehr, das beweist nicht, was du sagst. „Ich glaube nämlich nicht, dass der Herr selbst in täuschender Weise von seinen Eltern beschnitten worden ist, Lk 2,21; und auch nicht, dass er zum Aussätzigen in täuschender Weise gesagt hat, Mt 8,4: *Geh und zeige dich den Priestern, und bring ein Opfer für dich dar.*“<sup>3966</sup> Wie also Christus wahrhaftig beschnitten worden ist und wahrhaftig und aufgrund der Vorschrift des Herrn der Aussätzige das gesetzliche Opfer dargebracht hat, so wurden die Gesetzesvorschriften wahrhaftig von den Aposteln befolgt.

r. Derselbe [Augustinus] an denselben [Hieronymus]: „So wie du mit deiner freien Meinung verkündest, dass die Kulthandlungen todbringend sind ebenso für die, die von den Juden, wie für die, die von den Heiden abstammen, so bestätige ich für die heutige Zeit deine Meinung vollkommen und füge hinzu: Jeder, der sie hält, nicht nur wahrhaftig, sondern auch geheuchelt, der ist in den Schlund des Teufels hinabgestürzt. Aber so, wie du die Heuchelei der Apostel von der Art und Weise in der heutigen Zeit unterscheidest, so unterscheide ich das wahrhaftige Verhalten des Paulus von der, wenn auch nicht geheuchelten, Befolgung der Kulthandlungen in der heutigen Zeit. Denn damals war sie zu billigen, jetzt ist sie abzulehnen.“<sup>3967</sup>

s. Derselbe [Augustinus] an denselben [Hieronymus]: Die Sakramente der Juden mussten nicht so von der Befolgung ausgenommen werden, dass sie verabscheuenswert und dem Götzendienst gleich zu sein schienen. Doch wenn sie von der Gewohnheit der Juden, denen sie mit göttlicher Autorität auferlegt worden waren, sofort nach der Passion als todbringend ausgenommen würden, erschienen sie so, als ob sie zu verabscheuen und zu verdammen seien. Also durften sie nicht sofort von der Gewohnheit der Juden ausgenommen werden.<sup>3968</sup> Das ist ausdrücklich aus dem Apostelkonzil in den Worten des seligen Jakobus an Paulus zu ersehen, Apg 21,20.

t. Derselbe [Augustinus] an denselben [Hieronymus]: „Ich gebe zu, dass ich in dem, was mein Brief enthält“, nämlich dass die Sakramente der Juden von Paulus übernommen worden waren, „damit er sie lehrte, dass sie nicht verderblich sind für

---

**3963** Ez 20,25.

**3964** Augustinus, Epistulae 82,(2,)13 f (CSEL 34/2,363 f; CChr.SL 31A,105).

**3965** Vgl. Mt 11,13; Lk 16,16.

**3966** Augustinus, Epistulae 82,(2,)18 (CSEL 34/2, 370; CChr.SL 31A, 110).

**3967** Ebd. (CSEL 34/2, 369; CChr.SL 31A, 109).

**3968** Vgl. ebd., 82,(2,)15 (CSEL 34/2, 364–366; CChr.SL 31A, 106 f).

sicut a parentibus acceperant per Legem, vellent ea custodire, minus me posuisse 'illo dumtaxat tempore quo primum fidei gratia revelata est'; tunc enim hoc non erat eis perniciosum. Progressu vero temporis ab omnibus Christianis illae observationes desererentur».

u. Item, idem, ad eundem: Si tunc desererentur, «non discernerentur, quod Deus populo suo per Moysen praecepit, ab eo quod in templis daemoniorum spiritus immundus instituit», quod est maximum inconueniens. Relinquitur igitur quod non erant continuo, sed paulatim, manifestata praedicatione gratiae, deserenda.

v. Item, idem, ad eundem: «Ait Paulus, ad Gal. 5, 2: *Si circumcidimini, Christus vobis non proderit*. Decepit ergo Timotheum et fecit sibi nihil profuisse Christum. An quia hoc fallaciter factum est, ideo non obfuit? At ipse hoc non posuit nec etiam veraciter, sed simpliciter dixit: *Si circumcidimini*» etc. Si ergo non est ibi subintelligendum '*si circumcidimini fallaciter*', ergo nec dicendum erit Paulum fallaciter circumcidisse Timotheum vel Apostolos legalia servasse.

x. Item, idem, ad eundem: «Cum venisset fides, quae illis observationibus praenuntiata est et post mortem et resurrectionem Domini revelata, observantiae illae tamquam vitam sui officii amiserunt. Ergo sicut defuncta corpora amicorum deducenda erant cum honore ad sepulturam, nec simulate, sed religiose, non autem continuo deserenda. Proinde vero quisquis Christianorum sive ex Iudaeis nunc eas voluerit celebrare, tamquam sopitos cineres eruens, non erit pius deductor vel baiulus corporis, sed impius sepulturae violator».

y. Item, idem, ad eundem: Quod obicis quod Paulus in Petro reprehendere non potuit quod ipse fecit, credo «Paulum non ita egisse, quando Timotheum circumcidit, Act. 16, 3, vel Cenchrus votum persolvit, Act. 18, 18, vel Ierosolymis, a Iacobo monitus, legalia illa suscepit, Act. 21, 26, ut putare videretur per illa legalia salutem dari, sed

die, die sie halten wollten, so wie sie sie von ihren Eltern durch das Gesetz übernommen haben, mich nicht gut ausgedrückt habe mit ‚zumindest zu jener Zeit, als zuerst die Gnade des Glaubens offenbart worden ist‘, denn damals war dies für sie nicht verderblich. Mit fortschreitender Zeit aber sollten jene Befolgungen von allen Christen aufgegeben werden.“<sup>3969</sup>

u. Derselbe [Augustinus] an denselben [Hieronymus]: Wenn sie dann aufgegeben würden, „würde das, was Gott seinem Volk durch Mose aufgetragen hat, nicht mehr von dem unterschieden werden, was der unreine Geist in den Tempeln der Dämonen eingesetzt hat“<sup>3970</sup>, was äußerst unangemessen ist. Es folgt also, dass sie nicht unverzüglich, sondern allmählich, wenn die Predigt der Gnade offenbar wurde, aufgegeben werden mussten.

v. Derselbe [Augustinus] an denselben [Hieronymus]: „Paulus sagt Gal 5,2: *Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen*. Dann hat er also den Timotheus getäuscht und herbeigeführt, dass Christus ihm nichts nützte. Oder hat es ihm etwa deswegen nicht geschadet, weil es in täuschender Weise geschah? Allein er selbst hat diesen Fall gar nicht gesetzt, und er hat auch nicht ‚wahrhaftig‘ gesagt, sondern einfach: *Wenn ihr euch beschneiden lasst*“<sup>3971</sup> usw. Wenn also dabei nicht mitzuverstehen ist ‚*wenn ihr euch* in täuschender Weise *beschneiden lasst*‘, dann wird man auch nicht sagen dürfen, dass Paulus Timotheus in täuschender Weise beschnitten hat oder die Apostel die Gesetzesvorschriften so gehalten haben.

x. Derselbe [Augustinus] an denselben [Hieronymus]: „Als der Glaube gekommen war, der durch jene Befolgungen vorher angekündigt und nach dem Tod und der Auferstehung des Herrn offenbart wurde, verloren diese Befolgungen gleichsam das Leben ihrer Aufgabe. Daher mussten sie wie die Leichname von Freunden unter Ehren zum Begräbnis geführt werden, aber nicht heuchlerisch, sondern mit Ehrerbietung, nicht aber durften sie sofort aufgegeben werden. Wenn aber jetzt irgendein Christ, und mag er auch früher Jude gewesen sein, sie heute feiern will, wird er wie einer, der ruhende Asche ausscharrt, sein, kein frommer Begleiter oder Träger des Leichnams, sondern ein gottloser Grabschänder.“<sup>3972</sup>

y. Derselbe [Augustinus] an denselben [Hieronymus]: Was du einwendest, dass Paulus bei Petrus nicht tadeln konnte, was er selbst getan hat: Ich glaube, „dass Paulus, als er Timotheus beschneiden ließ, Apg 16,3, oder sein Gelübde in Kenchiräa einlöste, Apg 18,18, oder in Jerusalem, von Jakobus ermahnt, jene Gesetzesvorschriften auf sich nahm, Apg 21,26, dies nicht so getan hat, dass er zu glauben schien, durch jene Gesetzesvorschriften werde Heil gegeben, sondern [so], dass es nicht so erscheine, als würde er jene [Vorschriften], von denen Gott befohlen hatte, dass sie

---

**3969** Augustinus, Epistulae 82,(2),17 (CSEL 34/2, 368; CChr.SL 31A, 108).

**3970** Ebd.

**3971** Ebd., 82,(2),19 (CSEL 34/2, 370; CChr.SL 31A, 110).

**3972** Ebd., 82,(2),16 (CSEL 34/2, 367; CChr.SL 31A, 108).

ne illa, quae in umbris futurorum Deus fieri iusserat, tamquam idololatriam gentium damnare videretur. Hoc enim est quod illi Iacobus ait, Act. 21,20: *Vides, inquit, frater, quod millia sunt in Iudaea*» etc.

z. Item, idem, ad eundem, in alia epistola: Si obicias Paulum aliquando simulationem fecisse, [835] quia dicit '*factus sum Iudaeis tamquam Iudaeus*', «non a me docendus es quo modo intelligatur. *Factus est enim tamquam Iudaeus* compassione misericordiae, non simulatione fallaciae. Fit enim tamquam aegrotus qui ministrat aegroto, non cum febres se habere mentitur, sed cum animo condolentis cogitat quemadmodum sibi serviri vellet, si ipse aegrotaret».

Ex iis igitur relinquit Augustinus legalia pro tempore, in quo primo fidei gratia revelata est, indifferentia illis qui ex Iudaeis, dummodo non constituerent in eis spem salutis, et vere legalia ab Apostolis fuisse servata, et Petrum vere reprehensibilem, Paulum vero non reprehendendum.

**Responsio:** Dicendum Sanctos ad diversa respicientes circa istum articulum aliquando diversa sensisse, non tamen contraria, cum dicat Hieronymus, in epistola *Ad Augustinum*: «Non multum interest inter meam et tuam sententiam, quia ego dico et Petrum et Paulum timore fidelium Iudaeorum Legis exercuisse, immo simulasse mandata; tu autem asseris eos hoc fecisse clementer, non mentientis astu, sed compatientis affectu». Dicendum igitur quod B. Hieronymus, ponderans verbum Domini, Matth. 11, 13: *Lex et Prophetiae usque ad Ioannem*, inclusive, hoc est, ministerio Ioannis completo, intelligit legalia retractata, et ideo post passionem Christi omnibus interdicta, sive in eis ponatur spes salutis sive non. Praeterea, sicut ipsemet dicit, in epistola *Ad Augustinum*: «Propter metum Iudaeorum Petrus et Paulus aequaliter finxerunt Legis praecepta servari. Qua ergo fronte Paulus reprehendat in altero quod ipse commisit? Ego, immo alii exposuerunt causam quam putaverunt, non officiosum mendacium defendentes, sicut tu scribis, sed docentes honestam dispensationem, ut et Apostolorum prudentiam demonstrarent et blasphemantis Porphyrii impuden-

als Schatten des Zukünftigen getan werden,<sup>3973</sup> wie den Götzendienst der Heiden verdammen. Das nämlich ist es, was Jakobus zu ihm sagt, Apg 21,20: *Du siehst, Bruder, dass es Tausende in Judäa sind*<sup>3974</sup> usw.

z. Derselbe [Augustinus] an denselben [Hieronymus] in einem anderen Brief: Wenn du einwendest, dass Paulus manchmal geheuchelt habe, [835] weil er sagt *„Den Juden bin ich wie ein Jude geworden“*<sup>3975</sup>, „so musst du nicht von mir darüber belehrt werden, wie dies zu verstehen ist. *Er ist nämlich wie ein Jude geworden* aus Mitleid der Barmherzigkeit, nicht aus heuchlerischer Täuschung. Es wird nämlich wie ein Kranker, wer einen Kranken pflegt, nicht indem er vorlügt, er habe Fieber, sondern indem er mit dem Gefühl eines den Schmerz Mitempfindenden überlegt, wie er wollte, dass für ihn gesorgt würde, wenn er selbst krank wäre.“<sup>3976</sup>

Dadurch gestattet also Augustinus die Gesetzesvorschriften für die Zeit, in der zuerst die Gnade des Glaubens offenbart worden ist, ohne Unterschied für diejenigen, die von den Juden abstammten, sofern sie nur in ihnen keine Heilshoffnung erweckten, und dass wahrhaftig die Gesetzesvorschriften von den Aposteln gehalten worden sind und Petrus wahrhaftig tadelnswert, Paulus aber nicht zu tadeln sei.

**Antwort:**<sup>3977</sup> Es ist zu sagen, dass die Heiligen, da sie auf Unterschiedliches achteten, zu diesem Artikel bisweilen unterschiedliche Meinungen hatten, nicht aber gegensätzliche, wenn Hieronymus in dem Brief *An Augustinus* sagt: „Es gibt keinen großen Unterschied zwischen meiner und deiner Meinung, denn ich sage, dass sowohl Petrus als auch Paulus aus Furcht vor den jüdischen Gläubigen des Gesetzes die Gebote ausgeführt, ja sogar geheuchelt haben; du aber behauptest, dass sie dies aus Milde getan haben, nicht mit der List eines Lügners, sondern aus dem Gefühl eines, der Mitleid hat.“<sup>3978</sup> Es ist also zu sagen, dass der selige Hieronymus, indem er das Wort des Herrn beurteilt, Mt 11,13<sup>3979</sup>: *Das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes* einschließlic, das heißt nach der Vollendung des Dienstes des Johannes, versteht, dass die Gesetzesvorschriften abgelehnt und deshalb nach dem Leiden Christi allen untersagt wurden, ob nun eine Heilshoffnung in sie gelegt wurde oder nicht. Außerdem, wie er selbst in dem Brief *An Augustinus* sagt: „Aus Furcht vor den Juden heuchelten Petrus und Paulus gleichermaßen, die Vorschriften des Gesetzes zu halten. Mit welcher Stirn tadelt also Paulus im anderen, was er selbst verübt hat? Ich, vielmehr andere haben dargelegt, was sie für den Grund hielten, nicht indem sie eine pflichtgemäße Lüge verteidigten, wie du schreibst, sondern indem sie eine ehrbare Entbindung vom Gesetz lehrten, sodass sie sowohl die Klugheit der Apostel darlegten als auch die Schamlosigkeit des gotteslästerlichen Porphyrius tadelten, der

**3973** Vgl. Hebr 10,1.

**3974** Augustinus, Epistulae 82,(2,)8–9 (CSEL 34/2, 358; CChr.SL 31A, 101f).

**3975** Vgl. 1Kor 9,20.

**3976** Augustinus, Epistulae 40,(4,)4 (CSEL 34/2, 73; CChr.SL 31, 161).

**3977** Hier heißt es einmalig ‚Antwort‘ statt ‚Ich antworte‘ bzw. ‚Lösung‘.

**3978** Hieronymus, Epistulae 112,17 (CSEL 55, 387).

**3979** Vgl. Lk 16,16.

tiam coercerent, qui Paulum dicit exarsisse in invidiam virtutum Petri, et Petrum et Paulum inter se puerili pugnasse certamine». Augustinus vero respiciens ad Concilium Apostolorum et ad verba Iacobi, Act. 15, 29 et 21, 20, in quibus videtur ab Apostolis concessum fidelibus, qui de Iudaeis erant, legalia observari, non tamen iis, qui de gentibus, imponenda, ne in fide scandalizarentur, distinguit tempora, personas, affectum. Tempora duo: primum, cum coepit gratia fidei revelari; secundum, cum revelata est. Item, personas fidelium dupliciter: qui de Iudaeis et qui de gentibus. Item, affectum illius qui in legalibus constituit spem salutis et illius qui non constituit spem salutis, sed servat illa ex causa, vel propter vitandum scandalum proximi vel quia instituta auctoritate Dei. Secundum hoc ergo dicit Augustinus, in epistola *Ad Hieronymum*, quod, cum dicit Apostolus, ad Gal. 5, 2: *Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit*, «illos arguit qui se iustificari in Lege credebant, non qui legitima illa in eius honore, a quo mandata sunt, observabant, quae, gratiae revelatione latius innotescente, necesse fuerat aboleri. Non tamen ideo fuerant tamquam diabolica gentium sacrilegia fugienda, etiam cum ipsa gratia iam inceperat revelari, quae umbris talibus fuerat praenuntiata, sed permittenda paululum eis, maxime qui ex illo populo, cui data sunt, venerant. Postea vero, tamquam cum honore sepulta, sunt a Christianis omnibus irreparabiliter deserenda».

Ad ea vero in quibus videntur dissentire, quia quod unus dicit malum, alius dicit non malum, non est contrarietas, quia iste dicit malum, quia interdictum et prohibitum, ille vero non malum, quia, quantum est de se, non est malum nec bonum.

Item, ad illud in quo videntur contradicere, quia iste dicit servanda, ille dicit non servanda, dicendum quod iste non servanda, quia prohibita et interdicta a Christo; ille vero adhuc servanda propter utilitatem vel scandalum vitandum pro tempore, in quo non erant interdicta. Non enim dicit interdicta legalia nisi post gratiam fidei revelatam; unde illud *'Lex et Prophetiae usque ad Ioannem'* ostendit legalia esse mortua, hoc est saluti non necessaria, non tamen mortifera, quousque, revelata gratia, sunt

sagte, Paulus sei in Neid auf die Tugenden des Petrus entbrannt gewesen und Petrus und Paulus hätten untereinander in kindischem Wettstreit gekämpft.<sup>3980</sup> Augustinus aber betrachtet das Apostelkonzil und die Worte des Jakobus, Apg 15,29 und 21,20, in denen es den Gläubigen, die von den Juden abstammten, von den Aposteln erlaubt worden zu sein scheint, die Gesetzesvorschriften zu halten, sie nicht aber denen, die von den Heiden [abstammten], auferlegt werden durften, damit sie nicht im Glauben einen Anstoß erhielten, und er unterscheidet Zeiten, Personen und Streben. Zwei Zeiten: die erste, als die Gnade des Glaubens offenbart zu werden begann; die zweite, als sie offenbart worden ist. Auch die Personen der Gläubigen zweifach: die von den Juden abstammen und die von den Heiden abstammen. Und das Streben dessen, der seine Heilshoffnung in die Gesetzesvorschriften legt, und dessen, der keine Heilshoffnung hineinlegt, sondern sie aus einem Grunde hält, entweder, um einen Anstoß beim Nächsten zu vermeiden, oder weil sie von der Autorität Gottes eingerichtet wurden. Demgemäß also sagt Augustinus in dem Brief *An Hieronymus*, dass, wenn der Apostel in Gal 5,2 sagt: *Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen*, „er die tadelt, die glauben, im Gesetz gerecht gemacht zu werden, nicht jene, die diese Gesetze, welche mit wachsendem Bekanntwerden der Offenbarung der Gnade abgeschafft werden mussten, zur Ehre dessen hielten, von dem sie geboten worden sind. Sie mussten deshalb nämlich nicht wie die teuflischen Religionsfrevler der Heiden geflohen werden, auch wenn die Gnade selbst schon begonnen hatte, offenbart zu werden, welche mit solchen Schattenbildern vorher angekündigt worden war, sondern sie waren ihnen noch ein Weilchen zu erlauben, vor allem denen, die aus dem Volk gekommen waren, dem sie gegeben worden sind. Später aber mussten sie, als ob sie mit Ehren bestattet worden wären, von allen Christen unwiederbringlich aufgegeben werden.“<sup>3981</sup>

Bei dem aber, worin sie verschiedener Meinung zu sein scheinen, weil das, was der eine schlecht nennt, der andere nicht schlecht nennt, liegt keine Gegensätzlichkeit. Denn dieser nennt es schlecht, weil es untersagt und verboten ist, jener aber nicht schlecht, weil es an sich weder schlecht noch gut ist.

Zu dem anderen, in dem sie einander zu widersprechen scheinen, da dieser sagt, dass sie gehalten werden müssen, jener sagt, dass sie nicht gehalten werden dürfen, ist zu sagen, dass dieser [sagt, dass] sie nicht gehalten werden dürfen, weil sie von Christus verboten und untersagt worden sind; jener aber, dass sie noch gehalten werden müssen, wegen ihres Nutzens oder um einen Anstoß zu vermeiden in der Zeit, in der sie noch nicht untersagt worden waren. Er sagt nämlich, dass die Gesetzesvorschriften erst untersagt waren, als die Gnade des Glaubens offenbart worden war; daher zeigt *Das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes*, dass die Gesetzesvorschriften tot sind, das heißt nicht heilsnotwendig, nicht aber todbringend, bis sie

**3980** Hieronymus, Epistulae 112,11 (CSEL 55, 380).

**3981** Augustinus, Epistulae 82,(2,)19f (CSEL 34/2, 371; CChr.SL 31A, 110 f).

penitus interdicta ab Apostolo, ad Gal. 5, 2: *Si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit.*

Praeterea, ad aliud, in quo sibi videntur contradicere, de simulatione, dicendum quod unus ponit simulationem prudentiae, scilicet Hieronymus, alius vero negat simulationem fallaciae, et ita non sibi contradicunt.

**[Ad obiecta]:** Dicamus igitur ad solutionem primo obiectorum, secundum quod dicit Hugo de S. Victore, in libro *De sacramentis*, iuxta [836] Augustinum: «Videntur tria quaedam tempora distinguenda. Primum ante baptismum, quando circumcisio sola statum habuit sine baptismo. Novissime nunc post circumcisionem solus baptismus statum habet sine circumcisione. Fuit autem medium tempus, quando circumcisio et baptismus simul cucurrerunt: circumcisio ut finiretur, baptismus ut confirmaretur. Oportuit enim ut illa quae finienda erant, non subito, sed paulatim dimitterentur, ut ostenderentur bona fuisse tempore suo; et similiter quae incipienda erant, non subito in auctoritatem assumerentur, ne praeter rem aliunde inducta putarentur. Illa igitur dimissa sunt, non proiecta; ista instituta sunt, non usurpata».

a. Dicendum igitur ad primo obiectum, secundum Hugonem de S. Victore, quod sicut «fuit baptismus cum circumcisione in medio tempore ab inchoatione sua usque ad passionem, ita fuit circumcisio cum baptismo post passionem Christi usque ad tempus illud quo circumcisio coeperit prohiberi». Unde hoc tempus medium partitum est ante passionem et post passionem. Ante passionem «aliquanto tempore nova sacramenta inchoata sunt ad consuetudinem, et vetera aliquamdiu tolerata secundum dispensationem. Postquam autem dictum est: *Si circumcidimini, Christus nihil proderit vobis*, quasi in tertio tempore, iam ipsa circumcisio non poterat ad salutem percipi, sicut prius postquam dictum fuisset: *Masculus, cuius praeputii caro circumcisa non fuerit, peribit de populo suo*, Gen. 17, 14, non potuit circumcisio ab iis, quibus iniuncta fuerat, sine periculo salutis contemni».

b–z. Ad illud vero quod obicitur multipliciter de observantia legalium a Paulo, dicendum, secundum Hugonem, quod «quemadmodum in principio baptismus a Ioanne secundum solum sacramentum dabatur, Matth. 3, 11: *Ego baptizo in aqua,*



nach Offenbarung der Gnade völlig vom Apostel untersagt worden sind, Gal 5,2: *Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen.*

Außerdem ist zu dem anderen, in dem sie einander zu widersprechen scheinen, in Bezug auf die Heuchelei, zu sagen, dass der eine eine Heuchelei der Klugheit behauptet, nämlich Hieronymus, der andere aber eine Heuchelei der Täuschung verneint und sie sich daher nicht widersprechen.

**[Zu den Einwänden]:** Wir können also zur Beantwortung der ersten Einwände nach dem, was Hugo von St. Viktor in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse* nach [836] Augustinus sagt, sagen: „Man muss offensichtlich drei Zeiten unterscheiden. Die erste vor der Taufe, als die Beschneidung allein eine Geltung hatte ohne die Taufe. In der jüngsten Zeit nun nach der Beschneidung hat nur die Taufe eine Geltung ohne die Beschneidung. Es gab aber eine mittlere Zeit, als die Beschneidung und die Taufe zugleich verliefen: die Beschneidung, um beendet, die Taufe, um bestätigt zu werden. Es war nämlich nötig, dass das, was enden musste, nicht sofort, sondern allmählich aufgegeben wurde, um zu zeigen, dass es zu seiner Zeit gut gewesen war; und ebenso, was beginnen musste, nicht sofort in seine Geltung gesetzt wurde, damit man nicht glaubte, dass es außerhalb der Materie von etwas anderem eingeführt worden sei. Jene wurden also abgeschafft, nicht weggeworfen; diese wurden eingesetzt, nicht beansprucht.“<sup>3982</sup>

a. Es ist also zu dem ersten Einwand nach Hugo von St. Viktor zu sagen, dass, wie „es die Taufe zusammen mit der Beschneidung in der mittleren Zeit gab von dem Beginn seines Auftretens bis zu seinem Leiden, es so die Beschneidung zusammen mit der Taufe nach dem Leiden Christi bis zu der Zeit, als die Beschneidung verboten zu werden begann, gab.“<sup>3983</sup> Daher ist diese mittlere Zeit in [die Zeit] vor dem Leiden und nach dem Leiden geteilt. Vor dem Leiden „sind in beträchtlicher Zeit neue Sakramente zur Gewohnheit eingeführt worden und alte eine Zeit lang ertragen worden, entsprechend der Verfügung. Nachdem aber gesagt worden war: *Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen*<sup>3984</sup>, gleichsam in der dritten Zeit, konnte die Beschneidung nun nicht mehr zum Heil wahrgenommen werden, so wie früher, nachdem gesagt worden war: *Eine männliche Person, deren Fleisch der Vorhaut nicht beschnitten ist, soll aus ihrem Volk verschwinden*, Gen 17,14, die Beschneidung von denen, denen sie auferlegt worden war, nicht ohne Gefahr für das Heil verschmäht werden konnte.“<sup>3985</sup>

b–z. Auf den mehrfachen Einwand in Bezug auf die Befolgung der Gesetzesvorschriften durch Paulus ist nach Hugo zu sagen, dass, „wie am Anfang die Taufe von Johannes als einziges Sakrament gespendet wurde, Mt 3,11: *Ich taufe im Wasser*, damit die, die den Brauch der Taufe nicht kannten, darin unterrichtet wurden, so in der

<sup>3982</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,6,4 (ed. Berndt, 383,1–11).

<sup>3983</sup> Ebd. (ed. Berndt, 383,18–20).

<sup>3984</sup> Gal 5,2.

<sup>3985</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* II,6,4 (ed. Berndt, 383,23–29).

ut ii, qui baptizandi usum non noverant, erudirentur, sic in novissimo a quibusdam fidelibus circumcisio dispensatorie secundum solum sacramentum suscipiebatur, ne ii, qui circumcidi consueverant, scandalizarentur». Similiter et de aliis observantiis legalium est intelligendum.

1–4. Ad obiecta partis alterius patet sufficienter responsio ex praedictis secundum diversas considerationes Hieronymi et Augustini.

Et ita terminatur pars ista, in qua inquisitum est inquisitione generali et speciali de lege et praeceptis Moysi.

jüngsten Zeit von einigen Gläubigen die Beschneidung im Sinne der Entbindung vom Gesetz als einziges Sakrament übernommen wurde, damit die, die sich beschneiden zu lassen pflegten, keinen Anstoß nahmen.“<sup>3986</sup> Ebenso ist es auch in Bezug auf die anderen Befolgungen der Gesetzesvorschriften zu verstehen.

1–4. Auf die Einwände der anderen Seite ist die Antwort ausreichend klar aus dem Gesagten entsprechend den unterschiedlichen Überlegungen von Hieronymus und Augustinus.

Und so schließt dieser Teil, in dem mit einer allgemeinen und einer besonderen Untersuchung das Gesetz und die Vorschriften des Mose untersucht worden sind.

---

**3986** Ebd. (ed. Berndt, 383,29–384,3).

# [837] INQUISITIO QUARTA DE LEGE EVANGELICA

## TRACTATUS PRIMUS DE LATIONE ET CONDITIONIBUS LEGIS EVANGELICAE

Consequens est, invocata Spiritus Sancti gratia, inquirere de lege et praeceptis Evangelii.

Cuius inquisitionis erit talis modus, ut primo quaeramus in generali de latione et conditionibus legis Evangelii;

deinde vero in speciali de praeceptis et consiliis Evangelii.

Inquirentes autem in generali ad pleniorum et perfectiorum intelligentiam altius perscrutantes quaeremus:

Primo, an una sola sit lex data vel indita rationali creaturae;

secundo, an praeter legem inditam sit ponere legem scriptam;

tertio, an sint duae leges tantum, lex naturae et lex Moysi, ita quod non requiratur lex Evangelii;

quarto, an lex Evangelii eadem sit cum lege naturali vel differens;

quinto, an eadem sit lex Evangelii cum lege Moysi;

sexto, de differentia legis Moysi et Evangelii;

septimo, de continentia Evangelii in lege Moysi;

octavo, de additione Evangelii ad legem Moysi;

nono, de impletionem Legis per Evangelium.

[838] [Nr. 543] QUAESTIO I.

### AN UNA SOLA LEX SIT DANDA RATIONALI CREATURAE.

Quaeritur igitur an una sola lex sit danda vel indita rationali creaturae.

**Ad quod sic arguitur:** 1. Una est veritas de Creatore, et ideo necesse est unam fidem esse solum, hoc est veram credulitatem de ipso. Simili modo una est magnificentia et maiestas Creatoris, sub qua legaliter debet subici creatura rationalis; una igitur erit lex solum obedientiae et subiectionis sub Creatore creaturae rationalis.

2. Item, una est patria Conditoris, quia patria est summae venerationis obsequium;

## |837| **VIERTE UNTERSUCHUNG: DAS EVANGELISCHE GESETZ**

### **Erste Abhandlung: Der Erlass und die Eigenschaften des Evangelischen Gesetzes**

Nachdem die Gnade des Heiligen Geistes angerufen wurde, ist es folgerichtig, das Gesetz und die Vorschriften des Evangeliums zu untersuchen.

Die Vorgehensweise dieser Untersuchung wird folgende sein, dass wir zuerst allgemein nach dem Erlass und den Eigenschaften des Evangelischen Gesetzes fragen; dann im Besonderen nach den Vorschriften und Räten des Evangeliums.

Wenn wir aber allgemein forschen, werden wir zur vollständigeren und vollkommeneren Erkenntnis des Höheren genauer hinsehen und fragen:

1. Ist der vernunftbegabten Schöpfung nur ein Gesetz allein gegeben oder eingegeben?
2. Ist außer dem eingegebenen Gesetz noch ein geschriebenes Gesetz anzunehmen?
3. Gibt es nur zwei Gesetze, das Gesetz der Natur und des Gesetz des Mose, sodass ein Gesetz des Evangeliums nicht erforderlich ist?
4. Ist das Gesetz des Evangeliums mit dem Naturgesetz identisch oder unterschiedlich?
5. Ist das Gesetz des Evangeliums mit dem Gesetz des Mose identisch?
6. Der Unterschied zwischen dem Gesetz des Mose und des Evangeliums;
7. das Enthaltensein des Evangeliums im Gesetz des Mose;
8. die Hinzufügung des Evangeliums zum Gesetz des Mose;
9. die Erfüllung des Gesetzes durch das Evangelium.

|838| **Erste Frage: Muss der vernunftbegabten Schöpfung nur ein Gesetz gegeben werden?** [Nr. 543]

Es wird also gefragt, ob der vernunftbegabten Schöpfung nur ein Gesetz gegeben werden muss oder eingegeben worden ist.

**Dazu wird so argumentiert:** 1. Es gibt nur eine Wahrheit in Bezug auf den Schöpfer, und deshalb ist es notwendig, dass es nur einen Glauben gibt, das ist der wahre Glaube in Bezug auf ihn. Ebenso gibt es nur eine Großartigkeit und Erhabenheit des Schöpfers, unter die sich die vernunftbegabte Schöpfung gesetzmäßig unterwerfen muss; daher wird es also für die vernunftbegabte Schöpfung nur ein Gesetz des Gehorsams und der Unterwerfung unter den Schöpfer geben.

2. Es gibt nur eine Gottesverehrung des Schöpfers, da die Gottesverehrung der Gehorsam der höchsten Verehrung ist; „was aber als ein Überschuss ausgesagt wird,

«quod autem per superabundantiam dicitur uni soli convenit»; si ergo una est solum latria Conditoris, una sola lex erit de cultu et latria Creatoris.

3. Item, unitas est ex parte principii creaturae rationalis, quia unus est Creator; similiter unitas est [ex parte] finis rationalis creaturae, quia unica est beatitudo in Creatore, quae est finis rationalis creaturae. Si ergo lex est data vel indita rationali creaturae, ut ordinetur sub suo principio ad suum finem, una lex erit.

4. Item, lex non est aliud nisi descriptio debiti quoad vitandum malum et faciendum bonum. Si ergo ratio vitandi malum et faciendi bonum una est, videlicet aversio a commutabili bono et conversio ad bonum incommutabile, una sola lex erit.

5. Item, sicut dicit B. Augustinus, unitas fidelium et electorum est velut unitas civitatis; civitas enim est «multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae», sicut dicit Augustinus, *Ad Marcellinum*; unitas autem concordiae huiusmodi non potest esse nisi sub eodem iure et lege permaneant; necesse est igitur unam esse legem.

6. Item, earumdem virtutum impossibile est esse diversas regulas et mandata, cum unius virtutis non sit nisi una regula et unum quo eius operatio praecipitur, sicut unius vitii una est regula qua est declinandum et eius operatio prohibetur. Si ergo lex veri nominis est descriptio regularum virtutis et perfecta aggregatio mandatorum, impossibile erit diversas leges esse nisi dicerentur tot leges quot sunt praecepta et virtutes; quod nullus dicet.

**Contra:** a. Supponamus, quod alibi probatum est, scilicet donum naturae non esse sufficiens ad salutem sine dono gratiae. Cum ergo sit differens specie natura et gratia, ergo et ordo naturae et ordo gratiae et debitum naturae et debitum gratiae. Si ergo nihil aliud est lex quam descriptio debiti ordinis, necessario duplex erit lex: lex naturae et lex gratiae differens.

kommt nur einem zu“<sup>3987</sup>; wenn also die Gottesverehrung des Schöpfers nur eine ist, wird es nur ein einziges Gesetz in Bezug auf die Verehrung und den Gottesdienst für den Schöpfer geben.

3. Die Einheit kommt vonseiten des Ursprungs der vernunftbegabten Schöpfung, da der Schöpfer einer ist; ebenso kommt die Einheit [vonseiten] des Ziels der vernunftbegabten Schöpfung, da es nur eine einzige Glückseligkeit im Schöpfer gibt, welche das Ziel der vernunftbegabten Schöpfung ist. Wenn also der vernunftbegabten Schöpfung ein Gesetz gegeben oder eingegeben ist, damit sie unter seinem [d. h. Gottes] Ursprung auf sein Ziel hingeeordnet wird, wird es nur ein Gesetz geben.

4. Das Gesetz ist nichts anderes als die Beschreibung der Pflicht, das Böse zu meiden und das Gute zu tun. Wenn also der Grund, das Böse zu meiden und das Gute zu tun, ein einziger ist, nämlich die Abwendung vom veränderlichen Guten und die Hinwendung zum unveränderlichen Guten, wird es nur ein einziges Gesetz geben.

5. Wie der selige Augustinus sagt, ist die Einheit der Gläubigen und Erwählten wie die Einheit einer Gemeinde. Denn eine Gemeinde ist „eine Menge von Menschen, die zu einem Band der Eintracht zusammengeführt worden sind“, wie Augustinus [in dem Brief] *An Marcellinus* sagt;<sup>3988</sup> die Einheit einer solchen Eintracht aber kann es nur geben, wenn sie unter demselben Recht und Gesetz bleiben; also muss es notwendig ein einziges Gesetz geben.

6. Es kann unmöglich verschiedene Regeln und Gebote für dieselben Tugenden geben, da es für eine Tugend nur eine einzige Regel gibt und ein [Gebot], mit dem ihre Ausführung vorgeschrieben wird, so wie es für ein Laster eine einzige Regel gibt, mit der man sich davon abwenden muss und seine Ausführung verboten wird. Wenn also ein Gesetz, das diesen Namen verdient, die Beschreibung von Tugendregeln und die vollkommene Anhäufung von Geboten ist, wird es unmöglich sein, dass es verschiedene Gesetze gibt, außer man würde behaupten, dass es so viele Gesetze gibt wie Vorschriften und Tugenden; das aber wird niemand behaupten.

**Dagegen:** a. Nehmen wir etwas an, was andernorts bewiesen worden ist,<sup>3989</sup> nämlich dass die Gabe der Natur nicht ausreichend ist für das Heil ohne die Gabe der Gnade. Wenn also Natur und Gnade in ihrer Art unterschiedlich sind, dann auch die Ordnung der Natur und die Ordnung der Gnade und die Pflicht der Natur und die Pflicht der Gnade. Wenn also ein Gesetz nichts anderes ist als die Beschreibung der Verpflichtung der Ordnung, wird ein Gesetz notwendigerweise zweifach sein: ein Gesetz der Natur und ein davon verschiedenes Gesetz der Gnade.

<sup>3987</sup> Aristoteles, *Topica* V,5; 134b 36–135a 1 (ed. Zekl, 240; *Opera omnia*, Bd. 1, 228).

<sup>3988</sup> Augustinus, *Epistulae* 138,2,10 (CSEL 34/2, 135).

<sup>3989</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 607 (ed. Bd. IV/2, 950a–956b). – Die Formulierung („bewiesen worden ist“) lässt gewisse Rückschlüsse auf den Entstehungsprozess der *Summa Halensis* zu, insofern hier auf etwas verwiesen wird, was erst an späterer Stelle dargelegt wird, aber bei der Redaktion des Gesetzestraktats bereits vorgelegen haben bzw. zumindest konzipiert worden sein muss.

b. Item, sunt virtutes naturales et sunt virtutes additae. Si ergo multiplicatur lex secundum differentiam virtutis, et hoc secundum primam intentionem, etsi non secundum consequentem, erit lex naturalis et lex addita rationali creaturae: lex naturalis sicut indita, lex alia sicut superaddita.

c. Item, Apostolus, ad Rom. 2, 14, loquitur de utraque lege, scilicet indita et superaddita, dicens: *Cum gentes, quae Legem non habent, scilicet superadditam, naturaliter ea quae Legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt Lex.*

d. Item, lex superaddita multiplicatur, quia est lex Moysi et lex Evangelii. Non est igitur una sola lex.

**[Solutio]:** Quod concedendum est. Dicendum igitur, iuxta Apostolum, quod est differentia legis prima: una, quae est indita, et haec est lex naturalis; alia vero est superaddita, et haec multiplicatur, sicut iam dicitur.

**[Ad objecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicitur quod ‘una est maiestas, et magnificentia Conditoris’, concedendum est; tamen debitum subiectionis ex parte creaturae rationalis multiplicatur. Cum enim recipit a Deo naturam, efficitur conscia debiti naturalis in ordine subiectionis [839] sub Deo, et hoc habitu, etsi non actu, et ideo habet inditam legem naturalem. Unde dicit Glossa super illud ad Rom. 2, 14: *Ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis: Lex naturalis est, «qua quisque sibi conscius est quid bonum, quid malum» naturaliter.* Item, cum recipit gratiam, efficitur conscia debiti gratuiti in ordine subiectionis sub Deo; lex autem, quae imprimit conscientiam debiti ordinis gratuiti, est lex gratiae; propterea erit lex gratiae praeter has et additur lex disciplinae, quae multiplicatur, ut iam dicitur.

2. Ad secundum quod obicit quod ‘una est latria et debitum venerationis’, concedendum est, tamen affectus venerationis diversificatur; lex autem est ad ordinandum affectum creaturae rationalis, et ideo non sequitur quod sit lex una venerationis.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis sit unitas principii et finis, tamen debitum in rationali creatura multiplicatur. Est enim debitum quod debet suo principio ratione



b. Es gibt natürliche Tugenden, und es gibt hinzugefügte Tugenden. Wenn also ein Gesetz vervielfacht wird entsprechend dem Unterschied der Tugend, und zwar nach der ersten Absicht, wenn auch nicht nach der folgenden, wird es ein natürliches Gesetz geben und ein der vernunftbegabten Schöpfung hinzugegebenes Gesetz: das natürliche Gesetz als eingegebenes, das andere Gesetz als noch hinzugefügtes.

c. Der Apostel spricht in Röm 2,14 über beide Gesetze, nämlich das eingegebene und das noch hinzugefügte, und sagt: *Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, nämlich das hinzugefügte, von Natur aus das tun, was im Gesetz steht, sind sie sich selbst Gesetz.*

d. Das noch hinzugefügte Gesetz wird vervielfacht, weil es das Gesetz des Mose und das Gesetz des Evangeliums gibt. Also gibt es nicht nur ein einziges Gesetz.

**[Lösung]:** Das ist zuzugeben. Es ist also zu sagen, nach dem Apostel, dass es einen ersten Unterschied beim Gesetz gibt: eins, das eingegeben ist, und das ist das natürliche Gesetz;<sup>3990</sup> ein anderes aber ist noch hinzugefügt, und das wird vervielfacht, wie bald gesagt werden wird.<sup>3991</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. In Bezug auf ersten Einwand, dass ‚es eine einzige Erhabenheit und Großartigkeit des Schöpfers gibt‘, das ist zuzugeben; dennoch vervielfältigt sich die Pflicht zur Unterwerfung vonseiten der vernunftbegabten Schöpfung. Da sie nämlich von Gott ihre Natur erhält, wird sie sich der natürlichen Verpflichtung in der Ordnung der Unterwerfung [839] unter Gott bewusst, und zwar im Habitus, nicht aber in der Handlung, und deshalb hat sie das eingegebene natürliche Gesetz. Daher sagt die Glosse zu Röm 2,14: *Sie zeigen, dass das Werk des Gesetzes ihnen in die Herzen geschrieben ist:* Das natürliche Gesetz ist es, „mit dem ein jeder sich“ von Natur aus „bewusst ist, was gut und was schlecht ist.“<sup>3992</sup> Und wenn sie [d. h. die vernunftbegabte Schöpfung] Gnade empfängt, wird sie sich der aus Gnade verliehenen Verpflichtung in der Ordnung der Unterwerfung unter Gott bewusst; das Gesetz aber, das das Bewusstsein für die Verpflichtung der Ordnung des aus Gnade Verliehenen einprägt, ist das Gesetz der Gnade; deswegen wird es ein Gesetz der Gnade über diese hinaus geben und das Gesetz der Weisheit hinzugefügt, das sich vervielfacht, wie bald gesagt werden wird.<sup>3993</sup>

2. In Bezug auf den zweiten Einwand, dass ‚es nur eine Gottesverehrung und Pflicht zur Verehrung gibt‘, das ist zuzugeben. Dennoch unterscheiden sich die Bestrebungen zur Verehrung; das Gesetz aber dient dazu, den Affekt der vernunftbegabten Schöpfung zu ordnen, und deshalb folgt nicht, dass es nur ein Gesetz der Verehrung gibt.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass, obgleich es eine Einheit des Ursprungs und des Ziels gibt, sich dennoch die Pflicht in der vernunftbegabten Schöpfung verviel-

**3990** Vgl. Röm 2,14.

**3991** Vgl. die Antworten zu 1–4 u. Nr. 544–545 (ed. Bd. IV/2, 839a–843b; in dieser Ausgabe S. 1918–1933).

**3992** Glossa ordinaria zu Röm 2,14 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 278b).

**3993** Vgl. Summa Halensis III Nr. 544–545 (ed. Bd. IV/2, 839a–843b; in dieser Ausgabe S. 1918–1933).

boni inditi; et est debitum quod debet ratione boni superadditi vel superaddendi, et ideo variatur lex, ut sit lex naturalis indita et etiam sit lex superaddita. Item, est debitum quod debetur divinae bonitati, in quantum est benefica, ad quod respicit lex naturalis; et est debitum quod debetur bonitati, in quantum bona, scilicet in se, et ad hoc respicit lex ultimo superaddita, completa, scilicet lex gratiae.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis sit eadem ratio in generali vitandi malum et faciendi bonum, tamen ratio propria diversificatur, quia malum vitatur aut quia contra dictamen rationis aut quia contra honorificentiam Conditoris. Similiter bonum fit, quia consonum rationi aut quia consonum divinae voluntati. Et ideo diversificabitur lex, quae est ratio vitandi malum et faciendi bonum, in legem naturae et legem gratiae.

5. Ad quintum patet responsio, quia sicut differt natura et gratia, ita et concordia naturae et concordia gratiae et ius naturae et ius gratiae.

6. Ad ultimum etiam patet responsio. Nam sicut est differentia virtutum naturalium et gratuitarum, ita erit differentia descriptionis regularum virtutum, quarum aggregatio est lex.

[Nr. 544] QUAESTIO II.

**UTRUM PRAETER LEGEM MENTI INDITAM SIT PONERE LEGEM SCRIPTAM.**

Postea quaeritur utrum praeter legem menti inditam vel additam sit ponere legem scriptam.

**Ad quod sic:** 1. Solarum rerum est fieri et non fieri; ergo solae res sunt quae imperantur aut prohibentur: qui enim imperat currere, non verbum imperat, sed cursum. Si ergo lex est continentia eorum quae prohibentur et mandantur, lex proprie res est, non scriptura visibilis nec sonus audibilis.

2. Item, nullo existente sermone, nullo scripto, si sermo vel scriptura esset lex, nulla esset lex. Si ergo lex manet, cessante sermone, deleta scriptura, relinquitur quod lex non est descriptio vel in sermone vel in scriptura.

3. Item, quis dubitat quin debitum honorandi, timendi Deum, diligendi Deum, subveniendi proximo maneant, cessante omni sermone, cessante omni scriptura?

facht. Es gibt nämlich eine Pflicht, die sie ihrem Ursprung aufgrund des eingegebenen Guten schuldet; und es gibt eine Pflicht, die sie aufgrund eines Guten schuldet, das noch hinzugegeben worden ist oder werden muss, und deshalb ist das Gesetz unterschiedlich, sodass es ein eingegebenes natürliches Gesetz gibt und auch ein noch hinzugefügtes Gesetz. Ebenso gibt es eine Pflicht, die der göttlichen Güte geschuldet wird, insofern sie wohlthätig ist, und darauf bezieht sich das natürliche Gesetz; und es gibt eine Pflicht, die der Güte geschuldet wird, insofern sie gut ist, nämlich an sich, und darauf bezieht sich das Gesetz, das als letztes noch hinzugefügt worden ist, das erfüllte, das heißt das Gesetz der Gnade.

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass, obgleich der Grund allgemein derselbe ist, das Böse zu meiden und das Gute zu tun, sich dennoch der spezielle Grund unterscheidet, da das Böse entweder gemieden wird, weil es der Vorschrift der Vernunft widerspricht, oder weil es der Ehrerweisung gegenüber dem Schöpfer widerspricht. Ebenso wird das Gute getan, weil es mit der Vernunft übereinstimmt oder weil es mit dem göttlichen Willen übereinstimmt. Und deshalb wird sich das Gesetz, das der Grund dafür ist, das Böse zu meiden und das Gute zu tun, in das Gesetz der Natur und das Gesetz der Gnade aufteilen.

5. Auf den fünften [Einwand] ist die Antwort klar. Denn so wie sich Natur und Gnade unterscheiden, so auch die Eintracht der Natur und die Eintracht der Gnade und das Recht der Natur und das Recht der Gnade.

6. Auf den letzten [Einwand] ist die Antwort auch klar. Denn so, wie es einen Unterschied zwischen den natürlichen und den aus Gnade verliehenen Tugenden gibt, so wird es einen Unterschied zwischen der Beschreibung der Regeln für die Tugenden geben, deren Anhäufung das Gesetz ist.

### **Zweite Frage: Ist außer dem Gesetz, das dem Geist eingegeben ist, noch ein geschriebenes Gesetz anzunehmen? [Nr. 544]**

Danach wird gefragt, ob außer dem Gesetz, das dem Geist eingegeben ist, noch ein geschriebenes Gesetz anzunehmen ist.

**Dazu so:** 1. Allein Dingen kommt es zu, getan zu werden oder nicht getan zu werden; also sind es nur Dinge, die befohlen oder verboten werden: Wer nämlich zu rennen befiehlt, befiehlt kein Wort, sondern das Laufen. Wenn also ein Gesetz der Inhalt dessen ist, was verboten und geboten wird, ist ein Gesetz im eigentlichen Sinne eine Sache, keine sichtbare Schrift oder ein hörbarer Ton.

2. Wenn keine Rede existierte und keine Schrift und ein Gesetz eine Rede oder eine Schrift wäre, gäbe es kein Gesetz. Wenn also das Gesetz bleibt, während die Rede zu existieren aufhört und die Schrift zerstört wird, folgt daraus, dass ein Gesetz keine Beschreibung ist, weder in der Rede noch in der Schrift.

3. Wer zweifelt daran, dass die Pflicht, Gott Ehre zu erweisen, Gott zu fürchten, Gott zu lieben, dem Nächsten zur Hilfe zu kommen, bestehen bleibt, auch wenn jede

Relinquitur igitur, cum lex nihil aliud sit quam aggregatio eorum quae pertinent ad debitum honestatis, qualia sunt quae dicta sunt, quod lex non est sermo nec scriptura, nisi in illa figura et tropo qua nomen ipsius rei signo vel imagini eius imponitur, sicut imago Petri Petrus dicitur, et Petrus scribi vel legi dicitur, cum nomen eius scribitur vel legitur.

4. Item, quid est lex vero nomine nisi ars quaedam aut sapientia recte honesteque vivendi? Omnis autem ars et sapientia in anima est; lex igitur naturae omnis in anima erit; igitur essentia legis omnis est praeter sermonem et scripturam.

[840] **Contra** sunt auctoritates quam plurimae quae ponunt legem scriptam, a. Osee 8, 12: *Scribam eis multiples leges meas.*

b. Item, dicit Isidorus quod lex dicta est «a legendo»: unde dicunt quod vera ratio legis est honestas legibilis, descripta regulis et praeceptis. Si ergo lex honestas legibilis est, honestas scripta est: convertuntur enim legibile et scriptum esse.

**Respondeo:** Dicendum quod proprie omnis lex per essentiam in anima est nec dicitur esse in scripto vel scriptura nisi sicut signatum in signo dicitur, vel ea improprietate qua res signata solet dici signum, nisi diceretur scriptura, non quod inscribitur in libro vel alio ad sensum, sed quod describitur apud nostrum intellectum.

Notandum ad solutionem obiectorum quod lex habet triplicem interpretationem. Lex enim dicitur «a legendo», sicut dicit Isidorus; et dicitur a ligando, sicut ponunt communiter; et dicitur ab eligendo, ut dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*. Secundum hoc ergo intentio legis differenter consideratur. Primo, secundum quod «a legendo» lex dicitur, lex est legibilis descriptio debitae honestatis. Quoniam autem descriptio legibilis potest esse interius in mente ad intellectum, exterius in scripto ad sensum, intentio legis extenditur secundum hanc considerationem, ut dicamus legem scriptam, sive interiussive exterius, sed improprie exterius. – Secundo, prout dicitur a ligando, et secundum hoc lex consideratur in triplici comparatione: in comparatione ad imperantem et in comparatione ad illud quod imperatur

Rede zu existieren aufhört, jede Schrift zu existieren aufhört? Es folgt also, wenn ein Gesetz nichts anderes ist als eine Anhäufung der Dinge, die zur Pflicht der Ehre gehören, und diese sind es, die genannt worden sind, dass das Gesetz keine Rede oder Schrift ist, außer in jenem Sinnbild oder der Redefigur, mit der der Name der Sache selbst seinem Zeichen oder Bild auferlegt wird, so wie ein Bild des Petrus Petrus genannt und von Petrus gesagt wird, dass er geschrieben oder gelesen wird, wenn sein Name geschrieben oder gelesen wird.

4. Was ist ein Gesetz, das diesen Namen verdient, wenn nicht die Kunst oder Weisheit, richtig und anständig zu leben? Jede Kunst und Weisheit aber ist in der Seele; also wird das ganze Naturgesetz in der Seele sein; also ist das Wesen jedes Gesetzes außerhalb von Rede und Schrift.

[840] **Dagegen** stehen sehr viele Autoritäten, die ein geschriebenes Gesetz annehmen. a. Hos 8,12: *Ich kann ihnen meine vielen Gesetze aufschreiben.*

b. Isidor sagt, dass das Gesetz so „vom Lesen“ genannt worden ist:<sup>3994</sup> Daher sagen sie, dass das wahre Wesen eines Gesetzes das nachlesbare anständige Verhalten ist, beschrieben durch Regeln und Vorschriften. Wenn also das Gesetz das nachlesbare anständige Verhalten ist, ist das anständige Verhalten aufgeschrieben: ‚Lesbar‘ und ‚geschrieben‘ sind nämlich austauschbar.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass jedes Gesetz im eigentlichen Sinne seinem Wesen nach in der Seele ist und man nicht von ihm sagt, dass es im Geschriebenen oder der Schrift ist außer so, wie etwas Bezeichnetes im Zeichen ausgesagt wird, oder durch diese Uneigentlichkeit, durch die eine bezeichnete Sache Zeichen genannt zu werden pflegt, außer es würde Schrift genannt, nicht weil es in einem Buch eingeschrieben wird oder einem anderen zur Wahrnehmung, sondern weil es in unserem Intellekt beschrieben wird.

Es ist für die Beantwortung der Einwände zu bemerken, dass ein Gesetz drei Arten von Auslegung hat. Das Gesetz heißt nämlich so „vom Lesen“, wie Isidor sagt;<sup>3995</sup> und es heißt so vom ‚Binden‘, wie sie allgemein annehmen; und es heißt so vom Auswählen, wie Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt.<sup>3996</sup> Demgemäß wird die Absicht eines Gesetzes also verschieden betrachtet. Erstens, insofern das Gesetz „vom Lesen“ genannt wird, ist ein Gesetz eine nachlesbare Beschreibung des geschuldeten Anstands. Da aber eine nachlesbare Beschreibung innerlich im Geist zur Erkenntnis dienen kann, äußerlich in etwas Geschriebenem zur Wahrnehmung, wird die Absicht eines Gesetzes nach dieser Überlegung ausgeweitet, sodass wir es geschriebenes Gesetz nennen, ob es nun innerlich oder äußerlich ist, äußerlich aber im uneigentlichen Sinne. – Zweitens, insofern es von ‚Binden‘ kommt, und demgemäß wird ein Gesetz in dreifacher Hinsicht betrachtet: in Bezug auf den Befehlenden, in Bezug auf das, was befohlen wird, und in Bezug auf den, dem befohlen wird.

<sup>3994</sup> Isidor, *Etymologiae* V,3,2 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173).

<sup>3995</sup> Ebd.

<sup>3996</sup> Vgl. Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* III,20 (CChr.SL 33, 185 f; CSEL 28/2, 247–252).

et in comparatione ad illum cui imperatur. Secundum comparationem ad imperantem lex dicitur esse in imperante sicut in causa ligante. Secundum comparationem ad imperatum lex dicitur esse in rebus quae imperantur aut prohibentur, sed hoc sicut in effectu. Secundum comparationem ad illum cui imperatur, lex dicitur esse in anima illius cui fit imperium, et hoc per essentiam, quia in illo est vinculum seu debitum. – Secundum tertiam interpretationem, prout lex dicitur ab eligendo, lex dicitur ars ipsa qua eligimus debita fieri et respuimus indebita fieri, et secundum hanc considerationem lex solum in anima est.

[Nr. 545] QUAESTIO III.

**UTRUM PRAETER DICTAS LEGES REQUIRATUR LEX EVANGELII.**

Deinde quaeritur – cum in praecedentibus declaratum sit quod post legem naturalem ferenda erat lex Moysi, supra, Quaestione de latone legis Moysi – utrum sint duae leges tantum: lex naturae et lex Moysi, ita quod non requiratur lex Evangelii.

**Ad quod sic:** *a.* Ad Hebr. 7, 19: *Nihil ad perfectum adduxit Lex*, dicit Apostolus de lege Moysi; ergo per legem Moysi non est perfecta ordinatio rationalis creaturae. Si ergo necesse est rationalem creaturam perfecte ordinari, non autem perfecte ordinatur per legem naturalem, inno? necessaria erat lex Moysi, sicut alias ostensum est, nec etiam per legem Moysi, sicut dicit Apostolus; ergo necesse est ut sit lex alia perfecte ordinans, et haec est lex Evangelii.

*b.* Item, comprehensio legis Moysi non ducit rationalem creaturam nisi in finem timoris Dei, sicut dicitur, Eccle. ultimo, 13: *Finem loquendi omnes pariter audiamus: Deum time.* Si ergo perfectio voluntatis rationalis non est in fine timoris, sed in fine amoris divini, post legem Moysi, quae est lex timoris, necessaria erat lex Evangelii, quae est lex amoris.

*c.* Item, in lege sunt praecepta caerimonialia, quae possunt duobus modis accipi: litteraliter, figuraliter. Litteraliter accepta manifesta est eorum imperfectio, ut, verbi gratia, caerimoniae sacrificiorum omnino imperfectae sunt, quia sunt in carne vel

Hinsichtlich des Bezuges zum Befehlenden heißt es von einem Gesetz, dass es im Befehlenden ist wie in einer bindenden Ursache. Hinsichtlich des Bezuges zu dem Befohlenen wird das Gesetz so genannt in den Dingen, die befohlen oder verboten werden, aber dies wie in der Wirkung. Hinsichtlich des Bezuges zu dem, dem befohlen wird, wird vom Gesetz gesagt, dass es in der Seele dessen ist, dem der Befehl gegeben wird, und zwar durch das Wesen, da in ihm ein Band oder eine Pflicht ist. – Im Hinblick auf die dritte Auslegung, insofern das Gesetz so von ‚Auswählen‘ heißt, wird das Gesetz die Kunst selbst genannt, durch die wir wählen, die geschuldeten Dinge zu tun, und ablehnen, nicht gebührende [Dinge] zu tun, und nach dieser Überlegung ist ein Gesetz nur in der Seele.

**Dritte Frage: Ist über die genannten Gesetze hinaus ein Gesetz des Evangeliums erforderlich?** [Nr. 545]

Anschließend wird gefragt – da im Vorhergehenden klar gemacht worden ist, dass nach dem natürlichen Gesetz das Gesetz des Mose erlassen werden musste, oben in der Frage nach dem Erlass des Gesetzes des Mose –, <sup>3997</sup> ob es nur zwei Gesetze gibt: das Gesetz der Natur und das Gesetz des Mose, sodass ein Gesetz des Evangeliums nicht erforderlich ist.

**Dazu so:** a. Hebr 7,19: *Das Gesetz hat nichts zur Vollendung geführt*, das sagt der Apostel über das Gesetz des Mose; also gibt es durch das Gesetz des Mose keine vollkommene Hinordnung der vernunftbegabten Schöpfung. Wenn es also notwendig ist, dass die vernunftbegabte Schöpfung vollkommen geordnet wird, sie aber nicht vollkommen durch das natürliche Gesetz geordnet wird, sondern das Gesetz des Mose notwendig war, wie andernorts gezeigt worden ist, <sup>3998</sup> [sie] aber auch nicht durch das Gesetz des Mose [vollkommen geordnet wird], wie der Apostel sagt, dann ist es notwendig, dass es ein anderes vollkommen ordnendes Gesetz gibt, und das ist das Gesetz des Evangeliums.

b. Das Verständnis des Gesetzes des Mose führt die vernunftbegabte Schöpfung nur zum Ziel der Gottesfurcht, wie es in Koh im letzten [Kapitel], [Vers] 13 heißt: *Als Ziel des Redens sollen wir alle gleichermaßen hören: Fürchte Gott!* Wenn also die Vollendung des vernünftigen Willens nicht im Ziel der Furcht liegt, sondern im Ziel der Liebe zu Gott, war nach dem Gesetz des Mose, welches ein Gesetz der Furcht ist, ein Gesetz des Evangeliums notwendig, welches ein Gesetz der Liebe ist.

c. Es gibt im Gesetz Kultvorschriften, die auf zwei Arten aufgefasst werden können: wörtlich [und] sinnbildlich. Wenn sie wörtlich aufgefasst werden, ist ihre Unvollkommenheit offenbar, sodass dem Wortlaut nach die Opferhandlungen gänzlich unvollkommen sind, da sie im Fleisch oder einer fremden Materie stattfinden;

<sup>3997</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 259–260 (ed. Bd. IV/2, 366a–370b; in dieser Ausgabe S. 210–227).

<sup>3998</sup> Vgl. ebd., Nr. 259 (ed. Bd. IV/2, 367b–368a; in dieser Ausgabe S. 216–219).

materia aliena; ergo latria venerationis Dei per sacrificia Legis imperfecta est, sicut supra ostensum est, Quaestione de sacrificiis; |841| necessaria igitur est lex sacrificii spiritualis, quod offeratur Deo de persona propria, ut *cor contritum* etc., et quae sit lex perfectae latriae et venerationis divinae. – Item, si accipiantur caerimonialia figuraliter, manifesta est imperfectio, quia tunc accipiuntur ut signa et promissiones; perfectio autem non est in signo nec in promissione boni seu gratiae; necessaria igitur erit lex exhibitionis et rei significatae; et haec est lex Evangelii.

*d.* Item, in Lege sunt moralia praecepta, quae etiam sunt imperfecta: unde vocat Apostolus, ad Rom. 3, 27, legem Moysi *legem factorum*; ubi dicit Glossa quod «Lex prohibet manum, non animum»; non est autem perfectio legis in prohibitione actus. Relinquitur igitur quod necessaria est lex in qua prohibeatur affectus malus.

*e.* Item, non est perfectio obedientiae vel legis in observantia eorum quae sunt de necessitate salutis; sed in iis est perfectio obedientiae et legis quae sunt voluntatis et supererogationis; lex igitur, quae est solum praeceptorum, non est lex perfecta, qualis est lex Moysi. Requiritur igitur praeter hanc lex perfecta, quae non solum sit mandatorum, sed etiam consiliorum, qualis est lex Evangelii.

*f.* Item, non est perfecta lex salutis quae ordinat personas particulariter, sed quae respicit omnes universaliter. Si ergo lex Moysi secundum suam integritatem respicit personas particulariter, ut Iudaeos, ergo non est perfecta nec in ipsa erit status. Cum ergo divina pietas velit *omnes salvos fieri*, ab ipsa erit lex quae respiciet omnes universaliter ut salventur; et haec est lex Evangelii, Marc. ultimo, 15: *Praedicate Evangelium omni creaturae*.

**Contra:** 1. Perfectius est obedire in indifferentibus quam in necessariis. Si ergo lex Moysi habet praecepta rerum indifferentium, ut caerimontiarum, habet etiam praecepta rerum necessariarum, ut moralium, lex Moysi est lex perfectae obedientiae. Ergo praeter illam non requiritur lex Evangelii, maxime cum illa quae ponuntur



also ist der Gottesdienst der Gottesverehrung durch die Opfer des Gesetzes unvollkommen, wie oben gezeigt worden ist, in der Frage über die Opfer;<sup>3999</sup> [841] also ist ein Gesetz zum geistlichen Opfer notwendig, das Gott hinsichtlich der eigenen Person dargeboten wird, wie *ein zerknirshtes Herz*<sup>4000</sup> usw., und damit es ein Gesetz des vollkommenen Gottesdienstes und der vollkommenen Verehrung Gottes ist. – Und wenn die Kultvorschriften sinnbildlich aufgefasst werden, ist ihre Unvollkommenheit offensichtlich, da sie dann als Zeichen und Verheißungen aufgefasst werden; die Vollkommenheit aber liegt nicht im Zeichen oder in der Verheißung des Guten oder der Gnade; also wird ein Gesetz der Ausführung und der bezeichneten Sache notwendig sein; und dies ist das Gesetz des Evangeliums.

d. Es gibt im Gesetz Sittengebote, die auch unvollkommen sind: Daher nennt der Apostel in Röm 3,27 das Gesetz des Mose *ein Gesetz der Werke*; dazu sagt die Glosse, dass „das Gesetz die Hand abhält, nicht den Geist“<sup>4001</sup>; es gibt nämlich keine Vollkommenheit eines Gesetzes in dem Verbot der Handlung. Es folgt also, dass ein Gesetz notwendig ist, in dem ein schlechter Affekt verboten wird.

e. Es gibt keine Vollkommenheit des Gehorsams oder des Gesetzes in der Befolgung der Dinge, die von der Heilsnotwendigkeit kommen; sondern es gibt in ihnen die Vollkommenheit des Gehorsams und des Gesetzes, die zum Willen und der Übererfüllung gehören; also ist ein Gesetz, das nur eins von Vorschriften ist, kein vollkommenes Gesetz, wie das Gesetz des Mose ein solches ist. Folglich ist außer diesem ein vollkommenes Gesetz erforderlich, das nicht nur eins von Geboten ist, sondern auch eines von Räten, wie es das Gesetz des Evangeliums ist.

f. Es gibt ferner kein vollkommenes Gesetz des Heils, das die Personen in besonderer Weise hinordnet, sondern eines, das alle insgesamt betrifft.<sup>4002</sup> Wenn also das Gesetz des Mose entsprechend seiner Unversehrtheit die Personen in besonderer Weise betrifft, wie die Juden, dann ist es nicht vollkommen und es wird auch in ihm keinen Bestand geben. Da also die göttliche Güte will, *dass alle gerettet werden*<sup>4003</sup>, wird von dieser ein Gesetz kommen, das alle insgesamt betreffen wird, damit sie gerettet werden; und dies ist das Gesetz des Evangeliums, Mk im letzten [Kapitel], [Vers] 15: *Verkündigt das Evangelium jedem Geschöpf!*

**Dagegen:** 1. Es ist vollkommener, in indifferenten Dingen zu gehorchen, als in notwendigen. Wenn also das Gesetz des Mose Vorschriften zu indifferenten Dingen enthält, wie zu Kulthandlungen, enthält es auch Vorschriften zu notwendigen Dingen, wie zu sittlichen Handlungen, und ist das Gesetz des Mose das Gesetz des vollkommenen Gehorsams. Also ist über es hinaus ein Gesetz des Evangeliums nicht

<sup>3999</sup> Vgl. ebd., Nr. 526 (ed. Bd. IV/2, 799a–802b; in dieser Ausgabe S. 1776–1789).

<sup>4000</sup> Ps 50,19.

<sup>4001</sup> Glossa interlinearis zu Phil 3,6 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 101v).

<sup>4002</sup> Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* V,10; 1137b 13–19 (ed. Bywater, 110; *Opera omnia*, Bd. 2, 64; *Aristoteles latinus* XXVI 1–3, 249,4–10.474,11–17).

<sup>4003</sup> 1Tim 2,4.

Evangelii non sint indifferentia, quia sunt de iis quae secundum rationem sunt approbata et eligenda, nullo interveniente praecepto vel consilio.

2. Item, superfluum est facere per plura quod potest fieri per unum. Cum ergo perfecta ordinatio sit per legem Moysi, et in necessariis moralium et in indifferentibus caerimonialium et praeterea in observantia mandatorum et in observantia consiliorum, circa quae est votum, Levit. 27 et Num. 6, ubi ponuntur leges voventium, relinquitur superflua esse lex alia a lege Moysi.

3. Item, I ad Tim. 1, 5: *Finis praecepti est caritas*. Cum ergo in lege Moysi sit praeceptum caritatis perfectae, Deuter. 6, 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, in Lege ergo est perfectio finis praeceptorum; sed a perfectione finis dicitur simpliciter res perfecta; ergo lex Moysi est lex perfecta; ergo praeter ipsam non erit alia requirenda.

4. Item, in Lege prohibetur actus et etiam prohibetur affectus, cum dicitur: *Non concupisces*, Exod. 20, 17, et Levit. 19, 17: *Non oderis fratrem tuum in corde tuo*. Item, ordinatur affectus, et quoad proximum et quoad Deum et quoad se. Quoad Deum, Deuter. 6, 5: *Diliges Dominum Deum tuum*; et in eodem, 13: *Dominum Deum tuum timebis*; et 12: *Ama Dominum Deum tuum*. Quoad proximum, Levit. 19, 18: *Non memoreris iniuriae civium tuorum*. Quoad se, Deuter. 4, 9: *Custodi temetipsum et animam tuam sollicite*. Lex igitur sufficienter ordinat hominem quantum ad actum et quantum ad affectum; ergo ad ordinandum affectum non requiritur Evangelium.

**Respondeo:** Dicendum quod, addita lege Moysi ad legem naturalem, non erat adhuc sufficiens ordinatio hominis. In Lege enim erat elementum sermonis Dei ad ordinandum hominem, in Evangelio vero est sermo perfectus; unde, ad Hebr. 5, 12, dicit Apostolus: *Indigetis ut doceamini quae sunt elementa exordii sermonis Dei*. Et dicit Hugo de S. Victore, in libro *De sacramentis*: «Haec tria distinguuntur, elementa, exordium, sermo. In elementis sonus est, sed sensus non est: unde nec exordium di-

erforderlich, vor allem da die [Vorschriften], die als zum Evangelium gehörig angenommen werden, nicht indifferent sind, da sie zu denen gehören, die der Vernunft nach gebilligt und ausgewählt werden müssen, ohne dass eine Vorschrift oder ein Rat dazwischentritt.

2. Es ist überflüssig, durch mehrere zu tun, was durch eins getan werden kann.<sup>4004</sup> Da also die vollkommene Hinordnung durch das Gesetz des Mose erfolgt, sowohl in den notwendigen Dingen der Sittengebote als auch in den indifferenten der Kultvorschriften und außerdem in der Befolgung der Gebote und in der Befolgung der Räte, auf die sich ein Gelübde bezieht, Lev 27 und Num 6, wo die Gesetze für die aufgestellt werden, die ein Gelübde ablegen, folgt daraus, dass ein anderes Gesetz als das Gesetz des Mose unnötig ist.

3. 1Tim 1,5: *Das Ziel der Vorschrift ist die Liebe*. Da es also im Gesetz des Mose eine Vorschrift zur vollkommenen Liebe gibt, Dtn 6,5: *Du sollst den Herrn, deinen Gott aus deinem ganzen Herzen lieben*, gibt es folglich im Gesetz eine Vollkommenheit des Ziels der Vorschriften; von der Vollkommenheit des Ziels her aber wird eine Sache schlechthin vollkommen genannt; also ist das Gesetz des Mose ein vollkommenes Gesetz; also wird über es hinaus kein anderes erforderlich sein.

4. Im Gesetz wird die Handlung verboten und auch der Affekt, wenn es heißt: *Du sollst nicht begehren*, Ex 20,17, und Lev 19,17: *Du sollst deinen Bruder nicht in deinem Herzen hassen*. Weiter wird der Affekt hingeordnet sowohl auf den Nächsten als auch auf Gott als auch auf sich selbst. Auf Gott, Dtn 6,5: *Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben*; und in demselben, [Vers] 13: *Du sollst den Herrn, deinen Gott fürchten*; und [Vers] 12<sup>4005</sup>: *Liebe den Herrn, deinen Gott*. Auf den Nächsten, Lev 19,18: *Du sollst deinen Mitbürgern kein Unrecht nachtragen*. Auf sich selbst, Dtn 4,9: *Achte besorgt auf dich und deine Seele!* Das Gesetz ordnet also ausreichend den Menschen hinsichtlich der Handlung und hinsichtlich des Affekts; also ist das Evangelium nicht erforderlich, um den Affekt zu ordnen.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass es, nachdem das Gesetz des Mose zum natürlichen Gesetz hinzugefügt worden war, noch keine ausreichende Ordnung des Menschen gab. Denn im Gesetz gab es den Anfangsgrund der Verkündigung Gottes, um den Menschen zu ordnen, im Evangelium aber ist die Verkündigung vollkommen; daher sagt der Apostel in Hebr 5,12: *Ihr benötigt es, darüber belehrt zu werden, was die Anfangsgründe des Beginns der Verkündigung Gottes sind*. Und Hugo von St. Viktor sagt in der Schrift *Über die Heilsgeheimnisse*: „Diese drei sind zu unterscheiden: die Anfangsgründe, der Beginn und die Verkündigung. In den Anfangsgründen gibt es einen Laut, aber keine Bedeutung; Daher werden sie nicht Beginn genannt, weil die Bedeutung nicht bei ihnen beginnt. Die sprachlichen Äußerungen sind die Anfänge

**4004** Vgl. Aristoteles, *De generatione animalium* II,6; 744a 36–744b12 (ed. Peck, 228; *Opera omnia*, Bd. 3, 363; Aristoteles Latinus XVII 2.v, 72,8–11); ders., *De anima* III,9; 432b 21–22 (ed. Seidl, 190 f; *Opera omnia*, Bd. 3, 471); Avicenna Latinus, *Liber de anima* V,4 (ed. van Riet, Bd. 2, 115,80–117,97).

**4005** Dtn 11,1.

cuntur, quia sensus in eis non incipit. Dictiones exordia sensuum sunt: unde et dictiones dicuntur quasi iam aliquid dicentes et primae partes orationis, quia principium orationis ab eis exoritur. Item, in elementis sonus est, sed sensus non est. In exordio sensus est, sed completus non est; in sermone sensus est et perfectus. Vide tria haec in Scriptura Dei similia: *Carnem cum sanguine non comedetis*, hoc est elementum; subiunxit postea: [842] *Noti occides*, hoc est exordium; postea complevit, etiam iram prohibens, hic est sermo. Item, dixit carnem porcinam non comedendam, hoc est elementum; addidit post hoc: *Non moechaberis*, hoc fuit exordium; novissime apposuit: *Si quis viderit mulierem* etc., Matth. 5, 28, in hoc fuit completio. Praecepta igitur ad tempus superaddita, elementa fuerunt; praecepta Decalogi exordia; praecepta Evangelii sermo». Inde est quod, Lege data, dicit Moyses suscitandum Prophetam, Christum, Deuter. 18, 18: *Suscitabo Prophetam de medio fratrum suorum similem tibi et ponam verba mea in ore eius, loqueturque ad eos omnia quae ego praecepero tibi*. In quo expresse ostenditur per Prophetam, Christum, legem aliam ferendam, quae est Evangelium. Item, in Ierem. 31, 33: *Post illos dies dicit Dominus, dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum scribam illam*, quod non potest intelligi de lege Moysi, sed de lege Christi, quia ibi dicitur: *Ecce dies veniunt, feriam domui Iuda foedus novum, non secundum pactum, quod pepigi cum patribus eorum in die qua eduxi eos de terra Aegypti*.

**[Ad obiecta]:** 1. Respondendum igitur ad primum quod sicut differt obedire debite et obedire voluntarie – dico autem obedire debite, obedire praecepto quia est debitum et quia praeceptum; obedire voluntarie, obedire praecepto quia bonum et acceptum – sic differt obedientia Legis et Evangelii, sicut patet ex intentione utriusque legis. Item, sicut differt obedire intuitu domini sive ex reverentia timoris, et obedire intuitu patris ex devotione amoris, ita differt obedientia Legis et Evangelii. Unde in Lege pro ratione

der Bedeutungen: Daher werden sie auch sprachliche Äußerungen, da sie gleichsam schon etwas aussagen, und die ersten Teile der Rede genannt, da bei ihnen der Ursprung der Rede beginnt. Noch einmal, in den Anfangsgründen gibt es einen Laut, aber keine Bedeutung. Im Anfang gibt es eine Bedeutung, aber sie ist nicht vollkommen; in der Verkündigung gibt es eine Bedeutung, und sie ist vollkommen. Betrachte diese drei ähnlichen in der Schrift Gottes: *Fleisch zusammen mit Blut sollt ihr nicht essen*<sup>4006</sup>, das ist ein Anfangsgrund; danach fügte sie hinzu: [842] *Du sollst nicht töten*<sup>4007</sup>, das ist ein Anfang; danach hat sie es vervollständigt, indem sie auch den Zorn verbot,<sup>4008</sup> das ist die Verkündigung. Weiter sagte sie, man dürfe kein Schweinefleisch essen,<sup>4009</sup> das ist ein Anfangsgrund; danach fügte sie hinzu: *Du sollst nicht ehebrechen*<sup>4010</sup>, das war der Anfang; zum Schluss setzte sie hinzu: Wenn jemand eine Frau anschaut usw., Mt 5,28, darin lag die Vervollständigung. Die Vorschriften also, die zur richtigen Zeit noch hinzugefügt wurden, waren die Anfangsgründe; die Vorschriften des Dekalogs die Anfänge; die Vorschriften des Evangeliums die Verkündigung.<sup>4011</sup> Daher kommt es, dass nach dem Erlass des Gesetzes Mose den Propheten nennt, der erweckt werden muss, Christus, Dtn 18,18: *Ich will einen Propheten aus der Mitte ihrer Brüder erwecken lassen, der dir ähnlich ist, und ich will ihm meine Worte in den Mund legen, und er wird zu ihnen alles sagen, was ich dir auftragen werde*. Darin wird ausdrücklich aufgezeigt, dass durch den Propheten, Christus, ein anderes Gesetz erlassen werden muss, welches das Evangelium ist. Und in Jer 31,33: *Nach diesen Tagen, sagt der Herr, werde ich mein Gesetz in ihr Inneres legen und es in ihr Herz schreiben*, was nicht vom Gesetz des Mose verstanden werden kann, sondern vom Gesetz Christi, da es dort heißt: *Siehe, es werden Tage kommen, da werde ich mit dem Haus Juda einen neuen Bund schließen, nicht wie der Bund, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe am Tag, als ich sie aus Ägypten geführt habe*.<sup>4012</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Es ist also auf den ersten [Einwand] zu antworten, dass so, wie es einen Unterschied gibt zwischen dem pflichtmäßigen Gehorchen und dem freiwilligen Gehorchen – pflichtmäßig zu gehorchen nenne ich es aber, einer Vorschrift zu gehorchen, weil es eine Pflicht und vorgeschrieben ist; freiwillig zu gehorchen, einer Vorschrift zu gehorchen, weil es gut und erwünscht ist –, so gibt es einen Unterschied zwischen dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz und dem Evangelium, wie aus der Absicht eines jeden Gesetzes klar ist. So wie es ferner einen Unterschied gibt zwischen dem Gehorchen im Hinblick auf den Herrn beziehungsweise aus dem Respekt der Furcht und dem Gehorchen in Ansehung des Vaters aus der Ergebenheit der Liebe, so gibt es einen Unterschied zwischen dem Gehorsam dem Gesetz

---

4006 Gen 9,4.

4007 Ex 20,3; Dtn 5,17.

4008 Mt 5,22.

4009 Dtn 14,8.

4010 Ex 20,14.

4011 Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,9 (ed. Berndt, 267,12–24).

4012 Jer 31,31f.

saepissime dicitur: *Custodite hoc et hoc, ego sum Dominus*; in Evangelio vero: *Ut sitis filii Patris*, Matth. 5, 45. – Ad illud ergo quod obicit quod ‘in Lege est perfectius obedire in indifferentibus quam in necessariis’, dicendum quod est obedire necessariis sicut non necessariis et est obedire indifferentibus sicut necessariis. Dicendum ergo quod obedientia Legis, quamvis sit in indifferentibus secundum se, tamen eorum est sicut in necessariis, hoc est, quia praecipitur. Obedientia vero Evangelii secundum intentionem ipsius, etsi sit in necessariis, tamen in eis est sicut bonis et voluntariis. Et ita perfectior est obedientia simpliciter Evangelii quam Legis secundum intentionem utriusque, quamvis in Evangelio non solum proponantur praecipitur, quae sunt necessitatis salutis, sed etiam consilia, quae voluntaria et supererogationis.

2. Ad secundum quod dicit quod ‘in Lege sunt praecipitur et consilia’, concedendum est, sed tamen imperfecta. Latio enim praecipitur Legis imperfecta est, sicut iam ostensum est. Similiter propositio consiliorum Legis imperfecta est. Sunt enim magis in exercitatione corporis, sicut patet in votis Nazaraeorum et ceteris, quam in officio pietatis et perfectione operum caritatis. Consilia vero Evangelii sunt in exercitio pietatis; unde, Matth. 19, 21: *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*. Praeterea, sunt in perfectione operum caritatis, quae sunt in perpetuitate castitatis, Matth. 19, 20: *Sunt eunuchi, qui se castraverunt propter regnum caelorum*; in plena abrenuntiatione proprietatis, Luc. 14, 33: *Nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus*; in omnimoda abdicatione voluntatis, Matth. 16, 24 et Luc. 9, 23: *Qui vult venire post me, abneget semetipsum etc.*; in perfectione patientiae adversitatis, sicut patet Matth. 5, in multis.

3. Ad tertium dicendum quod in Lege praecipitur dilectionis non proponitur secundum rationem perfecti amoris. Est enim amor debitus et amor gratuitus; item est amor, quo diligitur Deus quia beneficus et quo diligitur quia bonus; item, est amor qui aggeneratur ex beneficiis temporalibus et amor qui generatur ex beneficiis aeternis. Dicendum quod, quamvis amor Dei praecipitur in Lege, tamen secundum intentionem Legis praecipitur ut debitus et ex beneficiis temporalibus aggeneratus promissis vel acceptis, sicut patet ex Deuter. 10, 1, post multa beneficia enumerata, dicitur: *Ama Dominum Deum tuum et observa praecipitur*; et subdit: *Ut possitis introire*

gegenüber und dem Evangelium gegenüber. Daher heißt es im Gesetz sehr häufig als Begründung: *Beachtet dies und dies, ich bin der Herr*<sup>4013</sup>; im Evangelium aber: *Damit ihr Kinder des Vaters seid*, Mt 5,45. – Zu dem Einwand, dass ‚es im Gesetz vollkommener ist, in indifferenten Dingen zu gehorchen als in notwendigen‘, ist zu sagen, dass es ein Gehorchen [in]<sup>4014</sup> notwendigen Dingen als nicht notwendigen gibt und ein Gehorchen [in] indifferenten als notwendigen. Es ist daher zu sagen, dass der Gehorsam des Gesetzes, auch wenn er in an sich indifferenten Dingen geschieht, dennoch zu diesen gleichsam als notwendigen gehört, das heißt, weil vorgeschriebenen. Der Gehorsam gegenüber dem Evangelium ist seiner eigenen Absicht nach aber, auch wenn er in notwendigen Dingen geschieht, dennoch in ihnen gleichsam als guten und freiwilligen. Und daher ist der Gehorsam gegenüber dem Evangelium schlechthin vollkommener als gegenüber dem Gesetz, entsprechend der Absicht eines jeden, auch wenn im Evangelium nicht nur Vorschriften vorgelegt werden, die heilsnotwendig sind, sondern auch Räte, die freiwillig und übererfüllend sind.

2. In Bezug auf den zweiten [Einwand], dass ‚es im Gesetz Vorschriften und Räte gibt‘, das ist zuzugeben, allerdings unvollkommene. Denn der Erlass der Vorschriften des Gesetzes ist unvollkommen, wie schon gezeigt worden ist. Ebenso ist die Aufstellung der Räte des Gesetzes unvollkommen. Sie bestehen nämlich mehr in der Ausübung des Leibes, wie in den Gelübden der Nazoräer und den übrigen klar ist, als im Dienst der Frömmigkeit und in der Vollkommenheit der Werke der Liebe. Die Räte des Evangeliums aber bestehen in der Ausübung der Frömmigkeit; daher Mt 19,21: *Wenn du vollkommen sein willst, geh und verkaufe alles, was du hast, und gib [den Erlös] den Armen*. Außerdem bestehen sie in der Vollkommenheit der Werke der Liebe, welche in ewiger Keuschheit bestehen, Mt 19,20: *Es gibt Eunuchen, die sich um des Himmelreiches willen kastriert haben*; im vollständigen Verzicht auf Eigentum, Lk 14,33: *Wenn jemand nicht auf all seinen Besitz verzichtet, kann er nicht mein Jünger sein*; in jedwedem Entsagen des eigenen Willens, Mt 16,24 und Lk 9,23: *Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst* usw.; in der Vollkommenheit, Widerwärtigkeit zu ertragen, wie aus Mt 5 vielfach hervorgeht.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass im Gesetz die Liebesvorschrift nicht hinsichtlich der Beschaffenheit der vollkommenen Liebe aufgestellt wird. Es gibt nämlich eine geschuldete Liebe und eine aus Gnade verliehene Liebe; ebenso gibt es eine Liebe, mit der Gott geliebt wird, weil er wohlthätig ist, und [eine Liebe,] mit der er geliebt wird, weil er gut ist; und es gibt eine Liebe, die ferner noch erzeugt wird aus zeitlichen Wohltaten, und eine Liebe, die erzeugt wird aus ewigen Wohltaten. Es ist zu sagen, dass, obgleich die Liebe zu Gott im Gesetz vorgeschrieben wird, sie dennoch entsprechend der Absicht des Gesetzes als geschuldet vorgeschrieben wird und aus zeitlichen verheißenen oder empfangenen Gütern hinzuerzeugt, wie es aus Dtn 11,1 hervorgeht, wo es nach der Aufzählung vieler Wohltaten heißt: *Liebe den Herrn*,

**4013** Vgl. Lev 18,3–6.21.30; 19,3–37.

**4014** Mit der Textvariante F wird hier ein ‚in‘ ergänzt.

*et possidere terram* etc. Amor vero in Evangelio praecipitur ut gratuitus, sicut patet ex Matth. 5, 46: *Si diligitis eos qui vos diligunt* etc., similiter Luc. 6, 32, et non ut introductus per temporalia beneficia, sed per aeterna. Unde Augustinus, *Contra Faustum*: Dicitur Lex Vetus Testamentum, Evangelium autem Novum Testamentum appellatur. «Temporalium rerum [843] promissiones Testamento Veteri contineri, et ideo Vetus Testamentum appellari, nemo vestrum ambigit; aeternae vitae promissio regnumque caelorum ad Novum pertinet Testamentum». Sicut ergo in amore debito non est perfectio, sed in gratuito, nec in amore qui oritur ex beneficio temporali, sed ex aeterno, ita non est perfectio amoris in Lege, sed in Evangelio.

4. Ad quartum dicendum quod in Lege ordinatur affectus et effectus, sed non secundum perfectam ordinationem. Est enim ordinare hominem procedendo ab exterioribus ad interiora, qualis erat in Lege: intendebat enim Lex per actum exteriorem ordinare affectum interiorum; unde primo prohibetur actus malus: *Non occides, non moechaberis*; deinde vero prohibetur affectus: *Non concupisces*, Exod. 20, 13–17. Et est ordinare hominem procedendo ab interioribus ad exteriora, et haec est intentio Evangelii, ut per ordinationem interioris affectus ordinetur exterior actus; unde Matth. 5, 22: *Qui irascitur fratri suo* etc., *Qui viderit mulierem ad concupiscendum* etc., *Diligite* etc. Praecepta ergo Legis principaliter respiciunt actum, praecepta vero Evangelii principaliter affectum, et ideo perfectio non erit in Lege, sed in Evangelio. Unde Iohannes Chrysostomus, *Super Matthaicum*: Quoniam Legis quidem mandata magis ad opus respiciebant quam ad affectum, id est ‘*non occides, non adulterabis*’ etc., Christus ad supplementum eorum spiritualiora introduxit mandata, ad affectum magis respicientia quam ad actum.



deinen Gott, und beachte seine Vorschriften; und er [d. h. Mose] fügt hinzu: *Damit ihr in das Land hineinziehen und es in Besitz nehmen könnt* usw.<sup>4015</sup> Die Liebe aber wird im Evangelium als aus Gnade verliehene vorgeschrieben, wie aus Mt 5,46 hervorgeht: *Wenn ihr die liebt, die euch lieben* usw., ebenso Lk 6,32, und nicht als durch zeitliche Güter eingeführte, sondern durch ewige. Daher Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: Das Gesetz wird der Alte Bund genannt, das Evangelium aber wird der Neue Bund genannt. [843] „Niemand von euch bestreitet, dass im Alten Bund Verheißungen zeitlicher Dinge enthalten sind und er deshalb Alter Bund genannt wird; die Verheißung ewigen Lebens und das Himmelreich gehören zum Neuen Bund.“<sup>4016</sup> So wie es also in geschuldeter Liebe keine Vollkommenheit gibt, sondern in aus Gnade verliehener [Liebe], noch in Liebe, die aus einem zeitlichen Gut erwächst, sondern [in einer, die] aus einem ewigen [Gut erwächst], so gibt es keine Vollkommenheit der Liebe im Gesetz, sondern im Evangelium.

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass im Gesetz die Affekte und die Wirkungen geordnet werden, aber nicht nach einer vollkommenen Ordnung. Es gibt nämlich ein Ordnen des Menschen, das vom Äußeren zum Inneren voranschreitet, und so war es im Gesetz: Denn das Gesetz beabsichtigte, durch eine äußere Handlung den inneren Affekt zu ordnen; daher wird zuerst die böse Handlung verboten: *Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen*; dann aber wird der Affekt verboten: *Du sollst nicht begehren*, Ex 20,13–17. Und es gibt ein Ordnen des Menschen, das vom Inneren zum Äußeren voranschreitet, und dies ist die Absicht des Evangeliums, durch die Ordnung des inneren Affekts die äußere Handlung zu ordnen; daher Mt 5,22: *Wer gegen seinen Bruder zornig ist* usw., *Wer eine Frau anschaut, um sie zu begehren*<sup>4017</sup> usw., *Liebt*<sup>4018</sup> usw. Also betreffen die Vorschriften des Gesetzes hauptsächlich die Handlung, die Vorschriften des Evangeliums aber hauptsächlich den Affekt, und deshalb wird es keine Vollkommenheit im Gesetz geben, sondern im Evangelium. Daher Johannes Chrysostomus [in der Auslegung] *Über Matthäus*: Da die Gebote des Gesetzes sich mehr auf das Werk beziehen als auf den Affekt, so wie ‚*Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen*‘ usw., hat Christus zu ihrer Ergänzung die geistlichen Gebote eingeführt, die sich mehr auf den Affekt als auf die Handlung beziehen.<sup>4019</sup>

---

**4015** Dtn 11,8.

**4016** Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* IV,2 (CSEL 25/1, 268).

**4017** Mt 5,28.

**4018** Mt 5,44.

**4019** Vgl. Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 10 (PG 57, 688 f).

[Nr. 546] QUAESTIO IV.

**UTRUM LEX EVANGELII SIT EADEM CUM LEGE NATURAE.**

Postea quaeritur utrum lex Evangelii sit eadem cum lege naturae.

**Ad quod sie arguitur:** 1. Ad Rom. 2, 14: Si *gentes Legem non habentes naturaliter Legem faciunt, ipsi sibi sunt Lex, quia ostendunt opus Legis scriptum in cordibus suis*. Ex quo accipitur quod lex naturalis est inscripta cordi et conscientiae humanae; unde dicit ibi Glossa quod lex naturalis est, «qua quisque intelligit et sibi conscius est quid bonum et quid malum». Si ergo lex Evangelii est lex quae inscribitur cordi humano, qua nos intelligimus et sumus nobis conscii quid bonum, quid malum – unde Ierem. 31, 33: *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam*, quod intelligitur de lege Evangelii – ergo lex Evangelii est eadem cum lege naturali.

2. Item, quidquid dictat lex naturalis, dictat lex Evangelii, quamvis non e converso. Ergo lex naturalis est de integritate legis Evangelii.

3. Item, lex Evangelii est lex universalis et semper et ad omnes; lex autem omnis quae est semper et ad omnes est lex naturalis, quia quod naturale est, semper et ad omnes est, non quod acquisitum vel adveniens est. Relinquitur igitur quod lex Evangelii eadem est cum lege naturali.

4. Item, quod natura est tale et per se est tale, magis est tale. Si ergo Evangelium maxime lex est natura, lex erit et per se; erit igitur Evangelium idem legi naturali. – Item, dicit Gratianus, in principio *Decretorum*: «Ius naturale est quod in Lege et Evangelio continetur», iuxta Isidorum, in libro *V Etymologiarum*: «Omnes leges aut divinae sunt aut humanae; divinae natura, humanae moribus constant». – Item, si dicatur, iuxta Gratianum, dist. 6, quod «in Lege et in Evangelio naturale ius continetur; non tamen quaecumque in Lege et in Evangelio inveniuntur, naturali iure cohaerere probantur. Sunt enim in Lege quaedam moralia et quaedam mystica. Moralia mandata ad naturale ius [844] pertinent atque ideo nullam mutabilitatem recepisse monstrantur.

**Vierte Frage: Ist das Gesetz des Evangeliums mit dem Naturgesetz identisch?**

[Nr. 546]

Danach wird gefragt, ob das Gesetz des Evangeliums mit dem Naturgesetz identisch ist.

**Dazu wird so argumentiert:** 1. Röm 2,14: *Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das Gesetz erfüllen, sind sie sich selbst Gesetz, weil sie zeigen, dass das Werk des Gesetzes ihnen in die Herzen geschrieben ist.* Daraus ist zu entnehmen, dass das natürliche Gesetz ins menschliche Herz und Bewusstsein eingeschrieben ist; daher sagt die Glosse dazu, dass das natürliche Gesetz das ist, „durch welches jeder erkennt und sich bewusst ist, was gut und was schlecht ist.“<sup>4020</sup> Wenn also das Gesetz des Evangeliums das Gesetz ist, das ins menschliche Herz eingeschrieben wird, durch das wir erkennen und uns bewusst sind, was gut und was schlecht ist – daher Jer 31,33: *Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und es in ihr Herz schreiben,* was in Bezug auf das Gesetz des Evangeliums zu verstehen ist –, dann ist das Gesetz des Evangeliums identisch mit dem natürlichen Gesetz.

2. Alles, was das natürliche Gesetz vorschreibt, schreibt das Gesetz des Evangeliums vor, jedoch nicht umgekehrt. Also ist das natürliche Gesetz Teil des gesamten Gesetzes des Evangeliums.

3. Das Gesetz des Evangeliums ist ein allgemeines Gesetz und immer und für alle [gültig]; jedes Gesetz aber, das immer und für alle [gültig] ist, ist ein natürliches Gesetz, da, was natürlich ist, immer und für alle [gültig] ist, nicht das, was erworben oder hinzukommend ist. Es folgt also, dass das Gesetz des Evangeliums identisch ist mit dem natürlichen Gesetz.

4. Was von Natur aus so ist und durch sich selbst so ist, ist in höherem Grade so.<sup>4021</sup> Wenn also das Evangelium vor allem ein Gesetz von Natur aus ist, wird es auch durch sich selbst ein Gesetz sein; also wird das Evangelium mit dem natürlichen Gesetz identisch sein. – Ferner sagt Gratian am Anfang der *Dekrete*: „Das natürliche Recht ist es, welches im Gesetz und im Evangelium enthalten ist“,<sup>4022</sup> nach Isidor im fünften Buch der *Etymologien*: „Alle Gesetze sind entweder göttlich oder menschlich; die göttlichen bestehen in der Natur, die menschlichen in den Sitten.“<sup>4023</sup> – Ebenso, wenn nach Gratian in der *Distinctio 6* gesagt wird, dass „im Gesetz und im Evangelium das natürliche Recht enthalten ist; es erweist sich aber nicht alles, was im Gesetz und im Evangelium vorgefunden wird, als durch das natürliche Recht zusammenhängend. Es gibt nämlich im Gesetz einige Sittengebote und einige mystische [Gebote]. Die Sittengebote gehören zum Naturrecht, [844] und deshalb erweist sich, dass sie

---

**4020** Glossa ordinaria zu Röm 2,14 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 278b).

**4021** Vgl. Aristoteles, *Analytica posteriora* I,2; 72a 15–30 (ed. Zekl, 318f; *Opera omnia*, Bd. 1, 123; *Aristoteles Latinus* IV 1–4, 8,22–9,14.114,4–19.191,4–26.287,12–26).

**4022** *Decretum Gratiani*, D.1, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 1).

**4023** Isidor, *Etymologiae* V,2,1 (PL 82, 198; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 172).

Mystica vero, quantum ad superficiem, a naturali iure probantur aliena, quantum ad moralem intelligentiam inveniuntur sibi annexa».

**Contra:** *a.* In Evangelio et etiam in Lege sunt moralia, quae sunt secundum suppositiones fidei, ut adoratio assumptae humanitatis Christi et huiusmodi; sed ea quae sunt secundum suppositionem fidei transcendunt dictamen rationis et naturae; ergo moralia Evangelii vel Legis generaliter non continentur in lege naturae.

*b.* Item, non sunt idem, sed differunt essentialiter natura et gratia, nec ordo naturae et ordo gratiae; ergo nec ius sive lex quae est secundum ordinem naturae, et lex quae est secundum ordinem gratiae; ergo nec lex Evangelii, quae est lex gratiae, erit eadem legi naturali, quae est secundum ordinem naturae.

*c.* Item, virtutes naturales non sunt eadem cum virtutibus gratuitis. Ergo nec lex naturalis erit eadem cum lege gratiae.

*d.* Item, aliud est debitum faciendi ratione exigentiae naturae, aliud ratione exigentiae gratiae. Verbi gratia, ex exigentia naturae est debitum diligendi beneficum et amicum, non autem maleficum vel iniuriosum; ex exigentia vero gratiae est debitum diligendi maleficum et iniuriosum, Luc. 6, 32: *Si diligitis eos qui vos diligunt, quae est vobis gratia? Diligite inimicos vestros, benefacite iis qui oderunt vos.* Si ergo differentia legis est secundum differentiam debiti faciendi, quia lex nihil aliud est quam descriptio debiti faciendi vel mali vitandi, alia erit lex Evangelii a lege naturali.

**Respondeo:** Dicendum quod sicut natura ordinatur ad gratiam, ita lex naturae ad legem Evangelii, nec est eadem lex naturalis cum lege Evangelii; non tamen lex naturalis per Evangelium aufertur, sed perficitur. Verbi gratia, lex naturalis dicit quod diligendus est Deus, quia beneficus et quia creator; lex Evangelii dictat quod diligendus est, quia bonus et quia redemptor. Item, lex naturalis dictat quod diligendus est proximus, quia homo et conformis in specie et quia ab uno sumus conditi; lex vero gratiae dictat diligendum proximum, quia filius Dei vel possibilis ad filiationem et quia imago Dei et quia ab uno sumus redempti. Ex diversis igitur causis est debitum diligendi Deum et proximum secundum legem naturae et secundum legem Evangelii,

keinerlei Wandelbarkeit empfangen haben. Die mystischen [Gebote] aber erweisen sich hinsichtlich ihrer Oberfläche als fremd in Bezug zum Naturrecht, hinsichtlich ihrer sittlichen Bedeutung als ihm angeschlossen.“<sup>4024</sup>

**Dagegen:** a. Es gibt sowohl im Evangelium als auch im Gesetz Sittengebote, die sich entsprechend den Grundannahmen des Glaubens verhalten, wie die Anbetung der angenommenen Menschlichkeit Christi und dergleichen; die aber, die sich entsprechend einer Grundannahme des Glaubens verhalten, überschreiten die Vorschrift der Vernunft und der Natur; also sind die Sittengebote des Evangeliums oder des Gesetzes überhaupt nicht im Naturgesetz enthalten.

b. Natur und Gnade sind nicht identisch, sondern unterscheiden sich wesentlich, und auch die Ordnung der Natur und die Ordnung der Gnade [sind] nicht [identisch]; also auch nicht das Recht oder Gesetz, das entsprechend der Ordnung der Natur ist, und das Gesetz, das entsprechend der Ordnung der Gnade ist; also wird auch das Gesetz des Evangeliums, das ein Gesetz der Gnade ist, nicht mit dem natürlichen Gesetz identisch sein, welches entsprechend der Ordnung der Natur ist.

c. Die natürlichen Tugenden sind nicht identisch mit den Gnadentugenden. Also wird auch das natürliche Gesetz nicht mit dem Gesetz der Gnade identisch sein.

d. Das eine ist die Pflicht, etwas aufgrund der Erfordernisse der Natur zu tun, das andere, [etwas] aufgrund der Erfordernisse der Gnade [zu tun]. Dem Wortlaut nach kommt aus der Erfordernis der Natur die Pflicht, einen Wohltäter und Freund zu lieben, nicht aber einen Übeltäter oder Verbrecher; aus der Erfordernis der Gnade aber gibt es die Pflicht, einen Übeltäter und Verbrecher zu lieben, Lk 6,32: *Wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Dank habt ihr dafür? Liebt eure Feinde, tut denen Gutes, die euch hassen.* Wenn also der Unterschied des Gesetzes in dem Unterschied bei der Handlungspflicht liegt, weil das Gesetz nichts anderes ist als die Beschreibung des Geschuldeten, das getan werden muss, oder des Bösen, das vermieden werden muss, wird das Gesetz des Evangeliums ein anderes sein als das natürliche Gesetz.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass so, wie die Natur auf die Gnade hingeordnet wird, so das Naturgesetz auf das Gesetz des Evangeliums, und dass das Naturgesetz nicht mit dem Gesetz des Evangeliums identisch ist; doch wird das Naturgesetz nicht durch das Evangelium aufgehoben, sondern vollendet. Dem Wort nach sagt das Naturgesetz, dass Gott geliebt werden muss, weil er wohltätig und weil er der Schöpfer ist; das Gesetz des Evangeliums schreibt vor, dass er geliebt werden muss, weil er gut und weil er der Erlöser ist. Ebenso schreibt das Naturgesetz vor, dass der Nächste geliebt werden muss, weil er Mensch und in der Art gleichgestaltet [wie man selbst] ist und weil wir von einem Einzigen geschaffen worden sind; das Gesetz der Gnade aber schreibt vor, dass der Nächste geliebt werden muss, weil er Kind Gottes beziehungsweise mit der Möglichkeit zur Kindschaft ausgestattet ist und das Ebenbild Gottes und weil wir von Einem erlöst worden sind. Aus verschiedenen Gründen gibt es also die Pflicht, Gott und den Nächsten zu lieben entsprechend dem Naturgesetz und ent-

---

<sup>4024</sup> Decretum Gratiani, D.6, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 11).

quarum tamen una ordinatur et perficitur per aliam. Ex quo patet quod non est eadem lex naturalis cum lege Evangelii, tamen lex naturalis ordinatur ad eam sicut ad suam perfectionem. Et ideo dicit Isidorus quod ius divinum constat natura, et hac ratione verum est quod «ius naturale Lege et Evangelio continetur».

[Ad obiecta]: 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod lex Evangelii est inscripta cordi sicut lex naturalis, dicendum quod verum est, sed tamen differenter. Est enim inscriptio debiti faciendi secundum dictamen inditum conscientiae ab ipsa conditione eadem apud omnes, et est inscriptio secundum dictamen impressum conscientiae ex fide seu iustificatione apud credentes. Prima inscriptio est naturae, secunda est legis evangelicae; prima est ex natura indita, secunda ex gratia data seu superad-dita. Et ideo signanter dicitur, Ierem. 31, 33: *Dabo legem meam*; et ad Rom. 1, 16: *Evangelium est virtus Dei in salutem omni credenti*, quia sicut lex naturalis eadem est apud omnem hominem, ita lex Evangelii eadem apud omnem credentem.

2. Ad secundum dicendum quod lex naturalis non est pars legis Evangelii, est tamen fundamentum ipsius, sicut natura est subiectum gratiae; et inde est quod quidquid dicitur lex naturalis, dicitur lex Evangelii, tamen altiori ratione. Verbi gratia, secundum legem naturae dicitur matrimonium ad hoc ut generetur homo et multiplicetur species; secundum dictamen gratiae ad hoc ut filius hominis per regenerationem fiat filius Dei et ut multiplicetur proles ad cultum Dei.

3. Ad tertium respondeo quod aliter est universalis lex Evangelii, aliter lex naturalis et semper et ad omnes. Lex enim Evangelii universalis est secundum causam quoad omnes; secundum effectum vero universalis est quoad credentes, quemadmodum gratia secundum causalitatem omnibus offertur, tamen secundum effectum solis dispositis et ipsam recipientibus exhibetur. Lex vero naturalis secundum causam et effectum universalis est et quoad omnes: omnibus enim hominibus naturaliter imprimitur et naturam humanam inseparabiliter comitatur. Lex vero Evangelii universalis est et semper et ad omnes, quantum in ipsa est, sive quantum ad gratiam

sprechend dem Gesetz des Evangeliums, wovon eines aber geordnet und vollendet wird durch das andere. Daraus ist klar, dass das Naturgesetz nicht mit dem Gesetz des Evangeliums identisch ist, jedoch das natürliche Gesetz auf dieses hingeordnet wird sowie auf seine Vollendung. Und deshalb sagt Isidor, dass das göttliche Recht in der Natur besteht, und auf diese Weise ist es richtig, dass „das natürliche Recht im Gesetz und im Evangelium enthalten ist.“<sup>4025</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass das Gesetz des Evangeliums dem Herz eingeschrieben ist wie das natürliche Gesetz, ist zu sagen, dass das stimmt, allerdings auf unterschiedliche Weise. Es gibt nämlich die Einschreibung des Geschuldeten, das getan werden muss, entsprechend der Vorschrift, die dem Bewusstsein eingegeben ist, die von ihrer Einrichtung an dieselbe bei allen ist, und es gibt die Einschreibung entsprechend der Vorschrift, die dem Bewusstsein eingeprägt ist wegen des Glaubens oder der Rechtfertigung bei den Gläubigen. Die erste Einschreibung ist die der Natur, die zweite ist die des evangelischen Gesetzes; die erste ist aufgrund der Natur eingegeben, die zweite aufgrund der Gnade gegeben oder noch hinzugefügt. Und deshalb wird bezeichnend gesagt, Jer 31,33: *Ich werde mein Gesetz geben*; und Röm 1,16: *Das Evangelium ist eine Kraft Gottes zum Heil für jeden, der glaubt*, da so, wie das natürliche Gesetz dasselbe bei jedem Menschen ist, das Gesetz des Evangeliums dasselbe bei jedem ist, der glaubt.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass das natürliche Gesetz nicht ein Teil des Gesetzes des Evangeliums ist, es jedoch seine Grundlage ist, so wie die Natur der Gnade unterworfen ist; und daher kommt es, dass alles, was das natürliche Gesetz vorschreibt, das Gesetz des Evangeliums vorschreibt, jedoch aus einem höheren Grund. Dem Wort nach wird dem Naturgesetz nach die Ehe vorgeschrieben, um einen Menschen zu zeugen und die Art zu vermehren; dem Auftrag der Gnade nach dazu, dass das Menschenkind durch Wiederherstellung [bzw. Wiedergeburt] Kind Gottes wird und dass die Nachkommenschaft zur Verehrung Gottes vermehrt wird.

3. Auf den dritten [Einwand] antworte ich, dass auf die eine Art das Gesetz des Evangeliums allgemein ist, auf die andere Art das natürliche Gesetz immer und für alle [gültig ist]. Denn das Gesetz des Evangeliums ist allgemein gemäß seiner Ursache hinsichtlich aller; gemäß seiner Wirkung aber ist es allgemein hinsichtlich der Gläubigen, so wie die Gnade entsprechend ihrer Ursächlichkeit allen angeboten wird, jedoch gemäß ihrer Wirkung nur denen erwiesen wird, die für sie vorbereitet sind und sie annehmen. Das natürliche Gesetz aber ist gemäß seiner Ursache und seiner Wirkung allgemein und hinsichtlich aller; denn es wird allen Menschen von Natur aus eingeprägt und begleitet die menschliche Natur untrennbar.<sup>4026</sup> Das Gesetz des Evangeliums aber ist allgemein und immer und für alle [gültig], sofern es in sich selbst ist beziehungsweise sofern es zur Gnade des Gebenden dient, nicht aber hinsichtlich

<sup>4025</sup> Isidor, *Etymologiae* V,2,1 (PL 82, 198; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 172).

<sup>4026</sup> Vgl. Röm 2,14.

dantis, non tamen quantum ad effectum suscipientis; lex vero naturalis semper et ad omnes est secundum effectum suscipientis.

[845] 4. Ad ultimum respondeo quod illa regula Philosophi 'quod natura est tale' etc. dicitur per comparationem naturalium habituum ad habitus acquisitos, non per comparationem ad habitus gratuitos, immo quod gratuite est magis est quam quod naturale est, id est nobilius et dignius, quamvis non diuturnius. Utraque tamen, lex naturalis et lex Evangelii, dicitur aeterna seu perpetua, sed differenter: illa enim perpetua est quoad omnes et in effectum, ista vero perpetua est quoad credentes et quantum in se est.

[Nr. 547] QUAESTIO V.

**UTRUM LEX EVANGELII SIT EADEM CUM LEGE MOYSI.**

Quaeritur postea utrum lex Evangelii sit eadem cum lege Moysi.

**Ad quod sic:** 1. Una est fides Novi et Veteris Testamenti, non differens quantum ad essentiam; ergo una erit lex Novi et Veteris Testamenti. Si enim est unitas ex parte cognitionis veritatis per fidem, unitas debet esse ex parte ordinis bonitatis per Legem.

2. Item, Matth. 5, 17: *Non veni Legem solvere, sed adimplere*, Glossa: «Evangelium est recapitulatio Veteris Legis». Si ergo recapitulatio legis non diversificat legem, non erit diversa lex Evangelii a lege Moysi.

3. Item, Evangelium est impletio Legis; lex igitur plena est lex Moysi cum Evangelio; ergo non est differens lex Evangelii a lege Moysi.

4. Item, non est aliud ius inchoatum et idem ius perfectum; ergo non est alia lex iuris inchoati et eiusdem iuris perfecti. Sed sic se habet Lex et Evangelium, Matth. 5, 20: *Nisi abundaverit iustitia vestra* etc., Glossa: «Plenius aguntur praecepta, quae praemissa sunt ad inchoationem», supple in Lege, «dum fuerint addita ad perfectionem», supple in Evangelio.



der Wirkung des Empfangenden; das natürliche Gesetz aber ist immer und für alle [gültig] gemäß der Wirkung des Empfangenden.

[845] 4. Auf den letzten [Einwand] antworte ich, dass jene Regel des Philosophen, ‚dass die Natur so ist‘ usw., ausgesagt wird durch den Vergleich des natürlichen Habitus mit dem erworbenen Habitus, nicht durch den Vergleich mit dem aus Gnade verliehenen Habitus, ja sogar weil das, was aus Gnade verliehen ist, mehr ist als das, was natürlich ist, das heißt edler und würdiger, wenn auch nicht länger während. Beide aber, das natürliche Gesetz und das Gesetz des Evangeliums, werden als ewig oder immerwährend ausgesagt, jedoch unterschiedlich: Jenes nämlich ist immerwährend hinsichtlich aller und in der Wirkung, dieses aber ist immerwährend hinsichtlich der Gläubigen und insofern es an sich ist.

### **Fünfte Frage: Ist das Gesetz des Evangeliums mit dem Gesetz des Mose identisch?**

[Nr. 547]

Danach wird gefragt, ob das Gesetz des Evangeliums mit dem Gesetz des Mose identisch ist.

**Dazu so:** 1. Der Glaube des Neuen und des Alten Testaments ist einer, er ist nicht unterschiedlich hinsichtlich seines Wesens; also wird das Gesetz des Neuen und des Alten Testaments ein einziges sein. Wenn es nämlich eine Einheit vonseiten der Erkenntnis der Wahrheit durch den Glauben gibt, muss es eine Einheit vonseiten der Ordnung der Güte durch das Gesetz geben.

2. Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es vollständig zu erfüllen*, die Glosse: „Das Evangelium ist die Zusammenfassung des Alten Gesetzes.“<sup>4027</sup> Wenn also die Zusammenfassung eines Gesetzes das Gesetz nicht anders macht, wird das Gesetz des Evangeliums nicht unterschiedlich vom Gesetz des Mose sein.

3. Das Evangelium ist die Erfüllung des Gesetzes; also ist das Gesetz des Mose zusammen mit dem Evangelium das vollständige Gesetz; also ist das Gesetz des Evangeliums nicht unterschiedlich vom Gesetz des Mose.

4. Ein angefangenes Recht ist nicht anders als und nicht dasselbe wie ein vollendetes Recht; also ist das Gesetz eines angefangenen Rechts und desselben vollendeten Rechts nicht anders. So aber verhalten sich das Gesetz und das Evangelium, Mt 5,20: *Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist* usw., die Glosse: „Die Vorschriften werden vollständiger ausgeführt, die zum Anfang vorausgeschickt worden sind“ ergänze: im Gesetz, „während sie zur Vollendung hinzugefügt worden sind“<sup>4028</sup>, ergänze: im Evangelium.

<sup>4027</sup> Augustinus, Quaestiones in heptateuchum II,166 (CChr.SL 33, 148; CSEL 28/2, 198).

<sup>4028</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20a); vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,8,20 (CChr.SL 35, 20).

**Contra:** *a.* Non est eadem lex litterae et lex spiritus; sed lex Moysi lex litterae est, lex Evangelii sive Christi lex spiritus est, Rom. 7, 6.

*b.* Item, non est eadem lex factorum et lex fidei; sed lex Moysi est lex factorum, lex Evangelii lex est fidei, Rom. 3, 27.

*c.* Item, non est eadem lex umbrae et significationis et lex veritatis et exhibitionis; sed lex Moysi est lex umbrae et significationis, Hebr. 10, 1: *Umbram habens Lex futurorum, non ipsam imaginem*; lex vero Evangelii est lex veritatis et exhibitionis; ergo non est eadem lex Moysi et lex Evangelii.

*d.* Item, quarum legum sunt fines diversi, ipsae erunt diversae; sed finis legis timor est Dei, Eccle. ultimo, 13, finis Evangelii amor Dei, I Tim. 1, 5. Unde Augustinus: «Brevissima differentia Legis et Evangelii: timor et amor». Ergo etc.

*e.* Item, non est eadem lex temporalis et aeterna; sed lex Moysi temporalis est, ad Gal. 3, 19: *Quid igitur Lex? Propter transgressionem posita est, supple coercendam, donec veniret semen* etc.; Evangelium vero est lex aeterna, Apoc. 14, 6: *Vidi angelum habentem Evangelium aeternum*; et Matth. 24, 35: *Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt*.

**Respondeo:** Dicendum quod lex Evangelii et lex Moysi una lex est [in] ratione universali, diversae vero sunt in ratione propria. Unde Augustinus, *Contra adversarium Legis et Prophetarum*: «Qui recte colit Deum, utriusque Testamenti invenit unum Deum, et eiusdem unius Dei in utroque diligit bonitatem, in utroque metuit severitatem».

Rationem autem universalem et communem dico multipliciter: in comparatione ad efficientem, in comparatione ad finem, in comparatione ad sensum. Unus est ergo legislator universalis Legis et Evangelii Deus, Iac. 4, 12: *Unus est legislator et iudex*. – Unus finis, scilicet Christus. Unde Augustinus, *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, libro II: «Finis Legis quis est? Ad hoc non ego, sed Apostolus ipse respondeat: *Finis est, inquit, Legis Christus ad iustitiam* [846] *omni credenti*, Rom. 10, 4, finis perficiens, non interficiens. Finis quippe dicitur propter quem fiunt omnia quaecumque aliquo fiunt officio. Nam inter officium et finem hoc distat quod officium est in eis

**Dagegen:** a. Ein Gesetz des Buchstabens und ein Gesetz des Geistes sind nicht identisch; das Gesetz des Mose ist aber ein Gesetz des Buchstabens, das Gesetz des Evangeliums oder Christi ist ein Gesetz des Geistes, Röm 7,6.

b. Ebenso sind ein Gesetz der Werke und ein Gesetz des Glaubens nicht identisch; das Gesetz des Mose ist aber ein Gesetz der Werke, das Gesetz des Evangeliums ist ein Gesetz des Glaubens, Röm 3,27.

c. Ein Gesetz des Schattens und der Bezeichnung ist nicht identisch mit einem Gesetz der Wahrheit und der Ausführung; das Gesetz des Mose ist aber ein Gesetz des Schattens und der Bezeichnung, Hebr 10,1: *Einen Schatten der zukünftigen Güter enthält das Gesetz, nicht das Bild selbst*; das Gesetz des Evangeliums ist aber ein Gesetz der Wahrheit und der Ausführung; also sind das Gesetz des Mose und das Gesetz des Evangeliums nicht identisch.

d. Die Gesetze, deren Ziele unterschiedlich sind, werden auch selbst unterschiedlich sein; das Ziel des Gesetzes ist aber die Furcht vor Gott, Koh im letzten [Kapitel], [Vers] 13, das Ziel des Evangeliums die Liebe zu Gott, 1Tim 1,5. Daher Augustinus: „Ganz kurz gefasst lautet der Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Evangelium: Furcht und Liebe.“<sup>4029</sup> Also usw.

e. Das zeitliche und das ewige Gesetz sind nicht identisch; das Gesetz des Mose ist aber ein zeitliches, Gal 3,19: *Was also soll das Gesetz? Das Gesetz ist wegen der Übertretung aufgestellt worden, ergänze: um sie zu zügeln, bis der Sprössling kam usw.*; das Evangelium aber ist das ewige Gesetz, Offb 14,6: *Ich sah einen Engel, der ein ewiges Evangelium hatte*; und Mt 24,35: *Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen*.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass das Gesetz des Evangeliums und das Gesetz des Mose ein einziges Gesetz sind [in] ihrem allgemeinen Charakter, aber verschiedene sind in ihrem je eigenen Charakter. Daher Augustinus [in der Schrift] *Gegen den Feind des Gesetzes und der Propheten*: „Wer Gott richtig verehrt, findet einen einzigen Gott beider Testamente und liebt in beiden die Güte desselben einen Gottes, fürchtet in beiden die Strenge.“<sup>4030</sup>

„Allgemeiner und gemeinsamer Charakter“ sage ich aber auf vielfache Weise aus: in Bezug zu dem, der es bewirkt, in Bezug zum Ziel und in Bezug zum Sinn. Also gibt es einen einzigen Gesetzgeber des allgemeinen Gesetzes und des Evangeliums, Gott, Jak 4,12: *Einer ist der Gesetzgeber und der Richter*. – Ein einziges Ziel, nämlich Christus. Daher Augustinus in Buch II [der Schrift] *Gegen den Feind des Gesetzes und der Propheten*: „Wer ist das Ziel des Gesetzes? Darauf soll nicht ich, sondern der Apostel selbst antworten: *Christus ist das Ziel des Gesetzes, zur Gerechtigkeit* [846] *für jeden, der glaubt*, Röm 10,4. Das Ziel vollendet, es tötet nicht. Ziel nämlich wird genannt, weswegen alles getan wird, was aus irgendeiner Pflicht getan wird. Denn zwischen Pflicht und Ziel ist der Unterschied, dass die Pflicht in dem liegt, was wir machen

<sup>4029</sup> Augustinus, *Contra Adimantum* 17,2 (CSEL 25/1, 166 f).

<sup>4030</sup> Ders., *Contra adversarium legis et prophetarum* I,17,34 (CChr.SL 49, 63).

quae facere debemus, finis propter quem facimus». – Unus sensus, quia una universalis veritas. Unde Gregorius, *Super Ezechielem*, 1, 16, ubi dicitur quod *rota erat in rota*: «Quod praedicat Lex, hoc exhibet Evangelium»; et iterum, idem: «Divina eloquia, etsi temporibus disiuncta sunt, sensibus sunt unita».

Rationem vero propriam dico similiter multipliciter: per comparisonem ad efficientem et ad finem et ad sententiam. Per comparisonem ad efficientem differt Lex et Evangelium, quia Lex data est per hominem purum, Evangelium vero per Christum, Ioan. 1, 17: *Lex per Moysen data est* etc. – Per comparisonem ad finem differunt similiter: finis enim illius est declinatio mali per timorem, finis istius principaliter operatio boni per amorem. Unde Augustinus, *Contra adversarium Legis et Prophetarum*: «Testamentum Novum differt a Veteri, quia ibi vetus homo formidinis coarctatur angustiis, et hic novus homo spatiat latitude caritatis». – Per comparisonem vero ad sententiam differunt, quia ibi veritas in figuratione, hic veritas in exhibitione, et hoc quantum ad figuralia. Unde Augustinus, *De concordia Evangelistarum*: «Quod Lex et Prophetae praeuntiaverunt, hoc redditum atque completum in Evangelio demonstratur». Item, ibi est veritas secundum inchoationem, hic vero est veritas secundum perfectionem, et hoc quoad moralia; unde Matth. 5, 20: *Nisi abundaverit iustitia vestra* etc., ubi dicit Augustinus: «Plenius aguntur praemissa ad inchoationem, dum fuerint addita ad perfectionem».

Dicendum igitur quod lex Moysi et lex Evangelii una lex est in ratione universali, differentes vero sunt in ratione propria, et hoc quia illa data est populo carnali, ista spirituali, illa parvulis, ista perfectis. Unde, secundum quod dicit Augustinus, in libro *De vera religione*, sapiens medicus alia mandata dat infirmo per ministros, alia per se; ita Deus alia mandata dedit per Moysen, alia per se ipsum in Evangelio. Item, Augustinus, *Ad Marcellinum*: «Cum aliud magister adolescenti quam puero solebat imposuit,

müssen, das Ziel das ist, weswegen wir es machen.<sup>4031</sup> – Ein einziger Sinn, weil eine allgemeine Wahrheit. Daher Gregor [in der Predigt] *Über Ezechiel*, 1,16, wo es heißt, dass *ein Rad in einem anderen war*: „Was das Gesetz verkündigt, das verwirklicht das Evangelium“<sup>4032</sup>; und ferner, derselbe: „Wenn die göttlichen Worte auch durch ihre Zeitpunkte unverbunden sind, sind sie doch in ihren Bedeutungen geeint.“<sup>4033</sup>

„Eigener Charakter“ aber sage ich ebenfalls auf mehrfache Weise aus: in Bezug zu dem, der es bewirkt, [in Bezug] zum Ziel und zum Inhalt. In Bezug zu dem, der es bewirkt, unterscheiden sich Gesetz und Evangelium, weil das Gesetz durch einen reinen Menschen gegeben worden ist, das Evangelium aber durch Christus, Joh 1,17: *Das Gesetz ist durch Mose gegeben worden* usw. – In Bezug zum Ziel unterscheiden sie sich ebenfalls: Denn das Ziel von jenem ist die Abkehr vom Bösen aus Furcht, das Ziel von diesem ist hauptsächlich das Tun des Guten aus Liebe. Daher Augustinus [in der Schrift] *Gegen den Feind des Gesetzes und der Propheten*: „Das Neue Testament unterscheidet sich vom Alten, weil dort der alte Mensch von der Enge der Furcht eingeschränkt wird und hier der neue Mensch in der Weite der Liebe Platz erhält.“<sup>4034</sup> – In Bezug zum Inhalt unterscheiden sie sich, weil dort die Wahrheit in der Versinnbildlichung, hier die Wahrheit in der Ausführung ist, und zwar hinsichtlich der sinnbildlichen [Vorschriften]. Daher Augustinus [in der Schrift] *Über die Eintracht der Evangelisten*: „Was das Gesetz und die Propheten ankündigten, das erweist sich im Evangelium als getan und erfüllt.“<sup>4035</sup> Weiter ist dort die Wahrheit entsprechend des Anfangs, hier aber ist die Wahrheit entsprechend der Vollendung, und zwar hinsichtlich der Sittengebote; daher Mt 5,20: *Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist* usw., wozu Augustinus sagt: „Die zum Anfang vorausgeschickt worden sind, werden vollständig ausgeführt, während die Hinzugefügten zur Vollendung sind.“<sup>4036</sup>

Es ist also zu sagen, dass das Gesetz des Mose und das Gesetz des Evangeliums ein einziges Gesetz sind in ihrem allgemeinen Charakter, unterschiedlich aber in ihrem eigenen Charakter sind, und zwar, weil jenes einem fleischlich gesinnten Volk gegeben worden ist, dieses einem geistlichen [Volk], jenes sehr Jungen, dieses Vollkommenen. Daher gibt ein weiser Arzt nach dem, was Augustinus in der Schrift *Von der wahren Religion* sagt, einem Kranken durch seine Diener andere Gebote als durch sich selbst;<sup>4037</sup> so gab Gott durch Mose andere Gebote als durch sich selbst im Evangelium. Und Augustinus [in dem Brief] *An Marcellinus*: „Auch wenn ein Lehrer einem Jugendlichen etwas anderes aufbürdete, als er es dem Knaben aufzubürden pflegte, ist die Lehre feststehend, und wenn sich die Vorschrift ändert, verändert sie etwas,

**4031** Ebd., II,7,26 (CChr.SL 49, 111).

**4032** Gregor, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* I,6,14 (CChr.SL 142, 75).

**4033** Ebd.

**4034** Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum* II,7,25 (CChr.SL 49, 110 f).

**4035** Ders., *De consensu evangelistarum* I,1,1 (CSEL 43, 1).

**4036** Vgl. ders., *De sermone domini in monte* I,8,20 (CChr.SL 35, 20); *Glossa ordinaria* zu Mt 5,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20a).

**4037** Vgl. Augustinus, *De vera religione* 17,34 (CChr.SL 32, 208; CSEL 77/2, 24).

doctrina constans, mutato praecepto, non mutata mutavit». Ita et per hunc modum, sicut ipse intendit, Creator alia in Lege, alia in Evangelio doctrina veritatis eiusdem fieri praecepit, ibi populo parvulo, hic vero populo adulto.

Et per hanc distinctionem patet responsio ad obiecta.

#### QUAESTIO VI.

#### DE DIFFERENTIA LEGIS ET EVANGELII.

Deinde quaeritur de differentia Legis et Evangelii.

Et quaeruntur duo:

Primo, utrum differant sicut contraria aut sicut disparata:

secundo, de modis differentiae.

#### [Nr. 548] MEMBRUM I.

#### Utrum Lex et Evangelium differant sicut contraria aut sicut disparata.

**Ad primum sic obicitur:** 1. Quarum legum sanctiones et praecepta sunt contraria, et ipsae sunt contrariae; sed Legis et Evangelii sunt praecepta contraria; ergo Lex et Evangelium sunt contraria. – Probatio mediae: In Lege prohibentur edenda quam plurima, sicut [847] immunda, Levit. 11; in Evangelio vero non dicuntur immunda, Matth. 15, 11: *Non quod intrat in os coinquinat hominem*. Unde et Apostolus ex hac auctoritate dicit: *Omnia munda mundis*, ad Tit. 1, 15.

2. Item, in Lege conceditur odium inimici, quia solum praecipitur dilectio amici, Levit. 19, 18: *Diliges amicum tuum*; in Evangelio vero praecipitur dilectio inimici, Matth. 5, 44.

3. Item, in Lege dicitur: *Oculum pro oculo, dentem pro dente*, Exod. 21, 24; in Evangelio dicitur: *Ego dico vobis omnino non resistere malo*.

4. Item, in Lege dicitur: *Reddes Domino iuramenta tua*; et: *Per nomen eius iurabis*, Deuter. 6, 13; in Evangelio dicitur: *Non iurare omnino*.

**Contra:** a. Ezech. 1, 16: *Rota erat in rota*, hoc est, «Novum in Veteri», sicut exponit Gregorius. Ergo non sunt contraria.

ohne sich selbst verändert zu haben.“<sup>4038</sup> So hat der Schöpfer solchermaßen auch, so wie er selbst es beabsichtigt, das eine im Gesetz, anderes im Evangelium mit der Lehre derselben Wahrheit zu tun vorgeschrieben, dort einem unreifen Volk, hier aber einem erwachsenen Volk.

Und durch diese Unterscheidung ist die Antwort auf die Einwände klar.

### Sechste Frage: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium

Hierauf wird nach dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium gefragt.

Und es werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Unterscheiden sie sich wie einander Entgegengesetzte oder wie Verschiedene?
2. Die Arten des Unterschieds.

*Erstes Glied: Unterscheiden sich das Gesetz und das Evangelium wie einander Entgegengesetzte oder wie Verschiedene? [Nr. 548]*

**Zu dem Ersten wird Folgendes angewendet:** 1. Die Gesetze, deren Bestimmungen und Vorschriften einander entgegengesetzt sind, sind auch selbst einander entgegengesetzt; die Vorschriften des Gesetzes und des Evangeliums sind aber einander entgegengesetzt; also sind das Gesetz und das Evangelium einander entgegengesetzt. – Beweis des Untersatzes: Im Gesetz werden sehr viele essbare Dinge als unrein verboten, |847| Lev 11; im Evangelium aber werden sie nicht unrein genannt, Mt 15,11: *Nicht, was in den Mund hineinkommt, macht den Menschen unrein*. Daher sagt der Apostel auch aufgrund dieses Zitates: *Für die Reinen ist alles rein*, Tit 1,15.

2. Im Gesetz wird der Hass auf den Feind zugestanden, da nur die Liebe zum Freund vorgeschrieben wird, Lev 19,18: *Du sollst deinen Freund lieben*; im Evangelium aber wird die Feindesliebe vorgeschrieben, Mt 5,44.

3. Im Gesetz heißt es: *Auge um Auge, Zahn um Zahn*, Ex 21,24; im Evangelium heißt es: *Ich sage euch: Leistet dem Bösen überhaupt keinen Widerstand*.<sup>4039</sup>

4. Im Gesetz heißt es: *Erfülle dem Herrn deine Schwüre*<sup>4040</sup>; und: *Bei seinem Namen sollst du schwören*, Dtn 6,13; im Evangelium heißt es: *Ihr sollt überhaupt nicht schwören*.<sup>4041</sup>

**Dagegen:** a. Ez 1,16: *Ein Rad war in einem anderen Rad*, das heißt, „das Neue [Testament] im Alten“, wie Gregor es auslegt.<sup>4042</sup> Also sind sie einander nicht entgegengesetzt.

<sup>4038</sup> Ders., Epistulae 138,1,2 (CSEL 44, 128).

<sup>4039</sup> Mt 5,39.

<sup>4040</sup> Vgl. Lev 19,12; Dtn 23,21.

<sup>4041</sup> Mt 5,34.

<sup>4042</sup> Gregor, Homiliae in Hiezechihelam prophetam I,6,15 (CChr.SL 142, 75 f).

b. Item, Matth. 5, 17: *Non veni solvere Legem, sed adimplere*. Evangelium ergo est Legis impletio; ergo non est ei contrarium.

c. Item, Gregorius, *Super Ezechielem*, 1, 16: « Divina eloquia, etsi temporibus sint disiuncta, sensibus sunt unita ».

**Respondeo:** Dicendum quod Lex et Evangelium differunt non sicut contraria nec etiam sicut disparata quantum ad rationem universalem, sed sicut disparata quantum ad rationem propriam, sicut iam patebit.

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod praecepta Legis et Evangelii sunt contraria, respondendum per interemptionem. – Ad illud per quod videtur probari de prohibitione escarum, dicendum quod non est contrarium. Nam Lex prohibuit escas et dixit immundas triplici de causa: propter significationem, unde immunda dixit quae figurabant immunda; item, propter abusum, unde immunda dixit et prohibuit illa quibus abutebantur ad ritum idololatriae, sicut supra ostensum est; item, immunda dixit propter indignitatem illius populi, propter quam quaedam per prohibitionem subtraxit ei velut immunda. Lex vero Evangelii dicit et concedit omnia munda, respiciens ad naturam rerum et ad convenientem usum et ad dignitatem utentium. De prima causa dicit Augustinus, *Contra Faustum*: Quod dixit Lex aliqua esse immunda et quod dicit Apostolus omnia esse munda, non sunt contraria, quia hoc dixit Apostolus «de ipsis naturis», Lex vero «propter quasdam praefigurationes temporis congruentes, non natura, sed significatione, dixit immunda. Verbi gratia, si de porco et agno requiratur, utrumque mundum est, quia omnis creatura Dei bona; quadam vero significatione agnus mundus et porcus immundus est. Immundum quippe illud animal in Lege positum est, eo quod non ruminat, non autem hoc eius vitium, sed natura est. Sunt autem homines qui per hoc animal significantur immundi proprio vitio, non natura, qui cum libenter audiant verba sapientiae, postea de iis omnino non cogitant. Quod enim utile audiens, et velut ab intestino memoriae tamquam ad os cogitationis recordandi dulcedine revocare, quid aliud est quam spiritualiter quodam modo ruminare? Quod qui non faciunt illorum animalium genere figurantur. Unde et ipsa a talibus carnibus abstinentia tale vitium nos cavere praemonuit». – De secunda causa satis dictum est supra, Quaestione de immunditiis. –



b. Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es vollständig zu erfüllen.* Also ist das Evangelium die Erfüllung des Gesetzes; also ist es ihm nicht entgegengesetzt.

c. Gregor [in der Predigt] *Über Ezechiel*, 1,16: „Wenn die göttlichen Worte auch durch ihre Zeitpunkte unverbunden sind, sind sie doch in ihren Bedeutungen geeint.“<sup>4043</sup>

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass das Gesetz und das Evangelium sich nicht wie einander Entgegengesetzte unterscheiden und auch nicht wie Verschiedene hinsichtlich ihres allgemeinen Charakters, sondern wie Verschiedene hinsichtlich ihres eigenen Charakters, wie bald klar werden wird.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den ersten Einwand also, dass die Vorschriften des Gesetzes und des Evangeliums einander entgegengesetzt sind, ist durch Aufhebung zu antworten. – Zu dem, wodurch es mit dem Speiseverbot bewiesen zu werden scheint, ist zu sagen, dass das nicht einander entgegengesetzt ist. Denn das Gesetz verbot Speisen und nannte sie unrein aus drei Gründen: wegen ihrer Bezeichnung, daher nannte es die unrein, die Unreines versinnbildlichten; wegen des Missbrauchs, daher nannte es die unrein und verbot die, die sie [d. h. die Israeliten] für den Ritus der Götzenverehrung missbrauchten, wie oben gezeigt worden ist;<sup>4044</sup> und es nannte sie unrein wegen der Unwürdigkeit jenes Volkes, deretwegen es ihm einige [Speisen] mit einem Verbot als unrein entzog. Das Gesetz des Evangeliums aber sagt und gesteht zu, dass alles rein ist, was die Natur der Dinge betrifft, ihren angemessenen Gebrauch und die Würdigkeit der Benutzer. Über die erste Ursache sagt Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: Dass das Gesetz einiges unrein nennt und der Apostel sagt, dass alles rein ist, widerspricht sich nicht, da der Apostel dies „von den Naturen selbst“ sagte, das Gesetz sie aber unrein nannte „wegen einiger präfigurierenden Darstellungen, die zu dieser Zeit passten, nicht durch ihre Natur, sondern durch ihre Bezeichnung. Dem Wort nach sind, wenn nach Schwein und Lamm gefragt wird, beide rein, weil jedes Geschöpf Gottes rein ist; in einer bestimmten Bedeutung aber ist das Lamm rein und das Schwein unrein. Zwar ist jenes Tier im Gesetz als unrein hingestellt worden, weil es nicht wiederkäut, dies ist aber kein Laster von ihm, sondern seine Natur. Es gibt aber Menschen, die mit Hilfe dieses Tieres als unrein bezeichnet werden durch ihr eigenes Laster, nicht durch ihre Natur, die zwar gerne Worten der Weisheit lauschen, nachher aber überhaupt nicht mehr über sie nachdenken. Denn was ist, etwas Nützlichliches zu hören und es sich wie aus den Innereien der Erinnerung gleichsam zum Mund der Überlegung mit der Süße des Erinnerns zurückzurufen, anderes als gewissermaßen geistlich wiederkäuen? Die dies nicht tun, werden durch die Gattung jener Tiere versinnbildlicht. Daher ermahnte uns auch die Abstinenz von solchem Fleisch, uns vor einem solchen Laster zu hüten.“<sup>4045</sup> – Über die zweite Ursache ist

<sup>4043</sup> Ebd. (CChr.SL 142, 75).

<sup>4044</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 VI zu 11 (ed. Bd. IV/2, 775b; in dieser Ausgabe S. 1690–1693).

<sup>4045</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* VI,7 (CSEL 25/1, 295).

De tertia vero causa dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Escarum lex non in primordio Legis data est, sed cum, duce perfidia, Dei verbis et promissis fidem nollent dare, ad duritiam cordis sui acceperunt *praecepta non bona*, Ezech. 20, 25. Id enim dictum est, ut cervix illorum premeretur ad profectum illorum. Superbis enim hominibus et contumacibus non debuit tota creatura subici. Postea autem, misericordia Dei veniente, reddita est libertas edendi; unde dicit Petrus Apostolus, Act. 15, 10: *Quid imponitis super cervicem fratrum, quod neque nos neque patres nostri potuimus portare?*».

2. Ad secundum respondet Augustinus, *Contra Faustum*, dicens: «Unusquisque iniquus homo, in quantum iniquus, odio est habendus; in quantum autem homo, est diligendus. Audito igitur et non intellecto, quod antiquis dictum erat '*odietis inimicum vestrum*', ferebantur homines in hominis odium, cum non deberent odisse |848| nisi vitium. Hos corrigit Dominus dicendo: *Diligite inimicos vestros*; praecipiendo utique ut diligamus inimicos, cogeret nos intelligere quo modo possemus unum eumdem hominem et odisse propter culpam et diligere propter naturam».

3. Ad tertium respondet Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: Quamvis dictum esset antiquis '*oculum pro oculo*', et Salvator dixit '*non resistere malo*', «non aliud voluit Salvator quam quod Lex in sensu habet, sed voluntatem eius perfecit», quae erat respectu salutis hominis. Sed tamen differenter. Nam «Lex mandavit ut, si quis oculum tolleret, oculum amitteret, ut sic timore territi homines non facerent, ne paterentur quod sibi fieri nolebant, et per hoc salutem haberent. Salvator vero immutatis verbis docuit quod saluti prodesset, ut sensum Legis impleret: ut, quia timore Legis salvi esse nequiverant, per patientiam victi emendarentur sese corrigentes». Item, Augustinus, in eodem: «Lex sic voluit inimicitiam tollere, ut per retri-

genug gesagt worden, oben in der Frage über die Unreinheiten.<sup>4046</sup> – Über die dritte Ursache aber sagt Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Das Speisegesetz wurde nicht am Anfang des Gesetzes gegeben, sondern als Treulosigkeit sie führte und sie den Worten und Verheißungen Gottes keinen Glauben mehr schenken wollten, erhielten sie, damit ihr Herz sich verhärtete, *Vorschriften, die nicht gut waren*, Ez 20,25. Denn das ist gesagt worden, damit ihr Nacken zu ihrem Fortschritt niedergedrückt wurde. Denn hochmütigen und starrköpfigen Menschen sollte nicht die ganze Schöpfung unterworfen werden. Danach aber, als die Barmherzigkeit Gottes kam, wurde ihnen die Freiheit zu essen zurückgegeben; daher sagt der Apostel Petrus in Apg 15,10: *Was legt ihr jetzt ein Joch auf die Schultern der Brüder, das weder wir noch unsere Väter tragen konnten?*“<sup>4047</sup>

2. Auf den zweiten [Einwand] antwortet Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* mit den Worten: „Ein jeder ungerechte Mensch ist zu hassen, insofern er ungerecht ist; insofern er aber Mensch ist, ist er zu lieben. Weil also gehört und nicht verstanden worden ist, was den Alten gesagt worden war: *Ihr sollt euren Feind hassen*“<sup>4048</sup>, wurden die Menschen zum Hass gegen den Menschen bewegt, während sie nur das Laster hätten hassen sollen; [848] diese verbessert der Herr, wenn er sagt: *Liebt eure Feinde*.“<sup>4049</sup> Indem er uns also vorschreibt, unsere Feinde zu lieben, will er uns zwingen zu erkennen, wie wir ein und denselben Menschen um seiner Schuld willen hassen und um seines Wesens willen lieben können.“<sup>4050</sup>

3. Auf den dritten [Einwand] antwortet Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: Auch wenn den Alten gesagt wurde *„Auge um Auge“*<sup>4051</sup> und der Heiland sagte *„Leistet dem Bösen keinen Widerstand“*<sup>4052</sup>, „wollte der Heiland nichts anderes, als was das Gesetz im Sinn hat, doch hat er dessen Willen vollendet“<sup>4053</sup>, der sich auf das Heil des Menschen richtete. Jedoch auf unterschiedliche Weise. Denn „das Gesetz gebot, dass, wenn jemand ein Auge wegnahm, er ein Auge verlieren sollte, damit die so von Furcht abgeschreckten Menschen dies nicht taten, um nichts zu erleiden, von dem sie nicht wollten, dass es ihnen geschähe, und dadurch Heil erhielten. Der Heiland aber lehrte, ohne die Worte zu verändern, dass es dem Heil nützlich sei, den Sinn des Gesetzes zu erfüllen, damit sie, weil sie nicht durch die Furcht vor dem Gesetz gerettet werden konnten, durch das eigene Erleiden gerührt, verbessert wurden, indem sie sich selbst verbesserten.“<sup>4054</sup> Und Augustinus in demselben [Buch]: „Das Gesetz wollte so die Feindschaft aufheben, damit die Menschen,

---

**4046** Vgl. ebd. (CSEL 25/1, 294 f).

**4047** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti II,10 (CSEL 50, 429).

**4048** Lev 19,18.

**4049** Mt 5,44.

**4050** Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XIX,24 (CSEL 25/1, 523).

**4051** Ex 21,24; Lev 24,20; Dtn 19,21.

**4052** Mt 5,39.

**4053** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 69 (PL 35, 2264 f).

**4054** Ebd.

butionem terribili homines desinerent esse inimici. Et quoniam audacia sua homines timorem Legis et naturae spreverunt crescentes in malum, per humilitatem Salvator inimicitiam voluit vinci, ut vel sic homines flecterentur ad bonum, dum viderent non sibi reddi inimicitiam».

4. Ad quartum dicendum quod similiter non est contrarium: utrobique enim est intentio reverentiae veritatis. Unde quod dicit Lex *'per nomen eius iurabis'*, intelligitur: hoc est, si contingat iurare, non iurabis per idola, sed per nomen eius. Quod vero dicitur *'non iurare omnino'*, sicut dicit Augustinus, *Ad Publicolam*, « hoc dictum est, non quia iurare est peccatum, sed quia peierare immane peccatum est, a quo nos longe esse voluit, qui omnino ne iuremus commonuit».

[Nr. 549] MEMBRUM II.

**De modis differentiae Legis et Evangelii.**

Consequenter quaeritur, cum non differant illa Lex et Evangelium sicut contraria nec sicut disparata omnino, de modis differentiae.

Notandum igitur quod, iuxta Apostolum, secundum sex considerationes assignatur differentia legis Moysi et Evangelii. Prima, secundum considerationem virtutis; secunda, secundum considerationem veritatis; tertia, secundum considerationem severitatis; quarta, secundum considerationem bonitatis; quinta, secundum considerationem remunerationis; sexta, secundum considerationem lationis.

**A.** – Secundum considerationem virtutis assignatur differentia secundum forte et infirmum, quia Lex infirma est, Evangelium vero virtuosum, ad Rom. 8, 3: *Quod impossibile erat Legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus Filium suum misit*; de Evangelio vero dicitur, ad Rom. 1, 16: *Evangelium virtus Dei est in salutem*. – Iuxta hanc differentiam accipiuntur aliae. Prima, quia ratione virtutis dicitur Evangelium iustificans, Lex vero ratione infirmitatis non iustificans, ad Rom. 3, 20: *Ex operibus Legis non iustificabitur omnis caro*. Unde ad Rom. 8, 3, super illud: *In quo Lex infirmabatur per carnem*, dicit Glossa: «*Infirmabatur Lex per carnem, id est carnales observantias,*

durch Vergeltung abgeschreckt, aufhörten, einander feindlich zu sein. Und da die Menschen aufgrund ihrer Dreistigkeit die Furcht vor dem Gesetz und vor der Natur verachteten und sich zum Bösen hin entwickelten, wollte der Heiland mit Erniedrigung ihre Feindschaft besiegen, damit wenigstens so die Menschen zum Guten hingebugt wurden, indem sie zusahen, sich keine Feindschaft zuzufügen.“<sup>4055</sup>

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass das ebenfalls nicht einander entgegengesetzt ist: Denn auf beiden Seiten besteht die Absicht zum Respekt vor der Wahrheit. Dass das Gesetz sagt *„In seinem Namen sollst du schwören“*, ist daher so zu verstehen: Das heißt, wenn du schon schwörst, sollst du nicht bei Götzenbildern schwören, sondern bei seinem Namen.<sup>4056</sup> Dass aber gesagt wird *„Du sollst überhaupt nicht schwören“*, „das ist“, wie Augustinus [in dem Brief] *An Publicola* sagt; „nicht gesagt worden, weil Schwören eine Sünde ist, sondern weil falsch zu schwören eine ungeheure Sünde ist, von der er, der uns ermahnte, dass wir überhaupt nicht schwören sollten, wollte, dass wir von dieser weit entfernt sind.“<sup>4057</sup>

#### *Zweites Glied: Die Arten des Unterschieds zwischen Gesetz und Evangelium [Nr. 549]*

Als Nächstes wird, da Gesetz und Evangelium sich nicht wie einander Entgegengesetzte unterscheiden noch wie gänzlich Verschiedene, nach den Arten des Unterschieds gefragt.

Es ist also zu bemerken, dass dem Apostel zufolge der Unterschied zwischen dem Gesetz des Mose und dem Evangelium sechs Betrachtungen entsprechend bestimmt wird. Erstens entsprechend der Betrachtung der Kraft; zweitens entsprechend der Betrachtung der Wahrheit; drittens entsprechend der Betrachtung der Strenge; viertens entsprechend der Betrachtung der Güte; fünftens entsprechend der Betrachtung der Vergeltung; sechstens entsprechend der Betrachtung des Erlasses.

**A.** – Entsprechend der Betrachtung der Kraft wird der Unterschied nach stark und schwach bestimmt. Denn das Gesetz ist schwach, das Evangelium aber kraftvoll, Röm 8,3: *Weil dem Gesetz das unmöglich war, worin es durch das Fleisch geschwächt wurde, sandte Gott seinen Sohn*; über das Evangelium aber heißt es in Röm 1,16: *Das Evangelium ist eine Kraft Gottes zum Heil*. – Entsprechend diesem Unterschied werden die anderen aufgefasst. Erstens, weil das Evangelium aufgrund seiner Kraft rechtfertigend genannt wird, das Gesetz aber aufgrund seiner Schwäche nicht rechtfertigend, Röm 3,20: *Durch die Werke des Gesetzes wird nicht alles Fleisch vor ihm gerecht werden*. Daher sagt die Glosse zu Röm 8,3: *Worin das Gesetz durch das Fleisch geschwächt wurde*: „Das Gesetz wurde durch das Fleisch geschwächt, das heißt durch die fleischlich gesinnten Befolgungen, die nicht rechtfertigen konnten.“<sup>4058</sup> – Zweitens, weil das

<sup>4055</sup> Ebd.

<sup>4056</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu Dtn 6,13 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 382a).

<sup>4057</sup> Augustinus, Epistulae 47,2 (CSEL 34/2, 131; CChr.SL 31, 204); vgl. Decretum Gratiani, C.22, q.1, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 862).

<sup>4058</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 8,3 (PL 191, 1434).

quae non poterant iustificare». – Secunda, quia lex Moysi dicitur lex litterae, et hoc propter infirmitatem, qua demonstrat peccatum, sed non confert adiuvantem spiritum, ut dicit Augustinus; lex vero Evangelii dicitur lex spiritus ratione virtutis, quia praestat adiuvantem spiritum, hoc est gratiam ad vitandum peccatum et ad faciendum bonum. Unde, ad Rom. 7, 6: *Serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae*; et in eodem, 8,2: *Lex spiritus vitae*, id est, «lex fidei», dicit Glossa; in *Christo Iesu liberavit me*, ubi dicit Glossa: «Duae leges bonae sunt, lex fidei, quae peccatum tollit, et lex Moysi, quae peccatum ostendit». – Tertia, quia lex Moysi ratione infirmitatis dicitur lex [849] oneris et difficultatis. Unde in huius figuram dicitur, Exod. 17, 12: *Manus Moysi erant graves*; et Act. 15, 40: Hoc est onus, *quod neque nos neque patres nostri portare potuimus*. Lex vero Evangelii ratione virtutis dicitur lex suavitatis et levitatis, Matth. 11, 30: *Iugum meum suave est et onus meum leve*. Nota ergo quod ex infirmitate Legis est quod per ipsam non est iustificatio a culpa, quod per ipsam non praestatur adiuvans gratia, quod per ipsam cum difficultate fit operatio bona. E contrario ex virtute Evangelii est iustificatio a culpa et praestatur adiuvans gratia et cum facilitate et suavitate fit operatio bona. Et haec est summa praedictorum.

**B.** – Item, secundum considerationem veritatis differt Lex et Evangelium, quia in Lege est veritas velata, in Evangelio vero veritas revelata, II Cor. 3, 14: *Velamen in lectione Moysi manet non revelatum, quod in Christo evacuatur*; et subditur: *Nos autem revelata facie gloriam Dei speculantes, in eamdem imaginem transformamur*. – Item, secundum eamdem considerationem, in Lege fuit veritas ut umbra, in Evangelio vero ut imago, Hebr. 10, 1: *Umbram habens Lex futurorum, non ipsam imaginem*. – Item, secundum eamdem considerationem, in Lege erat veritas promissionis, in Evangelio vero veritas exhibitionis. Unde B. Gregorius, *Super Ezechielem*, 1, 16: «*Rota in rota, quia quod praedicat Lex, quod Prophetae annuntiant, hoc exhibet Evangelium*». Et Ioan. 1, 17: *Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est*. Et Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Ante promissio erat», scilicet

Gesetz des Mose Gesetz des Buchstabens genannt wird, und zwar wegen der Schwäche, wodurch es die Sünde offenbart, jedoch nicht den Beistand des Geistes verleiht, wie Augustinus sagt;<sup>4059</sup> das Gesetz des Evangeliums aber wird Gesetz des Geistes aufgrund der Kraft genannt, weil es den Beistand des Geistes verleiht, das heißt die Gnade, um die Sünde zu vermeiden und das Gute zu tun. Daher Röm 7,6: *Wir wollen im neuen Zustand des Geistes dienen und nicht im alten Zustand des Buchstabens*; und in demselben [Brief], 8,2: *Das Gesetz des Geistes und des Lebens*, das heißt „das Gesetz des Glaubens“<sup>4060</sup>, sagt die Glosse;<sup>4061</sup> *in Christus Jesus hat es mich befreit*, wozu die Glosse sagt: „Zwei Gesetze sind gut: das Gesetz des Glaubens, das die Sünde hinwegnimmt, und das Gesetz des Mose, das die Sünde aufzeigt.“<sup>4062</sup> – Drittens, weil das Gesetz des Mose aufgrund seiner Schwäche Gesetz [849] der Last und Beschweris genannt wird. Daher heißt es zu seinem Sinnbild, Ex 17,12: *Dem Mose waren die Hände schwer*; und Apg 15,40: *Dies ist eine Last, die weder wir noch unsere Väter tragen konnten*. Das Gesetz des Evangeliums aber wird aufgrund seiner Kraft das Gesetz der Süße und Leichtigkeit genannt, Mt 11,30: *Mein Joch ist süß und meine Last leicht*. Beachte also, dass es aus der Schwäche des Gesetzes resultiert, dass es durch das Gesetz selbst keine Rechtfertigung von Schuld gibt, kein Beistand der Gnade verliehen wird, [und] nur mit Beschweris eine gute Handlung getan wird. Im Gegensatz dazu gibt es aufgrund der Kraft des Evangeliums Rechtfertigung von der Schuld und es wird der Beistand der Gnade verliehen und eine gute Tat mit Leichtigkeit und Süße getan. Und dies ist die Zusammenfassung des bisher Gesagten.

**B.** – Entsprechend der Betrachtung der Wahrheit unterscheiden sich Gesetz und Evangelium, weil im Gesetz die Wahrheit verschleiert ist, im Evangelium die Wahrheit aber offenbart ist, 2Kor 3,14: *Der Schleier bleibt bei der Lesung des Mose, er wurde nicht aufgedeckt, was in Christus abgeschafft wird*; und es wird hinzugefügt: *Wir aber spiegeln mit enthülltem Gesicht die Herrlichkeit Gottes wider und werden in sein Bild verwandelt*.<sup>4063</sup> – Derselben Betrachtung entsprechend war im Gesetz die Wahrheit wie ein Schatten, im Evangelium aber wie ein Bild, Hebr 10,1: *Einen Schatten der zukünftigen Güter enthält das Gesetz, nicht das Bild der Dinge selbst*. – Derselben Betrachtung entsprechend gab es im Gesetz die Wahrheit der Verheißung, im Evangelium aber die Wahrheit der Ausführung. Daher der selige Gregor [in der Predigt] *Über Ezechiel* 1,16: *„Ein Rad in einem anderen Rad*, weil, was das Gesetz verkündigt, was die Propheten ankündigen, das Evangelium verwirklicht.“<sup>4064</sup> Und Joh 1,17: *Das Gesetz ist durch Mose gegeben worden, Gnade und Wahrheit aber wurden durch Jesus Christus verwirklicht*. Und Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Vorher gab es

**4059** Vgl. Augustinus, *De spiritu et littera* 14,26 (CSEL 60, 180 f).

**4060** Röm 3,27.

**4061** Glossa ordinaria zu Röm 8,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 289b).

**4062** Ebd. (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 290a).

**4063** 2Kor 3,18.

**4064** Gregor, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* I,6,14 (CChr.SL 142, 75).

cet in Lege, «postea vero fit gratia», scilicet in Evangelio. Nota quod Lex dicitur esse velata quoad malos; dicitur habere umbram quoad bonos imperfectos; dicitur etiam habere veritatem in promissione, non in exhibitione, quoad iustos perfectos.

**C.** – Item, secundum considerationem severitatis dicitur Lex et Evangelium differre, quia illa dicitur lex irae, istud vero lex misericordiae, ad Rom. 4, 15: *Lex iram operatur*, Glossa: «Ut reos faceret temporali poena»; Exod. 21, 24: *Oculum pro oculo*, et ita iram operatur; et Luc. 10, 34, Samaritanus infudit *vinum et oleum*: vinum austeritatem Legis, oleum misericordiam et levitatem Evangelii. – Et iuxta hanc differentiam dicitur lex Moysi lex timoris, Evangelium vero lex amoris. Unde Augustinus, *Contra Adimantium*: «Brevissima differentia Legis et Evangelii, timor et amor». Et ad Hebr. 12, 18–24: *Non accessistis ad tractabilem ignem. et turbinem et tubae sonum*, loquitur de latrone Legis, pro quo *Moyses dixit: Exterritus sum et tremebundus. Sed accessistis ad Sion montem et Testamenti Novi Mediatorem*. – Item, iuxta eandem considerationem lex Moysi dicitur lex servitutis, lex vero Evangelii lex libertatis, ad Rom. 8, 15: *Non accepistis iterum spiritum servitutis in timore, sed spiritum adoptionis filiorum*; et Iac. 1, 25: *Qui perspexerit in lege perfectae libertatis* etc. Nota ergo quod lex Moysi est lex irae in comminatione sive in poenarum determinatione, lex timoris in affectione, lex servitutis in executione.

**D.** – Item, secundum considerationem bonitatis differunt Lex et Evangelium, quia lex Moysi est lex imperfectionis boni, lex vero Evangelii est lex perfectionis, Hebr. 7, 19: *Nihil ad perfectum adduxit Lex*; et Matth. 5, 17: *Non veni Legem solvere, sed adimplere*, Glossa: «Implet Christus Legem, dum praemissis ad inchoationem vitae agenda superaddit plura ad perfectionem moralium praeceptorum». – Et secundum hanc considerationem dicitur Lex prohibere manum tantum, Evangelium vero voluntatem sive animum. Unde in Psalmo: *Lex Domini immaculata convertens animas*, Glossa: «Nota quod ait ‘animas’, id est voluntates, non solummodo manus, ut Vetus



die Verheißung“, nämlich im Gesetz, „dann aber geschah die Gnade“<sup>4065</sup>, nämlich im Evangelium. Beachte, dass es vom Gesetz heißt, dass es für die Bösen verschleiert ist; es heißt von ihm, dass es einen Schatten hat für die unvollkommenen Guten; es heißt von ihm auch, dass es die Wahrheit in der Verheißung hat, nicht in der Ausführung, für die vollkommenen Gerechten.

**C.** – Entsprechend der Betrachtung der Strenge wird gesagt, dass Gesetz und Evangelium sich unterscheiden, weil jenes Gesetz des Zorns genannt wird, dieses aber Gesetz der Barmherzigkeit, zu Röm 4,15: *Das Gesetz bewirkt Zorn*, [sagt] die Glosse: „Um sie einer zeitlichen Strafe schuldig zu machen“<sup>4066</sup>; Ex 21,24: *Auge um Auge*, auch so wird Zorn bewirkt; und Lk 10,34, der Samariter goss *Wein und Öl* darauf: Wein für die Finsternis des Gesetzes, Öl für die Barmherzigkeit und Leichtigkeit des Evangeliums. – Und nach diesem Unterschied wird das Gesetz des Mose Gesetz der Furcht genannt, das Evangelium aber Gesetz der Liebe. Daher Augustinus [in der Schrift] *Gegen Adamantius*: „Ganz kurz gefasst lautet der Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Evangelium: Furcht und Liebe.“<sup>4067</sup> Und Hebr 12,18–24: *Ihr seid nicht zu einem berührbaren Feuer getreten, zu einem Sturmwind und dem Klang einer Posaune*, er spricht vom Erlass des Gesetzes, dem gemäß *Moses sagte: Ich bin zutiefst erschrocken und verängstigt. Sondern ihr seid zum Berg Zion herangetreten und zu dem Mittler eines Neuen Bundes*. – Derselben Betrachtung entsprechend wird das Gesetz des Mose Gesetz der Knechtschaft genannt, das Gesetz des Evangeliums aber Gesetz der Freiheit, Röm 8,15: *Ihr habt nicht wiederum in Furcht den Geist der Sklaverei empfangen, sondern den Geist der Annahme an Kindes statt*; und Jak 1,25: *Wer sich in das Gesetz der vollkommenen Freiheit vertieft* usw. Beachte also, dass das Gesetz des Mose ein Gesetz des Zorns ist in der Androhung oder Bestimmung von Strafen, ein Gesetz der Furcht im Affekt, ein Gesetz der Knechtschaft in der Ausführung.

**D.** – Entsprechend der Betrachtung der Güte unterscheiden sich Gesetz und Evangelium, weil das Gesetz des Mose ein Gesetz der Unvollkommenheit des Guten ist, das Gesetz des Evangeliums aber ein Gesetz der Vollkommenheit ist, Hebr 7,19: *Das Gesetz hat nichts zur Vollendung geführt*; und Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es vollständig zu erfüllen*, die Glosse: „Christus erfüllt das Gesetz, indem er den vorausgeschickten Sätzen zum Anfang des zu führenden Lebens noch mehr zur Vollendung der Sittengebote hinzugibt.“<sup>4068</sup> – Und dieser Betrachtung entsprechend wird vom Gesetz gesagt, dass es nur die Hand zurückhält, das Evangelium aber den Willen oder die Gesinnung. Daher im Psalm: *Das Gesetz des Herrn ist makellos, es bekehrt die Herzen*<sup>4069</sup>, die Glosse: „Beachte, dass er ‚Herzen‘

**4065** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 76 (PL 35, 2271).

**4066** Glossa ordinaria zu Röm 4,15 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 282b).

**4067** Augustinus, Contra Adimantum 17,2 (CSEL 25/1, 166 f).

**4068** Glossa ordinaria zu Mt 5,17 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 19b).

**4069** Ps 18,8.

Lex», quae manum maxime, non animum, cohibebat. – Hac etiam ratione dicitur lex Moysi lex factorum, Evangelium vero lex fidei, Rom. 3, 27: *Exclusa est gloriatio tua. Per quam legem? Factorum? Non, sed per legem fidei*, Glossa: «Lex cohibet manum, non animum». – Item, secundum hanc considerationem, dicitur Lex littera occidens, lex Evangelii spiritus vivificans, II Cor. 3, 6: *Littera occidit, spiritus autem vivificat*. Et Augustinus, libro *De spiritu et littera*: Littera, quae occidit, certe est Decalogus, in illis duabus tabulis scriptus, quia *Lex subintravit, ut abundaret delictum*, ad Rom. 5, 20. – Item, secundum eandem considerationem, dicitur Lex |850| continere praecepta non bona, Ezech. 20, 11: *Dedi eis praecepta non bona*; Evangelium vero continere praecepta bona, quia, sicut dicit Isidorus, in libro *Differentiarum*, praecepta Legis non bona sunt Evangelio comparata, «quia in eis quaedam inutilia infirmioribus sensibus agenda permissa sunt», ut libellus repudii et «cupiditas Israelitarum spoliis Aegyptiorum satianda permittitur». Nota igitur quod per tria ostenditur maxime imperfectio Legis. Primo ex hoc quod non prohibebat mali causam, scilicet voluntatem; secundo, ex hoc quod praebebat mali occasionem, secundum quod dicitur littera occidens; tertio, propter malorum quorundam permissionem. Quae tria potissime monstrant imperfectionem, contraria vero Evangelii perfectionem.

**E.** – Item, secundum considerationem remunerationis differunt Lex et Evangelium, quia in Lege est promissio temporalium, in Evangelio vero promissio aeternorum. Unde Hebr. 7, 22: *Melioris Testamenti sponsor factus est Christus*, Glossa: Melius est Novum Testamentum quam Vetus, «quia meliora bona, id est aeterna, promittit, Vetus vero temporalia». Et Isidorus, libro *Differentiarum*: In Veteri Lege «Chanaan regnum et promissiones temporalium rerum continentur», Isai. 1, 19: *Si audieritis me, bona terrae comedetis*. In Evangelio vero «vita aeterna et regnum caelo-

sagt, das heißt die Willen, nicht nur die Hände, wie das Alte Gesetz<sup>4070</sup>, das vor allem die Hand, nicht das Herz, zügelte. – Aus demselben Grund wird das Gesetz des Mose Gesetz der Werke genannt, das Evangelium aber Gesetz des Glaubens, Röm 3,27: *Deine Verherrlichung ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Durch das der Werke? Nein, durch das Gesetz des Glaubens*, die Glosse: „Das Gesetz zügelte die Hand, nicht die Gesinnung.“<sup>4071</sup> – Dieser Betrachtung entsprechend wird das Gesetz der Buchstabe, der tötet, genannt, das Gesetz des Evangeliums der Geist, der lebendig macht, 2Kor 3,6: *Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig*. Und Augustinus in der Schrift *Vom Geist und Buchstaben*: Der Buchstabe, der tötet, ist mit Sicherheit der Dekalog, der auf jene zwei Tafeln geschrieben war, denn *das Gesetz ist hinzugekommen, sodass*<sup>4072</sup> *das Vergehen übergroß wurde*, Röm 5,20.<sup>4073</sup> – Derselben Betrachtung entsprechend wird vom Gesetz gesagt, |850| dass es Vorschriften enthält, die nicht gut sind, Ez 20,11: *Ich gab ihnen Vorschriften, die nicht gut waren*; dass das Evangelium aber Vorschriften enthält, die gut sind, da, wie Isidor in der Schrift *Über die Unterschiede* sagt, die Vorschriften des Gesetzes im Vergleich zum Evangelium nicht gut sind, „weil in ihnen einiges erlaubt worden ist, was für schwächere Geister zu tun schädlich ist“, wie zum Beispiel der Scheidebrief<sup>4074</sup> und dass „erlaubt wird, die Begierde der Israeliten mit dem Besitz der Ägypter zu stillen“<sup>4075</sup>.<sup>4076</sup> Beachte also, dass durch dreierlei vor allem die Unvollkommenheit des Gesetzes gezeigt wird. Erstens dadurch, dass es nicht die Ursache des Bösen verbot, nämlich den Willen; zweitens dadurch, dass es eine Gelegenheit für das Böse darbot, wonach es Buchstabe, der tötet, genannt wird; drittens wegen der Erlaubnis einiger Übel. Diese drei zeigen ausgezeichnet die Unvollkommenheit, die entgegengesetzten aber die Vollkommenheit des Evangeliums.

**E.** – Entsprechend der Betrachtung der Vergeltung unterscheiden sich Gesetz und Evangelium. Denn im Gesetz gibt es die Verheißung zeitlicher Güter, im Evangelium aber die Verheißung ewiger Güter. Daher Hebr 7,22: *Christus ist zum Bürgen für einen besseren Bund geworden*, die Glosse: Der Neue Bund ist besser als der Alte, „weil er bessere, das sind ewige, Güter verheißt, der Alte aber zeitliche.“<sup>4077</sup> Und Isidor in der Schrift *Über die Unterschiede*: Im Alten Gesetz „waren das Reich Kanaan und die Verheißung zeitlicher Güter enthalten“<sup>4078</sup>, Jes 1,19: *Wenn ihr auf mich hört, sollt ihr die Güter der Erde genießen*. Im Evangelium aber „werden das ewige Leben und das

4070 Glossa ordinaria zu Ps 18,8 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 476b).

4071 Glossa interlinearis zu Phil 3,6 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 101v).

4072 S.o. S. 211 Anm. 336.

4073 Vgl. Augustinus, De spiritu et littera 14,24 (CSEL 60, 177 f).

4074 Vgl. Dtn 24,1–4.

4075 Vgl. Ex 12,36.

4076 Isidor, De differentiis rerum sive Differentiae theologicae vel spiritaes II,33,128 (PL 83, 90).

4077 Glossa ordinaria zu Hebr 7,22 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 434b).

4078 Isidor, De differentiis rerum sive Differentiae theologicae vel spiritaes II,33,124 (PL 83, 89).

rum promittitur», Matth. 3, 2 et 4, 17: *Poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum*; et 5, 3: *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*.

**F.** – Item, secundum considerationem lationis differunt Lex et Evangelium, quia Evangelium est lex universalis, lex Moysi lex particularis. Lex enim Moysi semini Abrahae data est, secundum quod dicitur, ad Gal. 3, 16: *Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius*; et Deuter. 4, 8: *Quae est alia gens sic inclita ut habeat caerimonias iustaque iudicia et universam legem?* Evangelium vero datum omni generi hominum; unde Marc. ultimo, 15: *Praedicate Evangelium omni creaturae*; et Matth. ultimo, 19: *Ite, docete omnes gentes*.

Ii igitur sunt modi differentiarum Legis et Evangelii.

Iis igitur taliter positis, omissis iis quae in superioribus inquisita sunt, quaerenda sunt quinque:

Primum est de differentia Legis et Evangelii quantum ad virtutem;  
 secundum est de differentia assignata quantum ad veritatem;  
 tertium est de differentia quantum ad severitatem;  
 quartum est de differentia quantum ad bonitatem;  
 quintum, de differentia quantum ad remunerationem.

[Nr. 550] CAPUT I.

DE DIFFERENTIA LEGIS ET EVANGELII QUANTUM AD VIRTUTEM.

Circa primum, sicut patet ex praecedentibus, quaerenda sunt tria:

Primo, de differentia quantum ad iustificationem;  
 secundo, de differentia quantum ad gratiae largitionem;  
 tertio, de differentia quantum ad onus seu difficultatem.

De primo et tertio require supra.

De secundo vero quaeritur utrum ex virtute Legis daretur gratia.

**Ad quod sic:** 1. Hugo de S. Victore: «Tria genera sacramentorum inveniuntur fuisse sub Lege scripta: quaedam specialiter ad remedium, quaedam vero ad obsequium, quaedam ad cultum divinum. Prima pertinent ad peccatorum remissionem, secunda ad exercendam devotionem, tertia ad colendam pietatem. Prima instituta fuerunt quasi ad necessitatem, ut in eis homo sanctificaretur, qualis fuit circumcisio et hostiae pro peccato et pro delicto et cetera quaedam, quae specialiter ad emundationem et

Himmelreich verheißen“, Mt 3,2 und 4,17: *Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe; und 5,3: Selig die Armen im Geiste, denn ihnen gehört das Himmelreich.*“<sup>4079</sup>

**F.** – Entsprechend der Betrachtung des Erlasses unterscheiden sich Gesetz und Evangelium. Denn das Evangelium ist ein allgemeines Gesetz, das Gesetz des Mose ein spezielles Gesetz. Denn das Gesetz des Mose ist den Nachkommen Abrahams gegeben worden, nach dem, wie es in Gal 3,16 heißt: *Abraham und seinen Nachkommen sind die Verheißungen zugesprochen worden; und Dtn 4,8: Gibt es ein anderes Volk, das so berühmt dafür ist, dass es heilige Handlungen, gerechte Urteile und ein allgemeines Gesetz hat?* Das Evangelium aber ist jeder Art von Menschen gegeben worden; daher Mk im letzten [Kapitel], [Vers] 15: *Verkündigt das Evangelium jedem Geschöpf!*; und Mt im letzten [Kapitel], [Vers] 19: *Geht und lehrt alle Völker!*

Dies sind also die Arten der Unterschiede zwischen Gesetz und Evangelium.

Nachdem sie also so bestimmt worden sind unter Auslassung derer, die in den oberen [Kapiteln] untersucht worden sind, sind fünf Einzelfragen zu stellen:

1. Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Kraft;
2. der Unterschied, der ihnen hinsichtlich der Wahrheit zugeschrieben wird;
3. der Unterschied hinsichtlich der Strenge;
4. der Unterschied hinsichtlich der Güte;
5. der Unterschied hinsichtlich der Vergeltung.

### *Kapitel 1: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Kraft* *[Nr. 550]*

Hinsichtlich des Ersten sind, wie aus dem Vorhergehenden klar ist, drei Einzelfragen zu stellen:<sup>4080</sup>

1. Der Unterschied hinsichtlich der Rechtfertigung;
2. der Unterschied hinsichtlich der Gnadenspendung;
3. der Unterschied hinsichtlich der Last oder Beschweris.

Zum Ersten und Dritten schaue noch einmal oben nach.<sup>4081</sup>

Zum Zweiten aber wird gefragt, ob durch die Kraft des Gesetzes Gnade gegeben wurde.

**Dazu so:** 1. Hugo von St. Viktor: „Man findet, dass drei Arten von Sakramenten unter dem Gesetz aufgeschrieben worden sind: einige besonders als Heilmittel, einige für den Gehorsam, einige für den Gottesdienst. Die ersten gehören zum Nachlass der Sünden, die zweiten zur Übung der Andacht, die dritten zur Wahrung der Frömmigkeit. Die ersten wurden gleichsam als Notwendigkeit eingerichtet, damit der Mensch in ihnen geheiligt wurde, und solche waren die Beschneidung und die Opfer für Sünde und Verbrechen und einige weitere, die besonders zur Reinigung und zum Nachlass

<sup>4079</sup> Ebd.

<sup>4080</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 549 (ed. Bd. IV/2, 848a–850b; in dieser Ausgabe S. 1952–1961).

<sup>4081</sup> Vgl. ebd., Nr. 271–275 (ed. Bd. IV/2, 402a–412b; in dieser Ausgabe S. 344–383).

remissionem [851] instituta fuerunt. Secunda autem quasi ad exercitationem fuerunt proposita, ut in eis devotio fidelium exercebatur et meritum augetur, quales fuerunt hostiae pacificorum, quae offerebantur a fidelibus ad reconciliandam sibi gratiam divinam. Tertia instituta fuerunt quasi ad praeparationem quamdam, ut quasi instrumenta quaedam essent ad cetera sacramenta tractanda et sanctificanda, quale fuit tabernaculum et atrium et omnia utensilia, quae continebantur in eis». Ex iis ergo manifeste videtur Hugo dicere legalia sacramenta esse ad sanctificationem quantum ad aliquam partem; sed omnis sanctificatio est per gratiam; ergo habuit virtutem in sacramentis conferendi adiuvantem gratiam.

2. Item, idem Hugo: «Si quis sacramenta priora effectum sanctificationis habuisse negaverit, non mihi recte sentire videtur». Ergo, secundum Hugonem, sacramentalia Legis habebant virtutem sanctificationis; ergo et gratiae.

3. Item, ad Rom. 7, 12: *Lex quidem sancta et mandatum sanctum, iustum et bonum*, et loquitur de lege Moysi; Lex ergo est sancta, id est, «sane docens», sicut dicit Hieronymus in Glossa; «et *mandatum*, id est quod per eam praecipitur, est *sanctum* in se, et *iustum*, id est iustificans peccatorem, et *bonum*, id est utile ad vitam». Si ergo mandatum Legis est *iustum*, id est iustificans peccatorem, et *bonum*, id est utile ad vitam, sed iustificatio peccatoris sive acquisitio vitae non potest esse sine gratia, ergo ex Lege est virtus ad gratiam. Non igitur differt Lex et Evangelium per hoc quod in Lege sit solum notitia et in Evangelio adiuvans gratia.

**Contra:** a. Ad Gal. 2, 21: *Non abicio gratiam Dei; si enim per Legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est*. Ibi dicit Glossa Augustini: «*Non abicio gratiam*, id est non recipio Legem, quod esset abicere gratiam». Ergo ex sacramentis legalibus non dabatur gratia.

b. Item, ad Gal. 3, 5: *Quis tribuit vobis Spiritum et operatur virtutes in vobis? Ex operibus Legis, an ex auditu fidei?* Aesi diceret, sicut dicit Glossa: «Ex operibus Legis non habuistis Spiritum, hoc est gratiam; per vos enim potestis videre quod ego, qui

[851] eingerichtet worden waren. Die zweiten aber wurden gleichsam zur Übung erlassen, damit in ihnen die Andacht der Gläubigen ausgeübt und das Verdienst vergrößert wurde, und solche waren die Friedensopfer, die von den Gläubigen dargebracht wurden, um die göttliche Gnade mit ihnen zu versöhnen. Die dritten wurden eingerichtet wie zu einer Vorbereitung, damit es gleichsam einige Instrumente gab, um die übrigen Sakramente zu verwalten und zu heiligen, und solche waren das Bundeszelt, das Vorzelt und alle Gegenstände, die in ihnen enthalten waren.<sup>4082</sup> Damit scheint Hugo also offensichtlich zu sagen, dass die gesetzmäßigen Sakramente zum Teil der Heiligung dienen; jede Heiligung geschieht aber durch Gnade; also hatte es [das Gesetz] in seinen Sakramenten die Kraft, die unterstützende Gnade zu verleihen.

2. Wiederum Hugo: „Wenn jemand abstreitet, dass die früheren Sakramente die Wirkung der Heiligung gehabt haben, scheint er mir das nicht richtig zu verstehen.“<sup>4083</sup> Folglich hatten Hugo zufolge die Sakramentalien des Gesetzes die Kraft der Heiligung; also auch der Gnade.

3. Röm 7,12: *Das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut*, und er spricht vom Gesetz des Mose; das Gesetz ist also heilig, das heißt, „vollständig lehrend“, wie Hieronymus in der Glosse sagt, „und *das Gebot*, das heißt das, was durch es vorgeschrieben wird, ist *heilig* an sich und *gerecht*, das heißt den Sünder rechtfertigend, und *gut*, das heißt nützlich für das Leben.“<sup>4084</sup> Wenn also das Gebot des Gesetzes gerecht ist, das heißt den Sünder rechtfertigend, und gut, das heißt nützlich für das Leben, die Rechtfertigung des Sünders beziehungsweise die Erlangung des Lebens aber nicht ohne Gnade vonstattengehen kann, dann gibt es aufgrund des Gesetzes die Kraft zur Gnade. Also unterscheiden sich Gesetz und Evangelium nicht darin, dass es im Gesetz nur die Kenntnis und im Evangelium die unterstützende Gnade gibt.

**Dagegen:** a. Gal 2,21: *Ich setze die Gnade Gottes nicht herab; denn wenn [es] durch das Gesetz Gerechtigkeit [gibt], dann ist Christus vergeblich gestorben*. Dazu sagt die Glosse des Augustinus: „*Ich setze die Gnade Gottes nicht herab*, das heißt, ich nehme nicht das Gesetz an, was hieße, die Gnade herabzusetzen.“<sup>4085</sup> Also wurde durch die gesetzmäßigen Sakramente keine Gnade verliehen.

b. Gal 3,5: *Wer gibt euch den Geist und bewirkt die Tugenden in euch? Aufgrund der Werke des Gesetzes, oder weil ihr auf den Glauben gehört habt?* Und er will damit sagen, wie die Glosse es sagt: „Aufgrund der Werke des Gesetzes habt ihr nicht den Geist empfangen, das heißt die Gnade; denn ihr könnt selbst sehen, dass ich, der ich die Werke des Gesetzes hatte, dennoch nicht durch sie, sondern durch den Glauben

<sup>4082</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,12,10 (ed. Berndt, 268–6-16).

<sup>4083</sup> Ebd., I,11,1 (ed. Berndt, 243,14 f).

<sup>4084</sup> *Glossa ordinaria* zu Röm 7,12 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 288a–b).

<sup>4085</sup> *Glossa interlinearis* zu Gal 2,21 (ed. *Textus biblie*, Bd. 6, 81v); vgl. Augustinus, *Expositio epistulae ad Galatas* 17 (CSEL 84, 74 f).

habui opera Legis, non tamen per ea, sed per fidem accepi potestatem dandi Spiritum ministerio, non auctoritate».

c. Item, ad Hebr. 9, 9: *Iuxta Legem munera et hostiae offeruntur, quae non possunt iuxta conscientiam perfectum facere servientem*, Glossa: «*Munera et hostiae non possunt servientem Deo perfectum, id est plene mundum, facere, et hoc iuxta conscientiam, id est in conscientia intus, etsi ad visum hominum extra*». Ex quo patet quod non est verum quod dicit Hugo, scilicet quod hostia pro peccato erat ad sanctificationem sive emundationem a peccato.

d. Item, ad Hebr. 9, 13: *Sanguis hircorum et taurorum inquinatos sanctificat ad emundationem carnis*; ibi dicit Glossa: «*Ad emundationem, non animae, sed carnis*».

e. Item, ad idem est quod dicitur, ad Hebr. 10, 4: *Impossibile est sanguinem hircorum auferre peccata*.

Relinquitur igitur quod ex sacramentis Legis non dabatur gratia.

**Respondeo:** Legalia sacramenta dicuntur duobus modis: vel quae erant in Lege observata vel quae erant in Lege instituta. In Lege observata erant sacramenta, ut circumcisio et matrimonium et etiam poenitentia, sed non fuerunt in Lege instituta. De istis praesens quaestio non est, sed de sacramentis in Lege institutis, ut erant hostiae pro peccato et ritus Phase et vitulae rufae et similia. Indistincte autem de iis est dicendum quod ex illis non dabatur gratia seu imprimebatur dispositio ad gratiam sicut ex sacramentis Novae Legis. Tamen in illis continebat dari gratiam, non tamen virtute illorum, sed occasione illorum, et hoc vel quia erant materia exercendae devotionis, devotio autem ad Deum ordinat ad gratiam; vel quia habebant annexam intercessionem orationis; unde in Levit. 1, 2 et infra: 'offeret tale quid et *orabit pro eo sacerdos*'; oratio vero frequenter impetrat gratiam alteri; vel quia erant instituta ad communionem et unionem populi fidelis, quam quidem unionem spiritualiter facit fides et caritas; merito autem communionis fidelium frequenter impetratur gratia desiderantibus participationem huius communionis. Absolute igitur dicendum quod



die Kraft erlangt habe, den Geist zu verleihen, aufgrund meines Dienstes, nicht aufgrund von Autorität.“<sup>4086</sup>

c. Hebr 9,9: *Dem Gesetz nach werden Gaben und Opfer dargebracht, die den Dienenden in Hinsicht auf das Gewissen nicht vollkommen machen können*, die Glosse: „*Gaben und Opfer können den Gott Dienenden nicht vollkommen machen*, das heißt vollständig rein, und zwar *in Hinsicht auf das Gewissen*, das heißt im Gewissen im Innern, wenn auch außen für den Blick der Menschen.“<sup>4087</sup> Dadurch ist klar, dass es nicht stimmt, was Hugo sagt, nämlich dass das Sündopfer zur Heiligung oder Reinigung von der Sünde diene.<sup>4088</sup>

d. Hebr 9,13: *Das Blut von Böcken und Stieren heiligt die Besudelten zur Reinigung des Fleisches*; dazu sagt die Glosse: „*Zur Reinigung nicht der Seele, sondern des Fleisches*.“<sup>4089</sup>

e. Zu demselben [Thema] gehört, was in Hebr 10,4 gesagt wird: *Es ist unmöglich, dass das Blut von Böcken Sünden wegnimmt*.

Es folgt also, dass von den Sakramenten des Gesetzes her keine Gnade verliehen wurde.

**Ich antworte:** Die gesetzmäßigen Sakramente werden auf zwei Arten ausgesagt: entweder, die im Gesetz befolgt wurden, oder die im Gesetz eingerichtet waren. Im Gesetz befolgt wurden Sakramente wie die Beschneidung und die Ehe und auch die Buße, doch sie waren nicht im Gesetz eingerichtet. Auf diese soll sich die jetzige Frage nicht beziehen, sondern auf die Sakramente, die im Gesetz eingerichtet waren, wie es die Sündopfer waren, der Ritus des Passah, des roten Kalbes und ähnliche. Ohne Unterschied aber ist von diesen zu sagen, dass von ihnen weder Gnade verliehen noch die Disposition zur Gnade wie von den Sakramenten des Neuen Gesetzes eingepägt wurde. Dennoch konnte es geschehen, dass in ihnen Gnade verliehen wurde, nicht aber aufgrund ihrer Kraft, sondern durch ihre Veranlassung, und zwar entweder weil sie die Materie waren, Andacht zu üben, die Andacht aber auf Gott zur Gnade hinordnet; oder weil sie damit die Fürbitte des Gebets verbunden hatten; daher in Lev 1,2 und weiter unten: „*Er soll ein solches darbringen, und der Priester soll für ihn beten*“<sup>4090</sup>; das Gebet aber erlangt häufig Gnade für einen anderen; oder weil sie eingerichtet waren zur Gemeinschaft und Einheit des gläubigen Volks, denn diese Einheit erzeugt geistlich Glaube und Liebe; durch das Verdienst der Gemeinschaft der Gläubigen aber wird häufig Gnade erlangt für die, welche die Teilnahme an dieser Gemeinschaft wünschen. Uneingeschränkt also ist zu sagen, dass durch die Kraft

<sup>4086</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 3,5 (PL 192, 120).

<sup>4087</sup> Ders., *Collectanea in epistolam ad Hebraeos* 9,9 (PL 192, 470).

<sup>4088</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,11,2;12,10 (ed. Berndt, 243,17–26.268,25–269,11).

<sup>4089</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Hebraeos* 9,13 (PL 192, 471).

<sup>4090</sup> Lev 19,22.

ex vi sacramentorum Legis non dabatur gratia, quamvis in illis contingeret aliquando dari gratiam.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo dicit Hugo, quod ‘in sacramentis Legis erat [852] sanctificatio et remedium’, dicendum quod refert dicere in illis esse sanctificationem et ex illis esse sanctificationem: ‘ex illis’ enim dicit causam, ‘in illis’ dicit concomitantiam. Quia ergo in sacramentis legalibus non erat causa sanctificationis, ut manifeste probat Apostolus, quamvis contingeret illa via qua dictum est, concomitari gratiae sanctificationem, ideo ex illis non est sanctificatio, quamvis in illis aliquando esset sanctificatio.

2. Ad secundum vero quod dicit Hugo quod ‘in ipsis erat virtus sanctificationis’, dicendum quod dupliciter dicitur sanctificatio. Est enim sanctificatio carnalis et sanctificatio spiritualis. Sanctificatio carnalis intelligitur liberatio a poena peccati, quam incurreret quis, si quod praeceptum est contemneret sive non faceret; sanctificatio vero spiritualis est ipsa emundatio, quae in anima est, a macula peccati. Loquendo ergo de sanctificatione carnis, prout dictum est, erat in sacramentis legalibus virtus sanctificationis; unde Hebr. 9, 13: *Sanguis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis*, Glossas: «*Inquinatos* contactu mortuorum *sanctificat*, id est a peccato mundat, id est a poena, valens *ad emundationem*, non animae, sed *carnis* quia a poena Legis liberabat». Loquendo vero de sanctificatione spirituali, non erat in sacramentis legalibus virtus sanctificationis nisi per occasionem sive per accidens.

3. Ad tertium quod dicitur quod ‘mandatum Legis erat iustificans peccatorem’, dicendum quod iustificatio, ut supra dictum est, intelligitur dupliciter: vel iustitiae infusio vel iustitiae exercitatio. Si dicatur iustitiae infusio, ex mandato Legis non est iustificatio, nec morali nec caerimoniali nec sacramentali, sicut a causa efficiente, licet sicut a causa disponente. Si vero dicatur iustitiae exercitatio, secundum hoc praeceptum morale Legis iustificat, sicut dicit Glossa, Rom. 3, 20, super illud: *Ex operibus Legis non iustificabitur omnis caro*: «De Lege loquimur secundum caerimonialia, non secundum moralia, quae utique iustificant», et hoc intelligitur per se et essen-

der Sakramente des Gesetzes keine Gnade verliehen wurde, wenn es auch manchmal vorkam, dass in ihnen Gnade verliehen wurde.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten, was Hugo sagt, dass ‚in den Sakramenten des Gesetzes [852] Heiligung und ein Heilmittel lag‘, ist zu sagen, dass das sich darauf bezieht, zu sagen, dass es in ihnen Heiligung gibt und durch sie Heiligung gibt: ‚durch sie‘ sagt nämlich die Ursache aus, ‚in ihnen‘ sagt eine Mitwirkung aus. Da es also in den gesetzmäßigen Sakramenten keine Ursache für eine Heiligung gab, wie der Apostel offensichtlich beweist,<sup>4091</sup> wenn es auch auf die Art und Weise geschehen konnte, die geschildert worden ist, dass die Heiligung der Gnade begleitend geschah, deshalb gibt es durch sie keine Heiligung, auch wenn in ihnen bisweilen eine Heiligung erfolgte.

2. Zu dem zweiten aber, was Hugo sagt, dass ‚es in ihnen die Kraft zur Heiligung gab‘, ist zu sagen, dass Heiligung auf zwei Arten ausgesagt wird. Es gibt nämlich die fleischliche Heiligung und die geistliche Heiligung. Unter fleischlicher Heiligung versteht man die Befreiung von der Sündenstrafe, die jemanden traf, wenn er das, was vorgeschrieben worden ist, verachtete oder nicht tat; die geistliche Heiligung aber ist die Reinigung selbst, die in der Seele geschieht, von der Befleckung der Sünde. Wenn man die Heiligung des Fleisches meint, so gab es, wie gesagt worden ist, in den gesetzmäßigen Sakramenten eine Kraft zu Heiligung; daher Hebr 9,13: *Wenn das Blut des Kalbes versprengt wird, heiligt es die Besudelten und bewirkt die Reinigung des Fleisches*, die Glosse: „Die durch die Berührung von Toten *Besudelten* heiligt es, das heißt, reinigt sie von der Sünde, das heißt von der Strafe, und bewirkt die *Reinigung*, nicht der Seele, sondern *des Fleisches*, da es von der Gesetzesstrafe befreite.“<sup>4092</sup> Wenn man aber die geistliche Heiligung meint, so gab es die Kraft zur Heiligung in den gesetzmäßigen Sakramenten nur durch Zufall oder durch etwas Hinzukommendes.

3. Zu dem dritten, dass ‚das Gebot des Gesetzes den Sünder rechtfertigte‘, ist zu sagen, dass Rechtfertigung, wie oben gesagt worden ist, auf zwei Arten zu verstehen ist: als Eingießung der Gerechtigkeit oder als Ausübung der Gerechtigkeit.<sup>4093</sup> Wenn die Eingießung von Gerechtigkeit gemeint ist, gibt es durch das Gebot des Gesetzes keine Rechtfertigung, weder durch ein Sittengebot noch durch eine Kultvorschrift oder durch ein sakramentales Gebot, [keine Rechtfertigung] wie von einer Wirkursache, wenn auch [eine Rechtfertigung] wie von einer vorbereitenden Ursache. Wenn also die Ausübung von Gerechtigkeit gemeint ist, dann rechtfertigt das Sittengebot des Gesetzes demnach, wie die Glosse zu Röm 3,20: *Durch die Werke des Gesetzes wird nicht alles Fleisch gerecht werden* sagt: „Wir sprechen vom Gesetz in Hinsicht auf die Kultvorschriften, nicht in Hinsicht auf die Sittengebote, die auf jeden Fall rechtfertigen“<sup>4094</sup>, und das ist durch sich und im Sinne der Wesenheit zu verstehen. In

<sup>4091</sup> Vgl. Röm 3,20.

<sup>4092</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Hebraeos* 9,13 (PL 192, 471).

<sup>4093</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 274 (ed. Bd. IV/2, 408b; in dieser Ausgabe S. 366 f).

<sup>4094</sup> *Glossa ordinaria* zu Röm 3,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 280b).

tialiter. In figuralibus Legis non erat exercitium iustitiae nisi ex circumstantia solum, quae erat vel auctoritas divinae institutionis vel caritas seu obedientia devotae impletionis eo modo quo dictum est.

[Nr. 551] CAPUT II.

DE DIFFERENTIA LEGIS ET EVANGELII QUANTUM AD VERITATEM.

Postea quaeritur de differentia Legis et Evangelii quantum ad veritatem.

**I.** Et primo de hoc quod dictum est, quod in Evangelio est veritas revelata, in Lege vero velata.

**Ad quod a.** Isidorus, in libro *Differentiarum*: In Lege fuit umbra et obscuritas Scripturarum, in Evangelio clara distinctio veritatis.

**Contra:** 1. In Evangelio est veritas sub parabolis occultata, Matth. 13; sed ubi est parabola, ibi est figurata locutio, quae unum dicere videtur et aliud intelligitur, ut dicit Iunilius, *Ad Primasium*, et etiam ut dicitur Matth. 13, 11; ergo in Evangelio est veritas velata; non ergo differunt Lex et Evangelium per velatum et revelatum.

2. Item, sicut dicitur in Veteri Testamento, Dan. 12, 4: *Claude sermones, signa librum usque ad tempus statutum*, ita in Evangelio dicit Salvator, Matth. 13, 13, 14: *Ideo in parabolis loquor eis, ut impleatur in eis prophetia Isaiae: Auditu audietis et non intelligetis*. Ergo in lectione Evangelii est veritas velata malis seu indignis sicut et in lectione Legis seu Testamenti Veteris.

3. Item, si statui Evangelii convenit veritas revelata, secundum quod dicitur, II Cor. 3, 18: *Nos autem revelata facie gloriam Dei speculamur*, ergo maximum inconveniens est ut in [853] Evangelio veritas veletur parabolis, et tamen ibi veritas signata est; unde Apoc. 1, 1, super illud: *Signavit mittens per angelum etc.*, dicit Glossa: Hoc est, sub signo vel signaculo clausit.

den sinnbildlichen Vorschriften des Gesetzes gab es nur eine Ausübung von Gerechtigkeit aufgrund eines Umstandes, der entweder die Autorität der göttlichen Einrichtung war oder die Liebe oder der Gehorsam der demütigen Erfüllung auf die Art, die genannt worden ist.

*Kapitel 2: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Wahrheit [Nr. 551]*

Danach wird nach dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Wahrheit gefragt.

**I.** Und zuerst zu dem, was gesagt worden ist, dass die Wahrheit im Evangelium enthüllt ist, im Gesetz aber verhüllt.<sup>4095</sup>

**Dazu a.** Isidor in der Schrift *Über die Unterschiede*: Im Gesetz gab es einen Schatzen und eine Dunkelheit der Schriften, im Evangelium die deutliche Bestimmung der Wahrheit.<sup>4096</sup>

**Dagegen:** 1. Im Evangelium ist die Wahrheit unter Gleichnissen verborgen, Mt 13; wo es aber ein Gleichnis gibt, da gibt es eine sinnbildliche Redeweise, die das eine zu sagen scheint und als das andere zu verstehen ist, wie Junilius [in dem Schreiben] *An Primasius* sagt,<sup>4097</sup> und auch, wie es in Mt 13,11 heißt; also ist im Evangelium die Wahrheit verhüllt; also unterscheiden sich Gesetz und Evangelium nicht nach Art und Weise von verhüllt und enthüllt.

2. Wie es im Alten Testament heißt, Dan 12,4: *Verschließe diese Worte, versiegle das Buch bis zur festgesetzten Zeit!*, so sagt auch der Heiland im Evangelium, Mt 13,13.14: *Deshalb spreche ich in Gleichnissen zu ihnen, damit sich an ihnen die Prophetie Jesajas erfüllt: Ihr werdet hören, hören und doch nicht verstehen.*<sup>4098</sup> Also ist die Wahrheit im Text des Evangeliums für die Bösen oder Unwürdigen verschleiert, so wie auch im Text des Gesetzes oder Alten Testaments.

3. Wenn dem Stand des Evangeliums eine offenbarte Wahrheit zukommt, nach dem, wie es in 2Kor 3,18 heißt: *Wir aber spiegeln mit enthülltem Gesicht die Herrlichkeit Gottes wider*, dann ist es also im höchsten Maße unangemessen, dass im [853] Evangelium die Wahrheit durch Gleichnisse verhüllt und dennoch die Wahrheit darin bezeichnet wird; daher sagt die Glosse zu Offb 1,1: *Er hat es durch seinen Engel bezeichnet, indem er ihn sandte*: Das heißt, unter einem Zeichen oder Siegel hat er es verschlossen.<sup>4099</sup>

<sup>4095</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 549 (ed. Bd. IV/2, 849a; in dieser Ausgabe S. 1954–1957).

<sup>4096</sup> Vgl. Isidor, *De differentiis rerum sive Differentiae theologicae vel spirituales* II,33,123 (PL 83, 89).

<sup>4097</sup> Vgl. Junilius Africanus, *Libri II de partibus divinae legis*, I, c. 5 (PL 68, 18).

<sup>4098</sup> Jes 6,9.

<sup>4099</sup> Vgl. *Glossa ordinaria* zu Offb 1,1 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 549b).

**II.** Item, quaeritur de alia differentia de qua dicit Isidorus, in libro *Differentiarum*, iuxta Apostolum, Hebr. 10, 1, quod Lex «habuit umbram, Evangelium vero imaginem».

**Contra:** In Evangelio habemus signa futurorum, ut Matth. 24, 3: *Dic nobis quando haec erunt et quod signum adventus tui et consummationis saeculi*, et postea dat Salvator signa adventus sui et consummationis mundi. Ergo Evangelium habet umbram futurorum quemadmodum et Lex; ergo non differunt sicut umbra et imago.

**III.** Item, quaeritur de alia, quae est scilicet quod in Lege est veritas in promissione, in Evangelio vero veritas in exhibitione et impletionem. Unde Isidorus, in libro *Differentiarum*: «In Lege promissa continentur, promissa vero in Evangelii plenitudine consummantur».

**Contra:** 1. In Evangelio promittitur resurrectio futura et regnum caelorum, quod non est exhibitum. Ergo non differunt Lex et Evangelium secundum promissionem et exhibitionem.

**Respondeo: I.** Dicendum quod veritas tam in Evangelio quam in Lege respicit tria: notitiam credendorum, gratiam meritorum, gloriam praemiorum. Respectu notitiae credendorum differt Evangelium et Lex secundum velatum et revelatum; respectu gratiae faciendorum sicut promissio et exhibitio; respectu gloriae praemiorum differunt sicut umbra et imago: ita quod in Lege est velamen notitiae, promissio gratiae, umbra gloriae; in Evangelio vero est revelatio notitiae fidei, exhibitio gratiae Dei, imago praemii.

**[Ad obiecta]: 1.** Ad illud ergo quod primo obicitur quod ‘in Evangelio est veritas parabolis occultata’, respondeo dicendo quod ibi est occultata et revelata, occultata turbis et indignis, revelata discipulis et dignis; unde Matth. 13, parabolice loquitur turbis et parabolam exponit discipulis. Praeterea, ibi est parabola sub integumento operum, hic vero parabola sub integumento sermonum.

2. Ad secundum dicendum quod signatio sive clausio veritatis in Lege est simpliciter, in Evangelio quoad quid. In Lege enim est clausio fidei redemptionis; in Evangelio vero patet fides redemptionis, sed clausio est respectu rationum seu mysteriorum redemptionis, ut ipsa veritas rationum non clarescat indignis. Unde II Cor. 4, 2–4,

**II.** Weiter wird nach einem anderen Unterschied gefragt, über den Isidor in der Schrift *Über die Unterschiede* sagt, nach dem Apostel, Hebr 10,1, dass das Gesetz „einen Schatten hatte, das Evangelium aber ein Bild.“<sup>4100</sup>

**Dagegen:** Im Evangelium haben wir Zeichen für die zukünftigen Dinge, wie in Mt 24,3: *Sag uns, wann wird das geschehen und was ist das Zeichen für deine Ankunft und das Ende der Welt?*, und später gibt der Heiland Zeichen für seine Ankunft und das Ende der Welt. Also hat das Evangelium einen Schatten der zukünftigen Dinge,<sup>4101</sup> wie das Gesetz; also unterscheiden sie sich nicht wie Schatten und Bild.

**III.** Weiter wird nach einem anderen [Unterschied] gefragt, der da lautet, dass im Gesetz die Wahrheit in der Verheißung liegt, im Evangelium aber die Wahrheit in der Ausführung und Erfüllung. Daher Isidor in der Schrift *Über die Unterschiede*: „Im Gesetz sind Verheißungen enthalten, die Verheißungen werden aber in der Fülle des Evangeliums vollendet.“<sup>4102</sup>

**Dagegen:** 1. Im Evangelium werden die künftige Auferstehung und das Himmelreich verheißt, was nicht ausgeführt worden ist. Also unterscheiden sich Gesetz und Evangelium nicht hinsichtlich Verheißung und Ausführung.

**Ich antworte: I.** Es ist zu sagen, dass die Wahrheit sowohl im Evangelium als auch im Gesetz dreierlei betrifft: die Kenntnis dessen, was geglaubt werden muss, die Gnade für Verdienste und die Herrlichkeit von Belohnungen. Hinsichtlich der Kenntnis dessen, was geglaubt werden muss, unterscheiden sich Evangelium und Gesetz nach Verhültem und Enthültem; hinsichtlich der Gnade dessen, was getan werden muss, [unterscheiden sie sich] wie Verheißung und Ausführung; hinsichtlich der Herrlichkeit der Belohnungen unterscheiden sie sich wie Schatten und Bild: sodass es im Gesetz einen Schleier der Kenntnis gibt, die Verheißung der Gnade und einen Schatten der Herrlichkeit; es im Evangelium aber die Offenbarung der Glaubenskenntnis, die Ausführung der Gnade Gottes und das Bild der Belohnung gibt.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den ersten Einwand, dass ‚im Evangelium die Wahrheit durch Gleichnisse verborgen ist‘, antworte ich damit, dass sie darin verborgen und offenbart ist, verborgen den Massen und den Unwürdigen, offenbart den Jüngern und den Würdigen; daher spricht er in Mt 13 gleichnishaft zu den Massen und legt sein Gleichnis seinen Jüngern aus. Außerdem ist dort [d. h. im Gesetz] das Gleichnis unter der Hülle von Werken, hier aber ist das Gleichnis unter der Hülle von Reden.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass die Versiegelung oder Verschließung der Wahrheit im Gesetz schlechthin ist, im Evangelium im Hinblick auf etwas. Denn im Gesetz gibt es die Verschließung des Glaubens an die Erlösung, im Evangelium aber ist der Glaube an die Erlösung offensichtlich, doch es besteht die Verschließung hinsichtlich der Ursachen oder Geheimnisse der Erlösung, damit diese Wahrheit der Ursachen für die Unwürdigen nicht klar wird. Daher sagt der Apostel in 2Kor 4,2–4:

---

**4100** Isidor, *De differentiis rerum sive Differentiae theologiae vel spiritalis* II,33,123 (PL 83, 89).

**4101** Vgl. Hebr 10,1.

**4102** Isidor, *De differentiis rerum sive Differentiae theologiae vel spiritalis* II,33,126 (PL 83, 90).

dicit Apostolus: *In manifestatione veritatis commendantes nosmetipsos. Quod si etiam opertum est Evangelium, in iis qui pereunt est opertum, in quibus Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium, ut non fulgeat illuminatio Evangelii gloriae Christi.* In Lege autem mysterium redemptionis latet, et quia est et propter quid est; in Evangelio vero patet quia est, sed latet quoad imperfectos propter quid est.

3. Ad tertium dicendum quod quoad praesentem statum, in quo non potest videri veritas, sicut est veritas illa quae est lux increata, expedit et convenit ut sub similitudinibus proportionalibus nostro intellectui cognoscenda ministretur, sicut dicit B. Dionysius, in *Hierarchia angelica*. Praeterea, sicut dicit Glossa super illud Matth. 7, 6: *Nolite sanctum dare canibus*, res abscondita avidius quaeritur, celata venerabilius conspicitur, diu quaesita carius tenetur. Ideo utile est velatio veritatis sub parabolis intelligentiae et memoriae nostrae.

**II.** Ad aliud vero quod quaeritur de alia differentia umbrae et imaginis, dicendum quod umbra habet figuram rei obscuram et indistinctam, imago vero expressam et distinctam, quia, sicut dicit Augustinus, «imago est expressa similitudo». Sed haec differentia Legis et Evangelii assignatur respectu futurae gloriae, cuius gloriae Lex habuit figuram obscuram et indistinctam in remotissimo vestigio, Evangelium vero habet imaginem, hoc est similitudinem expressam et distinctam in exemplo. Unde Augustinus, *Contra Faustum*: «Quid nobis promittitur nisi vita aeterna ex resurrectione a mortuis? Hoc autem iam completum est in illa carne quod Verbum factum est; et quod fidelibus promittitur in iudicio, iam completum est in exemplo».

**III.** Ad ultimum quod quaeritur de illa differentia promissionis et exhibitionis, iam patet responsio. Nam haec differentia attenditur respectu gratiae, quae in Lege promittitur et in Evangelio exhibetur. Tamen in Evangelio nihilominus est promissio gloriae, quae, etsi non |854| sit exhibita vel completa in mystico Christi corpore, est tamen iam completa et exhibita in capite: *Unde et securi expectamus Salvatorem nostrum Iesum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*, Philipp. 3, 20–21.



*In der offenen Darlegung der Wahrheit empfehlen wir uns selbst. Wenn das Evangelium aber auch verhüllt ist, ist es bei denen verhüllt, die untergehen, bei denen der Gott dieser Welt die Sinne der Ungläubigen geblendet hat, sodass nicht die Erleuchtung des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi aufstrahlt.* Im Gesetz aber ist das Geheimnis der Erlösung verborgen, sowohl dass es existiert als auch weswegen es ist; im Evangelium aber ist offenbar, dass es existiert, jedoch verborgen im Hinblick auf die Unvollkommenen, weswegen es ist.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass hinsichtlich des gegenwärtigen Standes, in dem die Wahrheit nicht gesehen werden kann, wie es jene Wahrheit ist, die das ungeschaffene Licht ist, es nützt und sich ziemt, dass sie unter verhältnismäßigen Gleichnissen dargeboten wird, um für unseren Verstand erkennbar zu sein, wie der selige Dionysius in [dem Werk] *Über die himmlische Hierarchie* sagt.<sup>4103</sup> Zudem, wie die Glosse zu Mt 7,6 sagt: *Gebt das Heilige nicht den Hunden*, wird eine versteckte Sache begieriger gesucht, eine verborgene mit mehr Verehrung betrachtet, eine lange gesuchte lieber festgehalten.<sup>4104</sup> Deshalb ist es nützlich, dass es eine Verhüllung der Wahrheit unter Gleichnissen für unseren Verstand und unser Erinnerungsvermögen gibt.

**II.** Zu der anderen Frage über den anderen Unterschied des Schattens und des Bildes ist zu sagen, dass ein Schatten ein dunkles und ungenaues Bild einer Sache verursacht, ein Bild aber ein ausdrückliches und deutliches. Denn, wie Augustinus sagt, „ein Bild ist eine zum Ausdruck gebrachte Ähnlichkeit.“<sup>4105</sup> Dieser Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Evangelium wird aber im Hinblick auf die zukünftige Herrlichkeit bestimmt, die Herrlichkeit, für die das Gesetz ein dunkles und undeutliches Sinnbild in einer weit abgelegenen Spur enthielt, das Evangelium aber ein Bild enthält, das heißt eine zum Ausdruck gebrachte und deutliche Ähnlichkeit im Beispiel. Daher Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Was wird uns verheißen, wenn nicht das ewige Leben durch die Auferstehung von den Toten? Dies aber ist schon erfüllt in dem Fleisch, weil das Wort [Fleisch] geworden ist; und was den Gläubigen im Gericht verheißen wird, ist schon an diesem Beispiel erfüllt.“<sup>4106</sup>

**III.** Auf die letzte Frage nach dem Unterschied zwischen Verheißung und Ausführung ist die Antwort schon klar. Denn dieser Unterschied liegt in der Gnade, die im Gesetz verheißen und im Evangelium ausgeführt wird. Dennoch gibt es im Evangelium nichtsdestoweniger die Verheißung der Herrlichkeit, die, wenn sie auch nicht [854] im mystischen Leib Christi ausgeführt oder erfüllt ist, dennoch schon am Haupt erfüllt und ausgeführt ist: *Von daher erwarten wir auch vertrauensvoll unseren Heiland Jesus, der unseren armseligen Leib erneuern wird, indem er ihn seinem herrlich strahlenden Leib ähnlich macht*, Phil 3,20–21.

**4103** Ps.-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia 1,2 (PTS 36, 79–8,13).

**4104** Das Zitat lässt sich in der Glossa ordinaria nicht nachweisen.

**4105** Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus 74 (CChr.SL 44A, 213).

**4106** Ders., Contra Faustum Manichaeum XIX,14 (CSEL 25/1, 511).

[Nr. 552] CAPUT III.

DE DIFFERENTIA LEGIS ET EVANGELII QUANTUM AD SEVERITATEM.

Consequenter quaeritur de differentia Legis et Evangelii quantum ad severitatem, secundum quam assignantur differentiae irae et misericordiae, timoris et amoris, servitutis et libertatis: ira, timor, servitus ad Legem, misericordia, amor, et libertas ad Evangelium, sicut supra declaratum est.

**Contra:** 1. Severior est comminatio et inflictio poenae aeternae quam temporalis; sed in Evangelio est comminatio poenae aeternae, Matth. 3, 12: *Paleas comburet igne inextinguibili*, et 25, 41: *Ite in ignem aeternum*; in Lege vero est comminatio poenae temporalis ut damnificationis rerum vel flagellationis seu afflictionis corporum; ergo severius est Evangelium quam Lex; ergo Evangelium magis debet dici lex irae quam lex Moysi.

2. Item, incomparabiliter timor Dei excedit timorem hominis; sed in Evangelio suadetur timor poenae inferendae a Deo; unde: *Ipsum timete, qui potest corpus et animam perdere in gehennam*, Matth. 10, 28 et Luc. 11; in Lege timor poenae, quae, ut frequenter, infertur ab homine, scilicet iudice, Exod. 21: *Maleficos non patieris vivere*, et huiusmodi; ergo Evangelium potius debet dici lex timoris quam lex Moysi.

3. Item, in Evangelio est poena spiritualis separationis a communione fidelium *in interitum carnis*, I Cor. 5, 5, in iudicio Apostoli de fornicatore; in Lege vero poena corporalis, et acerbior, quae ibi determinetur, est separatio a communione viventium, per mortem videlicet. Si ergo bonum animae et spirituale est incomparabiliter melius corporali, ademptio spiritualis boni est incomparabiliter maius damnum ademptione corporalis boni; severior igitur est iustitia Evangelii quam Legis.

4. Item, si dicatur quod duplex sit status hominum, carnalium et spiritualium, carnalibus apparet severior poena temporalis quam aeterna, et timor humanus quam divinus, et corporalis poena plus quam spiritualis, spirituali vero e contrario; simpliciter autem quod in sensu cadit hominum carnalium universalius seu generalius timetur – contra: simpliciter severior est poena aeterna temporali, et spiritualis corporali; praeterea, severior est poena aeterna et spiritualis homini spirituali quam

*Kapitel 3: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Strenge [Nr. 552]*

Sodann wird nach dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Strenge gefragt, dem gemäß die Unterschiede zwischen Zorn und Barmherzigkeit, Furcht und Liebe, Knechtschaft und Freiheit zugeschrieben werden: Zorn, Furcht und Knechtschaft werden dem Gesetz, Barmherzigkeit, Liebe und Freiheit dem Evangelium [zugeschrieben], wie oben erklärt worden ist.<sup>4107</sup>

**Dagegen:** 1. Die Androhung und Auferlegung einer ewigen Strafe ist härter als die einer zeitlichen; im Evangelium gibt es aber die Androhung der ewigen Strafe, Mt 3,12: *Die Spreu wird er in unlöschbarem Feuer verbrennen*, und 25,41: *Geht in das ewige Feuer*; im Gesetz aber gibt es die Androhung von zeitlicher Strafe wie der Schädigung am Besitz oder der Auspeitschung oder Zufügung von Leiden am Körper; also ist das Evangelium strenger als das Gesetz; also muss das Evangelium eher Gesetz des Zorns genannt werden als das Gesetz des Mose.

2. Die Gottesfurcht überschreitet unvergleichlich die Furcht vor einem Menschen; im Evangelium wird aber die Furcht angeraten, dass von Gott eine Strafe auferlegt werden könnte; daher: *Fürchtet den, der Leib und Seele in die Hölle stürzen kann*, Mt 10,28 und Lk 11<sup>4108</sup>; im Gesetz die Furcht vor Strafe, die, wie häufig, vom Menschen auferlegt wird, nämlich von einem Richter, Ex 21<sup>4109</sup>: *Du sollst die Verbrecher nicht leben lassen* und dergleichen; also muss das Evangelium eher Gesetz der Furcht genannt werden als das Gesetz des Mose.

3. Im Evangelium gibt es die geistliche Strafe der Trennung von der Gemeinschaft der Gläubigen *im Untergang des Fleisches*, 1Kor 5,5, im Urteil des Apostels über den Unzüchtigen; im Gesetz aber [gibt es] die körperliche Strafe und die härtere, die darin bestimmt wird, die Trennung von der Gemeinschaft der Lebenden, nämlich durch den Tod. Wenn also das Gut der Seele und das geistliche unvergleichlich besser als das körperliche [Gut] ist, ist die Entziehung des geistlichen Guts ein unvergleichlich größerer Schaden als die Entziehung des körperlichen Guts; also ist die Gerechtigkeit des Evangeliums strenger als die des Gesetzes.

4. Wenn ferner gesagt wird, dass es zwei Stände von Menschen gibt, den der fleischlich gesinnten und den der geistlichen, so erscheint die zeitliche Strafe den fleischlich gesinnten strenger als die ewige und die Furcht vor dem Menschen [strenger] als die vor Gott und die körperliche Strafe größer als die geistliche, dem geistlichen [Menschen] aber umgekehrt; schlechthin aber wird gefürchtet, was den Sinn der fleischlich gesinnten Menschen allgemeiner oder grundsätzlicher trifft – dagegen: Die ewige Strafe ist schlechthin strenger als die zeitliche und die geistliche als die körperliche; außerdem ist die ewige und geistliche Strafe für den geistlichen Menschen

<sup>4107</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 549 (ed. Bd. IV/2, 849a–b; in dieser Ausgabe S. 1956 f).

<sup>4108</sup> Vgl. Lk 12,5.

<sup>4109</sup> Ex 22,18.

poena corporalis et temporalis homini carnali; simpliciter igitur severior est poena Evangelii quam Legis.

5. Item, amor carnalis facilius et ferventius allicit carnalem quam amor spiritualis hominem spiritualem; item, amor qui generatur intuitu beneficiorum universalis et prius attrahit quam amor aggeneratus ex intuitu boni quia bonum. Cum ergo Lex ex promissione temporalium et exhibitione beneficiorum generet in affectu carnali amorem carnalem et in affectu hominis boni amorem debitum, lex Moysi erit amplius dicenda lex amoris quam lex Evangelii. – Item, differentia ista Legis et Evangelii aut accipitur simpliciter aut quoad aliquos. Si simpliciter, lex Evangelii magis erit lex timoris, cum illud quod ipsa comminatur sit magis timendum. Si quoad aliquos et plures, lex Moysi magis erit amoris, cum illud quod ipsa promittit vel illud quo allicit, affectum plurium moveat ad amorem.

6. Item, si dicatur quod Evangelium dicitur lex amoris, quia secundum rectam rationem amplius debet allicere ad amorem, eo quod praecipit perfectam caritatem – contra: perfecta caritas, qua nulla perfectior, est diligendo Deum *ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente*. Si ergo talis caritas praecipitur in Lege, Deuter. 6, 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo* etc., lex Moysi erit lex perfectae caritatis. Non est ergo differentia Legis et Evangelii, ut in Lege sit timor, in Evangelio amor.

**Respondeo:** Dicendum quod lex Moysi recte dicitur lex timoris, irae et servitutis. Lex irae [855] dicitur, quia in poenis habuit distractionem, raram vero miserationem; unde ad Rom. 4, 15: *Lex iram operatur*, id est «poenam»; ad hoc enim data est ut reos faceret temporali poena, scilicet *dentem pro dente* etc., Exod. 21, 24. Lex vero timoris dicitur, quia plurimas habet comminationes, paucas promissiones, sicut patet ex serie Legis. Lex vero servitutis dicitur, quia in commonitionibus praeceptorum semper pro ratione supponit dominium divinae maiestatis; unde ad praecepta supponitur ‘hoc facite’, et hoc ‘*ego sum Dominus*’, ut Exod. 20, 1, quasi diceret: ego dominator et vos servi, et ideo estis obnoxii meis obedire mandatis. – Evangelium vero recte dicitur lex misericordiae, lex amoris, lex libertatis. Lex misericordiae seu clementiae dicitur, quia

strenger als die körperliche und zeitliche Strafe für den fleischlich gesinnten Menschen; also ist die Strafe des Evangeliums schlechthin strenger als die des Gesetzes.

5. Ferner verlockt die fleischliche Liebe leichter und leidenschaftlicher den fleischlich gesinnten als die geistliche Liebe den geistlichen Menschen; ebenso zieht die Liebe, die angesichts von Wohltaten erzeugt wird, allgemeiner und eher an als die Liebe, die angesichts eines Gutes hinzuerzeugt wurde, weil es gut ist. Da also das Gesetz aufgrund der Verheißung zeitlicher Güter und der Ausführung von Wohltaten im fleischlichen Streben eine fleischliche Liebe erzeugt und im Affekt des Menschen die geschuldete Liebe zum Guten, wird das Gesetz des Mose in einem umfassenderen Sinne Gesetz der Liebe genannt werden müssen als das Gesetz des Evangeliums. – Weiter ist dieser Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium entweder schlechthin zu verstehen oder im Hinblick auf einige [Menschen]. Wenn schlechthin, wird das Gesetz des Evangeliums eher ein Gesetz der Furcht sein, da das, was es selbst androht, mehr zu fürchten ist. Wenn im Hinblick auf einige und mehrere [Menschen], wird das Gesetz des Mose eher eins der Liebe sein, da das, was es selbst verheißt, oder das, womit es verlockt, das Streben vieler zur Liebe bewegt.

6. Wenn gesagt wird, dass das Evangelium Gesetz der Liebe genannt wird, weil es recht verstanden eher zur Liebe verlocken muss, indem es die vollkommene Liebe vorschreibt – dagegen: Die vollkommene Liebe, im Vergleich zu der keine vollkommener ist, besteht darin, Gott *aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Sinn*<sup>4110</sup> zu lieben. Wenn also eine solche Liebe im Gesetz vorgeschrieben wird, Dtn 6,5: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, aus deinem ganzen Herzen lieben* usw., dann wird das Gesetz des Mose ein Gesetz der vollkommenen Liebe sein. Also gibt es keinen Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Evangelium, sodass es im Gesetz Furcht, im Evangelium Liebe gibt.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass das Gesetz des Mose richtig Gesetz der Furcht, des Zorns und der Knechtschaft genannt wird. Gesetz des Zorns [855] wird es genannt, weil es in seinen Strafen eine Schärfe hatte, jedoch nur selten Barmherzigkeit; daher Röm 4,15: *Das Gesetz bewirkt Zorn*, das heißt „Strafe“<sup>4111</sup>; denn es ist dazu gegeben worden, um durch zeitliche Strafe Schuldige hervorzubringen, nämlich *Zahn um Zahn* usw., Ex 21,24. Gesetz der Furcht aber wird es genannt, weil es sehr viele Drohungen enthält, [hingegen] wenige Verheißungen, wie aus der Reihenfolge des Gesetzes hervorgeht. Gesetz der Knechtschaft aber wird es genannt, weil es in den Ermahnungen der Vorschriften immer als Begründung die Herrschaft der göttlichen Erhabenheit hinzufügt; daher wird den Vorschriften ‚Dies tu‘ hinzugefügt und ‚*Ich bin der Herr*‘, wie [in] Ex 20,1, womit er [d. h. Gott] sagen will: Ich bin der Herrscher und ihr die Knechte, und deshalb seid ihr dazu verpflichtet, meinen Geboten zu gehorchen. – Das Evangelium aber wird zu Recht Gesetz der Barmherzigkeit genannt, Gesetz der Liebe, Gesetz der Freiheit. Gesetz der Barmherzigkeit oder Milde wird es

<sup>4110</sup> Dtn 6,5; Mt 22,37.

<sup>4111</sup> Glossa interlinearis zu Röm 4,15 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 11v).

in poenis Legis habet misericordiam et relaxationem; unde et mulieri deprehensae in adulterio dicitur: *Vade et amplius noli peccare*, Ioan. 8, 11. Lex vero amoris dicitur, quia plurimas habet promissiones, raras comminationes, sicut patet ex serie Evangelii; promissionibus autem generatur amor. Lex vero libertatis dicitur, quia in monitionibus praeceptorum pro ratione supponit gratiam divinae paternitatis; unde, Luc. 6, 36, postquam dixit: *Estote misericordes, et: Benefacite ei diligite inimicos vestros*, subiunxit: *Ut sitis filii Patris vestri, qui in caelis est*, quasi dicat: hoc facite in libertate filiali, non in obnoxietate servili, intuitu paternitatis, non intuitu dominationis. Propterea dicitur, ad Rom. 8, 15: *Non accepistis spiritum servitutis in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater*. Praeterea, appropriando specialiter, Lex in praeceptis iudicialibus habet iram per distractionem punitiois, in praeceptis moralibus timorem per multitudinem comminationis; in praeceptis vero caerimonialibus servitutem, quia data sunt in onus superbiorum, sicut dicit Augustinus; et etiam per intuitum et pavorem divinae dominationis; et de onere caerimonialium dicit B. Petrus, Act. 15, 10: *Hoc est onus quod neque nos neque patres nostri portare potuimus*; et ad Gal. 5, 1: *Nolite iterum iugo servitutis contineri*.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicitur dicendum quod, quamvis districtior sit comminatio poenae aeternae quam temporalis, non tamen severius est Evangelium, quod comminatur poenam aeternam, Lege, quae comminatur poenam temporalem. Et hoc est, quia Lex sic comminatur poenam ut de praesenti inferendam et poenitenti non remittendam; Evangelium vero sic comminatur poenam aeternam ut in futuro inferendam et poenitenti animae remittendam. Ideo in Lege est comminatio sine miseratione, et ideo comminatio terroris; in Evangelio vero comminatio cum miseratione, et ideo comminatio talis est amoris.

2. Ad secundum dicendum quod intentio Legis non est ex poenis inducere timorem humanum, immo timorem divinum, sed per temporale supplicium; unde Deuter. 6, 13: *Dominum Deum tuum timebis*; et Eccle. ultimo, 13: *Finem loquendi omnes pariter audiat*, supple in Lege, *Deum time*. Unde respondendum ad illud quod ponit per interemptionem.

genannt, weil es hinsichtlich der Strafen des Gesetzes Barmherzigkeit und Nachlass enthält; daher wird auch zu der Frau, die beim Ehebruch gefasst wurde, gesagt: *Geh und sündige nicht mehr*, Joh 8,11. Gesetz der Liebe wird es genannt, weil es sehr viele Verheißungen enthält, [aber] nur wenige Drohungen, wie aus der Reihenfolge des Evangeliums hervorgeht; mit Verheißungen aber wird Liebe erzeugt. Gesetz der Freiheit aber wird es genannt, weil es in den Ermahnungen der Vorschriften die Gnade der göttlichen Vaterschaft als Begründung hinzufügt; daher fügte er [d. h. Jesus Christus] in Lk 6,36, nachdem er gesagt hat: *Seid barmherzig* und: *Tut Gutes und liebt eure Feinde*<sup>4112</sup>, hinzu: *Damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel seid*<sup>4113</sup>, als ob er sagen will: Tut dies in der Freiheit eines Kindes, nicht in der Unterwürfigkeit eines Sklaven, im Hinblick auf die Vaterschaft, nicht im Hinblick auf die Herrschaft. Deshalb heißt es in Röm 8,15: *Ihr habt nicht in Furcht den Geist der Sklaverei empfangen, sondern ihr habt den Geist der Annahme an Kindes statt empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!* Zudem verursacht das Gesetz, wenn man ihm etwas in besonderer Weise beilegt, in den Rechtssatzungen Zorn durch die Strenge der Bestrafung, in den Sittengeboten Furcht durch die große Anzahl von Drohungen, in den Kultvorschriften aber Knechtschaft, da sie zur Last für die Stolzen gegeben worden sind, wie Augustinus sagt;<sup>4114</sup> und auch in Ansehung und durch die Angst vor der göttlichen Herrschaft; und über die Last der Kultvorschriften sagt der selige Petrus Apg 15,10: Dies ist eine Last, die weder wir noch unsere Väter tragen konnten; und gemäß Gal 5,1: *Lasst euch nicht wieder vom Joch der Knechtschaft einschränken!*

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist zu sagen, dass, auch wenn die Androhung der ewigen Strafe strenger ist als die einer zeitlichen, dennoch das Evangelium, welches die ewige Strafe androht, nicht strenger ist als das Gesetz, das eine zeitliche Strafe androht. Und zwar weil das Gesetz eine Strafe so androht, dass sie in der Gegenwart auferlegt werden soll und dem Büßenden nicht nachgelassen werden soll, das Evangelium aber die ewige Strafe so androht, dass sie in der Zukunft auferlegt und der büßenden Seele erlassen werden soll. Deshalb gibt es im Gesetz eine Drohung ohne Erbarmen und deshalb die Androhung von Schrecken; im Evangelium aber die Androhung mit Erbarmen, und deshalb ist eine solche Androhung eine der Liebe.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass die Absicht des Gesetzes nicht darin besteht, aufgrund von Strafen Furcht vor den Menschen zu erzeugen, sondern vielmehr Furcht vor Gott, aber durch eine zeitliche Strafe; daher Dtn 6,13: *Du sollst den Herrn, deinen Gott fürchten*; und Koh im letzten [Kapitel], [Vers] 13: *Als Ziel des Redens sollt ihr alle gleichermaßen hören*, ergänze: im Gesetz, *Fürchte Gott!* Daher ist darauf durch Aufhebung zu antworten.

---

<sup>4112</sup> Lk 6,27; Mt 5,44.

<sup>4113</sup> Mt 5,45.

<sup>4114</sup> Vgl. Augustinus, De vera religione 17,33 (CChr.SL 32, 207 f; CSEL 77/2, 23 f); ders., Contra Faustum Manichaeum XIX,27 (CSEL 25/1, 529 f).

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis in Evangelio inferatur poena spiritualis, non tamen infertur delinquenti, si a malitia respiscat et constet quod poeniteat. In Lege poena delinquenti infertur, nec per poenitentiam relaxatur, et ideo Lex severa est in puniendo, quae poenitenti non parcat. Evangelium vero lex pietatis est seu misericordiae, quae omni poenitenti parcat. Nec est contra hoc oppositio de poena quae infertur a saeculari potestate, sicut supra declaratum est, tractatu De poenis iudicialium praeceptorum.

4. Ad quartum vero patet responsio ex iam dictis. Nam non solum per comparisonem poenae ad poenam aut per comparisonem hominis carnalis et spiritualis assignantur praedictae differentiae, sed per comparisonem legis ad legem quoad punitionem, quoad comminationem, quoad monitionem, et praeterea per comparisonem quae est ad rationes iudicialium, moralium, caerimonialium praeceptorum.

5. Ad quintum quod quaerit de amore, dicendum quod proprie promissio Legis non generat amorem carnalem, sed amorem initialem, qui quidem respectu Dei concipitur ex temporalibus beneficiis. Carnalis enim amor non potest dici proprie respectu Dei nisi extenso nomine: talis enim amor est ex vitio diligentis, non ex intentione beneficientis. Praeterea, comparatus amor carnalis amor caritatis, cedit et minor est amore caritatis, sicut dicitur super Psalmum: [856] *Bonum mihi lex oris tui super millia auri et argenti*, ubi dicit Glossa quod «caritas plus diligit Deum quam cupiditas aurum vel argentum». Praeterea, amor ex beneficiis spiritualibus et aeternis excedit incomparabiliter amorem introductum ex beneficiis corporalibus et transitoriis. Propterea manifestum est quod non poterit dici lex Moysi lex amoris quemadmodum lex Evangelii, quae introducit amorem caritatis et amorem conceptum ex beneficiis spiritualibus et aeternis sive ex intuitu ipsius summae bonitatis. Praeterea, cum lex Moysi plura contineat unde generetur terror quam unde concipiatur amor, e contrario vero lex Evangelii, manifestum est quod lex Moysi lex timoris est, Evangelium vero lex amoris. Et per hoc patet responsio ad sextum.



3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass, auch wenn im Evangelium eine geistliche Strafe auferlegt wird, sie dennoch nicht einem Verbrecher auferlegt wird, wenn er von seiner Schlechtigkeit wieder zur Einsicht kommt und es feststeht, dass er Buße tut. Im Gesetz wird die Strafe einem Verbrecher auferlegt und nicht durch Buße gemildert, und deshalb ist das Gesetz, das einen Büßenden nicht schont, streng im Bestrafen. Das Evangelium aber ist ein Gesetz der Milde oder Barmherzigkeit, das jeden Büßenden schont. Und in Widerspruch dazu steht auch nicht die gegenteilige Behauptung über die Strafe, die von einer weltlichen Obrigkeit auferlegt wird, wie oben erklärt worden ist, in der Abhandlung über die Strafen der Rechtssatzungen.<sup>4115</sup>

4. Auf den vierten [Einwand] aber ist die Antwort aus dem schon Gesagten klar. Denn nicht nur durch den Vergleich zwischen der einen Strafe und der anderen oder durch den Vergleich zwischen dem fleischlich gesinnten und dem geistlich gesinnten Menschen werden die genannten Unterschiede bestimmt, sondern durch den Vergleich zwischen den Gesetzen hinsichtlich der Bestrafung, der Androhung, der Ermahnung und außerdem durch den Vergleich zwischen den Beweggründen der Rechtssatzungen, Sittengebote und Kultvorschriften.

5. Zu der fünften Frage nach der Liebe ist zu sagen, dass im eigentlichen Sinne eine Verheißung des Gesetzes nicht fleischlich gesinnte Liebe erzeugt, sondern anfängliche Liebe, die durchaus in Hinsicht auf Gott aus zeitlichen Gütern empfangen wird. Denn die fleischlich gesinnte Liebe kann im eigentlichen Sinne nur in einer erweiterten Bedeutung des Wortes in Hinsicht auf Gott ausgesagt werden: Eine solche Liebe entsteht nämlich aus dem Laster des Liebenden, nicht aus der Absicht des Wohltäters. Außerdem tritt die fleischliche Liebe, wenn man sie mit der Liebe der Gottesliebe vergleicht, zurück und ist geringer als die Liebe der Gottesliebe, wie über den Psalm gesagt wird: |856| *Das Gesetz deines Mundes ist mir lieb, mehr als große Mengen von Gold und Silber*<sup>4116</sup>, wozu die Glosse sagt, dass „die Gottesliebe Gott mehr liebt als die Begierde Gold und Silber.“<sup>4117</sup> Außerdem übertrifft die Liebe aufgrund von geistlichen und ewigen Wohltaten unvergleichlich die Liebe, die aufgrund von körperlichen und vergänglichen Wohltaten verursacht worden ist. Deshalb ist es offensichtlich, dass das Gesetz des Mose nicht Gesetz der Liebe wird genannt werden kann, wie das Gesetz des Evangeliums, das die Liebe der Gottesliebe einführt und die Liebe, die aufgrund von geistlichen und ewigen Wohltaten empfangen worden ist beziehungsweise im Hinblick auf die höchste Güte selbst. Wenn außerdem das Gesetz des Mose mehr enthält, wodurch Schrecken erzeugt wird, als wodurch Liebe empfangen wird, das Gesetz des Evangeliums aber umgekehrt, dann ist es offensichtlich, dass das Gesetz des Mose ein Gesetz der Furcht ist, das Evangelium aber ein Gesetz der Liebe. Und dadurch ist die Antwort auf den sechsten [Einwand] klar.

<sup>4115</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 464–465 (ed. Bd. IV/2, 679a–683b; in dieser Ausgabe S. 1338–1355).

<sup>4116</sup> Ps 118,72.

<sup>4117</sup> Glossa interlinearis zu Ps 118,72 (ed. Textus biblie, Bd. 3, 267r); Augustinus, Enarrationes in Psalmos 118,17,10 (CChr.SL 40, 1722).

6. Ad ultimum quod quaeritur de perfecto amore, qui praecipitur in Lege, solent respondere quod hoc non est nisi in Deuteronomio, quae est secunda lex et figura Evangelii; tamen ratio huius, quamvis declarata sit quodam modo in superioribus, Quaestione utrum post lationem legis Moysi ferenda esset lex Evangelii, inferius magis patebit.

#### CAPUT IV.

##### DE DIFFERENTIA LEGIS ET EVANGELII QUANTUM AD BONITATEM.

Quaeritur postea de differentia Legis et Evangelii quantum ad bonitatem, secundum quam differentiam dicitur lex Moysi imperfecta et lex factorum et lex occidens et continere praecepta non bona, e contrario vero lex Evangelii dicitur lex perfecta et prohibere animum, sive lex fidei, lex spiritus et lex continens praecepta bona.

#### [Nr. 553] ARTICULUS I.

*Quare dicatur lex Moysi lex imperfecta, Evangeiium lex perfecta.*

Ad primam differentiam dicitur expresse, ad Hebr. 7, 19: *Nihil ad perfectum adduxit Lex*, ut dictum est.

**Contra:** 1. Augustinus, *Contra Faustum*: «Christus non venit *Legem solvere, sed adimplere*, Matth. 5, 17, non ut Legi adderentur quae deerant, sed ut fierent quae scripta erant». Si ergo Evangeiium non addit aliquid quod desit Legi, ergo perfecta est Lex sicut Evangeiium nisi solum quoad observantiam; defectus autem observantiae non est imperfectio legis, sed imperfectio hominum, quibus lex data est.

2. Item, Ezech. 1, 16 dicitur: *Rota in rota*; Gregorius: «Vetus in Novo et Novum in Veteri». Si ergo Novum est in Veteri, ergo perfectio Evangelii est in Lege; ergo aequae perfecta est Lex sicut Evangeiium; ergo non differunt Lex et Evangeiium per perfectum et imperfectum.

**Respondeo:** Dicendum quod de perfectione et imperfectione quoad Legem et Evangeiium nos possumus loqui generali sermone et appropriato. Generali sermone, non distinguendo in Lege inter praecepta sacramentalia et caerimonialia et iudicialia

6. Zu der letzten Frage nach der vollkommenen Liebe, die im Gesetz vorgeschrieben wird, pflegen sie zu antworten, dass dies nur im Deuteronomium so ist, welches das zweite Gesetz ist und ein Sinnbild des Evangeliums; dennoch wird dieses Argument, auch wenn es gewissermaßen in den oberen [Darlegungen] schon erklärt worden ist, in der Frage, ob nach dem Erlass des Gesetzes des Mose das Gesetz des Evangeliums erlassen werden musste,<sup>4118</sup> weiter unten viel klarer werden.<sup>4119</sup>

*Kapitel 4: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Güte*

Danach wird nach dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Güte gefragt, ein Unterschied, nach dem das Gesetz des Mose unvollkommen und Gesetz der Werke genannt wird, und ein Gesetz, das tötet und Vorschriften enthält, die nicht gut sind, umgekehrt aber das Gesetz des Evangeliums vollkommenes Gesetz und eins, das die Gesinnung zurückhält, oder Gesetz des Glaubens, Gesetz des Geistes und ein Gesetz, das gute Vorschriften enthält, genannt wird.

*Artikel 1: Warum wird das Gesetz des Mose unvollkommenes Gesetz genannt, das Evangelium vollkommenes Gesetz? [Nr. 553]*

Zum ersten Unterschied heißt es in Hebr 7,19 ausdrücklich: *Das Gesetz hat nichts zur Vollendung geführt*, wie gesagt worden ist.<sup>4120</sup>

**Dagegen:** 1. Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Christus ist nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es vollständig zu erfüllen, Mt 5,17, nicht um dem Gesetz etwas hinzuzufügen, was nicht da gewesen war, sondern damit geschah, was geschrieben worden war.“<sup>4121</sup> Wenn also das Evangelium nicht etwas hinzufügt, was dem Gesetz fehlt, dann ist das Gesetz ebenso wie das Evangelium vollkommen, außer allein hinsichtlich der Befolgung; das Fehlen der Befolgung aber ist keine Unvollkommenheit des Gesetzes, sondern die Unvollkommenheit der Menschen, denen das Gesetz gegeben worden ist.

2. Ez 1,16 heißt es: *Ein Rad in einem anderen Rad*; Gregor: „Das Alte [Testament] im Neuen und das Neue [Testament] im Alten.“<sup>4122</sup> Wenn also das Neue im Alten ist, dann ist die Vollkommenheit des Evangeliums im Gesetz; also ist das Gesetz gleichermaßen vollkommen wie das Evangelium; also unterscheiden sich Gesetz und Evangelium nicht durch Vollkommenes und Unvollkommenes.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass wir über die Vollkommenheit und Unvollkommenheit hinsichtlich Gesetz und Evangelium mit einer allgemeinen und einer geeigneten Rede sprechen können. Mit einer allgemeinen Rede, indem wir im Gesetz nicht

<sup>4118</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 545 (ed. Bd. IV/2, 840a–843b; in dieser Ausgabe S. 1922–1933).

<sup>4119</sup> Vgl. ebd., Nr. 553–556 (ed. Bd. IV/2, 856a–860b; in dieser Ausgabe S. 1982–1999).

<sup>4120</sup> Vgl. ebd., Nr. 549 (ed. Bd. IV/2, 849b–850a; in dieser Ausgabe S. 1956–1959).

<sup>4121</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XVII,6 (CSEL 25/1, 489).

<sup>4122</sup> Gregor, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* I,6,15 (CChr.SL 142, 75).

et moralia; appropriato vero sermone, distinguendo ista in Lege. Et secundum hoc non inconvenienter, comparando Evangeiium ad Legis sacramentalia, appropriabitur prima differentia Legis et Evangelii, quae attenditur quantum ad virtutem, quia sacramentum Legis infirmum est ad iustificationem, sacramentum vero Evangelii virtuosum. – Comparando ad caerimonialia, appropriabitur secunda differentia, quae est quantum ad veritatem, quia in caerimonialibus est veritas velata et obumbrata, quae in exhibitione gratiae Evangelii est revelata. – Item, comparando ad praecepta iudicialia appropriabitur tertia differentia, quae attenditur quantum ad severitatem, quia in iudicialibus districtio est severitatis, [857] in Evangelio vero est mitigatio severitatis. – Comparando vero ad moralia, appropriabitur quarta differentia, quae attenditur quantum ad bonitatem, quia in moralibus Legis est imperfectio bonitatis, in moralibus vero Evangelii perfectio bonitatis. Unde Matth. 5, 20, super illud: *Nisi abundaverit iustitia vestra etc.*, Glossa: «Plenius aguntur quae praemissa sunt ad inchoationem, cum fuerint addita ad perfectionem moralium praeceptorum». Sermone vero generali praedictae differentiae generaliter attenduntur quoad Legem, non distinguendo inter praecepta, prout dictum est.

Secundum hoc ergo respondendum dicendo quod Lex potest considerari dupliciter: secundum formam editionis et secundum potestatem rationis. Secundum formam editionis Lex universaliter imperfecta est respectu Evangelii, sicut supra in parte declaratum est, Quaestione utrum praeter legem Moysi lex Evangelii requiratur, et infra amplius ostendetur Quaestionibus de additionibus Legis ad Evangeiium et impletionem Legis per Christum.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod dicit Augustinus quod Evangeiium non addit Legi quod ei deest, dicendum quod loquitur de Lege quantum ad potestatem rationis, secundum quam perfectio Evangelii includitur in Lege, non quantum ad formam editionis. Et exemplum est in figura incisionis: cum enim lignum inciditur et in

zwischen sakramentalen Vorschriften, Kultvorschriften, Rechtssatzungen und Sittengeboten unterscheiden; mit einer geeigneten Rede, indem wir diese im Gesetz unterscheiden. Und demgemäß wird, wenn man das Evangelium mit den Sakramentalien des Gesetzes vergleicht, ein erster Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium nicht unangemessen zugeschrieben werden, der in der Kraft liegt, da das Sakrament des Gesetzes schwach zur Rechtfertigung ist, das Sakrament des Evangeliums aber kraftvoll.<sup>4123</sup> – Im Vergleich zu den Kultvorschriften wird der zweite Unterschied zugeschrieben werden, der hinsichtlich der Wahrheit ist, da in den Kultvorschriften die Wahrheit verschleiert und verdunkelt ist, welche in der Ausführung der Gnade des Evangeliums offenbart ist.<sup>4124</sup> – Der dritte Unterschied wird im Vergleich zu den Rechtssatzungen zugeschrieben werden, der in der Strenge liegt, da es in den Rechtssatzungen eine harte Strenge gibt, [857] im Evangelium aber eine milde Strenge.<sup>4125</sup> – Im Vergleich zu den Sittengeboten wird der vierte Unterschied zugeschrieben werden, der in der Güte liegt, da in den Sittengeboten des Gesetzes eine Unvollkommenheit der Güte liegt, in den Sittengeboten des Evangeliums aber eine Vollkommenheit der Güte. Daher die Glosse zu Mt 5,20: *Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist usw.:* „Die [Vorschriften] werden vollständiger ausgeführt, die zum Anfang vorausgeschickt worden sind, während sie zur Vollendung der Sittengebote hinzugefügt worden sind.“<sup>4126</sup> Also werden in der allgemeinen Rede die genannten Unterschiede hinsichtlich des Gesetzes allgemein betrachtet, nicht indem zwischen den Vorschriften unterschieden wird, wie gesagt worden ist.

Demgemäß ist also damit zu antworten, dass das Gesetz auf zwei Arten betrachtet werden kann: nach der Form der Herausgabe und nach der Kraft der Beschaffenheit. Nach der Form der Herausgabe ist das Gesetz allgemein unvollkommen im Vergleich zum Evangelium, wie oben in einem Teil erklärt worden ist, in der Frage, ob außer dem Gesetz des Mose das Gesetz des Evangeliums erforderlich ist,<sup>4127</sup> und unten wird es noch ausführlicher gezeigt werden in den Fragen über die Hinzufügungen des Gesetzes zum Evangelium<sup>4128</sup> und die Erfüllung des Gesetzes durch Christus.<sup>4129</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem, was Augustinus sagt, dass das Evangelium dem Gesetz nichts hinzufügt, was ihm fehlt, ist zu sagen, dass er über das Gesetz hinsichtlich der Kraft der Beschaffenheit spricht, nach der die Vollkommenheit des Evangeliums im Gesetz eingeschlossen ist, nicht in Hinsicht auf die Form der Herausgabe. Und ein Beispiel liegt in dem Sinnbild der Bildhauerei: Wenn nämlich Holz behauen und

4123 Vgl. Summa Halensis III Nr. 549–550 (ed. Bd. IV/2, 848a–849a.850a–852b; in dieser Ausgabe S. 1952–1955.1960–1969).

4124 Vgl. ebd., Nr. 549 u. 551 (ed. Bd. IV/2, 849a.852a–854b; in dieser Ausgabe S. 1954–1957.1968–1973).

4125 Vgl. ebd., Nr. 549 u. 552 (ed. Bd. IV/2, 849a–b.854a–856b; in dieser Ausgabe S. 1956 f.1974–1983).

4126 Glossa ordinaria zu Mt 5,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20a); vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,8,20 (CChr.SL 35, 20).

4127 Vgl. Summa Halensis III Nr. 545 (ed. Bd. IV/2, 840a–843b; in dieser Ausgabe S. 1922–1933).

4128 Vgl. ebd., Nr. 560 (ed. Bd. IV/2, 865a–867b; in dieser Ausgabe S. 2014–2027).

4129 Vgl. ebd., Nr. 269–270 u. 561 (ed. Bd. IV/2, 395a–401b.865a–867b; in dieser Ausgabe S. 316–343.2026 f).

ipso imago figuratur, educitur figura in actualitatem et apparet actu quae prius erat secundum possibilitatem et latebat virtute. Sicut ergo non dicitur facta additio ligno exfiguratione imaginis quantum ad potestatem, sed solum quantum ad actualitatem, sic intendit dicere Augustinus quod non est additio Evangelii ad Legem quantum ad potestatem, sed quantum ad actualitatem. Unde in Lege est quasi imago boni cooperta proposita animae, iuxta illud, ad Hebr. 10, 1: *Umbram habens Lex, non ipsam imaginem*; Evangeium vero habet imaginem boni expressam et apertam, quod fit per subtractionem superfluitatis caerimonialium et figuralium praeceptorum et distinctionem moralium.

2. Ad secundum similiter intelligendum quod perfectio Evangelii est in Lege, respiciendo ad potestatem rationis Legis, non ad formam editionis. Et exemplum huius est, quia sicut differentia est in genere potestate, non actu, ut dicit Philosophus, sic perfectio Evangelii in Lege. Sicut autem differentia addita generi trahit ipsum in actum speciei, et est ista additio quantum ad actualitatem, non quantum ad potestatem, sic perfectio bonitatis in Lege est in ratione quadam generali, et in actum et speciem educitur per additionem Evangelii.

[Nr. 554] ARTICULUS II.

*Quare dicatur Lex Moysi lex factorum, Evangeium lex fidei.*

Deinde quaeritur circa positam differentiam, Rom. 3, 27, quia lex Moysi dicitur lex factorum, Evangeium lex fidei.

1. Nam obicit Haymo, ibidem in Glossa: «Lex Evangelii, etsi non habeat opera veterum sacramentorum, ut circumcisionis atque ceterorum, habet tamen opera in sacramentis suis huic tempori congruis»; et habet opera misericordiae in moralibus praeceptis; ergo lex Evangelii debet dici lex factorum sicut lex Moysi.

2. Item, si dicatur lex Moysi lex factorum, ea ratione qua dicitur ad Philipp. 3, 9, super illud: *Iustitiam, quae ex fide est*, Glossa: «Iustitiam non veram, quae ex Lege est, quae manus comprimit, non animum, quae timore, non amore servire facit»; secundum hoc ergo lex Moysi dicitur lex factorum, quia respicit opera, lex vero Evan-

darin ein Bild gestaltet wird, wird das Sinnbild in die Wirklichkeit überführt und es erscheint in Wirklichkeit, was vorher der Möglichkeit nach und in seiner Kraft verborgen war. So wie also nicht gesagt wird, dass aufgrund der Herausbildung des Bildes eine Hinzufügung zum Holz hinsichtlich seines Vermögens erfolgt ist, sondern nur hinsichtlich der Wirklichkeit, so will Augustinus sagen, dass es keine Hinzufügung des Evangeliums zum Gesetz gibt hinsichtlich des Vermögens, sondern hinsichtlich der Wirklichkeit. Daher gibt es im Gesetz gleichsam das Bild des Guten, das verhüllt der Seele vorgesetzt wird, nach Hebr 10,1: *Einen Schatten enthält das Gesetz, nicht das Bild selbst*; das Evangelium aber enthält das ausgedrückte und offene Bild des Guten, welches durch Entziehung des Unnötigen der Kultvorschriften und der sinnbildlichen Vorschriften erfolgt und durch die Verdeutlichung der Sittengebote.

2. In Bezug auf den zweiten [Einwand] ist ebenfalls zu verstehen, dass die Vollkommenheit des Evangeliums im Gesetz ist, wenn man die Kraft der Beschaffenheit des Gesetzes betrachtet, nicht die Form der Herausgabe. Und ein Beispiel dafür ist, dass so, wie der Unterschied hinsichtlich der Gattung in dem Vermögen, nicht in der Wirklichkeit liegt, wie der Philosoph sagt,<sup>4130</sup> so die Vollkommenheit des Evangeliums im Gesetz. So wie aber der Unterschied, der der Gattung hinzugefügt ist, diese in die Wirklichkeit der Art zieht – und diese Hinzufügung ist hinsichtlich der Wirklichkeit, nicht hinsichtlich des Vermögens –, so liegt die Vollkommenheit der Güte im Gesetz in einer allgemeinen Beschaffenheit und wird sie durch die Hinzufügung des Evangeliums in die Wirklichkeit und die Art überführt.

*Artikel 2: Warum wird das Gesetz des Mose Gesetz der Werke genannt, das Evangelium Gesetz des Glaubens? [Nr. 554]*

Sodann wird nach dem angeführten Unterschied gefragt, Röm 3,27, dass das Gesetz des Mose Gesetz *der Werke* genannt wird, das Evangelium Gesetz *des Glaubens*.

1. Denn Haimo wendet ein, ebendort in der Glosse: „Auch wenn das Gesetz des Evangeliums nicht die Werke der alten Sakramente hat, wie das der Beschneidung und der übrigen [Werke], hat es dennoch Werke in seinen Sakramenten, die unserer Zeit angemessen sind“;<sup>4131</sup> und es hat Werke der Barmherzigkeit in seinen Sittengeboten; also muss das Gesetz des Evangeliums ebenso wie das Gesetz des Mose Gesetz *der Werke* genannt werden.

2. Wenn das Gesetz des Mose Gesetz *der Werke* genannt wird, aus dem Grund, warum es in Phil 3,9 heißt: *Die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt*, [dazu] die Glosse: „Die nicht wahre Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, die die Hände zurückhält, nicht die Gesinnung, die aus Furcht, nicht aus Liebe zu dienen veranlasst“<sup>4132</sup>; demgemäß wird das Gesetz des Mose also Gesetz *der Werke* genannt,

<sup>4130</sup> Vgl. Boethius, In Isagogen Porphyrii commenta IV,9 (CSEL 48, 262).

<sup>4131</sup> Augustinus, De spiritu et littera 13,21 (CSEL 60, 175); Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 3,27 (PL 191, 1364).

<sup>4132</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Philippenses 3,9 (PL 192, 244).

gellii non dicitur lex factorum, quia non respicit opera, sed voluntatem – contra: Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, assumens illud Apostoli ad Rom. 3, 20: [858] *Per Legem non iustificabitur omnis homo apud Deum*, dicit quod sic inquit «solam Legem non iustificare homines apud Deum sicut nec sola fides, exceptis bonis operibus, commendat apud Deum». Sicut ergo legi Moysi ad iustificationem necessaria erat fides – unde Augustinus, ibidem, dicit de Patribus Veteris Testamenti quod «addiderunt temporali iustitiae» Legis, quae scilicet est in Lege, «iustitiam fidei» – ita Legi fidei ad iustitiam veram necessaria sunt opera bona, Iac. 2, 17: *Fides sine operibus mortua est*. Lex igitur Evangelii lex factorum dicenda est sicut lex Moysi.

**Respondeo:** Dicendum quod lex Moysi dicitur lex factorum, quia indicat libero arbitrio hominis quid faciat, sed non indicat, cum homo impotens sit per liberum arbitrium, gratiam Dei, per quam illud facere valeat. Lex autem Evangelii per dictamen fidei gratiam Christi indicat, per quam homo explere poterit quidquid Deus iubeat. Et hoc est quod dicit Augustinus, in libro *De spiritu et littera*: «Per legem operum dicit Deus homini: Fac quod iubeo; per legem fidei dicit homo Deo: Da quod iubes. Ideo enim iubet Lex, ut admoneat quid faciat; fides ut cui iubetur, si non potest, sciat quid petat», videlicet gratiam. Et propter hoc ibidem dicit Augustinus quod Lex «mandatum bonum habet, littera demonstrante, non spiritu adiuvante».

[Nr. 555] ARTICULUS III.

*Quare dicitur lex Moysi lex occidens, Evangelium lex vivificans.*

Postea quaeritur de alia differentia qua dicitur quod lex Moysi est occidens, lex Evangelii lex vivificans, iuxta illud, II Cor. 3, 6: *Littera occidit, Spiritus autem vivificat*.

Dicit autem Augustinus, in libro *De spiritu et littera*, quod «non aliam vult Apostolus intelligi litteram quam Decalogum, in illis duabus tabulis scriptum». Improbat autem



weil es die Werke betrifft, das Gesetz des Evangeliums aber wird nicht Gesetz der Werke genannt, weil es nicht die Werke betrifft, sondern den Willen – dagegen: Augustinus sagt in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*, indem er den Satz des Apostels in Röm 3,20 aufnimmt: |858| *Durch das Gesetz wird nicht jeder Mensch vor Gott gerechtfertigt werden*, dass dieser damit sagt, „dass nur das Gesetz allein die Menschen nicht vor Gott rechtfertige, ebenso wie auch nicht der Glaube allein, ohne gute Werke, bei Gott empfiehlt.“<sup>4133</sup> So wie also für das Gesetz des Mose der Glaube zur Rechtfertigung notwendig war – daher sagt Augustinus ebendort über die Väter des Alten Testaments, dass „sie der zeitlichen Gerechtigkeit“ des Gesetzes, die nämlich im Gesetz besteht, „die Gerechtigkeit des Glaubens hinzugefügt haben“<sup>4134</sup> –, so sind für das Gesetz des Glaubens zur wahren Gerechtigkeit gute Werke notwendig, Jak 2,17: *Der Glaube ohne Werke ist tot*. Also muss das Gesetz des Evangeliums ebenso Gesetz der Werke genannt werden wie das Gesetz des Mose.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass das Gesetz des Mose Gesetz der Werke genannt wird, weil es dem freien Willen des Menschen anzeigt, was er tun soll, aber nicht, wenn der Mensch durch seinen freien Willen ohnmächtig ist, die Gnade Gottes anzeigt, durch die er dies tun kann. Das Gesetz des Evangeliums aber zeigt durch die Vorschrift des Glaubens die Gnade Christi an, durch die der Mensch wird erfüllen können, was Gott befiehlt. Und das ist es, was Augustinus in der Schrift *Vom Geist und Buchstaben* sagt: „Durch ein Gesetz der Werke sagt Gott zum Menschen: Tue, was ich befehle; durch ein Gesetz des Glaubens sagt der Mensch zu Gott: Gib, was du befiehlst. Deshalb nämlich befiehlt das Gesetz, um zu ermahnen, was man tun soll; damit der Glaube, wenn jemandem befohlen wird und er es nicht vermag, weiß, worum er bitten soll“<sup>4135</sup>, nämlich um die Gnade. Und deswegen sagt Augustinus ebendort, dass das Gesetz „das gute Gebot enthält, jedoch in der Weise eines aufzeigenden Buchstabens, nicht in der des Beistandes des Geistes.“<sup>4136</sup>

*Artikel 3: Warum wird das Gesetz des Mose Gesetz, das tötet, genannt, das Evangelium aber Gesetz, das lebendig macht? [Nr. 555]*

Danach wird nach einem anderen Unterschied gefragt,<sup>4137</sup> mit dem gesagt wird, dass das Gesetz des Mose ein tötendes ist, das Gesetz des Evangeliums [hingegen] ein Gesetz, das lebendig macht, nach 2Kor 3,6: *Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig*.

Augustinus sagt aber in der Schrift *Vom Geist und Buchstaben*, dass „der Apostel keinen anderen Buchstaben darunter verstanden wissen will als den Dekalog, der

<sup>4133</sup> Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* II,5 (CSEL 50, 460).

<sup>4134</sup> Ebd.

<sup>4135</sup> Augustinus, *De spiritu et littera* 13,22 (CSEL 60, 175).

<sup>4136</sup> Ebd., 14,26 (CSEL 60, 180).

<sup>4137</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 549 (ed. Bd. IV/2, 849b–850a; in dieser Ausgabe S. 1956–1959).

Augustinus, qui dicit: Non potest intelligi de figuralibus praeceptis quod dicit Apostolus '*littera occidit*', hoc modo ad Rom. 7, 7: *Concupiscentiam nesciebam, nisi Lex diceret: Non concupisces*; et postea subditur: *Occasione accepta, peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit*. Ecce quod haec littera occidit; nihil autem figurate dicitur, cum dicitur '*non concupisces*', sed secundum litteram solum. Et constat quod illud est mandatum Decalogi; mandatum ergo Decalogi est littera occidens.

**Secundum hoc ergo obicitur:** 1. Si Decalogus dicitur occidere, aut hoc est in quantum observatus, quod esse non potest, quia observans Decalogum facit illud quod debet; talis autem meretur vivificari, non occidi. Aut in quantum non observatus, et si hoc, eadem ratione et Evangelium, quia non observans Evangelium meretur occidi aeternaliter.

2. Item, cum dicitur Decalogus littera occidens, aut dicitur per causam aut per occasionem aut per ostensionem. Quod per causam, videtur, ad Rom. 7, 6: *Nunc autem soluti a Lege mortis* etc., Glossa: «*A Lege, quae est causa mortis*». – Contra: Ad Rom. 7, 12: *Lex quidem sancta et mandatum sanctum, iustum et bonum*, Glossa: «*Iustum, iustificans peccatorem; bonum, id est utile, vitam acquirens*». Si ergo est vitam acquirens, ergo causa est vitae, non mortis.

3. Quod per occasionem, videtur per textum ad Rom. 7, 11: *Occasione accepta, peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit*. – Contra: Secundum hoc enim videtur quod simili ratione littera evangelica est occidens, quia quaelibet opera iustitiae, de quibus loquitur Evangelium, quando non referuntur ad Deum, sunt occasio aeternae mortis; ergo secundum hoc Evangelium erit littera occidens. Unde Augustinus, *De civitate Dei*: «*Virtutes, cum referuntur ad se ipsas nec propter aliud expetuntur, inflatae atque superbae sunt, et ideo nec virtutes, sed vitia iudicandae sunt*».

4. Quod autem per ostensionem intelligatur, videtur per illud quod habetur ad Rom. 5, 20: *Lex subintravit, ut abundaret delictum*, Glossa: «*Id est, ad hoc data fuit*

auf jene zwei Tafeln geschrieben worden war.<sup>4138</sup> Augustinus aber verwirft das und sagt: Dass der Apostel sagt ‚*Der Buchstabe tötet*‘, kann nicht in Bezug auf die sinnbildlichen Vorschriften zu verstehen sein,<sup>4139</sup> so Röm 7,7: *Ich wüsste von der Begierde nichts, wenn nicht das Gesetz sagen würde: Du sollst nicht begehren*; und danach fügt er hinzu: *Als sie die Gelegenheit erhalten hatte, verführte die Sünde mich durch das Gebot und tötete mich dadurch.*<sup>4140</sup> Siehe, dass dieser Buchstabe tötet; denn es ist nicht sinnbildlich gemeint, wenn es heißt ‚*Du sollst nicht begehren*‘, sondern allein wörtlich. Und es steht fest, dass dies ein Gebot des Dekalogs ist; also ist ein Gebot des Dekalogs ein Buchstabe, der tötet.

**Demgemäß wird also angewendet:** 1. Wenn vom Dekalog gesagt wird, dass er tötet, dann ist dies entweder so, insofern er befolgt wurde, was nicht sein kann, da der, der den Dekalog befolgt, tut, was er muss; ein solcher aber verdient, lebendig gemacht zu werden, nicht getötet. Oder [es ist so,] insofern er nicht befolgt wurde, und wenn dies [der Fall ist], dann [wird das] ebenso auch vom Evangelium [gesagt], da der, der das Evangelium nicht befolgt, verdient, auf ewig getötet zu werden.

2. Wenn der Dekalog Buchstabe genannt wird, der tötet, dann wird dies entweder im Sinne der Ursache ausgesagt oder im Sinne des Anlasses oder im Sinne eines Beweises. Es scheint richtig zu sein, dass [es] im Sinne der Ursache [ausgesagt wird], Röm 7,6: *Nun aber sind wir vom Gesetz des Todes befreit*, die Glosse: „*Vom Gesetz, das die Ursache des Todes ist.*“<sup>4141</sup> – Dagegen: Röm 7,12: *Das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut*, die Glosse: „*Gerecht, den Sünder gerecht machend; gut, das heißt nützlich, das Leben erwerbend.*“<sup>4142</sup> Wenn es also das Leben erwerbend ist, dann ist es Ursache für das Leben, nicht für den Tod.

3. Es scheint richtig zu sein, dass [es] im Sinne des Anlasses [ausgesagt wird], durch den Text Röm 7,11: *Als sie die Gelegenheit erhalten hatte, verführte die Sünde mich durch das Gebot und tötete mich dadurch.* – Dagegen: Demgemäß scheint es nämlich so zu sein, dass ebenso der Buchstabe des Evangeliums einer ist, der tötet, denn alle Werke der Gerechtigkeit, über die das Evangelium spricht, sind, wenn sie sich nicht auf Gott beziehen, Anlass zum ewigen Tod; daher wird demnach das Evangelium ein Buchstabe sein, der tötet. Daher Augustinus [in dem Werk] *Vom Gottesstaat*: „Wenn Tugenden sich auf sich selbst beziehen und nicht um etwas anderes willen angestrebt werden, sind sie aufgeblasen und stolz und deshalb nicht als Tugenden, sondern als Laster zu betrachten.“<sup>4143</sup>

4. Dass es aber im Sinne eines Beweises zu verstehen ist, scheint richtig zu sein durch das, was in Röm 5,20 steht: *Das Gesetz ist hinzugekommen, sodass*<sup>4144</sup> *das Ver-*

4138 Augustinus, De spiritu et littera 14,24 (CSEL 60, 177).

4139 Vgl. ebd., 14,25 (CSEL 60, 179 f).

4140 Röm 7,11.

4141 Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 7,6 (PL 191, 1415).

4142 Ebd., 7,12 (PL 191, 1419).

4143 Augustinus, De civitate dei XIX,25 (CSEL 40/2, 420; CChr.SL 48, 696).

4144 S.o. S. 211 Anm. 336.

ut per eam abundantius cognosceretur delictum. Si enim [859] Lex non fuisset, peccatum lateret; sed per Legem genera peccatorum et praevaricationis crimen homo cognovit». Secundum hoc ergo dicitur Decalogus littera occidens, id est peccatum, quod est causa mortis, ostendens. – Contra: Secundum hoc, Evangelium est littera occidens, quia ostendit peccatum et generalius et evidentius quam Lex; peccata autem sunt mortis aeternae causa; non videtur igitur Lex et Evangelium differre in moralibus, quia ibi est littera occidens, hic vivificans.

5. Item, si littera Legis occidit, sed quod occidit contrarium est saluti; Lex igitur videtur contraria saluti; et si Decalogus intelligatur littera, videtur Decalogus saluti contrarius.

**Respondeo:** Littera occidens potest intelligi de Lege quantum ad iudicialia praecepta et quantum ad moralia. Quantum ad iudicialia intelligitur per causam, et de occisione corporali; unde, *littera occidit*, quia in iudicialibus Lex malos occidere praecipit, Exod. 22, 18: *Maleficos non patieris vivere*. – Quantum vero ad moralia dicitur Lex littera occidens quatuor modis: per ostensionem, per occasionem, per defectum, per praevaricationem. Per ostensionem, quia ostendit peccatum, quod occidit, Rom. 7, 7: *Non cognovi peccatum nisi per Legem*. – Per occasionem dupliciter: prohibendo, innotescendo. Prohibendo enim auget peccati desiderium, secundum quod dicitur ad Rom. 7, 8: *Occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*, Glossa: «Aucta est concupiscentia prohibitione Legis». Innotescendo, quia faciendo peccatum cognosci, in peccantibus augetur contemptus Dei et ita peccatum. Unde Augustinus, super illud '*littera occidit*', dicit: «Apparet litterae vetustatem, si desit novitas spiritus, reos facere potius homines cognitione peccati quam liberare a peccato; unde: *Qui apponit scientiam, apponit dolorem*», Eccle. 1, 18. Sic ergo innotescendo peccatum, facit scienter peccare, Luc. 12, 47: *Servus sciens voluntatem domini, et non faciens, vapulabit multis*. Sic ergo dicitur Lex occidere per

*gehen übergroß wurde*, die Glosse: „Das heißt, es ist dazu gegeben worden, dass durch dieses das Vergehen im Überfluss erkannt wurde. Denn wenn [859] es das Gesetz nicht gegeben hätte, wäre die Sünde verborgen; durch das Gesetz kennt der Mensch jedoch die Arten der Sünden und das Verbrechen der Gesetzesübertretung.“<sup>4145</sup> Demgemäß also wird der Dekalog Buchstabe, der tötet, genannt, das heißt, der die Sünde, die die Ursache für den Tod ist, aufzeigt. – Dagegen: Demgemäß ist das Evangelium ein Buchstabe, der tötet, weil es die Sünde sowohl allgemeiner als auch offensichtlicher aufzeigt als das Gesetz; die Sünden aber sind die Ursache für den ewigen Tod; es scheint also nicht so zu sein, dass Gesetz und Evangelium sich in den Sittengeboten unterscheiden, weil dort der Buchstabe einer ist, der tötet, hier einer, der lebendig macht.

5. Wenn der Buchstabe des Gesetzes tötet, aber, was tötet, schädlich für das Heil ist, dann ist das Gesetz offensichtlich schädlich für das Heil; und wenn der Dekalog als Buchstabe zu verstehen ist, dann ist der Dekalog offensichtlich schädlich für das Heil.

**Ich antworte:** Ein Buchstabe, der tötet, kann vom Gesetz im Hinblick auf die Rechtssatzungen und im Hinblick auf die Sittengebote verstanden werden. Im Hinblick auf die Rechtssatzungen ist er wegen der Ursache und hinsichtlich der leiblichen Tötung zu verstehen; *der Buchstabe tötet* daher, weil das Gesetz in den Rechtssatzungen vorschreibt, die Bösen zu töten, Ex 22,18: *Du sollst die Verbrecher nicht leben lassen*. – Im Hinblick auf die Sittengebote wird das Gesetz auf vier Arten ein Buchstabe, der tötet, genannt: wegen des Beweises, wegen des Anlasses, wegen der Schwäche und wegen der Übertretung. Wegen des Beweises, weil es die Sünde aufzeigt, die tötet, Röm 7,7: *Ich habe die Sünde nur durch das Gesetz erkannt*. – Wegen des Anlasses auf zwei Arten: durch Verboten und durch Bekanntwerden. Denn durch das Verboten vergrößert es den Wunsch nach der Sünde, nach dem, wie es in Röm 7,8 heißt: *Als sie die Gelegenheit erhalten hatte, bewirkte die Sünde durch das Gebot in mir alle Begierde*, die Glosse: „Die Begierde ist von dem Verbot des Gesetzes vergrößert worden.“<sup>4146</sup> Durch Bekanntwerden, da, indem es bewirkt, dass die Sünde erkannt wird, in den Sündern die Verachtung Gottes vergrößert wird und damit die Sünde. Daher sagt Augustinus zu *Der Buchstabe tötet*: „Es wird deutlich, dass der alte Zustand des Buchstabens, wenn der neue Zustand des Geistes aufhört, die Menschen durch die Erkenntnis der Sünde eher schuldig macht, als sie von der Sünde zu befreien; daher: *Wer Wissen bringt, bringt Schmerz*“<sup>4147</sup>, Koh 1,18. Indem die Sünde bekannt wird, bewirkt sie daher also, dass man wissentlich sündigt, Lk 12,47: *Der Sklave, der den Willen seines Herrn kennt und ihn nicht ausführt, wird viele Schläge*

<sup>4145</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 5,20 (PL 191, 1399); vgl. Augustinus, Sermones 26,8,9 (CChr.SL 41, 353 f).

<sup>4146</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 7,8 (PL 191, 1417); Augustinus, De spiritu et littera 14,25 (CSEL 60, 179).

<sup>4147</sup> Augustinus, De spiritu et littera 14,26 (CSEL 60, 180).

occasionem prohibendo, innotescendo. – Item, per defectum, quia, sicut dicit Augustinus, in libro *De littera et spiritu*, Lex «mandatum bonum habet tantum in littera demonstrante, non in spiritu adiuvante». Quia ergo Lex non habet adiuvantem spiritum, hoc est gratiam, quod iubet fit solo timore, non amore, et ita culpabiliter. Et hoc est quod dicit Augustinus, in libro *De spiritu et littera*: «Littera sine adiuvante spiritu occidit; cum vero adest vivificans spiritus per caritatem, hoc ipsum intus facit diligi quod foris scriptum Lex faciebat timeri». Sine spiritu autem «fit timore poenae, et ita serviliter» et culpabiliter. – Item, per praevaricationem dicitur occidere metaphorice, quia non observantes digni sunt morte sive indigni vita. Et hoc est quod dicit Augustinus, super illud '*littera occidit*': «Praecepta ista tam sunt utilia facienti et salubria, ut nisi quis ea fecerit, salutem habere non possit».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod 'pari ratione Evangelium non observatum est littera occidens', dicendum quod non sequitur. Nam Lex praecipit observantiam, non tamen praebet adiutorium ad observantiam; Evangelium vero praecipit observantiam et praebet adiutorium ad observantiam. Primo, in quantum disponit ad caritatem per affectum amoris, quod non facit Lex; unde, sicut dicit Augustinus, in libro *De littera et spiritu*, statim adest vivificans spiritus. Secundo, in quantum ostendit homini propriam infirmitatem, ut non possit implere sine dono gratiae Dei; unde Augustinus, *De littera et spiritu*: «Lex dicit: *Non concupisces*; Evangelium dicit sicut illud dicitur: *Cum scirem quod non possum esse continens nisi Deus det*, adii Dominum», Sap. 8, 21. Item, per Legem dicit Deus: *Non concupisces*; per Evangelium vero: *Sine me nihil potestis facere*, Ioan. 15, 5. Per Evangelium ergo disponitur anima ad humilitatem et, sicut dicit B. Iacobus 4, 6: *Deus superbis resistit, humilibus dat gratiam*. Et ita Evangelium disponendo animam ad amorem et ad humilitatem, ad quam sequitur collatio gratiae a Deo, per quam digne observatur Decalogus, praestat adiutorium ad observantiam, quod non facit Lex, quae disponit animam ad timorem et solum excitat liberi arbitrii potestatem. Secundum hoc dicit

*erhalten*. So also wird vom Gesetz gesagt, dass es als Anlass tötet: durch Verbieten und Bekanntwerden. – Wegen der Schwäche [wird es Buchstabe genannt], da, wie Augustinus in der Schrift *Vom Buchstaben und Geist* sagt, das Gesetz „ein gutes Gebot enthält, jedoch nur in der Weise eines aufzeigenden Buchstabens, nicht mit dem Beistand des Geistes.“<sup>4148</sup> Da also das Gesetz nicht den Beistand des Geistes enthält, das heißt Gnade, wird, was es befiehlt, nur aus Furcht getan, nicht aus Liebe, und daher schuldhaft. Und das ist es, was Augustinus in der Schrift *Vom Geist und Buchstaben* sagt: „Der Buchstabe ohne den Beistand des Geistes tötet; da aber der lebendig machende Geist durch die Liebe da ist, bewirkt er, das im Inneren zu lieben, was das Gesetz als außen Geschriebenes zu fürchten bewirkte.“<sup>4149</sup> Ohne Geist aber „wird es aus Furcht vor Strafe getan und daher sklavisch“<sup>4150</sup> und schuldhaft. – Wegen der Übertretung wird metaphorisch gesagt, dass es tötet, denn die es nicht befolgen, sind des Todes würdig oder des Lebens unwürdig. Und das ist es, was Augustinus zu ‚*Der Buchstabe tötet*‘ sagt: „Diese Vorschriften sind so nützlich und heilbringend für den, der sie erfüllt, dass nur, wer sie erfüllt, das Heil erlangen kann.“<sup>4151</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚ebenso das Evangelium, das nicht befolgt wird, ein Buchstabe ist, der tötet‘, ist zu sagen, dass das nicht folgt. Denn das Gesetz schreibt seine Befolgung vor, gewährt aber keinen Beistand zu seiner Befolgung; das Evangelium aber schreibt seine Befolgung vor und bietet Beistand zu seiner Befolgung dar. Erstens, insofern es zur Liebe vorbereitet durch das Streben nach Liebe, was das Gesetz nicht tut; daher ist, wie Augustinus in der Schrift *Vom Buchstaben und Geist* sagt, sogleich der lebendig machende Geist da.<sup>4152</sup> Zweitens, insofern es dem Menschen seine eigene Schwäche aufzeigt, dass er es nicht ohne die Gabe der Gnade Gottes erfüllen kann; daher Augustinus in der Schrift *Vom Buchstaben und Geist*: „Das Gesetz sagt: Du sollst nicht begehren; das Evangelium sagt so, wie es heißt: Da *ich wusste, dass ich nicht enthaltsam sein kann, wenn Gott es nicht gibt*, wandte ich mich an den Herrn“<sup>4153</sup>, Weish 8,21. Und durch das Gesetz sagt Gott: *Du sollst nicht begehren*; durch das Evangelium aber: *Ohne mich könnt ihr nichts machen*, Joh 15,5.<sup>4154</sup> Durch das Evangelium wird also die Seele auf die Demut vorbereitet und, wie der selige Jakobus 4,6 sagt: *Gott tritt den Stolzen entgegen, den Demütigen schenkt er seine Gnade*. Indem daher das Evangelium die Seele auf die Liebe und Demut vorbereitet, der die Verleihung der Gnade durch Gott folgt, durch die der Dekalog würdig befolgt wird, verleiht es Hilfe zu seiner Befolgung, was das Gesetz nicht macht, welches die Seele auf die Furcht vorbereitet und nur die Kraft des freien Willens anstachelt. Demgemäß sagt Isidor in der Schrift *Über die Unter-*

---

4148 Ebd.

4149 Ebd., 19,32 (CSEL 60, 185).

4150 Ebd., 14,26 (CSEL 60, 180).

4151 Ebd., 14,24 (CSEL 60, 178).

4152 Vgl. ebd., 16,28 (CSEL 60, 181f).

4153 Ebd., 13,22 (CSEL 60, 175).

4154 Vgl. ebd., 25,42 (CSEL 60, 195f).

Isidorus, in libro *Differentiarum*: «Praecepta legalia comparatione Evangelii *non bona* dicuntur, quia quod praecipiant |860| non perficiunt; gratia vero Evangelii et exterius imperat, et interius, ut perficiatur, iuvat».

2. Ad secundum quod obicitur, quod dicitur Lex causa mortis, dicendum quod illud dicitur quantum ad iudicialia, quae, praecipiendo occisionem malorum, mortis sunt causa. Non sic autem est in iudicialibus Evangelii, quemadmodum supra ostensum est, Quaestione de differentia quantum ad severitatem.

3. Ad tertium quod obicitur de occasione, quod pari ratione Evangelium occidit, dicendum quod non. Nam occasio peccandi, quae per prohibitionem est, non est ubi adest adiuvans gratia ad vitandum quod prohibetur vel ad faciendum quod iubetur; sed quando deficit adiuvans gratia, tunc prohibitio augendo peccati desiderium est occasio mortis. Et hoc est quod dicitur ad Rom. 5, 20: *Lex subintravit, ut abundaret delictum*, ubi dicit Augustinus: «Per Legem dicitur abundare delictum, non quia Lex delictum iuberet, sed quia, eo quod gratia ibi non erat, auctum est ex prohibitione desiderium, et tunc quasi ex propria virtute factum est grande vitium. Sic ergo abundavit peccatum, quia concupiscentia ex prohibitione ardentior est facta».

4. Ad quartum quod obicit de ostensione, quod similiter dicitur Evangelium littera occidens, dicendum quod non. Nam Evangelium sic ostendit peccatum, ut etiam monstret gratiam requirendam, qua possit vitari peccatum et fieri bonum. Unde, sicut dicit Augustinus, in libro *De spiritu et littera*, in Lege «dicit Deus homini: Fac quod iubeo»; in Evangelio «vero dicit homo Deo: Da quod iubes».

5. Ad ultimum dicendum quod non sequitur 'lex occidit, ergo non est salutaris vel bona', quemadmodum non sequitur '*scientia inflat*, ergo non est bona'. Unde dicit Glossa, super illud '*littera occidit*': «Sicut scientia cum caritate prodest, sine caritate vero occidit, quia inflat, ita Lex sine gratia occidit, cum sit *virtus peccati*, I Cor. 15,



*schiede*: „Die gesetzmäßigen Vorschriften werden im Vergleich zum Evangelium *nicht gut*<sup>4155</sup> genannt, weil sie nicht vollenden, was sie vorschreiben; |860| die Gnade des Evangeliums aber befiehlt sowohl äußerlich als auch verhilft sie innerlich dazu, es zu vollenden.“<sup>4156</sup>

2. Zu dem zweiten Einwand, dass gesagt wird, das Gesetz sei die Ursache des Todes, ist zu sagen, dass dies im Hinblick auf die Rechtssatzungen gesagt wird, die, indem die Tötung der Bösen vorgeschrieben wird, die Ursache für deren Tod sind. So ist es aber nicht in den Rechtssatzungen des Evangeliums, wie oben gezeigt worden ist, in der Frage nach dem Unterschied bei der Strenge.<sup>4157</sup>

3. Zu dem dritten Einwand in Bezug auf die Tötung, dass das Evangelium ebenso tötet, ist zu sagen, dass das nicht stimmt. Denn die Gelegenheit zum Sündigen, die durch das Verbot da ist, ist nicht da, wo der Beistand der Gnade da ist, um zu meiden, was verboten wird, oder um zu tun, was befohlen wird; wenn aber der Beistand der Gnade schwindet, dann ist das Verbot, indem der Wunsch zur Sünde vergrößert wird, der Anlass zum Tod. Und das ist es, was in Röm 5,20 gesagt wird: *Das Gesetz ist hinzugekommen, sodass*<sup>4158</sup> *das Vergehen übergroß wurde*, wozu Augustinus sagt: „Dass das Vergehen durch das Gesetz übergroß wird, wird nicht gesagt, weil das Gesetz das Vergehen befohlen hätte, sondern weil dadurch, dass es darin keine Gnade gab, das Verlangen aufgrund des Verbots größer geworden ist und dann gleichsam aus eigener Kraft eine große Sünde verübt wurde. Die Sünde wurde also deshalb übergroß, weil aufgrund des Verbots die Begierde stärker wurde.“<sup>4159</sup>

4. Zu dem vierten Einwand in Bezug auf den Nachweis, dass ebenso das Evangelium ein Buchstabe, der tötet, genannt werden wird, ist zu sagen, dass das nicht stimmt. Denn das Evangelium zeigt dergestalt die Sünde auf, dass es auch zeigt, wie man sich Gnade erwirbt, durch die man die Sünde meiden und gut werden kann. Wie Augustinus in der Schrift *Vom Geist und Buchstaben* sagt, „sagt Gott“ daher im Gesetz „zum Menschen: Tue, was ich dir befehle“; im Evangelium „aber sagt der Mensch zu Gott: Gib, was du befiehlst.“<sup>4160</sup>

5. Zu dem letzten [Einwand] ist zu sagen, dass nicht folgt ‚Das Gesetz tötet, also ist es weder heilbringend noch gut‘, so wie nicht folgt ‚*Wissen macht aufgeblasen*<sup>4161</sup>, also ist es nicht gut.‘ Daher sagt die Glosse zu ‚*Der Buchstabe tötet*<sup>4162</sup>: „So wie Wissen verbunden mit Liebe nützlich ist, ohne Liebe aber tötet, weil es aufgeblasen macht, so tötet das Gesetz ohne Gnade, weil es *die Kraft der Sünde* ist, 1Kor 15,56, ist aber

---

**4155** Ez 20,25.

**4156** Isidor, De differentiis rerum sive Differentiae theologicae vel spiritaes II,33,128 (PL 83, 90).

**4157** Vgl. Summa Halensis III Nr. 552 (ed. Bd. IV/2, 854a–855b; in dieser Ausgabe S. 1974–1981).

**4158** S.o. S. 211 Anm. 336.

**4159** Vgl. Augustinus, Sermones 163,10 (CChr.SL 41Bb, 230); wörtlich bei Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 5,20 (PL 191, 1398).

**4160** Augustinus, De spiritu et littera 13,22 (CSEL 60, 175).

**4161** 1Kor 8,1.

**4162** 2Kor 3,6.

56, non tamen mala est. Multa enim sunt quibusdam noxia, quamvis non sint mala». Dicendum igitur quod, cum de Decalogo dicitur sive de Lege *'littera occidit'*, hoc non dicitur per causam efficientem, sed per occasionem principaliter, per consequens vero aliis modis quibus dictum est. Unde Hieronymus super illud ad Rom. 7, 12–13: *Mandatum quod est bonum, factum est mihi mors? Absit:* «Non enim ex ipsa Lege mors, sed ex vitio hominis, quia non Lex, sed fomes est efficiens causa mortis, qui bonam rem vertit in malum. Sicut enim medicina non est causa mortis, si ostendat venena mortifera, licet iis mali homines abutantur ad mortem suam vel aliorum, sic Lex, quae venena peccatorum demonstrat et hominem libertate sua abutentem quasi freno cohibet et composito gressu incedere docet, non est efficiens causa peccati, sed potius vitium hominis, id est fomes».

[Nr. 556] ARTICULUS IV.

*Quare dicatur Lex habere praecepta non bona, Evangelium vero bona.*

Consequenter quaeritur de illa differentia, qua dicit Isidorus: «Evangelium habet praecepta bona, Lex praecepta *non bona*, sicut illud ubi Deus Israelitarum cupiditatem spoliis Aegyptiorum satiari permisit».

**Contra:** 1. Augustinus, in libro *Quaestionum Exodi*: «Israelitae furtum non fecerunt spoliando Aegyptios, sed Deo ministerium praebuerunt», quemadmodum cum minister iudicis occidit reum.

**Respondeo:** Augustinus de perfectis, Isidorus de carnalibus locutus est. Quod ergo boni pro praecepto habuerunt, malis permissio fuit. Qualiter autem circa repudium et alias Legis permissiones debeat intelligi praeceptum, determinatum est supra, Quaestione de iudicialibus circa permissa in Lege.

dennoch nicht schlecht. Vieles nämlich ist für manche schädlich, obwohl es nicht schlecht ist.<sup>4163</sup> Es ist also zu sagen, dass, wenn über den Dekalog oder das Gesetz gesagt wird ‚*Der Buchstabe tötet*‘, dies nicht gesagt wird im Sinne einer Wirkursache, sondern hauptsächlich im Sinne eines Anlasses und erst als Folge auf die anderen Arten, auf die es gesagt worden ist. Daher Hieronymus zu Röm 7,12–13: *Soll also das Gebot, welches gut ist, mir zum Tod geworden sein? Das sei fern!*: „Denn der Tod entsteht nicht durch das Gesetz, sondern aus einem Laster des Menschen, weil nicht das Gesetz, sondern der Zunder der Begierde die Wirkursache für den Tod ist, welcher eine gute Sache in eine schlechte verkehrt. Denn ebenso, wie nicht ein Heilmittel die Todesursache ist, wenn es sich als todbringendes Gift erweist, selbst wenn böse Menschen es für ihren oder den Tod anderer missbraucht haben, so ist nicht das Gesetz, das das Gift der Sünden aufzeigt und den Menschen, der seine Freiheit missbraucht, gleichsam mit einem Zügel zurückhält und ihn lehrt, gezügelten Schrittes einherzugehen, die Wirkursache für die Sünde, sondern vielmehr das Laster des Menschen, das heißt der Zunder.“<sup>4164</sup>

*Artikel 4: Warum heißt es vom Gesetz, dass es Vorschriften enthält, die nicht gut sind, vom Evangelium aber [, dass es Vorschriften enthält, die] gut [sind]? [Nr. 556]*

Alsdann wird nach jenem Unterschied gefragt, zu dem Isidor sagt: „Das Evangelium enthält Vorschriften, die gut sind, das Gesetz Vorschriften, die *nicht gut*<sup>4165</sup> sind, wie zum Beispiel die, wo Gott den Israeliten erlaubte, ihre Begierde mit dem Besitz der Ägypter zu stillen<sup>4166</sup>.“<sup>4167</sup>

**Dagegen:** 1. Augustinus in dem Werk der *Fragen zum [Buch] Exodus*: „Die Israeliten haben keinen Diebstahl begangen, als sie die Ägypter ausraubten, sondern Gott einen Dienst erwiesen“<sup>4168</sup>, so wie wenn der Diener des Richters einen Angeklagten tötet.

**Ich antworte:** Augustinus sprach von den Vollkommenen, Isidor von den fleischlichen Gesinnten. Was also die Guten für eine Vorschrift hielten, war für die Bösen eine Erlaubnis. Wie aber hinsichtlich der Ehescheidung und anderen Erlaubnissen des Gesetzes diese Vorschrift zu verstehen ist, ist oben bestimmt worden in der Frage nach den Rechtssatzungen, die die Erlaubnisse im Gesetz betreffen.<sup>4169</sup>

**4163** Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli*: in epistulam II ad Corinthios 3,4–6 (PL 192, 24).

**4164** Hieronymus, *Epistulae* 121,8 (CSEL 56/1, 30 f); wörtlich bei Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 7,12f (PL 191, 1420).

**4165** Ez 20,25.

**4166** Ex 12,36.

**4167** Isidor, *De differentiis rerum sive Differentiae theologicae vel spiritalis* II,33,128 (PL 83, 90).

**4168** Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* II,39 (CChr.SL 33, 85; CSEL 28/2, 112).

**4169** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 453–463 (ed. Bd. IV/2, 663a–677b; in dieser Ausgabe S. 1282–1335).

[861] [Nr. 557] CAPUT V.

DE DIFFERENTIA LEGIS ET EVANGELII QUANTUM AD REMUNERATIONEM.

Postea quaeritur de differentia Legis et Evangelii quantum ad remunerationem, pro qua dicit Isidorus, in libro *Differentiarum*, quod in Lege «promissiones temporalium continentur, in Evangelio vita aeterna promittitur».

**Contra:** 1. Ad Hebr. 11, 13, dicit Apostolus de Patribus Veteris Testamenti quod *iuxta fidem defuncti sunt omnes, non acceptis repromissionibus, sed a longe aspicientes etc.*, et dicit Glossa quod «sperabant sibi promitti caelestia, non terrena». Unde ibidem in textu sequitur: *Confitentes, quia peregrini sunt super terram, significant se patriam inquirere*, sicut dicit Glossa: «Hoc est, confitebantur se non esse de hoc mundo, et dant intelligi quod aliam quaerunt patriam». Quae autem sit illa, subditur in textu: *Nunc autem meliorem appetunt, id est caelestem*. Ex quo relinquitur quod in Lege Moysi promittebantur caelestia sive expectabatur remuneratio in caelis.

2. Item, ad Gal. 3, 16: *Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius*, hoc est, *in uno semine, qui est Christus*. Si ergo hae promissiones respiciunt promissiones Legis, promissiones autem istae non sunt terrenae, sed caelestes, relinquitur quod in Lege est promissio caelestium et aeternorum.

**Respondeo:** 1–2. Secundum quod dicitur ad Rom. 5, 20, super illud '*Lex subintravit ut abundaret delictum*', in populo Iudaeorum «tria erant genera hominum: duri, insipientes et perfecti. Iis omnibus data est Lex, sed non pro omnibus. Data est duris in flagellum, insipientibus in paedagogum, iustis in signum». Secundum hoc ergo dicendum quod in Lege erant comminationes poenae irremediabilis quoad duos; in Lege erant promissiones boni temporalis, quibus allekti ad amorem benefactoris Dei attraherentur insipientes; in Lege vero erant significationes aeternorum bonorum quoad iustos et perfectos. Praedicta ergo differentia attenditur in Lege quantum ad litteralem sensum, qui respicit imperfectos. Obiecta vero in contrarium accipiuntur

[861] *Kapitel 5: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Vergeltung [Nr. 557]*

Sodann wird nach dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Vergeltung gefragt,<sup>4170</sup> wozu Isidor in der Schrift *Über die Unterschiede* sagt, dass im Gesetz „Verheißungen zeitlicher Güter enthalten sind, im Evangelium das ewige Leben verheißten wird.“<sup>4171</sup>

**Dagegen:** 1. Hebr 11,13 sagt der Apostel über die Väter des Alten Testaments, dass *alle dem Glauben gemäß gestorben sind, ohne die Verheißungen empfangen zu haben, sondern sie nur von Weitem sahen* usw., und die Glosse sagt, dass „sie hofften, dass ihnen himmlische Güter versprochen wurden, nicht irdische.“<sup>4172</sup> Daher folgt ebendort im Text: *Indem sie bekennen, dass sie Pilger auf Erden sind, zeigen sie an, dass sie eine Heimat suchen*<sup>4173</sup>, wie die Glosse sagt: „Das heißt, sie bekannten, dass sie nicht von dieser Welt waren, und geben zu verstehen, dass sie eine andere Heimat suchen.“<sup>4174</sup> Worum es sich bei dieser handelt, wird im Text hinzugefügt: *Nun aber streben sie nach einer besseren [Heimat], das ist die himmlische.*<sup>4175</sup> Daraus folgt, dass im Gesetz des Mose himmlische Güter verheißten wurden beziehungsweise eine Vergeltung im Himmel erwartet wurde.

2. Gal 3,16: *Abraham und seinem Nachkommen sind die Verheißungen zugesprochen worden*, das heißt, *in einem Nachkommen, und das ist Christus*. Wenn also diese Verheißungen sich auf die Verheißungen des Gesetzes beziehen, diese Verheißungen aber nicht irdisch sind, sondern himmlisch, folgt daraus, dass es im Gesetz die Verheißung himmlischer und ewiger Güter gibt.

**Ich antworte:** 1–2. Nach dem, wie es zu Röm 5,20: *„Das Gesetz ist hinzugekommen, sodass<sup>4176</sup> das Vergehen übergroß wurde“* heißt, „gab es“ im jüdischen Volk „drei Arten von Menschen: verhärtete, törichte und vollkommene. Ihnen allen ist das Gesetz gegeben worden, aber nicht für alle. Den Verhärteten ist es als Geißel gegeben worden, den Törichten als Erzieher und den Gerechten als Zeichen.“<sup>4177</sup> Demgemäß ist also zu sagen, dass es im Gesetz für die Verhärteten Androhungen einer unheilbaren Strafe gab; es im Gesetz Verheißungen eines zeitlichen Gutes gab, von denen verlockt die Törichten dazu angezogen wurden, ihren Wohltäter Gott zu lieben; es im Gesetz für die Gerechten und Vollkommenen Bezeichnungen für die ewigen Güter gab. Der genannte Unterschied steht im Gesetz hinsichtlich des wörtlichen Sinns, welcher die Unvollkommenen betrifft. Die Gegeneinwände aber sind hinsichtlich des

4170 Vgl. ebd., Nr. 549 (ed. Bd. IV/2, 850a–b; in dieser Ausgabe S. 1958–1961).

4171 Isidor, *De differentiis rerum sive Differentiae theologicae vel spirituales* II,33,124 (PL 83, 90).

4172 Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Hebraeos* 11,13 (PL 192, 493).

4173 Hebr 11,13 f.

4174 Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Hebraeos* 11,13 f (PL 192, 493).

4175 Hebr 11,16.

4176 S.o. S. 211 Anm. 336.

4177 Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 5,20 (PL 191, 1400); vgl. *Summa Halensis* III Nr. 259 (ed. Bd. IV/2, 367 Anm. 12; in dieser Ausgabe S. 216 f).

secundum spiritualem intelligentiam et significationem Legis, quae respiciebat perfectos.

[Nr. 558] CAPUT VI.

DE DIFFERENTIA LEGIS ET EVANGELII QUANTUM AD LATIONEM.

Ultimo quaeritur de illa differentia quae assignata est quantum ad lationem, quia lex Moysi lex particularis est, Evangelium lex universalis.

**Contra:** 1. Exod. 23, 4–5: *Si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, reduc ad eum. Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo.* Non ponitur ibi determinatio circa hoc quod dicitur ‘*inimici tui*’ an sit tuae gentis vel alterius. Lex igitur ordinabat generaliter in suis iudiciis quoad omnes gentes; erat igitur universalis sicut Evangelium.

2. Item, Levit. 19, 33: *Si habitaverit advena inter vos, diligetis eum sicut vosmetipsos.* Sed advena erat homo gentis alterius; praecepta igitur Legis ordinant ad dilectionem hominum cuiuscumque gentis; est igitur Lex universalis sicut Evangelium.

3. Si vero dicatur quod talia et similia intelliguntur de dilectione, non universaliter, sed de dilectione fratris, hoc est eiusdem gentis, et hoc trahitur in partem, ut sit particularis respectu Iudaeorum tantum – contra: ergo similiter, cum praeceptum evangelicum determinetur per fratrem, Matth. 5, 22: *Omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit* etc., Evangelium per hoc [862] trahitur in partem, ergo est lex particularis sicut lex Moysi.

4. Praeterea, totus Decalogus est de iure naturali, et ius naturale respicit omnes universaliter; lex igitur Moysi erit universalis.

5. Item, si figuralia ad hoc erant ut significarent futuram gratiam redemptionis, sed significatio futurae redemptionis necessaria erat saluti omnium generaliter, ergo praecepta figuralia Legis debebant ad omnes ferri; lex ergo Moysi et quoad moralia et quoad figuralia est universalis; nulla est igitur praedicta differentia.

**Respondeo:** Est considerare Legem secundum formam editionis et sensus literalis et est considerare Legem secundum rationem et virtutem intelligentiae spiritualis. Primo modo Lex particularis est, Evangelium universale; secundo vero Lex univer-

geistlichen Verständnisses und der Bezeichnung des Gesetzes zu verstehen, die die Vollkommenen betraf.

*Kapitel 6: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich des Erlasses [Nr. 558]*

Zum Schluss wird nach dem Unterschied gefragt, der hinsichtlich des Erlasses zugeschrieben wird,<sup>4178</sup> weil das Gesetz des Mose ein Partikulargesetz ist, das Evangelium ein allgemeines Gesetz.

**Dagegen:** 1. Ex 23,4–5: *Wenn du dem verirrtten Rind oder dem Esel deines Feindes begegnest, bringe ihn zu ihm zurück. Wenn du siehst, wie der Esel jemandes, der dich hasst, unter seiner Last zusammenbricht, sollst du nicht daran vorbeigehen, sondern ihm mit der Last aufhelfen.* Dort wird nicht eine Bestimmung hinsichtlich ‚deines Feindes‘ aufgestellt, ob er zu deinem Volk oder einem anderen gehört. Also ordnete das Gesetz allgemein in seinen Urteilen hinsichtlich aller Völker; also war es ebenso allgemein wie das Evangelium.

2. Lev 19,33: *Wenn ein Fremder unter euch wohnt, sollt ihr ihn lieben wie euch selbst.* Ein Fremder war aber ein Mensch eines anderen Volkes; also ordnen die Vorschriften des Gesetzes auf die Liebe zu Menschen jedes Volkes hin; also ist das Gesetz ebenso allgemein wie das Evangelium.

3. Wenn aber gesagt wird, dass solches und Ähnliches in Bezug auf die Liebe nicht allgemein zu verstehen ist, sondern in Bezug auf die Liebe zu einem Bruder, das heißt zu jemandem desselben Volkes, und dies auf einen Teil bezogen wird, sodass es partikular nur im Hinblick auf die Juden ist – dagegen: Dann wird also ebenso das Evangelium, da die Vorschrift des Evangeliums mit ‚Bruder‘ näher bestimmt wird, Mt 5,22: *Jeder, der gegen seinen Bruder zornig ist, soll schuldig sein* usw., dadurch [862] auf einen Teil bezogen, ist also ebenso ein Partikulargesetz wie das Gesetz des Mose.

4. Außerdem stammt der ganze Dekalog vom Naturrecht und betrifft das Naturrecht alle insgesamt; also wird das Gesetz des Mose ein allgemeines sein.

5. Wenn die sinnbildlichen Vorschriften dazu da waren, die zukünftige Gnade der Erlösung anzuzeigen, die Bezeichnung der zukünftigen Erlösung aber für alle insgesamt heilsnotwendig war, dann mussten die sinnbildlichen Vorschriften des Gesetzes für alle erlassen werden; also ist das Gesetz des Mose sowohl hinsichtlich der Sittengebote als auch hinsichtlich der sinnbildlichen Vorschriften allgemein; also ist der genannte Unterschied keiner.

**Ich antworte:** Es gibt ein Betrachten des Gesetzes hinsichtlich der Form der Herausgabe und des wörtlichen Sinns, und es gibt ein Betrachten des Gesetzes hinsichtlich der Beschaffenheit und der Kraft des geistlichen Verständnisses. Auf die erste Weise ist das Gesetz ein partikulares, das Evangelium ein allgemeines; auf die zweite aber ist das Gesetz allgemein, so wie es auch ein Gesetz der vollkommenen Gerechtigkeit

<sup>4178</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 549 (ed. Bd. IV/2, 850b; in dieser Ausgabe S. 1960f).

salis est, sicut etiam est lex perfectae iustitiae, secundum quod dicitur, ad Rom. 9, 31: *Israel sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit*, Glossa: «Id est legem Moysi, quae est lex iustitiae, si bene sit intellecta».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicit de illo praecepto ‘*si occurreris*’ etc., dicendum quod secundum formam editionis et sensum litterae intelligebatur a Iudaeis de inimico qui erat frater, hoc est de Iudaeo, non de quocumque alio, sicut patet ex Deuter. 22, 4, ubi dicitur: *Si videris asinum fratris tui aut bovem cecidisse in via, non despicias, sed sublevabis*. Et ideo illud praeceptum quantum ad formam litterae Legis particulare erat, quia respectu fratris; Evangelium vero universale respectu cuiuslibet hominis.

2. Ad secundum quod obicit de advena, dicendum quod intelligitur de advena cohabitante solum, non de quocumque alio; unde ibi dicitur: *Si habitaverit inter vos* etc., et ita secundum formam litterae particulare est.

3. Ad illud vero quod obicit quod ‘similiter Evangelium videtur trahi in partem per determinationem fratris’, dicendum quod nomen fratris accipitur in Scripturis quinque modis, sicut elicitur ex Glossa Hieronymi, super illud ad Gal. 2: *Alium Apostolorum vidi neminem nisi Iacobum fratrem Domini*. Fratres enim dicuntur «natura, ut Esau et Iacob», Gen. 25, 1; «gente, ut omnes Iudaei fratres dicuntur inter se, Deuter. 15, 12: Si emeris fratrem tuum qui est Hebraeus, et Deuter. 17, 15: Constitues super te principem eum qui sit de fratribus tuis; cognatione, ut qui sunt de una familia, cum ex una radice turba diffunditur, ut Abraham et Lot, Gen. 13, 8: *Non sit rixa inter me et te: fratres enim sumus*; affectu, secundum quod omnes Christiani fratres vocantur, Psalmus: *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*; et Matth. ultimo, 10: *Ite, nuntiate fratribus meis*; communi origine, secundum quod omnes homines fratres dicuntur, quia ab uno patre nati sunt», scilicet Adam, Act. 17, 26: *Fecit ex uno omne genus hominum*. Lex igitur secundum formam litterae accipit fratrem gente seu communi religione, et ita solum Iudaeum; unde Deuter. 23, 19, 20: *Non foene-*



keit ist, nach dem, wie es in Röm 9,31 heißt: *Indem Israel nach dem Gesetz der Gerechtigkeit strebte, hat es das Gesetz der Gerechtigkeit nicht erreicht*, die Glosse: „Das heißt das Gesetz des Mose, welches ein Gesetz der Gerechtigkeit ist, wenn es gut verstanden wurde.“<sup>4179</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand hinsichtlich der Vorschrift ‚*Wenn du begegnest*‘ usw. ist zu sagen, dass dies nach der Form der Herausgabe und dem wörtlichen Sinn von den Juden hinsichtlich eines Feindes verstanden wurde, welcher ein Bruder war, das heißt hinsichtlich eines Juden, nicht hinsichtlich jedes anderen, wie aus Dtn 22,4 hervorgeht, wo es heißt: *Wenn du siehst, wie der Esel oder das Rind deines Bruders auf dem Weg zusammenbricht, sollst du nicht wegschauen, sondern ihm aufhelfen*. Und deshalb war diese Vorschrift dem Wortlaut des Gesetzes nach eine partikuläre, da mit Blick auf den Bruder; das Evangelium aber ein allgemeines mit Blick auf jeden Menschen.

2. Zu dem zweiten Einwand zum Fremden ist zu sagen, dass dies nur in Bezug auf den Fremden zu verstehen ist, der mitwohnt, nicht in Bezug auf jeden anderen; daher heißt es dort: *Wenn er unter euch wohnt* usw., und daher ist sie [d. h. die Vorschrift] dem Wortlaut nach eine partikuläre.

3. Zu dem Einwand, dass ‚das Evangelium sich durch die Bestimmung ‚Bruder‘ ebenso auf einen Teil zu beziehen scheint‘, ist zu sagen, dass das Wort ‚Bruder‘ in den Schriften auf fünf Arten aufgefasst werden kann, wie aus der Glosse des Hieronymus zu Gal 2<sup>4180</sup>: *Von den anderen Aposteln habe ich keinen gesehen außer Jakobus, den Bruder des Herrn*, gewonnen wird. Brüder werden nämlich so bezeichnet „aufgrund der Natur, wie Esau und Jakob“, Gen 25,1; „aufgrund des Volkes, so wie alle Juden sich untereinander Brüder nennen, Dtn 15,12: Wenn du deinen Bruder, einen Hebräer, kaufst, und Dtn 17,15: Du sollst als König über dich einen einsetzen, der aus der Mitte deiner Brüder ist; aufgrund von Verwandtschaft, so wie die, die zu einer Sippe gehören, wenn sich aus einer Wurzel eine Menge ausbreitet, wie Abraham und Lot, Gen 13: *Es soll keinen Streit zwischen mir und dir geben: Denn wir sind Brüder*; aufgrund der Zuneigung, nach der alle Christen Brüder genannt werden, der Psalm: *Seht, wie schön und angenehm es ist, wenn Brüder einträchtig zusammen leben*<sup>4181</sup>; und Mt im letzten [Kapitel], [Vers] 10: *Geht und verkündet meinen Brüdern*; aufgrund des gemeinsamen Ursprungs, wonach alle Menschen Brüder genannt werden, weil sie von einem Vater geboren sind“<sup>4182</sup>, nämlich Adam, Apg 17,26: *Er hat aus einem [Menschen] das ganze Menschengeschlecht geschaffen*. Also versteht das Gesetz dem Wortlaut nach ‚Bruder‘ aufgrund des Volkes oder der gemeinsamen Religion und daher darunter nur den Juden; daher Dtn 23,19.20: *Du sollst deinem Bruder nicht gegen Zinsen leihen*,

<sup>4179</sup> Glossa ordinaria zu Röm 9,31 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 295a).

<sup>4180</sup> Gal 1,19.

<sup>4181</sup> Ps 132,1.

<sup>4182</sup> Hieronymus, Liber de perpetua virginitate B. Mariae, 14 f (PL 23, 197 f); Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Galatas 1,19 (PL 192, 102).

*rabis fratri tuo, sed alieno; fratri autem tuo absque usura id quo indiget commodabis.* Evangelium vero accipit fratrem communi origine sive creatione quemlibet hominem creatum ad imaginem Dei, Matth. 23, 8, 9: *Omnes vos fratres estis, unus est enim Pater vester, qui in caelis est.*

4. Ad aliud quod obicit de Decalogo, dicendum quod praecepta Decalogi universalis sunt respectu legis naturalis, a qua extrahuntur, sed particularia sunt respectu explicationis legalis. Nam, sicut patet ex Exod. 20, explicatio Decalogi facta est solum Iudaeis, ad quos verba illa facta sunt. Etsi ergo implicite Decalogus sit universalis secundum quod radicatur in lege naturae, tamen particularis est ut determinatus est explicite in lege Moysi solis Iudaeis, Praeterea, sicut dicit B. Augustinus, super Exod. 20, praecepta Decalogi intelliguntur per synecdochen figuram, id est a parte totum, ut, cum dicitur *'non occides'*, prohibetur «omnis motus ad nocendum», et, cum dicitur *'non furtum facies'*, prohibetur «omnis illicita contrectatio rei alienae», et, cum dicitur *'non moechaberis'*, prohibetur «omnis illicitus coitus».

5. Ad ultimum dicendum quod lex sacramentorum et figuralium gratiae redemptionis, quamvis omnibus esset necessaria, non tamen omnibus est data, et hoc propter indignitatem gentium aliarum. Iudaeis vero data est duplici de causa, sicut habetur ad Rom. 5, 20, super [863] illud: *Lex subintravit, ut abundaret delictum*: «Lex data est populo Iudaeorum tantum, ideo, quia ille solus populus unum Deum colebat, dignus erat cui eloquia Dei crederentur, ceteris idola colentibus. Ideo etiam, quia de hoc populo nasciturus erat Dei Filius, et ideo data fuit ei Lex, per quam istud intelligeret et Dei Filium venturum expectaret».

[Nr. 559] QUAESTIO VII.

#### DE CONTINENTIA EVANGELII IN LEGE.

Consequenter quaeritur de continentia Evangelii in Lege. Et haec quaestio pertinet ad convenientiam Legis et Evangelii.

*darfst es aber dem Fremden; deinem Bruder aber sollst du ohne Zinsen das, was er braucht, zur Verfügung stellen.* Das Evangelium aber versteht unter ‚Bruder‘ aufgrund des gemeinsamen Ursprungs oder der gemeinsamen Schöpfung jeden Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen worden ist, Mt 23,8.9: *Ihr alle seid Brüder, denn ihr habt einen einzigen Vater, der im Himmel ist.*

4. Zu dem anderen Einwand in Bezug auf den Dekalog ist zu sagen, dass die Vorschriften des Dekalogs allgemein sind im Hinblick auf das Naturgesetz, von dem sie genommen sind, jedoch partikular sind im Hinblick auf die Gesetzesauslegung. Denn wie es aus Ex 20 hervorgeht, ist die Deutung des Dekalogs nur den Juden gegeben worden, an die jene Worte gerichtet wurden. Auch wenn also der Dekalog implizit allgemein ist hinsichtlich dessen, dass er im Naturgesetz wurzelt, ist er dennoch partikular, wie er explizit im Gesetz des Mose nur für die Juden festgelegt worden ist. Außerdem, wie der selige Augustinus zu Ex 20 sagt, sind die Vorschriften des Dekalogs im Sinne der Redefigur der Synekdoche zu verstehen, das heißt vom Teil das Ganze, wie zum Beispiel, wenn gesagt wird ‚*Du sollst nicht töten*‘<sup>4183</sup>, „jede Bewegung, um zu schaden“<sup>4184</sup>, verboten wird, und wenn gesagt wird ‚*Du sollst nicht stehlen*‘, „jedes unerlaubte Wegnehmen fremden Gutes“ verboten wird, und wenn es heißt ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘, „jeder unerlaubte Geschlechtsverkehr“ verboten wird<sup>4185</sup>.

5. Zu dem letzten [Einwand] ist zu sagen, dass das Gesetz der Sakramente und der sinnbildlichen [Vorschriften] zur Gnade der Erlösung, auch wenn es für alle notwendig war, trotzdem nicht allen gegeben worden ist, und zwar wegen der Unwürdigkeit der anderen Völker. Den Juden ist es aber gegeben worden aus zwei Gründen, wie es zu Röm 5,20: über [863] jenen [Vers] *Das Gesetz ist hinzugekommen, sodass*<sup>4186</sup> *das Vergehen übergroß wurde* heißt: „Das Gesetz ist dem jüdischen Volk nur deshalb gegeben worden, weil es, da dieses Volk als einziges den einen Gott verehrte, würdig war, dass ihm die Worte Gottes anvertraut wurden, da die übrigen Götzen verehrten. Auch deshalb, weil der Gottessohn aus diesem Volk geboren werden sollte, und deshalb wurde ihm das Gesetz gegeben, damit es ebendas dadurch erkenne und das Kommen des Gottessohnes erwarte.“<sup>4187</sup>

### **Siebte Frage: Das Enthaltensein des Evangeliums im Gesetz [Nr. 559]**

Sodann wird nach dem Enthaltensein des Evangeliums im Gesetz gefragt. Und diese Frage betrifft die Übereinstimmung von Gesetz und Evangelium.

<sup>4183</sup> Vgl. Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* II,71 (CChr.SL 33, 104 f; CSEL 28/2, 138 f).

<sup>4184</sup> Ders., *Contra Faustum Manichaeum* XIX,23 (CSEL 25/1, 521).

<sup>4185</sup> Ders., *Quaestiones in heptateuchum* II,71,(4) (CChr.SL 33, 105; CSEL 28/2, 139).

<sup>4186</sup> S.o. S. 211 Anm. 336.

<sup>4187</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 5,20 (PL 191, 1400).

**Ad quod sic:** a. Ezech. 1, 16: *Aspectus rotarum, et opera earum quasi sit rota in medio rotae*, Gregorius: «*Rota in rota, Novum Testamentum in Veteri*». Et iterum, ibidem dicitur quod in Novo Testamento Vetus spiritualiter semper tenetur. Evangelium igitur continetur in Lege et Lex in Evangelio.

b. Item, Gregorius, ibidem: «Quod Lex praedicat, hoc etiam Prophetiae; quod Prophetiae annuntiant, [hoc exhibet] Evangelium, hoc et Apostoli praedicant per mundum». Ergo quod est in Lege et Prophetis, est in Evangelio et e converso.

**Contra:** 1. Ad Gal. 3, 12: *Lex non est ex fide*, Glossa: «Lex nihil praecipit credendum, sed operandum». Ergo in praeceptis Legis non continentur credenda; sed credenda continentur in Evangelio; ergo Lex non continet quidquid continet Evangelium.

2. Item, dicit Augustinus, in libro *De vera religione*, iuxta illud Matth. 5, 19: *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, id est unum de mandatis Legis, quod mandata Legis sunt minora, in Evangelio maiora. Si ergo in eo quod est minus non potest contineri illud quod est maius, praecepta Evangelii non continentur in praeceptis Legis; ergo nec Lex continetur in Evangelio.

3. Item, sicut dicit Augustinus, Lex se habet ad Evangelium sicut quod est in inchoatione ad suam perfectionem, Matth. 5, 20: *Nisi abundaverit etc.*, Glossa: «Plenius aguntur praemissa ad inchoationem cum fuerint addita ad perfectionem». Si ergo nulla perfectio est in sua inchoatione, ergo nec Evangelium est in Lege.

4. Item, omne quod addit ad aliud, in quantum addit, non est in illo; sed Evangelium addit ad Legem; unde Augustinus, exponens illud Matth. 5, 17: *Non veni Legem solvere, sed adimplere*, dicit: «Legem adimplere est manentibus praeteritis mandatis nova addere. Verbi gratia: *Audistis, quia dictum est antiquis: Oculum pro oculo; ego autem dico vobis, non resistere malo*. Hoc fuit adimplere: non enim Legem destruxit,

**Dazu so:** a. Ez 1,16: *Das Aussehen der Räder und ihre Bewegung waren so, als laufe ein Rad inmitten des anderen*, Gregor: „Ein Rad in einem andern, das Neue Testament im Alten.“<sup>4188</sup> Und weiterhin heißt es ebendort, dass im Neuen Testament das Alte geistlich immer bewahrt wird.<sup>4189</sup> Also ist das Evangelium im Gesetz enthalten und das Gesetz im Evangelium.

b. Gregor ebendort: „Was das Gesetz predigt, das [predigen] auch die Propheten; was die Propheten ankündigen, [das führt] das Evangelium [aus], das predigen auch die Apostel in der Welt.“<sup>4190</sup> Also steht, was im Gesetz und bei den Propheten steht, im Evangelium und umgekehrt.

**Dagegen:** 1. Gal 3,12: *Das Gesetz kommt nicht aus dem Glauben*, die Glosse: „Das Gesetz schreibt nichts zu glauben vor, sondern zu tun.“<sup>4191</sup> Also sind in den Vorschriften des Gesetzes nicht Dinge enthalten, die geglaubt werden müssen; Dinge, die geglaubt werden müssen, sind aber im Evangelium enthalten; also enthält das Gesetz nicht alles, was im Evangelium enthalten ist.

2. Augustinus sagt in der Schrift *Von der wahren Religion* nach Mt 5,19: *Wer eines von diesen kleinsten Geboten aufhebt*, das heißt eins der Gebote des Gesetzes, dass die Gebote des Gesetzes kleiner, die im Evangelium größer sind.<sup>4192</sup> Wenn also in etwas Kleinerem nichts Größeres enthalten sein kann, sind die Vorschriften des Evangeliums nicht in den Vorschriften des Gesetzes enthalten; also ist auch das Gesetz nicht im Evangelium enthalten.

3. Wie Augustinus sagt, verhält sich das Gesetz zum Evangelium so wie das, was am Beginn steht, zu seiner Vollendung,<sup>4193</sup> Mt 5,20: *Wenn sie nicht weit größer ist* usw., die Glosse: Die [Vorschriften] werden vollständiger ausgeführt, die zum Anfang vorausgeschickt worden sind, während sie zur Vollendung hinzugefügt worden sind.“<sup>4194</sup> Wenn es also keine Vollendung in seinem Anfang gibt, dann ist das Evangelium auch nicht im Gesetz.

4. Jedes, das [etwas] zu einem anderen hinzufügt, ist, insofern es hinzufügt, nicht in jenem; das Evangelium fügt aber etwas zum Gesetz hinzu; daher sagt Augustinus in seiner Auslegung von Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen*: „Das Gesetz zu erfüllen, bedeutet, den früheren Geboten, die bleiben, neue hinzuzufügen. Zitat: *Ihr habt gehört, dass den Alten gesagt worden ist: Auge um Auge; ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand.*“<sup>4195</sup> Das bedeutete, [das Gesetz] zu erfüllen: Nicht nämlich hat er das Gesetz zerstört, sondern

**4188** Gregor, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* I,6,15 (CChr.SL 142, 75).

**4189** Vgl. ebd., I,6,12 (CChr.SL 142, 73 f).

**4190** Ebd., I,6,14 (CChr.SL 142, 75).

**4191** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 3,12 (PL 192, 123).

**4192** Vgl. Augustinus, *De vera religione* 17,34 (CChr.SL 32,208; CSEL 77/2, 24).

**4193** Vgl. ebd.

**4194** *Glossa ordinaria* zu Mt 5,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20a); vgl. Augustinus, *De sermone domini in monte* I,8,20 (CChr.SL 35, 20 f).

**4195** Mt 5,38 f.

sed potiora addidit». Ergo, quantum ad addita, Evangelium non continetur in Lege.

5. Item, si dicatur quod Evangelium continetur in Lege sicut signatum in signo et Lex in Evangelio sicut signum in signato – contra, Augustinus: «Signum est quod se sensui subicit et aliud intellectui relinquit»; signum igitur omne est faciens cognoscere signatum. Si ergo Lex non est faciens cognoscere Evangelium, sed magis e converso, quia Lex comparatur ad Evangelium ut umbra ad lucem, Hebr. 10, 1: *Umbram habens futurorum bonorum*, lux autem facit cognoscere umbram, non e converso, Lex igitur non faciet cognosci Evangelium, sed magis e converso; non igitur se habet ut signum.

**Respondeo:** Est comparatio Legis ad Evangelium secundum moralia et secundum figuralia.

[864] Secundum figuralia comparatio est Legis et Evangelii sicut figurae et figurati sive signi et signati, et sicut figuratum est in figura seu signatum in signo, sic Evangelium in Lege. Unde Augustinus, I libro *Contra adversarium Legis et Prophetarum*: «Novum Testamentum in Veteri est figuratum, et Vetus in Novo est revelatum». Inde etiam dicit Gregorius, super Ezech. 1, 16: *Rota in medio rotae*: «Quid est enim quod, Adam dormiente, Eva formatur, nisi quod, Christo moriente, Ecclesia formatur?» – Secundum moralia est comparatio Legis ad Evangelium sicut herbae ad fructum et perfectibilis ad perfectum; unde sicut diceretur fructus esse in herba potestate, non actu, sic Evangelium in Lege quantum ad moralia. Unde secundum hoc dicitur, Marc. 4, 26–27: *Sic est regnum Dei, quemadmodum si iaciat homo semen super terram, et semen germinet et crescat*: «Ultero enim terra fructificat primo herbam, deinde spicam, deinde plenum fructum in spica». Nota ergo quod lex naturalis est sicut semen, lex Moysi sicut herba supercrescens, Evangelium sicut fructus. Et hoc est quod dicit Glossa super illud Rom. 5, 20: *Lex subintravit* etc.: «Data est Lex in adiutorium humanae naturae, ut quia naturae quodam modo inserta sunt iustitiae semina, adderetur Lex, cuius auctoritate et ministerio ingenium naturale proficeret

bessere [Gebote] hinzugefügt.“<sup>4196</sup> Also ist das Evangelium, was das Hinzugefügte angeht, nicht im Gesetz enthalten.

5. Wenn gesagt wird, dass das Evangelium im Gesetz so wie ein Bezeichnetes in einem Zeichen enthalten ist und das Gesetz im Evangelium wie ein Zeichen im Bezeichneten – dagegen, Augustinus: „Ein Zeichen ist, was sich der Empfindung unterwirft und anderes dem Verstand überlässt“<sup>4197</sup>; also bewirkt jedes Zeichen, das Bezeichnete zu verstehen. Wenn also das Gesetz nicht bewirkt, das Evangelium zu verstehen, sondern eher umgekehrt, da das Gesetz zum Evangelium ins Verhältnis gesetzt wird wie der Schatten zum Licht, Hebr 10: *Einen Schatten der zukünftigen Güter enthält das Gesetz*, das Licht aber bewirkt, den Schatten zu erkennen, nicht umgekehrt, dann wird das Gesetz nicht bewirken, das Evangelium zu verstehen, sondern eher umgekehrt; also verhält es sich nicht wie ein Zeichen.

**Ich antworte:** Es gibt ein Verhältnis des Gesetzes zum Evangelium gemäß den Sittengeboten und gemäß den sinnbildlichen Vorschriften. [864] Gemäß den sinnbildlichen Vorschriften ist das Verhältnis von Gesetz und Evangelium wie das von Sinnbild und Abgebildetem oder Zeichen und Bezeichnetem, und so, wie das Abgebildete in dem Sinnbild oder das Bezeichnete im Zeichen ist, so ist das Evangelium im Gesetz. Daher Augustinus in Buch I [der Schrift] *Gegen den Feind des Gesetzes und der Propheten*: „Das Neue Testament ist im Alten abgebildet, und das Alte ist im Neuen offenbart.“<sup>4198</sup> Daher sagt auch Gregor zu Ez 1,16: *Ein Rad inmitten des andern*: „Was nämlich ist es, dass Eva geformt wird, während Adam schläft, wenn nicht, dass die Kirche geformt wird, während Christus schläft?“<sup>4199</sup> – Gemäß den Sittengeboten ist das Verhältnis des Gesetzes zum Evangelium so wie das der jungen Saat zur Feldfrucht und des zu Vollendenden zum Vollendeten; so wie man daher sagte, dass die Frucht in der jungen Saat in der Möglichkeit ist, nicht in der Wirklichkeit, so das Evangelium im Gesetz hinsichtlich der Sittengebote. Demnach heißt es also in Mk 4,26–27: *Das Reich Gottes ist so, wie wenn ein Mann Samen auf seinen Acker auswirft, und der Samen keimt und wächst*: „Von selbst nämlich bringt der Acker zuerst die Saat hervor, dann die Ähre, dann die ganze Frucht an der Ähre.“<sup>4200</sup> Beachte also, dass das Naturgesetz wie der Samen ist, das Gesetz des Mose wie die darüber wachsende junge Saat, das Evangelium wie die Frucht. Und das ist es, was die Glosse zu Röm 5,20 sagt: *Das Gesetz ist hinzugekommen* usw.: „Das Gesetz ist zur Unterstützung für die menschliche Natur gegeben worden, sodass, weil der Natur gewissermaßen die Samen der Gerechtigkeit eingepflanzt sind, das Gesetz hinzugegeben wurde, durch dessen Autorität und Dienst die natürliche Anlage Fortschritte machte, um die Frucht der Gerechtigkeit zu

<sup>4196</sup> Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 69 (PL 35, 2264).

<sup>4197</sup> Vgl. Augustinus, De doctrina christiana I,1,1 (CSEL 80, 8 f; CChr.SL 32, 6 f).

<sup>4198</sup> Ders., Contra adversarium legis et prophetarum I, 17,35 (CChr.SL 49, 64).

<sup>4199</sup> Gregor, Homiliae in Hiezechihelam prophetam I,6,15 (CChr.SL 142, 75).

<sup>4200</sup> Vgl. ebd., II,3,3 (CChr.SL 142, 238 f); wörtlich bei Beda Venerabilis, Expositio in Marci evangelium I,4,26–29 (CChr.SL 120, 486).

ad fructum iustitiae faciendum». Semen ergo est '*non facias alii*' etc.; quod ex hoc supercrescit velut herba est '*non occides, non moechaberis*'; fructus vero perfectus '*non irasceris, non videris mulierem ad concupiscendum*'.

**[Ad objecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicit quod Lex nihil praecipit credendum, dicendum quod illud intelligitur, non quia credenda non contineantur in Lege, sed quia non continentur in Lege explicite, sed implicite, vel secundum illam rationem qua dicitur, ad Rom. 3, 27: *Exclusa est gloriatio tua. Per quam legem? Factorum? Non, sed per legem fidei*, Glossa Haymonis: «Lex Moysi dicitur operum seu *factorum*, quia in mandato imperabat, sed gratiam faciendi non praestabat; lex Evangelii dicitur *fidei*, quia opera quidem mandat, sed credendo impetrat ut fiant». Unde secundum hoc dicit Augustinus, in libro *De spiritu et littera*: «Per legem operum dicit Deus homini: Fac quod iubeo; per legem fidei dicit homo Deo: Da quod iubes». Hac ergo ratione dicitur Lex nihil mandare credendum, sed operandum.

2. Ad secundum dicendum quod in eo quod est minus continetur quod est maius potestate, quamvis non actu, sicut herba in semine et in herba spica, et hoc modo, ut dictum est, Evangelium continetur in Lege.

3. Ad tertium similiter dicendum. Nam perfectio non est in sui inchoatione actu, est tamen in ea potestate sicut fructus in semine.

4. Ad quartum dicendum quod Evangelium dicitur addere Legi quantum ad litteram Legis, non quantum ad sensum Legis; unde illud quod additur in Evangelio, etsi non contineatur in Legis littera, continetur tamen in Legis sensu. Unde Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, Matth. 5, 38, 39: «*Audistis, quia dictum est antiquis: Oculum pro oculo; ego autem dico vobis, non resistere malo. Non aliud voluit Salvator, quam Lex in sensu habet, sed voluntatem eius perfecit*». Et



erbringen.<sup>4201</sup> Der Samen ist also ‚*Tue keinem anderen*<sup>4202</sup> usw.; was daraus wie die junge Saat darüberwächst, ist ‚*Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen*<sup>4203</sup>; die vollendete Frucht aber ‚*Du sollst nicht zornig sein*<sup>4204</sup>, du sollst *keine Frau* anschauen, *um sie zu begehren*<sup>4205</sup>.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass das Gesetz nichts vorschreibt, was geglaubt werden muss, ist zu sagen, dass dies nicht so zu verstehen ist, dass im Gesetz nichts enthalten ist, was geglaubt werden muss, sondern dass es im Gesetz nicht explizit, sondern implizit enthalten ist, oder gemäß jener Begründung [zu verstehen ist], mit der zu Röm 3,27: *Deine Verherrlichung ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Durch das der Werke? Nein, sondern durch das Gesetz des Glaubens*, in der Glosse Haymos gesagt wird: „Das Gesetz des Mose wird eines der Taten oder *Werke* genannt, weil es im Gebot befahl, aber nicht die Gnade, sie zu verrichten, verlieh; das Gesetz des Evangeliums wird eines *des Glaubens* genannt, weil es zwar *Werke* gebietet, jedoch durch Glauben erreicht, dass sie verrichtet werden.“<sup>4206</sup> Daher sagt Augustinus dementsprechend in der Schrift *Vom Geist und Buchstaben*: „Durch ein Gesetz der Werke sagt Gott zum Menschen: Tue, was ich befehle; durch ein Gesetz des Glaubens sagt der Mensch zu Gott: Gib, was du befehlst.“<sup>4207</sup> Mit diesem Argument also wird gesagt, dass das Gesetz nichts zu glauben gebietet, sondern zu tun.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass im Kleineren das Größere enthalten ist in der Kraft, wenn auch nicht in der Wirklichkeit, so wie die junge Saat im Samen und in der jungen Saat die Ähre, und so ist, wie gesagt worden ist, das Evangelium im Gesetz enthalten.

3. Auf den dritten [Einwand] ist ebenso zu antworten. Denn die Vollendung ist in ihrem Anfang nicht in der Wirklichkeit, aber dennoch ist sie in ihm in der Kraft, so wie die Frucht im Samen.

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass man vom Evangelium sagt, dass es etwas zum Gesetz hinzufügt, hinsichtlich des Wortlauts des Gesetzes, nicht hinsichtlich der Bedeutung des Gesetzes; daher ist das, was im Evangelium hinzukommt, auch wenn es nicht im Wortlaut des Gesetzes enthalten ist, dennoch im Sinn des Gesetzes enthalten. Daher Augustinus in den *Fragen zum Alten und Neuen Testament* zu Mt 5,38.39: „*Ihr habt gehört, dass den Alten gesagt worden ist: Auge um Auge; ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand.* Der Heiland wollte nichts anderes, als was das Gesetz im Sinn hatte, doch er hat dessen Willen vollendet.“<sup>4208</sup> Und er fügt hinzu:

---

**4201** Ambrosiaster, Commentarius in epistulas Paulinas: Ad Romanos 5,20 (CSEL 81/1, 184 f); wörtlich bei Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 5,20 (PL 191, 1399).

**4202** Vgl. Tob 4,16; Mt 7,12.

**4203** Ex 20,13 f.

**4204** Vgl. Mt 5,22.

**4205** Mt 5,28.

**4206** Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 3,27 (PL 191, 1364).

**4207** Augustinus, De spiritu et littera 13,22 (CSEL 60, 175).

**4208** Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 69 (PL 35, 2264).

subdit: «Immutatis ergo Salvator verbis docuit quod saluti prodesset, ut sensum Legis impleret, ut quia timore Legis salvi esse non poterant, per patientiam victi emundarentur sese corrigentes».

5. Ad ultimum dicendum quod non repugnat Legem esse umbram et Legem esse signum. Differt enim tenebra et umbra: tenebra enim est privatio lucis, umbra vero diminutio lucis ex objecto alicuius corporis. Nota ergo quod in Lege erat congeries figurarum velut corpus quoddam, ad quam sequebatur diminutio lucis, id est notitiae veritatis, et ideo dicitur umbra, hoc est habens lucem imperfectam et diminutam. Sicut autem habenti oculos debiles prius convenit ut videat in umbra et postmodum, per exercitium oculis confortatis, ut videat in luce, sic intellectui humano, adhuc debili nec valenti adhuc intueri in luce spirituali Evangelii, principium videndi fuit Legis umbra, et postmodum, confortato visu fidei per testimonia Prophetarum, revelatam gratiam videt in luce Evangelii. Umbra ergo est Lex, hoc est, signum obscurum.

|865| [Nr. 560] QUAESTIO VIII.

#### DE ADDITIONE EVANGELII AD LEGEM

Quaeritur postea de additione Evangelii ad Legem. Et haec quaestio fere eadem est cum quaestione de impletionem Legis per Evangelium et pertinet ad convenientiam Legis et Evangelii.

**Ad quod sic:** a. Matth. 5, 17: *Non veni Legem solvere aut Prophetas, sed adimplere.* Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Non dicit implere se Legem aut Prophetas, sed *adimplere*; adimplere autem non aliud significat quam plene addere. Quid est autem addere ad Prophetas, nisi culturam Dei sub Trinitatis nomine ordinare?»

b. Item, Legem adimplese est manentibus praeteritis nova addere, ut puta: *Dictum est antiquis: Oculum pro oculo etc. Ego autem dico vobis, non resistere malo.* Ergo Evangelium addit ad Legem.

„Der Heiland also lehrte, ohne die Worte zu verändern, dass es dem Heil nützlich sei, den Sinn des Gesetzes zu erfüllen, damit sie, weil sie nicht durch die Furcht vor dem Gesetz gerettet werden konnten, durch das eigene Erleiden gerührt, verbessert wurden, indem sie sich selbst verbesserten.“<sup>4209</sup>

5. Zu dem letzten [Einwand] ist zu sagen, dass es sich nicht widerspricht, dass das Gesetz ein Schatten und dass es ein Zeichen ist. Finsternis und Schatten unterscheiden sich nämlich: Denn die Finsternis ist der Verlust des Lichts, der Schatten aber die Verringerung des Lichts, indem ein Körper davorgehalten wird. Beachte also, dass es im Gesetz eine Anhäufung von Sinnbildern gab wie z. B. einen gewissen Körper, worauf die Verringerung des Lichts folgte, das heißt der Kenntnis der Wahrheit, und es deshalb Schatten genannt wird, das heißt, dass es ein unvollkommenes und verringertes Licht hat. So wie für einen, der schwache Augen hat, es vorher passend ist, im Schatten zu schauen, und später, wenn die Augen durch Üben gestärkt sind, im Licht zu schauen, so war für den menschlichen Verstand, der noch schwach war und noch nicht fähig, im geistlichen Licht des Evangeliums zu schauen, der Schatten des Gesetzes der Ursprung des Sehens, und danach, nachdem das Sehen des Glaubens durch die Zeugnisse der Propheten gestärkt war, sieht er die offenbarte Gnade im Licht des Evangeliums. Also ist das Gesetz ein Schatten, das heißt, ein dunkles Zeichen.

#### |865| **Achte Frage: Die Hinzufügung des Evangeliums zum Gesetz [Nr. 560]<sup>4210</sup>**

Danach wird nach der Hinzufügung des Evangeliums zum Gesetz gefragt. Und diese Frage ist beinahe identisch mit der Frage nach der Erfüllung des Gesetzes durch das Evangelium und betrifft die Übereinstimmung von Gesetz und Evangelium.

**Dazu so:** a. Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen.* Augustinus in den *Fragen zum Alten und Neuen Testament*: „Er sagt nicht, dass er das Gesetz oder die Propheten erfüllt, sondern *vollständig erfüllt*; vollständig erfüllen bedeutet aber nichts anderes, als vollständig hinzuzufügen. Was aber ist zu den Propheten hinzuzufügen außer dem, die Verehrung Gottes unter dem Namen der Trinität zu ordnen?“<sup>4211</sup>

b. Das Gesetz erfüllt zu haben, heißt, den bleibenden früheren Gesetzen neue hinzuzufügen,<sup>4212</sup> wie zum Beispiel: *Den Alten ist gesagt worden: Auge um Auge usw. Ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand.*<sup>4213</sup> Also fügt das Evangelium etwas zum Gesetz hinzu.

<sup>4209</sup> Ebd.

<sup>4210</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* IV, tr.3 c.2 (SpicBon 19, 56,1–61,141).

<sup>4211</sup> Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 69 (PL 35, 2264).

<sup>4212</sup> Vgl. ebd.

<sup>4213</sup> Mt 5,38 f.

c. Item, super illud Matth. 5, 17: *Non veni solvere Legem* etc., Glossa: «Aut addendo quod minus habet aut implendo quod iubet».

d. Item, ibidem, alia Glossa super illud: *Nisi abundaverit iustitia vestra* etc.: «Id est nisi non solum illa minima Legis praecepta feceritis, sed etiam ea quae addo».

**Contra:** 1. Augustinus, *Contra Faustum*: «Christus non venit *Legem solvere, sed adimplere*, non ut Legi adderentur quae deerant, sed ut fierent quae scripta erant; quod eius verba testantur. Non enim ait: *Iota unum aut unus apex non transibit a Lege, donec* addantur quae desunt, sed ait: *Donec omnia fiant*. Ergo non addit Evangelium Legi.

2. Item, Matth. 5, 17, super illud: *Non veni solvere Legem* etc.: Evangelium est recapitulatio; sed ubi est recapitulatio, non est additio.

3. Item, ad salutem non sunt necessaria nisi credenda et operanda. Sed credendis nihil additum est, quia, sicut dicit Augustinus, tempora sunt mutata, non fides; nec operandis, quia omnia operanda reducuntur ad dilectionem Dei et proximi, Matth. 22, 40: *In iis duobus mandatis universa Lex pendet et Prophetiae*. Sed iis mandatis nihil additum est, quia ibi praecipitur diligere *Deum ex tota anima* et *ex tota mente*, quo praecepto nihil perfectius in Evangelio mandatur; ergo moralibus Legis nihil est additum.

4. Item, dicit Augustinus et probat, in libro *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, quod «mitius est *oculum pro oculo, dentem pro dente* homini auferre, ubi mensura vindictae modum non transit iniuriae, quam pro non exhibita humanitate» poenam aeternam inferre. Si ergo iudicium Legis facit primum, Exod. 21, 24, iudicium Evangelii facit secundum, Matth. 21: *Esurivi, et non dedistis mihi manducare*, ergo non

c. Zu Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben* usw. die Glosse: „Entweder durch Hinzufügung dessen, was es weniger hat, oder durch Erfüllung dessen, was es befiehlt.“<sup>4214</sup>

d. Und ebendort eine andere Glosse zu: *Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist*<sup>4215</sup> usw.: „Das heißt, nur wenn ihr nicht nur jene kleinsten Vorschriften des Gesetzes erfüllt, sondern auch die, welche ich hinzufüge.“<sup>4216</sup>

**Dagegen:** 1. Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus*: „Christus ist *nicht* gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es vollständig zu erfüllen“<sup>4217</sup>, nicht, um dem Gesetz hinzuzufügen, was ihm fehlt, sondern, damit geschah, was geschrieben stand. Das bezeugen seine Worte: Denn er sagt nicht: *Kein Jota und kein Häkchen vom Gesetz wird vergehen, bis* ihm hinzugefügt wurde, was fehlt, sondern er sagt: *bis alles geschieht*<sup>4218</sup>.“<sup>4219</sup> Also fügt er nicht das Evangelium dem Gesetz hinzu.

2. Zu Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben* usw.: Das Evangelium ist die Zusammenfassung;<sup>4220</sup> wo es aber eine Zusammenfassung gibt, gibt es keine Hinzufügung.

3. Heilsnotwendig ist nur das, was geglaubt werden muss, und das, was getan werden muss. Dem, was geglaubt werden muss, wurde aber nichts hinzugefügt, denn, wie Augustinus sagt, die Zeiten haben sich geändert, nicht der Glaube; noch dem, was getan werden muss, denn alles, was getan werden muss, ist auf die Liebe zu Gott und zum Nächsten zurückzuführen,<sup>4221</sup> Mt 22,40: *An diesen zwei Geboten hängen das gesamte Gesetz und die Propheten*. Diesen Geboten ist aber nichts hinzugefügt worden, denn darin wird vorgeschrieben, *Gott aus ganzer Seele und mit ganzem Sinn*<sup>4222</sup> zu lieben, und es wird keine vollkommeneren Vorschrift als diese im Evangelium angeordnet; also ist den Sittengeboten nichts hinzugefügt worden.

4. Augustinus sagt und beweist in der Schrift *Gegen den Feind des Gesetzes und der Propheten*, dass „es milder ist, dem Menschen *ein Auge für ein Auge, einen Zahn für einen Zahn* zu nehmen“<sup>4223</sup>, wenn das Maß der Rache das Maß des Unrechts nicht überschreitet, als“ jemandem eine ewige Strafe aufzuerlegen, „weil er keine Menschlichkeit gezeigt hat.“<sup>4224</sup> Wenn also das Urteil des Gesetzes das Erste tut, Ex 21,24, das Urteil des Evangeliums das Zweite tut, Mt 21<sup>4225</sup>: *Ich war hungrig, und ihr habt mir*

---

4214 Augustinus, De sermone domini in monte I,8,20 (CChr.SL 35, 20).

4215 Mt 5,20.

4216 Glossa ordinaria zu Mt 5,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20a).

4217 Mt 5,17.

4218 Mt 5,18.

4219 Augustinus, Contra Faustum Manichaeum XVII,6 (CSEL 25/1, 489 f).

4220 Vgl. ders., Quaestiones in heptateuchum II,166 (CChr.SL 33, 147 f; CSEL 28/2, 196–199).

4221 Vgl. ders., Epistulae 157,3,14 (CSEL 44, 461 f).

4222 Mt 22,37; vgl. Dtn 6,5.

4223 Ex 21,24.

4224 Augustinus, Contra adversarium legis et prophetarum I,17,35 (CChr.SL 49, 63 f).

4225 Mt 25,42.

est additio misericordiae per Evangelium ad severitatem Legis, quam additionem ponunt ad Legis iudicialia.

5. Item, ei quod evacuatur nihil omnino additur. Si ergo praecepta caerimonialia Legis per Evangelium evacuantur, ergo praeceptis caerimonialibus per Evangelium nihil additur.

Ex iis ergo relinquitur quod nec moralibus nec iudicialibus nec caerimonialibus praeceptis Legis aliquid per Evangelium additur.

**Respondeo:** Secundum B. Augustinum est considerare Legem quantum ad sensum et est considerare Legem quantum ad litteram.

Si consideremus Legem quantum ad sensum, distinguemus additionem duplicem: quantum ad [866] innovationem praeceptorum et quantum ad elucidationem praeceptorum. Quantum ad innovationem praeceptorum non addit Evangelium Legi quantum ad sensum. Unde dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Cum dictum est in Evangelio ‘*audistis quia dictum est antiquis: Oculum pro oculo. Ego autem dico vobis, non resistere malo*’, non aliud voluit quam Lex in sensu habuit». – Quantum ad elucidationem dicendum quod est additio Evangelii ad Legem, et hoc respectu figuralium et respectu moralium. Respectu figuralium, quia intelligentia occulta figurarum manifestatur per Evangelium. Unde Augustinus, in libro *De catechizandis rudibus*: «In Veteri Testamento est occultatio Novi, in Novo Testamento est manifestatio Veteris». Respectu vero moralium est additio sicut expliciti ad implicitum, quemadmodum ostendit Augustinus, *Contra Faustum*: «Quia non intelligebant Iudaei homicidium nisi peremptionem corporis humani, per quam vita privaretur, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari; unde et Ioannes dicit: *Qui odit fratrem suum homicida est*, I Ioan. 3, 15. Et quoniam putabant tantummodo corporalem cum femina commixtionem illicitam vocari moechiam, demonstravit Magister etiam talem concupiscentiam nihil esse aliud».

Item, considerando Legem quantum ad litteram, addit Evangelium Legi, sed differenter quantum ad caerimonialia, quantum ad moralia, quantum ad iudicialia.

*nichts zu essen gegeben*, dann gibt es keine Hinzufügung von Barmherzigkeit durch das Evangelium zur Strenge des Gesetzes, eine Hinzufügung, die sie zu den Rechtsatzungen des Gesetzes aufstellen.

5. Zu etwas, was abgeschafft wird, wird überhaupt nichts hinzugefügt. Wenn die Kultvorschriften des Gesetzes durch das Evangelium abgeschafft werden, dann wird also zu den Kultvorschriften nichts durch das Evangelium hinzugefügt.

Daraus folgt also, dass weder den Sittengeboten, noch den Rechtsatzungen, noch den Kultvorschriften des Gesetzes etwas durch das Evangelium hinzugefügt wird.

**Ich antworte:** Nach dem heiligen Augustinus gibt es ein Betrachten des Gesetzes mit Blick auf den Sinn, und es gibt ein Betrachten des Gesetzes mit Blick auf den Wortlaut.<sup>4226</sup>

Wenn wir das Gesetz mit Blick auf den Sinn betrachten, werden wir zwei Arten von Hinzufügung unterscheiden: mit Blick auf die Erneuerung der Vorschriften und mit Blick auf die Erhellung der Vorschriften. Mit Blick auf [866] die Erneuerung der Vorschriften fügt das Evangelium dem Gesetz nichts mit Blick auf den Sinn hinzu. Daher sagt Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Auch wenn im Evangelium gesagt wurde *„Ihr habt gehört, dass den Alten gesagt worden ist: Auge um Auge; ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand“*<sup>4227</sup>, wollte es nichts anderes, als was das Gesetz im Sinn gehabt hat.“<sup>4228</sup> – Mit Blick auf die Erhellung ist zu sagen, dass es eine Hinzufügung des Evangeliums zum Gesetz gibt, und zwar im Hinblick auf die sinnbildlichen und im Hinblick auf die Sittengebote. Im Hinblick auf die sinnbildlichen, weil das verborgene Verständnis der Sinnbilder durch das Evangelium erhellt wird. Daher Augustinus in der Schrift *Vom ersten katechetischen Unterricht*: „Im Alten Testament steckt die Verhüllung des Neuen, im Neuen Testament steckt die Offenbarung des Alten.“<sup>4229</sup> Im Hinblick auf die Sittengebote gibt es aber so eine Hinzufügung wie die des Expliziten zum Impliziten, wie Augustinus [in der Schrift] *Gegen Faustus* zeigt: „Da die Juden unter Mord nur die Vernichtung des menschlichen Körpers verstanden, durch die er des Lebens beraubt wurde, legte der Herr dar, dass jede ungerechte Regung zum Schaden des Bruders unter die Kategorie des Mordes zu rechnen ist. Daher sagt auch Johannes: *Wer seinen Bruder hasst, ist ein Mörder*, 1Joh 3,15. Und da sie glaubten, dass nur die unerlaubte körperliche Vereinigung mit einer Frau Ehebruch zu nennen sei, legte der Meister ihnen dar, dass auch schon die Begierde danach nichts anderes ist.“<sup>4230</sup>

Beim Betrachten des Gesetzes mit Blick auf den Wortlaut fügt das Evangelium dem Gesetz etwas hinzu, aber jeweils unterschiedlich bei den Kultvorschriften, Sit-

<sup>4226</sup> Vgl. Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum* I,17,35 (CChr.SL 49, 63 f).

<sup>4227</sup> Mt 5,38 f.

<sup>4228</sup> Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 69 (PL 35, 2264).

<sup>4229</sup> Augustinus, *De catechizandis rudibus* 4,8 (CChr.SL 46, 128).

<sup>4230</sup> Ders., *Contra Faustum Manichaeum* XIX, 23 (CSEL 25/1, 521).

Caerimonialibus, in quibus promittebatur Christus, sicut dicit Augustinus et Apostolus, fit additio, sicut exhibitio addit promissioni. Et secundum hoc dicit Augustinus, in I libro *Contra adversarium Legis et Prophetarum*: «Qui recte colit Deum, utriusque Testamenti invenit unum Deum, in illo intelligens promissum, in isto accipiens redditum Christum». – Moralibus vero fit additio quemadmodum addit prohibitio causae vel occasionis ad actum, sive sicut addit prohibitio sive iussio affectus ad prohibitionem effectus. Unde Chrysostomus, super illud Matth. 5, 22: *Omnis qui irascitur fratri suo* etc.: «Qui non irascitur, non occidit; licentia enim irascendi causa est homicidii. Tolle iram, et homicidium non erit». In hoc ergo quod Evangelium prohibet iram quantum ad litteram quae est causa vel occasio homicidii, Lex vero quantum ad litteram non prohibet nisi actum, dicens ‘*non occides*’ Exod. 20, 13, additio est sicut causae vel occasionis ad actum. Similiter dicit Hieronymus super illud: *Diligite inimicos* etc.: «Omnis occasio irae tollitur», dum inimicos diligere iubemur. – Item, moralibus fit additio, sicut iustitia beneficentiae addit iustitiae innocentiae, sive sicut iustitia fidei spiritualis addit iustitiae temporali. Unde Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Lex per Moysen data iustitiam habebat quidem, sed terrenam, ut servantes Legem iusti essent ad praesens, ut non rei fierent; iustus est enim ex Lege qui nulli nocet. Unde Apostolus: *Lex, inquit, non est ex fide, sed qui fecerit ea, vivet in eis*, ad Rom. 10, hoc est, faciens Legem non morietur, sed vivit ad praesens. Iustitia autem quae ex fide est iustificat homines apud Deum, ut remunerentur in futuro saeculo: addiderunt enim temporali iustitiae iustitiam fidei». – Iudicialibus vero fit additio sicut addit potius et perfectius ad imperfectum, et hoc est quod dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Cum dictum sit antiquis ‘*oculum pro oculo, dico non resistere malo*’, hoc dicendo non Legem dextruxit, sed



tengeboten und Rechtssatzungen. Zu den Kultvorschriften, in denen Christus verheißen wurde, wie Augustinus und der Apostel sagen,<sup>4231</sup> erfolgt eine Hinzufügung so, wie die Ausführung etwas zu der Verheißung hinzufügt. Und demgemäß sagt Augustinus in Buch I [der Schrift] *Gegen den Feind des Gesetzes und der Propheten*: „Wer Gott richtig verehrt, findet einen einzigen Gott beider Testamente und erkennt in jenem den verheißenen Christus, empfängt in diesem den dargebrachten.“<sup>4232</sup> – Zu den Sittengeboten aber erfolgt eine Hinzufügung so, wie das Verbot der Ursache oder des Anlasses etwas zur Handlung hinzufügt, oder so, wie das Verbot oder der Befehl eines Affektes etwas zum Verbot der Wirkung hinzufügt. Daher Chrysostomus zu Mt 5,22: *Jeder, der gegen seinen Bruder zornig ist* usw.: „Wer nicht zornig ist, tötet nicht; denn die Erlaubnis, zornig zu sein, ist die Ursache für den Mord. Nimm den Zorn hinweg, und es wird keinen Mord mehr geben.“<sup>4233</sup> Darin also, dass das Evangelium den Zorn dem Wortlaut nach verbietet, der die Ursache oder der Anlass für Mord ist, das Gesetz aber dem Wortlaut nach nur die Handlung verbietet, indem es sagt ‚*Du sollst nicht töten*‘, Ex 20,13, gibt es eine Hinzufügung wie die der Ursache oder des Anlasses zur Handlung. Ebenso sagt Hieronymus zu *Liebt eure Feinde*<sup>4234</sup> usw.: „Jeder Anlass zum Zorn wird weggenommen“<sup>4235</sup>, indem uns befohlen wird, unsere Feinde zu lieben. – Ebenso erfolgt zu den Sittengeboten eine Hinzufügung, so wie die Gerechtigkeit der Wohltat etwas zur Gerechtigkeit der Unbescholtenheit hinzufügt, oder wie die Gerechtigkeit des geistlichen Glaubens etwas zur weltlichen Gerechtigkeit hinzufügt. Daher Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Das Gesetz, das durch Mose gegeben worden ist, hatte zwar Gerechtigkeit, aber eine irdische, sodass die, die das Gesetz erfüllten, für den Augenblick gerecht waren und nicht schuldig wurden; nach dem Gesetz gerecht ist nämlich, wer niemandem schadet. Daher sagt der Apostel: *Das Gesetz kommt nicht aus dem Glauben, sondern wer sie [die Gebote] tut, wird in ihnen leben*, Röm 10<sup>4236</sup>, das heißt, wer das Gesetz erfüllt, wird nicht sterben, sondern lebt für den Augenblick.“<sup>4237</sup> Die Gerechtigkeit aber, die aus dem Glauben kommt, rechtfertigt die Menschen vor Gott, sodass sie in der zukünftigen Welt belohnt werden: Sie haben nämlich ihrer weltlichen Gerechtigkeit die Gerechtigkeit des Glaubens hinzugefügt.“<sup>4238</sup> – Zu den Rechtssatzungen aber erfolgt eine Hinzufügung so, wie etwas Besseres und Vollkommeneres etwas zum Unvollkommenen hinzufügt. Und das ist es, was Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt: „Während zu den Alten gesagt worden ist ‚*Auge um Auge, sage ich: Leistet dem Bösen keinen Widerstand*‘, indem er [d. h. Jesus Christus] dies sagte,

4231 Vgl. ders., *Contra Faustum Manichaeum* XIX,8f (CSEL 25/1, 505–507); vgl. Röm 15,8; 2Kor 1,19f.

4232 Ders., *Contra adversarium legis et prophetarum* I,17,34 (CChr.SL 49, 63).

4233 Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 11 (PG 56, 689).

4234 Mt 5,44.

4235 Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* I,5,22 (CChr.SL 77, 28).

4236 Gal 3,12; vgl. Röm 10,5.

4237 Vgl. Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 10,5 (PL 191, 1474).

4238 Ps.-Augustinus, *Ex utroque mixtim* p.2,q.5 (CSEL 50, 459f).

potiora addidit, non ut peccare videretur qui se vindicat, sed ut melior sit qui non retribuit», et intellige, qui se vindicat iuste.

Praeterea, sunt modi alii additionis Evangelii ad Legem qui pertinent ad Legis impletionem per Evangelium, de quibus immediate dicitur, cum quaeretur de impletionem Legis per Christum.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicit quod Evangelium non addit Legi quae deerant, sicut dicit Augustinus, patet responsio: nam hoc non intelligitur de additione respectu litterae Legis, sed respectu sensus Legis. Additio ergo fit Legi quantum ad litteram per innovationem praecepti, sed non quantum ad sensum, [867] nisi solum per elucidationem. Et hoc est quod dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*: «Dicit Dominus, Matth. 5, 21, 43: *Dictum est antiquis: Diliges proximum et odio habebis inimicum*; haec iustitia est», et intellige de odio, quo persequimur vitium, non naturam; «Dominus autem: *Ego, inquit, dico vobis: Diligite inimicos*. Addit utique, quia non destruxit vera, sed ut perfectis potiora mandavit. Inimicus enim, hoc est malus, quia retributione, quae fit iustitia dictante, nec emendari nec corrigi potuit, per amorem et obsequium illum salvum fieri voluit, quod et Lex in sensibus habebat».

2. Ad secundum similiter patet responsio, quia Evangelium dicitur recapitulatio Legis quoad sensum, non quoad litteram, per modum qui dictus est.

3. Ad tertium dicendum quod, quantum ad substantiam fidei, credendis nihil additum est, tamen articulis fidei aliquid additum est, et additio ista est sicut expliciti ad implicitum et determinati ad indeterminatum, ut patet exemplo. Ante tempus Abrahae fuit fides reparationis nostrae, tamen implicita. Postea, aliquantum fuit

zerstörte er nicht das Gesetz, sondern fügte ihm bessere [Vorschriften] hinzu, nicht damit derjenige, der sich rächt, zu sündigen schien, sondern damit besser ist, wer nicht vergilt<sup>4239</sup>, und verstehe [das so]: wer sich gerecht rächt.

Außerdem gibt es noch andere Arten der Hinzufügung des Evangeliums zum Gesetz, die zur Erfüllung des Gesetzes durch das Evangelium gehören und über die unmittelbar gesprochen werden wird, wenn nach der Erfüllung des Gesetzes durch Christus gefragt werden wird.<sup>4240</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den ersten Einwand, dass das Evangelium dem Gesetz nichts hinzufügt, was diesem fehlte, wie Augustinus sagt, ist die Antwort klar: Denn dies ist nicht in Bezug auf die Hinzufügung im Blick auf den Wortlaut des Gesetzes zu verstehen, sondern im Blick auf den Sinn des Gesetzes. Also erfolgt eine Hinzufügung zum Gesetz mit Blick auf den Wortlaut durch die Erneuerung der Vorschrift, aber nicht mit Blick auf den Sinn, [867] außer allein durch die Erhellung. Und das ist es, was Augustinus in den *Fragen zum Neuen und Alten Testament* sagt: „Der Herr sagt, Mt 5,21.43: *Den Alten wurde gesagt: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen: Dies ist Gerechtigkeit*“, und verstehe dies in Bezug auf den Hass, mit dem wir ein Laster verfolgen, nicht die Natur; „der Herr aber sagt: *Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde*.“<sup>4241</sup> Er fügt dies auf jeden Fall nicht hinzu, weil er die wahren [Vorschriften] zerstörte, sondern weil er ihnen, als den Vollkommenen, noch bessere gebot. Denn da der Feind, das heißt der Böse, durch Vergeltung, die geschieht, wenn die Gerechtigkeit das Sagen hat, weder verbessert noch getadelt werden konnte, wollte er [d. h. Jesus Christus], dass jener [d. h. der Feind] durch Liebe und Gehorsam gerettet wurde, was auch das Gesetz im Sinn hatte.“<sup>4242</sup>

2. Auf den zweiten [Einwand] ist die Antwort ebenso klar. Denn das Evangelium wird Zusammenfassung des Gesetzes mit Bezug auf den Sinn genannt, nicht mit Bezug auf den Wortlaut, auf die Art und Weise, die genannt worden ist.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass dem, was geglaubt werden muss, nichts hinsichtlich der Glaubenssubstanz hinzugefügt worden ist, jedoch den Glaubensartikeln etwas hinzugefügt worden ist, und diese Hinzufügung ist so wie die von etwas Explizitem zu etwas Implizitem und von etwas Bestimmtem zu etwas Unbestimmtem, wie durch das Beispiel klar ist.<sup>4243</sup> Vor der Zeit Abrahams gab es den Glauben an unsere Wiederherstellung, aber implizit. Später wurde er Abraham ein wenig entfaltet, dass

---

**4239** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 69 (PL 35, 2264).

**4240** Entgegen der Ankündigung, dass diese Aspekte im folgenden Abschnitt behandelt werden, findet sich dort nur der Rückverweis auf die entsprechende Erörterung im Zusammenhang mit dem ‚Gesetz im Allgemeinen‘ (vgl. *Summa Halensis* III Nr. 269–270 [ed. Bd. IV/2, 395a–401b; in dieser Ausgabe S. 316–343]). – Diese Unstimmigkeit lässt wiederum Rückschlüsse auf die Redaktionsgeschichte des Gesetzestraktates zu, insofern dieser eben nicht in sich geschlossen entstanden ist, sondern gewisse Brüche bzw. Sprünge erkennen lässt.

**4241** Mt 5,44.

**4242** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 69 (PL 35, 2265).

**4243** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 559 zu 1–3 (ed. Bd. IV/2, 864a–b; in dieser Ausgabe S. 2012f).

explicita Abrahae quod fieret in carne, cum dictum est ei: *In semine tuo benedicentur omnes gentes*, Gen. 22, 18, et ita articulus de incarnatione, qui prius erat implicitus, factus est aliquantulum explicitus. Tamen adhuc non erat determinatum utrum incarnatio fieret de viro et muliere, quousque dixit Isaias: *Ecce virgo concipiet*, Isai. 7, 14. Item, adhuc non erat determinatus modus per quem Virgo conciperet, quousque dixit angelus: *Spiritus Sanctus superveniet in te*. Fides ergo non mutata est, sed tamen additio facta est in fide reparationis articuli ad articulum, sicut expliciti ad implicitum vel magis expliciti ad minus explicitum. – Similiter dicendum quod moralibus, quantum ad potestatem sensus, nihil additum est, sed, quantum ad rationem litterae, additio facta est per illos modos qui dicti sunt. Unde ad illud quod obicit de praecepto dilectionis Dei *ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente*, dicendum quod secundum acceptionem litterae, ut a Iudaeis intelligebatur, [intelligebatur] dilectio *ex corde, ex anima, ex mente*, ut ex amore declinaretur malum et nihil facerent Deo contrarium Evangelium vero ista accipit, non solum ut ex amore declinetur malum, sed fiat bonum, et totis viribus intentionis affectus humanus feratur in Deum. Unde signanter in Marc. 12, 30 additum est diligere *ex virtute*, cum dictum est: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente et ex tota virtute tua*, ut monstretur quod non sufficit diligere *ex toto corde*, id est intellectu, declinando errorem; *ex tota anima*, id est voluntate, declinando contradictionem; *ex tota mente*, id est memoria, vitando oblivionem, sed *ex tota virtute*, addendo bonam operationem et rectam in Deum intentionem.

4. Ad aliud dicendum, secundum Augustinum, in I libro *Contra adversarium Legis et Prophetarum*: «In utroque Dei unius Testamento dicimus et amandam bonitatem et timendam severitatem. Quamvis in Veteri Testamento propter temporalium promissionem malorumque comminationem servos pariat temporalis Ierusalem, in Novo autem, ubi fides impetrat caritatem qua Lex possit impleri, non magis timore poenae quam dilectione iustitiae liberos pariat aeterna Ierusalem». Quamvis ergo severius iudicium aliquando exprimitur in littera Evangelii quam Legis, tamen amoris ratio superabundat in Evangelio, quemadmodum et in Lege ratio timoris, sicut supra

sie im Fleisch geschehen sollte, indem zu ihm gesagt wurde: *In deinen Nachkommen sollen alle Völker gesegnet sein*, Gen 22,18, und so wurde der Artikel über die Fleischwerdung, der vorher implizit war, ein wenig entfaltet. Dennoch war bis dahin noch nicht bestimmt worden, ob die Fleischwerdung durch einen Mann oder eine Frau geschehen sollte, bis Jesaja gesagt hat: *Siehe, eine Jungfrau wird empfangen*, Jes 7,14. Ebenfalls war noch nicht die Art und Weise bestimmt worden, durch die die Jungfrau empfangen sollte, bis der Engel sagte: *Der Heilige Geist wird auf dich kommen*.<sup>4244</sup> Also hat sich der Glaube nicht geändert, dennoch aber erfolgte im Glauben an die Wiederherstellung die Hinzufügung eines Artikels zu einem anderen, so wie von etwas Explizitem zu etwas Implizitem oder von etwas mehr Explizitem zu etwas weniger Explizitem. – Ebenso ist zu sagen, dass zu den Sittengeboten hinsichtlich der Kraft der Bedeutung nichts hinzugefügt worden ist, sondern hinsichtlich der Art und Weise des Wortlauts eine Hinzufügung erfolgte auf jene Arten, die genannt worden sind. Daher ist zu dem Einwand in Bezug auf die Vorschrift der Gottesliebe *aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Sinn* zu sagen, dass nach der wörtlichen Auffassung, wie sie von den Juden verstanden wurde, die Liebe *aus dem Herzen, der Seele und dem Geist* so verstanden wurde, dass das Böse aus Liebe abgelehnt wurde und sie nichts taten, was Gott zuwider war. Das Evangelium aber fasst dies so auf, dass nicht nur aus Liebe das Böse abgelehnt wird, sondern das Gute getan und der menschliche Affekt mit allen Kräften der Absicht auf Gott gerichtet wird. Daher ist in Mk 12,30 bezeichnend hinzugefügt worden, *aus Kraft* zu lieben, indem gesagt worden ist: *Du sollst den Herrn, deinen Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Geist und aus ganzer Kraft lieben*, sodass gezeigt wird, dass es nicht ausreicht, *aus ganzem Herzen* zu lieben, das heißt mit dem Verstand, indem man den Irrtum ablehnt; *aus ganzer Seele*, das heißt mit dem Willen, indem man die Gegenrede ablehnt; *aus ganzem Geist*, das heißt mit dem Erinnerungsvermögen, indem man das Vergessen vermeidet, sondern *aus ganzer Kraft*, indem man eine gute Tätigkeit und die richtige Absicht auf Gott hin hinzufügt.

4. Zu dem anderen [Einwand] ist zu sagen, nach Augustinus in Buch I [der Schrift] *Gegen den Feind des Gesetzes und der Propheten*: „Wir sagen, dass in den beiden Testamenten des einzigen Gottes die Güte geliebt und die Strenge gefürchtet werden muss. Mag auch im Alten Testament das weltliche Jerusalem wegen der weltlichen Verheißung und der Androhung von Übeln Sklaven hervorbringen, so bringt aber im Neuen, wo der Glaube die Liebe erlangt, mit der das Gesetz erfüllt werden kann, das ewige Jerusalem nicht so sehr durch Furcht vor Strafe als vielmehr durch Liebe zur Gerechtigkeit Freie hervor“<sup>4245</sup>.<sup>4246</sup> Wenn also auch im Wortlaut des Evangeliums manchmal ein strengeres Urteil als im Wortlaut des Gesetzes ausgedrückt wird, ist dennoch das Maß an Liebe im Evangelium viel größer, so wie auch im Gesetz das Maß

---

4244 Lk 1,35.

4245 Vgl. Gal 4,22–31.

4246 Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum* I,17,35 (CChr.SL 49, 63 f).

declaratum est Quaestione de differentia Legis et Evangelii quantum ad timorem et amorem.

5. Ad ultimum quod obicitur de caerimonialibus, patet responsio. Nam caerimonialibus non fit additio sicut permanenti additur perfectio, sed sicut promissioni additur exhibitio. Unde super illud Psalmi: *Sacrificium et oblationem noluisti*, dicit Glossa: «Ut venit res, noluit Deus illa legalia, quae erant quasi verba promittentia. Tamdiu est promissor, donec det; ut dedit, mutat verbum, non dicit 'dabo', sed 'dedi'; ipso ergo veniente, noluit ea quae erant eius figura».

|868| [Nr. 561] QUAESTIO IX.

**DE IMPLETIONE LEGIS PER EVANGELIUM.**

Consequenter quaeritur de impletione Legis per Evangelium sive per Christum. Et hanc quaestionem accipe ex superioribus, de quaestionibus Legis in generali.

QUAESTIO X.

**DE LATIONE LEGIS ET EVANGELII.**

Quaeritur consequenter ad plenioram intelligentiam de latione Legis et Evangelii. Et contra haereticos Manichaeos, qui dicunt alium et alium esse auctorem Novi et Veteris Testamenti, disputandum est:

- Primo, de latore Novae Legis;
- secundo, de tempore lationis.

[Nr. 562] CAPUT I.

**DE LATORE NOVAE LEGIS.**

Item, circa primum proceditur hoc modo ut contra haereticorum blasphemias, qui legem Moysi calumniantur et prophetias, et auctorem Veteris Testamenti dicunt principium malum, Novi vero principium bonum.

an Furcht, wie oben in der Frage nach dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Furcht und der Liebe erklärt worden ist.<sup>4247</sup>

5. Auf den letzten Einwand in Bezug auf die Kultvorschriften ist die Antwort klar. Denn zu den Kultvorschriften erfolgt keine Hinzufügung so, wie zu einem Bleibenden die Vollkommenheit hinzugefügt wird, sondern so, wie zu einer Verheißung die Erfüllung hinzugefügt wird. Daher sagt die Glosse zu dem Psalmvers: *Ein Opfer und eine Darbringung hast du nicht gewollt*<sup>4248</sup>: „Als das Ereignis eintrat, wollte Gott jene zum Gesetz gehörigen Dinge nicht mehr, die gleichsam Verheißungsworte waren. Er ist so lange ein Verheißender, bis er gibt; sobald er gegeben hat, ändert er das Wort und sagt nicht [mehr] ‚Ich werde geben‘, sondern ‚Ich habe gegeben‘; als er selbst kam, wollte er daher die Dinge nicht mehr, die sein Sinnbild waren.“<sup>4249</sup>

### [868] Neunte Frage: Die Erfüllung des Gesetzes durch das Evangelium [Nr. 561]

Als Nächstes wird nach der Erfüllung des Gesetzes durch das Evangelium beziehungsweise durch Christus gefragt. Und entnimmt diese Frage aus dem oben Gesagten über die Fragen zum Gesetz im Allgemeinen.<sup>4250</sup>

### Zehnte Frage: Der Erlass des Gesetzes und des Evangeliums

Als Nächstes wird für ein vollständigeres Verständnis nach dem Erlass von Gesetz und Evangelium gefragt.<sup>4251</sup> Und es ist gegen die häretischen Manichäer zu disputieren, die sagen, dass der Urheber des Neuen und der des Alten Testaments verschiedenen seien:

1. über den Gesetzgeber des Neuen Gesetzes;
2. über den Zeitpunkt des Erlasses.

### Kapitel 1: Der Gesetzgeber des Neuen Gesetzes [Nr. 562]

Zu dem Ersten wird so vorgegangen wie gegen die Gotteslästerungen der Häretiker, die das Gesetz des Mose und die Prophetien verdrehen und sagen, dass der Urheber des Alten Testaments ein böses Prinzip sei, der des Neuen aber ein gutes Prinzip.

<sup>4247</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 552 (ed. Bd. IV/2, 854a–856b; in dieser Ausgabe S. 1974–1981).

<sup>4248</sup> Ps 39,7.

<sup>4249</sup> Glossa ordinaria zu Ps 39,7 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 503a); Augustinus, Enarrationes in Psalmos 39,11 (CChr.SL 38, 433 f).

<sup>4250</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 269–270 (ed. Bd. IV/2, 395a–401b; in dieser Ausgabe S. 316–343).

<sup>4251</sup> Vgl. ebd., Nr. 558 (ed. Bd. IV/2, 861a–863b; in dieser Ausgabe S. 2002–2007); Nr. 263–264 (ed. Bd. IV/2, 374a–383b; in dieser Ausgabe S. 242–275).

Primo auctoritatibus Novi Testamenti, quod recipiunt, probabitur lex Moysi esse bona et recipienda;

secundo vero idem probabitur de Prophetis;

tertio probabitur lator idem utriusque Legis;

quarto vero respondebitur eorum calumniis.

**Ad primum arguitur sic:** I. Scriptura Legis tam a Domino quam a discipulis admittitur in tantum ut etiam ad confirmationem sententiarum suarum ipsam proferant, sicut infra probabitur. Si ergo nullus debet abicere quod Dominus et discipuli eius admiserunt, Lex non est abicienda, sed potius admittenda.

Quod autem ipse Dominus admiserit auctoritates Legis, patet, *a.* Dicit Dominus, Matth. 4, 4: *Scriptum est*, Deuter. 8, 3, *Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei.*

*b.* Item, in eodem, 7: *Scriptum est*, Deuter. 6, 16, *Non tentabis Dominum Deum tuum.* Item, in eodem, 10: *Scriptum est*, Deuter. 6, 13, *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies*, secundum aliam litteram, ubi nos habemus: *Dominum Deum tuum timebis* etc.

*c.* Item, Matth. 5, 17: *Non veni Legem solvere, sed adimplere*; et post: *Donec transeat caelum et terra, iota unum aut unus apex non praeteribit a Lege, donec omnia fiant*; ei sequitur: *Qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis* etc. Item, Matth. 8, 4: *Offer munus, quod praecepit Moyses in testimonium illis.* Item, 15, 3–4: *Quare transgredimini mandatum Dei propter traditiones vestras? Nam Deus dixit: Honora patrem tuum et matrem tuam*; et: *Qui maledixerit patri vel matri, morte moriatur*, sumptum de Exod. 20, 12. Item, 19, 17–18: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata: Non [869] homicidium facies* etc., Exod. 20, 13. Ergo observantia mandatorum Legis ducit ad vitam; ergo mandata Legis sunt bona; ergo et Lex bona et recipienda.

*d.* Item, Matth. 22, 37: *Diliges Dominum Deum tuum* etc., scriptum Deuter. 6, 5. Item, Marc. 12, 29–30: *Iesus autem respondit ei: Quia primum omnium mandatum est: Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est; et diliges Dominum Deum tuum* etc., scriptum Deuter. 6, 4–5. Item, Luc. 6, 31: *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis*



1. wird mit den Autoritäten des Neuen Testaments, das sie gelten lassen, bewiesen werden, dass das Gesetz des Mose gut ist und gelten gelassen werden muss;
2. wird dasselbe hinsichtlich der Propheten bewiesen werden;
3. wird bewiesen werden, dass der Gesetzgeber beider Gesetze derselbe ist;
4. aber wird auf ihre Verdrehungen geantwortet werden.

**Zu dem Ersten wird so argumentiert: I.** Die Schrift des Gesetzes wird sowohl vom Herrn als auch von den Jüngern derart gelten gelassen, dass sie sie sogar zur Bekräftigung ihrer Aussagen hinzuziehen, wie weiter unten bewiesen werden wird. Wenn also niemand ablehnen darf, was der Herr und seine Jüngern gelten gelassen haben, dann darf das Gesetz nicht abgelehnt werden, sondern muss vielmehr gelten gelassen werden.

Dass aber der Herr selbst die Autoritäten des Gesetzes gelten gelassen hat, ist offensichtlich. a. Der Herr sagt, Mt 4,4: *Es steht geschrieben*, Dtn 8,3, *der Mensch lebt nicht nur von Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt*.

b. In demselben [Kapitel], [Vers] 7: *Es steht geschrieben*, Dtn 6,16, *du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht auf die Probe stellen*. Und in demselben [Kapitel], [Vers] 10: *Es steht geschrieben*, Dtn 6,13, *du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und nur ihm allein dienen*, nach einem anderen Wortlaut,<sup>4252</sup> wo wir [die Worte] haben: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, fürchten* usw.

c. Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es vollständig zu erfüllen*; und danach: *Bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota und kein Häkchen vom Gesetz vergehen, bis alles geschieht*<sup>4253</sup>; und es folgt: *Wer also eines von diesen kleinsten Geboten aufhebt*<sup>4254</sup> usw. Und Mt 8,4: *Bring das Opfer dar, das Mose ihnen als Beweis vorgeschrieben hat*. Und 15,3–4: *Warum übertretet ihr das Gebot Gottes um eurer Überlieferungen willen? Denn Gott sagt: Ehre deinen Vater und deine Mutter*; und: *Wer seinen Vater oder seine Mutter verflucht, soll des Todes sterben*, das ist aus Ex 20,12<sup>4255</sup> entnommen. Und 19,17–18: *Wenn du ins Leben eingehen willst, halte die Gebote: [869] Du sollst nicht morden* usw., Ex 20,13. Also führt die Befolgung der Gebote des Gesetzes zum Leben; also sind die Gebote des Gesetzes gut; also ist das Gesetz gut und muss gelten gelassen werden.

d. Mt 22,37: *Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben* usw., das steht in Dtn 6,5 geschrieben. Und Mk 12,29–30: *Jesus aber antwortete ihm: Das erste Gebot von allen ist: Höre, Israel, der Herr, dein Gott ist ein einziger Gott; und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben* usw., das steht in Dtn 6,4–5 geschrieben. Und Lk 6,31<sup>4256</sup>: *Was immer ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihnen! Dies nämlich ist das Gesetz und*

---

<sup>4252</sup> Nach dem Wortlaut der Septuaginta.

<sup>4253</sup> Mt 5,18.

<sup>4254</sup> Mt 5,19.

<sup>4255</sup> Ex 21,17.

<sup>4256</sup> Mt 7,12.

*homines, et vos facite illis. Haec est enim Lex et Prophetarum.* Item, Luc. 10, 26–28: *In Lege quid scriptum est? Quomodo legis? Diliges Dominum Deum tuum etc. Hoc fac, et vives.*

e. Item, Ioan. 19, 36: *Facta sunt enim haec ut Scriptura impleatur: Os non comminuetis ex eo, sumptum est de Exod. 12, 46.*

Item, hoc idem probatur testimonio Apostolorum. f. Ad Rom. 3, 20: *Per Legem cognitio est peccati.* Sed non potest malum vitari nisi cognitum; ergo bonum est cognoscere peccatum; ergo Lex bona est, quae facit cognoscere peccatum.

g. Item, ad Rom. 7, 12: *Itaque Lex sancta et mandatum sanctum, iustum ei bonum.* Item, in eodem, 14: *Lex spiritualis est.* Item, in eodem, 16: *Consentio Legi, quoniam bona est.*

h. Item, ad Rom. 10, 19: *Ego ad aemulationem vos adducam in non gentem, in gentem insipientem, in iram vos mittam, sumptum est ex Deuter. 32, 21: Ego provocabo eos in eo qui non est populus etc.*

i. Item, *omnis Scriptura utilis ad docendum in iustitia, ut perfectus sit homo, ad omne bonum instructus, admittenda est; sed omnis Scriptura Veteris Testamenti est talis; ergo omnis Scriptura Veteris Testamenti admittenda est. – Probatio mediae: II ad Tim. 3, 16–17: Omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus.*

k. Item, ad Rom. 15, 4: *Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeamus.* Haec autem sunt nobis valde necessaria; ergo et Scriptura, per quam acquiruntur ista.

l. Item, Rom. 12, 19: *Non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date locum irae, sicut scriptum est: Mihi vindictam, sumptum est ex Deuter. 32, 35.*

m. Item, plenitudo Legis est bona, quia *plenitudo Legis est dilectio, Rom. 13, 10. Ergo Lex bona.*

n. Item, I Cor. 14, 34: *Mulieres in ecclesia taceant; non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse viris, sicut dicit Lex, Gen. 3, 16: Sub viri potestate eris.*

o. Item, I ad Tim. 1, 8: *Scimus quoniam Lex bona est, si quis ea legitime utatur.*

Item, I Tim. 5, 17–18: *Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina; dicit enim Scriptura: Non infrenabis os bovis triturantis, scriptum est Deuter. 25, 4.*

die Propheten. Und Lk 10,26–28: *Was steht im Gesetz geschrieben? Was liest du dort? Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben usw. Tue dies, und du wirst leben.*

e. Joh 19,36: *Denn dies ist geschehen, damit sich die Schrift erfüllt: Ihr sollt keinen Knochen an ihm zerbrechen*, das ist aus Ex 12,46 entnommen.

Und dasselbe wird durch das Zeugnis der Apostel bewiesen. f. Röm 3,20: *Durch das Gesetz kommt es zur Erkenntnis der Sünde*. Das Böse kann aber nur gemieden werden, wenn es erkannt wurde; also ist es gut, die Sünde zu erkennen; also ist das Gesetz gut, das bewirkt, die Sünde zu erkennen.

g. Röm 7,12: *Daher ist das Gesetz heilig und das Gebot heilig, gerecht und gut*. Und in demselben [Kapitel], [Vers] 14: *Das Gesetz ist geistlich*. Und in demselben [Kapitel], [Vers] 16: *Ich stimme mit dem Gesetz überein, weil es gut ist*.

h. Röm 10,19: *Ich werde euch zur Eifersucht gegen ein Volk bewegen, das keins ist, zum Zorn gegen ein törichtes Volk werde ich euch veranlassen*, das ist aus Dtn 32,21 entnommen: *Ich werde sie mit einem Volk reizen, das keins ist usw.*

i. *Jede Schrift, die nützlich ist, um in der Gerechtigkeit zu belehren, damit der Mensch vollkommener und zu allem Guten unterwiesen ist*<sup>4257</sup>, muss gelten gelassen werden; jede Schrift des Alten Testaments ist aber eine solche; also muss jede Schrift des Alten Testaments gelten gelassen werden. – Beweis des Untersatzes: 2Tim 3,16–17: *Jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung, zur Darstellung, zur Tadelung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Mensch vollkommen und zu jedem guten Werk unterwiesen ist*.

k. Röm 15,4: *Alles, was geschrieben worden ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben worden, damit wir durch Geduld und die Tröstung der Schriften Hoffnung haben*. Dies ist für uns aber sehr notwendig; also auch die Schrift, durch die diese Dinge erworben werden.

l. Röm 12,19: *Verteidigt euch nicht selber, ihr Teuersten, sondern gebt dem Zorn [Gottes] Raum, wie geschrieben steht: Die Rache ist mein*, das ist aus Dtn 32,35 entnommen.

m. Die Fülle des Gesetzes ist gut, denn *die Fülle des Gesetzes ist die Liebe*, Röm 13,10. Also ist das Gesetz gut.

n. 1Kor 14,34: *Die Frauen sollen in der Versammlung schweigen; es ist ihnen nämlich nicht gestattet zu reden, sondern sie sind den Männern untergeben, wie das Gesetz sagt*, Gen 3,16: *Unter der Macht des Mannes sollst du stehen*.

o. 1Tim 1,8: *Wir wissen, dass das Gesetz gut ist, wenn jemand es rechtmäßig anwendet*.

Und 1Tim 5,17–18: *Die Presbyter, die das Amt des Vorstehers gut versehen, sollen der doppelten Ehre für würdig befunden werden, vor allem die, die sich in Wort und Lehre mühen; denn die Schrift sagt: Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen*, das steht in Dtn 25,4 geschrieben.

---

4257 2Tim 3,16 f.

Sic ergo testimonio Christi et Apostolorum ostenditur quoniam Lex bona est et recipienda.

**II.** Hoc idem ostenditur de Prophetis, *a.* Unde Matth. 1, 21–23: *Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum. Hoc autem totum factum est, ut impleretur quod dictum est a Domino per Prophetam: Ecce virgo in utero habebit*, Isai. 7, 14, et in eodem plura, similiter et 2.

*b.* Item, Matth. 15, 7–8: *Hypocritae, bene prophetavit de vobis Isaias, dicens: Populus hic labiis me honorat etc.*, Isai. 29, 13.

*c.* Item, Matth. 24, 15: *Cum videritis abominationem desolationis, quae dicta est a Daniele Propheta, stantem in I loco sancto, qui legit intelligat*, sumptum est ex Dan. 9, 26–27, ubi dicitur: *Post finem belli statuta desolatio.*

*d.* Item, Matth. 26, 53–54: *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et ipse exhibebit mihi plus quam duodecim legiones angelorum? Quo modo ergo implebuntur Scripturae Prophetarum?*

*e.* Item, Mare. 1, 1–3: *Initium Evangelii Iesu Christi Filii Dei. Sicut scriptum est in Isaia Propheta 40, 3: Vox clamantis in deserto etc.*

*f.* Item, Luc. ultimo, 25: *O stulti et tardi corde ad credendum in omnibus quae locuti sunt Prophetae; et infra, 27: Incipiens a Moyse et omnibus Prophetis interpretabatur illis Scripturas quae de illo erant.*

*g.* Item, ad Rom. 9, 12–13: *Maior serviet minori, sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau odio habui*, Malach. 1, 2.

*h.* Item, in eodem, 24–25: *Vocavit eos non solum ex Iudaeis, sed etiam ex gentibus, sicut in Osee [870] dicit, 3: Vocabo non plebem meam, plebem meam etc.*

*i.* Item, I Petri 1, 9–10: *Reportantes finem fidei vestrae salutem animarum vestrarum, de qua salute exquisierunt atque scrutati sunt Prophetae, qui de futura in vobis gratia prophetaverunt.*

*k.* Item, II Petri 1, 19: *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco.*

*l.* Item, in eodem, 21: *Non voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.*

*m.* Item, Act. 3, 18: *Deus, qui praenuntiavit per os omnium Prophetarum pati Christum suum, implevit sic.*

*n.* Item, Apoc. 19, 10: *Testimonium enim Iesu spiritus est prophetiae.*

**III.** Deinde ostenditur quod idem est legislator Veteris et Novi Testamenti, scilicet Deus.

So also wird durch das Zeugnis Christi und der Apostel gezeigt, dass das Gesetz gut ist und gelten gelassen werden muss.

**II.** Dasselbe wird anhand der Propheten gezeigt. a. Daher Mt 1,21–23: *Dieser wird sein Volk von seinen Sünden retten. Dies alles aber ist geschehen, damit sich erfüllte, was vom Herrn durch den Propheten gesagt worden ist: Siehe, eine Jungfrau wird schwanger werden*, Jes 7,14, und mehrere [Zitate] in demselben [Kapitel] und ebenso in [Kapitel] 2.

b. Mt 15,7–8: *Heuchler, zu Recht hat Jesaja über euch prophezeit, als er sagte: Dieses Volk ehrt mich mit ihren Lippen usw.*, Jes 29,13.

c. Mt 24,15: *Wenn ihr den Gräuel der Verödung, der vom Propheten Daniel genannt worden ist, an einem heiligen Ort stehen seht – wer liest, verstehe! –, das ist aus Dan 9,26–27 entnommen, wo es heißt: Nach dem Ende des Krieges ist die Verödung beschlossen.*

d. Mt 26,53–54: *Oder glaubst du, ich kann meinen Vater nicht bitten, und er wird mir mehr als zwölf Legionen Engel zur Verfügung stellen? Wie also werden die Schriften der Propheten erfüllt werden?*

e. Mk 1,1–3: *Anfang des Evangeliums Jesu Christi, Sohn Gottes. Wie es beim Propheten Jesaja 40,3 geschrieben steht: Die Stimme des Rufers in der Wüste usw.*

f. Lk im letzten [Kapitel], [Vers] 25: *O ihr Törichte und Trägen im Herzen, um an alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben; und weiter unten, [Vers] 27: Und ausgehend von Mose und allen Propheten legte er ihnen die Schriften aus, die von ihm handelten.*

g. Röm 9,12–13: *Der Ältere soll dem Jüngeren dienen,<sup>4258</sup> wie geschrieben steht: Jakob habe ich geliebt, Esau habe ich gehasst, Malach. 1,2.*

h. In demselben [Kapitel], [Vers] 24–25: *Er hat sie nicht nur aus den Juden berufen, sondern auch aus den Heiden, wie er auch in Hos |870| 3<sup>4259</sup> sagt: Ich werde, was nicht mein Volk ist, als mein Volk berufen usw.*

i. 1Petr 1,9–10: *Denn ihr erreicht das Ziel eures Glaubens, das Heil für eure Seelen, über das die Propheten geforscht und nach dem sie gesucht haben, sie, die über die zukünftige Gnade in euch prophezeit haben.*

k. 2Petr 1,19: *Wir halten diese prophetische Rede für noch sicherer, und ihr tut gut daran, auf sie zu achten wie auf ein Licht, das an einem finsternen Ort scheint.*

l. In demselben [Kapitel], [Vers] 21: *Nicht durch den menschlichen Willen ist einst eine Prophezeiung getan worden, sondern vom Heiligen Geist inspiriert haben heilige Menschen Gottes gesprochen.*

m. Apg 3,18: *Gott, der durch den Mund aller Propheten angekündigt hat, dass sein Christus leiden muss, hat es so erfüllt.*

n. Offb 19,10: *Denn das Zeugnis Jesu ist der Geist prophetischer Rede.*

**III.** Alsdann wird gezeigt, dass der Gesetzgeber des Alten und des Neuen Testaments derselbe ist, nämlich Gott.

4258 Gen 25,23.

4259 Hos 2,23.

a. Dicit Apostolus, ad Rom. 3, 30: *Unus Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide et praepotium per fidem*. Ergo idem est auctor Veteris Testamenti, in quo iustificati sunt Iudaei circumcisi *ex fide*, et Novi, in quo iustificantur gentiles in praepotio *per fidem*.

b. Item, ad Gal. 3, 19: *Lex ordinata est per angelos in manu Mediatoris. Mediator Dei et hominum est homo Christus Iesus*, I Tim. 2, 5. Ergo a Christo est Vetus Testamentum editum sicut et Novum.

c. Item, ad Hebr. 8, 8–9: *Vituperans eos, dicit: Ecce dies veniunt, dicit Deus, et confirmabo super domum Israel et super domum Iuda testamentum novum; non secundum testamentum, quod dedi patribus eorum in die qua apprehendi manum eorum, ut educerem eos de terra Aegypti*, sumptum de Ierem. 31, 31–32. Idem ergo est qui dedit Testamentum Novum et Vetus.

d. Item, Iac. 4, 12: *Unus est legislator et iudex, qui potest perdere et liberare*.

e. Item, specialiter de Prophetis, quod sint a bono Deo, habetur II Petri 1, 21: *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*.

IV. Ultimo restat respondere oppositionibus haeticorum. Et primo ponendae sunt oppositiones, deinde responsiones.

**Opponunt autem haetici sic:** 1. Praecepta, quae bona non sunt, servanda non sunt; sed praeccepta Veteris Testamenti bona non sunt, Ezech. 20, 25: *Dedi eis praeccepta non bona*; ergo praeccepta Veteris Testamenti servanda non sunt.

2. Item, ad Rom. 3, 20: *Ex operibus Legis non iustificabitur omnis caro coram illo*. Sed nihil inutile servandum est; ergo, cum Lex sit inutilis, quae iustificare non potest, servanda non est.

3. Item, nihil quod malum seu vitium operatur servandum est; sed Lex iram operatur, ad Rom. 3, 5: *Lex iram operatur*; ira autem vitium est; ergo Lex Vetus servanda non est.

4. Item, ad Rom. 5, 20: *Lex subintravit ut abundaret delictum*. Ergo Lex est causa delicti; ergo Lex est mala; ergo non est servanda. – Item, Deus Veteris Testamenti Legem dedit; sed, subintrante Lege, abundavit delictum; ergo crudelis est Deus Veteris Testamenti, et Legem, quam dedit, crudeliter dedit. – Item, *Lex subintravit ut abundaret delictum*; et: *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia*, dicitur in

a. Der Apostel sagt in Röm 3,30: *Ein einziger Gott, der sowohl die Beschneidung aufgrund des Glaubens rechtfertigt als auch die Vorhaut durch den Glauben.* Also ist der Urheber des Alten Testaments, in dem die beschnittenen Juden *aufgrund des Glaubens* gerechtfertigt worden sind, und der des Neuen, in dem die Heiden mit ihrer Vorhaut *durch den Glauben* gerechtfertigt werden, derselbe.

b. Gal 3,19: *Das Gesetz ist durch die Engel in der Hand des Mittlers erlassen worden. Der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist der Mensch Christus Jesus,* 1Tim 2,5. Also ist das Alte Testament ebenso wie auch das Neue von Christus erlassen worden.

c. Hebr 8,8–9: *Sie tadelnd sagt er: Siehe, es kommen Tage, spricht Gott, da werde ich über dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund bekräftigen, nicht wie der Bund, den ich ihren Vätern gegeben habe an dem Tag, als ich ihre Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen,* das ist aus Jer 31,31–32 entnommen. Also ist es derselbe, der das Neue und das Alte Testament gegeben hat.

d. Jak 4,12: *Einer ist der Gesetzgeber und Richter, der zugrunde richten und befreien kann.*

e. Dass insbesondere die Propheten vom guten Gott kommen, heißt es in 2Petr 1,21: *Vom Heiligen Geist inspiriert haben heilige Menschen Gottes gesprochen.*

IV. Zum Schluss bleibt auf die Entgegensetzungen der Häretiker zu antworten. Und zuerst müssen diese Einwendungen, dann die Antworten genannt werden.

**Die Häretiker setzen aber Folgendes entgegen:** 1. Vorschriften, die nicht gut sind, dürfen nicht gehalten werden; die Vorschriften des Alten Testaments sind aber nicht gut, Ez 20,25: *Ich gab ihnen Vorschriften, die nicht gut waren;* also dürfen die Vorschriften des Alten Testaments nicht gehalten werden.

2. Röm 3,20: *Durch die Werke des Gesetzes wird nicht alles Fleisch vor ihm gerecht werden.* Nichts, was unnützlich ist, muss aber gehalten werden; wenn das Gesetz unnützlich ist, das nicht rechtfertigen kann, darf es also nicht gehalten werden.

3. Nichts, was eine Sünde oder ein Laster bewirkt, darf gehalten werden; das Gesetz bewirkt aber Zorn, Röm 3,5: *Das Gesetz bewirkt Zorn;* Zorn aber ist ein Laster; also darf das Alte Gesetz nicht gehalten werden.

4. Röm 5,20: *Das Gesetz ist hinzugekommen, damit<sup>4260</sup> das Vergehen übergroß wurde.* Also ist das Gesetz die Ursache für das Vergehen; also ist das Gesetz schlecht; also darf es nicht gehalten werden. – Weiter hat der Gott des Alten Testaments das Gesetz gegeben; als das Gesetz hinzukam, wurde das Vergehen aber übergroß; also ist der Gott des Alten Testaments grausam und gab das Gesetz, welches er gegeben hat, in grausamer Absicht. – *Das Gesetz ist hinzugekommen, damit das Vergehen übergroß wurde;* und: *Wo das Vergehen übergroß wurde, da ist die Gnade noch viel größer gewor-*

---

4260 An dieser Stelle ist die Konjunktion ‚ut‘ im Sinne der manichäischen Position, wie sie hier von der Summa Halensis referiert bzw. konstruiert wird, mit ‚damit‘ zu übersetzen, während die Summa Halensis dem dann in der Lösung die konsekutive Deutung im Sinne von ‚sodass‘ entgegensetzt.

eodem. Ergo in peccato manendum est, ut abundet gratia.

5. Item, ad Rom. 7, 5: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quae per Legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.* Ergo passiones peccatorum erant per Legem; ergo Lex mala est. – Item, in eodem, 6: *Nunc autem soluti sumus a Lege mortis, in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae.* Ergo Lex Vetus est lex mortis; sed constat quod Evangelium est lex vitae; ergo Lex Evangelio contraria est; et est bona vel mala; ergo est mala, cum sit contraria bono.

6. Item, ad Rom. 7, 8–11: *Occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam. Sine Lege enim peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine Lege aliquando; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum; et inventum est mihi mandatum, quod erat ad vitam, hoc esse ad mortem. Nam peccatum, occasione accepta per mandatum, seduxit me, et per illud occidit.* Ecce hic evidenter ostendit Apostolus Legem Veterem esse non bonam, nimirum quia peccatum sine Lege mortuum erat, et, veniente Lege, revixit, et per eam vires et occasiones operandi malum accepit; non ergo servanda est ab aliquo vel tenenda.

7. Item, ad Rom. 7, 25: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem servio legi peccati.* Legem ergo Moysi appellat Apostolus legem peccati; sed lex peccati mala est; ergo lex Moysi mala est.

|871| 8. Item, II Cor. 3, 6–9: *Littera occidit, spiritus autem vivificat. Quod si ministratio mortis, litteris deformata in lapidibus, fuit in gloria, ut non possent filii Israel intendere in faciem Moysi, propter gloriam vultus eius, quae evacuatur, quomodo non magis ministratio spiritus erit in gloria? Nam si ministratio damnationis in gloria est, multo magis abundat ministerium iustitiae in gloria.* Ecce loquitur ibi Apostolus de lege Moysi et de lege gratiae; legem enim Moysi appellat litteram et legem gratiae appellat spiritum, et dicit quod *littera occidit, spiritus autem vivificat*; ergo patet legem Moysi malam esse, et Evangelium, quod est lex gratiae, bonum. – Item, legem Moysi appellat ministrationem mortis et ministrationem damnationis; et non mentitur Apostolus, in quo loquitur Spiritus Sanctus; ergo per legem Moysi ministratur mors et damna-



den, so heißt es in demselben [Kapitel].<sup>4261</sup> Also muss man in der Sünde verharren, damit die Gnade übergroß wird.

5. Röm 7,5: *Als wir noch im Fleisch waren, wirkten die Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz kamen, so in unseren Gliedern, dass sie dem Tod Frucht brachten.* Also kamen die Leidenschaften der Sünden durch das Gesetz; also ist das Gesetz schlecht. – Und in demselben [Kapitel], [Vers] 6: *Nun aber sind wir vom Gesetz des Todes befreit, in dem wir gefangen waren, sodass wir im neuen Zustand des Geistes und nicht im alten Zustand des Buchstabens dienen wollen.* Also ist das Alte Gesetz ein Gesetz des Todes; es steht aber fest, dass das Evangelium ein Gesetz des Lebens ist; also ist das Gesetz dem Evangelium entgegengesetzt; und es ist gut oder schlecht; also ist es schlecht, da es dem Guten entgegengesetzt ist.

6. Röm 7,8–11: *Als sie die Gelegenheit erhalten hatte, bewirkte die Sünde durch das Gebot in mir alle Begierde, denn ohne das Gesetz war die Sünde tot. Ich aber lebte einst ohne das Gesetz; als aber das Gebot gekommen war, lebte die Sünde wieder auf, ich aber starb; und es stellte sich heraus, dass das Gebot, welches zum Leben führen sollte, zum Tod führt. Denn als sie durch das Gebot die Gelegenheit erhalten hatte, verführte die Sünde mich und tötete mich dadurch.* Siehe, hier legt der Apostel eindeutig dar, dass das Alte Gesetz nicht gut ist, weil nämlich die Sünde ohne das Gesetz tot war und, als das Gesetz kam, wieder auflebte und durch dieses die Fähigkeiten und Gelegenheiten, Böses zu tun, erhielt; also darf es von niemandem bewahrt oder gehalten werden.

7. Röm 7,25: *Ich diene mit dem Verstand dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch aber diene ich dem Gesetz der Sünde.* Mit ‚Gesetz der Sünde‘ bezeichnet der Apostel also das Gesetz des Mose; ein Gesetz der Sünde ist aber schlecht; also ist das Gesetz des Mose schlecht.

[871] 8. 2Kor 3,6–9: *Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig. Wenn aber schon der Dienst des Todes, der mit Buchstaben in Steine gemeißelt war, in solcher Herrlichkeit war, dass die Kinder Israels nicht ins Gesicht des Mose schauen konnten wegen der Herrlichkeit seiner Miene, die doch vergeht, wie wird dann der Dienst des Geistes nicht noch viel mehr in Herrlichkeit sein? Denn wenn der Dienst, der zur Verdammung führt, in Herrlichkeit ist, ist der Dienst, der zur Gerechtigkeit führt, noch viel mehr in Herrlichkeit.* Siehe, hier spricht der Apostel über das Gesetz des Mose und das Gesetz der Gnade; denn er meint mit dem Buchstaben das Gesetz des Mose und mit dem Geist das Gesetz der Gnade, und er sagt, dass *der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht*; also ist klar, dass das Gesetz des Mose schlecht ist und das Evangelium, welches das Gesetz der Gnade ist, gut. – Und er bezeichnet das Gesetz des Mose als Dienst, der zum Tod führt, und als Dienst, der zur Verdammung führt; und der Apostel lügt nicht, in ihm spricht der Heilige Geist; also werden durch das Gesetz des Mose Tod und Verdammung herbeigeführt; Tod und Verdammung müssen aber

---

4261 Röm 5,20.

tio; sed mors et damnatio vitanda sunt et fugienda; ergo et lex Moysi. – Item, Legem innuit evacuari; ergo innuit eam non debere servari.

9. Item, ad Gal. 2, 16: *Non iustificabitur homo ex operibus Legis, nisi per fidem Iesu Christi; propter quod ex operibus Legis non iustificabitur omnis caro.* Si ergo ex operibus Legis non iustificabitur omnis homo, vel opera Legis bona non sunt vel bonis operibus retributio non debetur.

10. Item, eodem, 21: *Si per Legem iustitia, ergo Christus mortuus est gratis.* Ecce hic negat Apostolus in Lege iustitiam esse; ergo Lex inutilis est.

11. Item, ad Gal. 3, 10: *Quicumque ex operibus Legis sunt, sub maledicto sunt.* Sed malum est sub maledicto esse; ergo malum est esse sub Lege.

12. Item, eodem, 12: *Lex non est ex fide.* Sed omne, *quod non est ex fide, peccatum est*, Rom. 14, 23; ergo Lex peccatum est; ergo Lex fugienda est ut peccatum vel peccatum fugiendum non est.

13. Item, eodem, 13: *Christus nos redemit de maledicto Legis, factus pro nobis maledictum.* Ecce iis verbis dicit Apostolus Legem esse maledictum vel maledictam, et sic esse damnabilem; ergo damnabilis est qui facit aliquid de operibus Legis, sive figurativis sive moralibus.

14. Item, ad Gal. 3, 22: *Conclusit Scriptura omnia sub peccato.* Scripturam dicit Legem scriptam, et per hoc quod dicit ‘omnia’ intelligitur homo, sicut et per ‘omnem creaturam’ intelligitur homo, cum dicitur: *Ite, praedicate Evangelium omni creaturae*, Marc. ultimo, 15. Cum ergo dicit Apostolus: *Conclusit Scriptura omnia sub peccato*, innuit quod Lex concludit hominem sub peccato; ergo Lex mala est; ergo cavenda et non recipienda.

15. Item, ad Gal. 4, 9: *Cum cognoveritis Deum, immo cogniti sitis a Deo, quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa, quibus denuo servire vultis?* Ubi Apostolus Legem scriptam appellat elementa, et elementa *egena et infirma*. Cum ergo Lex egena et infirma sit, inutilis est; ergo abicienda est tamquam inutilis et spernenda.

16. Item, hoc dicendo Galatis, qui gentiles erant et superstitioni idololatriae deservierant, innuit Apostolus par scelus esse idololatriam et observantiam Legis. «Ideo enim dicit ‘iterum’, quia Legis observantia, cui tunc dediti erant, erat peccatum

gemieden und geflohen werden; also auch das Gesetz des Mose. – Und er deutet an, dass das Gesetz abgeschafft wird; also deutet er an, dass man es nicht halten darf.

9. Gal 2,16: *Der Mensch wird nicht durch die Werke des Gesetzes gerecht werden, außer durch den Glauben an Jesus Christus; deswegen wird durch die Werke des Gesetzes nicht alles Fleisch gerecht werden.* Wenn also durch die Werke des Gesetzes nicht jeder Mensch gerecht werden wird, dann sind entweder die Werke des Gesetzes nicht gut, oder den guten Werken wird keine Belohnung geschuldet.

10. In demselben [Kapitel], [Vers] 21: *Wenn [es] durch das Gesetz Gerechtigkeit [gibt], dann ist Christus vergeblich gestorben.* Siehe, hier verneint der Apostel, dass es im Gesetz Gerechtigkeit gibt; also ist das Gesetz nutzlos.

11. Gal 3,10: *Alle, die aus den Werken des Gesetzes sind, stehen unter dem Fluch.* Aber es ist böse unter einem Fluch zu stehen; also ist es böse, unter dem Gesetz zu stehen.

12. In demselben [Kapitel], [Vers] 12: *Das Gesetz kommt nicht aus dem Glauben.* Alles aber, *was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde*, Röm 14,23; also ist das Gesetz Sünde; also muss das Gesetz gemieden werden wie die Sünde, oder eine Sünde darf nicht gemieden werden.

13. In demselben [Kapitel], [Vers] 13: *Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes erlöst, indem er für uns zum Fluch geworden ist.* Siehe, mit diesen Worten sagt der Apostel, dass das Gesetz ein Fluch oder verflucht und daher verdammungswürdig ist; also ist verdammungswürdig, wer etwas von den Werken des Gesetzes tut, sei es von den sinnbildlichen oder von den Sittengeboten.

14. Gal 3,22: *Die Schrift hat alles unter die Sünde zusammengeschlossen.* ‚Schrift‘ nennt er das geschriebene Gesetz, und unter ‚allem‘ ist der Mensch zu verstehen, so wie auch unter ‚der ganzen Schöpfung‘ der Mensch zu verstehen ist,<sup>4262</sup> wenn es heißt: *Geht, verkündigt das Evangelium der ganzen Schöpfung*, Mk im letzten [Kapitel], [Vers] 15. Wenn also der Apostel sagt: *Die Schrift hat alles unter die Sünde eingeschlossen*, so deutet er an, dass das Gesetz den Menschen unter die Sünde einschließt; also ist das Gesetz schlecht; also muss es gemieden und darf nicht gelten gelassen werden.

15. Gal 4,9: *Wenn ihr Gott erkannt habt, ja, vielmehr von Gott erkannt worden seid, wie könnt ihr euch erneut zu den schwachen und bedürftigen Elementen bekehren, denen ihr wieder dienen wollt?* Hier nennt der Apostel das geschriebene Gesetz ‚Elemente‘ und die Elemente *bedürftig und schwach*. Da also das Gesetz bedürftig und schwach ist, ist es unnütz; also muss es als unnütz und verwerflich abgelehnt werden.

16. Indem er dies zu den Galatern sagte, die Heiden waren und dem Aberglauben der Götzenverehrung eifrig dienten, deutet der Apostel an, dass die Götzenverehrung und die Befolgung des Gesetzes ein gleichschweres Verbrechen sind. „Deshalb nämlich sagt er ‚erneut‘<sup>4263</sup>, weil die Befolgung des Gesetzes, der sie damals ergeben

<sup>4262</sup> Vgl. Gregor, Homiliae in evangelia 29,2 (CChr.SL 141, 245 f); ders., Moralia sive Expositio in Job V,16,20 (CChr.SL 143, 231 f).

<sup>4263</sup> Gal 4,9.

fere par idololatriae. Ideo etiam dicit ‘*denuo*’, ut ostendat quod non distat modo Lex post Christum ab antiqua idololatria». Ergo modo non debet servari Lex.

17. Item, ad Gal. 5, 1: *State ergo, et nolite iterum iugo servitutis contineri*. Et iugum servitutis appellat Legem, quia Lex in servitum generat, ad Gal. 4, 24: *Haec sunt duo Testamenta: unum quidem in monte Sina, in servitum generans, quae est Agar*. Non est ergo bonum subici iugo Legis.

18. Item, in eodem, 18: *Si spiritu ducimini, non estis sub Lege, sed sub gratia*. Per destructionem ergo consequentis dat intelligi quia, si sub Lege estis, spiritu non ducimini; sed valde bonum est spiritu duci; ergo valde malum est esse sub Lege.

19. Item, ad Hebr. 7, 18–19: *Reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem eius et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adduxit Lex*. Praecedens mandatum dicit Apostolus Legem, et ipsum dicit reprobatum; ergo Lex est reprobata; non ergo est servanda.

20. Item, ad Hebr. 8, 6–7: *Nunc autem melius sortitus est ministerium, quanto et melioris testamenti mediator est, quod in melioribus repromissionibus sancitum est; nam si illud prius a culpa vacasset, non utique secundi locus inquireretur*. Ecce hic comparat ministerium Novi Testamenti ministerio Veteris Testamenti, et Novum [872] Testamentum Veteri Testamento, et dicit ministerium Novi Testamenti melius esse ministerio Veteris Testamenti quanto Novum Testamentum melius est Vetere; sed haec comparatio impropria est, cum fiat a participante ad non participans, quia Novum Testamentum bonum est, Vetus autem non, Ezech. 20, 25: *Dedi eis praecepta non bona* etc. – Item, dicendo: *Si prius a culpa vacasset, non utique secundi locus inquireretur*, ostendit Vetus Testamentum non vacasse a culpa, et ita culpam in eo fuisse; ergo vel ipsum fugiendum est vel culpa fugienda non est.

Hae sunt ergo oppositiones et calumniae haeticorum contra Legem Veterem sive Vetus Testamentum.

**[Solutio]:** Respondendum igitur per ordinem ad ista.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur ‘*dedi eis praecepta non bona*’, ad comparisonem Novi dicitur Testamenti, non quia praecepta Domini mala sunt, sed quia respectu meliorum bona non sunt, sicut Samaria iustificata dicitur, non simpliciter, sed respectu sceleratoris Ierusalem, Ezech. 16, 51–52: *Samaria dimidium pecca-*

waren, eine Sünde war, die fast der Götzenverehrung gleichkam. Deshalb sagt er auch ‚erneut‘, um zu zeigen, dass heutzutage nach Christus das Gesetz sich nicht mehr von der alten Götzenverehrung unterscheidet.“<sup>4264</sup> Also darf man das Gesetz nun nicht mehr halten.

17. Gal 5,1: *Bleibt also standhaft, und lasst euch nicht wieder vom Joch der Knechtschaft einschränken!* Und als Joch der Knechtschaft bezeichnet er das Gesetz, da das Gesetz zur Knechtschaft zeugt, Gal 4,24: *Dies sind die zwei Testamente: eins nämlich auf dem Berg Zion, und dies zeugt zur Knechtschaft, welche Hagar ist.* Es ist also nicht gut, unter das Joch des Gesetzes unterworfen zu werden.

18. In demselben [Kapitel], [Vers] 18: *Wenn ihr vom Geist geführt werdet, seid ihr nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.* Durch die Widerlegung des Nachsatzes des Bedingungssatzes gibt er also zu verstehen, dass, wenn ihr unter dem Gesetz seid, ihr nicht vom Geist geführt werdet; es ist aber sehr gut, vom Geist geführt zu werden; also ist es sehr schlecht, unter dem Gesetz zu sein.

19. Hebr 7,18–19: *Es erfolgt die Aufhebung des früheren Gebotes wegen seiner Schwäche und Nutzlosigkeit; denn das Gesetz hat nichts zur Vollendung geführt.* Mit dem früheren Gebot bezeichnet der Apostel das Gesetz, und er nennt es aufgehoben; also ist das Gesetz aufgehoben worden; also darf es nicht mehr gehalten werden.

20. Hebr 8,6–7: *Nun aber hat er einen besseren Dienst erlangt, soweit er Mittler eines besseren Bundes ist, der in besseren Verheißungen geschlossen wurde; denn wenn jener frühere von Tadel frei gewesen wäre, würde nicht unbedingt der Ort für einen zweiten gesucht werden.* Siehe, hier vergleicht er den Dienst des Neuen Testaments mit dem Dienst des Alten Testaments und das Neue [872] Testament mit dem Alten Testament und sagt, dass der Dienst des Neuen Testaments [soviel] besser ist als der Dienst des Alten Testaments, wie das Neue Testament besser ist als das Alte; dieser Vergleich ist aber unpassend, da er zwischen etwas Teilhabendem und etwas Nichtteilhabendem gezogen wird, denn das Neue Testament ist gut, das Alte aber nicht, Ez 20,25: *Ich gab ihnen Vorschriften, die nicht gut waren* usw. – Und indem er sagt: *Wenn der frühere von Tadel frei wäre, würde nicht unbedingt der Ort für einen zweiten gesucht werden,* zeigt er, dass das Alte Testament nicht von Tadel frei war und daher ein Tadel in ihm lag; also muss es entweder selbst gemieden werden, oder der Tadel darf nicht gemieden werden.

Dies sind also die Einwendungen oder Verdrehungen der Häretiker gegen das Alte Gesetz beziehungsweise das Alte Testament.

**[Lösung]:** Es ist also der Reihe nach auf sie zu antworten.

1. Zu dem ersten ist also zu sagen, dass, wenn gesagt wird *Ich gab ihnen Vorschriften, die nicht gut waren*, dies im Vergleich zum Neuen Testament gesagt wird, nicht weil die Vorschriften des Herrn schlecht sind, sondern weil sie in Bezug auf bessere nicht gut sind, so wie Samaria gerechtfertigt genannt wird nicht schlechthin, sondern in Bezug auf das frevlerischere Jerusalem, Ez 16,51–52: *Samaria hat nicht die Hälfte*

---

4264 Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Galatas 4,9 (PL 192, 141).

*torum tuorum non peccavit; sed iustificasti sorores tuas in omnibus abominationibus tuis quas operata es. Ergo et tu porta confusionem tuam, quae vicisti sorores tuas peccatis tuis, sceleratius agens ab eis: iustificatae enim sunt a te.* Et Ierem. 3, 11: *Iustificavit animam suam adversatrix Israel, comparatione praevaricatorum Iudae.* Similiter et hic dicitur non simpliciter, sed comparative: *Dedi eis praecepta non bona.* Argumentatio ergo non valet, in qua fit processus de iis quae ad comparationem non bona dicuntur, acsi non bona simpliciter dicerentur.

2. Item, ad secundum dicendum quod illud ad Rom. 3, 20: *Ex operibus Legis non iustificatur homo*, intelligendum est de caerimonialibus et figurativis. Caerimonialia enim et figurativa, «quae cum Lege instituta sunt et cum Lege terminata sunt, nunquam conscientiam emundare poterant, etiam si cum caritate et devotione fierent. Non enim instituta sunt in iustificationem, sed in significationem futurorum et in ostensionem peccati et infirmitatis humanae». – Quod enim non sint instituta in iustificationem, patet per illud quod dicit Apostolus, ad Gal. 2, 21: *Si per Legem iustitia, ergo Christus mortuus est gratis.* – Quod vero sint instituta in significationem, dicit Apostolus, I Cor. 10, 6: *Haec autem in figura facta sunt nostri;* et post: *Omnia in figura contingebant illis.* – Item, quod in ostensionem peccati et infirmitatis humanae data sint, patet, quia Rom. 3, 20: *Per Legem cognitio peccati;* et 7, 7: *Peccatum non cognovi nisi per Legem; nani concupiscentiam nesciebam esse peccatum nisi Lex diceret: Non concupisces,* Exod. 20, 17. Moralia vero Legis in fide Christi iustificant et in Evangelio consummantur. Licet igitur caerimonialia et figurativa non iustificarent, quia tamen *Lex paedagogus noster fuit in Christo, et sub ea custodiebamur* in fide, sicut dicit Apostolus, ad Gal. 4, servari debuit, quoniam a morbo, quem monstrabat, cavendum erat, et mysterium fidei, sub eius figuris latitans, fuerat amplectendum.

3. Ad tertium dicendum quod, cum dicitur '*Lex iram operatur*', ad Rom. 4, 15, non supponit 'ira' pro vitio, immo pro vindicta, sicut ad Rom. 3, 5: *Numquid iniquus est Deus, qui infert iram?* et 2, 5: *Secundum durtiam tuam et impenitentem cor thesaurizas*

deiner Sünden begangen; du hast aber deine Schwestern rechtfertigt in allen deinen Gräueltaten, die du begangen hast. Daher trage auch du deine Schande, die du deine Schwestern in deinen Sünden übertroffen hast, indem du frevelhafter als sie gehandelt hast: Denn sie sind von dir gerechtfertigt worden. Und Jer 3,11: Die Gegnerin Israel hat ihre Seele gerechtfertigt im Vergleich mit der Gesetzersübertreterin Juda. Ebenso wird dies auch hier nicht schlechthin ausgesagt, sondern im Vergleich: *Ich gab ihnen Vorschriften, die nicht gut waren.* Also hat eine Argumentation keine Kraft, in der von etwas ausgegangen wird, das zum Vergleich nicht gut genannt wird, anstatt schlechthin nicht gut genannt zu werden.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass der Satz aus Röm 3,20: *Durch die Werke des Gesetzes wird der Mensch nicht gerecht*, in Bezug auf die Kultvorschriften und die sinnbildlichen Vorschriften zu verstehen ist.<sup>4265</sup> Denn die Kultvorschriften und die sinnbildlichen Vorschriften, „die zusammen mit dem Gesetz eingerichtet worden sind und mit dem Gesetz beendet worden sind, konnten niemals das Gewissen reinigen, auch wenn sie mit Liebe und Hingabe erfüllt wurden. Sie sind nämlich nicht zur Rechtfertigung eingerichtet worden, sondern um zukünftige Dinge zu bedeuten und Sünde und menschliche Schwäche aufzuzeigen.“<sup>4266</sup> – Denn dass sie nicht zur Rechtfertigung eingerichtet worden sind, ist durch das klar, was der Apostel in Gal 2,21 sagt: *Wenn [es] durch das Gesetz Gerechtigkeit [gibt], dann ist Christus vergeblich gestorben.* – Dass sie aber zur Bezeichnung eingerichtet worden sind, sagt der Apostel in 1Kor 10,6: *Dies aber geschah für uns in einem Sinnbild*; und danach: *Dies alles ereignete sich für sie in einem Sinnbild.*<sup>4267</sup> – Dass sie zum Aufzeigen der Sünde und menschlichen Schwäche gegeben worden sind, ist klar, denn Röm 3,20: *Durch das Gesetz kommt es zur Erkenntnis der Sünde*; und 7,7: *Ich habe die Sünde nur durch das Gesetz erkannt. Denn ich wüsste nicht, dass die Begierde eine Sünde ist, wenn nicht das Gesetz sagen würde: Du sollst nicht begehren*, Ex 20,17. Also rechtfertigen die Sittengebote des Gesetzes im Glauben an Christus und werden im Evangelium vollendet.<sup>4268</sup> Obwohl also die Kultvorschriften und die sinnbildlichen Vorschriften nicht rechtfertigen, musste man, da *das Gesetz unser Erzieher in Christus war und wir unter ihm im Glauben in Zucht gehalten wurden*, wie der Apostel sagt, Gal 4<sup>4269</sup>, es trotzdem halten, da man sich vor der Krankheit, die es aufzeigte, hüten musste und man das Geheimnis des Glaubens, das unter seinen Sinnbildern verborgen war, begreifen musste.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass, wenn gesagt wird *„Das Gesetz bewirkt Zorn“*, Röm 4,15, *„Zorn“* nicht für das Laster steht, sondern für die Rache, wie Röm 3,5: *Ist Gott denn ungerecht, wenn er Zorn verhängt?*; und 2,5: *Wegen deiner Starrsinnigkeit*

<sup>4265</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 275 (ed. Bd. IV/2, 409a–412b; in dieser Ausgabe S. 372–383).

<sup>4266</sup> Glossa ordinaria zu Röm 3,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 280b).

<sup>4267</sup> 1Kor 10,11.

<sup>4268</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu Röm 3,20 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 280b).

<sup>4269</sup> Gal 3,23 f.

*tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei; et 5, 9: Salvi erimus ab ira per ipsum; et 1, 18: Revelatur enim ira Dei super omnem impietatem hominum.*

4. Ad quartum dicendum quod, cum dicitur, ad Rom. 5, 20: *Lex subintravit, ut abundaret delictum*, haec coniunctio ‘*ut*’ non notat causam, sed consecutionem, ut ibi: *Butyrum et mei comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum*, Isai. 7, 15. Est enim sensus: *Lex subintravit ut abundaret delictum*, id est *Lex subintravit et abundavit delictum*. «Fer Legem autem dicitur abundasse delictum, non quia Lex delictum iuberet, sed, quia Legi non affuit adiutrix gratia, aucta est concupiscentia ex prohibitione et, ea crescente, subrepsit praevaricatio, quae delictum adauget»; et *abundavit*, subintrante Lege, *delictum*, quia et «concupiscentia ex prohibitione ferventior facta est et peccantibus contra Legem praevaricationis crimen accessit». – [873] Ad aliud vero quod de eodem obicitur, dicendum quod «Deus non crudeliter, sed misericorditer Legem dedit. Non enim Deus causa morbi dedit Legem, sed consilio medicinae. Aliquando enim homo videtur sibi sanus et tamen aegrotat; et quia non sentit aegritudinem, operam medici non exposcit; augetur morbus et crescit molestia, quaerit medicum et sanatur. Homo vero ante Legem confidens viribus, intumebat; dicebat enim: Non deest qui impleat, sed deest qui iubeat. Magnum ergo fuit consilium, ut per Legem abundaret delictum, videlicet ut per austeritatem Legis infirmitatem suam intelligentes infirmi ad medicum confugerent, auxilium gratiae precaturi». Unde patet quod non crudeliter, sed misericorditer Lex data est; nec crudelis est Legis dator in datione ipsius. – Ad tertium autem obiectum de eodem, dicendum quod abundante delicto non abundat gratia. Non enim abundantia delicti causa est quare abundet gratia, immo causa est quare subtrahatur, Sap. 1, 4: *In malevolam animam non*



und deines unbußfertigen Herzens sammelst du dir Zorn am Tag des Zorns und der Offenbarung von Gottes gerechtem Urteil; und 5,9: Wir werden durch ihn vor seinem Zorn gerettet werden; und 1,18: Denn der Zorn Gottes wird über alle Gottlosigkeit der Menschen offenbart.

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass, wenn es heißt, Röm 5,20: *Das Gesetz ist hinzugekommen, sodass das Vergehen übergroß wurde*, die Konjunktion ‚sodass‘ nicht eine Ursache bezeichnet, sondern eine Folge, so wie hier: *Er wird Butter und Honig essen, sodass er versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen*, Jes 7,15. Der Sinn lautet nämlich: *Das Gesetz ist hinzugekommen, sodass das Vergehen übergroß wurde*, das heißt: *Das Gesetz ist hinzugekommen und das Vergehen wurde übergroß*. „Dass das Vergehen durch das Gesetz übergroß geworden sei, wird aber nicht deshalb gesagt, weil das Gesetz das Vergehen befohlen hätte, sondern weil die Begierde durch das Verbot vergrößert wurde, da zum Gesetz nicht der Beistand der Gnade hinzukam, und, indem diese [Begierde] wuchs, sich die Gesetzesübertretung heimlich einschlich, welche das Vergehen noch dazu vermehrt“<sup>4270</sup>; und *das Vergehen wurde übergroß*, als das Gesetz hinzukam, weil auch „die Begierde aufgrund des Verbots stärker wurde und für die, die gegen das Gesetz sündigten, das Verbrechen der Gesetzesübertretung hinzutrat.“<sup>4271</sup> – [873] Zu dem anderen Einwand in Bezug auf dasselbe ist zu sagen, dass „Gott nicht in grausamer, sondern in barmherziger Absicht das Gesetz gegeben hat. Denn Gott gab das Gesetz nicht mit der Absicht einer Krankheit, sondern eines Heilmittels. Manchmal nämlich scheint der Mensch nach eigenem Dafürhalten gesund zu sein und ist dennoch krank; und weil er die Krankheit nicht spürt, fordert er nicht die Hilfe eines Arztes an; die Krankheit wird größer und die Beschwerde wächst, er ruft den Arzt und wird geheilt. Der Mensch vertraute vor dem Gesetz aber auf seine Kräfte und blies sich auf; denn er sagte: Es fehlt nicht jemand, der erfüllt, sondern es fehlt jemand, der befiehlt. Daher wurde der große Plan gefasst, dass durch das Gesetz das Vergehen übergroß wurde, nämlich damit durch die Herbheit des Gesetzes die Schwachen ihre Schwachheit erkannten und sich zum Arzt flüchteten, um den Beistand der Gnade zu erfliehen.“<sup>4272</sup> Daher ist klar, dass das Gesetz nicht in grausamer, sondern in barmherziger Absicht gegeben worden ist; und dass der Gesetzgeber im Geben desselben nicht grausam ist. – Zu dem dritten Einwand in Bezug auf dasselbe ist zu sagen, dass mit dem Übergroßwerden des Vergehens nicht die Gnade übergroß wird.<sup>4273</sup> Denn das Übergroßwerden des Vergehens ist nicht die Ursache, warum die Gnade übergroß wird, sondern es ist vielmehr die Ursache, warum sie entzogen wird, Weish 1,4: *In eine missgünstige Seele wird die Weisheit nicht einziehen, noch wird sie*

**4270** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 5,20 (PL 191, 1398); vgl. Augustinus, *Epistulae* 157,3,15 f (CSEL 44, 462 ff).

**4271** Augustinus, *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos* 24 (30) (CSEL 84, 13); Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 5,20 (PL 191, 1399).

**4272** Vgl. Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* 5,20 (PL 191, 1398); Augustinus, *Sermones* 155,4 (CChr.SL 41Ba, 110 f).

**4273** Vgl. Augustinus, *De spiritu et littera* 6,9 f (CSEL 60, 160–162).

*introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Et ideo Apostolus opponit sibimet consequenter et dicit: *Quid ergo dicemus? Permanebimus in peccato ut gratia abundet? Absit.* Sed ita sane intelligendum est: delictum abundavit per Legem, sed hoc sanat Christus, quia ubi superabundavit *delictum, superabundavit et gratia.* Vel sic: per Legem abundavit delictum, sed non ideo despiciatur aliquis, quia, ubi superabundavit *delictum, superabundavit et gratia:* omnia enim Christus indulget.

5. Ad quintum dicendum quod, cum dicit Apostolus, ad Rom. 7, 5: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quae per Legem erant* etc., non intelligit passiones peccatorum esse ex Lege, sed notas esse per Legem, vel ex prohibitione Legis auctas esse vitio transgressorum, non Legis. «Concupiscentia enim ex prohibitione Legis ardentior facta est et peccantibus contra Legem praevaricationis crimen, quod nondum erat, accessit». Et quod ita debeat intelligi, ostendit ipse Apostolus, cum sibimet opponens, dicit: *Quid ergo dicemus? Lex peccatum est? Absit. Sed peccatum non cognovimus nisi per Legem; nam concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi Lex diceret: Non concupisces.* – Quod vero opponitur ex eadem auctoritate quod Lex mortis dicitur, ita intelligendum est, non quod mortem animae, id est peccatum, propinet, sed «quia peccantes interficit et reos punit» temporaliter. Lex ergo data *ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum,* non est mala, sed bona.

6. Ad sextum vero quod obicitur quod *'peccatum, occasione accepta per mandatum'* etc., dicendum quod Lex non est mala, sed bona, licet peccatum, id est carnalitas vel diabolus, per Legem occasionem acceperit concupiscentiam operandi, sicut praedicatio Christi bona erat, non mala, licet inde sumpta sit occasio mortis eius, secundum quod dicitur in Ioan. 5, 18: *Propterea Iudaei volebant eum interficere, non solum quia solvebat sabbatum, sed quia dicebat se Filium Dei, aequalem se faciens Deo.* Similiter etiam praedicatio Apostolorum bona erat, non mala, licet inde occasio suae mortis acceperint increduli. Unde II Cor. 2, 15, 16: *Christi bonus odor sumus Deo in omni loco in iis qui salvi fiunt et in iis qui pereunt; aliis quidem odor mortis in*

in einem Leib wohnen, der den Sünden ergeben ist. Und deshalb wendet der Apostel folgerichtig gegen sich selbst ein und sagt: *Was also werden wir sagen? Sollen wir in der Sünde verharren, damit die Gnade übergroß wird? Das sei fern!*<sup>4274</sup> Doch dies ist vollständig so zu verstehen: Das Vergehen ist durch das Gesetz übergroß geworden, doch heilt dies Christus, da, wo *das Vergehen* übergroß geworden ist, *auch die Gnade noch viel größer geworden ist*. Oder so: Durch das Gesetz ist das Vergehen übergroß geworden, aber deshalb wird niemand verachtet.<sup>4275</sup> Denn wo *das Vergehen* übergroß geworden ist, *da ist die Gnade noch viel größer geworden*: Denn Christus verzeiht alles.

5. Zu dem fünften ist zu sagen, dass, wenn der Apostel sagt, Röm 7,5: *Als wir noch im Fleisch waren, wirkten die Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz kamen* usw., er darunter nicht versteht, dass die Leidenschaften der Sünden aus dem Gesetz kommen, sondern dass sie durch das Gesetz bekannt sind oder durch das Verbot des Gesetzes aufgrund des Fehlers der Gesetzesübertreter, nicht des Gesetzes vergrößert worden sind. „Denn die Begierde wurde aufgrund des Verbots stärker, und für die, die gegen das Gesetz sündigten, trat das Verbrechen der Gesetzesübertretung hinzu, das es vorher nicht gab.“<sup>4276</sup> Und dass das so zu verstehen ist, zeigt der Apostel selbst, indem er gegen sich selbst einwendet und sagt: *Was also werden wir sagen? Ist das Gesetz eine Sünde? Das sei fern! Ich habe die Sünde aber nur durch das Gesetz erkannt. Denn ich wüsste nicht, dass die Begierde eine Sünde ist, wenn nicht das Gesetz sagen würde: Du sollst nicht begehren.*<sup>4277</sup> – Dass aber aus demselben Zitat eingewendet wird, dass es Gesetz des Todes genannt wird, ist nicht so zu verstehen, dass es den Tod der Seele, das heißt die Sünde, befördert, sondern „dass es die Sünder tötet und die Schuldigen“ weltlich „bestraft.“<sup>4278</sup> Also ist das Gesetz, das *zur Bestrafung der Übeltäter und zum Lob der Guten* gegeben worden ist, nicht schlecht, sondern gut.

6. Zu dem sechsten Einwand aber, dass *„die Sünde, als sie die Gelegenheit erhalten hatte, durch das Gebot“* usw., ist zu sagen, dass das Gesetz nicht schlecht ist, sondern gut, auch wenn die Sünde, das heißt die Fleischlichkeit oder der Teufel, durch das Gesetz die Gelegenheit erhalten hat, die Begierde zu bewirken, so wie die Predigt Christi gut war, nicht schlecht, auch wenn von daher der Anlass für seinen Tod genommen wurde, nach dem, wie es in Joh 5,18 heißt: *Deswegen wollten die Juden ihn töten, nicht nur weil er den Sabbat gebrochen hat, sondern weil er sagte, er sei der Sohn Gottes, und sich damit Gott gleich machte*. Ebenso war auch die Predigt der Apostel gut, nicht schlecht, auch wenn die Ungläubigen von daher den Anlass für deren Tod nahmen. Daher 2Kor 2,15.16: *Wir sind Christi Wohlgeruch für Gott an jedem Ort, bei denen, die gerettet werden, und bei denen, die untergehen; für die einen der*

---

4274 Röm 6,1f.

4275 Vgl. Glossa interlinearis zu Röm 5,20 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 13v).

4276 Augustinus, Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos 24 (30) (CSEL 84, 13); Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 5,20 (PL 191, 1399).

4277 Röm 7,7

4278 Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 7,6 (PL 191, 1415).

*mortem, aliis odor vitae in vitam.* Quod ergo peccatum, id est carnalitas vel diabolus, per Legem occasionem operandi acceperit, non est de vitio Legis, sed de vitio transgressoris. Si enim hoc esset de vitio Legis, non diceret Apostolus, ad Rom. 2, 23: *Qui in Lege gloriaris, per praevaricationem Legis Deum inhonoras*; nec diceret: *Non auditores Legis, sed factores iustificabuntur*, ad Rom. 2, 13. Sed talis est nostra infirmitas ut ardentius prohibita desideret quam concessa; unde gentilis philosophus:

Nitimur in vetitum semper cupimusque negata.

Res enim quae negantur, vel mulier vel aurum vel huiusmodi, negando memorantur, et ex memoracione ipsorum inardescit desiderium, quibus non memoratis, desiderium sopiretur.

7. Ad septimum dicendum quod, cum dicit Apostolus, ad Rom. 7, 25: *Ego ipse mente servio Legi Dei, carne autem legi peccati*, non appellat Legem scriptam legem peccati, immo concupiscentiam, quam Lex scripta prohibet, appellat legem peccati. Tres enim leges distinguit Apostolus in sequenti, Rom. 8, 2, cum dicit: *Lex [874] enim spiritus vitae* etc. Cum dicit: *Lex spiritus vitae in Christo Iesu*, unam legem ostendit, hoc est legem fidei; et cum adiungit: *Liberavit me a lege peccati et mortis*, alteram legem ostendit, scilicet legem concupiscentiae; cum vero subiungit: *Nam quod impossibile erat Legi, in quo infirmabatur per carnem* etc., tertiam legem ostendit, scilicet legem scriptam in monte Sina. «Duae ergo leges bonae sunt, scilicet lex Moysi, quae peccatum ostendit et prohibet, et lex fidei, quae peccatum ostendit; lex vero peccati, scilicet lex concupiscentiae, mala est, quae reos facit», dum praevaricationem inducit. Itaque, cum dicit Apostolus: *Ego mente servio Legi Dei*, Legem Dei appellat Legem scriptam, quae concupiscentiam prohibet, de qua Luc. 2, 22, 24: *Tulerunt Iesum in Ierusalem, ut darent hostiam, sicut scriptum est in Lege Domini, par turturum aut duos pullos columbarum.* Cum ergo dicitur: *Ego ipse mente servio Legi Dei, carne autem legi peccati*, hic est sensus: «*Ego*, id est rationalis et interior homo, licet habens fomitem peccati, sicut habebam prius» quam Dei gratia liberarer, «*tamen servio*, id est potens

*Geruch des Todes, der zum Tod führt, für die anderen der Geruch des Lebens, der zum Leben führt.* Dass aber die Sünde, das heißt die Fleischlichkeit oder der Teufel, durch das Gesetz die Gelegenheit zu wirken erhielt, kommt nicht von einem Fehler des Gesetzes, sondern vom Fehler des Gesetzesübertreters. Wenn dies nämlich von einem Fehler des Gesetzes käme, würde der Apostel nicht sagen, Röm 2,23: *Der du dich im Gesetz rühmst, entehrst Gott durch die Übertretung des Gesetzes;* und er würde nicht sagen: *Nicht die Hörer des Gesetzes, sondern seine Ausführer werden gerecht werden,* Röm 2,13. Unsere Schwäche ist aber so geartet, dass sie das Verbotene stärker begehrt als das Erlaubte; daher ein heidnischer Philosoph: *Wir streben stets nach dem Verbotenen und begehren, was uns verwehrt wird.*<sup>4279</sup> Denn Sachen, die verwehrt werden, sei es eine Frau, Gold oder dergleichen,<sup>4280</sup> prägen sich durch das Verwehren dem Gedächtnis ein, und aus der Erinnerung an sie entzündet sich das Verlangen, und ohne die Erinnerung an sie schliefe das Verlangen danach ein.

7. Zu dem siebten ist zu sagen, dass, wenn der Apostel in Röm 7,25 sagt: *Ich diene mit dem Verstand dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde,* er mit dem Gesetz der Sünde nicht das geschriebene Gesetz bezeichnet, sondern er nennt die Begierde, die das geschriebene Gesetz verbietet, Gesetz der Sünde. Denn der Apostel unterscheidet im Folgenden drei Gesetze, Röm 8,2, wenn er sagt: *[874] Denn das Gesetz des Geistes des Lebens* usw. Wenn er sagt: *Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus,* zeigt er das eine Gesetz auf, das ist das Gesetz des Glaubens; und wenn er hinzufügt: *hat mich vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit,* zeigt er das zweite Gesetz auf, nämlich das Gesetz der Begierde; wenn er aber hinzufügt: *Denn weil dem Gesetz das unmöglich war, worin es durch das Fleisch geschwächt wurde*<sup>4281</sup> usw., zeigt er das dritte Gesetz auf, nämlich das auf dem Berg Zion aufgeschriebene Gesetz.<sup>4282</sup> „Zwei Gesetze also sind gut, nämlich das Gesetz des Mose, das die Sünde aufzeigt und verbietet, und das Gesetz des Glaubens, das die Sünde aufzeigt; das Gesetz der Sünde aber, nämlich das Gesetz der Begierde, ist schlecht, da es schuldig macht“<sup>4283</sup>, indem es die Gesetzesübertretung einführt. Wenn daher der Apostel sagt: *Ich diene mit dem Verstand dem Gesetz Gottes,* meint er mit dem Gesetz Gottes das geschriebene Gesetz, welches die Begierde verbietet, über das Lk 2,22.24 [sagt]: *Sie brachten Jesus nach Jerusalem, um das Opfer darzubringen, wie es im Gesetz des Herrn geschrieben steht: ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben.* Wenn also gesagt wird: *Ich diene mit dem Verstand dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde,* dann lautet der Sinn hier: „*Ich,* das ist der vernunftbegabte und innere Mensch, wenn ich auch den Zunder der Sünde habe, wie ich ihn früher hatte“, bevor

**4279** Ovid, Amores III, elegia 4,17 (ed. Kenney, 80,17).

**4280** Vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 7,8 (PL 191, 1417).

**4281** Röm 8,3.

**4282** Vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 7,25 (PL 191, 1432); Augustinus, Sermones 152,5 (CChr.SL 41Ba, 37–39).

**4283** Glossa ordinaria zu Röm 8,2 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 290a); vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 7,25 (PL 191, 1432); Augustinus, Sermones 152,5 (CChr.SL 41Ba, 37–39).

sum servire Legi Dei; et hoc *mente*, id est voluntate. Iam enim liber animus, adiuvante gratia, malas suggestiones potest spernere et contraria superare; *carne autem servio legi peccati*», id est concupiscentiae, «et ideo», licet liberatus sim, «non est remissus agendum, sed cavendum est ne regnet» peccatum. Nota quod lex carnis, scilicet fomes peccati, ideo dicitur lex, quia, cum homo noluit obedire suo maiori, id est Christo, iustum fuit et quasi lex ei data quod suum inferius, id est caro, non obediret ei.

8. Ad octavum dicendum quod «non reprehenditur Lex, cum dicitur '*littera occidit*', sicut non reprehenditur scientia, cum dicitur '*scientia inflat, caritas aedificat*'», I Cor. 8, 1. Sicut enim «cum caritate scientia prodest, sic Lex bona est, sed cum gratia»; unde ad Rom. 7, 12: *Lex quidem sancta est et mandatum iustum et sanctum et bonum*. Cum ergo dicitur '*littera occidit*', intelligendum: sine Spiritu adiuvante; quemadmodum cum dicitur ad Rom. 7, 6: *Passiones peccatorum, quae erant per Legem*, supplendum est: notae erant vel auctae per Legem. Revera enim sine spiritu *occidit*, id est occasionem praestat occisionis. Sicut enim dicitur, ad Rom. 7, 8: *Occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*. Et bene dico Legem occasionem occisionis praestare, quia dum peccatum ostendit et prohibet, ex prohibitione concupiscentiam incitat, cum non adsit Spiritus, qui nos, conferendo gratiam, adiuvet implere mandata. – Ad illud vero quod obicitur ex eadem auctoritate quod lex Moysi est ministratio mortis et damnationis, dicendum quod Lex non dicitur administratio mortis et damnationis eo quod ipsa inferat damnationem et mortem, sed quia occasionem praebet, per transgressionem augendo peccatum, secundum illud, ad Rom. 7, 11: *Peccatum, occasione accepta per mandatum, seduxit me, et per illud occidit*. Dicitur etiam ministratio damnationis et mortis, quia per illam innotescit et mors et damnatio transgressoris; vel quia peccantes, «quos Dei gratia ad

ich von der Gnade Gottes befreit wurde, „*ich diene* trotzdem, das heißt, ich bin dazu in der Lage, dem Gesetz Gottes zu dienen; und zwar *mit dem Verstand*, das heißt mit dem Willen. Denn schon ein freier Geist kann mit dem Beistand der Gnade böse Einflüsterungen verschmähen und Widerwärtiges überwinden; *mit dem Fleisch aber diene ich dem Gesetz der Sünde*“, das heißt der Begierde, „und deshalb darf“, auch wenn ich befreit bin, „nicht nachlässiger gehandelt werden, sondern muss darauf geachtet werden, dass“ die Sünde „nicht regiert.“<sup>4284</sup> Beachte, dass das Gesetz des Fleisches, nämlich der Zunder der Sünde, deshalb Gesetz genannt wird, weil, wenn der Mensch einem Höhergestellten als sich, das ist Christus, nicht gehorchen wollte, es gerecht und gleichsam ein ihm gegebenes Gesetz war, dass ein Niedrigerer als er, das ist das Fleisch, ihm nicht gehorchte.<sup>4285</sup>

8. Zu dem achten ist zu sagen, dass „das Gesetz nicht getadelt wird, wenn gesagt wird *Der Buchstabe tötet*“, so wie das Wissen nicht getadelt wird, wenn gesagt wird *Wissen macht aufgeblasen, die Liebe baut auf*“, 1Kor 8,1. Denn so wie „Wissen zusammen mit Liebe nützlich ist, so ist das Gesetz gut, aber nur zusammen mit Liebe“<sup>4286</sup>; daher Röm 7,12: *Das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist gerecht und heilig und gut*. Wenn also gesagt wird *Der Buchstabe tötet*, ist das zu verstehen als: ohne den Beistand des Geistes; so wie, wenn in Röm 7,6 gesagt wird: *Die Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz kamen*, zu ergänzen ist: waren bekannt oder wurden vergrößert durch das Gesetz. In der Tat nämlich tötet er ohne den Geist, das heißt, gibt die Gelegenheit zum Töten. Denn so wie es in Röm 7,8 heißt: *Als sie die Gelegenheit erhalten hatte, bewirkte die Sünde durch das Gebot in mir alle Begierde*. Und ich sage richtig, dass das Gesetz die Gelegenheit zum Töten gibt, da es, indem es die Sünde aufzeigt und verbietet, durch das Verbot die Begierde anstachelt, wenn der Geist nicht beisteht, der uns, indem er uns Gnade verleiht, dabei hilft, die Gebote zu erfüllen. – Zu dem Einwand aufgrund desselben Zitates, dass das Gesetz des Mose ein Dienst ist, der zu Tod und Verdammnis führt, ist zu sagen, dass das Gesetz nicht deshalb Dienst, der zu Tod und Verdammnis führt, genannt wird, weil es selbst Verdammung und Tod bringt, sondern weil es den Anlass dazu bietet, indem es durch die Gesetzesübertretung die Sünde vergrößert, nach Röm 7,11: *Denn als sie durch das Gebot die Gelegenheit erhalten hatte, verführte die Sünde mich und tötete mich dadurch*. Es wird nämlich Dienst, der zu Tod und Verdammnis führt, genannt, weil durch jenes Tod und Verdammung des Gesetzesübertreters bekannt werden; oder weil es die Sünder, „denen Gottes Gnade

**4284** Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 7,24 f (PL 191, 1426); vgl. Ambrosiaster, Commentarius in epistulas Paulinas: ad Romanos 7,25 (CSEL 81/1, 246–248).

**4285** Vgl. Glossa ordinaria zu Röm 7,23 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 289b); Augustinus, De Genesi ad litteram IX,11,19 (CSEL 28/1, 280 f); ders., De civitate dei XIII,13 (CChr.SL 48, 395; CSEL 40/1, 631 f); ders., Contra adversarium legis et prophetarum I,14,19 (CChr.SL 49, 50); ders., De nuptiis et concupiscentia I,6,7 (CSEL 42, 218 f).

**4286** Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistolam II ad Corinthios 3,4 ff (PL 192, 24); vgl. Augustinus, Contra adversarium legis et prophetarum II,7,28 (CChr.SL 49, 113 f).

implendam iustitiam non iuvabat, morte corporali» mulctabat. Itaque quod mors et damnatio per Legem administratur, de vitio praevaricantis est, non de vitio Legis: Lex enim peccatum monstrat et prohibet et poenam peccati ostendit. – Ad aliud quod ex eodem obicitur, dicendum quod proculdubio Legem innuit evacuari Apostolus, sed secundum caerimonialia et figurativa, non secundum moralia. Ait enim Apostolus de caerimonialibus et figurativis, ad Gal. ultimo, 15: *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praepotium, sed nova creatura.*

9. Ad nonum dicendum sicut supra, quod hoc quod dicit Apostolus, quia *ex operibus Legis non iustificatur omnis caro*, intelligendum est de operibus legalibus, ut «de sacrificiis et aliis figurativis», non de moralibus.

10. Item, ad decimum dicendum quod Lex sine gratia iustitiam non habet; nec tamen inutilis est, quia hominis aegritudinem monstrat, ut videlicet, cognita homo aegritudine sua, medicum quaerat. Qui enim negat aegritudinem suam, superfluum iudicat salvatorem. Nam «si per [875] Legem, id est per opera Legis, de quibus Iudaei confidebant, iustitia est, *ergo Christus mortuus est gratis*, id est frustra».

11. Ad undecimum dicendum quod illud ‘*qui ex operibus Legis sunt, sub maledicto sunt*’ «intelligendum est, non ex operibus illis quae ad mores pertinent, sed quae in observationibus illis fiebant. Prodest enim Lex scripta in tabulis, in quibus erant tria mandata pertinentia ad dilectionem Dei et septem pertinentia ad dilectionem proximi»; cetera vero, quia impleri non possunt – iuxta illud Act. 15, 10: *Hoc est onus, quod neque nos neque patres nostri portare potuimus, qui ex operibus Legis*, supple: omnibus, tam figurativis quam moralibus – *sub maledicto sunt*, quia cum omnia, secundum Petri testimonium, impleri non possint, et in Lege scriptum sit, Deuter. 27, 26: *Maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus quae scripta sunt in libro*



nicht dabei half, die Gerechtigkeit zu erfüllen, mit einer Leibesstrafe<sup>4287</sup> quälte. Daher rührt, dass Tod und Verdammung durch das Gesetz kommen, vom Fehler des Übertretenden her und nicht vom Fehler des Gesetzes: Denn das Gesetz zeigt die Sünde auf und verbietet sie und zeigt die Strafe für die Sünde auf. – Zu dem anderen Einwand aufgrund desselben ist zu sagen, dass zweifelsohne der Apostel nahe legt, dass das Gesetz abgeschafft wird, aber hinsichtlich der Kult- und der sinnbildlichen Vorschriften, nicht hinsichtlich der Sittengebote. Denn der Apostel sagt über die Kult- und sinnbildlichen Vorschriften in Gal, im letzten [Kapitel], [Vers] 15: *In Christus Jesus kommt es weder auf die Beschneidung noch auf die Vorhaut an, sondern auf die neue Schöpfung.*

9. Zu dem neunten ist wie oben zu sagen, dass das, was der Apostel sagt, dass *durch die Werke des Gesetzes nicht jedes Fleisch gerecht wird*<sup>4288</sup>, in Bezug auf die gesetzmäßigen Werke zu verstehen ist, zum Beispiel „von den Opfern und anderen sinnbildlichen Dingen“, <sup>4289</sup> nicht in Bezug auf die Sittengebote.<sup>4290</sup>

10. Zu dem zehnten ist zu sagen, dass das Gesetz ohne Gnade keine Gerechtigkeit hat; es ist aber auch nicht nutzlos, denn es zeigt die Krankheit des Menschen auf, sodass der Mensch, wenn er seine Krankheit erkannt hat, den Arzt aufsuchen kann. Wer nämlich seine Krankheit verleugnet, hält den Heiland für überflüssig.<sup>4291</sup> Denn „wenn durch [875] das Gesetz, das heißt durch die Werke des Gesetzes, auf die die Juden vertrauten, Gerechtigkeit kommt, *dann ist Christus vergeblich gestorben*<sup>4292</sup>, das heißt umsonst.“<sup>4293</sup>

11. Zu dem elften ist zu sagen, dass jenes [Zitat], dass *„die, die aus den Werken des Gesetzes sind, unter dem Fluch stehen*<sup>4294</sup>, „nicht aufgrund jener Werke zu verstehen ist, die zu den Sitten gehören, sondern [aufgrund der Werke,] die in jenen Befolgungen getan wurden. Denn das Gesetz ist nützlich, das auf die Tafeln geschrieben wurde, auf denen es drei Gebote gab, die zur Liebe zu Gott gehören, und sieben, die zur Liebe zum Nächsten gehören<sup>4295</sup>; die übrigen aber *stehen unter dem Fluch*, weil sie nicht erfüllt werden können, nach Apg 15,10: Dies ist eine Last, *die weder wir noch unsere Väter tragen konnten, die aufgrund der Werke des Gesetzes*, ergänze: aller [Werke], der sinnbildlichen ebenso wie der Sittengebote. Denn da sie, nach dem Zeugnis des Petrus, nicht alle erfüllt werden können und im Gesetz geschrieben steht, Dtn 27,26: *Verflucht jeder, der nicht in allem bleibt, was im Buch dieses Gesetzes geschrieben*

**4287** Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum* II,7,24 (CChr.SL 49, 110); Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam II ad Corinthios* 3,7 ff (PL 192, 25).

**4288** Gal 2,16.

**4289** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 2,15 ff (PL 192, 114).

**4290** S. o. zu 2 (ed. Bd. IV/2, 872a–b; in dieser Ausgabe S. 2042 f).

**4291** Vgl. Augustinus, *Epistulae* 196,2,6 (CSEL 57, 219 f).

**4292** Gal 2,21.

**4293** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 2,21 (PL 192, 117).

**4294** Gal 3,10.

**4295** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 3,3–9 (PL 192, 121).

*Legis huius, proculdubio maledictioni culpae et transgressionis subicitur qui ex Legis operibus est. Sed ab hoc reatu absolvitur qui de gratia confidit, saltem spiritualiter implens Legem.*

12. Ad duodecimum quod obicitur quod '*Lex non est ex fide; sed omne quod non est ex fide peccatum est*' etc., dicendum quod non sequitur. Fides enim dissimiliter accipitur in maiori propositione et in assumptione, quia in propositione accipitur fides prout describitur in epistola ad Hebr. 11, 1: *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*. Cum enim dicitur '*Lex non est ex fide*', sensus est: *Lex non est ex fide*, ut pro futuris, quae speranda sunt, ex amore impleatur, sed pro praesentibus ex timore. Hoc enim innuit Apostolus, cum immediate subiungit: *Sed qui fecerit ea, vivet in illis*, ut intelligatur in hoc loco Legem poni pro illis operibus quae in illis observationibus fiebant per escas. Qui autem vivebant in illis operibus, timebant utique, si ea non fecissent, lapidari vel crucifigi vel quocumque modo puniri; et ideo subiunxit: *Qui fecerit ea, vivet in illis*, id est pro praemio recipiet ut non intereat; aliter enim puniretur. In assumptione vero cum dicitur: *Sed omne quod non est ex fide, peccatum est*, fides accipitur pro bona conscientia. Praemiserat enim de discretione escarum, dicens: *Noli propter escam destruere opus Dei: omnia enim munda sunt; sed qui discernit, si manducat, damnatus est, quia non est ex fide*, quasi dicat: qui manducat cibum quem discernit, id est quem manducandum non credit, *damnatus est* in conscientia sua, id est reum se facit, quia quod damnosum asserit facit; quod enim manducat, non manducat ex fide, id est, pura conscientia; contra fidem quippe edit qui edit quod edendum non credit. *Omne igitur quod non est ex fide, peccatum est*, «id est quod fit contra fidem, id est contra conscientiam, ut credamus malum esse, peccatum est. Non tamen omne quod fit ex fide bonum est, quia ignorantia, quae est

steht<sup>4296</sup>, ist ohne Zweifel der dem Fluch der Schuld und Übertretung unterworfen, wer aus den Werken des Gesetzes ist. Von dieser Schuld wird aber freigesprochen, wer in die Gnade vertraut und das Gesetz wenigstens geistlich erfüllt.<sup>4297</sup>

12. Zu dem zwölften Einwand, dass ‚das Gesetz nicht aus dem Glauben kommt, alles aber, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist‘ usw., ist zu sagen, dass dies nicht folgt. Denn ‚Glaube‘ wird in Ober- und Untersatz verschieden aufgefasst, da im Vordersatz ‚Glaube‘ so aufgefasst wird, wie es im Hebräerbrief 11,1 beschrieben wird: *Der Glaube ist das Feststehen der Dinge, die man erhoffen muss, das Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht*. Wenn nämlich gesagt wird ‚Das Gesetz kommt nicht aus dem Glauben‘, lautet der Sinn: *Das Gesetz kommt nicht aus dem Glauben*, sodass es anstelle des Zukünftigen, was man erhoffen muss, durch die Liebe erfüllt wird, sondern anstelle des Gegenwärtigen durch die Furcht.<sup>4298</sup> Dies nämlich legt der Apostel nahe, wenn er unmittelbar hinzufügt: *Wer sie aber tut, wird in ihnen leben*, sodass an dieser Stelle zu verstehen ist, dass das Gesetz anstelle jener Werke gesetzt wird, die in jenen Befolgungen durch die Speisen getan wurden.<sup>4299</sup> Die aber in jenen Werken lebten, fürchteten jedenfalls, wenn sie sie nicht getan hätten, gesteinigt oder gekreuzigt oder auf welche Weise auch immer bestraft zu werden; und deshalb hat er hinzugefügt: *Wer sie tut, wird in ihnen leben*, das heißt, er wird als Belohnung empfangen, dass er nicht zugrunde geht; andernfalls nämlich würde er bestraft werden.<sup>4300</sup> Im Untersatz jedoch wird, wenn gesagt wird: *Alles aber, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde*, ‚Glaube‘ als gutes Gewissen aufgefasst. Denn er hatte etwas über die Unterscheidung der Speisen vorausgeschickt, als er sagte: *Zerstöre nicht wegen einer Speise das Werk Gottes! Denn alle Dinge sind rein*.<sup>4301</sup> *Wer aber eine Unterscheidung trifft, wenn er isst, ist verdammt, weil er nicht aus dem Glauben ist*<sup>4302</sup>, als wolle er sagen: Wer eine Speise isst, die er unterscheidet, das heißt, von der er nicht glaubt, dass man sie essen darf, ist in seinem Gewissen verdammt, das heißt, macht sich schuldig, weil er tut, was er für schädlich erklärt; denn was er isst, isst er nicht aus Glauben, das heißt mit reinem Gewissen. Denn derjenige isst ja gegen seinen Glauben, der etwas isst, von dem er glaubt, dass man es nicht essen darf.<sup>4303</sup> *Alles also, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde*, „das heißt, dass das, was gegen den Glauben getan wird, also gegen das Gewissen, sodass wir glauben, dass es böse ist, eine Sünde ist. Aber nicht alles, was aus Glauben getan wird, ist gut, denn

---

**4296** Vgl. Gal 3,10.

**4297** Vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Galatas 3,10–14 (PL 192, 122).

**4298** Vgl. ebd.; Augustinus, Expositio epistulae ad Galatas 21 (CSEL 84, 80 f).

**4299** Vgl. Augustinus, Expositio epistulae ad Galatas 21 (CSEL 84, 80 f).

**4300** Vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Galatas 3,10–14 (PL 192, 122); Augustinus, Expositio epistulae ad Galatas 21 (CSEL 84, 80 f).

**4301** Röm 14,20.

**4302** Röm 14,23.

**4303** Vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 14,23 (PL 191, 1519).

culpa, nocet», secundum illud Ioan. 16, 2: *Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo*. Nota quia quod dicitur ‘*omne, quod non est ex fide, peccatum est*’, ideo dicitur, «quia omnis infidelium vita peccatum est, quia omnis infideliter vivens vel agens vehementer peccat».

13. Ad aliud quod obicitur per illud, ad Gal. 3, 13: *Christus nos redemit de maledicto Legis, factus pro nobis maledictum* etc., dicendum quod duae sunt species maledictionis: maledictio culpae et maledictio poenae. De maledictione culpae dicitur in Psalmo: *Maledicti qui declinant a mandatis tuis*; de maledictione poenae dicitur Gen. 3, 17: *Maledicta terra in opere tuo*. Cum ergo dicitur ‘*Christus nos redemit de maledicto Legis*’, maledictum dicitur culpa transgressionis, a qua per Christum redempti sumus. Cum vero dicitur ‘*factus pro nobis maledictum*’, maledictum dicitur poena passibilitatis et mortalitatis quam suscepit pro nobis. Nota etiam quod non dicitur maledictum Legis, eo quod maledicto, id est culpae, subiaceat qui implet Legem et facit quaelibet opera Legis; si enim hoc esset, maledicto culpae subiaceret Christus, qui dicit, Matth. 5, 17: *Non veni Legem solvere, sed adimplere*; sed dicitur maledictum Legis, quia [876] maledicto culpae subiacet qui non permanet *in omnibus quae scripta sunt in libro Legis*. Non valet ergo argumentatio in qua proceditur de maledicto Legis acsi maledictum Legis, quod de Legis transgressionem dicitur, de Legis impletione dicatur. Deberet enim sic assumere: iis verbis innuit Apostolus Legem esse maledictum, id est maledictionem transgressoribus Legis indicit, et ex hoc non proveniet conclusio.

14. Ad aliud quod obicitur quod ‘*concluserit Scriptura omnia sub peccato*’ etc., dicendum quod verum est quod dicit Apostolus, nec tamen Lex mala est. Non enim intelligendum est ‘*inclusit*’, id est peccatum induxit, sed ‘*inclusit*’, id est inclusa ostendit; non enim Lex peccatum iubet, immo peccatum ostendit et prohibet. Nam,

eine Unwissenheit, die eine Schuld ist, schadet“<sup>4304</sup>, nach Joh 16,2: *Es kommt die Stunde, da jeder, der euch tötet, glaubt, Gott Gehorsam zu leisten.* Beachte, dass das, was gesagt wird ‚*Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde*‘, deshalb gesagt wird, „weil jedes Leben von Ungläubigen Sünde ist. Denn jeder, der ungläubig lebt oder handelt, sündigt schwer.“<sup>4305</sup>

13. Zu dem anderen Einwand durch Gal 3,13: *Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes erlöst, indem er für uns zum Fluch geworden ist* usw., ist zu sagen, dass es zwei Arten von Fluch gibt: den Fluch der Schuld und den Fluch der Strafe.<sup>4306</sup> Über den Fluch der Schuld heißt es im Psalm: *Verflucht, die sich abwenden von deinen Geboten*<sup>4307</sup>; über den Fluch der Strafe heißt es in Gen 3,17: *Verflucht ist die Erde bei deiner Arbeit.* Wenn es also heißt ‚*Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes erlöst*‘, wird mit ‚Fluch‘ die Schuld der Gesetzesübertretung bezeichnet, von der wir durch Christus erlöst worden sind.<sup>4308</sup> Wenn aber ‚*indem er für uns zum Fluch geworden ist*‘ gesagt wird, wird mit ‚Fluch‘ die Strafe der Leidenfähigkeit und Sterblichkeit bezeichnet, die er für uns auf sich genommen hat.<sup>4309</sup> Beachte auch, dass es nicht Fluch des Gesetzes heißt, weil dem Fluch, das heißt der Schuld, unterliegt, wer das Gesetz und alle Werke des Gesetzes erfüllt; wenn es nämlich so wäre, würde Christus dem Fluch der Schuld unterliegen, da er sagt, Mt 5,17: *Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es vollständig zu erfüllen.* Sondern es wird Fluch des Gesetzes genannt, weil |876| dem Fluch der Schuld unterliegt, wer nicht *in allem* bleibt, *was im Buch des Gesetzes geschrieben steht.* Also ist die Argumentation nicht stichhaltig, in der vom Fluch des Gesetzes ausgegangen wird, gleich als wenn der Fluch des Gesetzes, der in Bezug auf die Übertretung des Gesetzes genannt wird, in Bezug auf die Erfüllung des Gesetzes genannt würde. Sie müsste nämlich Folgendes annehmen: Mit diesen Worten legt der Apostel nahe, dass das Gesetz ein Fluch sei, das heißt, dass er die Verfluchung für die Übertreter des Gesetzes anzeigt, und daraus wird keine Schlussfolgerung hervorgehen.

14. Zu dem anderen Einwand, dass ‚*die Schrift alles unter die Sünde eingeschlossen hat*‘ usw., ist zu sagen, dass das stimmt, was der Apostel sagt, das Gesetz aber dennoch nicht schlecht ist. ‚*Sie hat eingeschlossen*‘ ist nämlich nicht als ‚*Sie hat die Sünde eingeführt*‘ zu verstehen, sondern ‚*Sie hat eingeschlossen*‘, das heißt ‚*Sie hat das Eingeschlossene gezeigt*‘. Denn das Gesetz befiehlt die Sünde nicht, sondern zeigt

**4304** Glossa interlinearis u. Glossa ordinaria zu Röm 14,23 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 30rb); vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 14,23 (PL 191, 1519).

**4305** Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 14,23 (PL 191, 1520); ders., Sententiae II,41,1 (SpicBon 4, 562); vgl. Augustinus, Contra Iulianum IV,3,30–33 (PL 44, 754–756).

**4306** Vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Galatas 3,10–14 (PL 192, 123).

**4307** Ps 118,21.

**4308** Vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Galatas 3,10–14 (PL 192, 123); Augustinus, Expositio epistulae ad Galatas 22 (CSEL 84, 82f).

**4309** Vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Galatas 3,10–14 (PL 192, 123); Augustinus, Expositio epistulae ad Galatas 22 (CSEL 84, 82f).

sicut dicitur ad Rom. 7, 7: *Peccatum non cognovi, nisi per Legem; nam concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi Lex diceret: Non concupisces*. Data est enim Lex propter transgressionem, ut peccata notando transgressionem innueret et de transgressionem convinceret transgressores. Patet ergo quod argumentatio non valet, in qua proceditur ex iis quae figurative dicuntur, acsi proprie et sine figura dicantur. Si enim Lex mala est, quia inclusit *omnia sub peccato*, ergo Deus est malus, quia omnia *in incredulitate conclusit*, Rom. 11, 32. Item, si Lex mala est, quia *omnia conclusit sub peccato*, ergo ipsa eadem bona est, quia sub ipsa *custodiebamur conclusi in illam fidem, quae postea revelanda erat*, sicut dicitur Gal. 3, 23, et ita Lex simul mala est et bona, quod est impossibile.

15. Ad aliud dicendum quod revera Lex infirma est et egena: «infirma, quia non plene iustificat; egena, quia, quantum iuvat, non per se, sed respectu gratiae iuvat». Licet autem infirma et egena sit, non tamen inutilis est; invenitur enim infirmitas utilis, ut II Cor. 12, 9: *Virtus in infirmitate perficitur*. Ceterum, si omnis infirmitas mala esset, non cum infirmis infirmaretur Apostolus, II Cor. 11, 29, nec diceret etiam: *Cum infirmor, tunc fortior sum*, II Cor. 12, 10. Quod autem non sit Lex inutilis, inde patet quia iuvat; iuvat inquam, quia quid sit peccatum ostendit et quid sit virtus, ut sciamus quid debeamus agere, quid cavere. Non ergo abicienda est Lex tamquam inutilis et spernenda.

16. Item, ad aliud quod obicitur de eodem, dicendum quod illis verbis innuit Apostolus «pene par peccatum servituti idolorum» esse observantiam Legis, non secundum moralia, quae in Evangelio consummantur, sed tantum secundum caerimonialia et figurativa, quae in Evangelio destruuntur, ut patet in solutione sabbati et sacrificiorum et ciborum indifferentia. Unde ad Gal. 2, 18: *Si quae destruxi, iterum reaedifico, praevaricatorem me constituo*. Non ergo sequitur quod Lex servari non debeat, licet caerimonialia et figurativa servari non debeant, quia cum dicitur 'ergo

die Sünde auf und verbietet sie. Denn, wie es in Röm 7,7 heißt: *Ich habe die Sünde nur durch das Gesetz erkannt. Denn ich wüsste nicht, dass die Begierde eine Sünde ist, wenn nicht das Gesetz sagte: Du sollst nicht begehren.* Denn das Gesetz ist wegen der Überschreitungen gegeben worden, damit es die Sünden andeutete,<sup>4310</sup> indem es die Überschreitungen bekannt machte, und die Übertreter ihrer Übertretung überführte.<sup>4311</sup> Es ist also klar, dass die Argumentation nicht stichhaltig ist, in der von den [Vorschriften] ausgegangen wird, die sinnbildlich ausgesagt werden, gleich als wenn sie im eigentlichen Sinne und ohne Sinnbild gesagt würden. Wenn nämlich das Gesetz schlecht ist, weil es *alles unter die Sünde eingeschlossen hat*, dann ist Gott schlecht, weil er alles *in den Ungehorsam eingeschlossen hat*, Röm 11,32. Und wenn das Gesetz schlecht ist, weil es *alles unter die Sünde eingeschlossen hat*, dann ist dasselbe gut, weil wir unter ihm *festgehalten waren, eingeschlossen, bis der Glaube kam, der später offenbart werden sollte*, wie es in Gal 3,23 heißt, und daher ist das Gesetz zugleich schlecht und gut, was unmöglich ist.

15. Zu dem anderen [Einwand] ist zu sagen, dass tatsächlich das Gesetz schwach und bedürftig ist: „Schwach, weil es nicht vollständig gerecht macht; bedürftig, weil es, insofern es hilft, nicht durch sich, sondern im Hinblick auf die Gnade hilft.“<sup>4312</sup> Obgleich es aber schwach und bedürftig ist, ist es dennoch nicht nutzlos; seine Schwäche stellt sich nämlich als nützlich heraus, wie 2Kor 12,9: *Die Stärke wird in der Schwäche vollendet.* Andernfalls würde der Apostel, wenn jede Schwäche schlecht wäre, nicht mit den Schwachen schwach sein, 2Kor 11,29, und auch nicht sagen: *Wenn ich schwach bin, dann bin ich stärker*, 2Kor 12,10. Dass das Gesetz aber nicht nutzlos ist, das geht daraus hervor, dass es hilft; es hilft, sage ich, weil es aufzeigt, was eine Sünde und was eine Tugend ist, damit wir wissen, was wir tun und wovor wir uns hüten müssen. Also darf das Gesetz nicht als nutzlos und verwerflich abgelehnt werden.

16. Zu dem anderen in Bezug auf dasselbe ist zu sagen, dass mit diesen Worten der Apostel nahe legt, „dass“ die Befolgung des Gesetzes „fast der Sünde der Götzenverehrung gleich kommt“<sup>4313</sup>, nicht hinsichtlich der Sittengebote, die im Evangelium vollendet werden, sondern nur hinsichtlich der Kult- und sinnbildlichen Vorschriften, die im Evangelium zerstört werden, wie anhand der Abschaffung des Sabbats und der Opfer klar ist und daran, dass die Speisen nicht mehr unterschieden werden. Daher Gal 2,18: *Wenn ich, was ich zerstört habe, wieder aufbaue, mache ich mich selbst zum Übertreter.* Es folgt also nicht, dass das Gesetz nicht gehalten werden darf, auch wenn die Kult- und sinnbildlichen Vorschriften nicht mehr gehalten werden dürfen, da, wenn es heißt ‚Also darf das Gesetz nicht mehr gehalten werden‘, wegen der logi-

**4310** Vgl. Gal 3,19.

**4311** Vgl. Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 3,19 (PL 192, 130).

**4312** Ders., *Collectanea in epistolam ad Galatas* 4,9 (PL 192, 141).

**4313** Ebd.; vgl. Hieronymus, *Commentarius in epistulam ad Galatas* 4,9 (PL 26, 401–403).

Lex non debet observari', propter distributionem negationis innuitur quod Lex nullo modo debeat observari, cum sit in moralibus observanda.

17. Ad aliud dicendum quod, cum dicit Apostolus: *State ergo, et nolite iugo servitutis iterum contineri*, de Lege loquitur secundum figurativa, ut est circumcisio et similia, non de Lege secundum moralia; quod ostendit, cum statim subiungit: *Ecce ego Paulus, dico vobis, si circumcidimini, Christus nihil proderit vobis*. Quod enim hoc non secundum universam Legem dixerit, ostendit apertius, cum subiungit: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae Legis faciendae*. Patet ergo per ea quae sequuntur, quia quod dixit '*nolite iterum iugo servitutis contineri*', non secundum universam Legem dixit, sed tantum secundum figurativa, quae in Evangelio abolentur, praesertim cum Apostolus dicat, Col. 2, 16–17: *Nemo vos iudicet in cibo, aut in potu, aut parte diei festi, aut neomeniae, aut sabbatorum; quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*, et cum in Evangelio moralia confirmentur.

18. Ad aliud dicendum quod, cum dicit Apostolus '*si spiritu ducimini, non estis sub Lege, sed sub gratia*', sic est intelligendum: *Non estis sub Lege*, id est non erratis, ut consequens ponatur pro antecedente; Lex enim «errantibus et male agentibus posita est», sicut dicit Apostolus, I Tim. 1, 9: *Non est iustis posita Lex, sed iniustis*. «Qui vero duces habent Spiritum non [877] errant», et ita sub Lege non sunt, quia *non est iustis Lex posita, sed iniustis*.

19. Ad illud vero quod obicitur ex epistola ad Hebr. 7, 18 '*reprobatio fit praecedentis mandati*' etc., dicendum quod revera Lex reprobatur, sed «non propter malignitatem eius, ut haeretici mentiuntur, sed propter infirmitatem eius, quam, dum stetit, habuit, quia si tunc aliquid fecit, tamen non plene iustificavit. Et etiam reprobatur propter inutilitatem eius quam modo habet; non enim modo infirma est, immo etiam



schen Anordnung der Verneinung angedeutet wird, dass das Gesetz auf keinen Fall befolgt werden darf, obgleich es in den Sittengeboten befolgt werden muss.<sup>4314</sup>

17. Zu dem anderen ist zu sagen, dass, wenn der Apostel sagt: *Bleibt also standhaft, und lasst euch nicht wieder vom Joch der Knechtschaft einschränken!*<sup>4315</sup>, er vom Gesetz im Hinblick auf die sinnbildlichen Vorschriften spricht, wie es die Beschneidung und Ähnliches sind, nicht vom Gesetz im Hinblick auf die Sittengebote;<sup>4316</sup> das zeigt er, indem er sofort hinzufügt: *Siehe, ich, Paulus, sage euch: Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen.*<sup>4317</sup> Dass er dies aber nicht im Hinblick auf das gesamte Gesetz gesagt hat, zeigt er ziemlich offen, indem er hinzufügt: *Ich bezeuge jedem Mann, der sich beschneiden lässt, dass er dazu verpflichtet ist, das gesamte Gesetz zu erfüllen.*<sup>4318</sup> Es ist also klar durch das, was folgt, dass er das, was er gesagt hat ‚*Lasst euch nicht wieder vom Joch der Knechtschaft einschränken*‘, nicht im Hinblick auf das gesamte Gesetz gesagt hat, sondern nur im Hinblick auf die sinnbildlichen Vorschriften, die im Evangelium abgeschafft werden, vor allem weil der Apostel sagt, Kol 2,16–17: *Niemand soll euch wegen einer Speise, eines Tranks oder eines Feiertages verurteilen, sei es Neumond oder Sabbat; dies sind Schatten des Zukünftigen, der Körper aber ist der Christi*, und weil im Evangelium die Sittengebote bestätigt werden.

18. Zu dem anderen [Einwand] ist zu sagen, dass, wenn der Apostel sagt ‚*Wenn ihr vom Geist geführt werdet, seid ihr nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade*‘, dies so zu verstehen ist: *Ihr seid nicht unter dem Gesetz*, das heißt: ‚Ihr irrt nicht‘, sodass der Folgesatz dem Vordersatz des Bedingungssatzes vorausgestellt wird; denn das Gesetz „ist für die Irrenden und schlecht Handelnden erlassen worden“<sup>4319</sup>, so wie der Apostel in 1Tim 1,9 sagt: *Das Gesetz ist nicht für die Gerechten erlassen worden, sondern für die Ungerechten*. „Die aber die Führung des Geistes haben, irren nicht“<sup>4320</sup>, [877] und daher stehen sie nicht unter dem Gesetz, denn *das Gesetz ist nicht für die Gerechten erlassen worden, sondern für die Ungerechten*.

19. Zu dem Einwand aufgrund des Biefes an die Hebräer 7,18: ‚*Es erfolgt die Aufhebung des früheren Gebotes*‘ usw., ist zu sagen, dass in der Tat das Gesetz aufgehoben wird, aber „nicht wegen seiner Schlechtigkeit, wie die Häretiker lügenhaft sagen,<sup>4321</sup> sondern wegen seiner Schwäche, die es hatte, als es bestand, weil es, wenn es damals etwas ausrichtete, dennoch nicht vollständig rechtfertigte. Und es wird auch wegen seiner Nutzlosigkeit aufgehoben, die es heute besitzt; denn es ist heutzutage nicht

4314 S. o. zu 8 u. 9 (ed. Bd. IV/2, 874a–b; in dieser Ausgabe S. 2050–2053).

4315 Gal 5,1.

4316 Vgl. Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 5,1 (PL 192, 152).

4317 Gal 5,2.

4318 Gal 5,3.

4319 Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 5,18 (PL 192, 158); vgl. Ambrosiaster, *Commentarius in epistulas Paulinas: Ad Galatas* 5,2f (CSEL 81/3, 54 f).

4320 Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Galatas* 5,18 (PL 192, 158); vgl. Ambrosiaster, *Commentarius in epistulas Paulinas: Ad Galatas* 5,2f (CSEL 81/3, 54 f).

4321 S. o. Abschn. IV (ed. Bd. IV/2, 870a–872a; in dieser Ausgabe S. 2034–2041).

damnosa», si tenetur in caerimonialibus et figurativis; si quidem «post adventum Christi inutile est ea fieri quae olim fiebant, ut haec praedicerent. Circumcisio enim et cetera huiusmodi priori populo divinitus data sunt ad significationem futurorum quae per Christum oportebat impleri, quibus advenientibus, remanserunt illa Christianis tantum legenda ad intelligentiam praemissae prophetiae, non autem necessario facienda, quasi adhuc expectandum esset ut veniret revelatio Dei, quae iis significabatur esse ventura». Moralia vero abicienda non sunt, quia in Evangelio confirmantur. – Ad secundo obiectum ex eodem dicimus Legem esse inutilem modo, et tunc, cum stetit, inutilem fuisse ad perfectionem; quod ostendit Apostolus per hoc quod subiungit: *Nihil enim ad perfectum adduxit Lex*. Quoad perfectionem ergo inutilis fuit Lex, non quoad omnia, quia non quoad cognitionem peccati; *per Legem enim cognitio peccati*, ad Rom. 3, 20, et 7, 7: *Peccatum non cognovi, nisi per Legem; nam concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi Lex diceret: Non concupisces*.

20. Ad aliud quod obicitur ex auctoritate ad Hebr. 8, 6–7, quod improprie fit comparatio Novi et Veteris Testamenti, dicendum quod immo proprie Vetus Testamentum Novo Testamento comparatur, cum fiat inter participantia comparatio: utrumque enim bonum est. De Novo enim constat; de Veteri etiam constat, per hoc quod dicit Apostolus, ad Rom. 7, 12: *Itaque Lex sancta est et mandatum iustum et sanctum et bonum*. Quod vero dicitur, Ezech. 20, 25: *Dedi eis praecepta non bona*, non dicitur hoc quia praecepta Legis simpliciter bona non sint, sed quia respectu meliorum bona non sunt, sicut dictum est supra. – Ad ultimum quod obicitur ex eadem auctoritate ‘nam si prius a culpa vacasset’ etc., dicendum quod hoc non dicitur quia Vetus Testamentum in se culpam habeat, sed quia illi, quibus [Lex] data est, culpam habent ex transgressione ipsius. Quod enim dicitur ‘si a culpa vacasset’, sic intelligitur: *si a culpa vacasset*, id est, si a culpa vacare fecisset, hoc est, «si perfecte mundasset hominem, ut

schwach, sondern sogar schädlich“, wenn es in den Kult- und sinnbildlichen Vorschriften gehalten wird; wenn es nämlich „nach der Ankunft Christi nutzlos ist, dass die [Vorschriften] erfüllt werden, die einst erfüllt wurden, um dies vorherzusagen. Denn die Beschneidung und die übrigen von der Art sind dem früheren Volk von Gott zur Bezeichnung der zukünftigen Dinge, die durch Christus erfüllt werden sollten, gegeben worden und als diese eintrafen, blieben jene den Christen nur noch zum Lesen, um die vorausgeschickte Prophetie zu verstehen, nicht aber mussten sie notwendig noch getan werden, gleich so, als ob man noch erwarten müsste, dass die Offenbarung Gottes noch komme, deren Kommen mit diesen Dingen bezeichnet wurde.“<sup>4322</sup> Die Sittengebote dürfen aber nicht abgeschafft werden, weil sie im Evangelium bestätigt werden. – Zu dem zweiten Einwand aufgrund desselben [Zitates] sagen wir, dass das Gesetz heute nutzlos ist und damals, als es noch bestand, nutzlos für die Vollendung war; das zeigt der Apostel durch das, was er hinzufügt: *Das Gesetz hat nichts zur Vollendung geführt.*<sup>4323</sup> Hinsichtlich der Vollendung war das Gesetz also nutzlos,<sup>4324</sup> nicht aber hinsichtlich allem, denn nicht hinsichtlich der Sündenerkenntnis: *Denn durch das Gesetz kommt es zur Erkenntnis der Sünde*, Röm 3,20, und 7,7: *Ich habe die Sünde nur durch das Gesetz erkannt. Denn ich wüsste nicht, dass die Begierde eine Sünde ist, wenn nicht das Gesetz sagte: Du sollst nicht begehren.*

20. Zu dem anderen Einwand aufgrund des Zitates Hebr 8,6–7, dass der Vergleich zwischen dem Neuen und dem Alten Testament unpassend gezogen wird, ist zu sagen, dass im Gegenteil passend das Alte Testament mit dem Neuen Testament verglichen wird, da der Vergleich zwischen Teilhabenden gezogen wird: Denn beide sind gut. Vom Neuen steht das nämlich fest; vom Alten steht es auch fest durch das, was der Apostel sagt, Röm 7,12: *Das Gesetz ist daher heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut.* Was aber in Ez 20,25 gesagt wird: *Ich gab ihnen Vorschriften, die nicht gut waren*, wird nicht gesagt, weil die Vorschriften des Gesetzes schlechthin nicht gut wären, sondern weil sie im Hinblick auf bessere nicht gut sind, wie oben gesagt worden ist.<sup>4325</sup> – Zu dem letzten Einwand aufgrund desselben Zitates: ‚*Denn wenn jener frühere [Bund] von Tadel frei gewesen wäre*‘ usw., ist zu sagen, dass dies nicht gesagt wird, weil das Alte Testament an sich eine Schuld hätte, sondern weil die, denen [das Gesetz] gegeben worden ist, eine Schuld haben aufgrund der Übertretung desselben. Dass nämlich gesagt wird ‚*Wenn er von Tadel frei gewesen wäre*‘, ist so zu verstehen: *Wenn er von Tadel frei gewesen wäre*, das heißt, wenn er bewirkt hätte, von Schuld freizusein, das heißt, „wenn er den Menschen vollkommen gereinigt hätte, sodass seine Befolger frei von Schuld wären, *würde nicht unbedingt der Ort*, das ist die

**4322** Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Hebraeos* 7,18 (PL 192, 454); Augustinus, *Epistulae* 82,(2),15 (CSEL 34/2, 364 f; CChr.SL 31A, 106 f).

**4323** Hebr 7,19.

**4324** Vgl. Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Hebraeos* 7,19 (PL 192, 455).

**4325** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 562 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 872a; in dieser Ausgabe S. 2040–2043).

inculpabiles essent observatores ipsius, *non utique secundi locus*, id est opportunitas, *inquiretur* a Deo, qui paulatim instruxit».

[Nr. 563] CAPUT II.

DE TEMPORE LATIONIS LEGIS EVANGELII.

Consequens est quaerere de tempore lationis legis Evangelii. Nam, cum lex Evangelii sit lex perfectae salutis, debuit dari homini ab initio post peccatum.

**Quod probatur multipliciter.** 1. Primo sic: Detrimentum est aegroti dilatio medicinae. Si ergo lex Evangelii medicina est contra aegritudinem peccati, dilatio legis Evangelii ferendae in detrimentum fuit aegrotanti homini. Si ergo summa bonitas ordinare debet ea quae sunt ad salutem aegrotantis hominis, statim post peccatum dare debuit legem Evangelii.

2. Item, maiori mundo nunquam deest aliqua perfectio, quae ei sit necessaria secundum suum statum. Ergo nec minori mundo, qui est homo, deesse debet perfectio necessaria secundum aliquem statum. Si ergo post lapsum maxime indiget notitia et lege gratiae, statim post lapsum debuit ei dari lex evangelicae perfectionis, aut sequitur inconveniens, quod in operibus Dei perfectio debita desit.

3. Item, *non est personarum acceptio apud Deum*, Act. 10, 34. Ergo aequè providet salutem priorum iustorum et posteriorum. Si ergo per Evangelium providet salutem posteriorum, ergo per Evangelium providere debuit salutem priorum.

4. Item, si latio legis evangelicae commodum est iustis praesentibus, ergo dilatio lationis damnum fuit iustis praecedentibus; non convenit [878] autem divinae iustitiae ut sustineat damna iustorum.

5. Item, voluntas Dei est efficax causa bonorum adducendorum, sicut dicit Augustinus. Si ergo voluntas Dei est respectu salutis humanae, quia *vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*, efficiet quod maxime pertinet ad humanam salutem. Si ergo ad humanam salutem pertinet maxime lex evangelicae perfectionis post lapsum, ergo ab initio debuit dari.

**Respondeo:** Dicendum, secundum Hugonem de S. Victore: «Oportuit ut post peccatum hominis deponeret Deus personam iudicis et assumeret personam consi-

Gelegenheit, für einen zweiten [Bund] von Gott, der sie allmählich unterwies, gesucht werden“.<sup>4326</sup>

*Kapitel 2: Der Zeitpunkt des Gesetzeserlasses des Evangeliums [Nr. 563]*

Sodann ist nach dem Zeitpunkt des Gesetzeserlasses des Evangeliums zu fragen. Denn weil das Gesetz des Evangeliums ein Gesetz des vollkommenen Heils ist, hätte es dem Menschen von Anbeginn an nach dem Sündenfall gegeben werden müssen.

**Das wird mehrfach bewiesen.** 1. Zuerst so: Für einen Kranken ist die Verzögerung des Heilmittels ein Schaden. Wenn also das Gesetz des Evangeliums ein Heilmittel gegen die Krankheit der Sünde ist, war ein verzögerter Erlass des Gesetzes des Evangeliums zum Schaden für den kranken Menschen. Wenn also die höchste Güte das anordnen muss, was der Gesundheit des kranken Menschen dient, hätte es das Gesetz des Evangeliums sofort nach dem Sündenfall geben müssen.

2. Der größeren Welt fehlt niemals irgendeine Vollkommenheit, die sie notwendig entsprechend ihrem Stand besitzt. Also darf auch der kleineren Welt, welche der Mensch ist, nicht die entsprechend einem gewissen Stand nötige Vollkommenheit fehlen. Wenn er also nach dem Sündenfall vor allem der Kenntnis und des Gesetzes der Gnade bedarf, hätte ihm sofort nach dem Fall das Gesetz der evangelischen Vollkommenheit gegeben werden müssen, oder es folgt etwas Unangemessenes, dass in den Werken Gottes die gebührende Vollkommenheit fehlt.

3. *Es gibt kein Ansehen der Personen bei Gott*, Apg 10,34<sup>4327</sup>. Also sorgt er gleichermaßen für das Heil der früheren und der späteren Gerechten. Wenn er also durch das Evangelium für das Heil der Späteren sorgt, dann hätte er durch das Evangelium auch für das Heil der Früheren sorgen müssen.

4. Wenn der Erlass des evangelischen Gesetzes ein Nutzen für die gegenwärtigen Gerechten ist, dann war die Verzögerung des Erlasses ein Schaden für die vorhergehenden Gerechten; es kommt [878] aber der göttlichen Gerechtigkeit nicht zu, den Schaden von Gerechten zu unterstützen.

5. Der Wille Gottes ist eine wirkende Ursache, um etwas Gutes herbeizuführen, wie Augustinus sagt.<sup>4328</sup> Wenn also der Wille Gottes sich auf das menschliche Heil bezieht, weil *er will, dass alle Menschen gerettet werden und dass sie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen*<sup>4329</sup>, wird er bewirken, was vor allem zum menschlichen Heil gehört. Wenn also vor allem das Gesetz der evangelischen Vollkommenheit nach dem Sündenfall zum menschlichen Heil gehört, dann hätte es von Anbeginn an gegeben werden müssen.

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, nach Hugo von St. Viktor: „Nach dem Sündenfall des Menschen musste Gott die Rolle des Richters ablegen und die Rolle des Beraters

<sup>4326</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Hebraeos* 8,7 (PL 192, 460).

<sup>4327</sup> Vgl. Kol 3,25.

<sup>4328</sup> Vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 134,10 (CSEL 95/4, 37; CChr.SL 40, 1945).

<sup>4329</sup> 1Tim 2,4.

liatoris et postea auxiliatoris, ita dumtaxat ut primo hominem totum sibi dimittat, quatenus ipse homo ignorantiam suam experiatur et intelligat se indigere consilio, deinde etiam defectum suum sentiat et agnoscat sibi opus esse auxilio. Tali ergo ratione in tempore naturalis legis totus homo dimissus est sibi; postea, tempore Legis, cognoscenti ignorantiam suam datum est consilium; postremo, in tempore gratiae, confitenti defectum suum praestitum est auxilium» secundum legem gratiae, scilicet Evangelium.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo dicendum quod, cum homo sit liberae voluntatis et rationis arbitrio constitutus, non debet sanari nisi voluntarie; medicina ergo non dabitur homini nisi scienti et desideranti. Ordo igitur curationis hominis requirit ut prius probetur homo utrum sit sciens, hoc est cognoscens suum morbum; secundo vero utrum sit desiderans auxilium. Et ideo primo sub lege naturali sibi relictus experitur suam ignorantiam; secundo vero per legem Moysi factus sciens experitur suam impotentiam, ut ex prima experientia, scilicet ignorantiae, quaereret consilium, ex secunda vero, scilicet impotentiae, desideraret auxilium, quod est in gratia Christi, quam praedicat Evangelium. Dicendum ergo quod non est detrimentum aegroto medicinae dilatio, si hoc exigit curationis ordo.

2. Ad secundum dicendum, iuxta quod dicit Augustinus, in libro *83 Quaestionum*: «Sicut absurdus est qui iuvenilem tantum aetatem vellet esse in homine temporibus subdito, evacuaret enim pulcritudines, quae ceteris aetatibus suas vices atque ordines gerunt – quia, sicut ipse ibi dicit, temporalis pulcritudo rebus decedentibus et succedentibus peragitur, et habet decorem suum in singulis quibusque hominibus singula quaeque aetas ab infantia usque ad senectutem – sic absurdus est qui in ipso universo genere humano unam aetatem desiderat; nam et ipsum tamquam unus homo aetates suas agit. Nec oportuit venire divinitus Magistrum, cuius imitatione in mores optimos formaretur nisi tempore iuventutis. Ad hoc valet quod Apostolus dicit, ad Gal. 3, 24–25, sub lege quasi *sub paedagogo* parvulos custoditos, donec veniret, qui per Prophetas promissus erat». Secundum hoc dicendum quod non defuit generi humano aliqua perfectio, quae esset sibi necessaria secundum statum, sed infantia generis humani fuit ante Legem, pueritia in Lege, quae aetates non sunt susceptibi-

und danach des Helfers annehmen, lediglich so, dass zuerst der Mensch sich ganz aufgibt, weil der Mensch selbst seine Unwissenheit erfährt und erkennt, dass er des Rates bedarf, dann auch seinen Mangel spürt und anerkennt, dass er Hilfe braucht. Auf diese Weise wurde der Mensch zur Zeit des Naturgesetzes ganz sich überlassen; später, zur Zeit des Gesetzes, ist ihm, als er seine Unwissenheit erkannte, der Rat gegeben worden; schließlich, zur Zeit der Gnade, ist ihm, als er seinen Mangel eingestand, Hilfe gewährt worden<sup>4330</sup> nach dem Gesetz der Gnade, nämlich dem Evangelium.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten ist also zu sagen, dass der Mensch, da er mit dem Entscheidungsvermögen des freien Willens und der Vernunft ausgestattet ist, nur freiwillig geheilt werden kann; also wird dem Menschen ein Heilmittel nur gegeben werden, wenn er davon weiß und es wünscht. Daher erfordert die Ordnung der Heilung des Menschen, dass der Mensch zuerst beweist, ob er wissend ist, das heißt seine Krankheit erkennt; als Nächstes aber, ob er Hilfe wünscht. Und deshalb erfährt er zuerst, sich selbst unter dem Naturgesetz überlassen, seine Unwissenheit; als Nächstes aber erfährt er, durch das Gesetz des Mose wissend geworden, seine Machtlosigkeit, sodass er aus der ersten Erfahrung, nämlich der der Unwissenheit, Rat suchte, aus der zweiten aber, nämlich der der Machtlosigkeit, Hilfe erwünschte, die in der Gnade Christi liegt, welche das Evangelium verkündigt. Es ist also zu sagen, dass die Verzögerung des Heilmittels für den Kranken kein Schaden ist, wenn dies die Ordnung der Heilung erfordert.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, nach dem, was Augustinus im *Buch der 83 Fragen* sagt: „So wie jemand widersinnig ist, der wollte, dass es nur das Jugendalter im Menschen gäbe, welcher den Zeiten unterworfen ist, denn er würde damit die Schönheiten abschaffen, die in den übrigen Lebensaltern ihre Phasen und Ordnungen mit sich führen – denn, wie er an dieser Stelle auch sagt, wird die zeitliche Schönheit in den vergehenden und nachfolgenden Dinge durchlaufen und hat jedes einzelne Lebensalter von der Kindheit bis zum Greisenalter seinen Schmuck in jedem einzelnen Menschen –, so ist auch widersinnig, wer im gesamten Menschengeschlecht ein einziges Lebensalter wünscht; denn auch dieses [Menschengeschlecht] durchlebt wie ein einzelner Mensch seine Lebensalter. Und dann hätte auch nicht durch göttliche Fügung der Lehrmeister kommen müssen, durch dessen Nachahmung es zu den besten Sitten geformt wurde, außer im Jugendalter. Dazu passt, was der Apostel sagt, Gal 3,24–25, dass die Kleinen unter dem Gesetz wie *unter einem Erzieher* festgehalten wurden, bis der kam, der durch die Propheten verheißten worden war.“<sup>4331</sup> Demgemäß ist zu sagen, dass dem Menschengeschlecht nicht eine gewisse Vollkommenheit fehlte, die entsprechend seinem Stand für es notwendig gewesen wäre, sondern dass das Kleinkindalter des Menschengeschlechts vor dem Gesetz war, die Kindheit im Gesetz, deren Altersstufen für die Vollkommenheit der Unterweisung nicht empfänglich sind; dass

<sup>4330</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I,8,3 (ed. Berndt, 195,23–196,4).

<sup>4331</sup> Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 44 (CChr.SL 44A, 65 f).

les perfectionis disciplinae; iuventus vero tempore gratiae, quae aetas perfectionis doctrinae susceptibilis est, et ideo tunc dari debuit lex Evangelii, quae est perfectio disciplinae.

3. Ad tertium dicendum, secundum Augustinum, in libro *83 Quaestionum*: «Aliud est quod divina providentia quasi privatim cum singulis agit; aliud est quod generi universo tamquam publicis utilitatibus consulit. Nam et quicumque singuli ad certam sapientiam pervenerunt, non nisi ab eadem veritate suarum sigillatim aetatum opportunitate illustrati sunt». Secundum hoc ergo dicendum quod divina sapientia aequè providet prioribus iustis et posterioribus secundum exigentiam status et congruitatem providentiae generalis, secundum quam requiritur ut per gradus aetatum mundi gradatim decurrat cognitio veritatis secundum similitudinem aetatis singularis hominis, quamvis non aequè quantum ad necessitatem personae et dispensationem providentiae personalis.

4. Ad quartum dicendum, secundum Augustinum, in libro *Quaestionum Novi et Veteris Testamenti*: «Damnum fuit iustis prioribus, quia non ante venit Christus. Sed quaere an iustum, an iniustum sit. Solent enim damna iusta esse. Numquid fur deprehensus, cum in quadruplum iuxta Legem condemnatur, non damnum patitur? Sed iustum est, ac per hoc damnum, quod hominum genus passum est, iuste provenit, [879] ideo et permissum est. Quare et Salvator inter ipsa primordia venire non debuit. Cum enim primos parentes circumvenisset diabolus, devicto homine, triumphavit, et hic victus genus suum vendidit peccato. Non ergo iustum erat victoris statim auferre violenter spolia, quia quod facit Deus, iuste facit». Praeterea, libro *Quaestionum Novi et Veteris Testamenti*, 79 quaest.: «Cum acerbe peccaverit homo, assentiens enim fieri se Deum, idololatriam admisit, hoc est in Deum peccavit; ideoque non illi statim subveniri debuit qui nec poenituit. Post autem iustis multa mala intulit Satan: Iob, Ioseph, Ieremiae, Isaiae, et ceteris Prophetis et iustis. Idcirco tunc missus est Christus a Deo Patre suo, qui illum vinceret et se manifestaret, regnum illius auferens ratione, non potestate. Quamquam omnia possit Deus, sed illud facit quod congruit rationi, ut irreprehensibilis perseveret».



aber die Jugend, deren Altersstufe für die Vollkommenheit der Unterweisung empfänglich ist, zur Zeit der Gnade war und dass das Gesetz des Evangeliums, welches die Vollkommenheit der Unterweisung ist, deshalb dann gegeben werden musste.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, nach Augustinus im *Buch der 83 Fragen*: „Es ist das eine, was die göttliche Vorsehung gleichsam privat mit den Einzelpersonen vornimmt, und etwas anderes, was sie für das gesamte Geschlecht gleichsam für den öffentlichen Nutzen beschließt. Denn alle Einzelpersonen, die zu einer gewissen Weisheit gelangt sind, sind nur von derselben Wahrheit je nach der Gelegenheit ihrer jeweiligen Zeit erleuchtet worden.“<sup>4332</sup> Demgemäß ist zu sagen, dass die göttliche Weisheit gleichermaßen für die früheren und die späteren Gerechten sorgt je nach den Erfordernissen des Standes und der Übereinstimmung mit der allgemeinen Vorsehung, nach der es erforderlich ist, dass die Erkenntnis der Wahrheit durch die Stufen der Weltzeitalter nach und nach vorangeht entsprechend der Ähnlichkeit des Zeitalters mit dem einzelnen Menschen, auch wenn nicht gleichermaßen hinsichtlich dessen, was die Person benötigt und wie die persönliche Vorsehung verteilt ist.

4. Zu dem vierten ist zu sagen, nach Augustinus in dem *Buch der Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Es war ein Schaden für die früheren Gerechten, dass Christus nicht früher gekommen ist. Doch frage, ob es gerecht oder ungerecht ist. Es gibt nämlich immer auch gerechte Schäden. Denn erleidet der auf frischer Tat ertappte Dieb, wenn er dem Gesetz nach zum Vierfachen [des Diebesguts] verurteilt wird,<sup>4333</sup> keinen Schaden? Doch dieses ist gerecht, und sogar gerade durch diesen Schaden, den das Menschengeschlecht erlitten hat, entwickelt es sich gerecht, [879] deshalb ist es auch erlaubt. Darum durfte auch der Heiland nicht während der ersten Anfänge kommen. Da nämlich der Teufel die ersten Eltern überlistet hatte, triumphierte er wegen des Sieges über den Menschen, und dieser Besiegte verkaufte sein Geschlecht durch die Sünde. Also war es nicht gerecht, dem Sieger die Beute sofort mit Gewalt wegzunehmen, denn was Gott tut, tut er gerecht.“<sup>4334</sup> Außerdem in dem *Buch der Fragen zum Neuen und Alten Testament*, 79. Frage: „Weil der Mensch schwer gesündigt hat, indem er nämlich zustimmte, Gott zu werden,<sup>4335</sup> ließ er Götzenverehrung zu, das heißt, sündigte er gegen Gott; und deshalb musste man jenem nicht sofort zur Hilfe kommen, der auch nicht bereute. Später aber fügte der Satan den Gerechten viel Böses zu: Hiob, Josef, Jeremia, Jesaja und den übrigen Propheten und Gerechten. Deshalb ist Christus dann von Gott, seinem Vater geschickt worden, um jenen zu besiegen und sich zu offenbaren, indem er ihm seine Herrschaft mit Vernunft, nicht mit Macht wegnahm. Obgleich Gott alles vermag, macht er doch das, was mit der Vernunft übereinstimmt, um untadelig zu bleiben.“<sup>4336</sup>

---

**4332** Ebd. (CChr.SL 44A, 66).

**4333** Vgl. Ex 22,1.

**4334** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 83 (PL 35, 2278).

**4335** Vgl. Gen 3,5.

**4336** Ps.-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 83 (PL 35, 2278).

5. Ad ultimum dicendum, secundum Augustinum, in libro *Quaestionum Novi et Veteris Testamenti*: «Si ei, cui necessitas imminet, ante subveniatur, erit quidem gratus, non valde tamen poterit scire quid sibi praestitum est. Si autem in ipsa necessitate posito auxilium feras, sciet quale beneficium consecutus sit, et de tribulatione ereptus plus gratias aget. Idcirco recte primo dimisit Deus genus humanum uti voluntate sua, non tamen sine testimonio sui, in fabrica mundi. Postea vero cum decideret notitia Dei in terris et mores mutarentur, visitavit genus hominum per Legem, ut, recognito Deo et renovata Lege, timere inciperent, certi, quia [qui] Legem dedit, iudicaturus esset actus humanos. Sed quia, accepta Lege, a peccatis se non cohibuerunt, diu per Prophetas admoniti, motus misericordia, misit Filium», per quem facta est redemptio, et data est lex evangelicae perfectionis. Secundum hoc ergo patet quod voluntas Dei semper effecit ea quae pertinebant ad hominis salutem, non tamen expediebat humano generi ut a principio ei subveniretur per Christum et legem Evangelii: minus enim esset homo gratus liberatori.

## |880| TRACTATUS SECUNDUS DE PRAECEPTIS LEGIS EVANGELII

Expletis inquisitionibus de lege Evangelii in generali, inquiriendum est in speciali de sanctionibus legis Evangelii.

Notandum igitur quod sicut in lege Moysi sunt leges circa opera necessitatis, quae sunt in praecepto, et circa opera supererogationis, quae sunt in voto, sic lex Evangelii continet duas partes: praecepta in operibus necessitatis, consilia in operibus supererogationis.

Primo igitur inquirendum erit de praeceptis evangelicis;  
secundo de consiliis.

Item, sicut praecepta legis Moysi in tres differentias distinguuntur, in praecepta moralia, iudicialia et figuralia, ita praecepta Evangelii tribus partibus continentur: prima pars erit moralium, secunda iudicialium, tertia sacramentalium. Ideo isto ordine erit de praeceptis evangelicis inquirendum:

5. Zu dem letzten [Einwand] ist zu sagen, nach Augustinus in dem Buch der *Fragen zum Neuen und Alten Testament*: „Wenn er jemandem, dem eine Notlage bevorsteht, vorher zu Hilfe kommt, wird dieser zwar dankbar sein, jedoch wird er nicht besonders intensiv wissen können, was ihm erwiesen wurde. Wenn du ihm aber, wenn er in der Notlage selbst steckt, Hilfe bringst, wird er wissen, welche Wohltat ihn erreicht hat, und aus der Bedrängnis herausgerissen, wird er mehr Dankbarkeit zeigen. Deshalb hat Gott zu Recht zuerst zugelassen, dass das Menschengeschlecht seinen Willen gebraucht, nicht aber ohne sein Zeugnis, in der Erschaffung der Welt. Später aber, als die Kenntnis Gottes auf der Erde schwand und die Sitten sich veränderten, besuchte er das Menschengeschlecht mit dem Gesetz, damit sie, nachdem sie Gott anerkannt hatten und das Gesetz erneuert worden war, anfangen, sich zu fürchten, gewiss, dass der, [der] das Gesetz gegeben hat, die menschlichen Handlungen richten werde. Aber da sie, nachdem sie das Gesetz angenommen hatten, sich nicht der Sünden enthielten, obgleich sie lange von den Propheten ermahnt worden waren, schickte er, von Barmherzigkeit bewegt, seinen Sohn“<sup>4337</sup>, durch den die Erlösung geschehen ist und das Gesetz der evangelischen Vollkommenheit gegeben wurde. Demgemäß also ist klar, dass der Wille Gottes immer das bewirkte, was das Heil des Menschen betraf, nicht aber ermöglichte er dem Menschengeschlecht, dass er ihm von Anbeginn an durch Christus und das Gesetz des Evangeliums zu Hilfe kam: Denn dann wäre der Mensch seinem Befreier weniger dankbar.

## |880| Zweite Abhandlung: Die Vorschriften des Gesetzes des Evangeliums

Nachdem die Untersuchungen über das Gesetz des Evangeliums im Allgemeinen durchgeführt sind, ist im Besonderen nach den Bestimmungen des Gesetzes des Evangeliums zu fragen.

Es ist also zu bemerken, dass so, wie es im Gesetz des Mose Gesetze zu den notwendigen Werken gibt, die in der Vorschrift stehen, und zu den Werken der Übererfüllung, die im Gelübde bestehen, so das Gesetz des Evangeliums zwei Teile enthält: Vorschriften in den notwendigen Werken und Räte in den Werken der Übererfüllung.

1. werden also die evangelischen Vorschriften zu untersuchen sein;
2. die Räte.

So, wie sich die Vorschriften des Gesetzes des Mose in drei Kategorien unterteilen, in Sittengebote, Rechtssatzungen und sinnbildliche Vorschriften, so sind die Vorschriften des Evangeliums in drei Teilen enthalten: Der erste Teil wird der der Sittengebote sein, der zweite der der Rechtssatzungen, der dritte der der Sakramentalien. Deshalb werden die Vorschriften des Evangeliums in dieser Reihenfolge zu untersuchen sein:

---

<sup>4337</sup> Ebd. (PL 35, 2277 f).

Primo, de praeceptis moralibus;

secundo, de iudicialibus;

tertio, de sacramentalibus.

Item, praecepta moralia Evangelii dupliciter sunt. Nam quaedam sunt generalia respectu omnium, ut ea quae continentur in sermone Domini habito in monte, Matth. 5, 6, 7 et Luc. 5 et 6. Quaedam vero sunt specialia personarum praesidentium, ut praecepta quae specialiter dantur Apostolis, Matth. 10 et Luc. 9 et 10.

Primo igitur erit inquirendum de generalibus;

secundo, de specialibus seu particularibus.

Item, circa generalia praecepta procedet inquisitio secundum ordinem evangelicae traditionis, in qua primo disponuntur praecepta ad determinationem faciendorum et vitandorum, consequenter ad ordinandam intentionem faciendorum et vitandorum, Matth. 5: *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus.*

Item, praecepta circa determinationem faciendorum disponuntur hoc modo: Primo enim dantur praecepta ad ordinandam passionem irascibilis, cum dicitur Matth. 5, 21–22: *Dictum est antiquis: Non occides. Ego autem dico vobis, non irasci.* Secundo ad moderandam passionem concupiscibilis, cum ibidem subditur: *Audistis quia dictum est: Non moechaberis. Ego autem dico vobis, omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum etc.* Tertio dantur praecepta ad ordinandum motum rationabilis, ibi: *Audistis quia dictum est: Non periurabis etc. Ego autem dico vobis, non iurare etc.*

Item, praecepta ordinantia passionem irascibilis consistunt in duobus: in prohibitione et in iussione. In prohibitione irae, cum dicitur: *Audistis quia dictum est: Non occides etc. Ego autem dico vobis quod omnis qui irascitur fratri, reus erit etc.* In iussione reconciliationis et concordiae: reconciliationis respectu eius quem laesimus, cum dicitur: *Si offers munus tuum etc., vade reconciliari etc.*; concordiae respectu eius a quo laesionem accepimus, cum dicitur: *Esto consentiens adversario etc.* Vel praeceptum reconciliationis datur respectu fratris, hoc est amici, praeceptum concordiae respectu inimici. Secundum ergo evangelicum ordinem procedamus.

1. die Sittengebote,
2. die Rechtssatzungen,
3. die Sakramentalien.

Die Sittengebote des Evangeliums sind auf zwei Arten. Denn einige sind allgemein im Hinblick auf alle, so wie das, was in der Bergpredigt des Herrn enthalten ist, Mt 5, 6, 7 und Lk 5 und 6. Einige aber sind speziell für vorgesezte Personen, wie die Vorschriften, die insbesondere den Aposteln gegeben werden, Mt 10 und Lk 9 und 10.

1. werden also die allgemeinen zu untersuchen sein,
2. die speziellen oder partikularen.

Ferner wird die Untersuchung zu den allgemeinen Vorschriften nach der Reihenfolge der evangelischen Überlieferung vorgehen, in der zuerst die Vorschriften angeordnet sind zur Bestimmung dessen, was getan und gemieden werden muss, sodann, um die Absicht dessen, was getan und gemieden werden muss, zu ordnen, Mt 5<sup>4338</sup>: *Achtet darauf, eure Gerechtigkeit nicht im Angesicht der Menschen auszuführen.*

Die Vorschriften werden zur Bestimmung dessen, was getan werden muss, so angeordnet: Zuerst werden die Vorschriften gegeben, um die Leidenschaft des zornmütigen Strebens zu ordnen, da es in Mt 5,21–22 heißt: *Ihr habt gehört, dass den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten. Ich aber sage euch: Ihr sollt nicht zornig sein.* Zweitens, um die Leidenschaft des begierlichen Strebens zu mäßigen, da ebendort hinzugefügt wird: *Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau anschaut, um sie zu begehren*<sup>4339</sup> usw. Drittens werden Vorschriften erlassen, um die Bewegung des vernünftigen Strebens zu ordnen, dort: *Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst keinen Meineid schwören* usw. *Ich aber sage euch: Ihr sollt nicht schwören*<sup>4340</sup> usw.

Die Vorschriften, die die Leidenschaft des zornmütigen Strebens ordnen, bestehen in zweien: im Verbot und im Befehl. Im Verbot des Zorns, wenn gesagt wird: *Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst nicht töten* usw. *Ich aber sage euch: Jeder, der auf seinen Bruder zornig ist, wird schuldig sein*<sup>4341</sup> usw. Im Befehl der Versöhnung und Eintracht: der Versöhnung im Hinblick auf den, den wir verletzt haben, wenn gesagt wird: *Wenn du dein Opfer darbringst* usw., *geh und versöhne dich*<sup>4342</sup> usw.; der Eintracht im Hinblick auf den, von dem wir eine Verletzung empfangen haben, wenn gesagt wird: *Stimme mit deinem Gegner überein*<sup>4343</sup> usw. Beziehungsweise es wird die Vorschrift der Versöhnung gegenüber dem Bruder gegeben, das heißt dem Freund, die Vorschrift der Eintracht im Hinblick auf den Feind. Wir wollen also nach der Reihenfolge im Evangelium vorgehen.

---

**4338** Mt 6,1.

**4339** Mt 5,27 f.

**4340** Mt 5,33 f.

**4341** Mt 5,21 f.

**4342** Mt 5,23 f.

**4343** Mt 5,25.

[881] QUAESTIO I.

**DE PRAECEPTIS CIRCA MOTUM IRASCIBILIS.**

Circa ergo praecepta ordinantia motum irascibilis quaeruntur ista:

- Primo, de ordine ad sequentia praecepta;
- secundo, utrum irasci universaliter sit prohibitum;
- tertio, de gradibus hic positus circa irae reatum;
- quarto, de praeceptis reconciliationis ad proximum et concordiae ad adversarium.

[Nr. 564] CAPUT I.

UTRUM ORDINE PRIUS SIT PRAECEPTUM ORDINANS IRASCIBILEM.

**Quantum ad primum sic obicitur:** 1. Vis imperans naturaliter prior est in movendo quam vis imperata. Si ergo in ordine virium animae vis imperans est vis rationalis, vires imperatae irascibilis et concupiscibilis, naturaliter prior est motus rationabilis motibus irascibilis et concupiscibilis; ergo prior praeceptis evangelicis ordinandus.

2. Item, cum naturaliter consequatur motus irae ad motum concupiscentiae, quia, sicut dicit Ioannes Damascenus, «ira est audax vindex laesae concupiscentiae», ergo prius debet ordinari praeceptum regulans motum concupiscibilis quam irascibilis.

**Respondeo:** 1. Ad primum dicendum quod ab inferioribus procedit ad superiora, ordinans inferiores motus prius concupiscentiae et irae, qui sunt motus virtutis animalis, ut postea ordinet motus superiores virtutis rationalis, quia, sicut dicitur, I Cor. 15, 46, *prius est quod animale est, deinde quod spirituale est.*

2. Ad secundum dicendum quod illud ad quod principaliter ordinat natura, est conservatio naturae, et ideo, cum occisio destruat naturam, prius amovet radicem occisionis, quae est ira; consequenter vero ordinat natura ad multiplicationem naturae, quae ordinatur per matrimonium; unde consequenter removet radicem inordinationis adulterii circa multiplicationem naturae, quae est concupiscentia.

[Nr. 565] CAPUT II.

UTRUM IRASCI UNIVERSALITER SIT PROHIBITUM.

Secundo quaeritur utrum irasci universaliter sit prohibitum.

**Quod videtur,** 1. quia universaliter dicitur, Matth. 5, 22: *Omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio.*

|881| **Erste Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des zornmütigen Strebens**

Im Zusammenhang mit den Vorschriften, die die Bewegung des zornmütigen Strebens ordnen, werden also folgende Einzelfragen gestellt:

1. die Hinordnung zu den folgenden Vorschriften;
2. Ist es allgemein verboten, zornig zu sein?
3. die hier aufgestellten Stufen hinsichtlich der Strafwürdigkeit des Zorns;
4. die Vorschriften der Versöhnung mit dem Nächsten und der Eintracht mit dem Gegner.

*Kapitel 1: Ist die Vorschrift, die das zornmütige Streben ordnet, der Reihenfolge nach die frühere? [Nr. 564]*

**Zu dem Ersten wird Folgendes angewendet:** 1. Die befehlende Kraft ist von Natur aus im Bewegen früher als die befohlene Kraft. Wenn also in der Ordnung der Seelenkräfte die befehlende Kraft eine vernünftige Kraft ist, die befohlenen Kräfte die des zornmütigen und des begierlichen Strebens, dann ist die vernünftige Bewegung von Natur aus früher als die Bewegungen des zornmütigen und des begierlichen Strebens; also muss sie früher durch die Vorschriften des Evangeliums geordnet werden.

2. Wenn die Bewegung des Zorns von Natur aus auf die Bewegung der Begierde folgt, da, wie Johannes von Damaskus sagt, „der Zorn ein unbeherrschter Rächer verletzter Begierde ist“<sup>4344</sup>, dann muss die Vorschrift, welche die Bewegung des begierlichen Strebens regelt, früher eingeordnet werden als die des zornmütigen Strebens.

**Ich antworte:** 1. Zu dem ersten [Einwand] ist zu sagen, dass sie [d. h. die befehlende Kraft] von den niederen zu den höheren [Seelenkräften] vorgeht, indem sie die niederen Bewegungen der Begierde und des Zorns früher ordnet, welche Bewegungen der sinnlichen Kraft sind, um dahinter die höheren Bewegungen der vernünftigen Kraft zu ordnen, denn, wie es in 1Kor 15,46 heißt, *früher ist das, was sinnlich ist, dann das, was geistlich ist.*

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass das, worauf die Natur hauptsächlich hinordnet, die Bewahrung der Natur ist, und deshalb, da das Töten die Natur zerstört, sie vorher die Wurzel des Tötens entfernt, welche der Zorn ist; dann aber ordnet die Natur auf die Vermehrung der Natur hin, welche durch die Ehe geordnet wird; daher entfernt sie als Nächstes die Wurzel der Ungeordnetheit des Ehebruchs hinsichtlich der Vermehrung der Natur, welche die Begierde ist.

*Kapitel 2: Ist es allgemein verboten, zornig zu sein? [Nr. 565]*

Zweitens wird gefragt, ob es allgemein verboten ist, zornig zu sein.

**Das scheint richtig zu sein,** 1. da allgemein gesagt wird, Mt 5,22: *Jeder, der gegen seinen Bruder zornig ist, soll im Gericht schuldig sein.*

---

**4344** Johannes von Damaskus, Expositio fidei II,16 (PTS 12, 82).

2. Item, omnis affectio, quae captivat et turbat motum rationis, est illicita, sicut patet in voluptate carnis in luxuria, in qua afficitur concupiscibilis. Unde dicitur, I Cor. 6, 18: *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*, ibi Glossa: «Ardor libidinis, quo nulla maior voluptas, animum servum tenet efficitque captivum», et ideo talis voluptas illicita est. Cum ergo in ira sit affectio turbans et captivans libertatem rationis et discretionem, motus irae semper erit illicitus.

3. Item, si *omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*, sed esse reum iudicio non est nisi pro culpa mortali, ira igitur semper erit culpa mortalis. – Si dicatur, secundum B. Hieronymum, super eundem locum, quod ira est omnis malus motus ad nocendum, sed hoc [882] contingit dupliciter: subito et cum deliberatione. Si subito, tunc est veniale; si cum deliberatione, mortale. Unde Hieronymus: «Subitus motus, cui non consentitur, propassio est; cui videtur concordare illud Psalmi: *Irascimini, et nolite peccare*; accedente vero consensu, passio est mors in domo».

**Contra:** *a.* Nullus motus naturalis est culpabilis; irasci est motus naturalis; unde dicit Glossa, super Matth. 5, 22: «Naturale est irasci»; irasci ergo, cum sit motus naturalis ipsius irascibilis, non erit motus culpabilis.

*b.* Item, nullus peccat in eo quod vitare non potest; sed irasci vitari non potest, sicut dicit Glossa, super illud ad Ephes. 4, 26: *Irascimini, et nolite peccare*: «Invitus tolero quod vitari non potest». Et subdit: «Si surgit motus animi, qui propter poenam peccati non est in potestate nostra, saltem non ei consentiat ratio». Ergo nullus peccat irascendo.

*c.* Item, Haymo, super eundem locum, dicit: «Permittit Apostolus irasci, sed prohibet iram ad effectum ducere, cum dicit: *Irascimini, et nolite peccare*». Irasci igitur non est prohibitum.



2. Jede Neigung, die die Bewegung der Vernunft gefangen hält und verwirrt, ist unerlaubt, wie anhand der Fleischeslust bei der Wollust klar ist, in der das begierliche Streben betroffen ist. Daher heißt es in 1Kor 6,18: *Wer Unzucht treibt, sündigt gegen seinen eigenen Körper*, dazu die Glosse: „Die brennende Begierde – es gibt keine größere Lust als diese – hält den Verstand als Sklaven und macht ihn zum Gefangenen“<sup>4345</sup>, und deshalb ist eine solche Lust unerlaubt. Da also im Zorn ein verwirrendes Streben liegt, das die Freiheit der Vernunft und die Unterscheidungskraft gefangen hält, wird die Bewegung des Zorns immer unerlaubt sein.

3. Wenn *jeder, der gegen seinen Bruder zornig ist, im Gericht schuldig sein soll*, im Gericht schuldig zu sein aber bedeutet, der Todesstrafe schuldig zu sein, dann wird der Zorn immer eine Schuld sein, die zum Tod führt. – Wenn gesagt wird, nach dem heiligen Hieronymus zu derselben Stelle, dass Zorn jede böse Bewegung ist, um zu schaden, [882] geschieht dies aber auf zwei Arten: plötzlich und mit Überlegung.<sup>4346</sup> Wenn plötzlich, dann ist es eine lässliche Sünde; wenn mit Überlegung, [dann] eine zum Tod führende. Daher Hieronymus: „Die plötzliche Bewegung, der man nicht zustimmt, ist ein Voraffekt; damit stimmt offenbar das Psalmwort überein: *Seid zornig, und sündigt nicht*“<sup>4347</sup>; wenn aber Zustimmung hinzutritt, ist die Leidenschaft der Tod im eigenen Hause.“

**Dagegen:** a. Keine natürliche Bewegung ist schuldhaft; zornig zu sein, ist eine natürliche Bewegung; daher sagt die Glosse zu Mt 5,22: „Zornig zu sein, ist natürlich“<sup>4348</sup>; also wird zornig zu sein, da es eine natürliche Bewegung des zornmütigen Strebens selbst ist, keine schuldhafte Bewegung sein.

b. Niemand sündigt in etwas, was er nicht vermeiden kann;<sup>4349</sup> zornig zu werden, kann man aber nicht vermeiden, wie die Glosse zur Eph 4,26 sagt: *Seid zornig, und sündigt nicht*: „Unfreiwillig erleide ich, was man nicht vermeiden kann.“<sup>4350</sup> Und sie fügt hinzu: „Wenn eine Bewegung der Seele aufkommt, die wegen der Sündenstrafe nicht in unserer Macht steht, sollte die Vernunft ihr wenigstens nicht zustimmen.“ Also sündigt niemand, wenn er zornig ist.

c. Haimo sagt zu derselben Stelle: „Der Apostel erlaubt, zornig zu sein, verbietet aber, den Zorn zu einer Wirkung zu treiben, indem er sagt: *Seid zornig, und sündigt nicht*.“<sup>4351</sup> Also ist es nicht verboten, zornig zu sein.

<sup>4345</sup> Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios (PL 191, 1584); Augustinus, De civitate dei XIV,16 (CChr.SL 48, 438 f; CSEL 40/2, 37 f).

<sup>4346</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,22 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20a); vgl. Hieronymus, Commentarii in evangelium Matthaei I,5,28 (CChr.SL 77, 30 f); ders., Commentaria in Ezechielem VI,18,2 (CChr.SL 75, 226 f).

<sup>4347</sup> Ps 4,5.

<sup>4348</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,22 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20a); vgl. Hieronymus, Commentarii in evangelium Matthaei I,5,22 (CChr.SL 77, 27 f).

<sup>4349</sup> Vgl. Augustinus, De libero arbitrio III,18,50 (CChr.SL 29, 304; CSEL 74, 131).

<sup>4350</sup> Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Ephesios (PL 192, 206).

<sup>4351</sup> Haimo von Auxerre, Expositio in epistolam ad Romanos (PL 117, 722); wörtlich bei Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Ephesios (PL 192, 206).

d. Item, Ambrosius, super eundem locum: «Irascimini contra peccantes, quod est naturalis motus animi, qui solet ad profectum pertinere delinquentium; ideo irascendum esse dicit ostendens hanc iram esse bonam». – Si vero ex iis dicatur quod irasci aliquando non sit peccatum – contra, in Psalmo: *Irascimini, et nolite peccare*, Glossa: «Irasci omnino vel leviter peccatum est».

**Respondeo:** Cum sit «triplex velle, scilicet velle naturae, velle gratiae, velle vitii», sicut dicit Glossa, ad Rom. 7, 15, super illud '*non enim bonum, hoc ago*' etc., motus irae potest surgere ex voluntate naturae vel ex voluntate gratiae vel ex voluntate vitii. Si ex voluntate naturaeservato modo et causa, indifferens est; et secundum hoc dicit Hieronymus, super Matth. 5, 22: «Naturale est irasci, ita tamen ne sine causa fiat». – Si ex voluntate gratiae, sic irasci laudabile est et procedit ex zelo; et secundum hoc dicit Glossa Ambrosii, ad Ephes. 4, 26, quod irascendum est contra peccantes; unde dicit Apostolus '*irascimini*', ostendens hanc iram esse bonam. – Si vero ex voluntate vitii, irasci culpabile est et procedit ex impatientia. Unde secundum hoc dicit B. Gregorius, super illud Iob 5, 2: *Virum stultum interficit iracundia*: «Alia est ira quam impatientia, alia quam zelus facit; illa ex vitio, haec ex virtute. Quam Phinees habuit, Num. 25, 8, Heli non habuit, I Reg. 2, 23–25. Si enim sic proximos ut nos amare praecipimur, restat ut eorum erroribus sicut nostris vitiis irascamur».

**[Ad objecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod generaliter dicitur '*omnis qui irascitur*', dicendum quod non dicitur generaliter, ita quod extendatur ad irasci quocumque modo, sed secundum quod irasci procedit ex vitio. Aliud est enim irasci fratri, aliud irasci peccato, aliud irasci absolute. Irasci fratri semper procedit ex vitio: nam frater hic dicitur proximus ratione communionis naturae et possibilitatis ad

d. Ambrosius zu derselben Stelle: „Ihr seid zornig gegen die Sünder, was eine natürliche Bewegung der Seele ist, die oft zur Wirkung derer gehört, die sich vergehen; deshalb sagt er, dass, wenn man über etwas zornig werden muss, dies zeigt, dass dieser Zorn gut ist.“<sup>4352</sup> – Wenn aber aufgrund dessen gesagt wird, dass, zornig zu sein, manchmal keine Sünde sei – dagegen, im Psalm: *Seid zornig, und sündigt nicht*<sup>4353</sup>, die Glosse: „Ganz und gar oder etwas zornig zu sein, ist eine Sünde.“<sup>4354</sup>

**Ich antworte:** Da es „drei Arten von Wollen gibt, nämlich das Wollen der Natur, das Wollen der Gnade und das Wollen des Lasters“<sup>4355</sup>, wie die Glosse zu Röm 7,15: *Denn was nicht gut ist, das tue ich* usw. sagt, kann die Bewegung des Zorns aus dem Willen der Natur, aus dem Willen der Gnade oder aus dem Willen des Lasters erwachsen. Wenn aus dem Willen der Natur, ist sie bei Wahrung von Maß und Ursache indifferent; und demgemäß sagt Hieronymus zu Mt 5,22: „Es ist natürlich, zornig zu sein, allerdings so, dass es nicht ohne Grund geschieht.“<sup>4356</sup> – Wenn aus dem Willen der Gnade, dann ist, zornig zu sein, lobenswert und geht aus dem Eifer hervor; und demgemäß sagt die Glosse des Ambrosius zu Eph 4,26, dass man auf die Sünder zornig sein muss;<sup>4357</sup> daher sagt der Apostel *Seid zornig*<sup>4358</sup> und zeigt damit, dass dieser Zorn gut ist. – Wenn aber aus dem Willen des Lasters, ist zornig zu sein schuldhaft und geht aus der Ungeduld hervor. Demgemäß sagt der selige Gregor zu Ijob 5,2: *Den törichten Mann bringt der Zorn um:* „Es gibt einen Unterschied zwischen dem Zorn, den die Ungeduld hervorruft, und dem, den der Eifer hervorruft; jener kommt aus dem Laster, dieser aus der Tugend. Diesen hatte Pinhas, Num 25,8, Eli hatte ihn nicht, 1Sam 2,23–25. Denn wenn uns damit vorgeschrieben wird, unsere Nächsten wie uns selbst zu lieben, folgt daraus, dass wir über deren Irrtümer ebenso zornig sind wie über unsere Laster.“<sup>4359</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand, dass ‚allgemein gesagt wird *Jeder, der zornig ist*‘, ist zu sagen, dass das nicht so allgemein gesagt wird, dass es sich auf jedwede Art, zornig zu sein, erstreckt, sondern insofern das Zornigsein aus einem Laster hervorgeht. Es ist nämlich ein Unterschied, ob man auf den Bruder zornig ist, auf eine Sünde oder schlechthin. Auf den Bruder zornig zu sein, geht immer aus einem Laster hervor: Denn hier wird mit ‚Bruder‘ der Nächste aufgrund der gemein-

---

**4352** Ambrosiaster, Commentarius in epistulas Paulinas: Ad Efesios 4,26 (CSEL 81/3, 106); wörtlich bei Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Ephesios (PL 192, 206).

**4353** Ps 4,5.

**4354** Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos (PL 191, 86); vgl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos 4,6 (CSEL 93/1A, 98 f; CChr.SL 38, 16).

**4355** Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 7,15 (PL 191, 1423).

**4356** Hieronymus, Commentarii in evangelium Matthaei (CChr.SL 77, 27 f); Glossa ordinaria zu Mt 5,22 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20a).

**4357** Vgl. Ambrosiaster, Commentarius in epistulas Paulinas: Ad Efesios 4,26 (CSEL 81/3, 106); wörtlich bei Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Ephesios (PL 192, 206).

**4358** Eph 4,26.

**4359** Gregor, Moralia sive Expositio in Job V,45,82 (CChr.SL 143, 279).

communione gratiae, in quantum huiusmodi. Unde secundum hoc ira insurgit in naturam, et definitur ab Augustino, XIV *De civitate Dei*: «Ira est ulciscendi libido». Irasci vero peccato procedit ex virtute, quia ex amore sive zelo iustitiae; de qua dicit Chrysostomus: «Ira, quae est ex causa et non ex passione, est iudicium, non commotio illicita», et iudicium dicit motum iustitiae. Irasci vero absolute dicit quod indifferens est, ut motus est ex ipsa natura, qui motus, cum est in peccatum, ordinatur per zelum; cum est in personam seu naturam, inordinatur per vitium.

2. Ad secundum dicendum quod perturbatio rationis contingit dupliciter: ex infirmitate naturae, et tunc est perturbatio poenalis; et ex voluntatis perversitate, et sic est perturbatio culpabilis. Ex infirmitate naturae provenit perturbatio in ira per zelum; ex perversitate voluntatis in ira per vitium. Unde ad perturbationem in ira per vitium sequitur obnubilatio rationis; ad perturbationem in ira per zelum sequitur [883] clarificatio mentis. Unde dicit Gregorius, super Iob: «In recti aemulatione, unde mens turbatur ne videat, inde proficit ut ad videndum verius clarescat, sicut cum infirmanti oculo collyrium mittitur, lux penitus negatur, sed inde eam post paululum veraciter recipit, unde hanc ad tempus salubriter amisit». Si ergo intelligatur illud quod obicit de ira per vitium, concedendum est quod concludit iram esse affectionem illicitam. Si vero de ira per zelum, dicendum est quod perturbatio, quae est in ira per zelum, non aufert usum seu libertatem rationis nisi secundum quid et ad tempus, ut postea proficiat ratio in cognitione et libertate ampliore.

3. Ad tertium dicendum, sicut prius, quod contingit irasci subito et sine consensu, et dicitur propassio; et cum deliberatione et consensu voluntatis nocendi, et dicitur passio. Primo modo veniale est, secundo modo mortale; quod intelligitur prohiberi, cum dicitur: *Omnis qui irascitur, reus erit iudicio*.

samen Natur und der Möglichkeit zur Gemeinschaft der Gnade als solche ausgesagt. Daher erhebt sich demnach der Zorn gegen die Natur und wird von Augustinus [in Buch] XIV *Vom Gottesstaat* so bestimmt: „Zorn ist Rachlust.“<sup>4360</sup> Zornigsein auf eine Sünde geht aber aus Tugend hervor, da aus der Liebe oder dem Eifer für die Gerechtigkeit; darüber sagt Chrysostomus: „Der Zorn, der aufgrund einer Ursache ist und nicht aufgrund einer Leidenschaft, ist ein Urteil, nicht eine unerlaubte Bewegung“<sup>4361</sup>, und Urteil bedeutet eine Bewegung der Gerechtigkeit. Zornigsein schlechthin bedeutet aber, dass es indifferent ist, zum Beispiel wenn die Bewegung aus der Natur selbst kommt, und wenn diese Bewegung sich auf die Sünde richtet, wird sie durch den Eifer geordnet; wenn sie sich auf die Person oder die Natur richtet, wird sie durch das Laster ungeordnet.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass die Verwirrung der Vernunft auf zwei Arten geschieht: aus der Schwäche der Natur, und dann ist es eine strafbare Verwirrung; und aus der Verkehrtheit des Willens, und dann ist es eine schuldhafte Verwirrung. Aus der Schwäche der Natur geht die Verwirrung im Zorn durch den Eifer hervor; aus der Verkehrtheit des Willens im Zorn durch das Laster. Daher folgt auf die Verwirrung im Zorn durch das Laster die Verdunklung der Vernunft; auf die Verwirrung im Zorn durch den Eifer folgt [883] die Aufklärung des Geistes. Daher sagt Gregor zu Ijob<sup>4362</sup>: „In der Nachahmung des Rechten, durch die der Geist so verwirrt wird, dass er nicht schaut, hat er den Nutzen, dass er aufklart, sodass er wahrer schaut, so wie, wenn einem Augenkranken Augensalbe gegeben wird, er das Licht vollständig ablehnt, aber dann es nach ein wenig Zeit wahrhaftig empfängt, nachdem er es zu einem bestimmten Zeitpunkt heilsam verloren hat.“<sup>4363</sup> Wenn also der Einwand in Bezug auf den Zorn durch das Laster zu verstehen ist, ist zuzugeben, dass er daraus schließt, dass der Zorn ein unerlaubtes Begehren ist. Wenn aber über den Zorn durch den Eifer, ist zu sagen, dass die Verwirrung, die im Zorn durch den Eifer liegt, nicht den Gebrauch oder die Freiheit der Vernunft hinwegnimmt, außer in einer gewissen Hinsicht und zu einem bestimmten Zeitpunkt, sodass später die Vernunft einen Fortschritt in einer größeren Erkenntnis und Freiheit macht.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, wie vorher, dass es ein plötzliches Zornigsein ohne Zustimmung gibt, und das wird Voraffekt genannt; und eines mit Überlegung und der Zustimmung des Willens zu schaden, und das wird Leidenschaft genannt. Auf die erste Weise ist es lässlich, auf die zweite Weise zum Tod führend; es ist zu verstehen, dass das verboten wird, wenn es heißt: *Jeder, der zornig ist, soll im Gericht schuldig sein.*<sup>4364</sup>

---

**4360** Augustinus, De civitate dei XIV,15 (CChr.SL 48, 438; CSEL 40/2, 37).

**4361** Ps.-Chrysostomus, Eruditi commentarii in evangelium Matthaei 11 (PG 56, 690).

**4362** Ijob 5,2.

**4363** Gregor, Moralia sive Expositio in Job V,45,82 (CChr.SL 143, 279 f).

**4364** Mt 5,22.

a. Ad quartum quod obicit quod irasci naturale est patet responsio ex distinctione supra dicta.

b. Ad quintum quod dicit quod irasci non est in potestate nostra, dicendum quod, si intelligatur de ira passione, manifeste falsum est. Si de propensione, dicendum quod, postquam insurrexit, non est motus propensionis irae in potestate nostra; sed, antequam insurgat, in potestate nostra est vitare ne surgat, et hoc quantum ad motus singulos, etsi non quantum ad omnes, secundum quod dicitur de venialibus peccatis. Hoc autem est, si nos, secundum consilium B. Gregorii, nos munimus, qui dicit, super lob, quod «duobus modis possidere animum ira dissuescit». Primus est per praecogitationem Dominicae passionis, secundus per praecogitationem propriae infirmitatis; «considerata enim infirmitas propria, mala nobis excusat aliena».

c–d. Ad reliqua vero patet responsio ex praedictis.

### [Nr. 566] CAPUT III.

#### DE GRADIBUS CIRCA IRAE REATUM.

Tertio quaeritur de gradibus positus, Matth. 5, 22, circa irae reatum.

Nam, sicut Rabanus dicit, super illud Matth. 5, 22: *Omnis qui irascitur fratri suo* etc.: «Gradus sunt in istis peccatis. Primo est irasci, et habet motum animo retinere; plus est, si vocem commotio ipsa extorsit, qua feriatur ille cui irascitur; plus est, si certa vituperatio increpuit. Similiter gradus sunt in poena. Nam minus est *iudicium*, quando adhuc cum reo agitur et est defensionis locus; plus est *concilium*, quando adhuc iudices inter se conferunt quo supplicio damnent quem constat esse dammandum; plus est etiam *gehenna*, ubi nulla sententiae dilatio. Et ita quod propriis et certis modis exprimi non potuit, quibusdam similitudinibus distinctum est».

Iuxta hoc incidit quaestio, utrum in peccatis sit ponere gradus.

1. Nam Tullius posuit omnia peccata aequalia iis rationibus, in libro *De paradoxis*: «Peccata, non rerum eventu, sed vitiis hominum metienda sunt; nam in quo

a. Zu dem vierten Einwand, dass es natürlich ist, zornig zu sein, ist die Antwort aus der oben genannten Unterscheidung klar.

b. Zu dem fünften [Einwand], der sagt, dass es nicht in unserer Macht steht, zornig zu sein, ist zu sagen, dass, wenn das in Bezug auf den Zorn als Leidenschaft verstanden wird, es offensichtlich falsch ist. Wenn in Bezug auf den Voraffekt, ist zu sagen, dass, nachdem er aufgekommen ist, die Bewegung des Voraffekts des Zorns nicht mehr in unserer Macht steht; doch bevor er aufkommt, steht es in unserer Macht, zu vermeiden, dass er aufkommt, und zwar hinsichtlich der einzelnen Bewegungen, wenn auch nicht hinsichtlich aller, nach dem, was über die lässlichen Sünden gesagt wird. Dies aber ist, wenn wir uns nach dem Rat des seligen Gregor rüsten, der zu Ijob<sup>4365</sup> sagt, dass „der Zorn sich auf zwei Arten gänzlich entwöhnt, die Seele zu besitzen.“<sup>4366</sup> Die erste ist durch die Vorüberlegung des Leidens des Herrn, die zweite durch die Vorüberlegung der eigenen Schwäche; „wenn wir nämlich unsere eigene Schwäche betrachten, entschuldigt sie uns die Sünden anderer.“

c–d. Auf die übrigen [Einwände] aber ist die Antwort aufgrund des bereits Gesagten klar.

### *Kapitel 3: Die Stufen bei der Strafwürdigkeit des Zorns [Nr. 566]*

Drittens wird nach den aufgestellten Stufen, Mt 5,22, bei der Strafwürdigkeit des Zorns gefragt.

Denn, wie Hrabanus zu Mt 5,22 sagt: *Jeder, der auf seinen Bruder zornig ist* usw.: „Es gibt in diesen Sünden Abstufungen. Zuerst gibt es das Zornigsein, und das hat die Bewegung, durch den Geist zurückzuhalten; mehr ist es, wenn die Erregung selbst eine Rede herausgewunden hat, mit der der getadelt wird, dem man zürnt; noch mehr ist es, wenn eine entschiedene Tadelung laut schmäht. Ebenso gibt es Abstufungen bei der Strafe. Denn weniger ist der *Prozess*, wenn noch über einen Angeklagten verhandelt wird und es die Möglichkeit zur Verteidigung gibt; mehr ist die *beratende Versammlung*, wenn die Richter noch unter sich verhandeln, mit welcher Strafe sie den verurteilen, von dem feststeht, dass er zu verurteilen ist; noch mehr ist die *Hölle*, wo es keinen Aufschub für das Urteil mehr gibt. Und so ist, was auf bestimmte eigene Arten nicht ausgedrückt werden konnte, mit bestimmten Bildern unterschieden worden.“<sup>4367</sup>

Dementsprechend kommt die Frage auf, ob man in den Sünden Abstufungen annehmen muss.

1. Denn Cicero nahm an, dass alle Sünden gleich sind, mit diesen Argumenten, in dem Werk *Über die Paradoxe*: „Die Sünden müssen nicht nach dem Ausgang der

---

**4365** Ijob 7,2.

**4366** Gregor, *Moralia sive Expositio in Job* V,45,81 (CChr.SL 143, 278 f).

**4367** Hrabanus Maurus, *Expositio in Matthaem libri octo* II,5,22 (CChr.CM 174, 142 f); *Glossa ordinaria* zu Mt 5,22 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20a); Augustinus, *De sermone domini in monte* I,9,24 (CChr.SL 35, 25 f).

peccatur, id potest esse aliud alio minus aut maius, ipsum quidem peccatum quocumque». Quod probat exemplo tali: «Auri navem evertet gubernator an paleae, in re aliquantulum, hoc est, in damno et in inscientia gubernatoris, nihil interest». Ex quo relinquitur, cum ratio sit gubernator, vita vero sicut navis, res vero, in qua peccatur, velut onus navis, quod, quantum ad errorem rationis, erit indifferentia in peccatis.

2. Item, arguit Tullius: «Si virtutes sunt pares, paria esse vitia necesse est». Sed virtutes sunt pares, sicut habetur, Apoc. 20: Latera civitatis aequalia; ergo vitia omnia sunt aequalia. – Item, si virtus comparatur rectitudini, «recto autem nihil est rectius», ergo virtute aliqua non [884] erit aliquid virtuosius; erunt igitur virtutes pares, et inde ut prius.

3. Item, «peccatum non est appetitus malarum rerum, sed desertio meliorum», sicut dicit Augustinus. Si ergo ratio peccati sumitur ex desertione boni, quod est summum, bonum autem illud est unum, ergo desertio uno modo erit; paria igitur erunt peccata, ex quo par est desertio.

4. Item, arguit Tullius: «Peccare est rationis quasi transire lineas», hoc est limites honestatis. «Quam longe autem progrediaris, cum semel transieris, ad augendam culpam transeundi nihil pertinet».

5. Item, idem: «Peccare licet nemini. Quod si non licet, id uno tenetur», scilicet quia non est licitum, «si arguitur non licere»; hoc autem quod dico 'non licitum', «non maius, nec minus fieri potest». Si ergo ex eo peccata nascuntur, aequalia esse oportet.

6. Item, omnes mortes privatione vitae sunt pares, omnes caecitates privatione visus sunt pares. Ergo omnia peccata in privatione boni sunt paria.



Geschehnisse, sondern nach den Lastern der Menschen bemessen werden. Denn in dem, worin man sündigt, kann das eine größer oder kleiner als das andere sein, die Sünde selbst freilich auf jede Art.<sup>4368</sup> Das beweist er mit diesem Beispiel: „Ob der Steuermann eine Schiffsladung Gold oder Spreu vernichtet, macht in der Sache, das heißt, im Schaden einen kleinen Unterschied, im Unverstand des Steuermanns aber macht es keinen Unterschied.“<sup>4369</sup> Daraus folgt, wenn die Vernunft der Steuermann ist, das Leben aber so wie das Schiff, die Sache aber, in der gesündigt wird, so wie die Schiffsladung, dass es in Bezug auf den Irrtum der Vernunft keinen Unterschied bei den Sünden geben wird.

2. Cicero argumentiert: „Wenn die Tugenden gleichwertig sind, müssen auch die Laster gleichwertig sein.“<sup>4370</sup> Die Tugenden sind aber gleichwertig, wie es in Offb 20<sup>4371</sup> heißt: Die Seiten der Stadt sind gleichlang; also sind auch alle Laster gleichwertig. – Wenn weiter die Tugend mit der Rechtbeschaffenheit verglichen wird, „nichts aber recht beschaffener als recht ist“<sup>4372</sup>, dann wird nichts tugendhafter [884] als irgendeine Tugend sein; also werden die Tugenden gleichwertig sein, und deshalb wie vorher.

3. „Die Sünde ist nicht das Streben nach bösen Dingen, sondern die Preisgabe von besseren“, wie Augustinus sagt.<sup>4373</sup> Wenn also der Grund für die Sünde aus der Preisgabe des Guten geschöpft wird, welches das Höchste ist, jenes Gute aber ein einziges ist, dann wird die Preisgabe auf eine einzige Weise sein; also werden die Sünden gleich sein, wodurch auch die Preisgabe gleich ist.

4. Cicero argumentiert: „Sündigen ist gleichsam die Linien der Vernunft zu übertreten“, das heißt die Grenzen des Anstands. „Wie lange du aber weitergehst, wenn du einmal übertreten hast, trägt nichts mehr dazu bei, die Schuld des Übertretens zu vergrößern.“<sup>4374</sup>

5. Derselbe: „Es ist niemandem erlaubt zu sündigen. Wenn es also nicht erlaubt ist, wird dies aus einem Grund gehalten“, nämlich weil es nicht erlaubt ist, „wenn argumentiert wird, dass es nicht erlaubt ist“; dies aber, was ich ‚nicht erlaubt‘ nenne, „kann nicht größer oder kleiner werden.“<sup>4375</sup> Wenn also daraus die Sünden entstehen, müssen sie gleichwertig sein.

6. Alle Tode sind durch die Beraubung des Lebens gleich, alle Blindheiten sind durch die Beraubung des Sehvermögens gleich. Also sind alle Sünden in der Beraubung des Guten gleich.

---

**4368** Cicero, *Paradoxa Stoicorum* 3,20 (ed. Nickel, 214 f).

**4369** Ebd.

**4370** Ebd., 3,21 (ed. Nickel, 214 f).

**4371** Offb 21,16.

**4372** Cicero, *Paradoxa Stoicorum* 3,22 (ed. Nickel, 216 f).

**4373** Augustinus, *De natura boni* 34 (CSEL 25/2, 872).

**4374** Cicero, *Paradoxa Stoicorum* 3,20 (ed. Nickel, 214 f).

**4375** Ebd.

**Contra:** a. Gregorius, *Super Ezechielem*, assumens illud Iob: *Per singulos gradus meos pronuntiabo illum omnipotentem Dominum* «*Per singulos gradus suos pronuntiat qui per incrementa virtutum quae acceperit, ei laudem reddit*».

b. Item, idem, in eodem: «*Si gradus in cordis ascensione non essent, Psalmista non diceret: Ambulabunt de virtute in virtutem*».

c. Item, idem, ibidem: «*Alia sunt virtutis primordia, aliud provectus, aliud perfectio. Si enim ipsa fides ad perfectionem suam non quibusdam gradibus duceretur, nequaquam sancti Apostoli dixissent: Auge nobis fidem*». Ex hoc ergo relinquatur quod in virtutibus sunt gradus; et virtutes sunt impares, et etiam una virtus sibi ipsi impar secundum diversos status; multo ergo fortius ipsa peccata.

d. Item, Augustinus, in *Sermone habito in monte*: «*Sicut tribus gradibus ad peccatum pervenitur, suggestionem, delectationem, consensionem, ita ipsius peccati tres sunt differentiae, in corde, in facto, in consuetudine*».

e. Item, Gregorius: Peccatum tribus modis admittitur. Nam aut ignorantia aut infirmitate aut studio perpetratur. Et gravius quod ex infirmitate est quam quod ignorantia, et multo gravius studio quam infirmitate peccatur».

f. Item, quis dubitat quin maius sit peccatum idololatria quam ira; item, quod maius peccatum homicidium quam fornicatio, et quod maius peccatum interficere patrem quam inimicum?

g. Item, si peccata omnia essent paria, omnibus peccatis deberetur par poena, quod non admittit nec lex nec ratio. In praedictis ergo rationibus videtur manifeste errasse Tullius, in libro *De paradoxis*.

**II.** Item, quaeritur qualiter reatus illi distinguuntur, cum dicitur: *Qui irascitur, reus erit iudicio. Qui dixerit raca, reus erit concilio. Qui fatue, reus gehennae*. Nam Aposto-

**Dagegen:** a. Gregor [in den Predigten] *Über Ezechiel*, unter Aufnahme des Satzes aus Ijob<sup>4376</sup>: *Ich werde auf jedem meiner Schritte jenen allmächtigen Herrn verkündigen*: „Auf jedem seiner Schritte verkündigt er, der durch das Anwachsen seiner Tugenden, die er empfangen hat, diesem Lob zollt.“<sup>4377</sup>

b. Derselbe in demselben [Buch]: „Wenn es keine Stufen in der Erhebung des Herzens gäbe, würde der Psalmist nicht sagen: *Sie werden von Tugend zu Tugend schreiten*“<sup>4378</sup> „<sup>4379</sup>

c. Derselbe ebendort: „Es gibt einen Unterschied zwischen den Anfängen der Tugend, dem Fortschritt und der Vollendung. Wenn nämlich der Glaube selbst zu seiner Vollendung nicht über einige Stufen geführt würde, hätten die heiligen Apostel keinesfalls gesagt: *Vermehre unseren Glauben!*“<sup>4380</sup>“<sup>4381</sup> Daraus folgt also, dass es in den Tugenden Abstufungen gibt, und die Tugenden ungleich sind, und auch eine einzige Tugend mit sich selbst ungleich ist hinsichtlich unterschiedlicher Zustände; also die Sünden selbst noch viel mehr.

d. Augustinus in [dem Werk über] *Die Bergpredigt*: „So wie man auf drei Stufen zur Sünde gelangt, durch Einflüsterung, Genuss und Zustimmung, so gibt es drei Unterscheidungen bei der Sünde selbst: im Herzen, in der Tat und in der Gewohnheit.“<sup>4382</sup>

e. Gregor: „Eine Sünde wird auf drei Arten verübt. Denn entweder wird sie aus Unwissenheit oder aus Schwäche oder aus Eifer verübt. Und die wiegt schwerer, die aufgrund von Schwäche ist, als die, die aus Unwissenheit, und viel schwerer wird aus Eifer als aus Schwäche gesündigt.“<sup>4383</sup>

f. Wer zweifelt daran, dass die Götzenverehrung eine größere Sünde ist als der Zorn, und dass der Mord eine größere Sünde ist als die Unzucht, und dass es eine größere Sünde ist, seinen Vater zu töten, als seinen Feind?

g. Wenn alle Sünden gleich wären, müsste die Strafe für alle Sünden gleich sein, was weder das Gesetz noch die Vernunft zulässt. Also ist es aus den genannten Argumenten offen zu ersehen, dass Cicero sich in dem Werk *Über die Paradoxe* geirrt hat.

**II.** Ferner wird gefragt, wie sich jene Schuldzustände unterscheiden, wenn es heißt: *Wer zornig ist, soll im Gericht schuldig sein. Wer sagt: Du Dummkopf!, soll des [Hohen] Rates schuldig sein. Wer: Du Narr!, der Hölle schuldig [sein].*<sup>4384</sup> Denn der

---

**4376** Ijob 31,37.

**4377** Gregor, Homiliae in Hiezechihalem prophetam II,3,3 (CChr.SL 142, 238).

**4378** Ps 83,8.

**4379** Gregor, Homiliae in Hiezechihalem prophetam II,3,3 (CChr.SL 142, 238 f).

**4380** Lk 17,5.

**4381** Gregor, Homiliae in Hiezechihalem prophetam II,3,4 (CChr.SL 142, 239).

**4382** Augustinus, De sermone domini in monte I,12,35 (CChr.SL 35, 38); vgl. Decretum Gratiani, C.33, q.3, c.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 1197).

**4383** Gregor, Moralia sive Expositio in Job XXV,11,28 (CChr.SL 143B, 1253 f); vgl. Decretum Gratiani, C.33, q.3, c.22 (ed. Friedberg, Bd. I, 1197).

**4384** Mt 5,22.

lus Galatas vocat insensatos, ad Gal. 3, 1: *O insensati Galatae etc.*; dicit ergo *'fatue'* fratri.

**Respondeo:** Dicendum quod gradus sunt in peccatis, et peccata alia aliis maiora et minora sunt, simpliciter loquendo; secundum quid tamen dicuntur peccata aequalia, et loquimur de peccatis mortalibus. Consideratur enim peccatum ut aversio seu privatio boni; consideratur etiam ut nocumentum seu reatus supplicii. Primo modo dupliciter; nam bonum, cuius privatio est peccatum, duplex est: naturae et gratiae. In bono autem naturae accipitur rectitudo rationis seu voluntatis etabilitas susceptibilitatis gratuita perfectionis; in bono vero gratuito accipitur gratia gratum faciens absolute et gratia gratum faciens determinate, prout intrat essentialiter in qualibet virtute, et etiam gratia gratis data.

Si ergo consideretur peccatum ut privatio boni naturalis, distinguendum est, quia aut ut privatio rectitudinis innatae rationi et voluntati, quae absolute uno modo est, et tunc dicemus quoad hoc peccata aequalia, attendendo privationem unius rectitudinis, quamvis differentem dispositionem curvitatibus inveniamus in peccatis secundum maiorem elongationem a rectitudine, et secundum hoc sunt inaequalia et alia maiora aliis. – Si vero consideremus ut [885] privationem habitatis sive susceptibilitatis boni gratuiti, secundum hoc inveniuntur peccata inaequalia: nam aliud alio reddit animam inhabiliorem ad gratiam. Haec autem differentia privationis contingit ex differenti modo aversionis voluntatis a bono. – Item, si consideretur ut privatio boni gratuiti, distinguendum est, quia aut boni gratuiti absolute, et quoad hoc inveniuntur adhuc peccata aequalia, quia omnia peccata mortalia privant unum bonum, hoc est gratiam absolute; aut boni gratuiti gratum facientis determinate, prout est essentialiter in qualibet virtute, sive gratuiti gratis dati, et secundum hoc inveniuntur peccata inaequalia. Nam odium fraternum secundum hoc maius malum est quam fornicatio, quia primo et per se privat caritatem, tamen, quia connexae sunt virtutes, per consequens privat alia; fornicatio vero primo et per se privat castitatem, quamvis per consequens alia; maius autem bonum est caritas quam castitas. Similiter secundum hoc maius malum est infidelitas quam odium, non praedicta ratione, quia privat maius bonum, sed quia plura privat bona: privat enim infidelitas bonum gratum faciens,

Apostel nennt die Galater ‚unvernünftig‘, Gal 3,1: *O ihr unvernünftigen Galater!* usw.; also sagt er zu seinem Bruder ‚*Du Narr!*‘.

**Ich antworte:** Es gibt Abstufungen in den Sünden und einige Sünden sind größer und kleiner als die anderen, schlechthin gesprochen; im Hinblick auf etwas aber werden die Sünden gleich genannt, und wir sprechen von Todsünden. Denn eine Sünde wird als eine Abwendung oder Beraubung des Guten betrachtet; sie wird auch als Schaden oder Strafwürdigkeit der Strafe betrachtet. Auf die erste Weise auf zwei Arten; denn es gibt zwei Arten von Gutem, dessen Beraubung eine Sünde ist: der Natur und der Gnade. In Bezug auf das Gute der Natur wird aber die Rechtbeschaffenheit der Vernunft oder des Willens aufgefasst und die Tauglichkeit, die aus reiner Gnade verliehene Vollkommenheit zu empfangen; in Bezug auf das aus reiner Gnade verliehene Gute aber wird die Gnade aufgefasst, die schlechthin dankbar macht, und die Gnade, die auf bestimmte Weise dankbar macht, so wie sie wesentlich in jede Tugend eintritt, und auch die Gnade, die umsonst gegeben worden ist.

Wenn also die Sünde als die Beraubung des natürlichen Guten betrachtet wird, ist zu unterscheiden, denn entweder [wird sie] als die Beraubung der Rechtbeschaffenheit [angesehen], die der Vernunft und dem Willen eingeboren ist, welche auf eine Weise schlechthin ist, und dann werden wir die Sünden hinsichtlich dessen gleich nennen, indem wir die Beraubung der einen Rechtbeschaffenheit betrachten, auch wenn wir eine unterschiedliche Disposition der Krümmung vorfinden in den Sünden hinsichtlich einer größeren Entfernung von der Rechtbeschaffenheit, und demgemäß sind sie ungleich und die einen größer als die anderen. – Wenn wir sie aber als [885] die Beraubung der Tauglichkeit oder Empfänglichkeit für das aus reiner Gnade verliehene Gute betrachten, dann werden demgemäß die Sünden als ungleich vorgefunden: Denn die eine macht die Seele untauglicher für die Gnade als die andere. Dieser Unterschied in der Beraubung kommt aber aus der unterschiedlichen Art der Abwendung des Willens vom Guten. – Und wenn sie als die Beraubung des aus reiner Gnade verliehenen Guten betrachtet wird, ist zu unterscheiden, dass [sie] entweder [als die Beraubung] des aus reiner Gnade verliehenen Guten schlechthin [betrachtet wird], und hinsichtlich dessen werden die Sünden noch gleich vorgefunden, weil alle Todsünden ein einziges Gut rauben, das ist die Gnade schlechthin; oder [als die Beraubung] des aus reiner Gnade verliehenen Guten, das auf bestimmte Weise dankbar macht, so wie es wesentlich in jeder Tugend ist, oder [als die Beraubung] des aus reiner Gnade verliehenen [Guten], das umsonst gegeben worden ist, und demgemäß werden die Sünden ungleich gefunden. Denn der Bruderhass ist demgemäß ein größeres Übel als die Unzucht, da er zuerst ist und durch sich selbst die Liebe raubt, jedoch, weil Tugenden damit verbunden sind, als Folge anderes raubt; die Unzucht aber raubt zuerst und durch sich die Keuschheit, wenn auch in der Folge anderes; die Liebe ist aber ein größeres Gut als die Keuschheit. Ebenso ist demnach der Unglauben ein größeres Übel als der Hass, nicht aufgrund des genannten Grundes, weil er das größere Gut raubt, sondern weil er mehrere Güter raubt: Denn der Unglauben raubt das Gute, welches dankbar macht, wie den geformten Glauben und als Folge

ut fidem formatam et ceteras per consequens, et bonum gratis datum, ut fidem informem et spem et timorem.

Si consideretur peccatum ut reatus, dupliciter est. Nam reatus culpae aut est respectu amissionis gloriae aut respectu passionis gehennae. Si respectu amissionis gloriae, distinguendum est: aut respectu gloriae absolute aut respectu gloriae determinate. Si respectu gloriae absolute, inveniuntur peccata aequalia quoad reatum; omne enim peccatum mortale facit reum amissione gloriae simpliciter. Si respectu gloriae determinate, secundum quod nos dicimus quod habenti maiorem gratiam debetur maior gloria, secundum hoc inveniuntur peccata inaequalia quantum ad reatum, secundum quod peccato in aliquo privatur maior gratia quam in alio. – Si vero consideretur reatus peccati respectu passionis gehennae, distinguendum est, quia in passione gehennae attenduntur duo: diuturnitas et acerbitas. Quantum ad diuturnitatem passionis invenitur aequalitas in peccatis, quia omnibus peccatis mortalibus debetur aeterna poena; quantum vero ad acerbitatem invenitur inaequalitas, quia differens acerbitas poenae respondebit differentibus peccatis, et maior et minor. Hanc autem differentiam facit differens causa aversionis quae est in peccatis. Secundum hanc ergo distinctionem patet quantum ad quid attenditur aequalitas in peccatis et quantum ad quid inaequalitas.

Notandum autem ad maiorem evidentiam quod gradus qui sunt in peccatis et maioritas seu augmentum et diminutio discernuntur triplici radice. In peccato enim est aversio ab incommutabili bono et increato et deserto boni creati melioris et conversio ad bonum commutabile deterius.

Circa aversionem a bono incommutabili mesurantur peccata ingratitude et contemptus: ingratitude divinae beneficentiae, contemptus iustitiae. Ratione ingratitude dicimus fornicationem fidelis maius esse peccatum quam fornicationem infidelis. Ratione contemptus dicitur maius peccatum quod est ex infirmitate quam quod ex ignorantia, et quod ex studio quam quod ex infirmitate, sicut dicit B. Gregorius.

Circa desertionem boni melioris, de qua dicit Augustinus: «Peccatum non est appetitus malarum rerum, sed deserto meliorum», mesurantur peccata secundum

die übrigen [Tugenden], und das Gute, welches umsonst gegeben worden ist, wie den ungeformten Glauben, die Hoffnung und die Furcht.

Wenn die Sünde als Strafwürdigkeit betrachtet wird, geschieht das auf zwei Arten. Denn die Strafwürdigkeit der Schuld ist entweder im Hinblick auf den Verlust der Herrlichkeit oder im Hinblick auf das Erleiden der Hölle. Wenn im Hinblick auf den Verlust der Herrlichkeit, ist zu unterscheiden: entweder im Hinblick auf die Herrlichkeit schlechthin oder im Hinblick auf die Herrlichkeit auf bestimmte Weise. Wenn im Hinblick auf die Herrlichkeit schlechthin, werden die Sünden gleich hinsichtlich der Strafwürdigkeit vorgefunden; denn jede Todsünde macht einen schuldig aufgrund des Verlusts der Herrlichkeit schlechthin. Wenn im Hinblick auf die Herrlichkeit auf bestimmte Weise, dem zufolge wir sagen, dass dem, der die größere Gnade hat, eine größere Herrlichkeit geschuldet wird, werden demnach die Sünden ungleich vorgefunden hinsichtlich der Strafwürdigkeit, nach dem in der einen Sünde eine größere Gnade geraubt wird als in der anderen. – Wenn aber die Strafwürdigkeit der Sünde im Hinblick auf das Erleiden der Hölle betrachtet wird, ist zu unterscheiden, dass im Erleiden der Hölle zwei Dinge betrachtet werden: die lange Dauer und die Härte. Hinsichtlich der langen Dauer des Leidens wird eine Gleichheit in den Sünden vorgefunden, da allen Todsünden die ewige Strafe geschuldet wird; hinsichtlich der Härte aber wird eine Ungleichheit vorgefunden, weil eine unterschiedliche Härte der Strafe den unterschiedlichen Sünden entsprechen wird, sowohl eine größere als auch eine kleinere. Diesen Unterschied aber verursacht die unterschiedliche Ursache der Abwendung, die in den Sünden liegt. Nach dieser Unterscheidung ist also klar, wie sehr die Gleichheit im Verhältnis zu etwas in den Sünden berücksichtigt wird und wie sehr im Verhältnis zu etwas die Ungleichheit.

Es ist aber für eine größere Klarheit zu bemerken, dass die Abstufungen, die es in den Sünden gibt, und die größere Größe oder das Zunehmen und die Verkleinerung sich durch drei Wurzeln unterscheiden. In der Sünde liegt nämlich die Abwendung vom unwandelbaren und ungeschaffenen Guten und die Preisgabe des besseren geschaffenen Guten und die Hinwendung zum schlechteren wandelbaren Guten.

Hinsichtlich der Abwendung vom unwandelbaren Guten bemessen Undankbarkeit und Verachtung die Sünden: die Undankbarkeit gegen die göttliche Wohltätigkeit und die Verachtung der Gerechtigkeit. Im Hinblick auf die Undankbarkeit sagen wir, dass die Unzucht eines Gläubigen eine größere Sünde ist als die Unzucht eines Ungläubigen. Im Hinblick auf die Verachtung sagen wir, dass es eine größere Sünde ist, die aufgrund von Schwäche ist als aufgrund von Unwissenheit, und aufgrund von Eifer als aufgrund von Schwäche, wie der selige Gregor sagt.<sup>4385</sup>

Hinsichtlich der Preisgabe des besseren Guten, über die Augustinus sagt: „Sünde ist nicht das Streben nach bösen Dingen, sondern die Preisgabe von guten“<sup>4386</sup>,

**4385** Vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio in Job XXV,11,28* (CChr.SL 143B, 1253 f); *Decretum Gratiani*, C.33, q.3, c.22 (ed. Friedberg, Bd. I, 1197).

**4386** Augustinus, *De natura boni* 34 (CSEL 25/2, 872).

differentiam boni quod deseritur, quod variatur tripliciter: est enim desertio maioris boni et desertio boni magis debiti [et] desertio boni pluris sive multiplicioris. Ratione desertionis boni melioris dicitur maius peccatum odium quam fornicatio, quia in odio principaliter deseritur bonum caritatis, in fornicatione bonum castitatis; maius autem bonum est caritas quam castitas. – Ratione desertionis boni magis debiti maius peccatum est fornicatio sacerdotis quam fornicatio laici, quia sacerdos amplius tenetur conservare bonum castitatis quam laicus. – Ratione desertionis boni multiplicioris maius peccatum est infidelitas quam odium vel fornicatio, quia infidelitas privat bonum gratum faciens et praeterea bonum gratis datum, ut fidem informem; odium autem vel fornicatio non tollit fidem informem; plura ergo bona privat infidelitas quam odium vel fornicatio.

Circa conversionem ad bonum commutabile deterius habent mensurari peccata ratione libidinis, quam definit Augustinus improbam voluntatem, secundum quam assignat Augustinus gradus in peccatis: «in corde, in facto, in consuetudine, tamquam tres mortes: una quasi in domo, cum corde consentitur libidini; |886| altera, quasi prolata iam extra portam cum in factum procedit assensio; tertia, cum consuetudine mala tamquam mole terrena premitur anima, quasi in sepulcro iam putrens».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod ‘peccata, non rerum eventu, sed vitiis hominum metienda sunt’, patet responsio. Nam, cum vitium dicat Tullius aversionem seu declinationem a rectitudine rationis, declinationem autem a rectitudine possumus comparare vel quantum ad terminum a quo, et secundum hoc declinatur ab uno; vel quantum ad terminum ad quem, et secundum hoc declinatio multifaria est et quasi infinita. Ratione ergo termini a quo dicit peccata aequalia, non ratione termini in quem; et sic etiam dicit de eversione navis, quod, quantum ad inscientiam gubernatoris, nihil interest sive navis evertatur quae fert aurum sive navis quae fert paleas.



werden die Sünden hinsichtlich des Unterschieds im Guten, das preisgegeben wird, bemessen, das sich auf drei Arten unterscheidet: Es gibt nämlich die Preisgabe des größeren Guten, die Preisgabe des mehr geschuldeten Guten und die Preisgabe von mehr oder vielfältigerem Guten. Im Hinblick auf die Preisgabe des besseren Guten wird der Hass als größere Sünde bezeichnet als die Unzucht, weil im Hass hauptsächlich das Gut der Liebe preisgegeben wird, in der Unzucht aber das Gut der Keuschheit; die Liebe ist aber ein größeres Gut als die Keuschheit. – Im Hinblick auf die Preisgabe des mehr geschuldeten Guten ist die Unzucht eines Priesters eine größere Sünde als die Unzucht eines Laien, denn ein Priester ist mehr dazu verpflichtet, das Gut der Keuschheit zu bewahren, als ein Laie. – Im Hinblick auf die Preisgabe des vielfältigeren Guten ist die Ungläubigkeit eine größere Sünde als der Hass oder die Unzucht, denn die Ungläubigkeit raubt ein Gut, das dankbar macht, und außerdem ein Gut, das umsonst gegeben worden ist, wie den ungeformten Glauben; der Hass aber oder die Unzucht nimmt nicht den ungeformten Glauben hinweg; also raubt die Ungläubigkeit mehr Güter als der Hass oder die Unzucht.

Hinsichtlich der Hinwendung zum schlechteren wandelbaren Guten müssen die Sünden hinsichtlich der Begierde bemessen werden, die Augustinus als frevelhaften Willen bestimmt,<sup>4387</sup> dem zufolge Augustinus die Abstufungen in den Sünden zuweist: „im Herzen, in der Tat und in der Gewohnheit, so wie drei Tode: einer gleichsam im eigenen Haus,<sup>4388</sup> wenn man mit dem Herzen der Begierde zustimmt; |886| der zweite gleichsam schon vor die Tür getragen,<sup>4389</sup> wenn die Zustimmung zur Tat erfolgt; der dritte, wenn die Seele von der schlechten Gewohnheit wie von einem irdischen Gewicht bedrängt wird, als ob sie schon im Grab verfaulte<sup>4390</sup>“.<sup>4391</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den ersten Einwand, dass ‚die Sünden nicht nach dem Ausgang der Geschehnisse, sondern nach den Lastern der Menschen bemessen werden müssen‘, ist die Antwort klar. Denn da Cicero mit Laster die Abwendung oder Abweichung von der Rechtbeschaffenheit der Vernunft meint,<sup>4392</sup> können wir die Abweichung von der Rechtbeschaffenheit doch entweder zum Ausgangspunkt in Beziehung setzen, und demnach weicht man von einem einzigen ab; oder zum Endpunkt, und demnach ist die Abweichung an vielen Stellen und gleichsam unbegrenzt. Deshalb sagt er also hinsichtlich des Ausgangspunktes, die Sünden sind gleichwertig, aber nicht hinsichtlich des Endpunktes; und deshalb sagt er auch über den Untergang des Schiffes, dass es in Bezug auf die Unwissenheit des Steuermanns keinen Unterschied macht, ob ein Schiff untergeht, das Gold mit sich führt, oder ein Schiff, das Spreu mit sich führt.<sup>4393</sup>

**4387** Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* I,3,8 (CChr.SL 29, 215; CSEL 74, 8 f).

**4388** Vgl. Mk 5,38.

**4389** Vgl. Lk 7,12

**4390** Vgl. Joh 11,39.

**4391** Augustinus, *De sermone domini in monte I*,12,35 (CChr.SL 35, 38).

**4392** Vgl. Cicero, *Paradoxa Stoicorum* 3,22 (ed. Nickel, 216 f).

**4393** Vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio in Job* V,45,82 (CChr.SL 143, 279 f).

2. Ad secundum quod arguit per aequalitatem virtutum aequalitatem vitiorum, dicendum quod non sequitur, nisi solummodo quoad quid. Virtutes enim dicuntur pares, quia consistunt ab uno et in uno et ad unum; peccata vero dicuntur paria solum propter recessionem ab uno, non tamen in uno consistunt nec ad unum, sed ad multa referuntur et ex multis causantur, et ex tot quot possunt esse peccandi circumstantiae.

3. Ad aliud quod obicitur quod 'desertio, quae causat peccatum, est una in peccatis', dicendum quod istud solum verum est secundum quid, secundum scilicet quod referimus ad unum bonum primum, quod est Deus; sive secundum quod referimus ad unam primam rectitudinem rationis, ut dictum est; non tamen secundum quod referimus ad causas sive circumstantias desertionis, immo secundum hoc multiplicatur et diversificatur secundum plus et minus desertio in peccatis, secundum quod dicemus curvitates, quae sunt declinationes a rectitudine, aequales secundum quid, solum referendo ad unam rectitudinem, a qua est declinatio in omnibus curvitatibus; non tamen diceremus omnes curvitates aequalis dispositionis secundum inflexionem declinationis, immo secundum hoc dicimus curvum curvo curvius.

4. Ad aliud quod dicitur quod 'peccare est transire lineas' etc., patet responsio. Simpliciter enim non est verum quod dicit quod non differt ad augendam culpam transeundi quam longe progrediari, nisi solum quoad quid.

5. Similiter ad aliud quod dicit quod 'non licere aequaliter est in omnibus', dicendum quod, quantum ad negationem, quae ibi intelligitur, verum est, sed quantum ad privationem et aptitudinem, quae subintelligitur, falsum est.

6. Ad illud quod obicitur quod 'mortes sunt pares', dicendum quod peccatum dicitur mors et dicitur corruptio: mors, in quantum privat vitam gratiae; corruptio vero ratione vulnerationis naturae. Quamvis ergo peccata sint aequalia ratione privationis gratiae absolute, ut dictum est, hoc est, in quantum sunt mortes, non tamen erunt aequalia ratione vulnerationis naturae in quantum corruptiones, immo sunt ibi gradus secundum accessum maiorem et minorem ad corruptionem ultimam, secundum quod ponuntur gradus mortui in domo, mortui in porta et mortui in sepulcro.

**II.** Ad ultimum dicendum, secundum B. Gregorium: «Crevit gradus culpae, crevit ordo sententiae, quia in iudicio adhuc causa deducitur; in concilio iam culpae sententia definitur; in gehenna vero ignis ea quae de concilio egreditur sententia exple-

2. Zu dem zweiten [Einwand], der mit der Gleichheit der Tugenden eine Gleichheit der Laster begründet, ist zu sagen, dass das nur bedingt folgt. Denn die Tugenden werden gleich genannt, weil sie von einem und in einem und auf eines hin bestehen; die Sünden aber werden nur gleich genannt wegen des Zurückweichens von einem, nicht aber bestehen sie in einem oder auf eines hin, sondern sie beziehen sich auf vieles und werden von vielem verursacht und von so vielen, wie es Umstände für das Sündigen geben kann.

3. Zu dem anderen Einwand, dass ‚die Preisgabe, die die Sünde verursacht, eine einzige in den Sünden ist‘, ist zu sagen, dass dies nur bedingt stimmt, nämlich insofern wir uns auf das eine erste Gute beziehen, welches Gott ist; oder insofern, als wir uns auf die eine erste Rechtbeschaffenheit der Vernunft beziehen, wie gesagt worden ist; nicht aber insofern wir uns auf die Ursachen oder Umstände der Preisgabe beziehen, vielmehr wird demnach die Preisgabe in den Sünden vermehrt und unterschieden nach mehr und weniger, insofern wir Krümmungen, welche die Abweichungen von der Rechtbeschaffenheit sind, bedingt gleichwertig nennen würden, indem wir sie nur auf die eine Rechtbeschaffenheit beziehen, von der die Abweichung in allen Krümmungen geschieht; nicht aber würden wir sagen, dass alle Krümmungen von der gleichen Ordnung sind hinsichtlich der Biegung der Abweichung, vielmehr nennen wir demnach etwas Gekrümmtes gekrümmter als etwas Krummes.

4. Auf den anderen [Einwand], dass ‚Sündigen die Linien der Vernunft übertreten ist‘ usw., ist die Antwort klar. Denn es ist nicht schlechthin richtig, was er sagt, dass es in Bezug auf die Vergrößerung der Schuld des Übertretens keinen Unterschied macht, wie lange du weitergehst, [das ist] nur bedingt [richtig].

5. Ebenso ist zu dem anderen, was er sagt, dass ‚Nichterlaubtsein in allem gleich ist‘, zu sagen, dass es im Hinblick auf die Verneinung, die darin zu verstehen ist, stimmt, aber im Hinblick auf die Beraubung und die Eignung, die darunter zu verstehen sind, falsch ist.

6. Zu dem Einwand, dass ‚die Tode gleich sind‘, ist zu sagen, dass die Sünde Tod und Verderben genannt wird: Tod, insofern sie das Leben der Gnade raubt; Verderben hinsichtlich der Verwundung der Natur. Wenn also auch die Sünden gleichwertig sind hinsichtlich der Beraubung der Gnade schlechthin, wie gesagt worden ist, das heißt, insofern sie Tode sind, werden sie aber nicht gleichwertig hinsichtlich der Verwundung der Natur sein, insofern sie Verderbnisse sind, sondern es gibt dabei vielmehr Abstufungen gemäß einer größeren und kleineren Neigung zur letzten Verderbnis, und demnach werden die Stufen des Toten im Haus, an der Tür und im Grab genannt.<sup>4394</sup>

**II.** Zu dem letzten ist zu sagen, nach dem heiligen Gregor: „Es wuchs die Stufe der Schuld, es wuchs die Höhe des Urteilspruchs. Denn im Prozess wird die Sache noch vor Gericht gebracht; in der beratenden Versammlung wird bereits das Schuldurteil festgesetzt; in der Feuerhölle aber wird das Urteil, das das Ergebnis der Beratungen

<sup>4394</sup> Vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,12,35 (CChr.SL 35, 38 f).

tur. Quia igitur Dominus humanorum actuum sub brevi examine gressus enumerat, ira sine voce iudicio, ira cum voce concilio, ira in *voce* cum sermone contumeliae gehennae ignibus mancipatur». Nota etiam secundum Augustinum: «In primo est ira tantum, in secundo ira et vox, in tertio ira et vox et certa expressio irrisionis». Item, nota, secundum Gregorium: Iudicium causae discussio, concilium sententiae definitio, gehenna ignis sententiae executio. Primum erit, cum dicitur: *Esurivi* etc.; secundum, cum dicitur: *Ite, maledicti*, Matth. 25, 41–42; tertium, cum infligetur poena gehennae. Item, nota, secundum Augustinum: «Gehenna ignis nec damnationem habet dubiam, sicut iudicium; nec damnati poenam, sicut concilium; sed in gehenna ignis certa est damnatio et poena damnati». – Ad illud autem quod obicitur ultimo quod Apostolus vocat Galatas fatuos sive [887] insensatos, dicendum, secundum Augustinum, in *Sermone Domini in monte*: «Cum ait: *Qui dixerit ‘fatue’*, duo subaudiuntur: et *fratri suo* et sine causa. Hoc est unde defenditur quod Apostolus Galatas vocat stultos, quos etiam *fratres* nominat: non enim hoc fecit sine causa».

#### CAPUT IV.

#### DE PRAECEPTIS RECONCILIATIONIS ET CONCORDIAE.

##### [Nr. 567] ARTICULUS I.

##### *De praecepto reconciliationis ad proximum.*

Quarto quaeritur de praeceptis reconciliationis ad proximum et concordiae ad adversarium. De praecepto ergo reconciliationis dicitur, Matth. 5, 23–24: *Si offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quod frater tuus habet aliquid adversus te, relinque ibi munus, et vade prius reconciliari fratri tuo.*

**I.** Circa quod praeceptum incidit primo quaestio de hoc quod dicitur: *Si offers munus, relinque ibi*, «non dixit ‘refer’» vel ‘reporta’, quia, sicut dicitur ibi in Glossa, «quod recte offertur, mutari non licet».

ist, ausgeführt. Weil also der Herr die Schritte der menschlichen Handlungen in einer kurzen Untersuchung aufzählt, wird der Zorn ohne Worte dem Prozess, der Zorn mit Worten der beratenden Versammlung und der Zorn in Worten verbunden mit einer Schmährede den Höllenfeuern überantwortet.<sup>4395</sup> Beachte auch nach Augustinus: „Im ersten [Fall] ist nur Zorn vorhanden, im zweiten Zorn und Worte, im dritten Zorn, Worte und ein entschiedener Ausdruck von Verhöhnung.“<sup>4396</sup> Und beachte ebenfalls nach Gregor: Der Prozess ist die Erörterung der Gerichtssache, die beratende Versammlung die Festsetzung des Urteilsspruchs, die Feuerhölle die Ausführung des Urteilsspruchs. Das erste wird stattfinden, wenn gesagt werden wird: *Ich war hungrig* usw.; das zweite, wenn gesagt werden wird: *Geht, ihr Verfluchten*, Mt 25,41–42; und das dritte, wenn die Höllenstrafe auferlegt werden wird.<sup>4397</sup> Und beachte nach Augustinus: „Die Feuerhölle hat weder eine noch unklare Verurteilung, so wie der Prozess, noch eine [noch unklare] Strafe des Verurteilten, so wie die beratende Versammlung, sondern in der Feuerhölle sind die Verurteilung und die Strafe des Verurteilten klar.“<sup>4398</sup> – Zu dem letzten Einwand, dass der Apostel die Galater Narren oder [887] unvernünftig nennt, ist nach Augustinus in [dem Werk über] *Die Bergpredigt des Herrn* zu sagen: „Wenn er sagt: *Wer sagt: Du Narr!*, sind zwei Aspekte darin mitzuhören: *zu seinem Bruder* und ohne Grund. Das ist der Grund, warum verteidigt wird, dass der Apostel die Galater töricht nennt, die er auch *Brüder* nennt<sup>4399</sup>: Er hat dies nämlich nicht ohne Grund getan.“<sup>4400</sup>

#### Kapitel 4: Die Vorschriften der Versöhnung und der Eintracht

##### Artikel 1: Die Vorschrift der Versöhnung mit dem Nächsten [Nr. 567]

Viertens wird nach den Vorschriften der Versöhnung mit dem Nächsten und der Eintracht mit dem Gegner gefragt.

Über die Vorschrift der Versöhnung heißt es also in Mt 5,23–24: *Wenn du deine Opfertgabe zum Altar bringst und dir dort einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, dann lass deine Gabe dort zurück und geh, um dich zuerst mit deinem Bruder zu versöhnen.*

I. Zu dieser Vorschrift kommt zuerst die Frage dazu auf, dass gesagt wird: *Wenn du deine Opfertgabe bringst, lass sie dort zurück*; „er hat nicht ‚bring sie zurück‘“ oder ‚trage sie zurück‘ „gesagt“, wie es in der Glosse dazu heißt, „was recht dargebracht wird, darf nicht umgewandelt werden.“<sup>4401</sup>

**4395** Gregor, *Moralia sive Expositio in Job XXI,5,9* (CChr.SL 143A, 1071).

**4396** Augustinus, *De sermone domini in monte I,9,24* (CChr.SL 35, 25).

**4397** Vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio in Job XXI,5,9* (CChr.SL 143A, 1070 f).

**4398** Augustinus, *De sermone domini in monte I,9,24* (CChr.SL 35, 25).

**4399** Gal 3,15; 6,1.18.

**4400** Augustinus, *De sermone domini in monte I,9,25* (CChr.SL 35, 26).

**4401** *Glossa ordinaria zu Mt 5,24* (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20b).

Item, Eccle. 5, 3: *Omne quod voveris redde*; et in Psalmo: *Vovete et reddite*. Ex quibus videtur quod mutari non possit.

Sed huius quaestionis discussionem et solutionem habes supra, Quaestione de votis.

**II.** Item, quaeritur utrum hoc quod dicitur in isto praecepto '*vade prius reconciliari fratri tuo*' sit intelligendum ad litteram.

**Ad quod a.** arguit Augustinus: «De absente ultra mare constituto potest fieri» quod habeat aliquid adversum aliquem alium; «absurdum est autem credere ante altare munus relinquendum, quod post terras et maria peragrata offerat Deo. Cogimur igitur istud praeceptum spiritualiter intelligere».

**Contra:** 1. Augustinus: «Si accipiatur ad litteram, fortassis aliquis credit ita oportere, si praesens frater est; non enim diutius differri potest, ut munus illud relinquere ante altare iubearis».

**Respondeo** per distinctionem, quia aut frater est praesens aut absens. Si absens, intelligitur ire spiritualiter; si praesens, corporaliter. Unde Augustinus, in *Sermone Domini in monte*: «Pergendum est non pedibus corporis, sed motibus animi, ut te humili affectu prosternas fratri, ad quem cara cogitatione cucurreris in conspectu eius cui munus oblaturus es. Ita enim, etiam si praesens sit, poteris eum non simulato animo lenire atque in gratiam provocare, veniam postulando, si hoc prius coram Deo feceris, pergens ad eum non pigro motu corporis, sed celerrimo dilectionis affectu, atque inde veniens, id est intentionem revocans ad id quod agere coeperas, offeras munus tuum».

**III.** Item, quaeritur utrum ille cui iniuriatum est debeat amicitiam quaerere.

**Ad quod a.** dicit Augustinus, super illum textum: *Si frater habet aliquid adversum te*, id est, si tu eum in aliquo laesisti, «tunc enim ipse habet adversum te; nam nos habemus adversum illum, si ille nos laesit, ubi non est opus pergere ad reconciliationem».

Und Koh 5,3: *Erfülle alles, was du gelobst*; und im Psalm: *Legt Gelübde ab und erfüllt sie!*<sup>4402</sup> Daraus ist zu ersehen, dass es nicht umgewandelt werden kann.

Die Erörterung und Beantwortung dieser Frage hast du aber schon weiter oben in der Frage zu den Gelübden.<sup>4403</sup>

**II.** Es wird gefragt, ob das, was in dieser Vorschrift gesagt wird ‚*Geh, um dich zuerst mit deinem Bruder zu versöhnen*‘, wörtlich zu verstehen ist.

**Dazu** a. argumentiert Augustinus: „Es kann bei jemandem, der sich abwesend jenseits des Meeres befindet, geschehen“, dass er etwas gegen jemand anderen hat; „es ist aber unsinnig, zu glauben, dass er seine Gabe vor dem Altar zurücklassen müsste, um sie Gott darzubringen, nachdem er Länder und Meere durchfahren hat. Wir sind also dazu gezwungen, diese Vorschrift geistlich zu verstehen.“<sup>4404</sup>

**Dagegen:** 1. Augustinus: „Wenn es wörtlich verstanden wird – vielleicht wird jemand glauben, dass man das müsse –, [dann für den Fall,] wenn der Bruder zugegen ist; es kann nämlich nicht länger aufgeschoben werden, dass dir befohlen wird, die Gabe vor dem Altar zurückzulassen.“<sup>4405</sup>

**Ich antworte** mit der Unterscheidung, dass der Bruder entweder zugegen ist oder abwesend. Wenn abwesend, ist das Gehen geistlich zu verstehen; wenn zugegen, körperlich. Daher Augustinus in [dem Werk über] *Die Bergpredigt des Herrn*: „Nicht mit den Füßen des Körpers sollst du gehen, sondern mit den Bewegungen des Geistes, sodass du dich mit dem Gefühl der Demut vor deinem Bruder niederwirfst, zu dem du mit liebevollen Gedanken gelaufen bist im Angesicht dessen, dem du die Gabe darbringen willst. So wirst du ihn nämlich, auch wenn er zugegen ist, nicht mit geheuchelten Gefühlen beschwichtigen und zur Gefälligkeit bewegen können, indem du um Verzeihung bittest, wenn du dies vorher vor Gott getan hast, nicht indem du zu ihm mit der trägen Bewegung deines Körpers gehst, sondern mit dem sehr eiligen Verlangen der Liebe, und wenn du von dort kommst, das heißt, dir deine Absicht ins Gedächtnis zurückrufst dazu, was du zu tun begonnen hattest, kannst du deine Gabe darbringen.“<sup>4406</sup>

**III.** Es wird ferner gefragt, ob jemand, dem Unrecht zugefügt worden ist, um Freundschaft bitten muss.

**Dazu** a. sagt Augustinus zu der Bibelstelle: *Wenn dein Bruder etwas gegen dich hat*, das heißt, wenn du ihn in etwas verletzt hast, „dann nämlich hat er etwas gegen dich; denn wir haben etwas gegen ihn, sofern er uns verletzt hat, wenn es nicht nötig ist, zur Versöhnung zu schreiten.“<sup>4407</sup>

**4402** Ps 75,12.

**4403** Eine solche Abhandlung über die Gelübde findet sich nicht im Gesetzstraktat der Summa Halensis, wohl aber im Codex Assisiensi 138, fol. 220b–223d, zwischen der Abhandlung über das Naturgesetz und der über das mosaische Gesetz.

**4404** Augustinus, De sermone domini in monte I,10,26 (CChr.SL 35, 28).

**4405** Ebd. (CChr.SL 35, 27 f).

**4406** Ebd., I,10,27 (CChr.SL 35, 29).

**4407** Ebd.

**Contra:** 1. Ioannes Chrysostomus, *Super Matthaeum*: «Si pro gloria salutis tuae iubet te Dominus amicitiam facere, magis iniuriatus debes rogare». Ergo ille cui iniuriatum est debet petere ex praecepto amicitiam et reconciliationem.

**Respondeo:** Duplex est debitum: debitum necessitatis, sine quo non est salus, et secundum hoc ex isto praecepto ille cui est iniuriatum non debet reconciliationem quaerere. Unde [888] Augustinus, in *Sermone Domini in monte*: «Non veniam postulas ab eo qui tibi fecit iniuriam, sed tantum dimittas sicut tibi a Domino dimitti cupis quod ipse commiseris». – Et est debitum perfectionis, quod confert ad maiorem gloriam, et hoc modo dicit Chrysostomus quod iniuriatus debes reconciliationem quaerere, «ut duplicem gloriam consequaris: unam, quia iniuriatus es, alteram quia prior rogasti. Non enim volens te Deus substernere sub pedibus eius iubet te prius rogare, sed volens tibi humilitatis gloriam providere».

[Nr. 568] ARTICULUS II.

*De praecepto concordiae ad adversarium.*

Postea quaeritur de praecepto concordiae ad adversarium. **I.** Nam aut intelligitur adversarius iste diabolus aut Deus aut homo aut nostra caro.

1. Si intelligatur de adversario qui est diabolus, de quo dicitur, I Petri ultimo, 8: *Adversarius vester diabolus* etc.; et Zach. 3, 1: *Satan stabat a dextris Iesu, ut adversaretur ei* – contra: secundum hoc deberemus esse concordēs et benivolī diabolo; nam in graeco habetur: *Esto benivulus vel benignus adversario*, ubi nos habemus: *Esto consentiens* etc. Item, diabolus non est in via nec potest esse, immo est in devio aeterno. Ergo non potest ei competere quod dicitur: *Esto consentiens adversario tuo, dum es cum eo in via*.

2. Item, si intelligatur de adversario qui est Deus, de quo dicitur, Exod. 23, 7: Ego Dominus, qui *aversor impium*; et Deuter. 25, 16: *Aversatur omnem iniustitiam* – obicit



**Dagegen:** 1. Johannes Chrysostomus, [in der Auslegung] *Zu Matthäus*: „Wenn der Herr dir zur Herrlichkeit deines Heils befiehlt, Freundschaft zu schließen, musst du, auch wenn du derjenige bist, dem mehr Unrecht getan wurde, darum bitten.“<sup>4408</sup> Also muss der, dem Unrecht getan wurde, nach der Vorschrift um Freundschaft und Veröhnung bitten.

**Ich antworte:** Die Verpflichtung ist eine zweifache: die Verpflichtung der Notwendigkeit, ohne die es kein Heil gibt, und demgemäß muss nach der Vorschrift jemand, dem Unrecht getan worden ist, nicht um Versöhnung bitten. Daher [888] Augustinus in [dem Werk über] *Die Bergpredigt des Herrn*: „Du wirst keine Verzeihung von jemandem erbitten, der dir Unrecht zugefügt hat, sondern du sollst es ihm nur nachsehen, so wie du vom Herrn begehrt, dass er dir nachsieht, was du begangen hast.“<sup>4409</sup> – Und es gibt die Verpflichtung der Vollkommenheit, die zu größerer Herrlichkeit führt, und auf diese Weise sagt Chrysostomus, dass du, wenn dir Unrecht getan wurde, um Versöhnung bitten sollst, „um zweifache Herrlichkeit zu erlangen: eine, weil dir Unrecht getan worden ist, und die andere, weil du zuerst darum gebeten hast. Denn nicht, weil er will, dass du dich zu seinen Füßen wirfst, befiehlt Gott dir, zuerst darum zu bitten, sondern weil er dir die Herrlichkeit der Demut schenken will.“<sup>4410</sup>

#### *Artikel 2: Die Vorschrift der Eintracht mit dem Gegner [Nr. 568]*

Sodann wird nach der Vorschrift der Eintracht mit dem Gegner gefragt. **I.** Denn entweder ist dieser Gegner als der Teufel zu verstehen oder als Gott oder als der Mensch oder als unser Fleisch.<sup>4411</sup>

1. Wenn es in Bezug auf den Gegner, der der Teufel ist, zu verstehen ist, über den es in 1Petr im letzten [Kapitel], [Vers] 8 heißt: *Euer Widersacher, der Teufel* usw.; und Sach 3,1: *Der Satan stand rechts von Jeschua, um ihm entgegenzutreten* – dagegen: Demnach müssten wir mit dem Teufel einträchtig und ihm wohlwollend sein;<sup>4412</sup> denn auf Griechisch heißt es: *Sei wohlwollend und gütig zu deinem Gegner*, wo wir [den Text] erhalten: *Stimme überein* usw. Weiter ist der Teufel nicht auf dem Weg und kann es auch nicht sein, sondern ist auf dem ewigen Abweg. Also kann es nicht auf ihn zutreffen, dass es heißt: *Stimme mit deinem Gegner überein, solange du mit ihm auf dem Weg bist!*<sup>4413</sup>

2. Wenn es in Bezug auf den Gegner, der Gott ist, zu verstehen ist, über den es in Ex 23,7 heißt: Ich bin der Herr, der *ich den Frevler verabscheue*; und Dtn 25,16: *Er verabscheut jede Ungerechtigkeit*, wendet Augustinus dagegen ein: Wie kann richtig

**4408** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 11 (PG 56, 692).

**4409** Augustinus, *De sermone domini in monte I,10,27* (CChr.SL 35, 29).

**4410** Ps.-Chrysostomus, *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei* 11 (PG 56, 692).

**4411** Vgl. Augustinus, *De sermone domini in monte I,11,31* (CChr.SL 35, 32f).

**4412** Vgl. ebd.

**4413** Mt 5,25.

Augustinus: Quomodo recte potest dici in via nos esse cum Deo? quia sic dicitur: *Esto consentiens adversario tuo, dum es in via cum eo.*

3. Item, si dicatur quod intelligitur de adversario qui est homo, secundum quod dicitur Iosue 5, 13: *Noster es, an adversariorum?* – obicit Augustinus: Quomodo potest convenire quod sequitur: *Ne forte adversarius tradat te iudici?* Iudicem enim «Christum intelligo, ante cuius tribunal omnes oportet exhiberi. Quomodo ergo iudici traditurus est, qui ante iudicem pariter exhibebitur?».

4. Item, si intelligatur de adversario qui est caro, de quo ad Gal. 5, 17: *Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem*; haec enim sibi invicem adversantur – contra obicit Augustinus: Mali homines faciendo opera carnis, «concordant et consentiunt ei»; boni vero homines nunquam, «sed eam sibi consentire cogunt». Non videtur igitur quod possit intelligi de adversario aliquo modo dicto, neque de Deo neque de diabolo neque de homine neque de carne.

5. Si vero dicatur quod adversarius hic dicitur Lex sive sermo divinus, quia adversatur peccantibus; unde dicitur Deuter. 31, 26: *Tollite librum Legis huius et ponite in latere arcae, ut sit ibi contra te in testimonium* – obicit Augustinus: Quomodo competet nos esse in via cum eo? Esse enim in via cum aliquo, est respectu pariter gradientis.

6. Item, si dicatur quod intelligitur de angelo bono, qui etiam adversarius est, sicut dicitur Num. 22, 32: *Veni ut adversarer tibi, quia perversa est via tua, mihique contraria* – contra: differentia est inter adversarium et ministrum et iudicem. Et, sicut dicit Augustinus, «Iudicem intelligo Filium, Ioan. 5, 22: *Pater omne iudicium dedit Filio*; ministrum angelum, Matth. 4, 11: *Angeli accesserunt et ministrabant ei*». Si ergo alius est adversarius, alius est minister, bonus autem angelus est minister, adversarius non est bonus angelus.

**Respondeo:** Adversarius potest intelligi aut Deus aut homo aut sermo divinus. Secundum ergo unum intellectum iubemur Deo consentire et illi esse benevoli, ut

gesagt werden, dass wir mit Gott auf dem Weg sind?<sup>4414</sup> Denn es heißt so: *Stimme mit deinem Gegner überein, solange du mit ihm auf dem Weg bist!*

3. Wenn gesagt wird, dass es in Bezug auf den Gegner, der der Mensch ist, zu verstehen ist, nach dem, wie es in Jos 5,13 heißt: *Gehörst du zu uns oder zu unseren Gegnern?*, dann wendet Augustinus dagegen ein: Wie kann damit zusammenpassen, was dem folgt: *Damit dich nicht etwa dein Gegner dem Richter übergibt?*<sup>4415</sup> Denn unter dem Richter „verstehe ich Christus, vor dessen Richterstuhl alle offenbar werden müssen.“<sup>4416</sup> Wie also wird dem Richter übergeben werden, wer gleichfalls vor dem Richter offenbar werden wird?<sup>4417</sup>

4. Wenn es in Bezug auf den Gegner, der das Fleisch ist, zu verstehen ist, dazu Gal 5,17: *Das Fleisch ist begierig gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch*; diese nämlich stellen sich gegeneinander, dann wendet Augustinus dagegen ein: Indem die bösen Menschen die Werke des Fleisches tun, „stimmen sie mit ihm überein und ihm zu“; die guten Menschen aber niemals, „sondern sie zwingen es, ihnen zuzustimmen.“<sup>4418</sup> Es scheint also nicht möglich zu sein, es in Bezug auf irgendeinen der hier genannten Gegner zu verstehen, weder in Bezug auf Gott noch in Bezug auf den Teufel noch in Bezug auf den Menschen noch in Bezug auf das Fleisch.

5. Wenn aber gesagt wird, dass mit dem Gegner hier das Gesetz oder das göttliche Wort gemeint ist, da es den Sündern entgegensteht; daher heißt es in Dtn 31,26: *Nehmt das Buch dieses Gesetzes und legt es neben die Bundeslade, damit es dort gegen euch zum Zeugnis diene*, wendet Augustinus dagegen ein: Wie wird es zutreffen, dass wir mit ihm zusammen auf dem Weg sind? Denn mit jemandem auf dem Weg zu sein, ist in Hinsicht auf jemanden, der auf gleiche Weise läuft.<sup>4419</sup>

6. Wenn gesagt wird, dass das in Bezug auf einen guten Engel zu verstehen ist, der auch ein Gegner ist, wie es in Num 22,32 heißt: *Ich bin gekommen, um mich dir in den Weg zu stellen, denn dein Weg ist verkehrt und mir entgegengesetzt* – dagegen: Es gibt einen Unterschied zwischen einem Gegner, einem Diener und einem Richter. Und, wie Augustinus sagt, „unter dem Richter verstehe ich den Sohn, Joh 5,22: *Der Vater hat das ganze Gericht dem Sohn übergeben*; unter dem Diener einen Engel, Mt 4,11: *Engel kamen und dienten ihm.*“<sup>4420</sup> Wenn also ein Gegner kein Diener ist, ein guter Engel aber ein Diener, dann ist der Gegner nicht ein guter Engel.

**Ich antworte:** Unter dem Gegner kann man entweder Gott verstehen oder den Menschen oder das göttliche Wort. Nach dem einen Verständnis wird uns befohlen, Gott zuzustimmen und ihm wohlwollend zu sein, wie Augustinus sagt, um uns mit

<sup>4414</sup> Vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,11,32 (CChr.SL 35, 33 ff).

<sup>4415</sup> Mt 5,25.

<sup>4416</sup> 2Kor 5,10.

<sup>4417</sup> Augustinus, De sermone domini in monte I,11,31 (CChr.SL 35, 33).

<sup>4418</sup> Ebd.

<sup>4419</sup> Vgl. ebd. (CChr.SL 35, 32 f).

<sup>4420</sup> Vgl. ebd.; wörtlich bei Hrabanus Maurus, Expositio in Matthaem libri octo II,5,26 (CChr.CM 174, 146).

dicit Augustinus, ut ei reconciliemur a quo peccando recessimus; |889| unde dicit Apostolus: *Cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo.*

**[Ad obiecta]:** 2. Ad illud ergo quod obicitur quod non competit nos esse in via cum Deo, ad hoc respondet Augustinus: «Quia Deus ubique est, nos, cum in hac via sumus, cum illo utique sumus. Aut si non placet impios dici esse cum Deo, quamvis ubique praesto sit Deus, quemadmodum caecos non dicimus esse cum luce, etsi oculos eorum lux circumfundat», tunc dicendum quod adversarius intelligitur sermo sive Lex divina, secundum quod dicit Augustinus, qui mandat multa contraria carni.

5. Et ad illud quod obicit quod non competit ut sit nobiscum in via, respondetur in Glossa: «Cum sermone divino in via, id est Christo, recte gradimur, dum ei obediendo ad vitam pertingimus».

3. Vel potest intelligi adversarius homo. Ad illud autem quod obicit Augustinus 'quomodo competit quod tradat ministro', respondetur in Glossa: «*Ne tradat te iudici*, id est, sit causa quare tradaris in manus Christi; *Pater enim omne iudicium dedit Filio*; iudex autem tradat ministro, id est angelo, qui colligit zizania», Matth. 13, 41.

**II. 1.** Item, dubitatur de hoc quod dicitur: *In carcerem mittaris, et non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem.* Nam, si per carcerem intelligit poenam aeternam sive infernum, sed ab inferno nulla est liberatio, Eccle. 9, 10: *Quodcumque potest manus tua instanter operare, quia nec opus, nec ratio est apud inferos quo tu properas*; pro nihilo ergo dicitur: *Non exies, donec reddas.*

2. Praeterea, quid dicit hic 'novissimum quadrantem'?

**Respondeo:** 1. Ad primum, secundum Augustinum: *Donec*, id est nunquam, sicut ibi: *Donec ponam inimicos tuos*; et Matth. 1, 25: *Et non cognovit eam, donec peperit filium suum primogenitum.*

ihm zu versöhnen, von dem wir uns entfernt haben, indem wir gesündigt haben;<sup>4421</sup> |889| daher sagt der Apostel: *Als wir noch seine Feinde waren, sind wir mit Gott versöhnt worden.*<sup>4422</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 2. Auf den Einwand, dass es nicht zutrifft, dass wir zusammen mit Gott auf dem Weg sind, darauf antwortet Augustinus: „Weil Gott überall ist, sind wir in jedem Falle, wenn wir auf diesem Weg sind, mit ihm zusammen. Oder, wenn es nicht gefällt, zu sagen, dass die Frevler mit Gott zusammen sind, obwohl doch Gott überall anwesend ist, so wie wir sagen, dass die Blinden nicht mit dem Licht zusammen sind, auch wenn das Licht ihre Augen umflutet“<sup>4423</sup>, dann ist zu sagen, dass unter dem Gegner das göttliche Wort oder das göttliche Gesetz zu verstehen ist, nach dem, was Augustinus sagt, der [Gegner] vieles gebietet, was dem Fleisch entgegengesetzt ist.<sup>4424</sup>

5. Und auf den Einwand, dass es nicht zutrifft, dass es [das Gesetz] mit uns zusammen auf dem Weg ist, wird in der Glosse geantwortet: „Wir gehen aufrecht zusammen mit dem göttlichen Wort auf dem Weg, das ist Christus, indem wir, ihm gehorchend, uns zum Leben ausstrecken.“<sup>4425</sup>

3. Oder unter dem Gegner kann der Mensch verstanden werden. Auf das aber, was Augustinus einwendet, ‚wie es zutrifft, dass er ihn dem Diener übergibt‘, wird in der Glosse geantwortet: „*Damit er dich nicht etwa dem Richter übergibt*, das heißt, es einen Grund gibt, warum du in die Hände Christi übergeben wirst; denn *der Vater hat das ganze Gericht dem Sohn übergeben*<sup>4426</sup>; der Richter aber übergibt es dem Diener, das heißt dem Engel, der das Unkraut einsammelt“<sup>4427</sup>, Mt 13,41.

**II.** 1. Es wird an dem gezweifelt, was gesagt wird: *Du wirst in den Kerker geworfen werden und nicht von dort hinauskommen, bis du den letzten Heller bezahlst.*<sup>4428</sup> Denn wenn er unter dem Kerker die ewige Strafe oder die Hölle versteht, es aber von der Hölle keine Befreiung gibt, Koh 9,10: *Alles, was deine Hand tun kann, das tue sofort; denn es gibt weder Tun noch Planen in der Unterwelt, zu der du hineilst*, dann wird also ganz sinnlos gesagt: *Du wirst nicht hinauskommen, bis du bezahlst.*

2. Außerdem, was heißt hier ‚den letzten Heller‘?

**Ich antworte:** 1. Auf den ersten [Einwand] nach Augustinus: *Bis*, das heißt niemals, so wie hier: *Bis ich dir deine Feinde vorlege*<sup>4429</sup>; und Mt 1,25: *Und er erkannte sie nicht, bis sie ihren Sohn, den Erstgeborenen, gebar.*<sup>4430</sup>

<sup>4421</sup> Vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,11,32 (CChr.SL 35, 33 f).

<sup>4422</sup> Röm 5,10.

<sup>4423</sup> Augustinus, De sermone domini in monte I,11,32 (CChr.SL 35, 34 f).

<sup>4424</sup> Vgl. ebd. (CChr.SL 35, 33 f).

<sup>4425</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,25 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20b).

<sup>4426</sup> Joh 5,22.

<sup>4427</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,25 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 20b).

<sup>4428</sup> Mt 5,25 f.

<sup>4429</sup> Ps 109,1.

<sup>4430</sup> Vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,11,30 (CChr.SL 35, 30–32).

2. Ad secundum dicendum, secundum Rabanum, quod «quadrans genus nummi est, qui habet duo minuta»; unde Marc. 12, 41–42: *Vidua misit in gazophylacium duo minuta, quod est quadrans*. Exponitur autem, secundum Augustinum: Novissimus quadrans, id est carnalis vita, quae designatur in terra, Gen. 3, 19: *Terra es, et in terram ibis*, respectu aliorum trium elementorum; sive «terrena peccata», secundum Rabanum, quae de terra contrahuntur; vel, secundum eundem, «minuta peccata». Aliter potest dici, quia quadrupliciter consummatur peccatum, ita quod una pars est peccatum operis, alia deliberatio perficiendi seu studium, tertia voluntas faciendi, quarta intentio faciendi, et hic est novissimus quadrans peccati mortalis. Peccati vero simpliciter una pars est opus, alia consensus, tertia delectatio, quarta, id est quadrans novissimus, cogitatio.

[890] QUAESTIO II.

**DE PRAECEPTIS CIRCA MOTUM CONUPISCIBILIS.**

Consequenter quaerendum est de praeceptis quibus ordinatur passio sive motus concupiscibilis. Circa quod est ordo duplex. Primo enim ordinatur ad declinandum illicitam commixtionem; secundo, ad declinandum illicitam separationem, cum dicitur: *Dictum est, quicumque dimiserit uxorem* etc. Item, quantum ad declinationem illicitae commixtionis introducuntur duo: prohibitio voluntatis, cum dicitur: *Audistis quia dictum est antiquis: Non moechaberis. Ego autem dico vobis, omnis qui viderit* etc.; secundo, praeceptum vitandae occasionis, cum sequitur: *Si oculus tuus dexter scandalizat te, erue* etc. Secundum hoc ergo passio concupiscibilis sive motus ordinatur tribus praeceptis: prohibitione voluntatis moechandi, iussione declinandae occasionis moechandi, reprobatione repudii, hoc est separationis ab uxore, quae dat causam moechandi; unde dicitur: *Qui dimiserit uxorem, excepta causa fornicationis, facit eam moechari*, Matth. 5, 32. Et circa hanc partem plures incidunt quaestiones.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, nach Hrabanus, dass „der Heller eine Münzart ist, die zwei kleine Münzen umfasst“<sup>4431</sup>; daher Mk 12,41–42: *Eine Witwe warf zwei kleine Münzen in den Opferkasten, was einem Heller entspricht*. Das wird nach Augustinus so ausgelegt: Der letzte Heller, das heißt das fleischliche Leben, das mit der Erde bezeichnet wird, Gen 3,19: *Erde bist du, und zur Erde gehst du zurück*, im Hinblick auf die anderen drei Elemente;<sup>4432</sup> oder „die irdischen Sünden“, nach Hrabanus, die man sich von der Erde zuzieht; oder, nach demselben, „die kleinen Sünden“<sup>4433</sup>. Anders kann gesagt werden, dass die Sünde auf vier Arten vollbracht wird, sodass der eine Teil die Sünde des Werks ist, der andere die Überlegung, sie zu vollenden, oder das Streben danach, der dritte der Wille, sie zu tun, der vierte die Absicht, sie zu tun, und dies ist der letzte Heller der Todsünde. Der eine Teil der Sünde schlechthin ist aber das Werk, der zweite die Zustimmung, der dritte das Vergnügen daran, der vierte, das ist der letzte Heller, die Überlegung.

### [890] Zweite Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des begierlichen Strebens

Sodann ist nach den Vorschriften zu fragen, mit denen die Leidenschaft oder die Bewegung des begierlichen Strebens geordnet werden. Dabei gibt es eine zweifache Ordnung. Zuerst nämlich wird sie darauf hingeordnet, eine unerlaubte fleischliche Verbindung abzuwehren; als zweites darauf, eine unerlaubte Trennung abzuwehren, wenn es heißt: *Es ist gesagt worden: Wer seine Ehefrau entlässt*<sup>4434</sup> usw. Ferner werden hinsichtlich der Abwehr einer unerlaubten fleischlichen Verbindung zwei Dinge angeführt: das Verbot des Willens, wenn es heißt: *Ihr habt gehört, dass den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: Jeder, der anschaut*<sup>4435</sup> usw.; zweitens die Vorschrift, einen Anlass zu meiden, wenn folgt: *Wenn dein rechtes Auge dir eine Falle stellt, reiße es aus*<sup>4436</sup> usw. Demgemäß wird also die Leidenschaft oder Bewegung des begierlichen Strebens mit drei Vorschriften geordnet: mit dem Verbot des Willens, die Ehe zu brechen, mit dem Befehl, die Gelegenheit zum Ehebruch abzuwehren, und mit der Ablehnung der Scheidung, das heißt der Trennung von der Ehefrau, die die Ursache für den Ehebruch bietet; daher heißt es: *Jeder, der seine Ehefrau entlässt, außer aufgrund von Unzucht, bewirkt, dass sie die Ehe bricht*, Mt 5,32. Und im Zusammenhang mit diesem Teil kommen mehrere Fragen auf.

**4431** Hrabanus Maurus, *Expositio in Matthaenum libri octo* II,5,26 (CChr.CM 174, 146).

**4432** Vgl. Augustinus, *De sermone domini in monte I*,11,30 (CChr.SL 35, 30–32).

**4433** Hrabanus Maurus, *Expositio in Matthaenum libri octo* II,5,26 (CChr.CM 174, 146); vgl. Augustinus, *De sermone domini in monte I*,11,30 (CChr.SL 35, 30–32).

**4434** Mt 5,31.

**4435** Mt 5,27.

**4436** Mt 5,29.

Primo, qualiter intelligatur praeceptum quo prohibetur voluntas moechandi, cum dicitur: *Omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum, iam moechatus est* etc.; secundo, an voluntas sit pro facto reputanda, quod videtur dicere in praecepto; tertio, de praecepto vitandae occasionis, utrum sit ad litteram observandum; quarto, circa prohibitionem separationis ab uxore quaerenda essent duo: primo, de repudio, sed istud determinatum est supra, inquisitione De legibus iudicialibus quae consistunt in permissione; secundo, de divortio, sed istud determinabitur inquisitione de matrimonio.

[Nr. 569] CAPUT I.

QUALITER INTELLIGATUR PRAECEPTUM PROHIBENS VOLUNTATEM MOECHANDI.

**Quantum ad primum obicitur:** *a.* Cum doctrina Salvatoris per omnia sufficiat saluti, praecepta, quibus ordinat Salvator motus humanos, debent per omnia sufficere saluti; sed non sunt sufficientia saluti nisi generaliter ordinent motus humanos; generalia ergo debent esse praecepta quibus ordinatur motus concupiscibilis.

**Contra:** 1. Non ordinat concupiscibilem nisi quantum ad actum generativae respectu vitandae moechiae quantum ad voluntatem, cum dicit: *Qui viderit mulierem;* vel quantum ad occasionem, cum dicit: *Si oculus tuus dexter;* vel quantum ad interpretationem in dimissione uxoris, quae est moechia interpretativa, cum dicitur: *Qui dimiserit uxorem, excepta causa fornicationis.*

2. Item, quare dictum est: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum, iam moechatus est,* et non magis ‘qui concupierit, iam moechatus est’? Nam peccatum moechiae non committitur in speculatione seu cogitatione moechandi, sed in voluntate seu concupiscentia moechandi. Rectius igitur dictum esset ‘qui concupierit, iam moechatus est’, quam ‘qui viderit ad concupiscendum’.



1. Wie ist die Vorschrift zu verstehen, mit der der Wille zum Ehebruch verboten wird, wenn es heißt: *Jeder, der eine Frau anschaut, um sie zu begehren, hat schon Ehebruch begangen*<sup>4437</sup> usw.;

2. Muss der Wille als Tat gewertet werden, was er in dieser Vorschrift zu sagen scheint;

3. Muss die Vorschrift, einen Anlass zu meiden, wörtlich befolgt werden?

4. Hinsichtlich des Verbots, sich von seiner Ehefrau zu trennen, wären zwei Einzelfragen zu stellen: erstens über den Scheidungsbrief, doch das ist schon oben bestimmt worden, in der Untersuchung über die Rechtssatzungen, die in einer Erlaubnis bestehen;<sup>4438</sup> zweitens über die Scheidung, doch dies wird in der Untersuchung über die Ehe bestimmt werden.<sup>4439</sup>

*Kapitel 1: Wie ist die Vorschrift zu verstehen, die den Willen zum Ehebruch verbietet?*  
[Nr. 569]<sup>4440</sup>

**Zu dem Ersten wird Folgendes angewendet:** a. Da die Lehre des Heilands in allem für das Heil genügt, müssen die Vorschriften, mit denen der Heiland die menschlichen Bewegungen ordnet, in allem für das Heil genügen; sie sind aber nicht genügend für das Heil, wenn sie nicht die menschlichen Bewegungen allgemein ordnen; also müssen die Vorschriften allgemein sein, mit denen die Bewegung des begierlichen Strebens geordnet wird.

**Dagegen:** 1. Er ordnet das begierliche Streben nur hinsichtlich der Handlung der erzeugenden Kraft, was das Vermeiden des Ehebruchs im Willen angeht, wenn er sagt: *Wer eine Frau anschaut*<sup>4441</sup>; oder in der Gelegenheit, wenn er sagt: *Wenn dein rechtes Auge*<sup>4442</sup>; oder in der Auslegung bei der Entlassung der Ehefrau, welche als Ehebruch ausgelegt werden kann, wenn es heißt: *Wer seine Ehefrau entlässt, außer aufgrund von Unzucht*.<sup>4443</sup>

2. Warum ist gesagt worden: *Wer eine Frau anschaut, um sie zu begehren, hat schon Ehebruch begangen*, und nicht eher ‚Wer sie begehrt, hat schon Ehebruch begangen‘? Denn die Sünde des Ehebruchs wird nicht in der Überlegung oder Planung, die Ehe zu brechen, begangen, sondern im Willen oder der Begierde, die Ehe zu brechen. Richtiger wäre also gesagt worden ‚Wer begehrt, hat schon Ehebruch begangen‘ als ‚Wer anschaut, um zu begehren‘.

<sup>4437</sup> Mt 5,28.

<sup>4438</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 455–460 (ed. Bd. IV/2, 666a–674b; in dieser Ausgabe S. 1290–1325).

<sup>4439</sup> In der Summa Halensis ist diese Frage nicht mehr behandelt worden.

<sup>4440</sup> Vgl. ebd., II–II Nr. 613–629 (ed. Bd. III, 592a–608b).

<sup>4441</sup> Mt 5,28.

<sup>4442</sup> Mt 5,29.

<sup>4443</sup> Mt 5,32.

3. Item, cum intentio moechandi faciat moechum, convenientius dictum esset 'qui viderit mulierem ad moechandum', quam 'qui viderit ad concupiscendum'.

4. Item, cum videre dicatur pro actu exteriori visus et pro actu interiori intellectus, quomodo accipitur hic videre? Si diceretur quod [891] solum acciperetur pro actu interiori, sicut dicit Beda – contra, Chrysostomus: Qui oculis incontinentibus aspexerit, moechus est completus. Unde Thren. 3, 51: *Oculus meus depraedatus est animam meam*; item, Iob 31, 1: *Pepigi foedus cum oculis meis, ut nec cogitarem de virgine*, ubi dicit Gregorius: «Non licet intueri quod non licet concupisci».

5. Item, quaerit Chrysostomus quare non ponit legem mulieri sicut viro, ut diceret: Quae viderit virum ad concupiscendum eum, iam moechata est.

**Respondeo:** 1. Ad primum dicendum, secundum Augustinum: «In nomine moechantium omnem delectationem carnalem accipe, quando anima, relicta lege superiori turpi voluptate inferiorum prostituta corrumpitur». Vel aliter posset dici, quia, cum fomes, qui est incentivum ad omnem illicitam concupiscentiam, secundum generativam vitiatam originali corruptione transfundatur, radix omnis illicitae concupiscentiae in ipsa secundum hunc modum fundatur, ideo in prohibitione actus inordinati ipsius prohibetur omnis motus illicitus concupiscendi. Unde Hilarius: «Praetermissis operibus Legis prohibetur motus animi ad concupiscendum, sicut superiora prohibent motus animi ad nocendum».

2. Ad secundum dicendum quod est concupiscere ex subito motu sine deliberatione vel intentione perficiendi, et hoc est veniale, et dicitur ab Hieronymo et Rabano propassio, quam definiunt motum subitum sine deliberatione mali vel boni operis. Et est concupiscere cum deliberatione et intentione perficiendi, et hoc mortale, et dicitur passio, secundum Rabanum et Hieronymum, quam definiunt affectionem

3. Wenn die Absicht, die Ehe zu brechen, den Ehebrecher bewirkt, wäre zutreffender gesagt worden ‚Wer eine Frau anschaut, um die Ehe zu brechen‘ als ‚*Wer anschaut, um zu begehren*‘.

4. Wenn ‚schauen‘ für die äußere Handlung des Sehens und für die innere Handlung der Erkenntnis gesagt wird, wie ist ‚schauen‘ dann hier aufzufassen? Wenn gesagt würde, dass [891] es nur für die innere Handlung aufzufassen wäre, wie Beda sagt<sup>4444</sup> – dagegen, Chrysostomus: Wer mit unkeuschen Augen anschaut, ist ein vollständiger Ehebrecher.<sup>4445</sup> Daher Klgl 3,51: *Mein Auge hat meine Seele ausgeplündert*; und Ijob 31,1: *Ich habe einen Bund mit meinen Augen geschlossen, nicht an eine Jungfrau zu denken*, wozu Gregor sagt: „Man darf nicht anschauen, was man nicht begehren darf.“<sup>4446</sup>

5. Chrysostomus fragt, warum er das Gesetz nicht ebenso für die Frau wie für den Mann aufstellt, indem er sagte: Die einen Mann anschaut, um ihn zu begehren, hat schon Ehebruch begangen.<sup>4447</sup>

**Ich antworte:** 1. Zu dem ersten [Einwand] ist zu sagen, nach Augustinus: „Verstehe unter dem Wort ‚Ehebrecher‘ jeden fleischlichen Genuss, wenn die Seele das höhere Gesetz aufgibt und, von schändlicher Lust an niedrigeren Dingen preisgegeben, verdorben wird.“<sup>4448</sup> Oder man könnte anders sagen, da der Zunder, der zu jeder unerlaubten Begierde anstachelt, entsprechend der verdorbenen erzeugenden Kraft mit der Urverderbnis übertragen wird – jede Wurzel der unerlaubten Begierde wird in ihr selbst auf diese Art begründet –, dass deshalb im Verbot der ungeordneten Handlung selbst jede unerlaubte Bewegung, zu begehren, verboten wird. Daher Hilarius: „Wenn man von den Werken des Gesetzes absieht, wird die Bewegung der Seele zum Begehren verboten, so wie die höheren [Vorschriften] die Bewegungen der Seele zum Schaden verbieten.“<sup>4449</sup>

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass es Begehren aus einer plötzlichen Bewegung gibt ohne die Erwägung oder Absicht, es in die Tat umzusetzen, und dieses ist lässlich und wird von Hieronymus und Hrabanus Voraffekt genannt, den sie als plötzliche Bewegung ohne die Erwägung einer bösen oder guten Tat bestimmen.<sup>4450</sup> Und es gibt Begehren mit der Erwägung und Absicht, es in die Tat umzusetzen, und dieses ist zum Tode führend und wird nach Hrabanus und Hieronymus Leidenschaft genannt, die sie als die Neigung zu einer geplanten Absicht erklären, wenn es den Raum dazu

<sup>4444</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu Mt 5,28 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21a).

<sup>4445</sup> Vgl. Ps.-Chrysostomus, Homiliae in Matthaem 17, 2 (PG 57, 257).

<sup>4446</sup> Gregor, *Moralia sive Expositio* in Job XXI,2,4 (CChr.SL 143A, 1066).

<sup>4447</sup> Vgl. Ps.-Chrysostomus, Homiliae in Matthaem 17, 2 (PG 57, 257).

<sup>4448</sup> Augustinus, *De sermone domini in monte I*,12,36 (CChr.SL 35, 39); Glossa ordinaria zu Mt 5,28 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21a).

<sup>4449</sup> Hilarius von Poitiers, *Commentarius* in Matthaem 4,20 (SC 254, 138).

<sup>4450</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,28 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21a); vgl. Hieronymus, *Commentarii* in evangelium Matthaeei I,5,28 (CChr.SL 77, 30 f); ders., *Commentaria* in Ezechielem VI,18,2 (CChr.SL 75, 226 ff); Hrabanus Maurus, *Expositio in Matthaem libri octo* II, 5,28 (CChr.CM 174, 150 f).

deliberati animi, si sit locus perficiendi. Et hic ultimus modus melius exprimitur, cum dicitur: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum*. Unde Augustinus: «Non ait 'qui concupierit', sed '*qui viderit ad concupiscendum*', id est, ex hoc fine et animo attendat ut eam concupiscat, quod iam non est titillari, sed plene consentire libidini».

3. Ad tertium dicendum quod est consensus duplex: ad delectandum et ad operandum. Ut ergo ostendatur quod non solum damnabilis est consensus ad opus fornicationis vel moechiae, sed etiam consensus ad delectandum, dicitur: *Qui viderit ad concupiscendum*, non 'ad moechandum'.

4. Ad aliud" quod quaeritur qualiter 'videre' accipiatur, dicendum quod «visus accipitur pro omni motu qui est ad delectationem», sicut dicit Beda, sed «non solum corporalis, sed interior, qui est in concupiscentia, in qua aperiuntur illi oculi qui pro poena peccati primis parentibus male aperti leguntur, Gen. 3,7; tunc itur in affectum cordis, non quia deest voluntas, sed occasio peccandi». Secundum hoc ergo videre ad concupiscendum est intendere seu consentire ad delectandum; quod potest contingere cum actione cogitationis intellectus vel cum speculatione exterioris visus. Secundum hoc ergo intelligendum quod dicit Chrysostomus et Gregorius, cum scilicet exteriori visu coniuncta est intentio sive consensus moechandi.

5. Ad ultimum quod quaerit Chrysostomus 'quare non ponit legem mulieri' respondet: «Communes leges ponit; capiti enim loquens, hoc est viro, I Cor. 11, 3, communem ad corpus, hoc est mulierem, facit suasionem».

[Nr. 570] CAPUT II.

AN VOLUNTAS PRO FACTO REPUTETUR.

Secundo quaeritur an voluntas pro facto reputetur.

**Videtur quod sic:** a. Matth. 5, 28, super illud: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum* etc., Glossa: «Sicut bona voluntas, cum deest copia agendiremuneratur, sic deliberatio cum molimine vitiorum damnatur, quia non secundum quod quisque non potuit aut non licuit, sed secundum quod voluit et proposuit ex |892| conscientia accusatur

gibt, sie in die Tat umzusetzen. Und diese letzte Art wird noch besser ausgedrückt, wenn gesagt wird: *Wer eine Frau anschaut, um sie zu begehren*. Daher Augustinus: „Er sagt nicht ‚Wer begehrt‘, sondern ‚Wer anschaut, um zu begehren‘, das heißt, mit dem Ziel und der Absicht schaut, sie zu begehren, was nicht mehr nur sich reizen zu lassen bedeutet, sondern der Lust voll zuzustimmen.“<sup>4451</sup>

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass es zwei Arten von Zustimmung gibt: zum Vergnügen und zum Tun. Um also zu zeigen, dass nicht nur die Zustimmung zur Tat der Unzucht oder des Ehebruchs verdammenswert ist, sondern auch die Zustimmung zum Vergnügen daran, wird gesagt: *Wer anschaut, um zu begehren*, nicht ‚um die Ehe zu brechen‘.

4. Zu der anderen Frage, wie ‚schauen‘ aufzufassen ist, ist zu sagen, dass „das Schauen als jede Bewegung zu verstehen ist, die in Bezug auf das Vergnügen ist“, wie Beda sagt, aber „nicht nur das körperliche, sondern auch das innerliche, das in der Begierde liegt, in der jene Augen geöffnet werden, von denen man liest, dass sie zur Strafe für die Sünde den Ureltern schlecht geöffnet wurden, Gen 3,7; dann geht es in den Affekt des Herzens über, nicht weil der Wille fehlt, sondern die Gelegenheit zu sündigen.“<sup>4452</sup> Demgemäß bedeutet schauen, um zu begehren, das Vergnügen zu beabsichtigen oder ihm zuzustimmen; das kann mit der Handlung der Überlegung des Verstandes geschehen oder mit der Betrachtung des äußeren Schauens. Demgemäß ist es also zu verstehen, was Chrysostomus und Gregor sagen, nämlich dass die Absicht oder die Zustimmung zum Ehebruch mit dem äußeren Schauen verbunden sind.

5. Auf die letzte Frage des Chrysostomus, ‚warum er das Gesetz nicht für die Frau aufstellt‘, antwortet er: „Er stellt allgemeine Gesetze auf; indem er zum Haupt spricht, das heißt zum Mann, 1Kor 11,3, empfiehlt er dies gleichzeitig dem Leib, das heißt der Frau.“<sup>4453</sup>

## Kapitel 2: *Wird der Wille als Tat gewertet? [Nr. 570]*<sup>4454</sup>

Zweitens wird gefragt, ob der Wille als Tat gewertet wird.

**Das scheint so zu sein:** a. Zu Mt 5,28: *Wer eine Frau anschaut, um sie zu begehren* usw. [sagt] die Glosse: „So wie der gute Wille belohnt wird, wenn die Gelegenheit zum Handeln fehlt, so wird die Erwägung zusammen mit dem Bemühen der Laster verdammt, denn nicht danach, was der Einzelne nicht vermochte oder was ihm nicht gestattet war, sondern danach, was er wollte und sich vorgenommen hat, [892] wird er

<sup>4451</sup> Augustinus, *De sermone domini in monte I*,12,33 (CChr.SL 35, 36); *Glossa ordinaria* zu Mt 5,28 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21a).

<sup>4452</sup> *Glossa ordinaria* zu Mt 5,28 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21a).

<sup>4453</sup> Ps.-Chrysostomus, *Homiliae in Matthaeum* 17, 2 (PG 57, 257).

<sup>4454</sup> Vgl. *Summa Halensis II–II* Nr. 53 (ed. Bd. III, 71a–73b); III Nr. 394 (ed. Bd. IV/2, 585b–586a; in dieser Ausgabe S. 996–999).

vel defenditur». Ergo voluntas pro facto reputatur et in malis et in bonis.

*b.* Item, super illud Psalmi: *Dixi: Confitebor* etc., Glossa: «Votum pro operatione iudicatur». Votum autem ibi vocatur voluntas; ergo etc.

*c.* Item, Augustinus: «Si contingat aliquem non concumbere cum uxore aliena, planum tamen est eum cupere, et, si potestas detur, ipsum fore facturum, non minus reus est quam si in ipso facto deprehenderetur». Ergo tantum punietur pro hac voluntate quantum pro voluntate coniuncta actui.

*d.* Item, super illud Psalmi: *Etenim in corde iniquitates operamini*, Glossa: «Quod vis et non potes, Dominus factum reputat».

*e.* Item, Levit. 15, 25, super illud: *Mulier, quae patitur* etc., Glossa: «Iniquitatem pro facto reputante».

*f.* Item, Gregorius: «Qui cognoscit innuptam eo affectu inordinato ac si nupta esset, et, si nupta esset, nihilominus cognosceret, adulter est». Ergo propter intentionem quam habet ad maius peccatum maius iudicatur peccatum, licet in genere sit minus.

**Contra:** 1. Augustinus: «Unusquisque miser mala voluntate efficitur, sed miserior potestate, cum desiderium malae voluntatis adimpletur». Ergo miserior est quis actu malo quam mala voluntate.

2. Item, iste vult voluntate plena occidere; si occidit actu, contrahit poenam in praesenti, quam non contraheret etiam in plena voluntate. Ergo, si Deus districtus iudex est, similiter Deus puniet eum amplius pro actu quam pro voluntate, et non iniuste; ergo plus peccat iste in actu quam in sola voluntate.

3. Item, plus est puniendus qui nocet proximo et sibi quam qui non nocet proximo, sed sibi soli, quia malum non dicitur nisi quia nocet; sed qui voluntate plena vult

aufgrund seines Gewissens angeklagt oder verteidigt.<sup>4455</sup> Also wird der Wille sowohl in den bösen als auch in den guten [Planungen] als Tat gewertet.

b. Zu dem Psalmwort: *Ich sagte: Ich werde bekennen*<sup>4456</sup> usw. [sagt] die Glosse: „Der Wunsch wird wie die Ausführung betrachtet.“<sup>4457</sup> Der Wunsch wird hier aber Wille genannt; also usw.

c. Und Augustinus: „Wenn es geschieht, dass jemand nicht mit der Ehefrau eines anderen schläft, es jedoch offensichtlich ist, dass er sie begehrt und, wenn ihm die Möglichkeit dazu gegeben würde, er dies täte, ist er nicht weniger schuldig, als wenn er bei der Tat selbst ertappt würde.“<sup>4458</sup> Also wird er für den Willen dazu ebenso bestraft werden wie für den Willen verbunden mit der Tat.

d. Zu dem Psalmwort: *Denn im Herzen begehrt ihr Ungerechtigkeiten*<sup>4459</sup> die Glosse: „Was du willst und nicht vermagst, das wertet der Herr als Tat.“<sup>4460</sup>

e. Zu Lev 15,25: *Eine Frau, die leidet* usw. die Glosse: „Indem er die Ungerechtigkeit wie eine Tat wertet.“<sup>4461</sup>

f. Gregor: „Wer mit einer Unverheirateten Geschlechtsverkehr hat, als sei sie eine Verheiratete, und, wenn sie verheiratet wäre, mit ihr nichtsdestoweniger Geschlechtsverkehr hätte, ist ein Ehebrecher.“<sup>4462</sup> Also wird das wegen der Absicht, die es zur größeren Sünde hat, als größere Sünde betrachtet, wenn es auch allgemein kleiner ist.

**Dagegen:** 1. Augustinus: „Jeder wird durch einen schlechten Willen unglücklich, aber noch unglücklicher durch die Möglichkeit dazu, wenn der Wunsch des schlechten Willens erfüllt wird.“<sup>4463</sup> Also ist jemand durch eine schlechte Tat unglücklicher als durch einen schlechten Willen.

2. Dieser will aus vollem Willen töten; wenn er in der Tat tötet, zieht er sofort eine Strafe auf sich, die er auch mit vollem Willen nicht auf sich zöge. Wenn Gott also ein strenger Richter ist, wird Gott ihn ebenfalls mehr für die Tat als für den Willen bestrafen, und das nicht ungerecht; also sündigt dieser mehr in der Tat als nur im Willen.

3. Der ist mehr zu bestrafen, der dem Nächsten schadet und sich selbst, als der, der nicht dem Nächsten schadet, sondern sich selbst allein, denn Sünde wird es nur genannt, weil er schadet; wer aber aus vollem Willen töten oder ehebrechen will,

---

**4455** Glossa ordinaria zu Mt 5,28 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21a); Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos 31,6 (PL 191, 320 f); Cassiodor, Expositio psalmodum 31,5 f (CChr.SL 97, 277 f).

**4456** Ps 31,5.

**4457** Glossa ordinaria zu Ps 31,5 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 490b–491a); Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos (PL 191, 321).

**4458** Augustinus, De libero arbitrio I,3,8 (CChr.SL 29, 215; CSEL 74, 8 f).

**4459** Ps 57,3.

**4460** Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos (PL 191, 535); Augustinus, Enarrationes in Psalmos 57,3 (CSEL 94/1, 269 f; CChr.SL 39, 711 f).

**4461** Glossa ordinaria zu Lev 15,25 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 246b).

**4462** Gregor, Moralia sive Expositio in Job XXI,11,18 (CChr.SL 143A, 1078).

**4463** Augustinus, De trinitate XIII,5,8 (CChr.SL 50A, 392).

occidere vel adulterari nocet sibi soli, si occideret, noceret sibi et proximo; ergo voluntas hic non est pro facto reputanda.

**Respondeo:** Est voluntas plena et est voluntas semiplena, secundum quod distinguit Augustinus, *Super Genesim*: Quia si peccatum «sola cogitationis delectatione» sive voluntate perficiendi teneatur, «mulier sola comedit», id est inferior pars rationis, et non vir, id est superior pars, cuius auctoritate cohibetur voluntas ne ad opus perveniat; si vero adsit plena voluntas, ut, si adsit facultas, perficiatur, tunc vir manducat et est damnabile peccatum. Item, voluntas plena aut est respectu peccati quod exercetur in anima, non per corpus, ut in peccato superbiae et invidiae; aut est respectu peccati quod exercetur in corpore sive per corpus, ut in adulterio, quod exercetur in corpore, et homicidio, quod exercetur per corpus. Iis ita positis distinguendum quod est reatus peccati respectu privationis gloriae et reatus peccati respectu passionis gehennae. Respectu privationis gloriae tam voluntas plena quam voluntas semiplena, quae mortalis est, pro facto reputatur; respectu vero passionis gehennae voluntas semiplena non pro facto reputatur. Item, voluntas plena respectu peccati spiritualis, quod totaliter interius completur, pro facto reputatur quantum ad passionem gehennae; voluntas vero plena respectu peccati corporalis, quod exercetur per corpus vel in corpore, pro facto reputatur quantum ad generalitatem poenae, quia tali voluntati adiungitur concupiscentia, ut in voluntate plena adulterandi vel ira in voluntate plena occidendi, quae sunt passiones virtutis sensibilis, quae fundatur in corpore, et ideo punitur ista voluntas sicut factum generalitate poenae, quia in spiritu et in sensualitate et in carne. Quantum vero ad intensionem poenae non videtur reputari pro facto, et causa est quia voluntas in peccatis quae exercetur vel in corpore vel per corpus solet intendi in facto, intensionem autem voluntatis malae respondet intensio poenae.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod dicit Augustinus quod miserius efficitur, cum peccatum impletur, patet responsio; nam hoc dicit quia in actu impletionis intenditur voluntas, ad quam sequitur maior poena.

2. Ad secundum respondetur quia sunt poenae temporales et poenae aeternae. Quantum ad poenas temporales, quae inferuntur a iudice [893] saeculari vel Ecclesiae, non reputatur voluntas pro facto nisi ubi nocumentum infertur proximo.



schadet nur sich selbst, wenn er tötete, würde er sich und dem Nächsten schaden; also ist der Wille hier nicht als Tat zu bewerten.

**Ich antworte:** Es gibt den vollen Willen, und es gibt den halbvollen Willen, demgemäß Augustinus [in der Schrift] *Vom Wortlaut der Genesis* unterscheidet: Denn wenn die Sünde „nur aus dem Vergnügen an ihrer Erwägung“ oder mit dem Willen, sie in die Tat umzusetzen, zurückgehalten wird, „isst nur die Frau [die verbotene Speise, d. h. den Apfel]“, das heißt der niedrigere Teil der Vernunft, und nicht der Mann, das heißt der höhere Teil, mit dessen Autorität der Wille davon abgehalten wird, zum Werk zu schreiten; wenn aber der volle Wille vorhanden ist, das auszuführen, wenn sich die Gelegenheit dazu bietet, dann isst der Mann, und das ist eine verdammenswerte Sünde.<sup>4464</sup> Und der volle Wille ist entweder hinsichtlich der Sünde, die in der Seele umgesetzt wird, nicht mit dem Körper, so wie in der Sünde des Stolzes und des Neids; oder er ist hinsichtlich der Sünde, die im Körper oder mit dem Körper umgesetzt wird, so wie beim Ehebruch, der im Körper umgesetzt wird, und beim Mord, der mit dem Körper umgesetzt wird. Bei der Aufstellung dieser Fälle ist zu unterscheiden, dass es die Strafwürdigkeit der Sünde im Hinblick auf die Beraubung der Herrlichkeit gibt und die Strafwürdigkeit der Sünde im Hinblick auf das Erleiden der Hölle. Im Hinblick auf die Beraubung der Herrlichkeit werden sowohl der volle Wille als auch der halbvolle Wille, der zum Tode führt, als Tat gewertet; im Hinblick auf das Erleiden der Hölle wird aber der halbvolle Wille nicht als Tat gewertet. Und der volle Wille im Hinblick auf eine geistliche Sünde, die vollständig innerlich vollendet wird, wird als Tat gewertet hinsichtlich des Erleidens der Hölle; der volle Wille im Hinblick auf eine körperliche Sünde, die durch den Körper oder am Körper umgesetzt wird, wird als Tat gewertet hinsichtlich der Allgemeinheit der Sünde, denn einem solchen Willen wird die Begierde hinzugefügt, so wie im vollen Willen, die Ehe zu brechen, oder der Zorn im vollen Willen zu töten, welche Leidenschaften des sinnlichen Vermögens sind, das im Körper seinen Sitz hat, und deshalb wird dieser Wille wie eine Tat durch die Allgemeinheit der Strafe bestraft, denn im Geist, in der sinnlichen Wahrnehmung und im Fleisch. Hinsichtlich der Härte der Strafe scheint er aber nicht als Tat gewertet zu werden, und der Grund dafür ist, dass der Wille in den Sünden, der entweder im Körper oder mit dem Körper umgesetzt wird, in der Handlung beabsichtigt zu werden pflegt, der Intensität des bösen Willens aber die Härte der Strafe entspricht.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Auf das, was Augustinus sagt, dass er unglücklicher wird, wenn die Sünde erfüllt wird, ist die Antwort klar; denn dies sagt er, weil der Wille in der Handlung der Erfüllung angestrengt wird, auf den eine größere Strafe folgt.

2. Auf den zweiten [Einwand] wird geantwortet, dass es zeitliche Strafen gibt und ewige Strafen. Hinsichtlich der zeitlichen Strafen, die von einem weltlichen Richter [893] oder einem der Kirche verhängt werden, wird der Wille nicht als Tat gewertet, außer wenn dem Nächsten ein Schaden zugefügt wird. Hinsichtlich der ewigen Strafen

---

4464 Ebd., XII,12,17 (CChr.SL 50, 372).

Quantum vero ad poenas aeternas, quae inferuntur a Deo, voluntas nocendi proximo pro facto reputatur, cum distinctione quae supra dicta est. Unde nota quod factum duos habet respectus: ad facientem et ad illum cui fit. Factum vero, quantum ad illum cui fit et nocet, habet poenam in iudicio saeculari vel ecclesiastico, quod respicit manum; factum vero respectu facientis punitur a Deo, qui attendit animum, et quoad hoc voluntas pro facto reputatur.

3. Ad ultimum dicendum sine praeiudicio quod, quantum ad voluntatem plenam nocendi et actum nocendi proximo, nullam differentiam facit Deus, nisi contingat voluntatem intendi in actu, et ideo qui habet plenam voluntatem nocendi, quamvis non consequatur actus, quantum in se est, nocet alteri, et ideo voluntas pro facto reputatur a Deo.

[Nr. 571] CAPUT III.

UTRUM PRAECEPTUM VITANDAE OCCASIONIS SIT AD LITTERAM OBSERVANDUM.

Postea quaeritur de isto praecepto: *Si oculus tuus scandalizat te, erue eum, et proice abs te*, utrum sit ad litteram observandum, ut in illo qui habet lascivos oculos et incontinentes, unde frequenter peccat in aspectu mulierum, et in illo qui est lubricus in genitalibus membris et huiusmodi, unde frequenter peccat ex ipsa inclinatione corrupta membrorum.

**Et videtur** 1. expresse per istum textum quod, si eruerit sibi vel absciderit huiusmodi membra, non peccabit. Hoc etiam legitur in *Vitis Patrum* frequenter a sanctis factum.

2. Item, secundum ordinem caritatis nullus debet habere pretiosius corpus suum quam animam. Ergo, si membrum corporis sit in scandalum animae, debet abici.

3. Item, si sine peccato membrum corruptum potest abscidi, ne corruptione sua reliqua membra vel corpus inficiatur, ergo multo magis ne anima inficiatur.

**Contra:** a. «In *Canonibus Apostolorum*: Si quis absciderit sibi virilia, non fiat clericus, quia sui est homicida et Dei conditioni inimicus», dist. 55.

aber, die von Gott verhängt werden, wird der Wille, dem Nächsten zu schaden, als Tat gewertet, mit der Unterscheidung, die oben gemacht worden ist. Beachte daher, dass eine Tat zwei Bezüge hat: auf den, der sie ausführt, und auf den, dem sie getan wird. Eine Tat hinsichtlich dessen, dem sie getan wird und schadet, hat die Strafe im weltlichen oder kirchlichen Gericht, wenn es die Hand betrifft; eine Tat hinsichtlich dessen, der sie ausführt, wird von Gott bestraft, der die Gesinnung betrachtet, und in Bezug darauf wird der Wille als Tat gewertet.

3. Zu dem letzten ist ohne Vorurteil zu sagen, dass Gott im Hinblick auf den vollen Willen zu schaden und die Handlung, dem Nächsten zu schaden, keinen Unterschied macht, außer es ist der Fall, dass der Wille auf eine Handlung<sup>4465</sup> ausgerichtet wird, und deshalb schadet der, der den vollen Willen zu schaden hat, auch wenn keine Handlung folgt, insofern sie an sich ist, dem anderen, und deshalb wird von Gott der Wille als Tat gewertet.

*Kapitel 3: Muss die Vorschrift, einen Anlass zu meiden, wörtlich befolgt werden?*

[Nr. 571]

Danach wird nach der Vorschrift gefragt: *Wenn dein Auge dir eine Falle stellt, reiße es aus und wirf es weg von dir*<sup>4466</sup>, ob sie dem Wortlaut nach gehalten werden muss, so wie bei dem, der lüsterne und unkeusche Augen hat, sodass er häufig beim Anschauen von Frauen sündigt, und bei dem, der an seinen Geschlechtsorganen und dergleichen verführerisch ist, sodass er häufig sündigt aufgrund der verdorbenen Hinneigung seiner Glieder.

**Und es scheint richtig zu sein** 1. ausdrücklich wegen dieses Bibeltextes, dass er, wenn er sich solche Glieder ausreißt oder abschneidet, nicht sündigen wird. Auch in [dem Werk] *Die Leben der heiligen Väter* ist häufig zu lesen, dass dies von Heiligen gemacht worden ist.<sup>4467</sup>

2. Nach der Ordnung der Liebe darf niemand seinen Körper für wertvoller halten als seine Seele. Wenn ein Körperteil der Seele eine Falle stellt, muss er also abgeschnitten werden.

3. Wenn ein verdorbener Körperteil ohne Sünde abgeschnitten werden kann, damit von seiner Verdorbenheit nicht die übrigen Teile oder der Körper angesteckt werden, dann noch viel eher, damit die Seele nicht angesteckt wird.

**Dagegen:** a. „In den *Kanones der Apostel*: Wenn jemand sich die Geschlechtsteile abschneidet, soll er kein Kleriker werden, weil er ein Mörder an sich selbst ist und ein Feind der Schöpfung Gottes“, *Distinctio 55*.<sup>4468</sup>

---

<sup>4465</sup> Mit der Textvariante S wird hier ‚actum‘ statt ‚actu‘ gelesen.

<sup>4466</sup> Mt 5,29.

<sup>4467</sup> Vgl. *Vitae Patrum*, V,88; VIII,150 (PL 73, 968.1214); X,60 (PL 74, 148).

<sup>4468</sup> Vgl. *Decretum Gratiani*, D.55, c.4 (ed. Friedberg, Bd. I, 216).

b. «Item, ex Concilio Arelatensi», dist. 55: «Si qui, se carnali vitio repugnare debere nescientes, virilia abscindunt, ad clerum pervenire non possunt».

c. «Item», dist. eadem, «Innocentius: Qui partem cuiuslibet digiti sui sibi ipsi volens abscidit, hunc ad clerum *Canones* non admittunt». Ex iis *Canonibus* videtur quod non liceat aliquo modo sibi ipsi aliquod membrum abscidere.

d. Item, quaeritur quare non facit mentionem de sinistro oculo vel manu eruendis, cum contingat scandalizari frequentius per illa quam per dextera.

**Respondeo**, secundum Augustinum: «Ad litteram nullum membrorum erui praecipitur», sicut dicitur etiam in Glossa Matth. 5, 29, sed praecipit Dominus removere occasionem peccandi. Occasio autem intelligitur dupliciter: quae est ex nobis vel quae est ex alio. Ex nobis potest esse occasio multis modis. Potest enim esse occasio exterior ex aspectu, et tunc oculus scandalizat; et cum bona intentione, et tunc oculus dexter. Vel potest esse occasio ex contactu et cum bona intentione, et tunc manus dextera scandalizat. Vel potest esse occasio ex parte cogitationis interius cum intentione bona, et tunc etiam oculus dexter scandalizat, sicut est in illo qui cogitat peccata sua ad dolendum et ex cogitatione insurgunt mali motus; sive ex parte voluntatis vel operis, et hoc cum bona intentione, et tunc manus dextera scandalizat. De oculo cogitationis, in Psalmo: *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum*; de manu operationis, Eccle. 9, 10: *Quodcumque potest manus tua, instanter operare*. Item, potest esse occasio peccandi ex nobis in studio sapientiae sive in vita contemplativa, et tunc oculus dexter scandalizat; vel in exercitio activae, et tunc manus dextera scandalizat. De oculo contemplationis, Iob 39, 29: *Oculi eius longe [894] prospiciunt*, dicitur de aquila, et 41: *Nunc oculus meus videt te*; de manu actionis, Prov. 31, 19: *Manum suam misit ad fortia*. – Item, potest esse occasio peccandi ab alio, et hoc a consiliario, qui dicitur oculus, Iob 29, 15: *Oculus fui caeco*; vel ab amico sive adiutore, qui dicitur

b. „Aus dem Konzil von Arles“, *Distinctio 55*: „Solche, die nicht wissen, wie sie sich dem fleischlichen Laster widersetzen sollen und sich die Geschlechtsteile abschneiden, können nicht zum Klerus gelangen.“<sup>4469</sup>

c. In derselben *Distinctio*, „Innozenz: Jemanden, der sich selbst freiwillig einen Teil irgendeines Fingers abschneidet, lassen die Kanones nicht zum Klerus zu.“<sup>4470</sup>

Aus diesen Kanones ist ersichtlich, dass es auf keinen Fall erlaubt ist, sich selbst irgendein Körperteil abzuschneiden.

d. Es wird gefragt, warum er nicht das linke Auge oder die Hand des Ausreißen erwähnt, da es häufiger vorkommt, dass man durch diese als durch die rechten [Glieder] eine Falle gestellt bekommt.

**Ich antworte** nach Augustinus: „Dem Wortlaut nach wird kein Körperteil auszureißen vorgeschrieben“, wie es auch in der Glosse zu Mt 5,29 heißt,<sup>4471</sup> sondern der Herr schreibt vor, den Anlass zu sündigen zu entfernen.<sup>4472</sup> Ein Anlass ist aber auf zwei Arten zu verstehen: einer, der aus uns kommt, oder einer, der aus etwas anderem kommt. Aus uns kann der Anlass auf mehrere Arten kommen. Es kann nämlich ein äußerer Anlass sein aufgrund des Schauens, und dann stellt das Auge eine Falle; und mit guter Absicht, und dann das rechte Auge. Oder es kann ein Anlass aufgrund von Berührung sein und mit guter Absicht, und dann stellt die rechte Hand eine Falle. Oder es kann ein Anlass aufgrund eines Teils der inneren Erwägung sein mit einer guten Absicht, und dann stellt auch das rechte Auge eine Falle, wie es bei jemandem ist, der seine Sünden erwägt, um Schmerz zuzufügen, und aus dieser Erwägung entstehen böse Bewegungen; oder vonseiten des Willens oder Werks, und zwar mit guter Absicht, und dann stellt die rechte Hand eine Falle. Über das Auge der Überlegung im Psalm: *Meine Augen sind erloschen angesichts deiner Verheißung*<sup>4473</sup>; über die Hand der Ausführung Koh 9,10: *Alles, was deine Hand tun kann, das tue sofort*. Es kann auch ein Anlass zu sündigen sein aus uns selbst im Streben nach Weisheit oder im kontemplativen Leben, und dann stellt das rechte Auge eine Falle; oder in der Ausführung des aktiven Lebens, und dann stellt die rechte Hand eine Falle.<sup>4474</sup> Über das Auge der Kontemplation Ijob 39,29: *Seine Augen schauen weit aus*, |894| das wird vom Adler gesagt, und [Kapitel] 41<sup>4475</sup>: *Jetzt schaut mein Auge dich*; von der Hand der Tätigkeit, Spr 31,19: *Ihre Hand streckt sie nach beständigen Dingen aus*. – Ein Anlass zu sündigen kann auch von einem anderen kommen, und zwar von einem Ratgeber, der Auge genannt wird,<sup>4476</sup> Ijob 29,15: *Auge wurde ich für den Blinden*; oder von einem

<sup>4469</sup> Vgl. ebd., c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 216).

<sup>4470</sup> Vgl. ebd., c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 216).

<sup>4471</sup> *Glossa ordinaria* zu Mt 5,29 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 21b).

<sup>4472</sup> Vgl. Augustinus, *De civitate dei* I,17,20 (CChr.SL 47, 18,22f; CSEL 40/1, 31f.37–39).

<sup>4473</sup> Ps 118,82.

<sup>4474</sup> Vgl. *Glossa interlinearis* zu Mt 5,29 (ed. *Textus biblie*, Bd. 5, 21v).

<sup>4475</sup> Ijob 42,5.

<sup>4476</sup> Vgl. Augustinus, *De sermone domini in monte* I,13,38 (CChr.SL 35, 40f).

manus, 1 Cor. 12, 21: Numquid dicit *oculus manui: Opera tua non indigeo?* Et dexter, qui est consiliarius in divinis sive spiritualibus vel adiutor, si scandalizat, abiciendus est, Matth. 5: *Non veni pacem mittere, sed gladium. Veni enim separare filium adversus patrem etc., et inimici hominis, domestici eius.* Sic igitur amovendae sunt occasiones ducentes ad malum. – Dicendum ergo quod in praedictis casibus discernendum est vitium a natura; vitium oculi vel alterius membri per disciplinam et continentiam abscindendum est, servanda vero est ipsa natura, quae bona est.

**[Ad objecta]:** 1. Illud ergo quod legitur in *Vitis Patrum*, non legitur ad exemplum, sed excusatur per Spiritum Sanctum, quo inspirante creditur esse factum, sicut dicit Augustinus, in libro *De civitate Dei*, de Samsone, qui se occidit, Iudic. 16, 30, quod «non aliter excusatur nisi quia latenter Spiritus hoc iusserat, qui per eum miracula faciebat». Unde secundum *Canones* quicumque tali occasione absciderit sibi membrum erit irregularis.

2. Ad aliud quod obicitur quod ‘non deberet haberi pretiosius corpus quam anima’, dicendum quod hoc intelligitur in causa martyrii, ubi confessio fidei non debet subtrahi pro morte corporali, quia, si subtraheretur, iam pretiosior esset vita corporis quam animae. Unde Matth. 10, 39: *Qui invenit animam suam, perdet eam; et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.*

3. Ad ultimum dicendum quod non est necessitas corruptionis animae ex corruptione corporis, sicut est necessitas corruptionis unius membri ex corruptione alterius. Unde Augustinus, I *De civitate Dei*: «Sancta voluntate stabili permanente, quidquid alius in corpore fecerit, praeter culpam est patientis».

d. Ad ultimum quod quaerit ‘quare non facit mentionem de oculo sinistro vel manu sicut de dextro’, dicendum quod removendo quod minus praestat occasionem ad malum, removet et id quod magis. Unde, si spirituale studium vel actio abicienda est, si praestat occasionem peccati, multo magis corporale studium vel actio et temporalis consiliarius vel amicus, qui intelliguntur per oculum sinistrum et manum.

Freund oder Helfer,<sup>4477</sup> der Hand genannt wird, 1Kor 12,21: Sagt denn *das Auge zur Hand: Deine Hilfe brauche ich nicht?* Und die rechte [Hand], die Ratgeber in göttlichen oder geistlichen Dingen oder auch Helfer ist, muss weggeworfen werden, wenn sie eine Falle stellt, Mt 5<sup>4478</sup>: *Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um den Sohn von seinem Vater zu entzweien usw., und die Feinde des Menschen [werden] seine Hausgenossen [sein].* So müssen die Anlässe, die zum Bösen führen, also entfernt werden. – Es ist also zu sagen, dass in den genannten Fällen das Laster von der Natur zu unterscheiden ist; das Laster des Auges oder eines anderen Körperteils muss durch Zucht und Enthaltbarkeit abgeschnitten werden, aber die Natur selbst muss bewahrt werden, welche gut ist.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Was also in [dem Werk] *Die Leben der heiligen Väter* zu lesen ist, steht dort nicht als Beispiel, sondern wird durch den Heiligen Geist entschuldigt, auf dessen Eingebung hin es getan wurde, wie man glaubt, so wie Augustinus es in der Schrift *Vom Gottesstaat* über Simson sagt, der sich tötet, Ri 16,30, was „nicht anders zu entschuldigen ist, als dass der Geist es ihm heimlich befohlen hatte, der durch ihn Wunder getan hat.“<sup>4479</sup> Daher wird nach den Kanones jeder, der sich aus einem solchen Anlass ein Glied abschneidet, gegen die Regel verstoßen.<sup>4480</sup>

2. Zu dem anderen Einwand, dass ‚man seinen Körper nicht für wertvoller als seine Seele halten dürfe‘, ist zu sagen, dass dies für den Fall des Martyriums zu verstehen ist, wo das Bekenntnis des Glaubens nicht für den körperlichen Tod entzogen werden darf, da, wenn es entzogen würde, das Leben des Körpers schon wertvoller wäre als das der Seele. Daher Mt 10,39: *Wer seine Seele rettet, wird sie verlieren; und wer seine Seele um meinetwillen verliert, wird sie retten.*

3. Zu dem letzten ist zu sagen, dass es keine Notwendigkeit der Verderbnis der Seele gibt aufgrund der Verderbnis des Körpers, so wie es die Notwendigkeit der Verderbnis des einen Körperteils gibt aufgrund der Verderbnis eines anderen. Daher Augustinus [in Buch] I *Vom Gottesstaat*: „Wenn der heilige Wille dauerhaft gefestigt ist, wird alles, was ein anderer am Körper tut, außerhalb der Schuld des Erleidenden liegen.“<sup>4481</sup>

d. Zu der letzten Frage, ‚warum er nicht das linke Auge oder die linke Hand erwähnt, so wie das rechte‘, ist zu sagen, dass, indem er entfernt, was weniger einen Anlass für das Böse bietet, er auch das entfernt, was mehr [bietet]. Wenn also der geistliche Eifer oder die Tätigkeit weggeworfen werden müssen, wenn sie einen Anlass für die Sünde bieten, dann noch viel mehr der körperliche Eifer oder die Tätigkeit und der weltliche Ratgeber oder Freund, die unter dem linken Auge und der Hand zu verstehen sind.

<sup>4477</sup> Vgl. Glossa interlinearis zu Mt 5,29 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 21v); Augustinus, De sermone domini in monte I,13,38 (CChr.SL 35, 40 f).

<sup>4478</sup> Mt 10,34–36.

<sup>4479</sup> Augustinus, De civitate dei I,21 (CChr.SL 47, 23; CSEL 40/1, 40).

<sup>4480</sup> Vgl. Argumente a–c.

<sup>4481</sup> Augustinus, De civitate dei I,16 (CChr.SL 47, 18; CSEL 40/1, 30).

[895] QUAESTIO III.

**DE PRAECEPTIS CIRCA MOTUM RATIONALIS.**

Consequenter quaerendum est de praeceptis quibus ordinatur motus rationalis. Duplex autem est ordo vis rationalis: in verum et in bonum. Ordinatur ergo vis rationalis per praecepta duo in verum, videlicet per prohibitionem iurationis, cum dicitur, Matth. 5, 33: *Audistis quia dictum est: Non periurabis. Ego autem dico vobis, non iurare omnino*; et per iussionem simplicis assertionis, cum dicitur: *Sit autem sermo vester: Est, est: Non, non*. Item, ordinatur in bonum per praecepta tripliciter. Primo, per praeceptum patientiae in perpessione iniuriarum, cum dicitur: *Audistis quia dictum est: Oculum pro oculo. Ego autem dico vobis, non resistere* etc. Secundo, per praecepta beneficentiae in erogatione beneficiorum, cum dicitur: *Qui petit a te, da ei*. Tertio, per praecepta caritatis in dilectione inimicorum, cum dicitur: *Audistis quia dictum est: Diliges amicum tuum* etc. *Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros* etc.

Primo ergo inquirendum est de prohibitione iurationis;

secundo, de praecepto simplicis assertionis veritatis, sed de hoc sufficienter determinatum est inquisitione Decalogi, Quaestione de praecepto: *Non falsum testimonium dices*;

tertio, quaerendum est de praeceptis patientiae;

quarto, de praeceptis beneficentiae;

quinto, de praeceptis caritatis.

TITULUS I.

**DE PROHIBITIONE IURATIONIS.**

[Nr. 572] CAPUT I.

UTRUM IURARE SIT UNIVERSALITER PROHIBITUM ET MALUM.

Quantum ad primum quaeritur utrum iurare sit universaliter prohibitum et malum. Quamvis autem istud supra fuerit plenius disputatum, Quaestione de secundo praecepto Decalogi adhuc tamen circa hoc obicitur in hunc modum.



**|895| Dritte Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des vernünftigen Strebens**

Sodann ist nach den Vorschriften zu fragen, mit denen die Bewegung des vernünftigen Strebens geordnet wird. Es gibt aber zwei Arten von Ordnung der vernünftigen Kraft: auf das Wahre und auf das Gute hin. Also wird die vernünftige Kraft durch zwei Vorschriften auf das Wahre hingeordnet, nämlich durch das Verbot des Schwörens, wenn es in Mt 5,33 heißt: *Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst keinen Meineid schwören. Ich aber sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören*; und durch den Befehl der schlichten Bekräftigung, wenn es heißt: *Eure Rede sei so: Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein*.<sup>4482</sup> Und sie wird durch drei Arten von Vorschriften auf das Gute hingeordnet. Erstens durch die Vorschrift der Duldsamkeit im Erdulden von Ungerechtigkeiten, wenn es heißt: *Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Auge um Auge; ich aber sage euch: Leistet keinen Widerstand*<sup>4483</sup> usw. Zweitens durch die Vorschriften der Wohltätigkeit in der Auszahlung von Wohltaten, wenn es heißt: *Wer von dir etwas erbittet, dem gib*.<sup>4484</sup> Drittens durch die Vorschriften der Liebe in der Liebe zu den Feinden, wenn es heißt: *Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Freund lieben* usw. *Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde*<sup>4485</sup> usw.

1. ist also das Verbot des Schwurs zu untersuchen;

2. die Vorschrift der schlichten Bekräftigung der Wahrheit, aber darüber ist genügend in der Untersuchung des Dekalogs bestimmt worden, in der Frage zur Vorschrift: *Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen*;<sup>4486</sup>

3. ist nach den Vorschriften der Duldsamkeit zu fragen;

4. nach den Vorschriften der Wohltätigkeit;

5. nach den Vorschriften der Liebe.

**Erster Abschnitt: Das Verbot des Schwurs****Kapitel 1: Ist Schwören insgesamt verboten und eine Sünde? [Nr. 572]**

Zu dem Ersten wird gefragt, ob Schwören insgesamt verboten und eine Sünde ist. Obgleich aber dies oben ausführlicher erörtert worden ist, in der Frage nach der zweiten Vorschrift des Dekalogs,<sup>4487</sup> wird trotzdem noch etwas folgendermaßen dazu eingewendet.<sup>4488</sup>

---

**4482** Mt 5,37.

**4483** Mt 5,38 f.

**4484** Mt 5,42.

**4485** Mt 5,43 f.

**4486** Vgl. Summa Halensis III Nr. 385–386 (ed. Bd. IV/2, 570a–572b; in dieser Ausgabe S. 940–949).

**4487** Vgl. ebd., Nr. 308–312 (ed. Bd. IV/2, 465a–472b; in dieser Ausgabe S. 564–589).

**4488** Vgl. Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 16b–c.

a. Cum enim iurare sit actus per quem assimilamur Deo, quia dicitur in Psalmo: *Iuravit Dominus, et non poenitebit eum*, Deus autem nullum potest facere malum, ergo iurare simpliciter non est malum.

b. Item, iurat Christus: *Amen, amen, dico vobis*, in Ioan., in multis locis; iurat angelus, Apoc. 10, 6; iurat Apostolus, ad Philipp. 1, 8: *Testis est mihi Deus* etc. Ergo iurare non est peccatum.

[896] c. Item, in Veteri Testamento tam Patriarchae quam Prophetae licite iuraverunt. Ergo licitum est iurare.

d. Item, Deuter. 6, 13 dicitur: *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies, et per nomen eius iurabis*. Si ergo alia quae ponuntur in ista serie praeceptionis sunt licita, ergo similiter et istud.

e. Item, Matth. 5, 33 dicit Dominus: *Dictum est antiquis: Reddes Domino iuramenta tua*. Omne autem quod debet reddi Domino, licitum est; iuramenta ergo licita sunt.

f. Item, in Psalmo dicitur: *Laudabuntur omnes qui iurant in eo*. Sed nullus debet laudari de malo; ergo iurare in Deo non est malum.

**Contra:** 1. Iac. ultimo, 12: *Ante omnia, fratres mei, nolite iurare, neque per caelum, neque per aliud quodcumque, ut non sub iudicio decidatis*. Ergo qui iurat aliquo modo, decedit sub iudicio; ergo peccat mortaliter; iurare ergo malum est simpliciter.

2. Item, Augustinus, in sermone *De periurio*: «Falsa iuratio pernicioosa, vera periculosa, segura nulla».

3. Item iurare sine causa est assumere nomen Dei in vanum; ergo iurare, omni circumstantia remota, est malum, quia contra praeceptum.

4. Item, iurare multiplicatum per consuetudinem est peccatum. Unde dicit Interlinearis: «Usum iuramenti prohibet, id est consuetudinem».

5. Item, contra, Augustinus, super Matth. 5, 34: «Iuratio non est bona, non tamen mala est, cum est necessaria». Ergo est indifferens.

6. Item, obicitur, Deuter. 6, 13: *Per nomen Dei tui iurabis*, et Matth. 5, 34 dicitur: *Non iurabis omnino*. Aut ergo utrumque istorum est praeceptum aut utrumque consilium

a. Da nämlich Schwören eine Handlung ist, durch die wir uns Gott gleichmachen, denn es heißt im Psalm: *Der Herr hat geschworen, und es wird ihn nicht reuen*<sup>4489</sup>, Gott aber nichts Schlechtes tun kann, ist Schwören schlechthin keine Sünde.

b. Christus schwört: *Amen, amen, ich sage euch*, in Joh an vielen Stellen<sup>4490</sup>; ein Engel schwört, Offb 10,6; der Apostel schwört, in Phil 1,8: *Gott ist mein Zeuge* usw. Also ist Schwören keine Sünde.

[896] c. Im Alten Testament haben sowohl die Patriarchen als auch die Propheten erlaubterweise geschworen.<sup>4491</sup> Also ist es erlaubt zu schwören.

d. Dtn 6,13 heißt es: *Du sollst den Herrn, deinen Gott fürchten und nur ihm allein dienen, und bei seinem Namen sollst du schwören*. Wenn also anderes, das in dieser Reihe von Vorschriften aufgestellt wird, erlaubt ist, dann auch dieses.

e. Mt 5,33 sagt der Herr: *Den Alten ist gesagt worden: Du sollst dem Herrn deine Schwüre erfüllen*.<sup>4492</sup> Alles aber, was dem Herrn erfüllt werden muss, ist erlaubt; also sind die Schwüre erlaubt.

f. Im Psalm heißt es: *Alle werden gerühmt werden, die bei ihm schwören*.<sup>4493</sup> Niemand darf aber wegen einer Sünde gelobt werden; also ist bei Gott zu schwören keine Sünde.

**Dagegen:** 1. Jak im letzten [Kapitel], [Vers] 12: *Vor allem, meine Brüder, schwört nicht, weder beim Himmel noch bei irgendetwas anderem, damit ihr nicht unter das Gericht fallt*. Also fällt, wer irgendwie schwört, unter das Gericht; also sündigt er tödlich; also ist Schwören eine Sünde schlechthin.

2. Augustinus in der Predigt *Über den Meineid*: „Der falsche Schwur ist verderblich, der wahre gefährlich, sicher ist nur, keinen zu tun.“<sup>4494</sup>

3. Grundlos zu schwören bedeutet, den Namen Gottes zu missbrauchen; also ist Schwören, wenn jeder Begleitumstand entfernt ist, eine Sünde, weil [sie] gegen die Vorschrift [ist].

4. Vielfach aus Gewohnheit zu schwören, ist eine Sünde. Daher sagt die Interlinearglosse: „Er verbietet den regelmäßigen Gebrauch des Schwurs, das heißt die Gewohnheit.“<sup>4495</sup>

5. Dagegen, Augustinus zu Mt 5,34: „Der Schwur ist nicht gut, aber auch nicht schlecht, wenn er notwendig ist.“<sup>4496</sup> Also ist er indifferent.

6. Es wird eingewendet, Dtn 6,13: *Beim Namen deines Gottes sollst du schwören*, und Mt 5,34 heißt es: *Du sollst überhaupt nicht schwören*. Es sind also entweder beide

**4489** Ps 109,4.

**4490** Joh 1,51; 5,19.24 f.

**4491** Vgl. Gen 21,24; 26,31; 31,53; Ex 2,21.

**4492** Vgl. Num 30,2; Dtn 23,21.

**4493** Ps 62,11.

**4494** Augustinus, Sermones 180,4 (CChr.SL 41Bb, 665).

**4495** Glossa ordinaria zu Jak 5,12 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 519a); vgl. Augustinus, De mendacio 15,28 (CSEL 41, 448).

**4496** Augustinus, De sermone domini in monte I,17,51 (CChr.SL 35, 59).

aut unum istorum praeceptum et alterum prohibitio aut alterum permissio et alterum consilium. Sed constat quod nec utrumque praeceptum nec utrumque consilium est. Si enim vel utrumque praeceptum vel utrumque consilium est, sequitur idem inconueniens, ut cogamur concedere Deum dedisse vel praecepta vel consilia contraria. Item, constat quod nec alterum praeceptum et alterum prohibitio est. Si enim hoc est, ergo, cum utrumque urgeat et utrumque necessitatem inducat, necessario ad utrumque tenemur, et ita sequitur quod aliqua prohibitio divina licita sit, quod est inconueniens. Item, constat quod alterum non est praeceptum et alterum consilium. Ponatur enim quod iurare praeceptum sit, sicut videtur, Deuter. 6, 13, et non iurare, consilium, ut Matth. 5, 34, non iurare ergo consilium est; ergo, si non iuras, non delinquis, quia non sequendo divinum consilium, non delinquis. Sed e contra, iurare praeceptum est; ergo ad illud ex necessitate teneris; ergo illud solvendo, ex necessitate transgredieris; teneris enim iurare, cum iurare praeceptum sit, quia omne praeceptum Dei necessitas est; ergo, si non iuras, consilium Dei sequeris; sed exequendo consilium, praecepto Domini non obedis; transgredieris ergo, praeceptum Domini solvendo, cui necessario teneris obedire, et ita fas et transgressio conveniunt in eodem, quod est valde inconueniens. Idem incidit inconueniens, si e converso dicatur quod iurare consilium est et non iurare praeceptum. Item, si dicatur quod iurare permissio est, non iurare vero prohibitio vel praeceptum sive e converso, incidit inconueniens; permissio enim sine culpa est, transgressio autem culpa est, et ita transgressio culpam ingerit, quam permissio tollit.

**Respondeo:** Quidam dicunt quod in Ecclesia Dei sunt quatuor genera hominum, secundum quae distinguuntur in Scripturis quatuor genera institutionum. Nam quidam sunt perfecti, quidam perficiendi, quidam infirmi, quidam reprobis. Institutionum vero Sacrae Scripturae quaedam consilium continent, quaedam praeceptum, quaedam permissionem, quaedam vero prohibitionem. Quae ergo consilium continent, data sunt perfectis; quae praeceptum, perficiendis; quae permissionem, infirmis; quae prohibitionem, reprobis. Verbi gratia, consilium est vendere omnia et dare pauperibus; praeceptum, diligere Deum; permissio, nubere; prohibitio, non occidere.

von ihnen eine Vorschrift oder beide ein Rat oder das eine von ihnen eine Vorschrift und das andere ein Verbot oder das eine eine Erlaubnis und das andere ein Rat. Es steht aber fest, dass weder beide eine Vorschrift sind noch beide ein Rat. Wenn nämlich entweder beide eine Vorschrift sind oder beide ein Rat, folgt daraus, dass dasselbe unangemessen ist, sodass wir dazu gezwungen sind, zuzugeben, dass Gott gegensätzliche Vorschriften oder Räte erlassen hat. Und es steht fest, dass auch nicht das eine eine Vorschrift, das andere ein Verbot ist. Wenn das nämlich der Fall ist, dann sind wir, da beide zwingen und beide eine Notwendigkeit nach sich ziehen, notwendig zu beiden verpflichtet, und daher folgt, dass ein göttliches Verbot erlaubt ist, was unangemessen ist. Und es steht fest, dass nicht das eine eine Vorschrift ist und das andere ein Rat. Es wird nämlich angenommen, dass Schwören eine Vorschrift ist, wie es aus Dtn 6,13 zu ersehen ist, und nicht zu schwören ein Rat, wie in Mt 5,34, nicht zu schwören also ein Rat ist; wenn du nicht schwörst, vergehst du dich also nicht, da, indem du einen göttlichen Rat nicht befolgst, du dich nicht vergehst. Doch auf der anderen Seite ist Schwören eine Vorschrift; also bist du dazu aus Notwendigkeit verpflichtet; wenn du dies aufhebst, übertrittst du es also notwendigerweise; denn du bist dazu verpflichtet zu schwören, wenn Schwören eine Vorschrift ist, da jede Vorschrift Gottes eine Notwendigkeit ist; wenn du nicht schwörst, folgst du also einem Rat Gottes; doch wenn du den Rat umsetzt, gehorchst du einer Vorschrift des Herrn nicht; also übertrittst du sie, wenn du die Vorschrift des Herrn löst, der du notwendigerweise zu gehorchen verpflichtet bist, und daher fallen göttliches Recht und seine Übertretung in dasselbe zusammen, was höchst unangemessen ist. Dasselbe erweist sich als unangemessen, wenn umgekehrt gesagt wird, dass Schwören ein Rat ist und nicht zu schwören eine Vorschrift. Und wenn gesagt wird, dass Schwören eine Erlaubnis ist, nicht zu schwören aber ein Verbot oder eine Vorschrift, oder umgekehrt, erweist es sich als unangemessen; denn eine Erlaubnis ist ohne Schuld, eine Übertretung aber ist Schuld, und daher verursacht die Übertretung Schuld, welche die Erlaubnis aufhebt.

**Ich antworte:** Einige sagen, dass es in der Kirche Gottes vier Arten von Menschen gibt, nach denen in den Schriften vier Arten von Einrichtungen unterschieden werden. Denn einige sind vollkommen, einige vervollkommenswert, einige schwach und einige verworfen. Einige der Einrichtungen der Heiligen Schrift enthalten einen Rat, einige eine Vorschrift, einige eine Erlaubnis, einige aber ein Verbot. Die also einen Rat enthalten, sind den Vollkommenen gegeben worden; die eine Vorschrift, den Vervollkommnenswerten; die eine Erlaubnis, den Schwachen; die ein Verbot, den Verworfenen. Zum Beispiel ist ein Rat, alles zu verkaufen und den Armen zu geben;<sup>4497</sup> eine Vorschrift, Gott zu lieben;<sup>4498</sup> eine Erlaubnis, zu heiraten;<sup>4499</sup> ein Verbot, nicht zu

---

4497 Mt 19,21.

4498 Mt 22,27; Mk 12,30; Lk 10,27.

4499 1Kor 7,26–38.

Praeceptum et prohibitio sunt necessitatis, consilium et permissio voluntatis. Nam praecepto et prohibitioni non impune resistes; consilio autem et permissioni, nisi volueris, non acquiesces, ante votum dico vel susceptionem: nam post votum continentiae, quod est consilii, [897] cogaris id observare; et post nuptias, quae sunt permissionis, non poteris uxorem dimittere. Iurare ergo, quoniam ad infirmitatem pertinet, permissionis est; non iurare autem, quoniam maioris perfectionis est, consilii est. – Sed melius videtur dicendum quod in eo quod est ‘iurare’ concurrunt duo, scilicet verum asserere et cum invocatione sive attestazione primae Veritatis. Quantum ergo ad illud quod est ‘verum asserere’, iurare est bonum in genere; sed quantum ad illud quod additur ‘cum invocatione Dei’, additur circumstantia determinans hunc actum non debere exerceri sine causa necessaria vel utili. Unde ratione huius circumstantiae iurare sine causa est malum, quia ex hoc ponitur contemptus Veritatis primae.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo Iacobi ‘*ante omnia nolite iurare*’ etc., dicendum quod prohibetur affectus iurandi, non effectus simpliciter, et hoc notat dicens ‘*nolite*’, hoc est non appetatis vel affectetis iurare, immo compulsi iurate. Unde Hieronymus, in Glossa super Matth. 5, 34: «Christus omnino iurare prohibet, ne quis quasi bonum appetat iuramentum et assiduitate iurandi labatur in periurium». Et Augustinus, in libro *De mendacio*: «Dominus prohibet ‘omnino non iurare’, id est, quantum in te est, non ames nec cum aliqua delectatione appetas iurare».

2. Ad illud Augustini dicendum quod non sequitur: ‘iuratio vera est periculosa; ergo mala’, quia periculosum dicitur respectu iurantis, malum vero respectu actus; vera autem iuratio dicitur periculosa, quia de facili potest esse omissio in aliqua conditione iuramenti, quae sunt tres, Ierem. 4, 2: *Iurabis: Vivit Dominus! in iudicio et iustitia et veritate*.

3. Ad tertium dicendum quod iurare, omni circumstantia extrinseca remota, adhuc in se habet circumstantiam, ratione cuius ponitur contemptus Dei; unde est malum ex circumstantia illa, quamvis in genere sit bonum, sicut dictum est.

töten.<sup>4500</sup> Vorschrift und Verbot gehören zur Notwendigkeit, Rat und Erlaubnis zum Willen. Denn einer Vorschrift und einem Verbot widersetzt du dich nicht ungestraft; einem Rat aber und einer Erlaubnis wirst du nicht zustimmen, wenn du nicht willst, vor dem Gelübde, meine ich, oder dem Empfang: Denn nach dem Enthaltensamkeitsgelübde, das zum Rat gehört, [897] wirst du dazu gezwungen, es zu halten; und nach der Hochzeit, die zur Erlaubnis gehört, wirst du deine Ehefrau nicht mehr entlassen können. Schwören also gehört, da es zur Schwäche gehört, zur Erlaubnis; nicht zu schwören aber, da es zur größeren Vollkommenheit gehört, zum Rat. – Es scheint aber besser gesagt werden zu müssen, dass im Schwören zwei Aspekte zusammenkommen, nämlich die Wahrheit zu versichern und das mit der Anrufung oder Bezeugung der ersten Wahrheit. Hinsichtlich des ‚die Wahrheit versichern‘ ist Schwören im Allgemeinen gut; aber hinsichtlich des Zusatzes ‚mit der Anrufung Gottes‘ wird ein Begleitumstand hinzugefügt, der bestimmt, dass diese Handlung nicht ohne einen notwendigen oder nützlichen Grund ausgeführt werden darf. Daher ist es im Hinblick auf diesen Begleitumstand eine Sünde, ohne Grund zu schwören, weil dadurch eine Verachtung der ersten Wahrheit bestimmt wird.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem [Zitat] des Jakobus, ‚*vor allem schwört nicht*‘ usw., ist zu sagen, dass der Affekt zu schwören verboten wird, nicht die Wirkung schlechthin, und das meint er mit ‚*tut es nicht*‘, das heißt, strebt nicht danach oder eifert danach zu schwören, sondern schwört, wenn ihr dazu gezwungen seid. Daher Hieronymus in der Glosse zu Mt 5,34: „Christus verbietet gänzlich zu schwören, damit niemand gleichsam einen guten Schwur erstrebt und durch ständiges Schwören in den Meineid abgleitet.“<sup>4501</sup> Und Augustinus in der Schrift *Über die Lüge*: „Der Herr verbietet gänzlich zu schwören, das heißt, sofern es an dir selbst liegt, sollst du es nicht lieben zu schwören und es nicht mit einem gewissen Vergnügen erstreben.“<sup>4502</sup>

2. Zu dem [Zitat] des Augustinus ist zu sagen, dass nicht folgt: ‚Der wahre Schwur ist gefährlich, also schlecht‘, da gefährlich im Hinblick auf den Schwörenden gesagt wird, schlecht aber in Hinsicht auf die Handlung; der wahre Schwur wird aber gefährlich genannt, weil es leicht einen Ausfall in irgendeinem Begleitumstand des Schwurs geben kann, wovon es drei gibt,<sup>4503</sup> Jer 4,2: *Du sollst schwören: „So wahr der Herr lebt“, in Urteil, Gerechtigkeit und Wahrheit.*

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass Schwören, wenn jeder äußerliche Begleitumstand entfernt ist, noch in sich einen Begleitumstand hat, hinsichtlich dessen die Verachtung Gottes bestimmt wird; daher ist es aufgrund dieses Umstandes schlecht, wenn es auch allgemein gut ist, wie gesagt worden ist.

**4500** Ex 20,13; Dtn 5,17.

**4501** Augustinus, De sermone domini in monte I,17,51 (CChr.SL 35, 58); vgl. Decretum Gratiani, C.22,1,5 (ed. Friedberg, Bd. I, 862).

**4502** Augustinus, De mendacio 15,28 (CSEL 41, 448).

**4503** Vgl. Summa Halensis III Nr. 320–322 (ed. Bd. IV/2, 483a–487b; in dieser Ausgabe S. 628–643).

4. Ad illud quod obicitur quod 'iurare multiplicatum per consuetudinem est prohibitum, ergo peccatum', dicendum quod ipsa consuetudo absoluta non est peccatum, si semper fieret ex causa utili vel necessaria, sed quando cum ipsa consuetudine accidit contemptus, et ita intelligitur prohiberi usus et consuetudo iurandi.

5. Ad illud vero quod obicitur 'quod est indifferens', distinguendum est quod indifferens dicitur dupliciter. Uno enim modo dicitur indifferens quod non est bonum secundum se, hoc est tale quod non possit fieri male, et quod non est malum secundum se, hoc est tale quod non possit fieri bene, et secundum hunc modum iurare est indifferens, quia non est tale bonum nec tale malum. Alio modo dicitur indifferens quod potest indifferenter exerceri, ut comedere et ambulare, et secundum hunc modum iurare non est indifferens. Nota ergo quod dicitur, Matth. 5, 34: *Ego dico vobis, non iurare omnino*, id est iurare non omnino, hoc est iurare in omni casu, quia in aliquo casu iurandum, in aliquo non. Unde Augustinus ibi dicit, in Glossa: «Non penitus iurare prohibuit, sed occasione periurii quod perfectius est docuit», cum dixit: *Non iurare omnino*; «quod vero superstitiosum est resecauit», cum subiunxit: *Neque per caelum* etc.; «Iudaei enim, per Ierusalem et elementa iurantes, creaturas venerabantur», sicut dicit Hieronymus; «quod vero infirmitatis est, permisit vel indulsit», cum adiunxit: *Quod autem abundantius est, a malo est*, hoc est si contingat iurare, a malo est, non tuo, sed alterius, illius scilicet a quo cogaris iurare, hoc est ab infirmitate vel incredulitate, quae malum est, ut dicit Augustinus.

Nota causas propter quas conceditur iurare. Quaedam enim sunt ex parte boni introducendi, quaedam vero ex parte mali vitandi. Et ex parte boni quaedam pro veritate confirmanda, II ad Cor. 1, 18: *Fidelis Deus, quia sermo noster, qui fuit ad vos, non est in illo est et non*. Quaedam pro veritate declaranda, Deuter. 19, 15: *In ore duorum aut trium testium stabit omne verbum*, [898] quia, prout dicit Canon non est testis nisi



4. Zu dem Einwand, dass ‚vielfach aus Gewohnheit zu schwören verboten ist, also eine Sünde‘, ist zu sagen, dass diese Gewohnheit schlechthin keine Sünde ist, wenn sie immer aus einem nützlichen oder notwendigen Grund geschah, jedoch [eine Sünde ist,] wenn mit dieser Gewohnheit eine Verachtung eintritt, und so ist zu verstehen, dass der regelmäßige Gebrauch und die Gewohnheit zu schwören verboten werden.

5. In Bezug auf den Einwand, ‚dass es indifferent ist‘, ist zu unterscheiden, dass indifferent auf zwei Arten ausgesagt wird.<sup>4504</sup> Auf die eine Art wird indifferent nämlich genannt, was nicht an sich gut ist, das heißt, so, dass es nicht schlecht getan werden kann, und was nicht an sich schlecht ist, das heißt, so, dass es nicht gut getan werden kann, und insofern ist Schwören indifferent, da es weder so gut noch so schlecht ist. Auf die andere Art wird indifferent genannt, was indifferent ausgeführt werden kann, wie Essen und Spazierengehen, und insofern ist Schwören nicht indifferent. Beachte also, dass es heißt, Mt 5,34: *Ich sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören*, das heißt nicht ganz und gar schwören, was heißt in jedem Falle schwören, denn in manchem Fall muss man schwören, in manchem nicht. Daher sagt Augustinus dazu in der Glosse: „Er hat nicht grundsätzlich zu schwören verboten, sondern aus Anlass des Meineids hat er gelehrt, was vollkommener ist“, indem er sagte: *Ihr sollt überhaupt nicht schwören*; „was aber abergläubisch ist, hat er unterbunden“, indem er hinzugefügt hat: *weder beim Himmel* usw.<sup>4505</sup>; „Denn indem die Juden bei Jerusalem und den Elementen schworen, verehrten sie Schöpfungswesen“, wie Hieronymus sagt<sup>4506</sup>; „was aber zur Schwäche gehört, hat er erlaubt oder geduldet“, indem er hinzufügte: *Was aber darüber hinausgeht, ist von Übel*, das heißt, wenn es vorkommt zu schwören, ist es von Übel, nicht von deinem, sondern von dem des anderen, nämlich dessen, von dem du zu schwören gezwungen wirst, das heißt von der Schwäche oder Ungläubigkeit, die ein Übel ist, wie Augustinus sagt.<sup>4507</sup>

Beachte die Gründe, deretwegen Schwören zugestanden wird.<sup>4508</sup> Einige sind nämlich vonseiten des Guten, das eingeführt werden soll, einige aber vonseiten des Bösen, das vermieden werden soll. Und vonseiten des Guten ist einer, um die Wahrheit zu bestätigen, 2Kor 1,18: *Gott ist treu, denn unser Wort, das für euch war, ist nicht [ein Ja] in ihm und [zugleich] ein Nein*. Einer, um die Wahrheit zu erklären, Dtn 19,15: *Jede Aussage soll durch den Mund von zwei oder drei Zeugen Festigkeit erhalten*, |898| denn,

**4504** Vgl. ebd., Nr. 305 II zu 2 u. 308 (ed. Bd. IV/2, 461a–b.466b; in dieser Ausgabe S. 550–553.566–569).

**4505** Vgl. Augustinus, *De sermone domini in monte I*,17,51 (CChr.SL 35, 56–59); *Glossa ordinaria* zu Mt 5,37 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22a–b).

**4506** Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei I*,5,34 (CChr.SL 77, 32); *Glossa ordinaria* zu Mt 5,33 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22a).

**4507** Vgl. Augustinus, *De sermone domini in monte I*,17,51 (CChr.SL 35, 56–59).

**4508** Vgl. zum Folgenden *Decretum Gratiani*, C.22, q.1, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 861); D.23, c.6 (ed. Friedberg, Bd. I, 81); C.2, q.5, c.13 u.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 459); Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 16c.

iuratus. Tertia, pro amicitia contrahenda, Gen. 26, 28, dixerunt viri Gerarae ad Isaac: *Sit iuramentum inter nos*. Quarta, pro pace reformanda, Gen. 31, 53: *Iacob iuravit Laban*. Quinta, pro fidelitate servanda, II Reg. 5, 3: *Venerunt senes Israel ad regem, et percussit cum eis foedus coram Domino*. Sexta, pro obedientia et subiectione recognoscenda, sicut iurant abbates episcopo, et viri Galaad Iephte, Iudic. 11, 10: *Dominus, qui haec audit, ipse mediator et testis est, quod nostra promissa faciemus*. Septima, pro consuetudine ecclesiae servanda, ut Canonici; et, Exod. 24, 3, e filii Israel, data Lege, quasi iuraverunt se Domino servituros, et Iosue ultimo 22. Hae ergo septem causae sunt propter bonum introducendum. – Propter malum vero amovendum una causa est calumnia sopienda, ut fit iuramentum de calumnia in contestatione litis, Hebr. 6, 16: *Omnis controversiae ad confirmationem finis est iuramentum*. Alia vero causa est pro infamia purganda, Deuter. 21, 1–6: *Si inventum fuerit cadaver hominis occisi, maiores natu civitatis illius levabunt manus suas super vitulam etc.*

[Nr. 573] CAPUT II.

UTRUM SIT LICITUM IURARE PER CREATURAS.

Item, quaeritur utrum sit licitum iurare per creaturas.

**Videtur quod non:** a. Matth. 5, 34: *Ego dico vobis, non iurare omnino, neque per caelum, neque per terram etc.*

**Contra:** 1. Gen. 42, 15, Ioseph iuravit *per salutem Pharaonis*.

2. Item, quotidie iuratur per sanctos et per sanctam Mariam et per Evangelia et per res Deo dicatas.

**Respondeo:** Prohibitum est iurare per creaturas ex duplici causa: propter idolatriam, ne scilicet credamus aliquid numinis esse in illis; et propter fraudem, ne contemnentes creaturas proximos decipiamus. Et hoc est quod dicit Glossa, Matth. 5, 34: «Non iuremus per creaturas, ut veneremur eas ultra quod debemus, vel ut, cum per eas iuramus, nihil iurare putemus». Quando ergo hoc non est, ut qui in creatura nihil numinis credit nec fraudem intendit, licet per creaturam iurare.

wie der Kanon sagt, ein Zeuge ist nur einer, der vereidigt ist.<sup>4509</sup> Der dritte [Grund ist], um Freundschaft zu schließen, Gen 26,28, die Männer von Gerar sagten zu Isaak: *Es soll ein Eid zwischen uns sein*. Der vierte, um den Frieden wiederherzustellen, Gen 31,53: *Jakob schwur dem Laban*. Der fünfte, um die Treue zu wahren, 2Sam 5,3: *Die Ältesten Israels kamen zum König, und er schloss mit ihnen einen Vertrag vor dem Herrn*. Der sechste, um Gehorsam und Unterwerfung anzuerkennen, so wie die Äbte dem Bischof schwören und die Männer von Gilead dem Jiftach, Ri 11,10: *Der Herr, der dies hört, ist selbst Mittler und Zeuge, dass wir unsere Versprechen halten werden*. Der siebte, um einen Kirchenbrauch zu bewahren, wie die Kanoniker und in Ex 24,3 die Kinder Israels, nachdem das Gesetz gegeben worden war, gleichsam schworen, dem Herrn zu dienen, und Josua im letzten [Kapitel], [Vers] 22. Diese sieben Gründe gibt es also, um das Gute einzuführen. – Um das Böse zu entfernen, ist der eine Grund, um die Rechtsverdrehung niederzuhalten, so wie wenn ein Schwur hinsichtlich der Rechtsverdrehung bei der Beschwörung eines Streits getan wird, Hebr 6,16: *Der Eid ist das Ende jeder Streitigkeit und dient zur Bekräftigung*. Der andere Grund ist, um sich von einem schlimmen Verdacht zu reinigen, Dtn 21,1–6: *Wenn der Leichnam eines ermordeten Menschen aufgefunden wird, sollen die Ältesten dieser Stadt ihre Hände über einer jungen Kuh erheben* usw.

*Kapitel 2: Ist es erlaubt, bei Schöpfungswesen zu schwören? [Nr. 573]<sup>4510</sup>*

Ferner wird gefragt, ob es erlaubt ist, bei Schöpfungswesen zu schwören.

**Es scheint, dass dem nicht so ist:** a. Mt 5,34: *Ich aber sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören, weder beim Himmel noch bei der Erde* usw.

**Dagegen:** 1. Gen 42,15 schwor Josef *beim Heil des Pharaos*.

2. Jeden Tag wird bei den Heiligen, der heiligen Maria, den Evangelien und den Gott geweihten Dingen geschworen.

**Ich antworte:** Es ist aus zwei Gründen verboten, bei Schöpfungswesen zu schwören: wegen der Götzenverehrung, damit wir nämlich nicht glauben, dass es etwas Göttliches in ihnen gebe; und wegen des Betrugs, damit wir nicht unsere Nächsten betrügen, weil wir Schöpfungswesen verachten.<sup>4511</sup> Und dass ist es, was die Glosse sagt, Mt 5,34: „Wir sollen nicht bei Schöpfungswesen schwören, sodass wir sie über das hinausgehend verehren, was wir ihnen schulden, oder so, dass wir meinen, indem wir bei ihnen schwören, nichts zu schwören.“<sup>4512</sup> Wenn dies also nicht der Fall ist, dass man in einem Schöpfungswesen an nichts Göttliches glaubt und keinen Betrug beabsichtigt, ist es erlaubt, bei einem Schöpfungswesen zu schwören.

<sup>4509</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.3, q.8, c.20 (ed. Friedberg, Bd. I, 533).

<sup>4510</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 318–319 (ed. Bd. IV/2, 479a–483b; in dieser Ausgabe S. 614–627); die Ausführungen stimmen teilweise wörtlich überein mit Johannes von La Rochelle, Summa de vitiiis, fol. 16c.

<sup>4511</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.22, q.1, c.16 (ed. Friedberg, Bd. I, 866).

<sup>4512</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,34 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22a).

**[Ad obiecta]:** 1. Quando ergo iuravit Ioseph *per salutem Pharaonis*, iuravit per eum qui salutem dedit Pharaoni.

2. Similiter, quando iuratur per sanctos, iuratur per eum qui sanctitatem eis contulit. Similiter, quando iuratur per Evangelium et cruces et similia, iuratur per eum cui haec sunt dicata vel cuius sunt repraesentativa. Similiter, quando iuratur per caelum et terram, iuratur per eum qui creat et conservat.

[899] TITULUS II.

### DE PRAECEPTIS PATIENTIAE.

Sequitur de praeceptis patientiae respectu triplicis iniuriae. Est enim iniuria laesionis corporum et ablationis rerum et angariae operum. Patientia laesionis corporum praecipitur, Matth. 5, 39, cum dicitur: *Ego dico vobis, non resistere malo; sed qui te percusserit in dextra maxilla, praebe ei et alteram* etc. Patientia ablationis rerum, cum ibidem, 40, sequitur: *Et qui voluerit tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, relinque ei ei pallium*. Patientia angariae operum praecipitur ibidem, 41, cum subditur: *Et quicumque te angariaverit mille passus, vade cum illo alia duo*.

Primo ergo quaeritur de praecepto patientiae respectu laesionis corporum;  
secundo, de praecepto patientiae respectu ablationis rerum;  
tertio, de praecepto patientiae respectu angariae operum.

[Nr. 574] CAPUT I.

### DE PRAECEPTIS PATIENTIAE RESPECTU LAESIONIS CORPORUM.

Quantum ad primum quaeritur **I.** utrum iniuria sit propulsanda.

**Et quod non, videtur a.** per hoc quod dicitur, Matth. 5, 39: *Dico vobis, non resistere malo*. In hoc enim videtur illud prohiberi.

**b.** Item, aut propellitur iniuria a se aut a proximo. Propellenda iniuria a se prohibetur, Matth. 5, 39, cum dicitur: *Dico vobis, non resistere malo*; et: *Qui te percusserit in una maxilla, praebe ei et alteram*; et Matth. 10, 23: *Cum vos persecuti fuerint in unam civitatem, fugite in aliam*; et ad Rom. 12, 19: *Non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date locum irae*. Propellenda iniuria a proximo prohibetur, Matth. 26, 52, ubi, cum

**[Zu den Einwänden]:** 1. Als also Josef *beim Heil des Pharaos* schwor, schwor er bei dem, der dem Pharao das Heil gab.

2. Ebenso schwört man, wenn man bei Heiligen schwört, bei dem, der ihnen ihre Heiligkeit verliehen hat. Und wenn man beim Evangelium, den Kreuzen und Ähnlichem schwört, schwört man bei dem, dem sie geweiht sind oder den sie repräsentieren. Und wenn man beim Himmel und der Erde schwört, schwört man ebenso bei dem, der erschafft und erhält.

|899| *Zweiter Abschnitt: Die Vorschrift der Duldsamkeit*

Es wird mit den Vorschriften zur Duldsamkeit hinsichtlich der drei Arten von Unrecht fortgefahren. Es gibt nämlich das Unrecht der Körperverletzung, das der Sachentwendung und das der Frondienstleistung. Die Duldsamkeit gegenüber der Körperverletzung wird in Mt 5,39 vorgeschrieben, indem es heißt: *Ich sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, halte ihm auch die andere hin* usw. Die Duldsamkeit gegenüber der Sachentwendung, indem ebendort, [Vers] 40 folgt: *Und wenn einer sich mit dir vor Gericht zanken und dir dein Hemd wegnehmen will, überlasse ihm auch deinen Mantel*. Die Duldsamkeit gegenüber der Frondienstleistung wird ebendort, [Vers] 41 vorgeschrieben, indem hinzugefügt wird: *Und wenn dich jemand dazu verpflichtet, tausend Schritte zu gehen, geh mit ihm weitere zwei*.

1. wird also nach der Vorschrift der Duldsamkeit in Bezug auf die Körperverletzung gefragt;

2. nach der Vorschrift der Duldsamkeit in Bezug auf die Sachentwendung;

3. nach der Vorschrift der Duldsamkeit in Bezug auf die Frondienstleistung.

*Kapitel 1: Die Vorschriften der Duldsamkeit in Bezug auf die Körperverletzung*  
[Nr. 574]

Zu dem Ersten wird gefragt, **I.** ob das Unrecht abgewehrt werden muss.

**Und dass dies nicht der Fall ist, ist ersichtlich** a. durch das, was in Mt 5,39 gesagt wird: *Ich sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand*. Darin wird dies nämlich offensichtlich verboten.

b. Entweder wird Unrecht von sich abgewehrt oder vom Nächsten.<sup>4513</sup> Unrecht von sich abzuwehren, wird verboten, Mt 5,39, indem es heißt: *Ich sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand*; und: *Wenn dich einer auf die eine Wange schlägt, halte ihm auch die andere hin*; und Mt 10,23: *Wenn man euch in die eine Stadt hinein verfolgt, so flieht in eine andere*; und Röm 12,19: *Verteidigt euch nicht selber, ihr Teuersten, sondern gebt dem Zorn [Gottes] Raum*. Unrecht vom Nächsten abzuwehren, wird verboten, Mt 26,52, wo, als Petrus Unrecht vom Herrn abwehren wollte, der Herr zu ihm

4513 Vgl. zum Folgenden Decretum Gratiani, C.23, q.3, zu c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 889f).

Petrus vellet a Domino iniuriam repellere, dixit ei Dominus: *Converte gladium tuum in vaginam; omnis enim, qui occiderit gladio, gladio peribit.*

**Contra:** 1. Ipse Dominus percussus alapa, percussorem reprehendit nec alteram maxillam percutiendam praebuit, Ioan. 18, 22–23. Item, Paulus «petiit milites a» tribuno, «ut illaesus ab iniuria servaretur», Act. 23, 18–23. Ergo licite potest iniuria repelli a se.

2. Item, dicit auctoritas: «Non sunt immunes a scelere qui Christum permiserunt principibus interficere». Ergo iniuriam tenebantur a Christo repellere; iniuria ergo est repellenda ab alio.

3. Item, quaeritur utrum sit consilium vel praeceptum quod dicitur: *Dico vobis, non resistere malo.* Si enim consilium est, ergo ad illud tenentur perfecti; quomodo ergo Christus et Paulus non servaverunt formam huius consilii? Item, alia quae ponuntur in illa serie, Matth. 5, 22, 28, ut non irasci, non videre ad concupiscendum, sunt in ratione praecepti et pertinent ad omnes; quomodo ergo istud erit in ratione consilii? Si vero est praeceptum, ergo mortaliter peccant qui faciunt contrarium.

4. Item, Marcellinus, *Ad Augustinum*: «Reipublicae non convenit nulli malum pro malo reddere et percutienti maxillam aliam praebere». Ergo nec est praeceptum nec consilium, cum divina praecepta et consilia sint convenientia.

[900] 5. Item, si non est resistendum malo, ergo mali non erunt coercendi; peribit ergo iustitia et lex.

**II.** Item, quaeritur utrum illo praecepto Matth. 5, 39, quod est de patientia respectu laesionis corporum, retractatur lex talionis, cum dicitur: *Audistis quia dictum est antiquis: Oculum pro oculo etc. Ego autem dico vobis, non resistere malo etc.* Si enim retractatur, ergo peccant iudices saeculares, qui oculum pro oculo eruunt et animam pro anima interficiunt. Si non retractatur, quomodo ergo Lex adimpletur? Quia si dicatur

sagte: *Steck dein Schwert in die Scheide; denn jeder, der mit dem Schwert tötet, wird durch das Schwert sterben.*<sup>4514</sup>

**Dagegen:** 1. Als der Herr selbst mit einer Ohrfeige geschlagen wurde, tadelte er den Schlagenden und hielt ihm nicht die andere Wange zum Schlagen hin,<sup>4515</sup> Joh 18,22–23. Und Paulus „forderte Soldaten vom“ Oberst an, „um ihn unversehrt vor Unrecht zu schützen“<sup>4516</sup>, Apg 23,18–23. Also darf man erlaubterweise Unrecht von sich abwehren.

2. Eine Autorität sagt: „Die sind nicht frei von Verbrechen, die den Fürsten erlauben, Christus zu töten.“<sup>4517</sup> Also wurden sie zurückgehalten, Unrecht von Christus abzuwehren; also muss Unrecht von jemand anderem abgewehrt werden.

3. Es wird gefragt, ob es ein Rat oder eine Vorschrift ist, dass gesagt wird: *Ich sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand.*<sup>4518</sup> Wenn es nämlich ein Rat ist, dann sind die Vollkommenen dazu verpflichtet; wie also haben Christus und Paulus nicht die Form dieses Rates gewahrt? Des Weiteren stehen die anderen [Zitate], die in dieser Reihe aufgeführt werden, Mt 5,22,28, wie nicht zornig zu werden und nicht anzuschauen, um zu begehren, in der Art einer Vorschrift und betreffen alle; wie also wird dieser [Ausspruch] in der Art eines Rates stehen? Wenn er aber eine Vorschrift ist, dann begehen die eine Todsünde, die ihm entgegen handeln.

4. Marcellinus, [in dem Brief] *An Augustinus*: „Es ist für den Staat nicht sinnvoll, niemandem Schlechtes mit Schlechtem zu vergelten und einem Schlagenden die andere Wange hinzuhalten.“<sup>4519</sup> Also ist es weder eine Vorschrift noch ein Rat, da die göttlichen Vorschriften und Räte sinnvoll sind.

[900] 5. Wenn man dem Bösen keinen Widerstand leisten darf, dann wird man die Bösen nicht zurückhalten dürfen; also werden Gerechtigkeit und Gesetz untergehen.

**II.** Es wird ferner gefragt, ob mit jener Vorschrift in Mt 5,39 über die Duldsamkeit in Bezug auf Körperverletzung das Gesetz der Wiedervergeltung zurückgenommen wird, wenn es heißt: *Ihr habt gehört, dass den Alten gesagt worden ist: Auge um Auge*<sup>4520</sup> usw.; *ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand*<sup>4521</sup> usw. Denn wenn es zurückgenommen wird, dann sündigen die weltlichen Richter folglich, die ein Auge für ein Auge ausreißen und ein Leben für ein Leben töten. Wenn es nicht zurückgenommen wird, wie wird dann das Gesetz erfüllt? Denn wenn gesagt wird, dass in dem, was hinzugefügt wird, hier ein Verbot der Rache [vorliegt] – dagegen:

**4514** Mt 26,52; Joh 18,11.

**4515** Vgl. Augustinus, *Epistulae* 138,2,13 (CSEL 44, 138 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 891).

**4516** Vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, zu c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 896).

**4517** Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 81,4 (CChr.SL 39, 1138); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.11 (ed. Friedberg, Bd. I, 898).

**4518** Mt 5,39.

**4519** Marcellinus, *Brief an Augustinus* 136,2 (CSEL 44, 94 f).

**4520** Ex 21,24; Dtn 19,21.

**4521** Mt 5,39.

quod in hoc quod superadditur hic prohibitio ultionis – contra, hoc prohibebatur in Lege, Levit. 19, 18: *Non quaeres ultionem nec memor eris iniuriae civium tuorum.*

**Respondeo:** Iniuria aut est personalis et privata aut publica. Si est publica, propulsanda est iussu principis et manu militis, Rom. 13, 4: *Non sine causa gladium portat; Dei enim minister est, vindex in iram ei qui male facit*, dicitur de principe; et militibus determinantur stipendia, Luc. 3, 14: *Contenti estote stipendiis vestris*; et etiam ipsi principi tributum, Matth. 22, 21: *Reddite quae sunt Caesaris Caesari* etc., sed non nisi propter defensionem reipublicae, quae sine repulsione iniuriae hostilis fieri non potest. Praeterea, Augustinus, I *De civitate Dei*, exponens illud praeceptum ‘*non occides*’ dicit: «Non contra hoc praeceptum fecerunt qui Deo auctore bella gesserunt et secundum leges sceleratos punierunt». Et iterum, *Canon Augustini*: «Fortitudo, quae a barbaris defendit patriam vel domi defendit infirmos vel a latronibus socios, plena iustitia est». Ex quo relinquitur quod publica iniuria est repellenda, etiam cum armis, ab eo qui ad hoc ordinatus est. – Quod vero dicitur, Matth. 5, 39, intelligitur de iniuria personali, tamen cum distinctione, quia personalis iniuria potest repelli duobus modis: aut impediendo aut repugnando. Impediendo, sicut Paulus munitus militibus impeditur Iudaeos ne ei inferrent iniuriam, sic licet omnibus iniuriam repellere, nec hoc prohibetur Matth. 5, 39: hoc enim non dicitur proprie resistere. Repugnando repellitur iniuria dupliciter: cogente necessitate et ulciscendi libidine. Cogente necessitate, cum alias non potest vitari laesio, nec per fugam nec per impedimentum aliquod absolutum. Et tunc etiam adhuc distinguitur, quia aut repellitur iniuria vi privata, ut sine armis, et hoc modo permittitur clerico et laico iniuriam repellere, et hoc flagrante maleficio cum moderamine inculpatae tutelae, et sic intelligitur illa lex civilis canonizata: Vim vi repellere licet in instanti, quia facto intervallo nequaquam. Aut repellitur vi publica et cum armis, et hoc modo non permittitur clericis, sed laicis, et hoc, sicut dictum est, flagrante iniuria et cum moderamine et in instanti; non esset autem moderamen, si non impeteretur armis et impeteret armis. Si vero repellatur



Dies war schon im Gesetz verboten, Lev 19,18: *Du sollst keine Rache an deinen Mitbürgern suchen und ihnen kein Unrecht nachtragen.*

**Ich antworte:** Unrecht ist entweder persönlich und privat oder öffentlich. Wenn es öffentlich ist, muss es auf Befehl des Fürsten und durch die Hand des Soldaten abgewehrt werden, Röm 13,4: *Nicht ohne Grund trägt er das Schwert; er ist nämlich ein Diener Gottes, ein Rächter des Zorns für den, der Böses tut*, das wird über den Fürsten gesagt; und für die Soldaten wird ein Sold bestimmt, Lk 3,14: *Seid mit eurem Sold zufrieden!*; und auch für den Fürsten selbst eine Abgabe, Mt 22,21: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist* usw., aber nur für die Verteidigung des Gemeinwesens, die nicht ohne die Abwehr feindlichen Unrechts geschehen kann. Außerdem sagt Augustinus [in Buch] *I Vom Gottesstaat*, wo er die Vorschrift ‚*Du sollst nicht töten*‘ auslegt: „Es haben die nicht gegen diese Vorschrift gehandelt, die auf Gottes Veranlassung Kriege führten und nach den Gesetzen Verbrecher bestrafte.“<sup>4522</sup> Und weiter der Kanon des Augustinus: „Die Tapferkeit, die die Heimat vor den Barbaren schützt, zuhause die Schwachen verteidigt oder die Mitbürger vor Dieben schützt, ist voller Gerechtigkeit.“<sup>4523</sup> Daraus folgt, dass öffentliches Unrecht abgewehrt werden muss, auch mit Waffen, von dem, der dazu bestellt ist. – Was aber in Mt 5,39 gesagt wird, ist in Bezug auf persönliches Unrecht zu verstehen, jedoch mit einer Unterscheidung, denn das persönliche Unrecht kann auf zwei Arten abgewehrt werden: durch Behinderung und durch Widerstand. Durch Behinderung, so wie Paulus, von Soldaten beschützt, die Juden daran hinderte, ihm Unrecht zuzufügen, so ist es allen erlaubt, Unrecht abzuwehren, und dies wird in Mt 5,39 nicht verboten: Denn das wird nicht im eigentlichen Sinne Widerstand leisten genannt. Durch Widerstand wird Unrecht auf zwei Arten abgewehrt: durch eine zwingende Notwendigkeit und durch Rachlust. Durch eine zwingende Notwendigkeit, wenn man anders eine Verletzung nicht vermeiden kann, weder durch Flucht noch durch irgendeine uneingeschränkte Behinderung. Und dann wird auch noch unterschieden, dass Unrecht entweder ohne Gewalt abgewehrt wird, wie ohne Waffen, und auf diese Weise ist es dem Kleriker und dem Laien erlaubt, Unrecht abzuwehren, und zwar während das Unrecht unter der Lenkung einer untadeligen Aufsicht wütet, und so ist jenes kanonisierte Bürgerrecht zu verstehen: Es ist im Augenblick selbst erlaubt, Gewalt mit Gewalt abzuwehren, denn auf keinen Fall, nachdem eine Zeitspanne verstrichen ist,<sup>4524</sup> Oder es wird mit öffentlicher Gewalt abgewehrt und mit Waffen, und so ist es den Klerikern nicht erlaubt, den Laien aber, und zwar, wie gesagt worden ist, während das Unrecht unter der Lenkung einer untadeligen Aufsicht wütet und im Augenblick selbst; es wäre aber keine Lenkung, wenn man nicht mit Waffen angegriffen würde und mit Waffen angriffe. Wenn aber Unrecht

<sup>4522</sup> Augustinus, *De civitate dei* I,21 (CChr.SL 47, 23; CSEL 40/1, 39); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.5, c.9, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 934).

<sup>4523</sup> Ambrosiaster, *De officiis magistrorum* I,27,129 (CChr.SL 15, 47); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 897).

<sup>4524</sup> Vgl. Justinian, *Digesta* 43,16,1,§ 27 (ed. Mommsen/Krüger, Bd. 2, 584).

iniuria ulciscendi libidine, sic nulli licet iniuriam repellere vel resistere malo; et sic intelligitur illud Rom. 12, 17: *Non reddentes malum pro malo*, et illud Psalmi: *Si reddidi retribuentibus mihi mala* etc. Dicendum ergo quod repellere iniuriam sive resistere malo, animo ulciscendi, omnibus est prohibitum. Unde illud quod dicit Apostolus, ad Rom. 12, 19: *Non vosmetipsos defendentes, carissimi*, intelligitur ex libidine vindictae; unde statim subiungitur: *Sed date locum irae; scriptum est enim: Mihi vindictam*. Repellere vero impediendo, non repugnando, omnibus concessum est; vel etiam arguendo verbis, ut Dominus. Unde Glossa super Ioan. 18, 22, super illud: *Dedit ei alapam* etc.: «Ostendit praecepta patientiae non ostentatione corporis, sed praeparatione cordis facienda: potest enim quis maxillam visibiliter praebere iratus; melius ergo respondit vere placatus et ad ferenda graviora tranquillo animo paratus». Et sic intelligitur illud Matth. 5, 39: *Si quis te percusserit in dextera maxilla, praebe ei et alteram*, hoc est paratus sis aliam sustinere patienter. Repellere vero cogente necessitate iniuriam vi publica et cum armis in prohibitione est clericis, in consilio laicis; repellere vero vi privata sine armis in consilio est clericis.

**[Ad obiecta]:** 1–3. Sic ergo patet solutio ad obiecta et quo modo hoc quod dicitur ‘*non resistere malo*’ differenter intellectum, in consilio sit et in praecepto.

[901] 4. Ad illud quod obicit Marcellinus, *Ad Augustinum*, respondendum, secundum Augustinum, *Ad Marcellinum* «Quid est respublica nisi res populi? Res ergo communis res utique civitatis. Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae? Qui ergo vincit *in bono malo*, patienter amittit temporalia commoda ut iniuriosus in concordiam, qua nihil est utilius civitati, poenitens acquiratur, victus non saevientis viribus, sed benevolentia patientis. Sic ergo solet intelligi illud verbum acsi dictum esset: si quis in te meliora fuerit persecutus, et inferiora ei praebe, ne vindictae potius quam patientiae studens, contem-

aus Rachlust abgewehrt wird, dann ist es niemandem erlaubt, Unrecht abzuwehren oder dem Bösen Widerstand zu leisten; und so ist Röm 12,17 zu verstehen: *Vergeltet nicht Böses mit Bösem* und das Psalmwort: *Wenn ich denen vergolten habe, die mir Böses zurückgegeben haben*<sup>4525</sup> usw. Es ist also zu sagen, dass allen verboten ist, Unrecht abzuwehren oder dem Bösen Widerstand zu leisten mit der Absicht, Rache zu nehmen. Daher ist das, was der Apostel in Röm 12,19 sagt: *Verteidigt euch nicht selber, ihr Teuersten*, zu verstehen als: aus Rachlust. Daher wird sogleich hinzugefügt: *Sondern gebt dem Zorn [Gottes] Raum; es steht nämlich geschrieben: Die Rache ist mein*. Durch Behinderung abzuwehren, nicht durch Widerstand, ist aber allen gestattet; oder auch, indem man mit Worten tadelt, so wie der Herr. Daher die Glosse zu Joh 18,22: *Er gab ihm eine Ohrfeige* usw.: „Er zeigt damit, dass die Vorschriften zur Duldsamkeit nicht sichtbar mit dem Körper auszuführen sind, sondern durch die Vorbereitung des Herzens: Es kann nämlich jemand seine Wange sichtbar hinhalten und trotzdem zornig sein; besser also entspricht dem der, der wahrhaft gelassen und mit ruhigem Herzen dazu bereit ist, noch Schlimmeres zu ertragen.“<sup>4526</sup> Und so ist Mt 5,39 zu verstehen: *Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, halte ihm auch die andere hin*, das heißt, sei bereit, die andere duldsam hinzuhalten.<sup>4527</sup> Bei zwingender Notwendigkeit aber mit öffentlicher Gewalt und mit Waffen Unrecht abzuwehren, besteht für Kleriker im Verbot, für Laien im Rat; es aber ohne Gewalt und ohne Waffen abzuwehren, besteht für Kleriker im Rat.

**[Zu den Einwänden]:** 1–3. Daher ist die Antwort auf die Einwände also klar, und wie das, was gesagt wird, *„Leistet dem Bösen keinen Widerstand“*, unterschiedlich verstanden, im Rat und in der Vorschrift besteht.

[901] 4. Auf das, was Marcellinus [in dem Brief] *An Augustinus* einwendet, ist nach Augustinus [in dem Brief] *An Marcellinus* zu antworten: „Was ist das Gemeinwesen anderes als ein Besitz des Volkes? Öffentlicher Besitz ist also auf jeden Fall Besitz der Bürgerschaft. Was aber ist eine Bürgerschaft anderes als eine Gruppe von Menschen, die zu einem gewissen Band der Eintracht zusammengeführt ist? Wer also *das Böse im Guten*<sup>4528</sup> besiegt, gibt duldsam weltliche Bequemlichkeiten auf, damit der Ungerechte für die Eintracht, über die hinaus es nichts Nützlicheres für die Bürgerschaft gibt, gewonnen wird, indem er bereut, besiegt nicht von den Gewaltausbrüchen eines Wütenden, sondern vom Wohlwollen eines Duldsamen. So also wird diese Aussage gewöhnlich verstanden, so als wenn gesagt worden wäre: Wenn jemand in dir Besseres verfolgt hat, dann gib ihm auch das Schlechtere, damit du nicht eher nach Rache als nach Duldsamkeit strebst und die ewigen statt der weltlichen Güter verachtest,

<sup>4525</sup> Ps 7,4.

<sup>4526</sup> Glossa ordinaria zu Joh 18,22 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 265b); Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus CXXIV 114,4 (CChr.SL 36, 641 f).

<sup>4527</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu Mt 5,39 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22b).

<sup>4528</sup> Röm 12,21.

nas aeterna pro temporalibus, cum potius temporalia pro aeternis contemnenda sint, tamquam sinistra pro dextris».

5. Ad ultimum dicendum, secundum Augustinum, *Ad Marcellinum*, quod «ista praecepta magis ad praeparationem cordis quam ad opus, quod in aperto sit, pertinent, ut teneatur animi patientia cum benevolentia, in manifesto autem adsit quod eis videtur prodesse posse quibus bene velle debemus. Cui autem licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas et mala voluntas velut hostis interior roboratur».

II. Ad illud vero quod quaeritur de lege talionis an retractetur, dicendum quod lex talionis retractatur quantum ad privatam personam, sed non quantum ad iudicem. Privata enim persona, si vindictam expeteret, «malum pro malo redderet», ut dicit Augustinus; «iudex vero non, sed amore iustitiae iustum redderet pro iniusto, quod est bonum pro malo, quod etiam Deus iudex facit». Et nota quod dicit Augustinus, quod in iis non prohibetur vindicta quae est ad correctionem, quia ipsa pertinet ad misericordiam nec impedit mansuetudinem; sed hoc non conceditur nisi ei cui potestas ordine data est, et sine ira, ut patri in filium.

## CAPUT II.

### DE PRAECEPTIS PATIENTIAE RESPECTU ABLATIONIS RERUM.

Deinde quaeritur de praecepto patientiae respectu ablationis rerum, de quo Matth. 5, 40: *Ei qui tecum vult in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, relinque ei et pallium.*

Circa quod quaeruntur quatuor:

Primo, utrum sit licitum sua repetere; secundo, utrum sit licitum perfectis repetere;

tertio, utrum universaliter sit licitum imperfectis sua repetere;

quarto, utrum sit licitum omnia repetere.

obwohl doch vielmehr die weltlichen statt der ewigen verachtet werden müssen, so wie die linken statt der rechten Dinge.<sup>44529</sup>

5. Zu dem letzten [Einwand] ist nach Augustinus [in dem Brief] *An Marcellinus* zu sagen, dass „diese Vorschriften mehr zur Vorbereitung des Herzens als zur Tat gehören, welche im Offenen stattfindet, damit die Duldsamkeit des Herzens zusammen mit Wohlwollen festgehalten wird, im Sichtbaren aber das vorhanden ist, was offenbar denen nützen kann, denen wir Wohlwollen entgegenbringen müssen. Wem aber die Freiheit zum Unrecht entrissen wird, der wird nützlicherweise eingeschränkt, denn nichts ist unglücklicher als das Glück von Sündern, durch das strafbare Zügellosigkeit genährt und der böse Wille als der innere Feind gestärkt wird.“<sup>44530</sup>

**II.** Zu der Frage zum Gesetz der Wiedervergeltung, ob dieses zurückgenommen wird, ist zu sagen, dass das Gesetz der Wiedervergeltung zurückgenommen wird, was die Privatperson betrifft, nicht aber, was den Richter betrifft.<sup>44531</sup> Wenn eine Privatperson nämlich Rache forderte, „würde sie Böses mit Bösem vergelten“, wie Augustinus sagt; „der Richter aber nicht, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit würde er Ungerechtes mit Gerechtem vergelten, was Schlechtes mit Gutem ist und was auch Gott als Richter tut.“<sup>44532</sup> Und beachte, dass Augustinus sagt, dass darin nicht die Strafe verboten wird, die zur Besserung dient, denn diese gehört zur Barmherzigkeit und behindert die Milde nicht;<sup>44533</sup> aber das wird nur dem gestattet, dem die Vollmacht aufgrund der Ordnung gegeben ist, und ohne Zorn, so wie dem Vater gegenüber seinem Sohn.

### *Kapitel 2: Die Vorschriften der Duldsamkeit in Bezug auf die Sachentwendung*

Danach wird nach der Vorschrift der Duldsamkeit in Bezug auf die Sachentwendung gefragt, über die [es] in Mt 5,40 [heißt]: *Und wenn einer sich mit dir vor Gericht zanken und dir dein Hemd wegnehmen will, überlasse ihm auch deinen Mantel.*

Im Zusammenhang damit werden vier Einzelfragen gestellt:

1. Ist es erlaubt, sein Eigentum zurückzufordern?
2. Ist es den Vollkommenen erlaubt, es zurückzufordern?
3. Ist es den Nichtvollkommenen allgemein erlaubt, ihr Eigentum zurückzufordern?
4. Ist alles zurückzufordern erlaubt?

**44529** Augustinus, *Epistulae* 138,2,10–12 (CSEL 44, 135.136.137).

**44530** Ebd., 138,2,13 f (CSEL 44, 138.140); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 891).

**44531** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 465 (ed. Bd. IV/2, 682a–b; in dieser Ausgabe S. 1352f).

**44532** Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 108,4 (CChr.SL 40, 1586 f); *Glossa ordinaria* zu Ps 108,5 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 597a); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 896).

**44533** Vgl. Augustinus, *Epistulae* 138,2,14 (CSEL 44, 140 f); vgl. *Decretum Gratiani*, C.23, q.3, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 891).

[Nr. 575] ARTICULUS I.

*Utrum sit licitum sua repetere.*

**Quantum ad primum obicitur:** 1. Nam per illud praeceptum, Matth. 5, 40, videtur quod non liceat alicui sua repetere.

2. Ad idem, Luc. 6, 30: *Qui aufert quae tua sunt, ne repetas; et qui aufert tibi vestimentum, et tunicam noli prohibere.*

3. Item, I Cor. 6, 7: *Delictum est in vobis quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis?*

**Contra:** a. I Cor. 6, 12: *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*, et dicit ibi Glossa quod licebat Apostolo sumptus repetere, sed non expediebat; sed licitum est quod nullo iure prohibetur; ergo repetere non prohibetur a Domino.

**Respondeo:** Secundum Glossam, I Cor. 6, 1, contingit repetere sua coram iudice fideli et coram iudice infideli. Coram iudice infideli nulli licet; unde I Cor. 6, 1: *Audet quis vestrum habens [902] negotium adversus alterum iudicari apud iniquos*, Glossa: «Id est infideles, id est qui iniqui sunt fidelibus quocumque modo possunt». Item, contingit repetere sua coram iudice fideli dupliciter: aut cum contentione et fraude aut cum caritate et amore iustitiae. Primo modo nulli licet, et secundum hoc intelligitur illud praeceptum, Mattii. 5, 40: *Si quis voluerit tecum in iudicio contendere, dimitte ei et pallium*, Glossa: «Antequam contendas», id est cum contentione repetas. Secundo modo licet infirmis et imperfectis repetere sua, perfectis vero non licet; et hoc est quod dicit Glossa, I Cor. 6, 7: «Perfectis licet sua repetere simpliciter, scilicet sine causa, sine lite, sine iudicio; non enim convenit eis movere causam ante iudicem. Infirmis vero licet repetere sua movendo causam ante iudicem, sed non cum contentione et fraudulentem vel apud infideles iudices». Ex quo manifestum est quod

Artikel 1: *Ist es erlaubt, sein Eigentum zurückzufordern?* [Nr. 575]<sup>4534</sup>

**Zu dem Ersten wird Folgendes eingewendet:** 1. Es scheint nämlich durch die Vorschrift Mt 5,40 richtig zu sein, dass es niemandem erlaubt ist, sein Eigentum zurückzufordern.

2. Zu demselben Lk 6,30: *Wenn dir jemand dein Eigentum wegnimmt, verlange es nicht zurück; und wenn jemand dir Kleidung wegnimmt, dann halte auch nicht dein Untergewand zurück.*

3. 1Kor 6,7: *Es ist ein Vergehen bei euch, dass ihr Prozesse untereinander führt. Warum erduldet ihr nicht lieber Unrecht?*

**Dagegen:** a. 1Kor 6,12: *Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles nützt mir*, und dazu sagt die Glosse, dass es dem Apostel erlaubt war, Aufwendungen zurückzufordern, es ihm aber nichts nützte;<sup>4535</sup> erlaubt ist aber, was von keinem Recht verboten wird; also wird das Zurückfordern nicht vom Herrn verboten.

**Ich antworte:**<sup>4536</sup> Der Glosse zu 1Kor 6,1 zufolge kann ein Zurückfordern seines Eigentums vor einem gläubigen und vor einem ungläubigen Richter erfolgen. Vor einem ungläubigen Richter ist es niemandem erlaubt;<sup>4537</sup> daher 1Kor 6,1: *Wagt es jemand von euch, der [902] einen Rechtshandel mit einem anderen hat, bei den Ungerechten vor Gericht zu gehen?*, [dazu] die Glosse: „Das heißt, die Ungläubigen, das heißt, die zu Gläubigen ungerecht sind, können es irgendwie.“<sup>4538</sup> Weiter kann das Zurückfordern seines Eigentums vor einem gläubigen Richter auf zwei Arten erfolgen: entweder mit Zank und Betrug oder mit Nächstenliebe und Liebe zur Gerechtigkeit. Auf die erste Weise ist es niemandem erlaubt, und demgemäß ist die Vorschrift Mt 5,40 zu verstehen: *Wenn einer sich mit dir vor Gericht zanken will, überlasse ihm auch deinen Mantel*, die Glosse: „Bevor du zankst“<sup>4539</sup>, das heißt, mit Zank zurückforderst. Auf die zweite Weise ist es den Schwachen und Unvollkommenen erlaubt, ihr Eigentum zurückzufordern, den Vollkommenen aber nicht; und das ist es, was die Glosse sagt, 1Kor 6,7: „Den Vollkommenen ist es erlaubt, ihr Eigentum schlechthin zurückzufordern, das heißt ohne Prozess, ohne Streit und ohne Urteil; denn es kommt ihnen nicht zu, einen Prozess vor einem Richter anzustrengen. Den Schwachen aber ist es erlaubt, ihr Eigentum zurückzufordern, indem sie einen Prozess vor dem Richter anstrengen, aber nicht mit Zank und betrügerisch oder vor ungläubigen Richtern.“<sup>4540</sup> Daraus ist ersichtlich, dass allen verboten ist, das Eigentum zänkisch

<sup>4534</sup> Zu den Abschnitten Nr. 575–578 vgl. Summa Halensis II–II Nr. 865 (ed. Bd. III, 824a–826b), wo sich der Hinweis findet, dass diese Frage an späterer Stelle ausführlich behandelt werden soll.

<sup>4535</sup> Vgl. Glossa ordinaria zu 1Kor 6,12 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 315b).

<sup>4536</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.23, q.14, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 732f).

<sup>4537</sup> Vgl. Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios 6,1 (PL 191, 1576).

<sup>4538</sup> Ebd.; vgl. Ambrosiaster, Commentarius in epistulas Paulinas, Ad Corinthios prima 6,1 (CSEL 81/2, 59).

<sup>4539</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,40 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22b).

<sup>4540</sup> Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Corinthios 6,7 (PL 191, 1578).

repetere sua contentiose vel fraudulenter vel coram iudice infideli omnibus est prohibitum; repetere vero sine contentione, sine fraude, nec coram iudice, omnibus est concessum; repetere vero coram iudice sine contentione et fraude infirmis est concessum, perfectis vero prohibitum. Unde non repetere consilium est infirmis, perfectis vero praeceptum. Unde versus:

Expedit infirmis, licet absque dolo, sine lite.  
 Praelatis licet hoc? Non expedit. Anachoritae  
 Non licet ut per eum sint res in lites petitae.

[Nr. 576] ARTICULUS II.

*Utrum licitum sit perfectis sua repetere.*

Secundo quaeritur utrum licitum sit perfectis repetere.

Si dicatur, sicut supra dictum est, quod eis non licet repetere coram iudice et cum lite, licet tamen repetere simpliciter, sine causa, sine lite, sine iudicio sive non coram iudice, tunc quaeritur qui dicantur perfecti?

1. Si dicatur quod illi qui renuntiaverunt omnibus, ut religiosi, secundum quod dicitur, Matth. 19, 21: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes* etc. – ergo peccant mortaliter religiosi, si repetant sua. Item, cum omnibus renuntiaverint, non habent sua; ergo non possunt repetere sua; ergo eis non est in consilio vel praecepto non repetere.

2. Si vero dicatur quod est renuntiare omnibus in singulis, et sic omnes religiosi renuntiant omnibus; et est abrenuntiare omnibus in communi, et sic in communi possident fere omnes – tunc quaeritur de illis religiosis qui omnibus renuntiaverunt in communi et in singulari, et procedit obiectio ut prius. – Similiter quaeritur de clericis, suppositis antiquis *Canonibus*, quod non possunt habere proprium, quod intelligitur quantum ad res Ecclesiae, quomodo possunt repetere?

**Respondeo:** Dicendum quod, supposito quod perfecti dicantur ab renuntiatione proprietatis, quod repetere sua est secundum duos modos. Aliquis enim repetit sua ut sua et propter se; aliquis repetit sua ut alterius et non propter se, sed propter utilitatem alterius. Dicendum ergo quod perfectis non licet repetere sua ut sua et propter



oder betrügerisch oder vor einem ungläubigen Richter zurückzufordern; es aber allen gestattet ist, [es] ohne Zank, ohne Betrug und nicht vor einem Richter zurückzufordern; es vor einem Richter ohne Zank und Betrug zurückzufordern, aber den Schwachen gestattet ist, den Vollkommenen jedoch verboten. Daher ist nicht zurückzufordern ein Rat für die Schwachen, für die Vollkommenen aber eine Vorschrift. Daher die Verse: „Es nützt den Schwachen, ist ihnen ohne List und ohne Streit erlaubt. Ist dies den kirchlichen Würdenträgern erlaubt? Es nützt ihnen nicht. Dem Einsiedler ist es nicht erlaubt, dass durch ihn Besitztümer vor Gericht gefordert werden.“

*Artikel 2: Ist es den Vollkommenen erlaubt, ihr Eigentum zurückzufordern? [Nr. 576]*  
Zweitens wird gefragt, ob es den Vollkommenen erlaubt ist, [Eigentum] zurückzufordern.

Wenn gesagt wird, wie oben gesagt worden ist,<sup>4541</sup> dass es ihnen nicht erlaubt ist, [Eigentum] vor einem Richter und mit Streit zurückzufordern, es ihnen jedoch erlaubt ist, es schlechthin zurückzufordern, ohne Prozess, ohne Streit und ohne Urteil beziehungsweise nicht vor einem Richter, dann wird gefragt, wer vollkommen genannt wird?

1. Wenn gesagt wird, dass die, die auf alles verzichtet haben, wie die Ordensleute, nach dem, wie es in Mt 19,21 heißt: *Wenn du vollkommen sein willst, geh und verkaufe alles, was du hast* usw., dann sündigen die Ordensleute so, dass es zum Tod führt, wenn sie ihr Eigentum zurückfordern. Und wenn sie auf alles verzichtet haben, besitzen sie kein Eigentum; also können sie nicht ihr Eigentum zurückfordern; also besteht es für sie nicht im Rat oder in der Vorschrift, nicht zurückzufordern.

2. Wenn aber gesagt wird, dass es ein Verzichten auf alles bei Einzelpersonen gibt und so alle Ordensleute auf alles verzichten, und dass es ein Verzichten auf alles in Gemeinschaft gibt und so in Gemeinschaft beinahe alle etwas besitzen, dann wird nach jenen Ordensleuten gefragt, die auf alles in der Gemeinschaft und als Einzelperson verzichtet haben, und der Einwand fährt wie vorher fort. – Ebenso wird nach den Klerikern gefragt unter Zugrundelegung der alten Kanones, dass sie keinen Eigenbesitz haben dürfen, was hinsichtlich des Kirchenbesitzes zu verstehen ist, wie sie zurückfordern können?<sup>4542</sup>

**Ich antworte:** Es ist zu sagen, dass, vorausgesetzt, dass die Vollkommenen so durch den Verzicht auf Eigenbesitz genannt werden, das Zurückfordern von Eigentum auf zwei Arten geschieht. Jemand fordert nämlich sein Eigentum als das Seine und für sich; jemand fordert sein Eigentum als das eines anderen und nicht für sich, sondern für den Nutzen eines anderen. Es ist also zu sagen, dass es den Vollkommenen nicht erlaubt ist, ihr Eigentum zurückzufordern als das Ihre und für sich, sondern

<sup>4541</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 575 (ed. Bd. IV/2, 902a–b; in dieser Ausgabe S. 2146–2149).

<sup>4542</sup> Vgl. Decretum Gratiani, C.12, q.1, c.9 u. 28 (ed. Friedberg, Bd. I, 679.686).

se, sed sua ut communia et ut congregationis et propter utilitatem communem. Unde Gregorius: «Non solum cura debet esse ne nostra subtrahant, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant». Si ergo repetit perfectus, debet attendere bonum, non proprium, sed commune, quod triplex est. Primum «est refrenatio malorum, secundum quam etiam consulitur malis»; si enim auferretur ius repetendi, daretur malis occasio rapiendi, Iob 29, 17: *Conterebam molas iniqui, et de dentibus illius auferebam praedam*. Secundum bonum «est unitas et pax Ecclesiae», quae dissiparetur, si non liceret sua repetere. Tertium bonum «est consolatio infirmorum», quibus «data sunt temporalia, non solum ad sustentationem, sed etiam ad consolationem, Cant. 2, 6: *Laeva eius sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me*», qui desperarent si ablata repetere non liceret. Intuitu ergo communis boni licet perfectis repetere sua ut alterius; unde et [903] clerici non repetunt sua nomine suo, sed pauperum, nec monachus nisi nomine congregationis vel Ecclesiae Religiosi vero, qui omnibus renuntiaverunt in communi et in singulari, cum non habeant rerum proprietatem, sed usum tantum, non possunt repetere nisi nomine illius fieret apud quem residet proprietatem, ut eorum congregatio possit usum habere.

[Nr. 577] ARTICULUS III.

*Utrum universaliter sit licitum imperfectis sua repetere.*

Tertio quaeritur utrum universaliter sit licitum imperfectis sua repetere.

**Videtur quod non:** 1. I Cor. 13, 5: *Caritas non quaerit quae sua sunt*, Glossa: «Caritas non repetit ablata». Ergo nullus habens caritatem potest repetere.

2. Item, Gregorius: «Cum pro re terrena pax a corde cum proximo scinditur, apparet quod plus res quam proximus amatur».

ihr Eigentum als Gemeingut und das ihrer Gemeinschaft und für den allgemeinen Nutzen. Daher Gregor: „Die Sorge muss nicht nur sein, dass sie unseren Besitz nicht wegrauben, sondern dass die, die etwas rauben, was ihnen nicht gehört, nicht sich selbst zugrunde richten.“<sup>4543</sup> Wenn also ein Vollkommener etwas zurückfordert, muss er auf das Gut achten, nicht auf das eigene, sondern auf das allgemeine, das ein dreifaches ist.<sup>4544</sup> Das erste „ist die Zügelung der Bösen, mit der sogar den Bösen geholfen wird“; denn wenn man das Rückforderungsrecht aufhobe, gäbe man den Bösen einen Anlass zu rauben, Ijob 29,17: *Ich zerrieb die Mühlsteine des Ungerechten und entriss die Beute seinen Zähnen*. Das zweite Gut „ist die Einheit und der Friede der Kirche“, die gespalten würde, wenn es ihr nicht erlaubt wäre, ihr Eigentum zurückzufordern. Das dritte Gut „ist der Trost der Schwachen“, denen „die weltlichen Güter gegeben worden sind nicht nur für ihren Unterhalt, sondern auch zu ihrem Trost“,<sup>4545</sup> Hld 2,6: *Seine Linke [liegt] unter meinem Kopf, seine Rechte umfängt mich*“, die verzweifeln, wenn es ihnen nicht erlaubt wäre, zurückzufordern, was ihnen weggenommen wurde. Angesichts des allgemeinen Guts ist es den Vollkommenen also erlaubt, ihr Eigentum zurückzufordern als das eines anderen; daher [903] fordern die Kleriker auch nicht ihr Eigentum im eigenen Namen, sondern in dem der Armen, und der Mönch nur im Namen seiner Gemeinschaft oder der Kirche.<sup>4546</sup> Die Ordensleute aber, die auf alles in Gemeinschaft und als Einzelperson verzichtet haben, können, da sie keinen Eigenbesitz an Dingen haben, sondern nur ihre Nutznießung, nur dann [etwas] zurückfordern, wenn es im Namen dessen geschieht, bei dem das Eigentumsrecht liegt, sodass ihre Gemeinschaft die Nutznießung in Anspruch nehmen kann.

*Artikel 3: Ist es den Unvollkommenen allgemein erlaubt, ihr Eigentum zurückzufordern? [Nr. 577]*

Drittens wird gefragt, ob es den Unvollkommenen allgemein erlaubt ist, ihr Eigentum zurückzufordern.

**Es scheint, dass das nicht so ist:** 1. 1Kor 13,5: *Die Liebe sucht nicht nach dem, was ihr gehört*, die Glosse: „Die Liebe fordert nicht zurück, was ihr weggenommen wurde.“<sup>4547</sup> Also darf niemand, der die Liebe hat, [Eigentum] zurückfordern.

2. Gregor: „Wenn man für irdischen Besitz den Frieden mit dem Nächsten vom Herzen trennt, wird es offensichtlich, dass man den Besitz mehr als seinen Nächsten liebt.“<sup>4548</sup>

<sup>4543</sup> Gregor, *Moralia sive Expositio in Job XXXI,13,22* (CChr.SL 143B, 1566 f).

<sup>4544</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.52 c.4 q.1 (SpicBon 18b, 1019,26–37); *Summa Halensis II–II Nr. 865* (ed. Bd. III, 825a).

<sup>4545</sup> Vgl. *Glossa ordinaria* zu Hld 2,6 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 711b).

<sup>4546</sup> Vgl. *Decretum Gratiani*, C.14, q.1, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 733).

<sup>4547</sup> *Glossa interlinearis* zu 1Kor 13,5 (ed. *Textus biblie*, Bd. 6, 54r).

<sup>4548</sup> In Gregors Schriften lässt sich dieses Zitat nicht nachweisen.

3. Item, magis est proximus diligendus in infinitum quam corpus proprium vel aliquod temporale. Ergo tenemur non repetere nostra, si sciamus scandalizare proximum.

4. Item, dicit auctoritas: «Quantum potes sine peccato, vitare scandalum proximi debes»; et Apostolus, I Cor. 8, 13: *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in aeternum*. Ergo ubi imminet scandalum, tenemur non repetere.

5. Item, opera misericordiae, quae sunt in praecepto, tenemur dimittere propter scandalum. Ergo et repetere, cum non sit in praecepto: licet enim cuilibet renunciare iuri suo.

**Contra:** a. I Cor. 6, 12: *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*, et exponitur de repetitione suorum; licitum igitur est cuilibet sua repetere.

**Respondeo:** 1. Ad primum dicendum quod est repetere ex cupiditate et est repetere zelo iustitiae et est repetere timore casus. Primo modo non est repetere ex caritate: «caritas enim non repetit ablata», causa scilicet cupiditatis; «non enim est amatrix pecuniae» propter se, sicut ibi dicit Glossa, quia ipsa amat bonum incommutabile et omnia commutabilia refert ad illud. Repetere vero zelo iustitiae licet perfectis secundum illum modum qui dictus est. Repetere vero timore casus, ne scilicet propter paupertatem et indigentiam ruant in peccatum, licet infirmis, ne scilicet egestate compulsi furentur et periurent nomen Dei sui, sicut dicitur Prov. 30, 9.

2. Ad secundum dicendum quod contingit repetere duobus modis: contentiose et pacifice. Contentiose nulli licet, et sic intelligitur auctoritas Gregorii: per contentionem enim «pax a corde scinditur».

3. Ad tertium dicendum quod oportet tenere quod certum est; certum est autem quod raptor est qui abstulit, incertum est autem quod scandalizabitur. Et praeterea, si scirem quod scandalizabitur, si repetam, si infirmus sum et timeam casum proprium ex non repetendo, praeponderat scandalum proprium scandalo proximi, et plus timeor vitare scandalum proprium quam alterius. Si vero perfectus sum, et repetam prout dictum est, sicut praeponderat bonum commune bono proximi, sic praeponde-

3. Der Nächste muss unendlich mehr geliebt werden als der eigene Körper oder etwas Weltliches. Also sind wir dazu verpflichtet, unser Eigentum nicht zurückzufordern, wenn wir wissen, dass wir damit beim Nächsten Anstoß erregen.

4. Ein Zitat sagt: „Wenn du es ohne Sünde kannst, musst du Anstoß beim Nächsten vermeiden“<sup>4549</sup>; und der Apostel in 1Kor 8,13: *Wenn eine Speise bei meinem Bruder Anstoß erregt, will ich in Ewigkeit kein Fleisch mehr essen*. Wo also ein Anstoß droht, sind wir dazu verpflichtet, [Eigentum] nicht zurückzufordern.

5. Wir sind dazu verpflichtet, Werke der Barmherzigkeit, die in der Vorschrift stehen, zu unterlassen, wenn ein Anstoß droht. Also auch zurückzufordern, da es nicht in der Vorschrift steht: Es steht nämlich jedem frei, auf sein Recht zu verzichten.

**Dagegen:** a. 1Kor 6,12: *Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles nützt mir*, und das wird für die Rückforderung von Eigentum ausgelegt;<sup>4550</sup> also steht es jedem frei, sein Eigentum zurückzufordern.

**Ich antworte:** 1. Zu dem ersten [Einwand] ist zu sagen, dass es ein Rückfordern aus Begierde, ein Rückfordern aus dem Eifer der Gerechtigkeit und ein Rückfordern aus Furcht vor dem Fall gibt. Auf die erste Art ist es kein Rückfordern aus Liebe: „Denn die Liebe fordert nicht zurück, was ihr weggenommen wurde“, nämlich aus Begierde; „sie ist nämlich keine Liebhaberin des Geldes“ um seiner selbst willen, wie die Glosse dort sagt<sup>4551</sup>, da sie selbst das unwandelbare Gut liebt und alle wandelbaren Güter auf es zurückbezieht. Aus dem Eifer der Gerechtigkeit zurückzufordern, ist aber den Vollkommenen erlaubt auf die Art, die genannt worden ist.<sup>4552</sup> Aus Furcht vor dem Fall zurückzufordern, das heißt, um nicht aus Armut und Not in die Sünde zu stürzen, ist den Schwachen erlaubt, nämlich damit sie nicht von Bedürftigkeit gezwungen stehlen und den Namen ihres Gottes durch Meineid verletzen, wie es in Spr 30,9 heißt.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass Zurückfordern auf zwei Arten vorkommt: zänkisch und friedfertig. Zänkisch ist es niemandem erlaubt, und so ist das Zitat Gregors zu verstehen: denn durch Zank „wird der Friede vom Herzen getrennt.“

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass man nicht halten muss, was sicher ist; sicher ist aber, dass es ein Räuber ist, der es weggeraubt hat, unsicher aber ist, ob er Anstoß nehmen wird. Und wenn ich außerdem wüsste, dass er Anstoß nehmen wird, wenn ich es zurückfordere, und ich schwach bin und meinen eigenen Fall fürchte, wenn ich es nicht zurückfordere, erhält der eigene Anstoß das Übergewicht gegenüber dem Anstoß des Nächsten und bin ich mehr dazu verpflichtet, meinen eigenen Anstoß zu vermeiden als den des Nächsten. Wenn ich aber vollkommen bin und zurückfordere, wie es gesagt worden ist,<sup>4553</sup> dann erhält ebenso, wie das Gemeingut das Übergewicht gegenüber dem Gut des Nächsten erhält, auch der allgemeine Anstoß und der mehrerer [Per-

<sup>4549</sup> Gregor, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* 1,7,5 (CChr.SL 142, 85).

<sup>4550</sup> Vgl. *Glossa ordinaria* zu 1Kor 6,12 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 315a).

<sup>4551</sup> *Glossa ordinaria* zu 1Kor 13,4 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 329b).

<sup>4552</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 575 (ed. Bd. IV/2, 902a–b; in dieser Ausgabe S. 2146–2149).

<sup>4553</sup> Vgl. ebd.

rat scandalum commune et plurium scandalo proximi sive singulari. Accideret autem scandalum commune, scilicet dissipatio pacis et utilitatis communis, nisi fieret repetitio; augetur etiam scandalum malorum, cum non refrenaretur malitia eorum.

4. Ad quartum dicendum quod est scandalum activum, dictum scilicet vel factum minus rectum praestans alteri occasionem ruinae, et est scandalum passivum. Illud quod dicit Apostolus intelligitur de scandalo activo, et sic etiam tenemur non repetere cum scandalo activo, id est faciendo vel dicendo aliquid minus recte. Amoto ergo scandalo activo, non tenemur non repetere propter scandalum passivum, hoc est quamvis ille scandalizetur a quo repetitur. Unde illa auctoritas 'quantum potes sine peccato' etc. intelligitur salva triplici veritate, doctrinae scilicet, vitae et iustitiae; non esset autem salva veritas iustitiae, si auferretur repetitio.

5. Ad ultimum dicendum quod opera misericordiae non sunt dimittenda simpliciter propter scandalum, quamvis differenda.

[904] [Nr. 578] ARTICULUS IV.

*Utrum licitum sit omnia repetere.*

Quarto quaeritur utrum licitum sit omnia repetere.

**I.** Et primo quaeritur an liceat repetere superfluum an necessarium tantum.

**Et [quod non, videtur]:** 1. Cum dicat Augustinus, in Glossa: «De necessariis si perdideris unum, sine tolli et reliquum. Quid ergo de superfluis?». Unde Augustinus, *De sermone Domini in monte*: «Si de necessariis hoc imperatum est, quanto magis superflua usquequaque contemnere convenit».

2. Item, superfluum omne alienum est, quia est indigentis. Ergo, cum alienum non liceat repetere, neque superfluum.

**Respondeo:** Tam de necessario quam de superfluo competit repetitio secundum modum qui dictus est. Sed in hoc est differentia, quia post repetitionem non teneris necessarium dispensare indigenti, sed superfluum teneris. Potest ergo superfluum

sonen] das Übergewicht gegenüber dem Anstoß des Nächsten oder einer Einzelperson. Ein allgemeiner Anstoß, das heißt die Zersplitterung von Frieden und Allgemeinnutzen, würde aber erregt, wenn keine Rückforderung geschähe; es würde sich auch der Anstoß bei den Bösen vergrößern, wenn ihre Schlechtigkeit nicht gezügelt würde.

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass es den aktiven Anstoß gibt, nämlich einen Ausspruch oder eine Tat, die weniger richtig ist und dadurch einem anderen einen Anlass zum Fall gibt, und dass es den passiven Anstoß gibt. Das, was der Apostel sagt, ist in Bezug auf den aktiven Anstoß zu verstehen, und so sind wir auch dazu verpflichtet, nicht mit einem aktiven Anstoß zurückzufordern, das heißt, indem wir etwas weniger richtig tun oder sagen. Wenn der aktive Anstoß weggenommen worden ist, sind wir nicht dazu verpflichtet, es nicht zurückzufordern, weil jemand einen Anstoß erleiden könnte, das heißt, obgleich jener Anstoß nehmen könnte, von dem es zurückgefordert wird. Daher ist das Zitat ‚Wenn du es ohne Sünde kannst‘ usw. zu verstehen unter Wahrung der dreifachen Wahrheit, nämlich der der Lehre, des Lebens und der Gerechtigkeit;<sup>4554</sup> denn die Wahrheit der Gerechtigkeit wäre nicht unversehrt, wenn die Rückforderung weggenommen würde.

5. Zu dem letzten ist zu sagen, dass die Werke der Barmherzigkeit wegen eines Anstoßes nicht schlechthin unterlassen werden dürfen, wenn auch aufgeschoben.<sup>4555</sup>

[904] *Artikel 4: Ist es erlaubt, alles zurückzufordern? [Nr. 578]*

Viertens wird gefragt, ob es erlaubt ist, alles zurückzufordern.

**I.** Und zuerst wird gefragt, ob es erlaubt ist, etwas Überflüssiges zurückzufordern, oder nur etwas Notwendiges.

**Und [dass das nicht der Fall ist, ist ersichtlich]:** 1. Wenn Augustinus in der Glosse sagt: „Wenn du von den notwendigen Dingen eins verlierst, lass dir auch das Übrige wegnehmen. Was also willst du mit überflüssigen Dingen?“<sup>4556</sup> Daher Augustinus [in der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*: „Wenn dies von den notwendigen Dingen befohlen ist, um wieviel mehr schickt es sich dann, die überflüssigen Dinge allenthalben zu verachten.“<sup>4557</sup>

2. Alles Überflüssige ist fremdes Gut, weil es dem Bedürftigen gehört. Da es nicht erlaubt ist, fremdes Gut zurückzufordern, dann also auch nicht überflüssiges.

**Ich antworte:** Sowohl bei Notwendigem als auch bei Überflüssigem trifft die Rückforderung in der Weise zu, die genannt worden ist.<sup>4558</sup> Doch es liegt ein Unterschied darin, dass du nach der Rückforderung nicht dazu verpflichtet bist, das Notwendige an einen Armen zu verteilen, beim Überflüssigen aber dazu verpflichtet bist. Man kann also das Überflüssige zurückfordern, um es zu verteilen, nicht aber, um es

<sup>4554</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.52 c.4 q.1 (SpicBon 18b, 1020,51 f).

<sup>4555</sup> Vgl. ebd. (SpicBon 18b, 1021,79–89).

<sup>4556</sup> *Glossa ordinaria* zu Mt 5,39 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 22b).

<sup>4557</sup> Augustinus, *De sermone domini in monte I*,19,59 (CChr.SL 35, 69).

<sup>4558</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 575–577 (ed. Bd. IV/2, 901a–903b; in dieser Ausgabe S. 2146–2155).

repeti ad dispensandum, sed non ad retinendum; et secundum hunc modum superfluum est alienum et tuum: alienum ad retinendum, tuum ad dispensandum.

**II.** Quaeritur etiam utrum istud praeceptum similiter sit intelligendum de servis sicut de rebus.

**Ad quod obicit** 1. Augustinus, in libro *De sermone Domini in monte*, dicens: «Non Christianum sic oportet possidere servum quomodo equum aut argentum, quamquam fieri possit ut maiori pretio valeat equus quam servus et multo magis aurum vel argentum». Si ergo non est Christianus possidendus ut servus, sicut equus, ergo non est repetendus, cum non sit servus.

**Respondeo**, secundum Augustinum: «Si ille servus rectius et honestius et ad colendum Deum accommodatius a te domino educatur et regitur quam ab illo potest qui eum cupit auferre, nescio utrum quisquam dicere audeat ut vestimentum eum debere contemni», quasi dicat: in tali casu non debet contemni repetitio servi sicut repetitio pallii.

[Nr. 579] CAPUT III.

DE PRAECEPTO PATIENTIAE RESPECTU ANGARIAE OPERUM.

Postea quaeritur de praecepto patientiae quantum ad iniuriam in angaria operum et de qua dicitur, Matth. 5, 41: *Si quis te angariaverit mille passus, vade cum illo, alia duo*, et dicitur angaria indebiti officii exigentia in propriam personam.

1. Quaeritur ergo primo quare ponit angariam mille passuum, secundum hunc numerum plus quam secundum alium numerum.

2. Item, quaeritur quare uni milliario addit alia duo.

3. Item, quaeritur utrum istud praeceptum sit ad litteram observandum.

**Respondeo**: 1. Ad primum dicendum, secundum Glossam, quod ipse Dominus determinat angariam mille passuum, quia «hoc est iter sabbati, quo designatur perfectio spiritualis», quae in impletione huius praecepti ostenditur; et hanc rationem ponit Augustinus, in libro *De sermone Domini in monte*.

2. Ad secundum dicendum, secundum Augustinum, quod perfectio patientiae in tribus consistit: corpore, voluntate et ratione, ut, si arctaris alicui impendere corporale sive personale obsequium, quod intelligitur per angariam mille passuum, sit



zu behalten; und in dieser Weise ist Überflüssiges fremdes und dein Gut: fremdes, wenn du es behältst, deines, wenn du es verteilst.

**II.** Es wird auch gefragt, ob die Vorschrift ebenso in Bezug auf Sklaven wie in Bezug auf Dinge zu verstehen ist.

**Dazu wendet ein** 1. Augustinus in der Schrift *Über die Bergpredigt des Herrn*, indem er sagt: „Es gehört sich nicht, einen Christen so als Sklaven zu besitzen wie ein Pferd oder Geld, obgleich es geschehen kann, dass ein Pferd mehr wert ist als ein Sklave und viel mehr Gold oder Silber.“<sup>4559</sup> Wenn man also einen Christen nicht so als Sklaven besitzen darf wie ein Pferd, dann darf man ihn auch nicht zurückfordern, da er kein Sklave ist.

**Ich antworte** nach Augustinus: „Wenn dieser Sklave von dir als Herr aufrechter und anständiger und geeigneter dazu, Gott zu verehren, erzogen und geleitet wird, als er es von dem könnte, der ihn wegzunehmen wünscht, dann weiß ich nicht, ob jemand zu sagen wagte, dass man ihn als Kleidung verachten müsste“<sup>4560</sup>, womit er sagen will: In einem solchen Fall darf die Rückforderung des Sklaven nicht so verachtet werden wie die Rückforderung eines Mantels.

### *Kapitel 3: Die Vorschrift der Duldsamkeit in Bezug auf die Frondienstleistung*

[Nr. 579]

Danach wird nach der Vorschrift der Duldsamkeit in Bezug auf Unrecht bei der Frondienstleistung gefragt, und darüber heißt es in Mt 5,41: *Wenn dich jemand dazu verpflichtet, tausend Schritte zu gehen, geh mit ihm weitere zweitausend*, und Frondienst wird die Einforderung einer ungeschuldeten Aufgabe gegenüber der eigenen Person genannt.

1. Es wird also zuerst gefragt, warum der Frondienst von tausend Schritten genannt wird, nach dieser Zahl mehr als nach der anderen Zahl.

2. Es wird gefragt, warum einem Tausender weitere zwei hinzugefügt werden.

3. Es wird gefragt, ob diese Vorschrift dem Wortlaut nach befolgt werden muss.

**Ich antworte:** 1. Zu dem Ersten ist zu sagen, nach der Glosse, dass der Herr selbst den Frondienst von tausend Schritten bestimmt, weil „das der Sabbatweg ist, mit dem die geistliche Vollkommenheit bezeichnet wird“<sup>4561</sup>, die in der Erfüllung dieser Vorschrift aufgezeigt wird; und diese Erklärung gibt Augustinus in der Schrift *Über die Bergpredigt des Herrn*.<sup>4562</sup>

2. Zu dem Zweiten ist zu sagen, nach Augustinus, dass die Vollkommenheit der Duldsamkeit in drei Dingen besteht: im Körper, im Willen und in der Vernunft, sodass, wenn du dazu gezwungen wirst, jemandem einen körperlichen oder persönlichen Gefolgschaftsdienst zu leisten, der im Frondienst von tausend Schritten zu

<sup>4559</sup> Augustinus, De sermone domini in monte I,19,59 (CChr.SL 35, 69).

<sup>4560</sup> Ebd. (CChr.SL 35, 69 f).

<sup>4561</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,41 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 45a).

<sup>4562</sup> Vgl. Augustinus, De sermone domini in monte I,19,61 (CChr.SL 35, 70 f).

rationabile et voluntarium, quae sunt quasi alia duo millia, Rom. 12, 1: *Rationabile sit obsequium vestrum*, et II Cor. 9, 7: *Unusquisque prout destinavit in corde suo*. Quod significatum est Iob 1, 3: Iob erant *tria millia camelorum*. Camelus est animal oneriferum, in [905] quo operatio sive angaria operum solent exerceri; camelus etiam findit unguam, in quo discretio insinuat; ad onera voluntarie se submittit, in quo voluntas.

3. Ad tertium dicendum, secundum Augustinum, in libro *De sermone Domini in monte*: «*Si quis te angariaverit mille passus, vade cum illo alia duo*, et hoc utique non tam ut pedibus agas quam ut animo sis paratus. Nam in ipsa Christiana historia, in qua est auctoritas, nihil tale invenies factum a sanctis vel ab ipso Domino, cum in homine, quem suscipere dignatus est, vivendi nobis exemplum praeberet». Sed si quis cogit te servire et solatium tibi impendit compassionis affectu, paratus esto multo plus impendere.

### TITULUS III.

#### DE PRAECEPTIS BENEFICENTIAE.

Consequenter quaeritur de praeceptis beneficentiae, quae sunt duo. Nam, secundum Rabanum, «duo genera praestandi reperiuntur, quia vel benevole damus vel redituro commodamus». Quaeruntur ergo duo:

- Primum est, de praecepto erogationis seu donationis;
- secundum, de praecepto mutui sive commodationis.

### MEMBRUM I.

#### De praecepto erogationis.

Primo igitur quaeritur de praecepto erogationis, de quo dicitur Matth. 5, 42: *Qui petit a te, da ei*; et Luc. 6,30: *Omni petenti te, tribue*; iuxta quod etiam dicitur Luc. 11, 41: *Date eleemosynam; et ecce omnia munda sunt vobis*.

Et circa hoc praeceptum quaeruntur plura:

- Primum, quid praecipiat dari;
- secundum, quis iubeatur dare;
- tertium, cui praecipiat dare;
- quartum, quo modo et quando teneamur dare;
- quintum, quare attribuitur eleemosynae omnia mundare.

verstehen ist, dieser vernunftgemäß und freiwillig sein soll, und dies sind gleichsam die anderen zweitausend,<sup>4563</sup> Röm 12,1: *Euer Gefolgschaftsdienst soll vernunftgemäß sein*, und 2Kor 9,7: *Jeder, wie er es sich in seinem Herzen vorgenommen hat*. Das ist in Ijob 1,3 angezeigt worden: Hiob besaß *dreitausend Kamele*. Ein Kamel ist ein Lasttier, auf [905] dem eine Tätigkeit beziehungsweise eine Frondienstleistung ausgeführt zu werden pflegt; ein Kamel ist auch ein Paarhufer, worin Unterscheidungsvermögen angedeutet wird; es beugt sich willig unter Lasten, worin Willen [angedeutet wird].

3. Zu dem Dritten ist zu sagen, nach Augustinus in der Schrift *Über die Bergpredigt des Herrn*: „*Wenn dich jemand dazu verpflichtet, tausend Schritte zu gehen, geh mit ihm weitere zweitausend*, und dies jedenfalls nicht so, dass du deine Füße bewegst, sondern vielmehr [so], dass du im Herzen bereit bist. Denn in der christlichen Geschichte, in der eine Vollmacht liegt, wirst du nichts finden, das so von den Heiligen oder vom Herrn selbst getan worden ist, obwohl er uns in dem Menschen, den anzunehmen er gewürdigt worden ist, ein Vorbild zur Lebensführung gegeben hat.“<sup>4564</sup> Wenn aber jemand dich zum Dienen zwingt und dir aus dem Gefühl des Mitleids heraus eine Entschädigung leistet, sei bereit, noch viel mehr zu leisten.

### *Dritter Abschnitt: Die Vorschrift der Wohltätigkeit*

Als Nächstes wird nach den Vorschriften der Wohltätigkeit gefragt, welche zwei sind. Denn nach Hrabanus „gibt es zwei Arten des Gewährens: Wir geben entweder wohlwollend oder leihen jemandem, damit er es zurückgibt.“<sup>4565</sup> Es werden also zwei Einzelfragen gestellt:

1. über die Vorschrift der Spende oder der Schenkung;
2. über die Vorschrift des Kredits oder der Darlehens.

### *Erstes Glied: Die Vorschrift der Spende*

Erstens wird also nach der Vorschrift der Spende gefragt, über die es in Mt 5,42 heißt: *Wer dich bittet, dem gib*; und Lk 6,30: *Gib jedem, der dich bittet*; entsprechend heißt es auch in Lk 11,41: *Gebt es als Almosen, und siehe, alles ist für euch rein*.

Und im Zusammenhang mit dieser Vorschrift werden mehrere Einzelfragen gestellt:

1. Was wird zu spenden vorgeschrieben?
2. Wem wird zu spenden befohlen?
3. Wem zu spenden wird vorgeschrieben?
4. Wie und wann sind wir dazu verpflichtet zu spenden?
5. Warum wird dem Almosen zugeschrieben, alles zu reinigen?

<sup>4563</sup> Vgl. ebd.

<sup>4564</sup> Ebd. (CChr.SL 35, 70).

<sup>4565</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,42 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 23a); Augustinus, De sermone domini in monte I,20,68 (CChr.SL 35, 77).

CAPUT I.

QUID PRAECIPIATUR DARI.

Circa primum quaeruntur duo:

Primum est utrum de illicite acquisitis possit dari, ut de usura et meretricio; secundum, utrum necessarium sive superfluum praecipiat dari.

[Nr. 580] ARTICULUS I.

*Utrum de illicite acquisitis possit dari.*

**Quantum ad primum obicitur sic:** 1. Luc. 16, 9: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Ergo de iniquo potest dari sive de inique acquisito.

2. Item, «Exod. 12, 35, legitur quod filii Israel, exituri de Aegypto, a vicinis acceperunt mutuo vasa aurea et argentea, ex quibus postea [906] aedificaverunt tabernaculum Domino». Sed constat quod quidam illorum saltem furtum commiserunt; ergo de furto etiam potest dari beneficium.

3. Item, Augustinus: «Qui habetis aliquid de malo, facite inde bonum; qui non habetis de malo, nolite acquirere de malo. Esto tu bonus, qui facis de malo bonum». Ergo de male acquisito potest fieri bonum.

**Contra:** a. «Augustinus, in libro *De verbis Domini*: Nolite velle eleemosynas facere de foenore et usuris».

b. «Item, Eccli. 34, 21: *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata*»: item, in eodem, 23: «*Dona iniquorum non probat Altissimus, nec respicit in oblationibus iniquorum, nec in multitudine sacrificiorum eorum propitiabitur peccatis*»; item, Eccli. 34, 24: «*Qui offert sacrificium ex substantia pauperis, quasi qui victimat filium in conspectu patris*».

c. Item, Gregorius: «Eleemosyna oculos Redemptoris nostri placat, quae non ex illicitis et iniquitate congeritur, sed quae de rebus concessis et bene acquisitis impenditur».

*Kapitel 1: Was wird zu spenden vorgeschrieben?*

Zu dem Ersten werden zwei Einzelfragen gestellt:

1. Darf man von ungesetzlich erworbenem Gut etwas spenden, wie zum Beispiel von Zins und Prostitutionslohn?
2. Wird vorgeschrieben, Notwendiges oder Überflüssiges zu spenden?

*Artikel 1: Darf man von ungesetzlich erworbenem Gut etwas spenden? [Nr. 580]<sup>4566</sup>*

**Zu dem Ersten wird Folgendes angewendet:** 1. Lk 16,9: *Erwerbt euch Freunde mithilfe des Mammons der Ungerechtigkeit.* Also darf man von ungerechtem oder ungerrecht erworbenem Gut etwas spenden.

2. „Ex 12,35 steht, dass die Kinder Israels, als sie aus Ägypten ausziehen wollten, von ihren Nachbarn leihweise goldene und silberne Gefäße nahmen, aus denen sie später [906] das Bundeszelt für den Herrn bauten.“<sup>4567</sup> Es steht aber fest, dass zumindest einige von ihnen Diebstahl begingen; also darf man auch von Diebesgut eine Spende geben.

3. Augustinus: „Wenn ihr etwas vom Bösen habt, schafft daraus Gutes; wenn ihr nichts vom Bösen habt, erwerbt nichts vom Bösen. Sei du ein Guter, indem du aus Schlechtem Gutes schaffst.“<sup>4568</sup> Also kann aus etwas schlecht Erworbenem etwas Gutes werden.

**Dagegen:** a. „Augustinus in der Schrift *Über die Worte des Herrn*: Wünscht nicht Almosen von Wucher und Zinsen zu geben.“<sup>4569</sup>

b. „Sir 34,21: *Die Darbringung eines Opfernden aus ungerechtem [Gut] ist befleckt*“; und in demselben [Kapitel], [Vers] 23: *„Geschenke von Ungerechten billigt der Höchste nicht, und er beachtet nicht die Opfer der Ungerechten, und auch für eine Menge ihrer Opfer wird er ihnen nicht ihre Sünden verzeihen“*; und Sir 34,24: *„Wer ein Opfer vom Besitz eines Armen darbringt, ist wie jemand, der den Sohn vor den Augen des Vaters opfert.“*<sup>4570</sup>

c. Gregor: „Das Almosen stimmt die Augen unseres Erlösers milde, welches nicht aus ungesetzlichen Gütern und Ungerechtigkeit zusammengetragen wird, sondern das von erlaubten und recht erworbenen Gütern geleistet wird.“<sup>4571</sup>

---

**4566** Vgl. Summa Halensis III Nr. 496 (ed. Bd. IV/2, 733a–734b; in dieser Ausgabe S. 1536–1543).

**4567** Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 740 f).

**4568** Augustinus, Sermones 113,3 (PL 38, 650); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 741).

**4569** Augustinus, Sermones 113,2 (PL 38, 649); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 738).

**4570** Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 739).

**4571** Gregor, Registrum epistularum 9,219 (CChr.SL 140A, 785); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.7 (ed. Friedberg, Bd. I, 739).

d. Item, Hieronymus: «Discant hoc ipsum simile esse rapinae, si quis inventa non reddat».

e. Item, Augustinus: «Si quis agris inique ac perperam invasis ita utatur ut ex eorum fructibus largas eleemosynas faciat, non ideo rapinam iustificat». Ex «iis auctoritatibus probatur quod neque ex rebus male acquisitis nec ex inventis potest quisquam» beneficium alteri erogare.

f. Item, videtur quod nec etiam de meretricio, Deuter. 23, 18: *Non offeres mercedem prostibuli aut pretium canis*. Ergo etc.

**Respondeo:** «Quidam generaliter dicunt quod de nullo illicite acquisito potest fieri eleemosyna, nec de meretricio nec de acquisitis ludo alearum nec de histrionatu nec de simonia. Nam scriptum est, Prov. 3, 9: *Honora Dominum de tua substantia*; et in Deuter. 23, 18: *Non accipies mercedem prostibuli*; nam illicite acquisita non sunt in bonis nostris». – Sed melius dicendum «quod de illicite acquisitis, ubi non transfertur dominium, sed competit repetitio» vel etiam restitutio, «non potest fieri beneficium sive eleemosyna, ut in usura». Unde Augustinus, *Ad Macedonium*: «Qui contra ius societatis humanae furtis, rapinis, calumniis, oppressionibus, invasionibus aliqua abstulerit, reddenda potius quam donanda censemus, Zachaei publicani exemplo», Luc. 19, 8. «Sed, si transfertur dominium», ita quod non competit «repetitio», de talibus potest fieri beneficium vel «eleemosyna, ut si aliquid datur meretrici, illud non potest repeti: unde de tali potest fieri eleemosyna. Idem est de eo quod datur histrioni et de eo quod extorquetur ratione officii alicuius».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur ex illa auctoritate '*facite vobis amicos de mammona iniquitatis*', dicendum quod illa «auctoritas tripliciter exponitur. Primo sic: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*, id est de divitiis, quae,

d. Hieronymus: „Sie sollen erfahren, dass, wenn jemand etwas Gefundenes nicht zurückgibt, dies dem Raub ähnelt.“<sup>4572</sup>

e. Augustinus: „Wenn jemand ungerecht und unrichtig Äcker an sich gerissen hat und sie so gebraucht, dass er von ihren Erträgen großzügige Almosen gibt, dann macht er deshalb seinen Raub nicht gerecht.“<sup>4573</sup> Mit „diesen Autoritäten wird bewiesen, dass jemand weder von schlecht erworbenen noch von gefundenen Dingen“ jemand anderem eine Spende geben „darf“<sup>4574</sup>.

f. Es scheint, dass auch nicht von Prostitutionslohn, Dtn 23,18: *Du sollst keinen Prostitutionslohn noch Hundegeld darbringen*. Also usw.

**Ich antworte:** „Einige sagen, dass man grundsätzlich von nichts, was unerlaubt erworben worden ist, ein Almosen geben darf, weder von Prostitutionslohn noch von etwas, was man durch Würfelspiel erworben hat, noch von Spielmannslohn oder Simonie. Denn es steht geschrieben, Spr 3,9: *Ehre den Herrn mit deinem Besitz*; und in Dtn 23,18: *Du sollst keinen Prostitutionslohn annehmen*; denn unerlaubt erworbene Güter zählen nicht zu unseren Gütern.“<sup>4575</sup> – Es muss aber besser gesagt werden, „dass man von unerlaubt Erworbenem, wo das Besitzrecht nicht übertragen wird, sondern eine Rückforderung zusteht“ oder auch eine Rückerstattung, „keine Spende oder Almosen geben darf, so wie beim Zins.“<sup>4576</sup> Daher Augustinus [in dem Brief] *An Macedonius*: „Wenn jemand gegen das Recht der menschlichen Gesellschaft etwas mit Diebstahl, Raub, Gesetzesverdrehung, Unterdrückung und gewaltsamer Besitznahme weggenommen hat, dann muss er es unserer Meinung nach eher zurückgeben als schenken, nach dem Beispiel des Zöllners Zachäus“, Lk 19,8. „Wenn aber das Besitzrecht übertragen wird“, sodass „eine Rückforderung“ nicht zusteht, kann man von solchem [übertragenen Besitz] eine Spende oder „ein Almosen“ geben, „sodass, wenn ein Prostitutionslohn gegeben wird, dieser nicht zurückgefordert werden kann: Daher kann man von so etwas ein Almosen geben. Dasselbe von dem, was einem Spielmann gegeben wird, und von dem, was aufgrund irgendeines Dienstes abgepresst wird.“<sup>4577</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand aufgrund des Zitates *„Erwerbt euch Freunde mithilfe des Mammons der Ungerechtigkeit“* ist also zu sagen, dass dieses „Zitat auf drei Arten ausgelegt wird. Erstens so: *Erwerbt euch Freunde mithilfe des Mammons der Ungerechtigkeit*, das heißt von Reichtum, der, wie bei den meisten,

<sup>4572</sup> Origenes, In Leviticum homiliae IV,5 (SC 286, 174); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 740).

<sup>4573</sup> Augustinus, De bono coniugali 14,16 (CSEL 41, 208 f); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.9 (ed. Friedberg, Bd. I, 741).

<sup>4574</sup> Decretum Gratiani, C.14, q.5, c.13 (ed. Friedberg, Bd. I, 741).

<sup>4575</sup> Glossa zum Decretum Gratiani, C.14, q.5 (ed. Rom 1582, 1405a); vgl. Raimund von Peñafort, Summa de paenitentia II,8,§ 7 (ed. Ochoa/Díez, 566).

<sup>4576</sup> Raimund von Peñafort, Summa de paenitentia II,8,§ 7 (ed. Ochoa/Díez, 566 f).

<sup>4577</sup> Augustinus, Epistulae 153,6,24 (CSEL 44, 424); vgl. Decretum Gratiani II,14,5, zu 15,§ 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 742).

ut in pluribus, inique et cum peccato solent acquiri; sed non» propter hoc «iubet vel consulit facere amicos de pecunia» iniuste «acquisita. Secundo sic exponitur: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*, id est de pecunia quae inique retineretur, si non daretur. Tertio modo sic: *Facite vobis* etc., id est de pecunia inaequalitatis, id est quae inaequaliter possidetur: unus enim plus habet, alius minus».

2. Ad secundum de filiis Israel «respondet Augustinus, in libro *Quaestionum Exodi: Dixit Dominus ad Moysen*, Exod. 12, 2: *Petat vir a proximo et mulier a proxima sua vasa aurea et argentea et vestem*. Non hinc quisquam sumendum exemplum putare debet ad exspoliandum isto modo proximum. Hoc enim Deus iussit, qui noverat quid quemcumque pati oporteat. Nec Israelitae furtum fecerunt, sed Deo iubenti ministerium praebuerunt». Licet igitur [907] aliqui ex cupiditate ab Aegyptiis vasa acceperant, tamen translatum fuit dominium voluntate et praecepto principalis possessoris, scilicet Domini.

3. Ad tertium dicendum quod facere bonum de malo «multipliciter intelligitur. Facit enim de malo bonum, qui reddit quod illicite abstulit. Nomine etiam mali cura et sollicitudo mortalium exprimitur», Matth. 7: *Nolite solliciti esse in crastinum; sufficit enim diei malitia sua*. «De malo ergo bonum facit qui pauperibus dispensat quod cum labore et sollicitudine acquisivit. Vel ex malo acquiritur quod ex turpi causa possidetur, veluti cum mathematicus ex arte quam docet vel ex futuris quae pronuntiat nonnulla lucratur. Quae vero sic de malo acquiruntur in bonum possunt converti. De peccato etiam acquiruntur quae pauperibus iuste erogantur».

f. Ad illud autem quod ultimo obicitur de meretricio, dicendum «quod non debet recipi oblatio meretricis, licet inde possit eleemosyna fieri, et hoc ideo ut citius propter ruborem convertatur».



ungerecht und mit Sünde erworben zu werden pflegt;<sup>4578</sup> aber nicht befiehlt oder rät er“ deswegen, „sich Freunde mithilfe von Geld zu erwerben, das“ ungerecht „erworben worden ist. Zweitens wird es so ausgelegt: *Erwerbt euch Freunde mithilfe des Mammons der Ungerechtigkeit*, das heißt mithilfe von Geld, welches ungerecht zurückbehalten würde, wenn es nicht gespendet würde. Auf die dritte Art so: *Erwerbt euch Freunde* usw., das heißt mithilfe des Geldes der Ungleichheit, das heißt, welches ungleichmäßig besessen wird: Denn der eine hat mehr, der andere weniger.“<sup>4579</sup>

2. Auf den zweiten [Einwand] in Bezug auf die Kinder Israels „antwortet Augustinus in dem Buch der *Fragen zum [Buch] Exodus: Der Herr sprach zu Mose, Ex 12,2: Jeder Mann soll von seinem Nachbarn und jede Frau von ihrer Nachbarin deren goldene und silberne Gefäße* und ein Gewand *erbitten*. Nicht soll aber deshalb jeder meinen, dass man daraus ein Vorbild ableiten kann, um auf diese Weise den Nächsten auszulündern; denn dies hat Gott befohlen, der wusste, was ein jeder erleiden muss. Und die Israeliten haben auch keinen Diebstahl begangen, sondern sie haben Gott, der ihnen dies befahl, einen Dienst erwiesen.“<sup>4580</sup> Wenn also [907] einige auch aus Gier die Gefäße von den Ägyptern genommen hatten, ist dennoch das Besitzrecht mit dem Willen und der Vorschrift des Hauptbesitzers, nämlich des Herrn, übertragen worden.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass etwas Gutes aus Bösem zu schaffen „auf verschiedene Weise zu verstehen ist. Es schafft nämlich etwas Gutes aus etwas Bösem, wer zurückgibt, was er unerlaubt weggenommen hat. Mit dem Wort „Böses“ wird auch die ängstliche Besorgnis der Sterblichen ausgedrückt“, Mt 7<sup>4581</sup>: *Sorgt euch nicht um morgen, denn jeder Tag hat genug eigene Schlechtigkeit*. „Also schafft Gutes aus Bösem, wer an die Armen verteilt, was er mit Mühe und Eifer erworben hat. Oder man erwirbt aus Bösem, was man aus einem schändlichen Grund besitzt, so wie wenn ein Mathematiker einiges aus der Kunst verdient, die er lehrt, oder aus der Zukunft, die er voraussagt. Was man aber so von Bösem erwirbt, kann man in Gutes umwandeln. Man kann auch das mit Sünde erwerben, was man den Armen gerecht gibt.“<sup>4582</sup>

f. Zu dem letzten Einwand in Bezug auf den Prostitutionslohn ist zu sagen, „dass man keine Spende von einer Prostituierten annehmen darf, auch wenn [von dem Prostitutionslohn] ein Almosen gegeben werden darf, und zwar mit dem Zweck, dass es, wegen der Schande, schneller [in Gutes] umgewandelt wird.“<sup>4583</sup>

**4578** Vgl. Hieronymus, *Commentaria in prophetas minores* II,6,10/16 (CChr.SL 76, 502).

**4579** Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.24 c.5 q.1 (SpicBon 18a, 449,14–21).

**4580** Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* II,39 (CChr.SL 33, 84 f; CSEL 28/2, 112); vgl. *Decretum Gratiani*, C.14, q.5, c.5, zu 12 (ed. Friedberg, Bd. I, 741).

**4581** Mt 6,34.

**4582** *Decretum Gratiani*, C.14, q.5, c.14 (ed. Friedberg, Bd. I, 741).

**4583** *Glossa zum Decretum Gratiani* C.14, q.5, c.14 (ed. Rom 1582, 1405a).

[Nr. 581] ARTICULUS II.

*Utrum necessarium an superfluum praecipitur dari.*

Secundo quaeritur utrum necessarium an superfluum praecipitur dari.

**Et videtur** 1. quod non solum superfluum, immo etiam necessarium, quia universaliter dicitur Luc. 6, 30: *Omni petenti te, tribue*. Si ergo te, multo magis tua, quamvis necessaria.

2. Item, Hieronymus: «Aliena rapere convincitur qui ultra necessaria retinere comprobatur». Ergo superflua sunt aliena; cum ergo aliena non possint dari, sed restitui, non intelligitur illud praeceptum de superfluis, sed potius de necessariis.

**Contra:** a. Ordine caritatis potius deberemus diligere nos quam alios; ergo necessaria debemus nobis potius dispensare quam aliis erogare; ergo non intelligitur de necessariis.

b. Item, si intelligitur solum de superfluis, ergo divites, qui habent multa superflua, si non dant pauperibus petentibus, transgrediuntur hoc praeceptum, I Ioan. 3, 17: *Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?* quasi dicat: non manet in illo, et ita est in peccato mortali.

**Respondeo:** Hoc praeceptum intelligitur de omnibus, tam necessariis quam superfluis, «quae honeste et iuste dari possunt», sicut dicit Glossa super Matth. 5, 42. Honestè dico, quia res posset esse ita necessaria quod non posset dari honestè. Iuste dico, quia res aliena non potest dari iuste, nec superflua potest iuste retineri. Universaliter autem omnia superflua debent dari, et universaliter nulla iniuste possessa possunt dari. Necessaria vero, quibus carere non possumus, non tenemur dare, quia non possunt dari honestè; necessaria vero, quibus carere possumus, in casu tenemur dare. – Et ex iis patet responsio ad obiecta.

[Nr. 582] CAPUT II.

QUIS IUBEATUR DARE.

Postea quaeritur quis iubeatur dare. Et est ista quaestio utrum ille, qui nihil habet, obligetur ad istud praeceptum aut non.

1. Si enim obligatur ad istud praeceptum, ergo, cum nihil habeat ad dandum, obligatur ad impossibile, quod est inconveniens.

*Artikel 2: Wird vorgeschrieben, Notwendiges oder Überflüssiges zu spenden? [Nr. 581]*  
Zweitens wird gefragt, ob es vorgeschrieben wird, Notwendiges oder Überflüssiges zu spenden.

**Und es scheint richtig zu sein,** 1. dass nicht nur Überflüssiges, sondern auch Notwendiges, denn es heißt grundsätzlich in Lk 6,30: *Gib jedem, der dich bittet*. Wenn also ‚dich‘, dann noch viel mehr ‚das deine‘, auch wenn es notwendig ist.

2. Hieronymus: „Der wird dessen überführt, fremdes Gut zu rauben, von dem sich erweist, dass er etwas über das Notwendige hinaus einbehält.“<sup>4584</sup> Also ist überflüssiges Gut fremdes Gut; da also fremdes Gut nicht gespendet, sondern nur zurückerstattet werden kann, ist diese Vorschrift nicht in Bezug auf Überflüssiges zu verstehen, sondern vielmehr in Bezug auf Notwendiges.

**Dagegen:** a. Nach der Ordnung der Liebe müssten wir uns eher als die anderen lieben; also müssen wir eher uns das Notwendige geben, als es den anderen zu spenden; also ist es nicht in Bezug auf das Notwendige zu verstehen.

b. Wenn es nur in Bezug auf Überflüssiges zu verstehen ist, dann übertreten die Reichen, die viel Überflüssiges haben, diese Vorschrift, wenn sie nichts den Armen spenden, die sie darum bitten, 1Joh 3,17: *Wenn jemand Vermögen von dieser Welt hat und sieht, dass sein Bruder in Not ist, und sein Herz vor ihm verschließt, wie bleibt dann die Liebe Gottes in ihm?*, womit er sagen will: Sie bleibt nicht in ihm, und so ist er in Todsünde.

**Ich antworte:** Diese Vorschrift ist in Bezug auf alles zu verstehen, in Bezug auf Notwendiges ebenso wie in Bezug auf Überflüssiges, „das anständig und gerecht gespendet werden kann“, wie die Glosse zu Mt 5,42 sagt<sup>4585</sup>. Anständig sage ich, weil eine Sache so notwendig sein könnte, dass sie nicht anständig gespendet werden könnte. Gerecht sage ich, weil eine fremde Sache nicht gerecht gespendet werden noch eine überflüssige Sache gerecht behalten werden kann. Grundsätzlich aber muss alles Überflüssige gespendet werden, und grundsätzlich darf nichts zu Unrecht Besessenes gespendet werden. Dazu aber, das Notwendige zu spenden, auf das wir nicht verzichten können, sind wir nicht verpflichtet, denn es kann nicht anständig gespendet werden; dazu aber, das Notwendige zu spenden, auf das wir verzichten können, sind wir in dem Falle verpflichtet. – Und dadurch ist die Antwort auf die Einwände klar.

*Kapitel 2: Wem wird befohlen, zu spenden? [Nr. 582]*

Danach wird gefragt, wem befohlen wird, zu spenden. Und diese Frage geht darum, ob der, der nichts hat, zu dieser Vorschrift verpflichtet ist oder nicht.

1. Wenn er nämlich zu dieser Vorschrift verpflichtet ist, dann ist er, da er nichts zu spenden hat, zu etwas Unmöglichem verpflichtet, was unangemessen ist.

<sup>4584</sup> Ps.-Hieronymus, *Regula Monachorum* c. 4 (PL 30, 333).

<sup>4585</sup> *Glossa ordinaria* zu Mt 5,42 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 23a); Augustinus, *De sermone domini in monte I*, 20,67 (CChr.SL 35, 76).

2. Si dicatur quod non obligatur – contra, quod praecipitur Matth. 5, 42 ‘*qui petit a te, da ei*’, praecipitur etiam in Luc. 6, 30, sub hac forma ‘*omni petenti te, tribue*’; quilibet autem potest se tribuere, quamvis non habeat aliqua temporalia; ergo ille, qui nihil habet, tenetur ad istud praeceptum de erogatione.

[908] **Respondeo:** Dicendum quod multiplex est donum. Et enim donum muneris a manu, Deuter. 15, 11: *Praecipio tibi ut aperias manum tuam egeno et pauperi*. Et est donum compassionis a corde, Isai. 58, 10: *Cum effuderis esurienti animam tuam* etc. Et est donum verbi dulcis et consolatorii ab ore, Eccli. 18, 16: *Nonne ardorem refrigerabit ros? Sic et verbum melius quam datum*. Est autem donum obsequii in opere, Exod. 22: *Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo*. Ad primum non tenetur manens pauper, cum non habeat aliquid ad manum quod possit dare, sed tamen tenetur ad tria ultima pro loco et tempore. Unde Matth. 5, 42, Glossa: «Si deest facultas, da affectum vel obsequium vel verbum».

[Nr. 583] CAPUT III.

CUI PRAECIPIATUR DARI.

Deinde quaeritur **I.** cui praecipatur dari, hoc est quaerere quibus sit beneficium tribuendum, utrum videlicet omnibus vel solum aliquibus.

**Et videtur quod non omnibus.** 1. Dicit enim Hieronymus: «Mimis et histrionibus dare nihil aliud est quam daemonibus immolare». Sed a nullo est daemoniis immolandum; ergo nec ab aliquo est aliquid histrionibus tribuendum.

2. Item, Eccli. 12, 5–6: *Da iusto, et ne dederis peccatori. Benefac humili, et ne dederis impio* etc.

**Contra** videtur expresse *a.* quod dicitur Luc. 6, 30: *Omni petenti te, tribue*; qui autem ‘omne’ dicit, nihil excipit; ergo tam histrioni quam aliis dandum est.

*b.* Item, Luc. 6: *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est, qui solem suum facit oriri super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos*. Si ergo ipse Dominus ita misericors est quod beneficia sua largitur omnibus, tam iustis quam iniustis, ergo et nos similiter debemus facere.

2. Wenn gesagt wird, dass er nicht dazu verpflichtet ist – dagegen: Was in Mt 5,42 vorgeschrieben wird: ‚*Wer von dir etwas erbittet, dem gib*‘, wird auch in Lk 6,30 vorgeschrieben, unter der Formel ‚*Gib jedem, der dich bittet*‘; jeder kann aber sich selbst geben, auch wenn er keinen zeitlichen Besitz hat; also ist jemand, der nichts hat, zu dieser Vorschrift in Bezug auf die Spende verpflichtet.

[908] **Ich antworte:** Es gibt viele Arten von Gaben. Es gibt nämlich die Gabe des Geschenks aus der Hand, Dtn 15,11: *Ich schreibe dir vor, dem Armen und Notleidenden deine Hand zu öffnen.* Und es gibt die Gabe des Mitleids vom Herzen, Jes 58,10: *Wenn du dem Hungrigen deine Seele ausgießt* usw. Und es gibt die Gabe des süßen Trostes aus dem Mund, Sir 18,16: *Wird nicht der Tau die Hitze abkühlen? So ist auch das Wort besser als die Gabe.* Und es gibt die Gabe der Gefälligkeit im Werk, Ex 22<sup>4586</sup>: *Wenn du siehst, wie der Esel jemandes, der dich hasst, unter seiner Last zusammenbricht, sollst du nicht daran vorbeigehen, sondern ihm mit der Last aufhelfen.* Zur ersten [Gabe] ist ein bleibender Armer nicht verpflichtet, da er nichts zur Hand hat, was er geben könnte, jedoch ist er je nach Ort und Zeit zu den drei letzten verpflichtet. Daher Mt 5,42, die Glosse: „Wenn die Möglichkeit [zu etwas anderem] fehlt, gib Zuwendung, Gefälligkeit oder ein Wort.“<sup>4587</sup>

### *Kapitel 3: Wem zu spenden wird vorgeschrieben? [Nr. 583]*

Hierauf wird gefragt, **I.** wem zu spenden vorgeschrieben wird, das bedeutet zu fragen, wem man eine Wohltat erweisen muss, nämlich ob allen oder nur einigen.

**Und es scheint, dass nicht allen.** 1. Denn Hieronymus sagt: „Possenreißern und Spielmännern etwas zu spenden, ist nichts anderes, als den Dämonen zu opfern.“<sup>4588</sup> Es darf aber von niemandem den Dämonen geopfert werden; also darf auch von niemandem etwas den Spielmännern gegeben werden.

2. Sir 12,5–6: *Gib dem Gerechten, und gib nicht dem Sünder. Tue dem Demütigen Gutes, und gib nicht dem Gottlosen* usw.

**Dagegen** scheint ausdrücklich [zu stehen], a. was in Lk 6,30 gesagt wird: *Gib jedem, der dich bittet*; wer aber ‚jedem‘<sup>4589</sup> sagt, nimmt nichts aus; also muss man dem Spielmann ebenso wie den anderen spenden.

b. Lk 6<sup>4590</sup>: *Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist, der seine Sonne über den Guten und den Bösen aufgehen und es über den Gerechten und Ungerechten regnen lässt.* Wenn also der Herr selbst so barmherzig ist, dass er seine Wohltaten allen schenkt, den Gerechten ebenso wie den Ungerechten, dann müssen auch wir es ebenso tun.

<sup>4586</sup> Ex 23,5.

<sup>4587</sup> Glossa ordinaria zu Mt 5,42 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 23a).

<sup>4588</sup> In den Schriften des Hieronymus lässt sich das Zitat nicht nachweisen; vgl. Augustinus, Sermones 198,3 (PL 38, 1026).

<sup>4589</sup> Mit den Textvarianten L und R wird hier ‚omni‘ statt ‚omne‘ gelesen und übersetzt.

<sup>4590</sup> Lk 6,36; Mt 5,45.

**II.** Item, ex incidenti quaeritur quid dicit Hieronymus histriones.

1. Si dicatur quod utentes musicis instrumentis – contra est, quia ex Scriptura non videtur peccatum cytharizare, quia ipse David fuit cytharista, I Regum 16, 23, et Eliseus praecepit ut adduceretur sibi psaltes, IV Reg. 3, 15: *Cumque caneret psaltes, facta est super eum manus Domini*. Ex quo relinquitur quod officium histrionum non est malum; ergo nec dare eis est malum intuitu ipsius officii.

2. Item, cum in histrionibus, quocumque modo accipiantur, sit imago Dei, et indigeant, si datur eis in quantum huiusmodi, datur eis intuitu Dei. Ergo in hoc non immolatur idolis sive daemonibus.

**Respondeo:** Dicendum quod illud praeceptum se extendit ad omnes in casu necessitatis, ut omnibus tribuamus, non tamen quacumque ex causa.

**[Ad obiecta]: I.** 1. Unde ad illud quod obicitur de histrione, dicendum quod in histrione potest considerari natura et vitium. Si ergo datur ei intuitu vitii, quia scilicet delectatur in vitioso et illicito eius ludo, qui sic facit dicitur immolare diabolo. Si vero datur ei intuitu naturae, quia scilicet est ad imaginem Dei et possibilis ad gratiam, datur ex causa debita, et hoc modo histrioni dandum est in casu necessitatis. Unde Gregorius, in Glossa super Matth. 10, 41: *Qui recipit iustum* etc.: «Mercede non carebit suscipiens, etsi iniustus sit qui suscipitur».

2. Similiter ad illud quod obicitur de impio, distinguendum est, quia potest quis dare impio ut foveatur in impietate sua, et hoc modo est prohibitum dare impio sive peccatori. Item, alio modo potest quis dare impio ut sustentetur eius natura, quae est possibilis ad iustitiam et est ad imaginem divinam, et hoc modo in casu necessitatis dandum est beneficium impio sive peccatori secundum istud praeceptum.

**II.** Ad illud quod ex parte altera quaeritur ‘quid dicatur histrio’, dicendum quod histrio [909] appropriato nomine est nomen vitii. Histriones enim proprie dicuntur qui, per gesticulationem corporis et ludos provocantes ad risum, intendunt homines provocare et movere ad lasciviam et ineptam laetitiam sive inordinatam, et hoc modo

**II.** Bei dieser Gelegenheit wird gefragt, was für welche Hieronymus Spielmänner nennt.<sup>4591</sup>

1. Wenn gesagt wird, dass [dies die sind,] die Musikinstrumente benutzen – dagegen steht, dass es nach der Schrift offenbar keine Sünde ist, die Leier zu schlagen, denn David selbst war Leierspieler, 1Sam 16,23, und Elischa befahl, ihm einen Harfenspieler zu holen, 2Kön 3,15: *Und als der Harfenspieler sang, kam die Hand des Herrn über ihn.* Daraus folgt, dass die Beschäftigung der Spielmänner kein Übel ist; also ist es auch nichts Böses, ihnen angesichts ihrer Beschäftigung etwas zu geben.

2. Da in den Spielmännern, wie immer man sie auffasst, das Ebenbild Gottes ist und sie Not leiden, gibt man ihnen, wenn man ihnen, insofern sie so sind, etwas gibt, im Hinblick auf Gott. Also opfert man darin nicht den Götzen oder Dämonen.

**Ich antworte:** Diese Vorschrift bezieht sich auf alle im Falle von Not, sodass wir allen schenken sollen, allerdings nicht aus jedem Grund.

**[Zu den Einwänden]: I.** 1. Daher ist zu dem Einwand in Bezug auf den Spielmann zu sagen, dass man in einem Spielmann seine Natur und sein Laster betrachten kann. Wenn man ihm also angesichts seines Lasters etwas spendet, nämlich weil man sich bei seinem lasterhaften und unerlaubten Spiel erfreut, wer so handelt, von dem sagt man, dass er dem Teufel opfert. Wenn man ihm aber angesichts seiner Natur etwas spendet, nämlich weil er nach dem Ebenbild Gottes ist und die Möglichkeit hat, Gnade zu empfangen, dann spendet man aus einem geschuldeten Grund, und auf diese Weise muss man dem Spielmann im Falle von Not etwas spenden. Daher Gregor in der Glosse zu Mt 10,41: *Wer einen Gerechten aufnimmt* usw.: „Der Aufnehmende wird seines Lohnes nicht entbehren, auch wenn der ungerecht ist, der aufgenommen wird.“<sup>4592</sup>

2. Ebenso ist bei dem Einwand in Bezug auf den Gottlosen zu unterscheiden, dass jemand einem Gottlosen etwas spenden kann, um ihn in seiner Gottlosigkeit zu fördern, und auf diese Weise ist es verboten, einem Gottlosen oder Sünder zu spenden. Und auf eine andere Weise kann jemand einem Gottlosen spenden, um dessen Natur zu erhalten, die die Möglichkeit hat, Gerechtigkeit zu empfangen, und die nach dem göttlichen Ebenbild ist, und auf diese Weise muss im Falle von Not dem Gottlosen oder dem Sünder nach dieser Vorschrift eine Spende gegeben werden.

**II.** Zu der Frage im zweiten Teil, ‚was für einer Spielmann genannt wird‘, ist zu sagen, dass ‚Spielmann‘ [909] nach Aneignung des Namens ein Ausdruck für ein Laster ist.<sup>4593</sup> Denn Spielmänner werden im eigentlichen Sinne die genannt, die durch ausdrucksvolle Bewegung ihres Körpers und Spiele, die zum Lachen reizen, beabsichtigen, die Menschen zu Ausgelassenheit und alberner oder ungeordneter Fröhlichkeit zu reizen und zu bewegen, und auf diese Weise ist es eine Sünde, einem Spielmann

**4591** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.24 c.3 (SpicBon 18a, 446,33–447,55).

**4592** Vgl. Gregor, *Homiliae in evangelia* (I),20,12 (CChr.SL 141, 163); *Glossa ordinaria* zu Mt 10,41 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 40b).

**4593** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.24 c.3 (SpicBon 18a, 447,43–55).

dare histrioni intuitu sui officii peccatum est. Alio modo extenso nomine dicitur histrio, quicumque per quaecumque instrumenta provocat homines ad laetitiam. Potest autem quaeri laetitia ex instrumentis musicis ad recreationem et corporis valetudinem, non ad inordinatam sive libidinosam voluptatem, et hoc modo histrioni intuitu sui officii potest beneficium tribui.

[Nr. 584] CAPUT IV.

QUO MODO ET QUANDO SIT DANDUM.

Sequitur videre quo modo sit dandum.

Ad quod nota quod multa requiruntur. Compassio proximi, Isai. 58, 10: *Cum effuderis esurienti animam tuam* etc. Benignitas verbi, Eccli. 18, 16: *Nonne ardorem refrigera-bit ros? sic et verbum melius quam datum*. Abundantia dati, Tob. 4, 9: *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue*; et II Cor. 9, 6: *Qui parce seminat, parce et metet* etc. Hilaritas dantis, Eccli. 35, 11: *In omni dato hilarem fac vultum*; et II Cor. 9, 7: *Non ex tristitia aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus*. Humilitas dantis, Prov. 28, 27: *Qui despicit deprecantem, sustinebit penuriam*. Discretio, Eccli. 12, 5–6: *Da iusto, et ne dederis peccatori*. Acceleratio, Prov. 3, 28: *Ne dicas amico: Vade et cras dabo tibi, cum statim possis dare*. Recta intentio, Matth. 6, 3: *Cum facis eleemosynam, nesciat sinistra tua quid faciat dextera*. Pietas, I Tim. 4, 8: *Exercitatio corporis ad modicum valet, pietas autem valet ad omnia*. Caritas, I Cor. 13, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnem facultatem meam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest*. Ordo dandi, Eccli. 30, 24: *Miserere animae tuae placens Deo*.

I. Quaeritur postea quando sit dandum, hoc est quaerere quando «omittit aliquis, si non dat».

«Ponatur enim quod hic sit aliquis pauper, cuius paupertas evidens est, et aliquis dives, qui habet superflua multa».

1. «Videtur quod in hoc casu iste dives omittat, si non dat» isti petenti secundum illud praeceptum, Matth. 5, 42: *Qui petit a te, da ei*, quod est intelligendum «pro loco et tempore»; similiter, Luc. 11, 41: *Date eleemosynam*. «Sed modo est tempus et locus, cum» iste modo indigeat et ipse «multa superflua habeat; ergo omittit, si non dat».

2. «Item», Luc. 6, 31: «*Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*. Sed iste dives iuste et discrete vellet sibi dari, si esset in statu huius pauperis; ergo iste dives tenetur dare huic pauperi in hoc casu; ergo, si non dat, peccat».



angesichts seiner Beschäftigung etwas zu geben. Auf die andere Weise wird im weiteren Sinne des Wortes jeder Spielmann genannt, der mit allen möglichen Instrumenten die Menschen zur Fröhlichkeit reizt. Fröhlichkeit kann aber mit Musikinstrumenten erstrebt werden mit dem Zweck der Erquickung und des körperlichen Wohlbefindens, nicht des ungeordneten oder wollüstigen Vergnügens, und auf diese Weise kann man einem Spielmann angesichts seiner Beschäftigung eine Spende geben.

*Kapitel 4: Wie und wann muss man spenden? [Nr. 584]*

Es folgt zu betrachten, wie man spenden muss.

Beachte dazu, dass vieles erforderlich ist. Mitleid mit dem Nächsten, Jes 58,10: *Wenn du dem Hungrigen deine Seele ausgießt* usw. Güte des Wortes, Sir 18,16: *Wird nicht der Tau die Hitze abkühlen? So ist auch das Wort besser als die Gabe.* Reichlichkeit der Gabe, Tob 4,9: *Hast du viel, so gib reichlich;* und 2Kor 9,6: *Wer kärglich sät, wird auch kärglich ernten* usw. Heiterkeit des Gebenden, Sir 35,11: *Bei jeder Gabe mach ein heiteres Gesicht;* und 2Kor 9,7: *Nicht mit Traurigkeit oder aus Zwang; denn den fröhlichen Spender liebt Gott.* Demut des Gebenden, Spr 28,27: *Wer den Bittenden verachtet, wird Mangel erleiden.* Unterscheidungsvermögen, Sir 12,5–6: *Gib dem Gerechten, und gib nicht dem Sünder.* Beeilung, Spr 3,28: *Sag nicht zu deinem Freund: Geh jetzt, und morgen werde ich dir etwas geben, wenn du sofort etwas geben könntest.* Die rechte Absicht, Mt 6,3: *Wenn du ein Almosen gibst, soll deine Linke nicht wissen, was deine Rechte tut.* Frömmigkeit, 1Tim 4,8: *Körperliche Übung hilft nur wenig, Frömmigkeit aber hilft zu allem.* Liebe, 1Kor 13,3: *Wenn ich all meinen Besitz als Speise für die Armen verteile, aber die Liebe nicht habe, so nützt es mir nichts.* Die Ordnung des Gebens, Sir 30,24: *Erbarme dich deiner Seele, indem du Gott gefälltst.*

I. Danach wird gefragt, wann man spenden soll, das bedeutet zu fragen, wann „jemand eine Unterlassung begeht, wenn er nicht spendet.“<sup>4594</sup>

„Denn es soll angenommen werden, dass es hier einen Armen gibt, dessen Armut offensichtlich ist, und einen Reichen, der viel Überflüssiges hat.“

1. „Es scheint, dass in diesem Falle dieser Reiche eine Unterlassung begeht, wenn er nicht“ diesem Bittenden „gibt“, nach der Vorschrift Mt 5,42: *Wer von dir etwas erbittet, dem gib*, was „je nach Ort und Zeit“ zu verstehen ist; ebenso Lk 11,41: *Gebt Almosen.* „Es ist aber jetzt Zeit und Ort, wenn“ dieser jetzt Not leidet und er selbst „viel Überflüssiges hat; also begeht er eine Unterlassung, wenn er nicht spendet.“

2. Lk 6,31: *„Was immer ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihnen!* Dieser Reiche würde aber gerecht und mit Unterscheidungssinn wollen, dass man ihm etwas spendet, wenn er anstelle dieses Armen wäre; also ist dieser Reiche dazu verpflichtet, diesem Armen in diesem Falle etwas zu spenden; also sündigt er, wenn er nicht spendet.“

---

<sup>4594</sup> Dieses Zitat findet sich ebenso wie alle weiteren in diesem Kapitel bei Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.24 c.2 c.2 (SpicBon 18a, 443,2–445,70).

3. «Item», I Ioan. 3, 17: «*Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?* Sed iste dives habet substantiam huius mundi et videt fratrem suum necessitatem habere; ergo, si claudit viscera sua ab eo», ita quod «non det ei» aliquid, «caritas Dei non est in illo»; ergo peccat mortaliter. – «Si dicatur quod non claudit» viscera sua, «quia compatitur ei – contra: ad hoc» similiter «tenetur pauper sicut dives; ergo pro nihilo praemisit Apostolus: *Qui habuerit substantiam huius mundi*», si ad aliud non tenetur dives quam pauper; tenetur ergo dives dare».

4. «Item, Hieronymus: Aliena rapere convincitur qui ultra necessaria sibi retinere comprobatur. Ergo, nisi iste dives det huic pauperi indigenti de superfluis suis, pro raptore habendus est».

5. Item, Matth. 5: «*Omni petenti te, tribue, rem scilicet, si habes; si non habes, saltem voluntatem bonam*».

«**Contra:** a. Dare potest alii aequae indigenti, et si dat, absolutus est; ergo non tenetur dare isti».

**II.** «Iuxta hoc solet obici de aliquo cui obviat aliquis in extrema necessitate constitutus. Constat quod tenetur ei dare modo; sit ergo quod praeparet se ad dandum, et interim occurrit alius [910] in extrema necessitate» positus, «quaeritur utrum tenetur dare primo».

«**Videtur quod sic,** quia prius tenebatur ei dare, et non est absolutus ab illa tentione; ergo adhuc tenetur ei dare modo ».

«**Contra:** Si det secundo, absolutus est, posito quod non possit reficere nisi alterum tantum; ergo modo non tenetur dare primo».

**Respondeo: I.** Ad primum dicendum quod «in duobus casibus omittit» dives, «si non dat» pauperi indigenti. «Primus est» indigenti posito «in extrema necessitate, et hoc dictat ei conscientia; si non dat» tunc, «peccat mortaliter». Unde Hieronymus, super illud ad Rom. 12, 20: *Si esurierit inimicus tuus ciba illum:* «Quisquis in quantacumque necessitate morituro succurrere potest, si non facit, occidit». Secundus

3. 1Joh 3,17: „Wenn jemand Vermögen von dieser Welt hat und sieht, dass sein Bruder in Not ist, und sein Herz vor ihm verschließt, wie bleibt dann die Liebe Gottes in ihm? Dieser Reiche hat aber Vermögen von dieser Welt und sieht, dass sein Bruder in Not ist; wenn er sein Herz vor ihm verschließt“, sodass „er ihm nichts gibt, ist daher die Liebe Gottes nicht in ihm“; also begeht er eine Todsünde. – „Wenn gesagt wird, dass er“ sein Herz „nicht verschließt, weil er Mitleid mit ihm hat – dagegen: Dazu ist der Arme“ ebenso „verpflichtet wie der Reiche; also hat der Apostel ohne Sinn vorausgeschickt: *Wenn jemand Vermögen von dieser Welt hat*“, wenn der Reiche zu nichts anderem verpflichtet ist als der Arme; also ist der Reiche dazu verpflichtet, etwas zu spenden.“

4. „Hieronymus: Der wird überführt, fremdes Gut zu rauben, von dem sich erweist, dass er etwas über das Notwendige hinaus einbehält.<sup>4595</sup> Wenn also dieser Reiche diesem notleidenden Armen nichts von seinem Überflüssigen gibt, muss er für einen Räuber gehalten werden.“

5. Mt 5<sup>4596</sup>: *Gib jedem, der dich bittet*, nämlich Besitz, wenn du welchen hast; wenn du keinen hast, wenigstens guten Willen.“

„**Dagegen:** a. Er kann einem anderen spenden, der gleich bedürftig ist, und wenn er spendet, ist er entbunden; also ist er nicht dazu verpflichtet, diesem etwas zu spenden.“

**II.** „Dementsprechend pflegt etwas eingewendet zu werden über jemanden, dem jemand begegnet, der sich in äußerster Not befindet. Es steht fest, dass er dazu verpflichtet ist, ihm sofort etwas zu spenden; es sei aber so, dass er sich zum Spenden bereitmacht und ihm unterdessen ein anderer begegnet, [910] der in äußerste Not“ geraten ist: „Es wird gefragt, ob er dazu verpflichtet ist, dem ersten etwas zu spenden.“

„**Es scheint richtig zu sein**, weil er früher dazu verpflichtet war, ihm zu spenden, und von dieser Verpflichtung nicht entbunden ist; also ist er immer noch dazu verpflichtet, ihm sofort etwas zu spenden.“

„**Dagegen:** Wenn er dem zweiten spendet, ist er entbunden, gesetzt den Fall, dass er nur den zweiten speisen kann; also ist er jetzt nicht dazu verpflichtet, dem ersten etwas zu spenden.“

**Ich antworte: I.** Zu dem Ersten ist zu sagen, dass der Reiche „in zwei Fällen eine Unterlassung begeht, wenn er“ dem notleidenden Armen „nichts spendet. Der erste ist, „wenn der Notleidende „in äußerste Not“ geraten ist, und das [d. h. die Unterstützung des Notleidenden] trägt ihm sein Gewissen auf; wenn er“ dann „nichts spendet, begeht er eine Todsünde.“ Daher Hieronymus zu Röm 12,20 *Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen*: „Jeder, der in einer wie großen Notlage auch immer jemandem, der zu sterben droht, zu Hilfe kommen kann, tötet, wenn er es nicht tut.“<sup>4597</sup>

<sup>4595</sup> Vgl. Ps.-Hieronymus, Regula Monachorum c.4 (PL 30, 333).

<sup>4596</sup> Lk 6,30.

<sup>4597</sup> In den Schriften des Hieronymus lässt sich das Zitat nicht nachweisen; vgl. Decretum Gratiani, D.86, c.21 (ed. Friedberg, Bd. I, 302).

«casus est in valde indigente, sed non in extrema necessitate». Si enim «habet aliquis multa superflua, nec proponit melius dispensare» vel aequè bene, et tunc non dat, peccat mortaliter. Et sic intelligitur illud I Ioan. 3, 17: *Qui habuerit substantiam* etc.; et Eccli. 4, 1: *Eleemosynam pauperis ne defraudes, sed redde ei debitum suum*; et Canon Ambrosii: «Non minoris criminis est habenti tollere quam, cum possis et abundans sis, indigentibus denegare». Item, Ambrosius: «Nemo dicat proprium, quod commune est; plus quam sufficit ad sumptus, violenter obtentum est».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicitur, dicendum quod haec est vera «iste dives tenetur dare huic indigenti pro loco et tempore»; sed haec est falsa ‘modo est tempus et locus’, si proponit melius dare vel aequè bene; sed «esset locus et tempus, si non proponeret melius dare».

2. «Ad secundum» dicendum «quod iste dives, si esset indigens, indiscretam haberet voluntatem, si omnibus modis vellet sibi dari ab aliquo, sive melius dispensare proponeret sive non».

3. «Ad tertium» dicendum «quod dives non claudit viscera sua ab hoc indigente, quamvis non det, quia habet bonam voluntatem dandi ei, nisi melius proponeret dispensare».

4. «Ad auctoritatem Hieronymi» dicendum «quod iste dives» non est pro raptore habendus, quia, «si ad tempus retinet superflua», tamen animo et proposito melius dispensandi.

5. «Ad auctoritatem» Evangelii «*‘omni petenti te, tribue’*», dicendum «quod intelligendum est» sic: tribue «rem vel bonam voluntatem vel bonum verbum», sicut habetur ibi in Glossa. «Unde iste dives non est transgressor huius praecepti, cum habeat bonam voluntatem dandi, sicut dictum est».

**II.** «Ad» ultimum «quod quaeritur de duobus in extrema necessitate constitutis», dicendum «quod» tenetur dare primo «et similiter secundo, sed neutri tenetur dare modo; tamen tenetur alteri modo, ut iste terminus ‘alteri’ teneatur confuse» et indeterminate.

Der zweite „Fall liegt darin, wenn jemand sehr bedürftig, aber nicht in äußerster Not ist.“ Denn wenn „jemand viel Überflüssiges hat und sich nicht vornimmt, es besser“ oder gleich gut „zu verteilen“, und dann nichts spendet, sündigt er zum Tode. Und so ist 1Joh 3,17 zu verstehen: *Wenn jemand Vermögen hat* usw.; und Sir 4,1: *Betrüge den Armen nicht um sein Almosen, sondern gib ihm, was du ihm schuldest*; und der Kanon des Ambrosius: „Es gehört nicht zu einem kleineren Verbrechen, jemandem, der hat, wegzunehmen, als, wenn du es vermagst und reich bist, Bedürftigen etwas abzuschlagen.“<sup>4598</sup> Und ebenfalls Ambrosius: „Niemand soll sein Eigen nennen, was Allgemeinbesitz ist; was mehr ist, als zum Verbrauch reicht, ist mit Gewalt angeeignet worden.“

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist also zu sagen, dass das stimmt: „Dieser Reiche ist dazu verpflichtet, diesem Bedürftigen je nach Ort und Zeit etwas zu spenden“; das aber ist falsch: „Jetzt ist die Zeit und der Ort“, wenn er vorhat, besser oder gleich gut zu spenden; aber „es wären der Ort und die Zeit, wenn er nicht vorhätte, besser zu spenden.“

2. „Zu dem zweiten“ ist zu sagen, „dass dieser Reiche einen unterschiedslosen Willen hätte, wenn er bedürftig wäre und auf jeden Fall wollte, dass ihm von jemandem etwas gespendet wird, sei es, ob er vorhätte, es besser zu verteilen, oder nicht.“

3. „Zu dem dritten“ ist zu sagen, „dass der Reiche sein Herz nicht vor diesem Armen verschließt, auch wenn er nichts spendet, da er den guten Willen, ihm etwas zu spenden, hat, wenn er nicht vorhätte, es besser zu verteilen.“

4. „Zu dem Zitat von Hieronymus“ ist zu sagen, „dass dieser Reiche“ nicht für einen Räuber zu halten ist, da er, „wenn er zu einem bestimmten Zeitpunkt seinen überflüssigen Besitz zurückhält“, [es] dennoch mit der Gesinnung und dem Vorhaben [tut], es besser zu verteilen.

5. „Zu dem Zitat“ des Evangeliums „*Gib jedem, der dich bittet*“ ist zu sagen, „dass das“ so „zu verstehen ist:“ Gib „Besitz oder einen guten Willen oder ein gutes Wort“, wie es in der Glosse dazu heißt.<sup>4599</sup> „Daher ist dieser Reiche kein Übertreter dieser Vorschrift, wenn er den guten Willen zu spenden hat, wie gesagt worden ist.“

**II.** „Zu der“ letzten, „Frage über die zwei, die in äußerste Not geraten sind“, ist zu sagen, „dass“ er dazu verpflichtet ist, dem ersten etwas zu spenden „und ebenso dem zweiten, aber keinem von beiden verpflichtet ist, sofort etwas zu spenden; dennoch ist er verpflichtet, dem anderen sofort [etwas zu spenden], wenn auch der Begriff ‚dem anderen‘ verschwommen“ und unbestimmt verstanden wird.

**4598** Vgl. Basilius von Caesarea, *Homilia in illud dictum evangelii secundum Lucam „Destruam horrea mea et maiora aedificabo“ itemque de avaritia*, 7 (PG 31, 278); *Decretum Gratiani*, D.47, c.8, § 4 (ed. Friedberg, Bd. I, 172), wo das Zitat Ambrosius zugeschrieben wird.

**4599** Vgl. *Glossa ordinaria* zu Mt 5,42 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 23a).

[Nr. 585] CAPUT V.

QUARE ELEEMOSYNAE SPECIALITER ATTRIBUATUR OMNIA MUNDARE.

Ultimo quaeritur quare eleemosynae specialiter attribuatur omnino mundare, cum dicatur Marc. 9, 28, ubi loquitur de lunatico, et dicitur: *Hoc genus daemonii non eicitur nisi in oratione et ieiunio*, ubi dicit Glossa: «Medicina uniuscuiuslibet vulneris est adhibenda; non enim sanat oculum quod sanat calcaneum; ieiunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis».

Quod autem eleemosyna specialem habeat effectum, ostenditur: Matth. 12, 13, super illud '*extende manum*', ibi Glossa: «Nihil plus valet curationi quam eleemosynarum largitas, quia frustra pro peccatis suis rogaturus manus suas ad Deum extendit qui has ad pauperem pro posse suo non extendit».

Respondeo: Eccli. 29, 15: *Conclude eleemosynam in sinu pauperis* etc.; et in eodem, 28, 4–5: [911] *In hominem sibi similem non habet misericordiam, et a Deo quaerit propitiationem*; et Prov. 19, 17: *Foeneratur Domino qui miseretur pauperis*. Unde colligitur quod maxime motivum ad Dei misericordiam super peccato et poena peccati est eleemosyna. Non autem dicit '*date eleemosynam; et ecce omnia munda sunt vobis*', ut sufficiat eleemosyna ad mundationem culpae. Si enim sit principaliter motivum ad remissionem poenae ex Dei misericordia, nihilominus «uniuscuiusque vulneris est adhibenda» propria medicina, ut contraria contrariis curentur, Levit. 25, 50, super illud '*supputata*' etc., Glossa: «Secundum ea quae peccavit oportuit pretium reddere, ut scilicet quod peccavit gula, ieiunio corrigat; quod garrulitas admisit, silentium debeat et sic contraria contrariis curentur».

MEMBRUM II.

**De praecepto mutui.**

Consequenter quaeritur de praecepto mutui sive commodationis, de quo Matth. 5, 42: *Volenti a te mutuari, ne avertaris*; et Luc. 6, 35: *Date mutuum, nihil inde sperantes*.

Circa quod quaeruntur quatuor:

Primum est utrum accipere aliquid praeter sortem sit prohibitum;

secundo, utrum sola spes accipiendi praeter sortem faciat usurarium sive sit prohibita,

*Kapitel 5: Warum wird dem Almosen besonders zugeschrieben, alles zu reinigen?*  
[Nr. 585]

Zum Schluss wird gefragt, warum dem Almosen besonders zugeschrieben wird, alles zu reinigen, indem es in Mk 9,28<sup>4600</sup> heißt, wo über einen Besessenen gesprochen und gesagt wird: *Diese Art von Dämon treibt man nur mit Gebet und Fasten aus*, wozu die Glosse sagt: „Man muss für jede Wunde ihre Medizin anwenden; denn das Auge heilt nicht, was die Ferse heilt; mit Fasten werden die Seuchen des Körpers geheilt, mit Gebet die Seuchen des Geistes.“<sup>4601</sup>

**Es wird gezeigt, dass das Almosen aber eine besondere Wirkung hat:** Zu Mt 12,13: *Streck deine Hand aus!* die Glosse: „Nichts nützt mehr zur Heilung als das großzügige Geben von Almosen, denn vergeblich streckt der, der für seine Sünden bitten will, seine Hände zu Gott aus, der sie zum Armen je nach seinem Vermögen nicht ausgestreckt hat.“<sup>4602</sup>

**Ich antworte:** Sir 29,15: *Schließe ein Almosen in die Geldbörse des Armen ein* usw.; und in demselben, 28,4–5: |911| *Mit einem ihm ähnlichen Menschen hat er kein Erbarmen, und von Gott erbittet er Gnade*; und Spr 19,17: *Es leiht dem Herrn, wer sich des Armen erbarmt*. Daraus ist zu entnehmen, dass das Almosen vor allem der Beweggrund für die Barmherzigkeit Gottes gegenüber der Sünde und der Sündenstrafe ist. Denn er sagt nicht *Gebt ein Almosen, und siehe, alles ist für euch rein*<sup>4603</sup>, sodass das Almosen zur Reinigung von Schuld genügt. Wenn es nämlich hauptsächlich der Beweggrund für den Nachlass der Strafe durch Gottes Barmherzigkeit ist, „muss“ dennoch die richtige Medizin „für jede Wunde angewendet werden“, damit Gegensätzliches mit Gegensätzlichem geheilt wird, Lev 25,50: *Die ausgerechneten* usw., dazu die Glosse: „Der Preis sollte entsprechend den Sünden, die er begangen hat, gezahlt werden, sodass zum Beispiel die Sünden, die die Fressgier begangen hat, durch Fasten gebessert werden, was die Geschwätzigkeit verbrochen hat, Schweigen tilgt und so Gegensätzliches mit Gegensätzlichem geheilt wird.“<sup>4604</sup>

*Zweites Glied: Die Vorschrift des Kredits*

Als Nächstes wird nach der Vorschrift des Kredits oder des Darlehens gefragt, worüber [es] Mt 5,42 [heißt]: *Wer von dir borgen will, den weise nicht ab*; und Lk 6,35: *Leih Geld und erhofft nichts davon*.

Im Zusammenhang damit werden vier Einzelfragen gestellt:

1. Ist es verboten, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen?
2. Macht allein schon die Hoffnung, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu erhalten, einen Wucherer beziehungsweise ist sie verboten?

<sup>4600</sup> Mk 9,29.

<sup>4601</sup> Glossa ordinaria zu Mk 9,28 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 113a).

<sup>4602</sup> Glossa ordinaria zu Mt 12,13 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 43b).

<sup>4603</sup> Lk 11,41.

<sup>4604</sup> Glossa ordinaria zu Lev 25,50 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 1, 269a).

tertio, utrum in aliquo casu sit licitum accipere aliquid praeter sortem;  
quarto, an sit malum secundum se.

[Nr. 586] CAPUT I.

UTRUM ACCIPERE ALIQUID PRAETER SORTEM SIT PROHIBITUM.

**Ad primum sic obicitur:** *a. Ezech. 18, 10–13: Si genuerit vir filium latronem etc. usque ad usuram dantem, et amplius accipientem, numquid vivet? Non vivet. Cum universa haec detestanda fecerit, morte morietur. Hic iustus est. Ergo accipere aliquid praeter sortem est prohibitum.*

*b. Item, Exod. 22, 25: Si pecuniam commodaveris populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes. Ergo non licet accipere usuram, sed gratis intuitu Dei commodare.*

*c. Item, Psalmus: Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? etc. Qui iurat proximo suo et non decipit; qui pecuniam suam non dedit ad usuram etc., quasi: si det ad usuram, non habitabit in tabernaculo Domini; sed nullus expellitur a tabernaculo Domini nisi pro peccato mortali; ergo dare ad usuram est peccatum mortale, sive accipere praeter sortem.*

*d. Item, Luc. 6, 35: Date mutuum, nihil inde sperantes, ubi videtur etiam spes accipiendi prohiberi; ergo multo magis prohibetur ipse actus.*

«**Contra:** 1. Deuter. 23, 19–20: *Non foenerabis proximo tuo, sed alieno. Ergo licet foenerari alieno; ergo in aliquo casu licet dare ad usuram; non ergo*» generaliter est prohibitum.

2. Item, «Ambrosius: «Usuras exigas ab eo cui iuste nocere desideras», et ita licet ab aliquibus accipere usuras».



3. Ist es in irgendeinem Fall erlaubt, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen?

4. Ist es an sich schlecht?

*Kapitel 1: Ist es verboten, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen?*

[Nr. 586]<sup>4605</sup>

**Zu dem Ersten wird Folgendes eingewendet:**<sup>4606</sup> 1. Ez 18,10–13: *Wenn ein Mann einen Sohn zeugt, der ein Dieb ist usw., der bis zum Wucher leiht und noch mehr nimmt, soll der dann etwa leben? Er soll nicht leben. Da er dies ganze Verabscheuenswerte getan hat, soll er des Todes sterben. Dieser ist gerecht.*<sup>4607</sup> Also ist es verboten, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen.

b. Ex 22,25: *Wenn du meinem armen Volk Geld geliehen hast, das mit dir zusammen wohnt, sollst du es nicht wie ein Steuereintreiber bedrängen noch es mit Zinsen bedrücken.* Also ist es nicht erlaubt, Zinsen zu nehmen, sondern [man muss] im Hinblick auf Gott unentgeltlich verleihen.

c. Der Psalm: *Herr, wer wird in deinem Zelt wohnen? usw. Wer seinem Nächsten schwört und ihn nicht täuscht; wer sein Geld nicht gegen Zins verleiht*<sup>4608</sup> usw., gleichsam: Wenn er es gegen Zins verleiht, wird er nicht im Zelt des Herrn wohnen; niemand wird aber vom Zelt des Herrn vertrieben außer für eine Todsünde; also ist es eine Todsünde, gegen Zins zu verleihen beziehungsweise etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen.

d. Lk 6,35: *Leih Geld und erhofft nichts davon*, wo sogar schon die Hoffnung, etwas zu erhalten, verboten zu werden scheint; also wird noch viel mehr die Handlung selbst verboten.

„**Dagegen:** 1. Dtn 23,19–20: *Du sollst deinem Nächsten nicht gegen Zinsen leihen, darfst es aber dem Fremden.* Also ist es erlaubt, einem Fremden gegen Zinsen zu leihen; also ist es in einem bestimmten Fall erlaubt, gegen Zinsen zu leihen; also“ ist es „nicht“ grundsätzlich verboten.

2. „Ambrosius: „Zinsen sollst du von dem fordern, dem du gerecht zu schaden wünschst“, und daher ist es erlaubt, von einigen Zinsen zu nehmen.“<sup>4609</sup>

**4605** Vgl. Summa Halensis III Nr. 380 (ed. Bd. IV/2, 565a–567b; in dieser Ausgabe S. 922–929); die Quaestio eines anonymen Autors ‚Über den Zins‘ (Codex Assisiensis 138, fol 19c–21b); Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 34c–35a.

**4606** Die Pro- und Contra-Argumente finden sich weitgehend wörtlich bei Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.48 c.1 q.2 (SpicBon 18b, 911,3–14).

**4607** Der letzte Satz zitiert Ez 18,9.

**4608** Ps 14,1–5.

**4609** Ambrosiaster, De Tobia 15,51 (CSEL 32/2, 547 f); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.4, c.12 (ed. Friedberg, Bd. I, 738).

3. «Item, maius peccatum est occidere quam accipere usuram; sed licet in casu sine peccato occidere; ergo licet in aliquo casu» accipere «ad usuram».

4. «Item, licet» conducere «domos, equos, vasa argentea, culcitrae pro lucro. Ergo multo fortius [912] denarios, qui magis utiles sunt; et sic licet dare ad usuram».

5. Item, Deuter. 15, 6, per promissionem sive benedictionem observantibus mandata Domini: *Foenerabis gentibus multis, et ipse a nullo accipies mutuum*. Sed, si foenerari esset malum, non esset istud promissio sive benedictio, sed potius maledictio nec etiam istud promitteretur observantibus mandata Domini, cum hoc ipsum esset transgredi mandatum Dei.

**Respondeo:** Concedendum quod accipere praeter sortem, quod est usura, prohibitum est. Sunt tamen casus in quibus usura est permissa Primus est, «ubi possessio ecclesiae est assignata clerico in beneficium et laicus tenet eam iniuste et violenter, potest clericus fructum illius beneficii percipere ultra sortem, *Extra, De usuris*, cap. 1. Sed hoc non fit lucri causa, sed ut res Ecclesiae eo modo de manu laici redimatur, ut habetur in eadem *Decretali*. – Secundus, ubi usurae petuntur cum interesse, verbi gratia, si fideiussor solvit usuras creditori, potest eas petere a debitore pro quo fideiusserat, quia non sunt usurae quantum ad fideiussorem, sed potius quantum ad interesse», quia «non est lucrum, sed vitatio damni». – Tertius, «ratione morae, ut si debeas mihi centum ad certum terminum et noluisti persolvere in termino, et ideo oportuit me recipere pecuniam» cum «usuris propter negotia mea tractanda, tu teneris restituere mihi illas usuras, si solvi, vel, si non solvi, liberare me ab ista obligatione». – Quartus, «ratione dubii». Nam, «si quis dat ‘decem solidos ut alio tempore totidem sibi grani, vini vel olei mensurae reddantur, quae, licet tunc plus valeant, utrum tamen minus solutionis tempore sint valiturae verisimiliter dubitatur, non debet ex hoc usurarius reputari. Ratione dubii huiusmodi excusatur qui pannos, granum, vinum, oleum vel alias merces vendit ut amplius quam tunc valeant in certo

3. „Es ist eine größere Sünde zu töten als Zinsen zu nehmen; es ist aber in einem Falle ohne Sünde erlaubt zu töten; also ist es in einem bestimmten Falle erlaubt, Zinsen“ zu nehmen.

4. „Es ist erlaubt, Häuser, Pferde, silberne Gefäße und Polster gegen Gewinn“ zu vermieten. „Also noch viel mehr [912] Denare<sup>4610</sup>, die nützlicher sind; und daher ist es erlaubt, gegen Zinsen zu verleihen.“

5. Dtn 15,6, durch die Verheißung oder den Segen für diejenigen, die die Gebote des Herrn befolgen: *Du wirst vielen Völkern gegen Zinsen leihen und selbst von niemandem einen Kredit nehmen*. Wenn aber gegen Zins zu leihen schlecht wäre, gäbe es nicht diese Verheißung oder diesen Segen, sondern vielmehr eine Verfluchung, und es würde dies auch nicht denen verheißt werden, die die Gebote des Herrn befolgen, wenn dies eben bedeuten würde, das Gebot Gottes zu überschreiten.

**Ich antworte:** Es ist zuzugeben, dass es verboten ist, etwas über das verliehene Kapital hinaus, also Zinsen, zu nehmen. Es gibt aber Fälle, in denen die Zinsnahme gestattet ist. Der erste ist:<sup>4611</sup> „Wenn Kirchenbesitz einem Kleriker als Lehen zugewiesen ist und ein Laie ihn ungerecht und gewaltsam festhält, kann ein Kleriker den Ertrag dieses Lehens über das verliehene Kapital hinaus nehmen, [*Liber*] *Extra, Über die Zinsen*, Kapitel 1.<sup>4612</sup> Dies wird aber nicht wegen des Gewinns getan, sondern um auf diese Weise Kirchenbesitz aus der Hand eines Laien auszulösen, wie es in derselben Dekretale heißt.<sup>4613</sup> – Der zweite: Wenn Zinsen mit Zinsen gefordert werden, zum Beispiel wenn ein Bürge einem Gläubiger Zinsen bezahlt, kann er sie vom Schuldner zurückfordern, für den er gebürgt hatte, da es keine Zinsen für den Bürgen sind, sondern vielmehr für die Zinsen, denn „es ist kein Gewinn, sondern Schadensvermeidung.“ – Der dritte: „Wegen Verzögerung, zum Beispiel wenn du mir hundert zu einem bestimmten Termin schuldest und es nicht zu dem Termin zahlen willst und es deshalb angemessen ist, dass ich das Geld“ mit „Zinsen bekomme, da ich Geschäfte tätigen muss, bist du dazu verpflichtet, mir diese Zinsen zurückzuerstatten, wenn ich sie schon bezahlt habe, oder, wenn ich sie noch nicht bezahlt habe, mich von dieser Verpflichtung zu befreien.“ – Der vierte: „Aufgrund eines Zweifels“, denn „wenn jemand ‚zehn Goldmünzen‘ gibt, um sich zu einem anderen Zeitpunkt ebensoviel Maß an Getreide, Wein oder Öl zurückgeben zu lassen, und es von diesen, wenn sie auch zu dem Zeitpunkt mehr wert sind, dennoch sehr wahrscheinlich zu bezweifeln ist, ob sie zur Zeit des Bezahlens weniger wert sein werden, so darf er dadurch trotzdem nicht als Wucherer gelten. Durch solchen Zweifel wird der entschuldigt, der Tuch, Getreide, Wein, Öl oder andere Waren verkauft, um zu einem bestimmten Termin mehr, als sie zu dem Zeitpunkt wert sind, für sie zu erhalten, wenn er sie aber

<sup>4610</sup> S.o. S. 1551 Anm. 3194.

<sup>4611</sup> Die folgenden Zitate finden sich bei Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* II,7§ 3 (ed. Ochoa/Díez, 539 f).

<sup>4612</sup> *Liber Extra*, 5.19.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 811).

<sup>4613</sup> Ebd. (ed. Friedberg, Bd. II, 811).

termino recipiat pro eisdem, si tamen ea contractus tempore non fuerat venditurus', *Extra, De usuris, Naviganti*, 1 et 2, quam require infra, inter novas constitutiones». In iis ergo quatuor casibus est usura permissa. Sed recte consideranti in praedictis casibus non est usura. Unde nota quod non dicitur committi usura nisi in iis rebus tantum circa quas contingit fieri mutuuum, scilicet quae consistunt in numero, pondere et mensura: numero, ut quaelibet moneta, quae proprie dicitur pecunia numerata; pondere, ut aere, argento, auro etc., quae appenduntur; mensura, ut frumento, vino, oleo, pannis et similibus.

Ad maiorem tamen evidentiam «huius quaestionis» nota «quod duo sunt contractus qui de sui natura volunt esse gratuiti, ut mutuuum vel commodatum. In mutuuo enim certum est quod requiritur ut sit gratuitum, alioquin est usura». Sed in commodato, «si aliquid recipitur pro re commodata, statim desinit esse commodatum, quia aut recipitur aliquid pro re ipsa aut pro usu rei. Si pro re ipsa aliquid recipitur, aut recipitur pecunia aut res alia; si pecunia, est emptio et venditio; si alia res recipitur, erit contractus permutationis. Si pro usu rei accipitur pecunia, erit contractus locationis; si res alia, erit contractus innominatus, quasi do ut des vel ut facias. Omnes isti contractus liciti sunt laicis».

**[Ad obiecta]:** 1. Dicendum ergo ad primum quod «dare ad usuram et in se et secundum se peccatum est, et non fuit licitum Iudaeis alieno foenerari, sed permissum fuit eis, sicut permissum fuit eis dare libellum repudii. Peccabant ergo mortaliter Iudaei foenerando alieno, sed haec fuit permissio comparativa», quae facta est duplici ratione. «Prima, quia permissum fuit eis minus peccatum ne facerent maius, videlicet ne foenerarent fratribus; secunda, quia rudes erant et quia mamotreci; unde paulatim ducendi erant ad perfectionem. Et ex hoc habemus» argumentum «quod, si non possumus obtinere ab usurariis quod totum reddant, facere debemus, si possumus, quod saltem partem reddant».

zur Zeit des Vertrags nicht hatte verkaufen wollen‘, [*Liber*] *Extra, Über die Zinsen, Für den Seefahrenden*, [Kapitel] 1 und 2,<sup>4614</sup> prüfe das unten bei den neuen Bestimmungen.“ In diesen vier Fällen ist also die Zinsnahme gestattet. Für jemanden, der recht darüber nachdenkt, ist das allerdings in den genannten Fällen keine Zinsnahme. Beachte daher, dass man nur bei den Dingen von einer Zinsnahme spricht, bei denen ein Darlehen umgesetzt werden kann, nämlich [bei denen], die in Zahl, Gewicht und Maß bestehen: In einer Zahl, wie jedes Münzgold, das im eigentlichen Sinne Bargeld genannt wird; im Gewicht, so wie bei Erz, Silber, Gold usw., die abgewogen werden; und im Maß, so wie bei Getreide, Wein, Öl, Tuch und Ähnlichem.

Zur größeren Klarheit „bei dieser Frage“ beachte aber, „dass es zwei Verträge gibt, die von ihrer Natur aus unentgeltlich sein wollen, nämlich den Kredit oder das Darlehen. Denn beim Kredit ist es sicher, dass erforderlich ist, dass er unentgeltlich ist, andernfalls ist es eine Zinsnahme.“<sup>4615</sup> Beim Darlehen aber „hört es, wenn etwas für die dargeliehene Sache genommen wird, sofort auf, ein Darlehen zu sein, weil entweder etwas für die Sache selbst genommen wird oder für die Nutzung dieser Sache. Wenn etwas für die Sache selbst genommen wird, wird entweder Geld genommen oder eine andere Sache; wenn Geld, ist es Kauf und Verkauf; wenn eine andere Sache genommen wird, wird es ein Wechseldarlehen sein. Wenn Geld für die Nutzung einer Sache genommen wird, wird es ein Pachtvertrag sein; wenn eine andere Sache, wird es ein unbenannter Vertrag sein, gleichsam ‚Ich gebe, damit du gibst‘ oder ‚damit du tust‘. Alle diese Verträge sind den Laien erlaubt.“<sup>4616</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Es ist also zu dem ersten zu sagen, dass, „gegen Zinsen zu leihen, an sich und an sich eine Sünde ist und es den Juden nicht erlaubt war, einem Fremden gegen Zinsen zu leihen, sondern es ihnen zugestanden wurde, so wie es ihnen zugestanden wurde, den Scheidebrief auszustellen. Also begingen die Juden eine Todsünde, indem sie einem Fremden gegen Zinsen liehen, doch war dies ein verhältnismäßiges Zugeständnis“, das aus zwei Gründen gegeben wurde. „Der erste, weil ihnen eine kleinere Sünde zugestanden wurde, damit sie keine größere taten, zum Beispiel damit sie nicht ihren Brüdern gegen Zinsen liehen; das zweite, weil sie roh waren und noch an der Brust saugten“<sup>4617</sup>; daher mussten sie nach und nach zur Vollkommenheit geführt werden. Und daraus erhalten wir“ das Argument, „dass, wenn wir nicht von den Wucherern erwirken können, dass sie alles zurückgeben, wir erwirken müssen, wenn wir es vermögen, dass sie wenigstens einen Teil zurückgeben.“<sup>4618</sup>

<sup>4614</sup> Ebd., 5.19.19 (ed. Friedberg, Bd. II, 816).

<sup>4615</sup> Glossa zum Decretum Gratiani C. 14, q.3 (ed. Rom 1582, 1397i).

<sup>4616</sup> Ebd.

<sup>4617</sup> Vgl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos 30, Sermones 2,12 (CChr.SL 38, 210 f).

<sup>4618</sup> Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III tr.48 c.1 q.2 (SpicBon 18b, 912,26–34); vgl. Summa Halensis III Nr. 380 (ed. Bd. IV/2, 565b–566a); Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 23d; Codex Assisiensis 138, fol. 20a.

2. «Ad secundum dicunt Magistri quod illa auctoritas non est S. Ambrosii, sed Ambrosii Adoperti cuiusdam haeretici, qui sub specie B. Ambrosii multa falsa dixit. Vel, si placet, exponatur sic: usuras exigas et quaslibet [913] exactiones; hoc enim licet facere contra paganos: terra enim, quam ipsi possident, nostra debet esse; unde iuste possumus eam exigere ab eis quibus iuste desideramus nocere».

3. «Ad» tertium dicendum «quod, licet occidere sit peccatum in se, non tamen secundum se, sed dare ad usuram peccatum est in se et secundum se; et propter hoc non est simile».

4. «Ad» quartum dicendum «quod licet conducere equum» et cetera huiusmodi «pro lucro», sed non «licet concedere nummos pro lucro: equus enim conducitur locando nec transfertur dominium in locatione; unde iustum est ut ille, cuius est equus, habeat aliquod emolumentum pro usu equi sui. Et similiter posset fieri» de nummis sive «pecunia, si non trasferretur dominium; sed in mutuo pecuniae transfertur dominium: dicitur enim mutuum quasi 'de meo tuum'. Unde, cum pecunia data ad usuram transeat in accipientis dominium», similiter transit et usus illius; «pro usu autem rei suae non est iustum ut alius habeat emolumentum, immo contra ius est; et propter hoc usura est peccatum».

5. Ad ultimum dicendum quod, cum dicitur in promissione '*foenerabis proximo tuo*' etc., ponitur ibi consequens pro antecedenti. Est enim sensus: tantam habebis abundantiam quod poteris multis gentibus, si volueris, foenerari. Non ergo est hic intentio Domini promittere foenerationem, sed abundantiam tantum, ad quam posset vel solet foeneratio consequi.

2. „Zu dem zweiten sagen die Gelehrten, dass dieses Zitat nicht vom heiligen Ambrosius ist, sondern von Ambrosius Adopertus, einem Häretiker, der unter dem Anschein des seligen Ambrosius viel Falsches gesagt hat. Oder man kann es, wenn man will, so auslegen: Du magst Zinsen und jedwede [913] Steuern erheben; denn dies ist gegenüber den Heiden zu tun erlaubt: Denn das Land, das sie besitzen, muss unseres sein; daher können wir sie [d. h. Zinsen und Steuern] gerecht von ihnen erheben, denen wir gerecht zu schaden wünschen.“<sup>4619</sup>

3. „Zu dem“ dritten ist zu sagen, „dass, auch wenn Töten eine Sünde an sich ist, es dennoch keine an sich ist, sondern gegen Zinsen zu leihen eine Sünde an sich und an sich ist; und deswegen ist dies nicht das Gleiche.“<sup>4620</sup>

4. „Zu dem“ vierten ist zu sagen, „dass es erlaubt ist, ein Pferd“ und dergleichen mehr „gegen Gewinn zu vermieten, dass es“ aber nicht „erlaubt ist, Münzen als Verdienst zu gewähren: Denn das Pferd mietet man durch Verpachten, und es wird beim Pachten nicht das Besitzrecht übertragen; daher ist es gerecht, dass der, dem das Pferd gehört, einen Gewinn für den Gebrauch seines Pferdes hat. Und ebenso könnte man es“ mit Münzen oder „Geld tun, wenn nicht das Besitzrecht übertragen würde; beim Geldkredit wird aber das Besitzrecht übertragen: Denn Kredit heißt gleichsam ‚von meinem [wird es] deins‘<sup>4621</sup>. Da also das gegen Zinsen verliehene Geld in das Besitzrecht des Empfängers übergeht“, geht ebenso auch seine Nutzung über; „für den Gebrauch seiner Sache ist es aber nicht gerecht, dass ein anderer Gewinn erhält, sondern das widerspricht vielmehr dem Recht; und deswegen ist die Zinsnahme eine Sünde.“<sup>4622</sup>

5. Zu dem letzten ist zu sagen, dass, wenn in der Verheißung gesagt wird ‚*Du wirst deinem Nachbarn gegen Zinsen leihen*‘ usw., hierbei der Nachsatz des Bedingungssatzes an die Stelle des Vordersatzes gesetzt wird. Der Sinn lautet nämlich: Du wirst eine so große Überfülle haben, dass du, wenn du willst, vielen Völkern gegen Zinsen wirst leihen können. Also ist die Absicht des Herrn hier nicht, das Verleihen gegen Zinsen zu verheißeln, sondern nur die Überfülle, auf die das Verleihen gegen Zinsen folgen könnte oder zu folgen pflegt.

---

**4619** Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III tr.48 c.1 q.2 (SpicBon 18b, 912,35–38); vgl. Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 23d; Codex Assisiensis 138, fol. 20a.

**4620** Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III tr.48 c.1 q.2 (SpicBon 18b, 912,42–44); vgl. Summa Halensis III Nr. 380 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 566a); Codex Assisiensis 138, fol. 20a; Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 34d.

**4621** Isidor, Etymologiae V,25,18 (PL 82, 207; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 181); vgl. Justinian, Digesta 12,1,2,§ 2 (CICiv III, 50).

**4622** Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III tr.48 c.1 q.2 (SpicBon 18b, 912,45–913,2); vgl. Summa Halensis III Nr. 380 zu 8 (ed. Bd. IV/2, 567a; in dieser Ausgabe S. 928 f); Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 34d.

[Nr. 587] CAPUT II.

UTRUM SOLA SPES ACCIPIENDI PRAETER SORTEM SIT PROHIBITA.

Secundo quaeritur utrum sola spes accipiendi aliquid praeter sortem sit prohibita et faciat usurarium.

a. Cum enim dicatur, Luc. 6, 35: *Date mutuum nihil inde sperantes*, Glossa: «Ultra sortem»; dicit etiam Glossa quod hic prohibetur usura; ergo sola spes accipiendi praeter sortem facit usurarium.

b. Item, sola voluntas occidendi hominem facit homicidam, I Ioan. 3, 15: *Qui odit fratrem suum homicida est*. Similiter sola voluntas fornicandi facit fornicatorem, Matth. 5, 28: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum, iam moechatus est eam in corde suo*. Ergo similiter sola voluntas acquirendi praeter sortem facit usurarium.

c. Ad hoc dicunt quidam quod sola voluntas non facit usurarium nisi interveniat pactum. – Sed contra: esto quod iste timore Ecclesiae non faciat pactum, sed tamen habeat voluntatem; alius vult et facit pactum. Inde sic, Prov. 16, 2: *Spirituum ponderator est Dominus*, id est voluntatum; sed talem voluntatem habet iste qualem ille; ergo, si voluntas istius facit istum usurarium, similiter et voluntas illius faciet illum usurarium. – Quod alii concedunt.

**Sed contra:** 1. Quilibet tenetur esse gratus ad beneficia; ergo mutuum accipiens debet esse gratus mutuanti; ergo dans mutuum potest sperare aliquod beneficium ab eo qui accipit mutuum; ergo et aliquam superabundantiam.

2. Item, ex dono potest quis licite sperare donum; ergo et ex mutuo potest sperare mutuum.

**Respondeo:** Dicendum quod, cum diversae scientiae diversas habeant considerationes, a diversis scientibus idem diversimode consideratur. Hinc est quod secundum leges humanas voluntas sola non facit usurarium, quia lex humana manum cohibet, non animum; secundum legem vero divinam, quae animum cohibet, sola voluntas facit usurarium.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo obiectum dicendum quod mutuans potest sperare illud ad [914] quod tenetur accipiens, quia in consimili casu, scilicet necessitatis, tenetur sibi dare mutuum, et teneretur similiter etiam si non dedisset prius.



*Kapitel 2: Ist allein schon die Hoffnung, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu erhalten, verboten? [Nr. 587]<sup>4623</sup>*

Zweitens wird gefragt, ob allein schon die Hoffnung, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu erhalten, verboten ist und einen Wucherer schafft.

a. Da es nämlich heißt, Lk 6,35: *Leiht Geld und erhofft nichts davon*, [dazu] die Glosse: „Über das verliehene Kapital hinaus“<sup>4624</sup>; die Glosse sagt auch, dass hier die Zinsnahme verboten wird; also macht allein schon die Hoffnung, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu erhalten, einen Wucherer.

b. Allein schon der Wille, einen Menschen zu töten, macht einen Mörder, 1Joh 3,15: *Wer seinen Bruder hasst, ist ein Mörder*. Ebenso macht allein schon der Wille, Unzucht zu treiben, einen Unzüchtigen, Mt 5,28: *Wer eine Frau anschaut, um sie zu begehren, hat in seinem Herzen schon mit ihr Ehebruch begangen*. Also macht ebenso allein schon der Wille, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu erwerben, einen Wucherer.

c. Dazu sagen einige, dass nur der Wille allein keinen Wucherer macht, wenn kein Vertrag hinzukommt.<sup>4625</sup> – Doch dagegen: Angenommen, dass dieser aus Furcht vor der Kirche keinen Vertrag abschließt, aber dennoch den Willen dazu hat; ein anderer will es und schließt einen Vertrag ab. Dann so: Spr 16,2: *Ein Abwäger der Geister ist der Herr*, das heißt [ein Abwäger] der Willen; doch jener hat den gleichen Willen wie dieser; wenn der Wille von letzterem also diesen zum Wucherer macht, wird ebenso auch der Wille von ersterem jenen zum Wucherer machen. – Was einige zugeben.<sup>4626</sup>

**Doch dagegen:** 1. Jeder ist dazu verpflichtet, dankbar für Wohltaten zu sein; also muss der, der einen Kredit aufnimmt, dem Kreditverleiher dankbar sein; also kann der Kreditgeber auf eine Wohltat von dem hoffen, der den Kredit nimmt; also auch auf einen Überfluss.

2. Von einem Geschenk kann jemand sich erlaubterweise ein Geschenk erhoffen; also kann er sich von einem Kredit auch einen Kredit erhoffen.

**Ich antworte:** Da die verschiedenen Wissenschaften unterschiedliche Betrachtungsweisen haben, wird dasselbe auch von verschiedenen Wissenschaftlern unterschiedlich betrachtet. Daher kommt es, dass nach den menschlichen Gesetzen der Wille allein keinen Wucherer macht, da das menschliche Gesetz die Hand einschränkt, nicht den Geist.<sup>4627</sup> Nach dem göttlichen Gesetz aber, das den Geist einschränkt, macht der Wille allein den Wucherer.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist also zu sagen, dass der Verleiher das hoffen kann, [914] wozu der Kreditnehmer verpflichtet ist, da er in einem vergleichbaren Fall, nämlich einem Notfall, sich selbst dazu verpflichtet ist, einen

<sup>4623</sup> Diese Frage wird nahezu in demselben Wortlaut erörtert in der Summa Halensis III Nr. 379 (ed. Bd. IV/2, 564a–565b; in dieser Ausgabe S. 920–923) und bei Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 34c.

<sup>4624</sup> Glossa interlinearis zu Lk 6,35 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 142r).

<sup>4625</sup> Vgl. Raimund von Peñafort, Summa de paenitentia II,7,§ 4 (ed. Ochoa/Diez, 541).

<sup>4626</sup> Vgl. ebd.

<sup>4627</sup> Vgl. Glossa interlinearis zu Phil 3,6 (ed. Textus biblie, Bd. 6, 101v).

Unde potest istud sperare mutuans ab accipiente, non tamen ex vi mutui, sed ex caritate accipientis mutuum: mutua enim beneficia accendunt caritatem, et quia etiam ex praecepto Dei debet mutuum indigenti dari.

2. Et per hoc etiam solvitur secundum. Bene enim concedendum est quod mutuans potest ab eo qui recipit in simili casu sperare mutuum, quia ad hoc tenetur alius. Tamen, si hac intentione tradit sibi mutuum, non est meritorium, quia non ponit Deum finem; ideo dicitur, Luc. 6, 35: *Date mutuum nihil inde sperantes*, supple: ab homine, sed a Deo.

[Nr. 588] CAPUT III.

UTRUM IN ALIQUO CASU SIT LICITUM ACCIPERE ALIQUID PRAETER SORTEM.

Tertio quaeritur **I.** utrum in aliquo casu sit licitum accipere aliquid praeter sortem.

**Et videtur quod sic:** 1. «Dominus enim praecepit Sauli ut interficeret Amalechitas, et interficiendo eos ex praecepto Domini non peccavit, immo peccavit reservando Agag regem Amalech. Si ergo ex praecepto Domini factum est non mortale quod alias esset mortale – occidere enim hominem est peccatum mortale in se, sed ex praecepto Domini fit meritorium in aliquo casu, sicut si Abraham immolasset filium suum ex praecepto Domini – ergo» similiter, «cum dicitur», Deuter. 23, 19: «*Non foenerabis fratri tuo, sed alieno*, dato quod hoc sit praeceptum, nullum accidit inconueniens, quia foenerari alieno, quod sine praecepto Domini est mortale, per praeceptum Domini fit non mortale, nec enim veniale; ergo non est necesse dicere quod sit permissio comparativa».

2. «Item, Dominus praecepit Iudaeis ut asportarent vasa Aegyptiorum. Si ergo per praeceptum Domini fuit licitum» asportare «omnia vasa» pretiosa «Aegyptiorum, multo fortius per praeceptum Domini licitum erit accipere aliquid praeter sortem:

Kredit zu geben, und ebenso sogar auch dann dazu verpflichtet wäre, wenn er ihn vorher nicht gegeben hätte. Daher kann der Verleiher dies vom Kreditnehmer hoffen, nicht aber kraft des Kredits, sondern aufgrund der Liebe des Kreditnehmers: Kredite entzünden nämlich als Wohltaten die Liebe, und auch weil man nach der Vorschrift Gottes einem Notleidenden Kredit geben muss.<sup>4628</sup>

2. Und dadurch wird auch der zweite Einwand beantwortet. Es ist nämlich gut zuzugeben, dass der Verleiher von dem Kreditnehmer in einem vergleichbaren Fall ebenfalls einen Kredit erhoffen kann, da der andere dazu verpflichtet ist. Wenn er allerdings in dieser Absicht, für seinen eigenen Vorteil, den Kredit gibt, ist es nicht verdienstvoll, da er sich nicht Gott zum Ziel setzt; deshalb heißt es, Lk 6,35: *Leiht Geld und erhofft nichts davon*, ergänze: vom Menschen, sondern von Gott.<sup>4629</sup>

*Kapitel 3: Ist es in irgendeinem Fall erlaubt, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen? [Nr. 588]*

Drittens wird gefragt, **I.** ob es in irgendeinem Fall erlaubt ist, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen.

**Und es scheint richtig zu sein:**<sup>4630</sup> 1. „Denn der Herr hat dem Saul befohlen, die Amalekiter zu töten,<sup>4631</sup> und indem er sie nach der Vorschrift des Herrn tötete, sündigte er nicht, sondern er sündigte vielmehr, indem er Agag, den König Amaleks, verschonte.<sup>4632</sup> Wenn also nach der Vorschrift des Herrn etwas zu keiner Todsünde wurde, was andernfalls eine Todsünde wäre – einen Menschen zu töten ist nämlich eine Todsünde an sich, wird aber durch die Vorschrift des Herrn in einem bestimmten Falle verdienstvoll, so wie wenn Abraham seinen Sohn nach der Vorschrift des Herrn geopfert hätte<sup>4633</sup> –, dann geschieht“ ebenso, „wie es heißt“, Dtn 23,19: *„Du sollst deinem Bruder nicht gegen Zinsen leihen, darfst es aber dem Fremden*, gesetzt den Fall, dass dies eine Vorschrift ist, nichts Unpassendes, da einem Fremden gegen Zinsen zu leihen, was ohne die Vorschrift des Herrn eine Todsünde ist, durch die Vorschrift des Herrn keine Todsünde wird, aber sicherlich keine lässliche Sünde; also ist es nicht notwendig, zu sagen, dass dies ein verhältnismäßiges Zugeständnis ist.“

2. „Der Herr hat den Juden vorgeschrieben, Gefäße aus Ägypten mitzunehmen.<sup>4634</sup> Wenn es also durch die Vorschrift des Herrn erlaubt war, alle“ kostbaren „Gefäße der Ägypter“ mitzunehmen, „wird es noch viel eher aufgrund der Vorschrift

**4628** Vgl. Ex 22,25.

**4629** Vgl. Glossa ordinaria zu Lk 6,35 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 163b).

**4630** Die Argumente 1–4 finden sich weitgehend wörtlich bei Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.48 c.1 q.2 (SpicBon 18b, 913,55–914,86); vgl. zu den Argumenten 1–3 zudem Codex Assisiensis 138, fol. 20a; Johannes von La Rochelle, Summa de vitiis, fol. 34d; Summa Halensis Nr. 380 zu 4–5 (ed. Bd. IV/2, 566a–b; in dieser Ausgabe S. 926 f).

**4631** Vgl. 1Sam 15,3.

**4632** Vgl. 1Sam 15,9,24.

**4633** Gen 22,2.

**4634** Vgl. Ex 12,35.

minus enim est accipere partem quam totum; et ita» Dominus potuit praecipere Iudaeis quod ipsi darent ad usuram, et ita «dare ad usuram potuit non esse peccatum».

3. «Item, lex Iustiniani permittit usuras centesimas et sexagesimas. Et videtur quod bene, quia praeceptum est ‘*non occides*’, et tamen occiduntur homines sine peccato propter recompensationem», quia «per occisionem maleficorum conservatur status reipublicae in bonitate sua». Ergo «eadem ratione licet dare ad usuram sine peccato propter recompensationem: maior enim utilitas accidit inde reipublicae et etiam illi qui accipit ad usuram».

4. «Item, accipere ad usuram non est contrectare rem alienam, invito domino: dominus enim vult bene ut usurarius habeat levissimam usuram, et multum gaudet quando invenit qui det ei ad levissimam usuram. Ergo accipere ad usuram non est furtum nec» aliquid «aliud peccatum; ergo simpliciter non est peccatum».

**Contra:** *a.* «Hieronymus, *Super Ezechielem*, libro VI», et habetur in Glossa super Ezech. 18, 8: «Putant quidam usuras esse tantum in pecunia. Quod providens divina Scriptura omnis rei aufert superabundantiam ut plus non accipias quam dedisti».

*b.* Item, idem: «Alii pro pecunia foenerata solent munuscula diversi generis accipere. Sed intelligant usuram vocari superabundantiam, quidquid illud est, si ab eo qui dederit plus acceperint».

*c.* Item, Ambrosius: «Plerique refugientes praecepta Legis, cum dederint pecuniam negotiatoribus, non in pecunia usuras exigunt, sed de mercibus eorum tamquam usurarum emolumenta percipiunt. Ideo audiant quid Lex dicat: neque, [915] inquit, escarum usuram accipies, neque omnium rerum. Et accipitur ex illo textu Deuter. 23, 19: *Non fruges nec aliquam aliam rem.*

*d.* Item, idem: «Esca usura est et vestis usura est et quodcumque sorti accedit usura; quod etiam velis ei nomen imponas, usura est.

des Herrn erlaubt sein, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen: Denn es ist weniger, einen Teil zu nehmen, als das Ganze; und so“ konnte der Herr den Juden befehlen, gegen Zinsen zu verleihen, und so „konnte gegen Zinsen zu verleihen keine Sünde sein.“

3. „Das Gesetz Justinians erlaubt Zinsen von 0,7%.<sup>4635</sup> Und es scheint, dass [es dies] gut [bestimmt], da vorgeschrieben worden ist ‚*Du sollst nicht töten*‘ und dennoch Menschen als Wiederausgleichung ohne Sünde getötet werden“, da „der Stand des Gemeinwesens mit der Tötung der Übeltäter in seiner Güte erhalten wird.“ Also „ist es aus demselben Grund erlaubt, zur Wiederausgleichung ohne Sünde gegen Zinsen zu verleihen: Denn dadurch erwächst für das Gemeinwesen ein größerer Nutzen und auch für den, der Zinsen nimmt.“

4. „Zinsen zu nehmen, bedeutet nicht, fremden Besitz gegen den Willen des Besitzers wegzunehmen: Denn der Besitzer will es wohl, dass der Verleiher einen sehr leichten Zinssatz hat, und freut sich sehr, wenn er jemanden findet, der ihm zu einem sehr leichten Zinssatz verleiht. Also bedeutet, Zinsen zu nehmen, keinen Diebstahl oder“ irgendeine „andere Sünde; also ist es schlechthin keine Sünde.“

**Dagegen:** a. „Hieronymus in [dem Kommentar] *Zu Ezechiel*, Buch VI“, und das steht in der Glosse zu Ez 18,8: „Einige glauben, dass es Zinsen nur bei Geld gibt. Und deshalb entfernt die Heilige Schrift vorausschauend den Überfluß bei jeder Sache, damit du nicht mehr nimmst, als du gegeben hast.“<sup>4636</sup>

b. Derselbe: „Andere pflegen, für auf Zinsen verliehenes Geld kleine Gaben verschiedener Art anzunehmen. Sie sollen aber erkennen, dass die Zinsnahme Wucher genannt wird, was auch immer es ist, wenn sie von dem, der [Zinsen] gibt, mehr annehmen [, als das verliehene Kapital betrug].“<sup>4637</sup>

c. Ambrosius: „Meistens fordern die, welche die Vorschriften des Gesetzes fürchten, wenn sie Geschäftsleuten Geld geliehen haben, nicht Zinsen in Form von Geld, sondern erhalten von deren Waren Gewinn so wie den von Zinsen. Deshalb sollen sie hören, was das Gesetz sagt: Weder, [915] sagt es, sollst du Zinsen für Speisen nehmen, noch für alle Dinge. Und das ist dem Text Dtn 23,19 zu entnehmen: *weder für Getreide noch für irgendeine andere Sache*.“<sup>4638</sup>

d. Derselbe: „Essen ist Zinsen und ein Gewand ist Zinsen und was immer als Zinsen für Kapital vorkommt; was du willst, dem lege diesen Namen auf, und es sind Zinsen.“<sup>4639</sup>

**4635** Vgl. Codex Iustinianus IV,32,26 (ed. Krüger, Bd. 2, 173); vgl. Summa Halensis III Nr. 380 Argument 5 (ed. Bd. IV/2, 565b; in dieser Ausgabe S. 924 f).

**4636** Hieronymus, Commentaria in Ezechielem VI,18,5–9 (CChr.SL 75, 240); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.3, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 735); Glossa ordinaria zu Ez 18,8 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 3, 256b).

**4637** Hieronymus, Commentaria in Ezechielem VI,18,5–9 (CChr.SL 75, 240).

**4638** Ambrosiaster, De Tobia 14,49 (CSEL 23/2, 546); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.3, c.3 (ed. Friedberg, Bd. I, 735).

**4639** Ambrosiaster, De Tobia 14,49 (CSEL 23/2, 546); vgl. Decretum Gratiani, C.14, q.3, c.3, § 1 (ed. Friedberg, Bd. I, 735).

**II.** Item, iuxta hoc quaeritur, «cum usurarius sit fur, quare iudex saecularis patitur usurarios vivere et alios fures et raptores non patitur vivere. Cum enim usurarii publici manifeste sint malefici», videtur facere contra illud praeceptum: *Maleficos non patieris vivere*.

**III.** Item, quaeritur «quare iudex ecclesiasticus plus intromittit se de poena usurariorum quam aliorum furum».

**Solutio: I.** 1. «Ad primum» dicendum «quod non est simile de homicidio et de usura, quia occidere, licet sit malum in se, non tamen» est malum «secundum se; sed dare ad usuram malum est in se et secundum se, et, si Dominus illud praecepisset, sequeretur inde inconveniens, sicut iam ostendetur».

2. «Ad secundum» dicendum «quod filii Israel servierant Aegyptiis et merces non erat eis reddita; propter hoc Dominus, qui vere est dominus omnium, transtulit dominium vasorum illorum ad Iudaeos. Unde Iudaei non contrectaverunt rem alienam, immo suam, nec praecepit Dominus Iudaeis ut asportarent rem alienam manentem alienam. Sed usura est accipere rem alienam manentem alienam», invito domino, «et facere de illa ut de sua. Hoc est autem malum secundum se et in se, sicut» scienter «cognoscere uxorem alienam manentem alienam malum est in se et secundum se; similiter» ex mutuo accipere «rem alienam manentem alienam ut suam contra ius naturale est et est malum in se et secundum se. Nec potuit hoc Deus praecipere, et, si praecepisset, sequeretur inconveniens, scilicet quod dare ad usuram esset bonum et malum: malum secundum se, bonum quoad praeceptum».

3. «Ad tertium» dicendum «quod Iustinianus permisit comparativa permissione usuras levissimas, quia vidit homines imperii sui pronos esse ad dandum ad usuras: unde permisit minus malum ne fieret» peius. «Nec est verum quod sit ibi recompensa-

**II.** Demgemäß wird gefragt, „wenn ein Wucherer ein Dieb ist, warum der weltliche Richter die Wucherer leben lässt und andere Diebe und Räuber nicht leben lässt. Denn wenn die öffentlichen Wucherer offensichtlich Übeltäter sind“<sup>4640</sup>, scheint er gegen die Vorschrift zu handeln: *Du sollst die Verbrecher nicht leben lassen*<sup>4641</sup>.

**III.** Es wird gefragt, „warum ein kirchlicher Richter sich mehr für eine Strafe für Wucherer einsetzt als für andere Diebe.“

**Lösung:**<sup>4642</sup> **I. 1.** „Zu dem ersten [Argument]“ ist zu sagen, „dass es mit Mord und Zinsnahme nicht das Gleiche ist.“<sup>4643</sup> Denn auch wenn Töten ein Übel in sich ist, so“ ist es „dennoch“ kein Übel „an sich; gegen Zinsen zu leihen, ist aber ein Übel in sich und an sich, und wenn der Herr dies vorgeschrieben hätte, würde es daher unangemessen folgen, wie gleich gezeigt werden wird.“<sup>4644</sup>

2.<sup>4645</sup> „Zu dem zweiten“ ist zu sagen, „dass die Kinder Israels den Ägyptern gedient hatten und ihnen kein Lohn dafür gegeben worden war; deswegen hat der Herr, der wahrhaft der Herr aller ist, das Besitzrecht an jenen Gefäßen auf die Juden übertragen. Daher haben die Juden keinen fremden Besitz weggenommen, sondern im Gegenteil ihren eigenen, und hat auch der Herr den Juden nicht vorgeschrieben, fremden Besitz mitzunehmen, der fremder blieb. Zins bedeutet aber“, gegen den Willen des Besitzers „fremden Besitz zu nehmen, der fremder bleibt, und damit umzugehen wie mit seinem eigenen. Das aber ist an sich und in sich schlecht, so wie“ wissentlich „mit einer fremden Ehefrau Geschlechtsverkehr zu haben, die eine fremde bleibt, schlecht in sich und an sich ist; ebenso widerspricht“, aufgrund eines Kredits „fremden Besitz, der fremd bleibt, als seinen“ zu nehmen, „dem natürlichen Recht und ist in sich und an sich schlecht. Und dies konnte Gott nicht vorschreiben, und wenn er es vorgeschrieben hätte, würde es unangemessen folgen, nämlich weil gegen Zinsen zu verleihen gut und schlecht wäre: schlecht an sich, gut im Hinblick auf die Vorschrift.“

3. „Zu dem dritten“ ist zu sagen, „dass Justinian mit einem verhältnismäßigen Zugeständnis sehr leichte Zinsen gewährt hat, weil er sah, dass die Menschen seines Reiches dazu geneigt waren, gegen Zinsen zu verleihen: Daher gestattete er ein kleineres Übel, damit kein“ schlimmeres „getan wurde. Und es ist nicht wahr, dass es darin eine Wiederausgleichung gab wegen des daraus folgenden Nutzens, da immer

---

**4640** Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.48 c.1 q.2 (SpicBon 18b, 915,120–124); vgl. Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 35a.

**4641** Ex 22,18.

**4642** Die Lösungen zu I–III finden sich wörtlich bei Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.48 c.1 q.2 (SpicBon 18b, 914,87–915,137); zu I 1–3 vgl. Codex Assisiensis 138, fol 20a (zu 3, zu 6, zu 7); zu I 1–4 vgl. Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 35a.

**4643** Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 380 zu 3 u. 586 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 566a.913a; in dieser Ausgabe S. 926 f.2186 f).

**4644** Vgl. ebd., Nr. 589 (ed. Bd. IV/2, 916a–b; in dieser Ausgabe S. 2196–2201).

**4645** Vgl. ebd., Nr. 380 zu 4 (ed. Bd. IV/2, 566a; in dieser Ausgabe S. 926 f).

tio propter utilitatem sequentem, quia semper et in omni casu dare ad usuram peccatum est nec pro aliqua utilitate potest fieri licitum; unde non est simile de homicidio».

4. Ad quartum dicendum «quod haec est falsa ‘usurarius non contrectat rem alienam, invito domino’. Sed sciendum quod duplex est voluntas», scilicet «absoluta et voluntas respectiva sive comparata. De voluntate absoluta non vult dominus huius pecuniae quod usurarius habeat eam»: libentius enim eam «sibi retineret. Sed de voluntate comparata vult quod habeat eam, «ex quo scilicet usurarius non vult dare mutuum gratis. Usurarius ergo contrectat rem alienam, invito domino, ut» haec dictio «‘invito’ privet voluntatem absolutam», non comparatam.

**II.** Ad aliud quod quaeritur ‘quare iudex saecularis usurarios permittit vivere, cum alios fures non permittat vivere’, «dicendum quod iudex saecularis rem publicam regit quantum ad temporalia. Unde, quamvis usurarius sit fur, tamen, quia fur est domesticus nec per violentiam furatur», quia etiam «ex furto illius provenit aliqua utilitas reipublicae quantum ad temporalia, propter hoc» permittit «vivere usurarios, cum» tamen in alio casu «fures puniat».

**III.** Ad ultimum dicendum quod «iudex ecclesiasticus, qui subtilius inspicit quam saecularis, persequitur usurarios propter damnum spirituale quod videt ex usura accidere, et quia usurarii de inhonoratione et contemptu Dei», hoc est «de peccato suo, fecerunt sibi officium et modum vivendi».

|916| [Nr. 589] CAPUT IV.

UTRUM ACCIPERE ALIQUID PRAETER SORTEM SIT MALUM SECUNDUM SE.

Quarto quaeritur utrum accipere aliquid praeter sortem sit malum secundum se.

**Et videtur quod non:** 1. Ideo enim dicitur «malum in se et secundum se, quia rem alienam manentem alienam vult facere suam; sed probatur quod hoc» non est verum, immo «quod transfertur ibi dominium, quia iste, qui accipit mutuum, rem suam potest dare usurario et scit et vult ei dare. Dicit enim ei: Do tibi istam pecuniam praeter



und in jedem Falle gegen Zinsen zu verleihen eine Sünde ist und es auch nicht für irgendeinen Nutzen erlaubt werden kann; daher ist es mit Mord nicht das Gleiche.<sup>4646</sup>

4. Zu dem vierten ist zu sagen, „dass dies falsch ist: ‚Ein Wucherer nimmt keinen fremden Besitz gegen den Willen des Besitzers weg‘. Man muss aber wissen, dass es zwei Arten von Willen gibt“, nämlich „den absoluten und den Willen mit Bezug oder im Vergleich. Nach dem absoluten Willen will der Besitzer dieses Geldes nicht, dass der Wucherer es hat“: Lieber nämlich würde er es für sich selbst behalten. Doch nach dem Willen im Vergleich will er, dass er es hat, „weil der Wucherer nämlich keinen unentgeltlichen Kredit geben will. Also nimmt der Wucherer fremden Besitz gegen den Willen des Besitzers [in dem Sinne] weg, dass“ dieser Ausdruck „gegen den Willen“ den absoluten Willen beraubt“, nicht den im Vergleich.

**II.** Zu der zweiten Frage, ‚warum der weltliche Richter die Wucherer leben lässt, während er andere Diebe nicht leben lässt‘, „ist zu sagen, dass der weltliche Richter das Gemeinwesen im Hinblick auf die weltlichen Dinge lenkt. Daher, obgleich der Wucherer ein Dieb ist, lässt er dennoch, weil der Dieb ein Einheimischer ist und nicht mit Gewalt stiehlt“, auch weil „aus seinem Diebstahl ein gewisser Nutzen für das Gemeinwesen im Hinblick auf die weltlichen Dinge hervorgeht, die Wucherer deshalb leben, obwohl er“ aber in einem anderen Falle „die Diebe bestraft.“<sup>4647</sup>

**III.** Zu dem letzten [Einwand] ist zu sagen, dass „ein kirchlicher Richter, der genauer untersucht als ein weltlicher, die Wucherer wegen des geistlichen Schadens verfolgt, der offenbar aus den Zinsen erwächst, und weil die Verleiher sich aus der Verunehrung und Verachtung Gottes“, das heißt „aus ihrer Sünde, eine Beschäftigung und einen Lebensstil gemacht haben.“<sup>4648</sup>

[916] *Kapitel 4: Ist es an sich schlecht, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen? [Nr. 589]*

Viertens wird gefragt, ob es an sich schlecht ist, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen.

**Und es scheint nicht so:**<sup>4649</sup> 1. Es heißt nämlich deshalb „schlecht in sich und an sich, weil [der Wucherer] fremden Besitz, der fremder bleibt, zu seinem eigenen machen will; es wird aber bewiesen, dass dies“ nicht stimmt, sondern „dass dabei das Besitzrecht übertragen wird, denn der, welcher den Kredit nimmt, kann seinen Besitz dem Wucherer geben und weiß es und will ihn ihm geben. Denn er sagt zu ihm: ‚Ich gebe dir dieses Geld über das geliehene Kapital hinaus.‘ – „Es soll [so] festge-

<sup>4646</sup> Vgl. ebd., zu 5 (ed. Bd. IV/2, 566b; in dieser Ausgabe S. 926 f).

<sup>4647</sup> Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 35a.

<sup>4648</sup> Vgl. ebd.

<sup>4649</sup> Die Argumente 1–5 und die entsprechenden Antworten finden sich nahezu wörtlich, wenngleich in anderer Reihenfolge bei Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.48 c.1 q.2 (SpicBon 18b, 915,138–917,209) und – bis auf das Argument 3 – auch bei Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 34d–35b.

sortem. Ponatur; ergo dat ei; ergo pecunia, quam accipit usurarius praeter sortem, sua est; ergo non facit rem alienam manentem alienam», invito domino, «tamquam suam».

2. Item, «esto quod sub hac forma fiat contractus ‘mutuo tibi pecuniam istam ut des mihi tantum praeter sortem’». Ergo, secundum hoc, pecunia, quam accipit usurarius praeter sortem, sua est, quia sibi data; «ergo in usura transfertur dominium, et inde ut prius».

3. «Item, licitum est mihi dare isti mutuum ne laedat vineam meam; ergo licitum est mihi dare mutuum pro hac re temporali»; ergo «pari ratione pro qualibet alia re temporali, et ita pro pecunia».

4. «Item, dare mutuum alicui, ut ille qui accipit impleat hoc praeceptum ‘non furtum facies’ vel ‘non moechaberis’», licitum est. Ergo «eadem ratione potest ei dari mutuum, ut impleat quodlibet aliud praeceptum; ergo ut impleat hoc praeceptum ‘date mutuum, nihil inde sperantes’. Ergo potest aliquis dare mutuum isti ut ipse det mutuum aliis».

5. Item, «dare pauperibus bonum est et dare mutuum bonum est; ergo licitum est dare mutuum», ut aliquid detur pauperibus, cum quod est ibi bonum sit; «ergo licitum est mihi dare isti mutuum, ut aliquid det patri meo indigenti; eadem ratione et mihi: magis enim debeo me diligere quam alios».

**Respondeo:** 1. Dicendum quod «non valet haec argumentatio: ‘iste potest transferre rem suam in dominium alterius et scit et vult»; quia «dicit hoc: Do tibi pecuniam istam; ergo transfert’. Licet enim possit transferre, non tamen potest transferre sic, quia huiusmodi contractus displicet Deo; et licet proferat verbum dandi, non tamen dat: de verbis enim nulla est contentio, sed de intentione; foeneratoris» enim «intentio est quod rem alienam manentem alienam faciat suam».

2. Per hoc etiam patet solutio ad secundum, «cum dicit usurarius ‘accommodo tibi pecuniam istam hac conditione ut tu des mihi tantum ex vi mutui’, in quo transfertur dominium, vult transferre in se dominium rei alienae manentis alienae».

3. Ad tertium dicendum quod illa «argumentatio non valet». Cum enim «datur mutuum ne laedatur vinea, nihil accipitur praeter sortem, sed redimit ius suum qui dat mutuum; hoc autem licitum est; sed, si daret pro pecunia, daret ut acciperet aliquid praeter sortem. Quod autem dictum est quod in usura non transfertur domi-

setzt werden.“ – Also gibt er ihm; also ist das Geld, das der Verleiher über das verliehene Kapital hinaus nimmt, seines; also macht er nicht fremden Besitz, der fremder Besitz bleibt“, gegen den Willen des Besitzers „gleichsam zu seinem eigenen.“

2. „Gesetzt den Fall, dass ein Vertrag unter dieser Formel geschlossen wird: ‚Ich gebe dir dieses Geld zum Kredit, damit du mir soviel über das verliehene Kapital hinaus gibst.‘“ Dann ist demnach das Geld, welches der Wucherer über das verliehene Kapital hinaus nimmt, seines, weil es ihm gegeben worden ist; „also wird das Besitzrecht beim Zins übertragen, und daher wie vorher.“

3. „Es ist mir erlaubt, diesem einen Kredit zu geben, damit er meinen Weinberg nicht beschädigt; also ist es mir erlaubt, einen Kredit für diese zeitliche Sache zu geben“; also „ebenso für jede andere zeitliche Sache, und daher für Geld.“

4. „Jemandem einen Kredit zu geben, damit der, der ihn nimmt, die Vorschrift erfüllt ‚*Du sollst nicht stehlen*‘ oder ‚*Du sollst nicht ehebrechen*‘“<sup>4650</sup>, ist erlaubt. Also „kann man ihm ebenso einen Kredit geben, damit er jede andere Vorschrift erfüllt; also, damit er die Vorschrift erfüllt ‚*Leih Geld und erhofft nichts davon*‘“<sup>4651</sup>. Also kann ihm jemand einen Kredit geben, damit er selbst anderen einen Kredit gibt.“

5. „Den Armen zu geben, ist gut, und einen Kredit zu geben, ist gut; also ist es erlaubt, einen Kredit zu geben“, damit man den Armen etwas gibt, da, was darin ist, gut ist; „also ist es mir erlaubt, diesem einen Kredit zu geben, damit er meinem bedürftigen Vater etwas gibt; ebenso auch mir: Ich muss nämlich mich selbst mehr lieben als die anderen.“

**Ich antworte:** 1. „Diese Argumentation gilt nicht: ‚Dieser kann seinen Besitz in das Besitzrecht eines anderen übertragen und weiß es und will es‘, denn ‚er sagt: Ich gebe dir dieses Geld; also überträgt er es.‘ Auch wenn er es nämlich übertragen kann, kann er es dennoch nicht so übertragen, weil ein solcher Vertrag Gott missfällt; und wenn er auch das Wort ‚Geben‘ ausspricht, gibt er es dennoch nicht: Denn nicht von den Worten geht ein Streit aus, sondern von der Absicht“; denn „die Absicht dessen, der Geld gegen Zinsen verleiht, ist, fremden Besitz, der fremder bleibt, zu seinem zu machen.“

2. Dadurch ist auch die Antwort auf den zweiten [Einwand] klar: „Indem der Wucherer sagt ‚Ich leihe dir dieses Geld zu dieser Bedingung, dass du mir soviel aufgrund des Kredits gibst‘, worin das Besitzrecht übertragen wird, will er das Besitzrecht an einem fremden Eigentum, das fremdes Eigentum bleibt, auf sich übertragen.“

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass diese „Argumentation nicht gilt.“ Denn wenn „ein Kredit gegeben wird, damit der Weinberg nicht beschädigt wird, wird nichts über das verliehene Kapital hinaus genommen, sondern kauft der sein eigenes Recht zurück, der den Kredit gibt; dies aber ist erlaubt; wenn er ihn aber für Geld gäbe, gäbe er es, um etwas über das verliehene Kapital hinaus zu erhalten. Was aber gesagt worden ist, dass das Besitzrecht beim Zins nicht übertragen wird, ist in Bezug auf

---

4650 Ex 20,14 f; Dtn 20,18 f.

4651 Lk 6,35.

nium, intelligendum est de dominio illius rei quae ultra sortem accipitur», non de dominio mutui.

4. Ad quartum dicendum quod «non est simile de hoc praecepto ‘*non furtum facies*’» et huiusmodi «et de hoc ‘*date mutuum*’, quia in primo ex vi mutui nihil accipit praeter sortem vel in se vel in alio, sed in secundo accipit aliquid praeter sortem vel in se vel in alio».

5. Ad quintum et ultimum dicendum quod «sicut non licet mihi ex vi mutui transferre dominium rei alienae in me, ita nec in alium. Unde non valet haec argumentatio: ‘licitum est dare pauperibus; licitum est» dare mutuum; ergo licitum est dare ut aliquid detur pauperibus’. – Instantia: licitum est praedicare; «licitum est acquirere temporalia; ergo licitum est praedicare pro acquisitione temporalium».

#### [917] TITULUS IV.

##### DE PRAECEPTO CARITATIS.

Consequenter quaeritur de praecepto caritatis de quo habetur Matth. 5, 43–46: *Dictum est antiquis: Diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros, benefacite iis qui oderunt vos et orate pro persequentibus et calumniantibus vos. Si enim diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne et publicani hoc faciunt? Et Luc. 6, 32–33, 35: Si diligitis eos qui vos diligunt, quae vobis est gratia? nam et peccatores diligentes se diligunt. Et si benefacitis iis qui vobis benefaciunt, quae vobis est gratia? siquidem et peccatores hoc faciunt. Verumtamen diligite inimicos vestros et benefacite.* Quaeruntur circa istud praeceptum septem:

- Primo, utrum diligere amicum sit meritorium;
- secundo, utrum diligere inimicum sit praeceptum vel consilium;
- tertio, utrum benefacere inimicis omnibus sit praeceptum;
- quarto, utrum maius sit diligere amicum quam inimicum;
- quinto, utrum magis meritoria sit dilectio inimici quam amici;
- sexto, utrum inimicum maledicere sit licitum;
- septimo, utrum pro omnibus inimicis sit orandum.

das Besitzrecht an jener Sache zu verstehen, die über das verliehene Kapital hinaus genommen wird“, nicht in Bezug auf das Besitzrecht am Kredit.

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass „es sich mit der Vorschrift ‚*Du sollst nicht stehlen*‘“ und dergleichen „und mit ‚*Leih Geld*‘ nicht gleich verhält, denn bei der ersten [Vorschrift] erhält er aufgrund des Kredits nichts über das verliehene Kapital hinaus, weder an sich noch in etwas anderem, bei der zweiten aber erhält er etwas über das verliehene Kapital hinaus, entweder an sich oder in etwas anderem.“<sup>4652</sup>

5. Zu dem fünften und letzten ist zu sagen, dass, „so wie es mir nicht erlaubt ist, aufgrund eines Kredits das Besitzrecht an einem fremden Besitz auf mich zu übertragen, so auch nicht auf einen anderen. Daher gilt diese Argumentation nicht: ‚Es ist erlaubt, den Armen zu geben; es ist erlaubt‘, einen Kredit zu geben; also ist es erlaubt, zu geben, damit etwas den Armen gegeben wird.‘ – Einwendung: Es ist erlaubt zu predigen;<sup>4653</sup> „es ist erlaubt, zeitliche Güter zu erwerben; also ist es erlaubt, für den Erwerb zeitlicher Güter zu predigen.“<sup>4654</sup>

#### [917] *Vierter Abschnitt: Die Vorschrift der Liebe*

Sodann wird nach der Vorschrift der Liebe gefragt, über die es in Mt 5,43–46 heißt: *Den Alten wurde gesagt: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde, tut denen Gutes, die euch hassen, und betet für die, die euch verfolgen und verleumden. Denn wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Lohn werdet ihr dafür erhalten? Tun dies nicht auch die Zöllner? Und Lk 6,32–33.35: Wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Dank habt ihr dafür? Denn auch die Sünder lieben die, die sie lieben. Und wenn ihr denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank habt ihr dafür? Denn das tun auch die Sünder. Liebt indessen eure Feinde und tut ihnen Gutes.*

Im Zusammenhang mit dieser Vorschrift werden sieben Einzelfragen gestellt:

1. Ist es verdienstvoll, seinen Freund zu lieben?
2. Ist es eine Vorschrift oder ein Rat, seinen Feind zu lieben?
3. Ist es vorgeschrieben, allen seinen Feinden Gutes zu tun?
4. Ist es größer, seinen Freund zu lieben, als seinen Feind?
5. Ist die Liebe zum Feind verdienstvoller als die zum Freund?
6. Ist es erlaubt, seinen Feind zu verfluchen?
7. Muss man für alle seine Feinde beten?

<sup>4652</sup> Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 35b.

<sup>4653</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.48 c.1 q.2 (SpicBon 18b, 917,207 f).

<sup>4654</sup> Johannes von La Rochelle, *Summa de vitiis*, fol. 35b.

[Nr. 590] CAPUT I.

UTRUM DILIGERE AMICUM SIT MERITORIUM.

Primo quaeritur utrum diligere amicum sit meritorium, propter illud quod dicitur, Matth. 5, 46: *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* et Luc. 6, 32: *Quae est vobis gratia?*

**Videtur autem ex hoc quod diligere amicum non sit meritorium:** 1. Nam, si non est gratia diligere illos qui nos diligunt, et sine gratia non potest esse meritum, ergo diligere amicos non est meritorium.

2. Item, omni merito respondet merces vel praemium; sed non est merces diligentibus amicos; ergo nec meritum.

3. Item, hoc etiam videtur per simile, I Cor. 9, 16: *Si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim incumbit*, quia scilicet est praeceptum; similiter autem de diligendo amicum est necessitas praecepti; ergo ex hoc non est gloria; ergo nec meritum, cum ad meritum sequatur gloria.

**Contra:** *a.* Ex caritate diligitur amicus et inimicus.

*b.* Item, ferventior est motus caritatis in amicum quam in inimicum; sed quanto ferventior est, tanto est habilior ad merendum; ergo contingit magis mereri diligendo amicum quam diligendo inimicum.

**Respondeo:** Est diligere amicum ex causa temporali ut ex sola causa, quia diligit vel quia beneficium erogavit vel erogabit, [et hoc] non est meritorium; et hoc modo dicitur, Matth. 5, 46, quod non est merces diligentibus amicos; et Luc. 6, 32, quod non est gratia diligere amicum. Unde dicit Interii nearis: *Si diligitis eos qui vos diligunt*, id est « ideo quia vos diligunt ». Est iterum diligere amicum non ex causa temporali principaliter, sed ex causa Dei, sicut caritas diligit quaecumque diligit, propter Deum et ratione summi boni, et hoc modo meritorium erit diligere amicum.

[918] [Nr. 591] CAPUT II.

UTRUM DILIGERE INIMICUM SIT CONSILIUM VEL PRAECEPTUM.

Secundo quaeritur utrum diligere inimicum sit consilium vel praeceptum, propter hoc quod dicitur: *Dictum est antiquis: Diliges amicum etc.; Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros.*

*Kapitel 1: Ist es verdienstvoll, seinen Freund zu lieben? [Nr. 590]*

Zuerst wird gefragt, ob, seinen Freund zu lieben, verdienstvoll ist, aufgrund dessen, was in Mt 5,46 gesagt wird: *Wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Lohn werdet ihr dafür erhalten?* und Lk 6,32: *Welchen Dank habt ihr dafür?*

**Es scheint aber daraus [hervorzugehen], dass seinen Freund zu lieben nicht verdienstvoll ist:** 1. Denn wenn es keine Gnade<sup>4655</sup> ist, die zu lieben, die uns lieben, und es ohne Gnade kein Verdienst geben kann, dann ist, seine Freunde zu lieben, nicht verdienstvoll.

2. Jedem Verdienst entspricht ein Lohn oder eine Belohnung; es gibt aber keinen Lohn für die, die ihre Freunde lieben; also auch kein Verdienst.

3. Dies ist auch durch einen Vergleich zu ersehen, 1Kor 9,16: *Wenn ich das Evangelium verkündige, habe ich dadurch keinen Ruhm, denn ein Zwang liegt auf mir*, nämlich weil es eine Vorschrift ist; ebenso aber ist es der Zwang einer Vorschrift, seinen Freund zu lieben; also erwächst daraus kein Ruhm; also auch kein Verdienst, da auf ein Verdienst Ruhm folgt.

**Dagegen:** a. Aus Liebe liebt man Freund und Feind.

b. Die Bewegung der Liebe ist auf einen Freund hin brennender als auf einen Feind;<sup>4656</sup> je brennender sie aber ist, desto geeigneter ist sie, sich ein Verdienst zu erwerben; also erwirbt man sich mehr Verdienst, indem man den Freund liebt, als indem man den Feind liebt.

**Ich antworte:** Den Freund zu lieben, entsteht aus einer zeitlichen Ursache als einziger Ursache, weil er liebt oder weil er eine Wohltat erwiesen hat oder erweisen wird, [und dies] ist nicht verdienstvoll; und auf diese Weise heißt es in Mt 5,46, dass es keinen Lohn gibt für die, die ihre Freunde lieben; und Lk 6,32, dass es keine Gnade ist, seinen Freund zu lieben. Daher sagt die Interlinearglosse: *Wenn ihr die liebt, die euch lieben*, das heißt, „deswegen, weil sie euch lieben.“<sup>4657</sup> Und den Freund zu lieben, entsteht nicht hauptsächlich aus einer zeitlichen Ursache, sondern aus der Ursache Gottes, so wie die Liebe liebt, was immer sie liebt, um Gottes willen und hinsichtlich des höchsten Gutes, und auf diese Weise wird es verdienstvoll sein, seinen Freund zu lieben.

*[918] Kapitel 2: Ist es ein Rat oder eine Vorschrift, seinen Feind zu lieben? [Nr. 591]*

Zweitens wird gefragt, ob, seinen Feind zu lieben, ein Rat oder eine Vorschrift ist, aufgrund dessen, was gesagt wird: *Den Alten wurde gesagt: Du sollst deinen Freund lieben* usw. *Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde.*<sup>4658</sup>

<sup>4655</sup> Hier wird die zweite Bedeutung von gratia verwendet: ‚Gnade‘, während im Bibelzitat die Bedeutung ‚Dank‘ zum Tragen kommt.

<sup>4656</sup> Vgl. Petrus Lombardus, Sententiae III,30 (SpicBon 5, 177,18–178,8).

<sup>4657</sup> Glossa interlinearis zu Lk 6,32 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 142r).

<sup>4658</sup> Mt 5,43.

**Et videtur quod sit praeceptum:** *a.* Dicit enim Ambrosius, in Glossa super Luc. 6, 27: «Non sufficit inimicos non odisse, sed, quod ultra humanam naturam est, praecipimur diligere». Ergo diligere inimicos praeceptum est.

*b.* Praeterea, si est ultra humanam naturam, ergo est impossibile; sed dicit B. Hieronymus: «Anathema sit qui dixerit Deum praecepisse aliquod impossibile». Ergo non est praeceptum.

*c.* Item, dicit Glossa, super Luc. 6, 27: *Diligite inimicos vestros*: «Hoc perfectum est, non impossibile». Ergo videtur contraria illa Glossa auctoritati Ambrosii.

*d.* Item, Augustinus, super illud Matth. 22, 37, 39: *Diliges Dominum Deum tuum* etc. et *proximum tuum* etc.: Nomine proximi omnis homo intelligitur; ergo inimicus. Et ibi dicitur in textu quod hoc est praeceptum: *Diliges proximum tuum* etc. Ergo diligere inimicos est praeceptum.

**Contra:** 1. Augustinus, in *Enchiridion*: Mandatum de dilectione inimicorum non impletur «a tanta multitudine, quanta exauditur in dominica oratione». Sed in dominica oratione non exauditur nisi habens caritatem, sicut patet, quia dicitur: *Dimitte nobis sicut et nos dimittimus*; et post: *Nisi dimiseritis, non dimittet vobis Pater vester*. Ergo potest quis esse in caritate et non diligere inimicum; ergo non est praeceptum, sed consilium.

2. Item, dicit Augustinus quod illa sponsio '*dimitte nobis debita nostra*' etc. a multis impletur qui non diligunt inimicos. Ergo etc.

3. Item, dicitur in Glossa super Luc. 6, 27: *Diligite inimicos vestros*: «Hoc perfectum est, non impossibile». Sed consilia perfectionis sunt, non praecepta; ergo etc.

4. Item, Ambrosius: «Hic Ecclesia non lacte imbuitur, sed validioris cibo caritatis roboratur». Ergo diligere inimicum perfectae caritatis est; ergo consilium.



**Und es scheint, dass es eine Vorschrift ist:** a. Denn Ambrosius sagt in der Glosse zu Lk 6,27: „Es genügt nicht, seine Feinde nicht zu hassen, sondern uns wird vorgeschrieben, sie zu lieben, was die menschliche Natur übersteigt.“<sup>4659</sup> Also ist, seine Feinde zu lieben, eine Vorschrift.

b. Wenn es zudem die menschliche Natur übersteigt, dann ist es unmöglich; doch der selige Hieronymus sagt: „Gebannt sei, wer sagt, dass Gott irgendetwas Unmögliches vorgeschrieben habe.“<sup>4660</sup> Also ist es keine Vorschrift.

c. Die Glosse sagt zu Lk 6,27: *Liebt eure Feinde*: „Dies ist vollkommen, nicht unmöglich.“<sup>4661</sup> Also widerspricht diese Glosse offenbar dem Zitat des Ambrosius.

d. Augustinus zu Mt 22,37,39: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben* usw. und *deinen Nächsten* usw.: Unter dem Begriff ‚Nächster‘ ist jeder Mensch zu verstehen; also auch der Feind.<sup>4662</sup> Und dabei wird im Text gesagt, dass dies eine Vorschrift ist: *Du sollst deinen Nächsten lieben* usw. Also ist, seine Feinde zu lieben, eine Vorschrift.

**Dagegen:** 1. Augustinus im *Handbuch*: Das Gebot zur Feindesliebe wird nicht erfüllt „von der ganzen Anzahl der Leute, die beim sonntäglichen Gebet erhört werden.“<sup>4663</sup> Im sonntäglichen Gebet wird aber nur erhört, wer die Liebe hat, wie klar ist, weil es heißt: *Vergib uns, wie auch wir vergeben*<sup>4664</sup>; und danach: Wenn *ihr nicht vergebt, wird euch euer Vater nicht vergeben*.<sup>4665</sup> Also kann jemand in der Liebe sein und seinen Feind nicht lieben; also ist es keine Vorschrift, sondern ein Rat.

2. Augustinus sagt, dass diese gegenseitige Verpflichtung *Vergib uns unsere Schulden* usw. von vielen erfüllt wird, die ihre Feinde nicht lieben.<sup>4666</sup> Also usw.

3. Es heißt in der Glosse zu Lk 6,27: *Liebt eure Feinde*: „Dies ist vollkommen, nicht unmöglich.“<sup>4667</sup> Zur Vollkommenheit gehören aber Räte, nicht Vorschriften; also usw.

4. Ambrosius: „Hier wird die Kirche nicht an Milch gewöhnt, sondern mit der Speise der festeren Liebe gestärkt.“<sup>4668</sup> Also gehört, seinen Feind zu lieben, zur vollkommenen Liebe; also [ist es] ein Rat.

---

**4659** Glossa ordinaria zu Lk 6,27 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 162b); vgl. Ambrosiaster, Expositio evangelii secundum Lucam V,72 (CChr.SL 14, 159).

**4660** Ps.-Hieronymus, Explanatio fidei ad Damasum (PL 39, 2183); vgl. Libellus fidei Pelagii 10 (PL 45, 1718); Hieronymus, Dialogi contra Pelagianos libri, II,11 (CChr.SL 80, 68); ders., Commentarii in evangelium Matthaei I, c.6 (PL 26, 41).

**4661** Glossa interlinearis zu Lk 6,27 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 141v); vgl. Augustinus, Enchiridion de fide, spe et caritate 19,73 (CChr.SL 46, 88 f).

**4662** Vgl. Augustinus, Sermo de disciplina christiana 83,3 (CChr.SL 46, 209 f).

**4663** Vgl. ders., Enchiridion de fide, spe et caritate 19,73 (CChr.SL 46, 88 f); Petrus Lombardus, Sententiae III,30 (SpicBon 5, 178,11 f).

**4664** Mt 6,12.

**4665** Mt 6,15.

**4666** Vgl. Augustinus, Enchiridion de fide, spe et caritate 19,73 (CChr.SL 46, 88 f); Petrus Lombardus, Sententiae III,30 (SpicBon 5, 178,13 f).

**4667** Glossa interlinearis zu Lk 6,27 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 141v); vgl. Augustinus, Enchiridion de fide, spe et caritate 19,73 (CChr.SL 46, 88 f).

**4668** Ambrosiaster, Expositio evangelii secundum Lucam V,72 (CChr.SL 14, 159).

**Respondeo:** Est dilectio affectus et effectus simul, et est dilectio affectus tantum. Dilectione affectus omnibus praecipitur diligere inimicum; dilectione vero effectus imperfectis est consilium, perfectis est debitum, scilicet congrui, et, secundum aliquos, debitum praecepti. Unde Augustinus: «Perfecti inimicos diligunt et eis benefaciunt, et hoc non est tantae multitudinis quanta in oratione dominica exauditur».

a. Ad illud Ambrosii quod dicitur supra humanam naturam diligere inimicum, dicendum quod hoc dicitur, quia natura non movet nisi ad diligendum amicum; tamen natura est susceptibilis gratiae, cum qua potest diligere inimicum, et ita non est impossibile.

[Nr. 592] CAPUT III.

UTRUM BENEFACERE INIMICIS SIT OMNIBUS PRAECEPTUM.

Tertio quaeritur utrum benefacere inimicis omnibus sit praeceptum, quia dicitur, Matth. 5,44 et Luc. 6,27: *Benefacite iis qui oderunt vos*. Unde quaeritur utrum inimicum effectu praecipatur diligi.

[919] a. Nam ubi praecipitur de dilectione affectus, praecipitur de dilectione effectus, quia sic dicitur: *Diligite inimicos vestros*, quod pertinet ad affectum; *benefacite iis qui oderunt vos*, quod pertinet ad effectum. Ergo, si in praecepto est dilectio affectus, similiter et dilectio effectus.

b. Item, Exod. 23, 4: *Si occurreris bovi inimici tui erranti, reduc eum*, Glossa: Quasi «*Diligite inimicos vestros*»; et post: *Si videris asinum odientis te cecidisse sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo*, Glossa: «*Benefacite iis qui oderunt vos*». Ergo in Lege praeceptum est diligere inimicum effectu; ergo omnibus est praeceptum.

c. Item, Matth. 5, 44, super illud: *Diligite inimicos vestros, benefacite et orate* etc., Glossa: «Contra Ecclesiam tribus modis pugnatur: odio, verbis, cruciatu corporis; e contra Ecclesia diligit, orat, benefacit». Et ii sunt dilectionis effectus; ergo omnes tenentur ad effectum dilectionis.

**Contra:** 1. Augustinus, et habetur illa auctoritas III *Sententiarum*, dist. 30, cap. *Hic solet quaeri*: distinguendum utrum ille qui te offendit rogat te ut dimittas ei aut non. Si

**Ich antworte:** Es gibt die Liebe des Affekts und der Wirkung zugleich, und es gibt nur die Liebe des Affekts. Mit der Liebe des Affekts wird allen vorgeschrieben, den Feind zu lieben; mit der Liebe der Wirkung aber ist es für die Unvollkommenen ein Rat, für die Vollkommenen eine Pflicht, nämlich die des Gebührenden, und nach der Meinung einiger die Pflicht einer Vorschrift.<sup>4669</sup> Daher Augustinus: „Die Vollkommenen lieben ihre Feinde und tun ihnen Gutes, und dies ist nicht Aufgabe der ganzen Anzahl der Leute, die beim sonntäglichen Gebet erhört werden.“<sup>4670</sup>

a. Auf den Satz des Ambrosius, dass es die menschliche Natur übersteigt, seinen Feind zu lieben, ist zu sagen, dass das gesagt wird, weil die Natur nur dazu bewegt, seinen Freund zu lieben; dennoch ist die Natur empfänglich für Gnade, mit der sie einen Feind lieben kann, und daher ist das nicht unmöglich.

*Kapitel 3: Ist es vorgeschrieben, allen seinen Feinden Gutes zu tun? [Nr. 592]*

Drittens wird gefragt, ob es vorgeschrieben ist, allen seinen Feinden Gutes zu tun, denn es heißt, Mt 5,44 und Lk 6,27: *Tut denen Gutes, die euch hassen*. Daher wird gefragt, ob vorgeschrieben wird, seinen Feind in der Wirkung zu lieben.

[919] a. Denn wo etwas zur Liebe des Affekts vorgeschrieben wird, wird etwas zur Liebe der Wirkung vorgeschrieben, denn es heißt so: *Liebt eure Feinde*, was sich auf den Affekt bezieht; *tut denen Gutes, die euch hassen*<sup>4671</sup>, was sich auf die Wirkung bezieht. Wenn also die Liebe des Affekts in der Vorschrift steht, dann ebenso die Liebe der Wirkung.

b. Ex 23,4: *Wenn du dem verirrtten Rind deines Feindes begegnest, bringe es zurück*, die Glosse: Gleichsam „*Liebt eure Feinde*“<sup>4672</sup>; und danach: *Wenn du siehst, wie der Esel eines Menschen, der dich hasst, unter seiner Last zusammenbricht, sollst du nicht daran vorbeigehen, sondern ihm mit der Last aufhelfen*<sup>4673</sup>, die Glosse: „*Tut denen Gutes, die euch hassen*.“<sup>4674</sup> Also ist im Gesetz vorgeschrieben worden, seinen Feind in der Wirkung zu lieben; also ist es allen [zu tun] vorgeschrieben.

c. Zu Mt 5,44: *Liebt eure Feinde, tut ihnen Gutes und betet für sie* usw. die Glosse: „Gegen die Kirche kämpft man auf drei Arten: mit Hass, mit Worten und mit körperlicher Folter; dahingegen liebt, betet und tut die Kirche Gutes.“<sup>4675</sup> Und dies sind die Wirkungen der Liebe; also sind alle zur Wirkung der Liebe verpflichtet.

**Dagegen:** 1. Augustinus,<sup>4676</sup> und dieses Zitat steht in Buch III der Sentenzen, Distinctio 30, Kapitel *Hier pflegt man zu fragen*:<sup>4677</sup> Es ist zu unterscheiden, ob jemand,

**4669** Vgl. Petrus Lombardus, Sententiae III,30 (SpicBon 5, 179,21–24).

**4670** Vgl. Augustinus, Enchiridion de fide, spe et caritate 19,73 (CChr.SL 46, 88f).

**4671** Mt 5,44; Lk 6,27.

**4672** Glossa interlinearis zu Ex 23,4 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 172r).

**4673** Ex 23,5.

**4674** Glossa interlinearis zu Ex 23,5 (ed. Textus biblie, Bd. 1, 172r).

**4675** Glossa ordinaria zu Mt 5,44 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 23a).

**4676** Vgl. Augustinus, Enchiridion de fide, spe et caritate 19,74 (CChr.SL 46, 89).

**4677** Vgl. Petrus Lombardus, Sententiae III,30 (SpicBon 5, 178,9–179,3).

rogat, et non dimittis, peccata tua non dimittuntur tibi nec imple sponsonem illam: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus* etc. Si non rogat et non dimittis, nihilominus exaudieris. Ergo videtur quod debet intelligi quod dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, petentibus vel rogantibus; ergo non tenetur omnibus dimittere; sed, si non dimittit, non diligit inimicum effectum; non tenetur ergo diligere inimicum effectum.

2. Item, Rom. 12, 19: *Non vosmetipsos defendentes, carissimi* etc., Glossa Augustini: «Si vult bonus ut Deus inimicum puniat, ubi est illud: *Diligite inimicos vestros*, et illud: *Non reddentes malum pro malo*? Nonne hoc est *malum pro malo* reddere?» Bonus igitur potest non diligere inimicum effectum, ex quo bonus vult ut puniatur inimicus.

**Respondeo:** Quidam distinguunt quod diligere inimicos praeceptum est praelatis et perfectis, imperfectis vero et subiectis non. – Sed contra hoc est quod Dominus non solum discipulis et Apostolis, hoc est perfectis, ista proponebat, sed ipsis turbis et imperfectis, Luc. 6, 27. Unde supra dicit Glossa Bedae quod in monte sermo perfectus ad Apostolos, Matth. 5, 1, hic vero leviori sermone ad turbas temperatius per quatuor cardinales virtutes sermo comprehenditur. Propterea dicendum quod omnes tenentur diligere affectum et effectum, sed amplius sive ad ampliorem effectum tenentur perfecti quam imperfecti et praelati quam subditi. Tamen, quia praeceptum affirmativum obligat semper, sed non ad semper, sicut istud non obligat ad semper quantum ad affectum, ut scilicet cum non sumus in consideratione aut quando dormimus, ita non ad semper obligat quantum ad effectum. Si autem quaeratur pro quo tempore obliget ad effectum, dicendum quod obligat quandocumque inimicus est in casu necessitatis.

**[Ad obiecta]:** Ad illud ergo quod obicit supra, quod perfectionis est et caritatis perfectae, dicendum quod intelligitur de perfectione sufficienti ad salutem, non de perfectione supererogationis. Imperfectio est enim, quantum ad salutem, diligere amicum, sed perfectionis sufficientiae ad salutem est diligere inimicum; et diligere,

der dich beleidigt, dich bittet, ihm zu vergeben, oder nicht. Wenn er darum bittet und du ihm nicht vergibst, werden dir deine Sünden nicht vergeben und wirst du jene gegenseitige Verpflichtung nicht erfüllen: *Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben*<sup>4678</sup> usw. Wenn er nicht darum bittet und du nicht vergibst, wirst du trotzdem erhört werden. Es scheint also, dass *Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern* in Bezug auf die Bittenden oder Fragenden zu verstehen ist; also ist er nicht dazu verpflichtet, allen zu vergeben; wenn er aber nicht vergibt, liebt er seinen Feind nicht in der Wirkung; also ist er nicht dazu verpflichtet, seinen Feind in der Wirkung zu lieben.

2. Röm 12,19: *Verteidigt euch nicht selber, ihr Teuersten* usw., die Glosse des Augustinus: „Wenn ein Guter will, dass Gott seinen Feind bestraft, warum gibt es dann *Liebt eure Feinde und Vergeltet nicht Böses mit Bösem*<sup>4679</sup>? Bedeutet dies nicht, *Böses mit Bösem* zu vergelten?“<sup>4680</sup> Also darf ein Guter seinen Feind nicht in der Wirkung lieben, durch die der Gute will, dass sein Feind bestraft wird.

**Ich antworte:** Einige unterscheiden, dass, seine Feinde zu lieben, den kirchlichen Vorgesetzten und Vollkommenen vorgeschrieben ist, den Unvollkommenen aber und den Untergebenen nicht.<sup>4681</sup> – Doch dagegen steht, dass der Herr dies nicht nur den Jüngern und Aposteln, das heißt den Vollkommenen, vorgelegt hat, sondern selbst den Leuten und den Unvollkommenen, Lk 6,27. Daher sagt die Glosse Bedas dazu, dass die Predigt auf dem Berg zu den Aposteln, Mt 5,1, eine vollkommene [ist], hier aber mit einer leichteren Predigt an die Leute die Predigt gemäßiger durch die vier Kardinaltugenden zu verstehen ist.<sup>4682</sup> Deswegen ist zu sagen, dass alle dazu verpflichtet sind, mit dem Affekt und der Wirkung zu lieben, aber die Vollkommenen mehr oder zu einer weiteren Wirkung verpflichtet sind als die Unvollkommenen und die Vorgesetzten als die Untergebenen. Doch weil ein Gebot immer verpflichtet, aber nicht zu jedem Zeitpunkt, so wie es nicht zu jedem Zeitpunkt hinsichtlich des Affektes verpflichtet, wie zum Beispiel, wenn wir nicht beim Nachdenken sind oder wenn wir schlafen, so verpflichtet es nicht zu jedem Zeitpunkt hinsichtlich der Wirkung. Wenn man aber fragt, zu welchem Zeitpunkt es zur Wirkung verpflichtet, ist zu sagen, dass es immer dann verpflichtet, wenn ein Feind in einer Notlage ist.

**[Zu den Einwänden]:** Zu dem oben genannten Einwand, dass es zur Vollkommenheit gehört und zur vollkommenen Liebe, ist zu sagen, dass es in Bezug auf die Vollkommenheit zu verstehen ist, die zum Heil genügt, nicht aber die Vollkommenheit der Übererfüllung. Unvollkommenheit ist nämlich, was das Heil betrifft, den Freund zu lieben, aber zur Vollkommenheit, die zum Heil genügt, gehört es, den Feind zu

**4678** Mt 6,12.

**4679** Röm 12,17.

**4680** Glosa ordinaria zu Röm 12,19 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 300b); Augustinus, Enarrationes in Psalmos 78,14 (CChr.SL 39, 1107).

**4681** Vgl. Petrus Lombardus, Sententiae III, 30 (SpicBon 5, 179,21–180,2); Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr. 17 c.5 (SpicBon 18a, 366,1–367,25).

**4682** Vgl. Beda Venerabilis, Expositio in Matthaeei Evangelium I,5 (PL 92, 24).

inquam, inimicum affectu et effectu in casu necessitatis est perfectionis sufficientiae et saluti necessariae; diligere vero effectu non in tempore necessitatis est perfectionis supererogationis.

1. Ad illud vero quod obicitur per illud Augustini 'si non rogat inimicus ut sibi dimittatur, et non dimittitur, nihilominus exauditur' dixerunt quidam, quod tenetur dimittere rancorem etiam non petenti, sed non signa rancoris. Sed melius dicendum quod est dimittere rancorem, qui concomitatur appetitum vindictae, et est dimittere punitionem, quam concomitatur zelus iustitiae. Tenemur ergo rancorem deponere ex appetitu vindictae, sed non tenemur dimittere punitionem ex zelo iustitiae. Intelligendum est ergo quod exauditur, etiam si non dimittat punitionem ex zelo iustitiae.

[920] 2. Ad aliud vero respondet Glossa super illud Rom. 12, 19: *Non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date locum irae*: «Cum homo iustus et homo malus velint a Domino vindicari, in quo discernuntur?» Respondet: «Bonus magis cupit inimicum corrigi quam puniri, nec delectatur in poena inimici, quia non odit eum, sed in iustitia Dei, quia diligit Deum». Et ideo hoc ei placet, cum Deo placitum esse non dubitet.

[Nr. 593] CAPUT IV.

UTRUM MAIUS SIT DILIGERE AMICOS QUAM INIMICOS.

Quarto quaeritur utrum maius sit diligere amicos quam inimicos, et iterum an motus caritatis intensior sit in amicum quam in inimicum.

**Ad primum sic:** *a.* Super illud Matth. 5, 46: *Si diligitis eos qui vos diligunt etc.*, Glossa: «Perfectionis est cumulus diligere inimicos». Sed diligere amicos non est perfectionis; ergo maius est diligere inimicos quam amicos.

*b.* Item, hoc est de superadditis a Domino; nam in Lege praecipiebatur, Levit. 19, 18: *Diliges amicum tuum sicut te ipsum*; sed in Evangelio praecipit Dominus diligere inimicos; ergo maius est.

lieben; und den Feind mit dem Affekt und der Wirkung im Falle einer Notlage zu lieben, gehört zur Vollkommenheit, die zum Heil genügt und notwendig ist; in der Wirkung nicht zu einem Zeitpunkt von Not zu lieben, gehört aber zur Vollkommenheit der Übererfüllung.

1. Zu dem Einwand mithilfe des Satzes des Augustinus, „wenn dein Feind dich nicht bittet, ihm zu vergeben, und man ihm nicht vergibt, wird man trotzdem erhört“, haben einige gesagt, dass er dazu verpflichtet ist, alten Groll auch dem zu vergeben, der nicht darum bittet, aber nicht die Zeichen des alten Grolls. Es ist aber besser zu sagen, dass es das Vergeben des alten Grolls gibt, der ein Rachestreiben begleitet, und dass es das Erlassen der Bestrafung gibt, die der Eifer der Gerechtigkeit begleitet. Wir sind also dazu verpflichtet, den alten Groll aufgrund eines Rachestrebens abzulegen, sind aber nicht dazu verpflichtet, die Bestrafung aufgrund des Eifers der Gerechtigkeit zu erlassen. Es ist also zu verstehen, dass er erhört wird, auch wenn er die Bestrafung aufgrund des Eifers der Gerechtigkeit nicht erlässt.

[920] 2. Auf den anderen [Einwand] aber antwortet die Glosse zu Röm 12,19: *Verteidigt euch nicht selber, ihr Teuersten, sondern gebt dem Zorn [Gottes] Raum*: „Wenn ein gerechter und ein böser Mensch vom Herrn gerächt werden wollen, worin unterscheiden sie sich?“ Sie antwortet: „Der Gute wünscht mehr, den Feind zu bessern, als ihn zu bestrafen, und er erfreut sich nicht an der Strafe des Feindes, weil er ihn nicht hasst, sondern an der Gerechtigkeit Gottes, da er Gott liebt.“<sup>4683</sup> Und deshalb gefällt es ihm, da er keinen Zweifel daran hat, dass es Gott gefällig ist.

*Kapitel 4: Ist es größer, seine Freunde zu lieben, als seine Feinde? [Nr. 593]<sup>4684</sup>*

Viertens wird gefragt, ob es größer ist, seine Freunde zu lieben, als seine Feinde, und weiter, ob die Bewegung der Liebe gegenüber dem Freund inniger ist als gegenüber dem Feind.

**Zu dem Ersten so:** a. Zu Mt 5,46: *Wenn ihr die liebt, die euch lieben* usw. die Glosse: „Der Gipfel der Vollkommenheit ist es, seine Feinde zu lieben.“<sup>4685</sup> Seine Freunde zu lieben, gehört aber nicht zur Vollkommenheit; also ist es größer, seine Feinde zu lieben, als seine Freunde.

b. Das gehört zu dem, was vom Herrn hinzugefügt worden ist; denn im Gesetz wurde vorgeschrieben, Lev 19,18: *Du sollst deinen Freund lieben wie dich selbst*; im Evangelium aber schreibt der Herr vor, seine Feinde zu lieben,<sup>4686</sup> also ist es größer.

<sup>4683</sup> Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* (PL 191, 1502f).

<sup>4684</sup> Vgl. ders., *Sententiae III*, 3 (SpicBon 5, 177–180); Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.15 c.5 (SpicBon 18a, 276,1–279,91).

<sup>4685</sup> *Glossa ordinaria* zu Mt 5,46 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 23b); vgl. Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 19,73 (CChr.SL 46, 88f).

<sup>4686</sup> Vgl. Mt 5,44; Lk 6,27.

**Contra:** 1. In ordine diligendorum ex caritate ultimus gradus ponitur diligere inimicum; sed ipsa caritas diligit ordine quo amplius est diligendum; ergo maius est diligere amicum quam inimicum.

2. Item, odire amicum maius est malum quam odire inimicum. Ergo diligere amicum, quod est eius oppositum, erit maius bonum quam diligere inimicum.

**Respondeo:** Magis bonum dicitur duobus modis: aut quia magis debitum aut quia magis gratuitum. Si quia magis debitum, tunc magis bonum est diligere amicum; si quia magis gratuitum, tunc magis bonum est diligere inimicum, quia repugnant merita. Tamen, si comparetur bonum debitum et bonum gratuitum, absolute magis bonum est quod est magis gratuitum, et ita absolute maioris virtutis est diligere inimicum quam diligere amicum.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod obicitur quod 'in ultimo gradu in ordine diligendorum ponitur diligere inimicum', dicendum quia in aliis est aliqua pronitas naturae, ut in dilectione Dei et sui et amicorum et huiusmodi, in hoc autem non. Unde super illud Psalmi: *Revela oculos meos et considerabo mirabilia de lege tua*, Glossa: «Diligere inimicos nostros». Et similiter dicit Ambrosius, in Glossa super Luc. 6, 35, quod «diligere inimicos est supra nostram naturam». Unde sicut miraculum dicitur ad cuius oppositum ordinat natura, ita cum ratio coniuncta sensualitati non sufficiat ad diligendum inimicum, sed ordinet ad non diligendum, quod contra istum ordinem est mirabile dicitur.

2. Ad aliud dicendum quod illa ratio arguendi in oppositis non habet locum in illis in quibus est consequentia e contrario: 'hoc est magis malum illo; ergo eius oppositum est magis bonum alterius opposito', et universaliter in coordinatis secundum consequentiam, non conversim, ut patet in sensu et vita: sensus enim supponit vitam; non sequitur autem: 'magis malum est privatio vitae quam sensus; ergo magis bonum est vita quam sensus', immo e contrario. Similiter patet in fide et caritate: maius malum est oppositum fidei, scilicet infidelitas, quam oppositum caritatis,



**Dagegen:** 1. In der Ordnung dessen, was man aus Liebe lieben muss, wird an letzter Stelle gesetzt, seinen Feind zu lieben;<sup>4687</sup> die Liebe selbst liebt aber nach der Ordnung, nach der man mehr lieben muss; also ist es größer, seinen Freund zu lieben, als seinen Feind.

2. Seinen Freund zu hassen, ist ein größeres Übel, als seinen Feind zu hassen. Also wird, seinen Freund zu lieben, was das Gegenteil davon ist, ein größeres Gut sein, als seinen Feind zu lieben.

**Ich antworte:** ‚Besser‘ wird auf zwei Arten ausgesagt: weil es geschuldeter ist oder weil es unentgeltlicher ist. Wenn es denn geschuldeter ist, dann ist es besser, den Freund zu lieben; wenn es denn unentgeltlicher ist, dann ist es besser, den Feind zu lieben, weil die Verdienste dazu in Widerspruch stehen. Wenn aber das geschuldete Gute und das unentgeltliche Gute miteinander verglichen werden, ist das schlechthin besser, was unentgeltlicher ist, und daher ist es von schlechthin größerer Tugend, seinen Feind zu lieben, als seinen Freund zu lieben.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass ‚es an letzter Stelle in der Ordnung dessen, was man lieben muss, gesetzt wird, seinen Feind zu lieben‘, ist zu sagen, dass es bei anderen Dingen eine gewisse Geneigtheit der Natur gibt, wie bei der Liebe zu Gott und zu sich selbst und zu den Freunden und dergleichen, bei diesem aber nicht. Daher zum Psalmwort: *Öffne mir die Augen, und ich will das Wunderbare deines Gesetzes bedenken*<sup>4688</sup> die Glosse: „Unsere Feinde zu lieben.“<sup>4689</sup> Und ebenso sagt Ambrosius in der Glosse zu Lk 6,35, dass, „unsere Feinde zu lieben, unsere Natur übersteigt.“<sup>4690</sup> So wie daher ein Wunder genannt wird, auf dessen Gegenteil die Natur hinordnet, so wird, wenn die Vernunft mit der sinnlichen Wahrnehmung verbunden nicht ausreicht, um den Feind zu lieben, sondern darauf hinordnet, ihn nicht zu lieben, ein Wunder genannt, was gegen diese Ordnung ist.

2. Zu dem anderen [Einwand] ist zu sagen, dass diese Art der Argumentation in Gegensätzen keinen Ort hat in den Dingen, in denen es eine Folgerung aus dem Gegenteil gibt: ‚Dies ist schlechter als jenes; also ist sein Gegenteil besser als das Gegenteil des anderen‘, und allgemein in denen, die gemäß der Folgerung beigeordnet sind, nicht umgekehrt, wie es bei der sinnlichen Wahrnehmung und dem Leben klar ist: Denn die sinnliche Wahrnehmung ordnet das Leben unter; es folgt aber nicht: ‚Das Rauben des Lebens ist ein größeres Übel als das der sinnlichen Wahrnehmung; also ist das Leben ein größeres Gut als die sinnliche Wahrnehmung‘, sondern vielmehr im Gegenteil. Ebenso ist es beim Glauben und bei der Liebe klar: Das Gegenteil des Glaubens, nämlich Unglauben, ist ein größeres Übel als das Gegenteil der Liebe, nämlich

<sup>4687</sup> Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae* III,29,2 (SpicBon 5, 175,11–13).

<sup>4688</sup> Ps 118,18.

<sup>4689</sup> Glosa ordinaria zu Ps 118,18 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 608b); Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 118,7,4 (CChr.SL 40, 1684).

<sup>4690</sup> Glosa ordinaria zu Lk 6,35 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 163a); vgl. Ambrosiaster, *Expositio evangelii secundum Lucam* V,75 (CChr.SL 14, 160).

scilicet invidia vel cupiditas; non tamen maius bonum est fides quam caritas, immo potius e contrario. Simili modo est hic; nam dilectio inimici ex caritate supponit dilectionem amici, et ideo non sequitur: ‘maius malum est odire amicum quam inimicum; ergo maius bonum est diligere amicum quam inimicum’.

[921] [Nr. 594] CAPUT V.

UTRUM MAGIS MERITORIA SIT DILECTIO INIMICI QUAM AMICI.

Quinto quaeritur utrum magis meritoria sit dilectio inimici quam amici.

**Ad quod sic:** 1. Motus caritatis in amicos nullum habet impedimentum; motus caritatis in inimicos impedimentum habet; ergo intensior est motus caritatis in amicos quam in inimicos; ergo per consequens magis meritorius.

2. Item, Ioan. 15, 13: *Maiorem caritatem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ergo secundum hoc motus caritatis non potest esse magis meritorius quam in diligendo amicum.

**Contra:** a. Carnalis affectus aut naturalis immiscet se quandoque in dilectione amicorum, non autem in dilectione inimicorum; ergo purior est motus caritatis in inimicum quam in amicum; ergo intensior et magis meritorius.

**Respondeo:** Motus caritatis dicitur duobus modis intendi: ratione principii et ratione finis. Ratione principii intensior est motus in inimicum quam in amicum, quia maior est conatus in eliciendo motum. Sed ratione finis intensior est motus in amicum quam in inimicum, quia, cum in virtute sit difficile et bonum, magis trahit bonum et movet ad diligendum amicum quam inimicum: cum enim virtus sit circa bonum et difficile, intenditur motus ex conatu circa difficile et ex illectione boni.

**[Ad obiecta]:** 1. Ad illud quod obicitur quod magis meritorius erit motus iste quam ille, distinguendum quod est meritum dimissionis poenae et est meritum vitae aeternae. Caritas ex parte difficultatis meretur dimissionem poenae; ex parte intensio boni meretur vitam aeternam. Pari igitur caritate existente, motus caritatis in inimicum ratione difficultatis erit magis meritorius dimissionis poenae; motus vero caritatis in amicum ratione intensio boni erit magis meritorius vitae aeternae.

2. Ad aliud vero quod obicit quod ‘motui caritatis ad amicum immiscet se amor carnalis vel naturalis’, dicendum quod mixtio carnalis amoris bene diminuit motum

Neid oder Begierde; nicht aber ist der Glaube ein größeres Gut als die Liebe, sondern vielmehr im Gegenteil. Ebenso ist es hier; denn die Feindesliebe aufgrund von Liebe ordnet die Freundesliebe unter, und deshalb folgt nicht: ‚Es ist ein größeres Übel, seinen Freund zu hassen als seinen Feind; also ist es ein größeres Gut, seinen Freund zu lieben als seinen Feind.‘

[921] *Kapitel 5: Ist die Liebe zum Feind verdienstvoller als die zum Freund? [Nr. 594]*

Fünftens wird gefragt, ob die Liebe zum Feind verdienstvoller ist als die zum Freund.

**Dazu so:** 1. Die Bewegung der Liebe auf die Freunde hin hat kein Hindernis; die Bewegung der Liebe auf die Feinde hin hat ein Hindernis; also ist die Bewegung der Liebe auf die Freunde hin inniger als auf die Feinde hin; also ist sie folglich verdienstvoller.

2. Joh 15,13: *Niemand hat größere Liebe, als wer sein Leben für seine Freunde hingibt.* Also kann demnach die Bewegung der Liebe nicht verdienstvoller sein als darin, den Freund zu lieben.

**Dagegen:** a. Bisweilen mischt sich fleischliche oder natürliche Begierde in die Liebe zu den Freunden, nicht aber in die Liebe zu den Feinden; also ist die Bewegung der Liebe auf den Feind hin reiner als auf den Freund hin; also inniger und verdienstvoller.

**Ich antworte:** Von der Bewegung der Liebe wird auf zwei Arten gesagt, dass sie sich auf etwas richtet: im Hinblick auf den Ursprung und im Hinblick auf das Ziel. Im Hinblick auf den Ursprung ist die Bewegung auf den Feind hin inniger als auf den Freund hin, weil die Anstrengung darin, die Bewegung hervorzulocken, größer ist. Doch im Hinblick auf das Ziel ist die Bewegung auf den Freund hin inniger als auf den Feind, denn es zieht, da es in der Tugend das Schwierige und das Gute gibt, den Guten mehr dahin und bewegt ihn, den Freund zu lieben, als den Feind: Denn wenn die Tugend hinsichtlich des Guten und Schwierigen ist,<sup>4691</sup> wird die Bewegung durch die Bemühung um das Schwierige und durch die Verlockung des Guten ausgerichtet.

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem Einwand, dass diese Bewegung verdienstvoller sein wird als jene, ist zu unterscheiden, dass es das Verdienst des Strafnachlasses gibt und das Verdienst des ewigen Lebens. Die Liebe verdient vonseiten der Schwierigkeit den Strafnachlass; vonseiten der Intensität des Guten verdient sie das ewige Leben. Bei gleichem Vorhandensein der Liebe wird also die Bewegung der Liebe auf den Feind hin im Hinblick auf die Schwierigkeit verdienstvoller für den Strafnachlass sein; die Bewegung der Liebe auf den Freund hin aber wird im Hinblick auf die Intensität des Guten verdienstvoller für das ewige Leben sein.

2. Zu dem anderen Einwand, dass ‚sich in die Bewegung der Liebe auf den Freund hin die fleischliche oder natürliche Liebe mischt‘, ist zu sagen, dass wohl die Ver-

---

<sup>4691</sup> Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II,3;1105a 7–16 (ed. Bywater, 28; *Opera omnia*, Bd. 2, 17; *Aristoteles latinus* XXVI 1–3, 167,12–19,400,5–12).

caritatis, sed amor naturalis non, immo confert, sicut dispositio materialis formae, ita quod ex occasionibus naturalis amoris fit etiam ferventior motus caritatis.

[Nr. 595] CAPUT VI.

UTRUM MALEDICERE INIMICIS SIT LICITUM.

Sexto quaeritur utrum maledicere inimicis sit licitum.

**Et videtur quod non**, a. per illud praeceptum Matth. 5, 44: *Benedicite iis qui oderunt vos*. Si ergo benedicere inimicis est praeceptum, ergo maledicere est prohibitum; non ergo est licitum.

b. Item, Rom. 12, 14: *Benedicite, et nolite maledicere*.

c. Item, in Canonica Iudae, 9: *Cum Michael Archangelus cum diabolo disputans altercaretur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemiae, sed dixit: Imperet tibi Dominus*. Si ergo angelus non est ausus maledicere diabolo, qui est pessimus, ergo multo magis homo non debet alteri homini maledicere.

d. Item, Eccli. 21, 30: *Cum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam*. Ergo non est diabolo maledicendum; ergo multo magis nec homini.

**Contra**: 1. Sicut dicit Augustinus, *De sermone Domini in monte*: «Multae imprecationes inveniuntur in Prophetis adversus inimicos, quae maledictiones putantur, sicut est illud Psalmi: *Fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum*, et illud: *Fiant filii eius pupilli et uxor eius vidua*».

[922] 2. Item, Dominus maledixit civitatibus, quae noluerunt recipere verbum suum, Mattii. 11, 21: *Vae tibi Corozaim, vae tibi Bethsaida* etc.

3. Item, maledixit Apostolus summo sacerdoti, Act. 23, 3, dicens: *Percutiet te Dominus, paries dealbate*; unde sequitur: *Summum sacerdotem Dei maledicis?*

4. Item, Elias maledixit duobus principibus quinquagenariis, IV Reg. 1, 10, dicens: *Si homo Dei sum, descendat ignis, et devoret te et quinquaginta tuos*.

**[Respondeo]**: 1–3. Ad hoc respondet Augustinus, *De sermone Domini in monte*, dicens quod talia dicta sunt «per imprecationem quid esset futurum, non optantis voto, sed spiritu praevidentis». Unde etiam in verbis Domini et Apostoli «non inveni-

mischung mit der fleischlichen Liebe die Bewegung der Liebe schmälert, nicht aber die natürliche Liebe, sondern sie diese vielmehr verleiht, so wie die Veranlagung der materiellen Form, sodass aufgrund der Gelegenheiten der natürlichen Liebe auch die Bewegung der Liebe inniger wird.

*Kapitel 6: Ist es erlaubt, seine Feinde zu verfluchen? [Nr. 595]<sup>4692</sup>*

Sechstens wird gefragt, ob es erlaubt ist, seine Feinde zu verfluchen.

**Und es scheint nicht so**, a. durch die Vorschrift Mt 5,44: Segnet die, *die euch hassen*. Wenn also vorgeschrieben ist, die Feinde zu segnen, dann ist es verboten, sie zu verfluchen; also ist es nicht erlaubt.

b. Röm 12,14: *Segnet sie, verflucht sie nicht!*

c. Im kanonischen [Brief] des Judas, [Vers] 9: *Als der Erzengel Michael mit dem Teufel in einem Wortwechsel über den Leichnam des Mose stritt, wagte er es nicht, ein Urteil über ihn zu verhängen, was Gotteslästerung gewesen wäre, sondern sagte: Möge dir der Herr befehlen*. Wenn also ein Engel nicht gewagt hat, den Teufel zu verfluchen, welcher der Schlimmste ist, dann darf noch viel weniger ein Mensch einen anderen Menschen schmähen.

d. Sir 21,30: *Wenn ein Ruchloser den Teufel verflucht, verflucht er seine eigene Seele*. Also darf man den Teufel nicht verfluchen; also noch viel weniger einen Menschen.

**Dagegen:** 1. Wie Augustinus [in der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn* sagt: „Es gibt in den Propheten viele Verwünschungen gegen ihre Feinde, die als Schmähungen betrachtet werden, so wie der Psalmvers: *Ihr Tisch werde vor ihnen zum Fallstrick*<sup>4693</sup>, und dieser: *Seine Kinder sollen zu Waisen werden und seine Frau zur Witwe*<sup>4694</sup>.“<sup>4695</sup>

[922] 2. Der Herr hat die Städte verflucht, die sein Wort nicht annehmen wollten, Mt 11,21: *Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Betsaida!* usw.

3. Der Apostel hat den Hohenpriester verflucht, Apg 23,3, indem er sagte: *Dich wird der Herr schlagen, du übertünchte Wand!*; wonach folgt: *Du verfluchst den Hohenpriester Gottes?*<sup>4696</sup>

4. Elija verfluchte die zwei Hauptmänner der Fünfzig, 2Kön 1,10, indem er sagte: *Wenn ich ein Mann Gottes bin, so steige Feuer herab und verschlinge dich und deine Fünfzig*.

**[Ich antworte]:** 1–3. Darauf antwortet Augustinus [in der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn* so, dass dies gesagt worden ist „in Form einer Verwünschung, [um zu sagen,] was in der Zukunft sein wird, nicht als Wunsch von jemandem, sondern im Geist eines Vorhersehenden.“ Daher „steckt“ in den Worten des Herrn und des Apostels auch „nicht, was diese wünschen mögen, sondern was sie vorausgesagt

<sup>4692</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 465–472 (ed. Bd. IV/2, 457a–463b; in dieser Ausgabe S. 1348–1391).

<sup>4693</sup> Ps 68,23.

<sup>4694</sup> Ps 108,9.

<sup>4695</sup> Augustinus, De sermone domini in monte I,21,71 (CChr.SL 35, 79).

<sup>4696</sup> Apg 23,4.

tur quod optaverint, sed quod praedixerint. Cum enim ait Dominus, Matth. 11, 21: *Vae tibi Corozaim* etc., non aliud sonat quam aliquid ei mali venturum merito infidelitatis, quod futurum Dominus non malevolentia optabat, sed divinitate cernebat». Similiter dixit Apostolus, Act. 23, 3: *Percutiet te Dominus*, non percutiat.

2–4. Ad alia autem quae videntur in optationem sonare, non praedictionem, ut est illud *‘fiat mensa eorum in laqueum’*, et illud *‘fiant filii eius orphani’*, et illud Eliae *‘descendat ignis de caelo’*, respondet Augustinus quod etiam dicuntur per praedictionem, quamvis videantur dici per imprecationem. Unde dicit, *De sermone Domini in monte*: «Solent Prophetae maxime figura imprecantis futura praedicere, sicut figura praeteriti temporis ea quae ventura erant cecinerunt, sicut est illud: *Quare fremuerunt gentes* etc., non dixit: *Quare fremunt gentes*» etc.

**Sed contra istam solutionem obicitur:** Videtur enim quod talia possint imprecari animo optantis.

1. Quia nos debemus voluntates nostras conformare voluntati divinae; sed sicut dicitur Eccli. 12, 4: *Altissimus odio habet peccatores, et impiis reddet vindictam*. Sed odio habere nihil aliud est quam malum optare; ergo et nos impiis possumus malum optare, et ita animo optantis malum imprecari seu dicere.

2. Similiter etiam dicit Propheta: *Iniquos odio habui*; ergo malum eis optabat, et animo optantis dicebat: *Fiat mensa eorum* etc.

**Respondeo:** 1. Dicendum ad primum quod in peccatore considerata sunt duo: vitium et natura. Dominus ergo odio habet in peccatoribus vitia, non naturam, quoniam ipse naturam fecit, non vitium, et secundum quod dicitur Sap. 12: *Nihil odisti eorum quae fecisti, Domine*.

2. Ad aliud dicendum, secundum quod ibidem dicitur in Glossa, super illud: *Iniquos odio habui*, Glossa: «Natura, quam Deus creavit, in omnibus est diligenda et adiuvanda, iniquitas autem odienda et disperdenda. Sunt ergo diligendi qui persequuntur in quantum homines, et odiendi quia mali; aliquos enim pie amare et odisse possumus, ut quos dilexeris odisse et quos oderis amasse conveniat».

haben. Wenn nämlich der Herr sagt, Mt 11,21: *Wehe dir, Chorazin!* usw., bedeutet das nichts anderes, als dass ihr als Lohn für ihre Ungläubigkeit etwas Böses geschehen werde, und dieses Zukünftige hat der Herr ihr nicht aus bösem Willen gewünscht, sondern durch seine göttliche Weisheit vorausgesehen.<sup>4697</sup> Ebenso sagte der Apostel, Apg 23,3: *Dich wird der Herr schlagen*, nicht: dich soll er schlagen.

2.–4. Auf die anderen [Aussagen] aber, die einen Wunsch zu bedeuten scheinen, keine Voraussage, so wie *Ihr Tisch werde zum Fallstrick* und *Seine Kinder sollen zu Waisen werden* und der Satz des Elija *Es steige Feuer vom Himmel herab*, antwortet Augustinus, dass auch diese in Form einer Voraussage ausgesagt werden, mögen sie auch als Verwünschung gesagt zu werden scheinen. Daher sagt er [in der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*: „Die Propheten pflegen vor allem in der Redefigur eines Verwünschenden die Zukunft vorauszusagen, so wie sie in der Redefigur der Vergangenheit das, was kommen sollte, voraussagten, so wie es bei diesem ist: *Warum toben die Völker?*<sup>4698</sup> usw., er hat nicht gesagt: *Warum toben die Völker?*<sup>4699</sup> usw.

**Doch gegen diese Antwort wird eingewendet:** Es scheint nämlich, dass sie solches mit der Absicht eines Wünschenden anwünschen könnten.

1. Denn wir müssen unsere Willen dem göttlichen Willen anpassen; doch, wie es in Sir 12,6 heißt: *Der Höchste hasst die Sünder und vergilt den Ruchlosen mit Strafe*. Jemanden zu hassen, ist aber nichts anderes, als Böses zu wünschen; also dürfen auch wir den Ruchlosen Böses wünschen und daher mit der Absicht eines Wünschenden Böses anwünschen oder aussprechen.

2. Ebenso sagt auch der Prophet: *Ich hasse die Ungerechten*<sup>4700</sup>; also wünschte er ihnen Böses und sagte mit der Absicht eines Wünschenden: *Ihr Tisch werde* usw.

**Ich antworte:** 1. Zu dem ersten [Einwand] ist zu sagen, dass beim Sünder zweierlei zu bedenken ist: das Laster und die Natur. Der Herr hasst also an den Sündern ihre Laster, nicht ihre Natur, da er selbst ja diese Natur gemacht hat, nicht ihr Laster, und demgemäß heißt es in Weish 12<sup>4701</sup>: *Du hasst nichts von dem, was du gemacht hast, Herr*.

2. Zu dem anderen ist zu sagen, nach dem, was dazu in der Glosse gesagt wird, die Glosse zu *Ich hasse die Ungerechten*<sup>4702</sup>: „Die Natur, die Gott geschaffen hat, muss in allem geliebt und unterstützt werden, die Ungerechtigkeit aber muss gehasst und vernichtet werden. Man muss also die lieben, die einen verfolgen, insofern sie Menschen sind, und sie hassen, weil sie schlecht sind; einige nämlich können wir zärtlich lieben und hassen, sodass es zusammenpasst, die, die du liebst, zu hassen, und die, die du hasst, zu lieben.“<sup>4703</sup>

**4697** Augustinus, De sermone domini in monte I,21,72 (CChr.SL 35, 80).

**4698** Ps 2,1.

**4699** Augustinus, De sermone domini in monte I,21,72 (CChr.SL 35, 80 f).

**4700** Ps 118,113.

**4701** Weish 11,24.

**4702** Ps 118,113.

**4703** Petrus Lombardus, Commentarium in psalmos (PL 191, 1100); vgl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos 118,24,1 (CChr.SL 40, 1744).

[Nr. 596] CAPUT VII.

UTRUM PRO OMNIBUS INIMICIS SIT ORANDUM.

Ultimo quaeritur **I.** utrum pro omnibus inimicis sit orandum.

**Quod arguitur** *a.* ex hoc quod hic sine exceptione dicitur: *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos.*

**Contra:** 1. I Ioan. ultimo, 16: *Est peccatum ad mortem; non pro illo dico ut roget quis.* Ergo pro inimico peccante ad mortem non erit orandum.

2. Si dicatur, sicut dicit Augustinus, in *Sermone Domini in monte*, quod est peccatum ad mortem et peccatum non ad mortem. «Peccatum ad mortem est, cum post agnitionem Dei, quae per gratiam Dei data est, aliquis oppugnat fraternitatem et adversus gratiam invidiae facibus agitur. Peccatum non ad mortem est, si quis, non amorem a fratre alienaverit, sed officia fraternitatis debita per aliquam infirmitatem animi [923] non exhibuerit. Propterea Paulus, credo, non orat pro Alexandro, quia iam frater erat, et ad mortem, invidiae facibus fraternitatem oppugnando, peccaverat. Sic enim dicit, II Tim. 4, 14: *Alexander aerarius multa mala mihi ostendit; reddet illi Deus secundum opera eius; valde enim resistit nostris sermonibus.* Pro iis autem qui non abruperant amorem, sed timore succubuerant, orat ut eis ignoscatur. Unde dicit ibidem: *In prima mea defensione nullus mihi astitit, sed omnes me dereliquerunt; non illis imputetur*». Secundum hoc ergo dicit quod sic accipiatur orandum pro illis qui nos persequuntur, quo modo pro quibusdam fratrum peccatis intelligatur non praeceptum esse ut oremus – contra: De nemine desperandum est, dum est in via; unde dicitur, in *Prologo super Psalterium*: «Nulli, quantumcumque delinquenti, de venia ac misericordia Dei fore diffidendum, assumpta poenitendi humilitate. Cum enim cernimus David homicidam et adulterum, II Reg. 11, 3, 15, per poenitentiam factum Prophetam, nulli poenitentiam agenti locus diffidentiae relinquatur». Sic ergo de nemine quantumcumque peccante erit desperandum in vita; ergo pro quolibet erit orandum. Item, dicit Augustinus, super illud Matth. 7, 1: *Nolite iudicare, et non indicabimini*, in *Sermone Domini in monte*: «Duo sunt in quibus temerarium iudicium cavere debemus:



*Kapitel 7: Muss man für alle seine Feinde beten? [Nr. 596]*

Als Letztes wird gefragt, **I.** ob man für alle seine Feinde beten muss.

**Das wird erwiesen** a. dadurch, dass hier ohne Ausnahme gesagt wird: *Betet für die, die euch verfolgen und verleumden.*<sup>4704</sup>

**Dagegen:** 1. 1Joh im letzten [Kapitel], [Vers] 16: *Es gibt Sünde, die zum Tod führt; nicht für sie sage ich, dass man bitten soll.* Also wird man nicht für einen Feind, der zum Tod sündigt, beten dürfen.

2. Wenn gesagt wird, wie Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn* sagt, dass es Sünde gibt, die zum Tod führt, und Sünde, die nicht zum Tod führt: „Eine Sünde, die zum Tod führt, ist es, wenn nach der Gotteserkenntnis, die durch die Gnade Gottes gegeben worden ist, jemand die Brüderlichkeit angreift und von der Glut des Hasses gegen die Gnade gehetzt wird. Keine Sünde zum Tode ist es, wenn jemand nicht die Liebe von seinem Bruder abgewendet hat, sondern die geschuldeten Aufgaben der Brüderlichkeit wegen irgendeiner Schwäche des Geistes [923] nicht erwiesen hat. Deshalb, glaube ich, betet Paulus nicht für Alexander, weil er schon ein Bruder war und eine Todesünde begangen hatte, indem er die Brüderlichkeit mit der Glut des Hasses angegriffen hatte. Denn Folgendes sagt er in 2Tim 4,14[f]: *Alexander, der Kupferschmied, hat mir viel Böses erwiesen; Gott wird ihm nach seinen Werken vergelten, denn er hat unsere Predigten heftig bekämpft.* Für die aber, die die Liebe nicht hatten abbrechen lassen, sondern aus Furcht nachgegeben hatten, betet er, dass ihnen verziehen werde. Daher sagt er ebendort: *Bei meiner ersten Verteidigung stand mir niemand zur Seite, sondern alle haben mich im Stich gelassen; möge es ihnen nicht angerechnet werden*<sup>4705</sup>.“<sup>4706</sup> Demgemäß also sagt er, dass dies so zu verstehen ist, dass man für die beten muss, die uns verfolgen, und so ist es für einige Sünden von Brüdern zu verstehen, dass es nicht vorgeschrieben ist, dass wir [für sie] beten – dagegen: Man darf bei niemandem die Hoffnung aufgeben, solange er auf dem Weg ist;<sup>4707</sup> daher heißt es im *Prolog über den Psalter*: „Man darf bei niemandem, wie sehr er sich auch vergeht, die Hoffnung auf die Verzeihung und die Barmherzigkeit Gottes aufgeben, nachdem er die Demut des Büßens angenommen hat. Denn da wir sehen, dass David, der ein Mörder und Ehebrecher war, 2Sam 11,3.15, durch Buße zum Propheten wurde, wird niemandem, der Buße tut, eine Möglichkeit zu Misstrauen gelassen.“<sup>4708</sup> So also wird man bei niemandem, wie sehr er auch sündigt, die Hoffnung im Leben aufgeben dürfen; also wird man für jeden beten müssen. Und Augustinus sagt zu Mt 7,1: *Richtet nicht, und ihr werdet nicht gerichtet werden,* in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*: „Zwei Dinge sind es, bei denen wir uns vor einem vorschnellen Urteil hüten müssen: Wenn es unklar ist, in welcher Gesinnung

---

**4704** Mt 5,44.

**4705** 2Tim 4,16.

**4706** Augustinus, De sermone domini in monte I,22,73 (CChr.SL 35, 82f).

**4707** Vgl. ders., *Retractationes* I,19,7 (CChr.SL 57, 59; CSEL 36, 93f).

**4708** Petrus Lombardus, *Commentarium in psalmos* (PL 191, 57).

cum incertum est quo animo quidquid factum sit, vel cum incertum est qualis futurus sit qui nunc malus apparet». Ponamus igitur aliquem peccantem ad mortem, incertum est adhuc qualis futurus sit; sed si pro eo non oraretur, iudicaretur malus futurus finaliter; ergo et temerarie; si ergo non est temere iudicandus, pro ipso erit orandum.

**[Respondeo]:** 1. Propterea dicendum quod peccatum ad mortem dicitur dupliciter. Uno modo, quod in se habet dispositionem ad non poenitendum, et ideo peccatum quod dicitur in Spiritum Sanctum, ut invidia fraternae gratiae et huiusmodi, dicuntur peccata ad mortem, de quibus dicit Augustinus quod «tanta est labes istius peccati, quod deprecandi humilitatem subire non possit», id est vix possit. Hoc modo accipiendo peccantem ad mortem, adhuc erit pro illo orandum. Alio modo dicitur peccatum ad mortem, in quo est necessitas ad non poenitendum, quale est peccatum mortale finaliter; et pro peccante sic ad mortem, si constet, non erit orandum.

2. Unde ad illud Augustini dicendum, secundum eundem, in libro *Retractationum*: «Quod dixi non orandum pro quibusdam, iuxta illud Ioan.: *Est peccatum ad mortem* etc., addendum fuit: si tam sceleratae mentis perversitate finierit hanc vitam, quoniam de quocumque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum nec pro illo imprudenter exoratur, de quo non desperatur».

**II.** Item, quaeritur utrum orationem facere contra inimicos aliquo modo sit licitum.

**Quod non, videtur** 1. per praedictum praeceptum: *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos*; item, Rom. 12, 14, 17: *Benedicite et nolite maledicere. Nulli malum pro malo reddentes*. Sed orare contra inimicos calumniantes esset eis malum optare et maledicere et malum pro malo reddere; ergo orationem facere contra inimicum non erit aliquo modo licitum.

**Contra: a.** Nos legimus sanctos orationem fecisse contra inimicos, non ut corrigerentur, sed ut destruerentur. Unde in Psalmo: *Disperge illos in virtute tua*; item, Elias rogavit ut ignis descenderet de caelo, qui consumeret duos principes quinqu-

etwas getan worden ist, oder wenn es unklar ist, wie jemand in der Zukunft sein wird, der jetzt böse erscheint.<sup>4709</sup> Nehmen wir also jemanden an, der eine Todsünde begeht, dann ist es noch unklar, wie er in Zukunft sein wird; wenn aber für ihn nicht gebetet würde, würde er bis zum Schluss als zukünftig böse beurteilt werden; also auch vorschnell; wenn er also nicht vorschnell verurteilt werden darf, wird man für ihn beten müssen.

**[Ich antworte]:** 1. Deswegen ist zu sagen, dass eine Todsünde auf zwei Arten ausgesagt wird.<sup>4710</sup> Auf die eine Art, weil sie in sich die Veranlagung hat, keine Buße zu tun, und deshalb eine Sünde [ist], die gegen den Heiligen Geist genannt wird, wie der Neid auf die Gnade des Bruders und dergleichen, [und] sie werden Todsünden genannt, über die Augustinus sagt, dass „die Schande dieser Sünde so groß ist, dass er die Erniedrigung des Flehens nicht auf sich nehmen kann“<sup>4711</sup>, das heißt kaum kann. Wenn man einen Todsünder auf diese Weise versteht, wird man noch für ihn beten müssen. Auf die andere Weise wird Todsünde die genannt, in der es eine Notwendigkeit dazu gibt, keine Buße zu tun, und dies ist am Schluss eine Todsünde; und für jemanden, der so eine Todsünde begeht, wird man, wenn es feststeht, nicht beten müssen.

2. Daher ist zu den Worten des Augustinus zu sagen, nach demselben in den *Überarbeitungen*: „Dem, was ich gesagt habe: dass man für einige nicht beten muss, nach Joh: *Es gibt Sünde, die zum Tod führt*<sup>4712</sup> usw., dem hätte hinzugefügt werden müssen: Wenn jemand dieses Leben mit der Verkehrtheit eines solch verbrecherischen Geistes beendet, denn es mag einer noch so schlimm sein, so braucht man, solange er noch in diesem Leben ist, doch auf keinen Fall die Hoffnung aufzugeben, und es ist nicht unklug, für einen zu beten, für den es noch eine Hoffnung gibt.“<sup>4713</sup>

**II.** Es wird gefragt, ob es irgendwie erlaubt ist, gegen seine Feinde zu beten.

**Dass das nicht so ist, ist ersichtlich** 1. durch die genannte Vorschrift: *Betet für die, die euch verfolgen und verleunden*<sup>4714</sup>; und Röm 12,14,17: *Segnet sie, verflucht sie nicht! Vergeltet nicht Böses mit Bösem*. Doch gegen die Feinde zu beten, die verleunden, würde bedeuten, ihnen Böses zu wünschen und sie zu verfluchen und Böses mit Bösem zu vergelten; also wird, gegen seinen Feind zu beten, auf keine Weise erlaubt sein.

**Dagegen:** a. Wir lesen, dass die Heiligen gegen ihre Feinde gebetet haben, nicht um sie zu verbessern, sondern um sie zu vernichten. Daher im Psalm: *Zerstreu sie in deiner Kraft*<sup>4715</sup>; und Elija betete dafür, dass Feuer vom Himmel herabkam, um die zwei Hauptmänner der Fünzig zu verzehren, 2Kön 1,10; und in der Offb 6,10 beten die

4709 Augustinus, De sermone domini in monte II,18,61 (CChr.SL 35, 157).

4710 Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 684 (ed. Bd. III, 667a–b).

4711 Augustinus, De sermone domini in monte I,22,74 (CChr.SL 35, 84).

4712 1Joh 5,16.

4713 Augustinus, Retractationes I,19,7 (CChr.SL 57, 59; CSEL 36, 93 f).

4714 Mt 5,44.

4715 Ps 58,11.

genarios, IV Reg. 1, 10; item, in Apoc. 6, 10, martyres orant contra inimicos, dicentes: *Usquequo, Domine, non vindicas sanguinem nostrum de iis qui habitant in terra?*

**Respondeo**, secundum Augustinum, in *Sermone Domini in monte*, quod sancti non «contra ipsos homines orant, sed contra regnum peccati» ut evertatur. «Quod qui orant, pro inimicis suis orant qui sanabiles sunt, et contra illos non orant qui insana-biles esse volunt, quia Deus puniendo illos non est malevolus tortor, sed iustissimus ordinator». – Et per hoc solvuntur obiecta.

Sic igitur terminatur inquisitio circa praecepta generalia agendorum et vitandorum.

[924] QUAESTIO IV.

#### DE PRAECEPTIS INTENTIONIS.

*Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus ut videamini ab eis*, Matth. 5. Hic disponuntur praecepta ad ordinandam intentionem faciendorum et vitandorum. Ordinatur autem tripliciter: quantum ad rectitudinem, quantum ad simplicitatem, quantum ad discretionem.

Quantum ad rectitudinem, cum dicitur: *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus ut videamini*; quod explanatur in triplici opere iustitiae: eleemosyna, oratione, ieiunio. Eleemosyna est opus debitum respectu proximi, oratio respectu Dei, ieiunium respectu sui. Et postmodum concluditur generaliter: *Thesaurizate vobis thesauros in caelo*.

Quantum ad simplicitatem, cum dicitur: *Si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit*. Et postea ad duplicitatem intentionis tollendam dicitur: *Nemo potest duobus dominis servire*; et additur: *Nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis*.

Quantum ad discretionem intentionis dicitur: *Nolite iudicare, et non iudicabimini*; et: *Attendite a falsis prophetis*. Ex quibus relinquitur quod ordinata intentio debet esse recta, simplex et discreta.

Et nota quod ad ordinatam intentionem requiritur amor boni et discretio boni: amor boni, ne sit libido in voluntate; discretio, ne sit error in electione. Item, amor

Märtyrer gegen ihre Feinde und sagen: *Wie lange noch, Herr, willst du unser Blut nicht rächen an denen, die auf der Erde leben?*

**Ich antworte**, nach Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*, dass die Heiligen nicht „gegen die Menschen selbst beten, sondern gegen die Herrschaft der Sünde“, damit diese zerstört werde. „Die aber beten, beten für ihre Feinde, welche heilbar sind, und beten nicht gegen die, welche unheilbar sein wollen. Denn Gott ist, indem er diese bestraft, kein böswilliger Folterknecht, sondern ein höchst gerechter Prozessleiter.“<sup>4716</sup> – Und dadurch werden die Einwände beantwortet.

So also endet die Untersuchung zu den allgemeinen Vorschriften dazu, was man tun und was man meiden muss.

#### [924] **Vierte Frage: Die Vorschriften der Absicht**

*Achtet darauf, eure Gerechtigkeit nicht im Angesicht der Menschen auszuführen, um von ihnen gesehen zu werden*, Mt 5<sup>4717</sup>. Hier werden die Vorschriften bestimmt, um die Absicht dessen zu ordnen, was man tun und meiden muss. Sie wird nämlich auf drei Arten geordnet: hinsichtlich der Rechtbeschaffenheit, hinsichtlich der Aufrichtigkeit und hinsichtlich des Unterscheidungsvermögens.

Hinsichtlich der Rechtbeschaffenheit, indem es heißt: *Achtet darauf, eure Gerechtigkeit nicht im Angesicht der Menschen auszuführen, um von ihnen gesehen zu werden*; das wird im dreifachen Werk der Gerechtigkeit verdeutlicht: in dem Almosen, dem Gebet und dem Fasten. Das Almosen ist ein Werk, das auf den Nächsten hin geschuldet wird, das Gebet auf Gott hin, das Fasten auf einen selbst hin. Und hiernach wird allgemein geschlossen: *Sammelt euch Schätze im Himmel*.<sup>4718</sup>

Hinsichtlich der Aufrichtigkeit, indem es heißt: *Wenn dein Auge aufrichtig ist, wird dein ganzer Körper hell sein*.<sup>4719</sup> Und danach heißt es dazu, dass man die Doppelzüngigkeit der Absicht fortnehmen muss: *Niemand kann zwei Herren dienen*<sup>4720</sup>; und es wird hinzugefügt: *Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, was ihr essen werdet*.<sup>4721</sup>

Hinsichtlich des Unterscheidungsvermögens der Absicht heißt es: *Richtet nicht, und ihr werdet nicht gerichtet werden*<sup>4722</sup>; und: *Hütet euch vor den falschen Propheten*.<sup>4723</sup> Daraus folgt, dass die geordnete Absicht recht beschaffen, aufrichtig und besonnen sein muss.

Und beachte, dass zu einer geordneten Absicht die Liebe zum Guten und das Unterscheidungsvermögen des Guten erforderlich sind: die Liebe zum Guten, damit

---

<sup>4716</sup> Augustinus, De sermone domini in monte I,22,77 (CChr.SL 35, 86 f).

<sup>4717</sup> Mt 6,1.

<sup>4718</sup> Mt 6,20.

<sup>4719</sup> Mt 6,22.

<sup>4720</sup> Mt 6,24.

<sup>4721</sup> Mt 6,25.31.

<sup>4722</sup> Lk 6,37; vgl. Mt 7,1.

<sup>4723</sup> Mt 7,15.

boni ordinatus est, cum est in finem summum bonum et cum non ponit finem alium qui non ordinetur in summum bonum. Ex ordine amoris in finem summum bonum est rectitudo intentionis; ex exclusione finis alterius simplicitas intentionis.

Secundum hoc ergo quaerentur tria circa praecepta ordinantia intentionem:

Primo, de rectitudine intentionis;

secundo, de simplicitate;

tertio, de discretione.

#### MEMBRUM I.

##### **De rectitudine intentionis.**

Item, circa rectitudinem intentionis quaerenda sunt duo:

Primo, utrum generaliter omnes actiones

spirituales et corporales teneamur referre in finem Deum;

secundo, utrum spirituales actiones possint referri ad finem temporalem.

#### [Nr. 597] CAPUT I.

##### UTRUM OMNES ACTIONES TENEAMUR REFERRE IN DEUM.

Quaeritur ergo utrum omnes actiones teneamur referre in Deum.

**Ad quod arguitur, a.** Matth. 5: *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus* etc. [925] Ex quo manifeste accipitur quod opera iustitiae teneamur referre in Deum; unde ibi exemplificat Salvator de eleemosyna ieiunio et oratione. Cum ergo doctrina Salvatoris nihil habeat diminutum sicut nec superfluum, et non facit mentionem nisi de operibus iustitiae referendis in Deum, alia opera non tenemur referre in Deum.

*b.* Item, sunt quidam actus quorum est principium vis vegetabilis et vis sensibilis; sed nec vis vegetabilis nec sensibilis sunt natae moveri per apprehensionem in Deum;

es keine Begierde im Willen gibt; das Unterscheidungsvermögen, damit es keinen Irrtum in der Wahl gibt. Und die Liebe zum Guten ist geordnet, wenn sie auf das höchste Gut als Ziel hin [ausgerichtet] ist und wenn sie sich kein anderes Ziel setzt, das nicht auf das höchste Gut hingeeordnet ist. Aufgrund der Hinordnung der Liebe auf das höchste Gut als Ziel besteht die Rechtbeschaffenheit der Absicht; aufgrund des Ausschlusses eines anderen Ziels die Aufrichtigkeit der Absicht.

Demgemäß werden also drei Einzelfragen in Bezug auf die Vorschriften gestellt<sup>4724</sup>, die die Absicht ordnen:

1. über die Rechtbeschaffenheit der Absicht;
2. über die Aufrichtigkeit;
3. über die Unterscheidung.

### *Erstes Glied: Die Rechtbeschaffenheit der Absicht*

Im Zusammenhang mit der Rechtbeschaffenheit der Absicht sind zwei Einzelfragen zu stellen:

1. Sind wir grundsätzlich dazu verpflichtet, alle geistlichen und körperlichen Handlungen auf Gott als das Ziel auszurichten?
2. Können geistliche Handlungen auf ein zeitliches Ziel ausgerichtet werden?

### *Kapitel 1: Sind wir dazu verpflichtet, alle Handlungen auf Gott auszurichten? [Nr. 597]*

Es wird also gefragt, ob wir dazu verpflichtet sind, alle Handlungen auf Gott auszurichten.

**Dazu wird argumentiert**, a. Mt 5<sup>4725</sup>: *Achtet darauf, eure Gerechtigkeit nicht im Angesicht der Menschen auszuführen* usw. [925] Dem ist deutlich zu entnehmen, dass wir dazu verpflichtet sind, die Werke der Gerechtigkeit auf Gott hin auszurichten; daher gibt der Heiland dazu die Beispiele über das Almosen<sup>4726</sup>, das Fasten<sup>4727</sup> und das Gebet<sup>4728</sup>. Da also die Lehre des Heilands weder etwas zu wenig noch etwas Überflüssiges hat und er nur die Werke der Gerechtigkeit erwähnt, die auf Gott ausgerichtet werden müssen, sind wir nicht dazu verpflichtet, andere Werke auf Gott auszurichten.

b. Es gibt einige Handlungen, deren Ursprung das lebenspendende Vermögen [der Seele] und das Vermögen, sinnlich wahrzunehmen, sind; aber weder das lebenspendende Vermögen noch das Vermögen, sinnlich wahrzunehmen, sind von Natur aus dazu befähigt, durch Erkenntnis auf Gott hin bewegt zu werden; also dürfen sie

---

**4724** Mit der Textvariante F wird hier aus stilistischen Gründen die präsentische statt der futurischen Form gelesen und übersetzt.

**4725** Mt 6,1.

**4726** Mt 6,2–4.

**4727** Mt 6,16–18.

**4728** Mt 6,5–15.

ergo, secundum quod sunt a suis potentiis, non sunt referendi ad Deum; actus ergo istos, manducare, ambulare et huiusmodi, non tenemur referre ad Deum.

c. Item, si omnes actus tenemur referre ad Deum, non referre peccatum est, referre autem bonum. Si ergo circa actum immediate se habent referri et non referri, et referri bonum, non referri malum, ergo omnis actus noster de necessitate est bonus aut malus; nullus ergo indifferens: quod est inconveniens.

d. Item, intendendo finem naturae non declinamus ab eo quod est secundum naturam. Ergo non peccamus, quia, sicut dicit Ioannes Damascenus: «Manentes in eo quod est secundum naturam, in virtute sumus; declinantes autem ab eo quod est secundum naturam in id quod est praeter naturam, in malitia sumus». Si ergo aliquis manducet propter sustentationem naturae, ut generet filios ex sua uxore propter multiplicationem naturae, nihil intendens amplius, non peccabit, cum intendat finem naturae; ergo, quamvis non referat ad Deum, non peccat.

e. Item, nullus faciendo quod debet peccat; sed quilibet debet sustentare naturam et honorare parentes; ergo sustentando naturam et parentes honorando, non attendendo nisi debitum naturae, non peccabit; non tenetur ergo referre istos actus in Deum tentione necessitatis.

f. Item, non tenemur ad ea quae non sunt in potestate nostra. Si ergo motus gratiae non sunt in potestate nostra, non tenemur ad motus gratiae; si ergo referre in Deum est motus gratiae, quia ex caritate, relinquitur quod non tenemur actiones referre in Deum.

g. Item, si dicatur quod tenemur actus omnes referre in Deum propter hoc quod dicit Apostolus, I Cor. 10, 31: *Sive manducatis sive bibitis sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite* – arguitur sic: Sancti implent hoc praeceptum Apostoli; ergo omnes motus suos et actus referunt in Deum; ergo et actus veniales; si ergo motus veniales non sunt referendi in Deum, ergo etc.

**Contra:** 1. Expresse videtur praeceptum Apostoli: *Omnia in gloriam Dei facite*.

2. Item, rationalis creatura totam se debet Deo; ergo et totam suam essentiam, totam suam virtutem, totam suam actionem; ergo omnem actionem suam debet referre in Deum.

3. Item, omnis actio magis ordinabilis est in finem summum quam in alium, quemadmodum ipsa prima causa magis est causa cuiuslibet actionis bonae quam causa



gemäß dem, was sie von ihren Möglichkeiten her sind, nicht auf Gott ausgerichtet werden; also sind wir nicht dazu verpflichtet, diese Handlungen: Essen, Gehen usw., auf Gott auszurichten.

c. Wenn wir verpflichtet sind, alle Handlungen auf Gott auszurichten, ist es eine Sünde, sie nicht auszurichten, sie auszurichten aber gut. Wenn sich also im Hinblick auf die Handlung Ausrichten und nicht Ausrichten unmittelbar verhalten und Ausrichten gut, nicht Ausrichten schlecht ist, dann ist notwendigerweise jede Handlung von uns gut oder schlecht; keine also indifferent: was unangemessen ist.

d. Indem wir das Ziel der Natur anstreben, weichen wir nicht von dem ab, was der Natur nach ist. Also sündigen wir nicht, denn, wie Johannes von Damaskus sagt: „Wenn wir in dem bleiben, was der Natur nach ist, stehen wir in der Tugend; wenn wir aber von dem abweichen, was der Natur nach ist, zu dem, was außerhalb der Natur liegt, stehen wir in der Schlechtigkeit.“<sup>4729</sup> Wenn also jemand zur Erhaltung seiner Natur isst, um mit seiner Frau Kinder für die Vermehrung der Natur zu zeugen, und nichts weiter beabsichtigt, wird er nicht sündigen, da er das Ziel der Natur anstrebt; auch wenn er es also nicht auf Gott ausrichtet, sündigt er trotzdem nicht.

e. Niemand sündigt, indem er tut, was er muss; jeder muss aber seine Natur erhalten und seine Eltern ehren; indem er also seine Natur erhält und seine Eltern ehrt und nur die Pflicht der Natur anstrebt, wird er nicht sündigen; also ist er nicht mit der Verpflichtung der Notwendigkeit dazu verpflichtet, diese Handlungen auf Gott hin auszurichten.

f. Wir sind nicht zu dem verpflichtet, was nicht in unserer Macht steht. Wenn also die Bewegungen der Gnade nicht in unserer Macht stehen, sind wir nicht zu den Bewegungen der Gnade verpflichtet; wenn es also eine Bewegung der Gnade ist, sich auf Gott auszurichten, weil [es] aus der Liebe [geschieht], folgt daraus, dass wir nicht dazu verpflichtet sind, unsere Handlungen auf Gott auszurichten.

g. Wenn gesagt wird, dass wir dazu verpflichtet sind, alle Handlungen auf Gott auszurichten wegen dessen, was der Apostel sagt, 1Kor 10,31: *Ob ihr esst oder trinkt oder etwas anderes tut, tut alles zur Herrlichkeit Gottes*, wird so argumentiert: Die Heiligen erfüllen diese Vorschrift des Apostels; also richten sie alle ihre Bewegungen und Handlungen auf Gott aus; also auch die lässlichen Handlungen; wenn also die lässlichen Handlungen nicht auf Gott ausgerichtet werden dürfen, dann usw.

**Dagegen:** 1. Die Vorschrift des Apostels scheint deutlich zu sein: *Tut alles zur Herrlichkeit Gottes.*<sup>4730</sup>

2. Die vernunftbegabte Schöpfung schuldet sich ganz Gott; also auch ihr ganzes Wesen, ihre ganze Kraft und ihre ganze Tätigkeit; also muss sie jede ihrer Handlungen auf Gott ausrichten.

3. Jede Handlung ordnet mehr auf das höchste Ziel hin als auf ein anderes, so wie die erste Ursache selbst mehr die Ursache jeder guten Handlung ist als eine andere

---

4729 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,30 (PTS 12, 104).

4730 1Kor 10,31.

alia. Si ergo rationalis creatura tenetur ad ordinem actionis, tenetur ordinare actionem quamlibet in summum finem, cum magis ad illum ordinetur quam ad alium.

4. Item, Matth. 6, 24: *Nemo potest duobus dominis servire*, ubi dicit Glossa Rabani: «Quidquid facis, facis vel ex amore Dei vel ex servitute diaboli». Ergo omnis actio de necessitate bona est vel mala; nulla ergo indifferens: quod est inconueniens.

5. Item, super illud Matth. 12, 33: *Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum* etc., dicit Glossa Hieronymi: «Nihil medium quin boni auctoris bona sint opera et mali mala». Sed necesse est auctorem esse malum vel bonum; ergo necesse est quod opera sint bona vel mala; nec est ibi medium; nulla ergo indifferentia.

6. Item, Hieronymus, in epistola *Ad Augustinum*, de caerimonialibus Legis dicit: «Non indifferentia sunt inter bonum et malum, sicut philosophi disputant». Si ergo non est accipere indifferens in operibus illis, ergo pari ratione nec in operibus aliis.

7. Item, maius est progredi in factum quam in verbum. Si ergo in verbo non invenitur indifferens, nec in facto invenietur. – Quod autem non inveniatur in verbo indifferens, patet: aut est in debitum finem, et tunc est laudabile et bonum; aut caret debito fine, et est otiosum; aut est in finem malum, et est perniciosum, et utroque modo est reprehensibile malum.

[926] **[Solutio]:** Ad hoc respondent quidam, dicentes quod illud praeceptum Apostoli '*omnia in gloriam Dei facite*', intelligitur negative, id est nihil faciatis contra gloriam Dei. – Contra: Secundum hoc, dormiendo implemus istud praeceptum, quia nihil facimus contra gloriam Dei, si solum istud praeceptum intelligitur negative.

Item, si dicatur quod intelligitur cum positione actus, ut sit sensus: *Facite in gloriam Dei*, id est facite non contra gloriam Dei – contra: secundum hoc, per istud praeceptum nihil ponitur nisi facere et negatio quaedam. Ratione eius quod est 'facere' non intelligitur dispositio ad mercedem sive ad meritum, quia 'facere' in se commune est; nec ratione negationis simili modo, quia per negationem non est positio debiti finis meriti, sed remotio indebiti; ergo nec virtute totius erit dispositio ad meritum.

Ursache. Wenn also die vernunftbegabte Schöpfung zur Ordnung der Handlung verpflichtet ist, ist sie dazu verpflichtet, jede Handlung auf das höchste Ziel hinzuordnen, da sie mehr darauf hingeeordnet wird als auf ein anderes.

4. Mt 6,24: *Niemand kann zwei Herren dienen*, wozu die Glosse des Hrabanus sagt: „Was immer du tust, tust du entweder aus der Liebe zu Gott oder aus der Unterwerfung unter den Teufel.“<sup>4731</sup> Also ist jede Handlung notwendigerweise gut oder schlecht; keine also indifferent: was unangemessen ist.

5. Zu Mt 12,33: *Entweder pflanzt ihr einen guten Baum, und seine Frucht ist gut* usw. sagt die Glosse des Hieronymus: „Nichts Mittleres [gibt es], sodass nicht die Werke eines guten Urhebers gut wären und die eines schlechten schlecht.“<sup>4732</sup> Ein Urheber ist aber notwendigerweise schlecht oder gut; also sind notwendigerweise Werke gut oder schlecht; und es gibt darin keine Mitte; also auch keine Indifferenz.

6. Hieronymus sagt in dem Brief *An Augustinus* über die Kultvorschriften des Gesetzes: „Es gibt keine indifferenten [Handlungen] zwischen Gut und Schlecht, wie die Philosophen es erörtern.“<sup>4733</sup> Wenn also kein Indifferentes in diesen Werken anzunehmen ist, dann ebenso auch nicht in anderen Werken.

7. Es ist größer, zu einer Tat zu schreiten, als zu einem Wort. Wenn es also im Wort kein Indifferentes gibt, wird es auch in der Tat nicht gefunden werden. – Dass es aber im Wort kein Indifferentes gibt, ist klar: Es ist entweder auf ein geschuldetes Ziel hin [ausgerichtet], und dann ist es lobenswert und gut; oder ihm fehlt das geschuldete Ziel, und dann ist es müßig; oder es ist auf ein schlechtes Ziel hin [ausgerichtet], und dann ist es verderblich, und auf beide Arten ist es ein tadelnswertes Übel.

[926] **[Lösung]:** Darauf antworten einige, indem sie sagen, dass die Vorschrift des Apostels ‚*Tut alles zur Herrlichkeit Gottes*‘ verneinend zu verstehen ist, das heißt: Tut nichts gegen die Herrlichkeit Gottes. – Dagegen: Demnach erfüllen wir diese Vorschrift im Schlaf, da wir nichts gegen die Herrlichkeit Gottes tun, wenn diese Vorschrift nur verneinend zu verstehen ist.

Und wenn gesagt wird, dass sie mit der Annahme einer Handlung zu verstehen ist, sodass der Sinn lautet: *Handelt zur Herrlichkeit Gottes*, das heißt: Handelt nicht gegen die Herrlichkeit Gottes – dagegen: Demnach wird durch diese Vorschrift nur das Handeln und eine gewisse Verneinung bestimmt. Hinsichtlich dessen, was ‚tun‘ ist, ist nicht die Hinordnung auf einen Lohn oder einen Verdienst zu verstehen, da ‚tun‘ an sich allgemein ist; und ebensowenig hinsichtlich der Verneinung, da es durch eine Verneinung keine Annahme des geschuldeten Ziels als Verdienst gibt, sondern die Entfernung des ungeschuldeten; also wird es kraft des Ganzen keine Hinordnung zum Verdienst geben. Gleich aber ob es eine Vorschrift oder ein Rat wäre, würde es

<sup>4731</sup> Hrabanus Maurus, *Expositio in Matthaeum libri octo* II,6,24 (CChr.CM 174, 195); *Glossa ordinaria* zu Mt 6,24 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 27b).

<sup>4732</sup> Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* II,12,33 (CChr.SL 77, 95); *Glossa ordinaria* zu Mt 12,33 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 45a).

<sup>4733</sup> Hieronymus, *Epistulae* 112,16 (CSEL 55, 386).

Sed, sive esset praeceptum sive consilium, esset disponens ad meritum, sequeretur igitur quod nec esset praeceptum nec consilium. Item, cum dicitur *'in gloriam'*, notatur habitudo finis ad actum; ergo, cum dicitur *'facite in gloriam'*, notatur relatio actus ad finem; non igitur intelligitur negative.

Alii dicunt quod intelligitur positive, sed est consilium, non praeceptum. – Contra obicitur a sensu contrario: Facere contra gloriam Dei est prohibitum; ergo facere in gloriam Dei est praeceptum. Item, praeceptum est datum de circumstantiis actionum; sed inter omnes circumstantias finis est maxime debitus; ergo inter omnes circumstantias finis maxime est in praecepto. – Quod autem aliae circumstantiae actionum sint in praecepto, manifestum est. Nam in praecepto est moderate comedere, sobrie bibere, praeterea et debito tempore, et ita de aliis circumstantiis; ergo multo fortius propter Deum comedere. In praecepto igitur est omnes actiones referre ad Deum.

Propterea alii dicunt quod praeceptum est de actionibus referendis in Deum *'omnia in gloriam Dei facite'* et intelligitur habitu, non actu, ita quod, quidquid faciat homo, etsi non actu referat in Deum, tamen, si interrogaretur propter quid illud faceret, tenetur vere respondere quod illud vult facere propter Deum. – Contra: Redit inconueniens quod prius, scilicet quod aliquis iustus implet illud praeceptum dormiendo, quia in eo est habitus caritatis, secundum quem interrogatus diceret quod vult comedere et bibere propter Deum; meretur igitur dormiendo. – Item, distinguitur inter praecepta affirmativa et negativa, quia praecepta negativa obligant semper et ad semper; praecepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper. Sed, si intelligeretur relatio secundum habitum, illud praeceptum, quod affirmativum est, semper obligaret, quia omnia bona semper habitu referenda sunt in Deum: semper enim tenetur quilibet esse paratus, quod si cogitaret de Deo, quod ad ipsum referret suam actionem; non ergo intelligitur illud praeceptum in habitu.

Propterea alii dicunt quod praeceptum *'omnia in gloriam Dei facere'* intelligitur ut semper referamus ad Deum omnem actum bonum, cum convertimur omnino super collationem actus ad finem, ad quem debet vis rationalis actum ordinare.

**[Ad obiecta]:** a. Ad primum ergo obiectum respondent quod Salvator facit mentionem de operibus iustitiae referendis in Deum et etiam de aliis, secundum quod debitum relationis geminatur: est enim debitum operis et debitum facientis. Ex ipso debito operis opera iustitiae seu spiritualia debent referri in Deum; quod expressit Salvator, cum dixit: *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus*. Ex debito

auf das Verdienst vorbereiten, also würde folgen, dass es weder eine Vorschrift noch ein Rat wäre. Indem also ‚zur Herrlichkeit‘ gesagt wird, wird das Verhältnis des Ziels zur Handlung bezeichnet; indem ‚tut zur Herrlichkeit‘ gesagt wird, wird die Ausrichtung der Handlung auf das Ziel hin bezeichnet; also ist es nicht verneinend zu verstehen.

Andere sagen, dass es bejahend zu verstehen ist, aber ein Rat ist, keine Vorschrift. – Dagegen wird vom gegenteiligen Sinn her eingewendet: Gegen die Herrlichkeit Gottes zu handeln, ist verboten; also ist vorgeschrieben, zur Herrlichkeit Gottes zu handeln. Und eine Vorschrift ist über die Umstände der Handlungen gegeben worden; unter allen Umständen ist aber das Ziel am meisten geschuldet; also steht unter allen Umständen das Ziel am meisten in der Vorschrift. – Dass aber andere Umstände der Handlungen in der Vorschrift stehen, ist offensichtlich. Denn in der Vorschrift steht, maßvoll zu essen, mäßig zu trinken, außerdem auch zur geschuldeten Zeit, und so ist es mit den anderen Umständen; also noch viel mehr, um Gottes willen zu essen. Also steht es in der Vorschrift, alle Handlungen auf Gott auszurichten.

Deswegen sagen andere, dass ‚Tut alles zur Herrlichkeit Gottes‘ eine Vorschrift über die Handlungen, die auf Gott auszurichten sind, ist und in dem Habitus, nicht in der Handlung zu verstehen ist, sodass, was immer der Mensch tut, auch wenn er sich in seiner Handlung nicht auf Gott ausrichtet, er dennoch, wenn er dazu befragt würde, weshalb er dies tue, er dazu verpflichtet ist, wahrhaftig zu antworten, dass er dies um Gottes willen tun will. – Dagegen: Es kommt wieder als unangemessen zurück, was vorher [genannt wurde], nämlich dass ein Gerechter diese Vorschrift im Schlaf erfüllt, weil es darin den Habitus der Liebe gibt, nach dem befragt er sagen würde, dass er um Gottes willen essen und trinken will; also verdient er es sich im Schlaf. – Und es wird unterschieden zwischen Geboten und Verboten. Denn die Verbote verpflichten immer und zu jedem Zeitpunkt; die Gebote verpflichten immer, aber nicht zu jedem Zeitpunkt. Wenn aber eine Ausrichtung nach dem Habitus zu verstehen wäre, würde diese Vorschrift, die ein Gebot ist, immer verpflichten, da alle Güter immer mit dem Habitus, auf Gott auszurichten, versehen sind: Denn jeder ist immer dazu verpflichtet, bereit zu sein, dass, wenn er über Gott nachsinnen würde, er seine Handlung auf ihn ausrichten würde; also ist diese Vorschrift nicht in dem Habitus zu verstehen.

Deswegen sagen andere, dass die Vorschrift, ‚alles zur Herrlichkeit Gottes zu tun‘, so zu verstehen ist, dass wir immer jede gute Handlung auf Gott ausrichten, indem wir uns gänzlich über das Beisteuern der Handlung hinaus zum Ziel hinwenden, zu dem die Kraft der Vernunft die Handlung hinordnen muss.

**[Zu den Einwänden]:** a. Auf den ersten Einwand antworten sie also, dass der Heiland die Werke der Gerechtigkeit erwähnt, die auf Gott ausgerichtet werden müssen, und auch andere, insofern die Pflicht der Ausrichtung eine zweifache ist: Es gibt nämlich die Pflicht der Handlung und die Pflicht des Handelnden. Aufgrund der Pflicht der Handlung müssen die Werke der Gerechtigkeit oder die geistlichen Werke auf Gott ausgerichtet werden; das hat der Heiland zum Ausdruck gebracht, indem er sagte: *Achtet darauf, eure Gerechtigkeit nicht im Angesicht der Menschen auszufüh-*

vero facientis debent referri alia opera, quorum principium est liberum arbitrium, et hoc cum conferimus actiones ad finem principalem; quod insinuavit Salvator, cum dixit, Matth. 6, 20: *Thesaurizate vobis thesauros in caelo*. Et exposuit ‘thesaurum’ intentionem cordis, cum subiunxit: *Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum*.

*b.* Ad secundum dicerent quod actus vegetabilis et sensibilis distinguuntur. Nam quidam sunt involuntarii, ut attrahere, digerere ex parte vegetabilis, imaginari, terreri ex parte sensibilis, et istos actus, quia non sunt in potestate arbitrii, non tenemur referre. Alii vero sunt voluntarii, hoc est subditi imperio rationis, quemadmodum comedere, coire ex parte vegetabilis, videre, ambulare ex parte sensibilis. Secundum hoc ergo quod actus isti principium habent vim imperantem, motum scilicet rationabilem, tenemur actus istos referre in Deum eo modo quo dictum est. Secundum autem quod habent [927] principium vires facientes vel elicientes motum, non tenemur ipsos referre.

*c.* Ad tertium dicunt quod, quantum est ex imperio virtutis rationalis, nullus motus indifferens est, sed potest esse indifferens, secundum quod est ex vi sensibilis vel alia, quae non secundum se nata est ad summum bonum. Item, potest esse indifferens ratione status, ut in puero et alienato.

*d.* Ad quartum respondent quod actus vegetabilis et sensibilis in homine et virium inferiorum sublimiorem habent ordinem in homine quam in ceteris. Ordinantur enim ad vim rationalem sive sub vi rationali, et ideo actus eorum qui subiecti sunt rationi, referendi erunt ad finem vis rationalis, qui est Deus, et hic est finis naturae rationalis in quantum rationalis est. Ideo, quamvis rationalis referat ad finem vegetabilis vel sensibilis actum vegetabilis vel sensibilis, considerando finem ultimum Deum, non privando neque ponendo ipsum, nihilominus tamen, si non referat in Deum, omittit et declinat ab eo quod secundum naturam suam est, quae est scilicet rationalis, et in hoc dicunt quod transcendit theologus philosophum moralem.

ren.<sup>4734</sup> Aufgrund der Pflicht des Handelnden aber müssen die anderen Werke ausgerichtet werden, deren Ursprung der freie Wille ist, und zwar indem wir unsere Handlungen auf das Hauptziel ausrichten; das hat der Heiland angedeutet, indem er sagte, Mt 6,20: *Sammelt euch Schätze im Himmel*. Und er hat ‚Schatz‘ als die Absicht des Herzens ausgelegt, indem er hinzugefügt hat: *Wo dein Schatz ist, da ist dein Herz*.<sup>4735</sup>

b. Zu dem zweiten würden sie sagen, dass sich die Handlungen des lebenspendenden und des sinnlich wahrnehmenden Vermögens unterscheiden. Einige sind nämlich unwillentlich, so wie jemanden anziehen, verdauen vonseiten des lebenspendenden Vermögens, sich vorstellen, sich erschrecken vonseiten des sinnlich wahrnehmenden Vermögens, und diese Handlungen sind wir nicht verpflichtet auszurichten, weil sie nicht in der Macht des Willens stehen. Andere aber sind willentlich, das heißt dem Befehl der Vernunft unterworfen, so wie essen, Geschlechtsverkehr vonseiten des lebenspendenden Vermögens, sehen, gehen vonseiten des sinnlich wahrnehmenden Vermögens. Insofern also diese Handlungen als Ursprung die befehlende Kraft haben, nämlich die vernünftige Bewegung, sind wir dazu verpflichtet, diese Handlungen auf Gott auszurichten auf die Art, die genannt worden ist. Insofern sie aber [927] als Ursprung Kräfte haben, die die Bewegung schaffen oder hervorlocken, sind wir nicht dazu verpflichtet, sie auszurichten.

c. Zu dem dritten sagen sie, dass keine Bewegung, insofern sie aufgrund des Befehls der Tugend der Vernunft geschieht, indifferent ist, jedoch indifferent sein kann, insofern sie aufgrund der sinnlich wahrnehmenden oder einer anderen Kraft geschieht, die nicht an sich von Natur aus zum höchsten Gut veranlagt ist. Zudem kann sie aufgrund des Standes indifferent sein, wie zum Beispiel bei einem Knaben und bei einem Geisteskranken.

d. Auf den vierten [Einwand] antworten sie, dass die Handlungen der lebenspendenden und der sinnlich wahrnehmenden Kraft im Menschen und [die Handlungen] der niedrigeren Kräfte eine höhere Ordnungsstufe im Menschen haben als in den übrigen [Kreaturen]. Sie werden nämlich auf die Kraft der Vernunft hin- oder ihr untergeordnet, und deswegen werden ihre Handlungen, die der Vernunft unterworfen sind, auf das Ziel der Kraft der Vernunft auszurichten sein, welches Gott ist, und hier liegt das Ziel der vernunftbegabten Natur, insofern sie vernunftbegabt ist. Wenn also auch die vernunftbegabte [Natur] eine Handlung der lebenspendenden oder der sinnlich wahrnehmenden Kraft auf das Ziel der lebenspendenden oder der sinnlich wahrnehmenden Kraft ausrichtet, indem sie Gott als letztes Ziel betrachtet, indem sie [dieses Ziel] weder wegnimmt noch aufstellt, begeht sie nichtsdestotrotz eine Unterlassung, wenn sie sich nicht auf Gott ausrichtet, und weicht von dem ab, was gemäß ihrer Natur ist, die nämlich vernunftbegabt ist, und deswegen sagen sie, dass der Theologe den Moralphilosophen übersteigt.

---

4734 Mt 6,1.

4735 Mt 6,21.

e. Ad quintum dicendum quod aliquis facit quod debet, non tamen prout debet, et aliquis facit quod debet prout debet. Faciendo quis quod debet et tamen non prout debet, peccat, et hoc vel committendo, sicut ieiunando propter vanam gloriam vel orando; vel omittendo, ut eleemosynam dando, cum est in comprehensione summi boni et non referendo ad ipsum. Faciendo vero quod debet et prout debet, non peccat.

f. Ad sextum respondeo: ambiguum verbum est quod dicitur quod non tenemur ad ea quae non sunt in potestate nostra. Nam non habens gratiam, etsi non habeat potestatem ad opera gratiae, habet tamen facultatem faciendi quod in se est ut habeat gratiam, ex qua est potestas ad opera gratiae. Praeterea, potestas referendi in Deum sicut in finem dupliciter est: aut sicut in finem proximum, et hoc modo referre actum est ex potestate gratiae; aut sicut in finem remotum, et hoc modo referre est in potestate rationalis naturae. Unde, proprie loquendo, ex potestate naturae possumus referre actiones ad Deum, non in Deum, ex potestate gratiae in Deum. 'Ad' enim dicit circumstantiam causae finalis remotae, ut cum dico 'vado ad ecclesiam', cum adhuc remotus sum; 'in' vero dicit circumstantiam causae finalis proximae, ut cum dico 'vado in ecclesiam' cum proximus sum.

g. Ad ultimum dicendum quod, cum dicitur '*omnia in gloriam Dei facite*', non intelligitur nisi de actibus ordinabilibus in Deum, et ideo nulla est obiectio de venialibus.

**Sed contra hanc responsionem obicitur:** 1. Nam, sicut dicit Augustinus, in *I De libero arbitrio*, planum est in toto vitiorum genere libidinem dominari. In omni ergo vitioso actu movet libido, quam definit Augustinus improbam voluntatem; ubi ergo non movet libido, non erit opus vitiosum. Sed, si aliquis comedat ea sola intentione ut sustentetur, respiciens ad necessitatem naturae solum, et tamen considerans Deum, non referendo ultra, non movetur libidine; ergo suum comedere non erit vitiosum; ergo nec contra aliquod praeceptum; ergo non tenetur talem actum referre in Deum.

2. Item, ad Rom. 7, 15, super illud: *Non enim quod volo hoc ago*, distinguitur «triplex velle: velle naturae, velle gratiae et velle vitii». Velle autem comedere ad sustentatio-



e. Zu dem fünften ist zu sagen, dass der eine tut, was er muss, nicht aber so, wie er es soll, und dass der andere tut, was er muss, so wie er es soll. Indem jemand tut, was er muss, aber nicht so, wie er es soll, sündigt er, und zwar, indem er etwas verübt, wie zum Beispiel, indem er um des eitlen Ruhms willen fastet oder betet; oder indem er etwas unterlässt, wie zum Beispiel indem er ein Almosen gibt, wenn er im Besitz des höchsten Gutes ist, und nicht, indem er sich auf es ausrichtet. Indem er aber tut, was er muss und wie er es soll, sündigt er nicht.

f. Auf den sechsten [Einwand] antworte ich: Die Aussage, dass wir nicht zu dem verpflichtet sind, was nicht in unserer Macht steht, ist zweideutig. Denn wer die Gnade nicht hat, hat dennoch, auch wenn er nicht die Kraft zu Werken der Gnade hat, die Möglichkeit, zu tun, was in ihm steckt, um die Gnade zu erhalten, aus der die Kraft zu Werken der Gnade kommt. Außerdem besteht die Kraft, sich auf Gott wie auf ein Ziel auszurichten, auf zwei Arten: entweder als auf das nächste Ziel [ausgerichtet], und so kommt, eine Handlung auszurichten, aus der Kraft der Gnade; oder als auf ein entferntes Ziel [ausgerichtet], und so liegt das Ausrichten in der Kraft der vernunftbegabten Natur. Daher können wir, eigentlich gesagt, unsere Handlungen aufgrund der Kraft der Natur zu Gott ausrichten, nicht auf Gott hin, aufgrund der Kraft der Gnade auf Gott hin. ‚Zu‘ sagt nämlich den Umstand der entfernten Zweckursache aus, so wie wenn ich sage ‚Ich gehe zur Kirche‘, wenn ich noch entfernt von ihr bin; ‚auf ... hin [bzw. zu]‘<sup>4736</sup> aber sagt den Umstand der nächsten Zweckursache aus, so wie wenn ich sage ‚Ich gehe auf die Kirche zu‘, wenn ich [ihr] schon ganz nahe bin.

g. Zu dem letzten [Einwand] ist zu sagen, dass, wenn gesagt wird ‚*Tut alles zur Herrlichkeit Gottes*‘, dies nur in Bezug auf die Handlungen zu verstehen ist, die auf Gott hinordnen, und dies deshalb kein Einwand zu den lässlichen Handlungen ist.

**Doch gegen diese Antwort wird eingewendet:** 1. Denn, wie Augustinus in [Buch] I *Vom freien Willen* sagt, ist es klar, dass in der ganzen Gattung der Laster die Begierde herrscht.<sup>4737</sup> In jeder lasterhaften Handlung treibt daher die Begierde an, welche Augustinus als frevelhaftes Wollen bestimmt;<sup>4738</sup> wo also die Begierde nicht antreibt, wird es kein lasterhaftes Werk geben. Wenn aber jemand allein mit der Absicht isst, sich zu ernähren, indem er sich allein auf die Notwendigkeit der Natur bezieht, dennoch aber Gott beachtet, während er sich nicht weiter auf ihn ausrichtet, wird er nicht von Begierde angetrieben; also wird sein Essen nicht lasterhaft sein; also auch nicht gegen irgendeine Vorschrift; also ist er nicht dazu verpflichtet, eine solche Handlung auf Gott auszurichten.

2. Zu Röm 7,15: *Denn ich tue nicht das, was ich will*, sind „drei Arten von Wollen“ zu unterscheiden: „Das Wollen der Natur, das Wollen der Gnade und das Wollen

---

4736 Das lateinische ‚in‘ ist bei Personen mit ‚auf ... hin‘, hingegen bei Sachen – wie im nachfolgenden Beispiel der Kirche – mit ‚auf ... zu‘ zu übersetzen.

4737 Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* I,3,8 (CChr.SL 29, 215; CSEL 74, 8f).

4738 Vgl. ebd.

nem naturae solum, velle naturae est; velle vero comedere propter voluptatem, quae quaeritur in cibo, velle vitii est; velle vero comedere ad hoc quod sustentetur in servitio Dei, velle gratiae est. Sicut ergo velle gratiae laudabile est et velle vitii vituperabile, ita velle naturae indifferens. Si ergo ratio sequatur voluntatem naturae, non merebitur nec demerebitur. Sed, si faceret contra aliquod praeceptum, necesse esset demereri; nullo ergo praecepto tenetur referre talem actionem in Deum.

**Respondeo:** 1. Dicendum quod praeceptum de actionibus referendis in Deum affirmativum est et obligat semper, sed non ad semper, sed pro loco et tempore, hoc est cum actu cogitatur de opere et fine principali operis, scilicet Deo, et de ipsa obligatione quam debet rationalis creatura Deo: totam enim se debet Deo, et secundum suam substantiam et virtutem et actionem. Distinguendum tamen est, sicut prius, secundum Ioannem Damascenum, quod quaedam vires sunt obediens rationi, quaedam vero non obediens rationi, ut nutritiva et augmentativa [928] et respirativa; et quia actuum harum virium non sumus domini, quia non subiciuntur arbitrio rationis, ideo non tenemur istos actus referre. Item, sunt vires obediens rationi, ut apprehensiva sensibilis et motiva et manducativa sumens cibum et huiusmodi, et horum actuum, secundum quod sunt ex imperio rationis, dominium habemus, et ideo tenemur ipsos referre in Deum triplici cogitatione rationis concurrente, consideratione scilicet operis, consideratione finis, qui est Deus, consideratione obligationis, qua rationalis creatura tenetur Deo. Item, sunt vires rationales, ut vis cogitativa, vis electiva, vis etiam interpretativa, et harum actus tenemur referre in Deum duplici consideratione concurrente, videlicet consideratione operis et consideratione finis. Quia enim isti actus rationales sunt, non necessarium est tertium, scilicet consideratio obligationis. Et hoc modo intelligitur illud praeceptum, ad Col. 3, 17: *Omne, quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Iesu Christi facite*. Et dicit ibi Glossa: «Id est, ad gloriam Christi facite, non vestram; et non solum quae facitis verbo aut opere, sed omnia sint ad gloriam Christi, etiam cogitationes et si qua sint alia». Quod intelligendum est secundum distinctionem quae supra posita est.

des Lasters.<sup>4739</sup> Essen zu wollen allein zur Erhaltung der Natur ist ein Wollen der Natur; essen zu wollen aus Lust, die in der Speise gesucht wird, ist aber ein Wollen des Lasters; dazu essen zu wollen, um im Dienst Gottes erhalten zu werden, ist aber ein Wollen der Gnade. So wie also das Wollen der Gnade lobenswert ist und das Wollen des Lasters tadelnswert, so ist das Wollen der Natur unbestimmt. Wenn also die Vernunft dem Wollen der Natur folgt, wird sie sich weder etwas verdienen noch sich etwas missverdienen. Wenn sie aber einer Vorschrift zuwiderhandelte, würde sie sich notwendigerweise etwas missverdienen; also ist sie durch keine Vorschrift dazu verpflichtet, eine solche Handlung auf Gott auszurichten.

**Ich antworte:** 1. Die Vorschrift über die Handlungen, die auf Gott ausgerichtet werden müssen, ist ein Gebot und verpflichtet immer, aber nicht zu jedem Zeitpunkt, sondern je nach Ort und Zeit, das heißt, indem in der Handlung über das Werk und das Hauptziel des Werks nachgedacht wird, nämlich Gott, und über die Verpflichtung selbst, die die vernunftbegabte Schöpfung Gott schuldet: Denn sie schuldet sich ganz Gott, sowohl ihrer Substanz nach als auch ihrer Kraft und Tätigkeit nach. Dennoch ist zu unterscheiden, wie vorher, nach Johannes von Damaskus, dass einige Kräfte der Vernunft gehorchen, einige aber nicht, so wie die ernährende Kraft, die Kraft des Wachstums [928] und die Kraft des Atmens;<sup>4740</sup> und da wir nicht Herren über die Handlungen dieser Kräfte sind, weil sie nicht dem Willen der Vernunft unterworfen werden, deshalb sind wir nicht dazu verpflichtet, diese Handlungen auszurichten. Weiterhin gibt es Kräfte, die der Vernunft gehorchen, wie das sinnliche Erkenntnisvermögen und die bewegende und die zum Essen gehörende Kraft, die Speise aufnimmt und dergleichen, und über diese Kräfte haben wir die Herrschaft, insofern sie aufgrund des Befehls der Vernunft sind, und deshalb sind wir dazu verpflichtet, diese auf Gott auszurichten, indem drei Aspekte der Vernunftbetrachtung zusammenkommen, nämlich die Betrachtung des Werks, die Betrachtung des Ziels, welches Gott ist, und die Betrachtung der Verpflichtung, durch die die vernunftbegabte Schöpfung Gott verpflichtet ist. Und es gibt vernünftige Kräfte, wie die Urteilskraft, das Wahlvermögen, auch die Kraft der Interpretation, und wir sind verpflichtet, deren Handlungen auf Gott auszurichten, indem zwei Betrachtungen zusammenkommen, nämlich die Betrachtung des Werks und die des Ziels. Denn da diese Handlungen vernünftig sind, ist das dritte nicht notwendig, nämlich die Betrachtung der Verpflichtung. Und auf diese Weise ist die Vorschrift Kol 3,17 zu verstehen: *Alles, was ihr in Wort oder Werk tut, alles tut im Namen des Herrn Jesus Christus*. Und dazu sagt die Glosse: „Das heißt, tut es zur Herrlichkeit Christi, nicht zu eurer; und nicht nur, was ihr in Wort oder Werk tut, sondern alles soll zur Herrlichkeit Christi sein, auch die Überlegungen und anderes, wenn es irgendetwas gibt.“<sup>4741</sup> Das ist entsprechend der Unterscheidung zu verstehen, die oben aufgestellt worden ist.

---

4739 Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Romanos* (PL 191, 1423).

4740 Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,12 (PTS 12, 78 f).

4741 Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolam ad Colossenses* (PL 192, 284).

2–3. Ad illa vero duo quae consequenter obiciuntur, quod rationalis creatura debet totam suam actionem Deo, et ideo tenetur referre ad finem Deum, et iterum quod tenetur ordinare suas actiones in finem Deum, concedendum est secundum distinctionem quae supra posita est.

4. Ad illud vero quod quarto obicitur ex Glossa Matth.: «Quidquid facis, facis ex servitute diaboli vel ex amore Dei», dicendum quod ‘ex’ non notat ibi causam moventem, sed concomitantem, ut sit sensus: quidquid facis, facis ex amore Dei, id est existens in caritate, vel ex servitute diaboli, id est existens in peccato, non quod procedat quodlibet opus ex amore Dei movente vel servitute diaboli.

5. Similiter intelligendum est illud Hieronymi super Matth. 12, 33: «Nihil medium quin boni auctoris bona sint opera et mali mala». Intelligitur enim de opere secundum quod exit a rationali voluntate affecta secundum bonitatem et malitiam, non de opere secundum se.

6. Ad illud vero Hieronymi, *Ad Augustinum*, dicendum quod intelligebat de operibus caerimonialibus, prout opinabatur ipsa tempore Legis esse praecepta, tempore vero gratiae prohibita, et secundum hoc dicebat quod non erat indifferens in eis, non autem de ipsis operibus secundum se. Unde dicit Augustinus, in epistola quam rescribit *Ad Hieronymum*: «Cur non dicam praecepta illa veterum sacramentorum nec bona esse, quia non eis iustificamur, nec tamen mala, quia divinitus praecepta, cum me adiuvet prophetica sententia, qua dicit Deus se illi populo dedisse *praecepta non bona?*» Ezech. 20, 25. De aliis autem operibus, quae nec sunt in praeceptione nec in prohibitione, dicit Hieronymus: «Philosophi disputant: bonum est continentia, malum est luxuria; inter utrumque indifferens est ambulare, digerere». De operibus vero caerimonialibus dicit: «Observare caerimonias Legis non potest esse indifferens, sed aut malum est aut bonum est». Bonum dicit ratione praeceptionis tempore Legis, malum ratione prohibitionis tempore gratiae.

7. Ad illud vero quod obicit quod ‘circa verbum non potest esse indifferens, ergo nec circa factum’, dicendum quod non sequitur. Nam verbum secundum se exit a vi

2–3. In Bezug auf die beiden folgenden Einwände, dass die vernunftbegabte Schöpfung ihre ganze Tätigkeit Gott schuldet und deshalb dazu verpflichtet ist, sich auf Gott als Ziel auszurichten, und weiter, dass sie dazu verpflichtet ist, ihre Handlungen auf Gott als Ziel hinzuordnen, das ist zuzugeben entsprechend der Unterscheidung, die oben aufgestellt worden ist.

4. Zu dem vierten Einwand aufgrund der Glosse zu Mt: „Was immer du tust, tust du entweder aus der Unterwerfung unter den Teufel oder aus der Liebe zu Gott“, ist zu sagen, dass ‚aus‘ hier nicht die bewegende Ursache bedeutet, sondern die begleitende, sodass der Sinn lautet: Was immer du tust, tust du aus der Liebe zu Gott, das heißt, indem du in der Liebe bist, oder aus der Unterwerfung unter den Teufel, das heißt, indem du in der Sünde bist, nicht weil irgendein Werk aus der bewegenden Liebe zu Gott oder der Unterwerfung unter den Teufel hervorgeht.

5. Ebenso ist die Aussage des Hieronymus zu Mt 12,33 zu verstehen: „Nichts Mittleres [gibt es], sodass nicht die Werke eines guten Urhebers gut sind und die eines schlechten schlecht.“ Das ist nämlich in Bezug auf das Werk zu verstehen, insofern es vom vernünftigen Willen ausgeht, der von Güte und Schlechtigkeit ergriffen ist, nicht in Bezug auf das Werk an sich.

6. Zu der Aussage des Hieronymus [in dem Brief] *An Augustinus* ist zu sagen, dass er dies in Bezug auf die Kulthandlungen verstanden hat, insofern er glaubte, dass sie zur Zeit des Gesetzes vorgeschrieben wurden, zur Zeit der Gnade aber verboten, und dementsprechend sagte er, dass es nichts Indifferentes in ihnen gab, nicht aber über die Werke selbst und an sich. Daher sagt Augustinus in dem Brief, den er an Hieronymus zurückschreibt: „Warum kann ich nicht sagen, dass jene Vorschriften der alten Sakramente weder gut sind, da wir nicht von ihnen gerechtfertigt werden, noch auch schlecht, da sie von Gott erlassen sind, wenn mich doch der Spruch des Propheten dabei unterstützt, mit dem Gott sagt, er habe jenem Volk *Vorschriften* gegeben, *die nicht gut waren?*“<sup>4742</sup>, Ez 20,25. Über die anderen Werke aber, die weder in der Vorschrift noch im Verbot stehen, sagt Hieronymus: „Die Philosophen disputieren: Gut ist die Enthaltbarkeit, schlecht die Verschwendungssucht; zwischen beiden [d. h. ‚gut‘ und ‚schlecht‘] indifferent sind Gehen, Verdauen.“<sup>4743</sup> Über die Kulthandlungen aber sagt er: „Die Kulthandlungen des Gesetzes zu befolgen, kann nicht indifferent sein, sondern ist entweder schlecht oder gut.“<sup>4744</sup> Gut sagt er hinsichtlich dessen, dass die Vorschriften zur Zeit des Gesetzes erlassen worden sind, schlecht hinsichtlich dessen, dass sie zur Zeit der Gnade verboten worden sind.

7. Auf den Einwand, dass ‚es hinsichtlich des Wortes kein Indifferentes geben kann, also auch nicht hinsichtlich der Tat‘, ist zu sagen, dass das nicht folgt. Denn das Wort geht an sich von der vernünftigen Kraft aus und zu deren Ziel hin; daher

<sup>4742</sup> Augustinus, Epistulae 82,(2,)14 (CSEL 34/2, 363f; CChr.SL 31A, 105).

<sup>4743</sup> Hieronymus, Epistulae 112,16 (CSEL 55, 386).

<sup>4744</sup> Ebd.

rationali et ad finem eius; unde per supra dictam rationem et determinationem cadit aut in bonum aut in malum; non autem sic est de quolibet facto.

1. Ad alia vero quae ultimo obiciuntur, quod 'si aliquis comedat propter sustentationem naturae tantum, quamvis consideret actum et finem Deum, non movetur libidine', concedendum est hoc, cum non consideraret obligationem qua tenetur natura rationalis Deo; sed si consideraret obligationem qua totam debet se Deo, et actum et ipsum Deum, constans est, si non referret, Deo suum debitum denegaret, et ideo moveretur improba voluntate, hoc est libidine.

2. Ad illud vero quod ultimo dicit quod si ratio sequatur velle naturae, quod non demerebitur, concedendum est, nisi ubi tenetur ad superiorem ordinem actionis. Dico enim quod, cum ratio considerat actum et finem et obligationem quam debet Deo, tenetur ipsam actionem, ut comestionis, ordinare non solum ad sustentationem naturae, sed ad sustentationem propter Deum.

[929] [Nr. 598] CAPUT II.

UTRUM ACTIONES SPIRITUALES, UT PRAEDICARE, POSSINT REFERRI AD FINEM TEMPORALEM.

Postea quaeritur utrum actiones spirituales possint referri ad finem temporalem. Quaeritur ergo utrum liceat alicui praedicare isto fine ut sustentetur, esto quod non habeat aliunde.

**Ad quod arguitur sic:** 1. Omnis actio, relata ad finem debitum agentis, est bona et ordinata. Cum ergo praedicanti debeantur temporalia, sicut habetur I Cor. 9, 11: *Si nos vobis spiritualia seminavimus, non est magnum si vestra carnalia metamus*; item, ad Gal. 6, 6: *Communicet is qui catechizatur verbo ei qui se catechizat in omnibus bonis*; item, II Tim. 2, 6: *Laborantem agricolam oportet de fructibus percipere*; item, Matth. 10, 10: *Dignus est operarius cibo suo*; item, in Psalmo: *Sumite psalmum, scilicet praedicationem, et date tympanum, temporalis sustentationis*. Ergo sustentatio praedicatoris est finis debitus praedicationi; praedicare ergo tali fine licitum erit et bonum.

2. Item, necessitas non habet legem; sed necesse est quod praedicator sustentetur; si ergo non habet aliunde ut sustentetur, praedicando propter sustentationem non faciet contra legem.

3. Item, talis praedicatio non procedit ex mala radice, quia voluntas qua vult sustentari licita est; nec refertur ad malum finem, quoniam sustentari necessarium

gehört es durch das oben genannte Argument und die oben genannte Bestimmung entweder zum Guten oder zum Schlechten; so aber verhält es sich nicht mit jeder Tat.

1. Hinsichtlich der anderen, zum Schluss vorgebrachten Einwände, dass, ‚wenn jemand nur isst zum Erhalt der Natur, dennoch aber seine Handlung und Gott als das Ziel beachtet, er nicht von Begierde bewegt wird‘, das ist zuzugeben, und zwar, wenn er nicht die Verpflichtung bedenkt, durch die die vernunftbegabte Natur Gott verpflichtet ist; wenn er aber die Verpflichtung bedenken würde, mit der sie sich ganz Gott schuldet, die Handlung und Gott selbst, steht fest, dass, wenn er sich nicht ausrichten würde, er Gott seine Pflicht verweigerte und deshalb von einem frevelhaften Willen bewegt würde, das heißt von Begierde.

2. In Bezug auf das zuletzt Gesagte, dass, wenn die Vernunft dem Wollen der Natur folgt, man dann nichts missverdienen wird, das ist zuzugeben, außer wo sie zu einer höheren Ordnung der Handlung verpflichtet ist. Denn ich sage, dass die Vernunft, wenn sie die Handlung, das Ziel und die Verpflichtung bedenkt, die sie Gott schuldet, dazu verpflichtet ist, die Handlung selbst, wie zum Beispiel die des Essens, nicht nur auf den Erhalt der Natur hinzuordnen, sondern auf den Erhalt um Gottes willen.

[929] *Kapitel 2: Können geistliche Handlungen, wie Predigen, auf ein zeitliches Ziel ausgerichtet werden? [Nr. 598]*

Danach wird gefragt, ob geistliche Handlungen auf ein zeitliches Ziel ausgerichtet werden können. Es wird also gefragt, ob es jemandem erlaubt ist, mit dem Ziel zu predigen, sich davon zu ernähren, gesetzt den Fall, dass er nichts woandersher erhält.

**Dazu wird so argumentiert:** 1. Jede Handlung, die auf ein gebührendes Ziel des Handelnden ausgerichtet ist, ist gut und geordnet. Da also einem Prediger zeitliche Güter geschuldet werden, wie es 1Kor 9,11 heißt: *Wenn wir für euch geistliche Gaben aussäen, dann ist es nicht vermessen, wenn wir eure leiblichen Gaben ernten;* und Gal 6,6: *Der, welcher im Wort unterwiesen wird, soll den, der ihn unterweist, an all seinen Gütern teilhaben lassen;* und 2Tim 2,6: *Der Bauer, der die Arbeit tut, soll von den Früchten erhalten;* und Mt 10,10: *Wer arbeitet, hat sich seine Speise verdient;* und im Psalm: *Stimmt den Psalmengesang an,* das heißt die Predigt, *und schlägt die Pauke*<sup>4745</sup> des weltlichen Unterhalts,<sup>4746</sup> ist der Unterhalt des Predigers folglich ein gebührendes Ziel für die Predigt; also wird, mit diesem Ziel zu predigen, erlaubt und gut sein.

2. Die Notwendigkeit hat kein Gesetz; es ist aber notwendig, dass ein Prediger unterhalten wird; wenn er also nichts woandersher erhält, um sich zu ernähren, wird er, wenn er für seinen Unterhalt predigt, dem Gesetz nicht zuwiderhandeln.

3. Eine solche Predigt geht nicht aus einer schlechten Wurzel hervor, da der Wille, mit dem er sich ernähren will, erlaubt ist; und sie wird auch nicht auf ein schlechtes

4745 Ps 80,3.

4746 Vgl. Glossa interlinearis zu Ps 80,3 (ed. Textus biblie, Bd. 3, 205v).

est; ergo talis praedicatio licita est.

4. Item, ad Philipp. 1, 18: *Sive per occasionem sive per veritatem Christus annuntietur, in hoc gaudeo, sed et gaudebo*, et annuntiari per occasionem dicit praedicari propter lucrum temporale. Si ergo Apostolus non gaudet nisi de bono et licito, praedicare tali fine erit bonum et licitum.

5. Item, fodienti in vinea licet sperare mercedem sibi promissam et debitam et propter illam laborare. Ergo, cum sustentatio corporalis sit merces promissa praedicatori, Luc. 10, 7: *Dignus est operarius mercede sua*, poterit praedicator pro illa praedicare.

**Contra:** a. Augustinus, in *Sermone Domini in monte*: «Non ideo debemus evangelizare ut manducemus, sed ideo manducare ut evangelizemus. Nam, si propterea evangelizamus ut manducemus, vilius habemus Evangelium quam cibum, et erit iam bonum nostrum in manducando, necessarium autem in evangelizando».

b. Item, Augustinus, in eodem: «Si coactus inopia rerum, quae temporali vitae sunt necessariae, praedico Evangelium, mercedem Evangelii non habeo, quia non ipsum Evangelium diligo, sed eius pretium in illis temporalibus constituo. Quod nefas est fieri, ut non tamquam filius ministret Evangelium, sed tamquam servus, cui dispensatio credita est».

c. Item, praeferre viliora melioribus et temporalia spiritualibus inordinatum et culpabile est. Sed dicit B. Augustinus, in *Sermone Domini de monte*: «Quaecumque res propter aliquid quaeritur sine dubio inferior est quam illud propter quod quaeritur; et ideo illud primum est propter quod istam rem quaeris, non ista res quam propter aliud quaeris. Quapropter, si Evangelium et regnum Dei propter cibum quaerimus, priorem facimus cibum posterius regnum Dei». Relinquitur ergo quod praedicare sive facere aliquod aliud opus spirituale propter emolumentum temporale est inordinatum et culpabile.

d. Item, Matth. 10, 8: *Gratis accepistis, gratis date*, dicitur praedicatoribus Apostolis. Si ergo praedicare propter temporalia non est gratis dare, immo venalem praedicationem habere, qui praedicat propter sustentationem transgreditur hoc praeceptum.

e. Item, si simoniacum est spiritualia pro temporalibus dare, talis praedicatio simoniaca erit.



Ziel ausgerichtet, da es notwendig ist, sich zu ernähren; also ist eine solche Predigt erlaubt.

4. Phil 1,18: *Ob Christus durch einen Anlass oder durch die Wahrheit verkündigt wird, ich freue mich daran. Aber ich werde mich auch in Zukunft freuen*, und mit ‚durch einen Anlass verkündigt werden‘ meint er, für einen zeitlichen Verdienst zu predigen. Wenn also der Apostel sich nur am Guten und Erlaubten freut, wird es gut und erlaubt sein, mit einem solchen Ziel zu predigen.

5. Jemandem, der im Weinberg gräbt, ist es erlaubt, auf den Lohn zu hoffen, der ihm versprochen wurde und ihm gebührt, und deswegen zu arbeiten. Da also der dem Prediger versprochene Lohn der leibliche Unterhalt ist, Lk 10,7: *Der Arbeiter hat sich seinen Lohn verdient*, wird ein Prediger für diesen predigen dürfen.

**Dagegen:** a. Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*: „Wir müssen nicht das Evangelium verkündigen, um zu essen, sondern essen, um das Evangelium zu verkündigen. Denn wenn wir das Evangelium verkündigen, um zu essen, halten wir das Evangelium für wertloser als das Essen. Und unser Wohl wird schon im Essen liegen, das Notwendige aber darin, das Evangelium zu verkündigen.“<sup>4747</sup>

b. Augustinus in demselben [Buch]: „Wenn ich gezwungen durch Mangel an den Dingen, die für das zeitliche Leben notwendig sind, das Evangelium predige, werde ich nicht den Lohn des Evangeliums erhalten, da ich nicht das Evangelium selbst liebe, sondern seinen Preis in diesen zeitlichen Dingen festsetze. Das darf nicht geschehen, dass er nicht wie ein Sohn das Evangelium darreicht, sondern wie ein Sklave, dem die Verwaltung anvertraut ist.“<sup>4748</sup>

c. Wertlosere Dinge besseren und zeitliche geistlichen vorzuziehen, ist ungeordnet und schuldhaft. Doch der selige Augustinus sagt in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*: „Jede Sache, die wegen etwas begehrt wird, ist ohne Zweifel niedriger als das, dessentwegen sie begehrt wird. Und deshalb ist das erste, weswegen du diese Sache begehrt, nicht die Sache, die du wegen etwas anderen begehrt. Wenn wir das Evangelium und das Reich Gottes um des Essens willen begehren, setzen wir deshalb das Essen an die vordere Stelle und das Reich Gottes an die nachgeordnete.“<sup>4749</sup> Es folgt also, dass Predigen oder irgendein anderes geistliches Werk um weltlichen Gewinnes willen zu tun, ungeordnet und schuldbar ist.

d. Mt 10,8: *Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt*, das wird zu den predigenden Aposteln gesagt. Wenn also, um zeitlicher Güter willen zu predigen, bedeutet, nicht umsonst zu geben, sondern vielmehr die Predigt zum Verkauf anzubieten, übertritt derjenige diese Vorschrift, der um seines Unterhalts willen predigt.

e. Wenn es simonistisch ist, geistliche Güter für zeitliche zu geben, dann wird eine solche Predigt simonistisch sein.

<sup>4747</sup> Augustinus, *De sermone domini in monte II*, 16,54 (CChr.SL 35, 144).

<sup>4748</sup> Ebd. (CChr.SL 35, 146).

<sup>4749</sup> Ebd., 16,55 (CChr.SL 35, 147).

**Respondeo:** Dicendum quod nullo modo opera spiritualia debent ad finem temporalem referri, immo ad finem aeternum, quia, sicut dicit Augustinus, iam quod est melius incomparabiliter, referretur ad id quod est vilius, quod est inordinatum et vituperabile.

[930] **[Ad obiecta]:** 1. Ad illud ergo quod primo obicitur, respondendum per interemptionem quod sustentatio corporalis non est finis debitus praedicationi, sed res debita praedicatori: non res, quam debeat acquirere ex praedicatione, sed quam meretur ex praedicatione. Unde I Cor. 9, 10: *Qui arat, debet arare in spe*, Glossa: «Id est, praedicator, qui aperit corda ad fidem, *debet arare in spe* stipendiorum temporalium, non propter hanc spem; non enim haec debet esse sua intentio et finis in suo ministerio». Unde secundum hoc dicitur, Luc. 10, 7: *Dignus est operarius mercede sua*. Causa autem est, quia finis debet esse id quod melius est, et ideo in temporalibus non potest esse finis spiritualium. Quia ergo in eo quod optimum debet constitui finis, sicut dicit Philosophus, in solo Deo debet poni finis praedicationis, Apoc. 1, 8: *Ego sum A et Ω*.

2. Ad secundum dicendum quod sunt quaedam mala quia prohibita, in quibus necessitas dispensat, ut, I Reg. 21, 6, de David, qui comedit panes Propositionis: comedere enim tales panes non erat malum nisi quia prohibitum; similiter, Matth. 12, 3–5, excusantur discipuli propter necessitatem, quando fricabant spicas in sabbato. Quaedam vero sunt prohibita quia mala, in quibus necessitas non dispensat, ut fornicari; et tale est praedicare pro mercede temporali, quia, sicut supra ostensum est, in hoc ponitur abusus et inordinatio actus.

3. Ad tertium dicendum quod ex mala radice provenit ista actio. Nam, quamvis voluntas, qua iste vult sustentari, absolute non sit mala, tamen voluntas, qua iste vult sustentari taliter, mala est, scilicet per praedicationem, quia in hoc est perversitas ordinis. Praeterea, quamvis praedicatio sit bonum opus et licitum, tamen deturpatur, si hoc fine exerceatur: spiritualia enim debent referri ad finem spiritualem.

4. Ad quartum dicendum quod non gaudebat Apostolus de hoc quod per occasionem annuntiabatur Christus, sed de consequenti, scilicet de profectu audientium qui inde proveniebat. Unde in illa locutione ponitur antecedens pro consequenti, secundum quod illud Iac. 1, 2 accipitur: *Omne gaudium existimate, fratres carissimi, cum in varias tentationes incideritis*. Et ad hoc significandum non dixit abso-

**Ich antworte:** Auf keine Weise dürfen geistliche Werke auf ein zeitliches Ziel ausgerichtet werden, sondern vielmehr auf ein ewiges Ziel. Denn, wie Augustinus sagt, dann würde, was unvergleichlich besser ist, auf etwas, was wertloser ist, ausgerichtet werden, was ungeordnet und tadelnswert ist.

[930] **[Zu den Einwänden]:** 1. Auf den ersten Einwand ist durch Aufhebung zu antworten, dass der leibliche Unterhalt kein gebührendes Ziel für die Predigt ist, sondern eine dem Prediger gebührende Sache: keine Sache, die er mit der Predigt erwerben muss, sondern die er mit seiner Predigt verdient. Daher 1Kor 9,10: *Wer pflügt, soll in Hoffnung pflügen*, die Glosse: „Das heißt, der Prediger, der die Herzen für den Glauben öffnet, *soll in Hoffnung* auf weltlichen Unterhalt *pflügen*, nicht um dieser Hoffnung willen; denn dies darf nicht seine Absicht und das Ziel bei seinem Dienst sein.“<sup>4750</sup> Daher heißt es demgemäß in Lk 10,7: *Der Arbeiter hat sich seinen Lohn verdient*. Der Grund ist aber, dass das Ziel das sein muss, was besser ist, und deshalb darf in zeitlichen Gütern kein Ziel für geistliche Güter liegen. Weil also das Ziel in das gesetzt werden muss, was das beste ist, wie der Philosoph sagt,<sup>4751</sup> darf nur in Gott allein das Ziel der Predigt gesetzt werden, Offb 1,8: *Ich bin das Alpha und das Omega*.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass einiges schlecht ist, weil es verboten ist, und dabei entbindet eine Notlage, so wie in 1Sam 21,6 in Bezug auf David, der die Vorlegebrote isst: Solche Brote zu essen, war nämlich nur schlecht, weil es verboten war; ebenso werden in Mt 12,3–5 die Jünger durch die Notlage entschuldigt, als sie die Ähren am Sabbat abstreiften. Einiges ist aber verboten, weil es schlecht ist, und dabei entbindet die Notlage nicht, so wie bei der Unzucht; und so beschaffen ist es, für zeitlichen Verdienst zu predigen, da, wie oben gezeigt worden ist, darin Missbrauch und Ungeordnetheit der Handlung liegen.<sup>4752</sup>

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass eine solche Handlung aus einer schlechten Wurzel hervorgeht. Denn auch wenn der Wille, mit dem dieser [Prediger] ernährt werden will, nicht im unbedingten Sinne schlecht ist, so ist dennoch der Wille schlecht, mit dem dieser auf diese Weise ernährt werden will, nämlich durch Predigen, da darin eine Verkehrung der Ordnung liegt. Außerdem wird die Predigt, auch wenn sie ein gutes und erlaubtes Werk ist, dennoch verunstaltet, wenn sie mit diesem Ziel ausgeübt wird: Denn die geistlichen Güter müssen auf ein geistliches Ziel ausgerichtet werden.

4. Zu dem vierten ist zu sagen, dass der Apostel sich nicht daran erfreute, dass Christus durch einen Anlass verkündigt wurde, sondern an dem Folgenden, nämlich am Fortschritt seiner Zuhörer, der daraus hervorging. Daher wird in dieser Aussage der Vordersatz anstelle des Nachsatzes gesetzt, wonach Jak 1,2 zu verstehen ist: *Fasst alles als Freude auf, teuerste Brüder, wenn ihr in verschiedene Versuchungen geratet*.

---

**4750** Petrus Lombardus, *Commentaria in epistolas Pauli*: in epistulam I ad Corinthios (PL 191, 1609).

**4751** Vgl. Aristoteles, *Magna moralia* I,2; 1184a 4–39 (ed. Tredennick/Armstrong, 462–467; *Opera omnia*, Bd. 2, 134).

**4752** Vgl. *Argumente* a–d.

lute *'gaudeo'*, sed *'et gaudebo'*, de futuro. Vel potest dici quod gaudebat Apostolus de passione, quia annuntiabatur Christus, sed non de taliter praedicantium actione, secundum quod dicitur de interfectione Christi quod Iudaeorum actio Deo displicuit, sed passio grata fuit.

5. Ad ultimum dicendum quod non est simile de operario spirituali et temporali. Nam labor et actio fodientis in vinea temporalis est, et ideo sub pretio poni potest; sed labor et actio praedicatoris spiritualis est, et ideo sub pretio poni non potest.

## MEMBRUM II.

### **De simplicitate intentionis.**

Consequenter quaerendum est de simplicitate intentionis, de qua dicitur, Matth. 6, 22: *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit* etc.; et pro qua dicitur: *Nemo potest duobus dominis servire; et: Nolite solliciti esse* etc. sed *primum quaerite regnum Dei*.

Circa quod quaeruntur principaliter tria: Primo, utrum, manente simplicitate intentionis, possint constitui duo fines;

secundo, utrum possit constitui intentio sive finis in creatura;

tertio, utrum omnis sollicitudo temporalium sit prohibita.

## [Nr. 599] CAPUT I.

### UTRUM, MANENTE SIMPLICITATE INTENTIONIS, POSSINT CONSTITUI DUO FINES.

Circa primum quaeritur utrum aliquis possit sibi constituere duos fines, temporalem et aeternum, ut ire ad ecclesiam propter Deum et propter nummos et huiusmodi.

[931] **Ad quod sic:** 1. Nihil prohibet eundem motum esse gratiae et naturae, verbi gratia, diligere Deum quia beneficus, quod respicit natura, et diligere quia bonus, quod respicit gratia. Ergo nihil prohibebit eundem actum referri ad finem naturae et finem gratiae; sed finis naturae semper est in creatura, finis gratiae in Creatore; unius ergo et eiusdem actus poterunt constitui duo fines, non referendo unum ad alterum.

2. Item, cum ratio sit una potentia habens partem superiorem et inferiorem, ratione superioris potest movere in Deum, ratione vero inferioris, quae coniuncta

Und um das anzuzeigen, hat er nicht schlechthin ‚Ich freue mich‘ gesagt, sondern ‚*Und ich werde mich freuen*‘, über die Zukunft. Oder man kann sagen, dass der Apostel sich über das Leiden freute, weil er Christus verkündigte, aber nicht über ein solches Handeln der Prediger, insofern über die Ermordung Christi gesagt wird, dass die Handlung der Juden Gott missfiel, das Leiden aber willkommen war.

5. Zu dem letzten ist zu sagen, dass es sich mit dem geistlichen und dem weltlichen Arbeiter nicht gleich verhält. Denn die Mühe und die Arbeit dessen, der im Weinberg gräbt, sind weltlich und können deshalb unter einen Preis gestellt werden; die Mühe und die Arbeit eines Predigers sind aber geistlich und können deshalb nicht unter einen Preis gestellt werden.

### *Zweites Glied: Die Aufrichtigkeit der Absicht*

Anschließend ist nach der Aufrichtigkeit der Absicht zu fragen, über die es in Mt 6,22 heißt: *Wenn dein Auge aufrichtig ist, wird dein ganzer Körper hell sein* usw.; und dazu heißt es: *Niemand kann zwei Herren dienen*<sup>4753</sup>; und: *Sorgt euch nicht*<sup>4754</sup> usw., sondern *sucht zuerst das Reich Gottes*.<sup>4755</sup>

Im Zusammenhang damit werden hauptsächlich drei Einzelfragen gestellt:

1. Können unter Beibehaltung der Aufrichtigkeit der Absicht zwei Ziele festgesetzt werden?

2. Kann eine Absicht oder ein Ziel in der Schöpfung festgesetzt werden?

3. Ist jede Sorge um weltliche Dinge verboten?

### *Kapitel 1: Können unter Beibehaltung der Aufrichtigkeit der Absicht zwei Ziele festgesetzt werden? [Nr. 599]*

Zu dem Ersten wird gefragt, ob jemand sich zwei Ziele setzen kann, ein zeitliches und ein ewiges, wie zum Beispiel, zur Kirche zu gehen um Gottes willen und für Geld und dergleichen.

[931] **Dazu so:** 1. Nichts verbietet, dass Gnade und Natur dieselbe Bewegung haben, zum Beispiel, Gott zu lieben, weil er wohlthätig ist, worauf sich die Natur bezieht, und ihn zu lieben, weil er gut ist, worauf sich die Gnade bezieht. Also wird nichts verboten, dass dieselbe Handlung auf das Ziel der Natur und auf das Ziel der Gnade ausgerichtet wird; das Ziel der Natur ist aber immer in der Schöpfung, das Ziel der Gnade aber im Schöpfer; die zwei werden also als Ziele einer und derselben Handlung festgesetzt werden können, nicht indem eines auf das andere ausgerichtet wird.

2. Da die Vernunft eine Kraft ist, die einen höheren und einen niedrigeren Teil hat, kann sie hinsichtlich des höheren Teils auf Gott hinbewegen, hinsichtlich des

---

4753 Mt 6,24.

4754 Mt 6,31.

4755 Mt 6,33.

est sensualitati, in id quod est naturae necessarium, ita tamen quod nec hunc finem ponat ordinatum ad illum.

3. Item hoc idem potest probari per simile in Christo. Ratio enim voluit non mori, cum dixit: *Pater, si possibile est, transeat a me calix*, secundum partem illam qua coniungitur sensualitati; item, secundum partem superiorem voluit mori, quia dixit: *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*. Ergo pari ratione vis rationalis potest sibi duos fines constituere.

4. Item, aliquis potest ire ad S. Iacobum ex voto facto in caritate; item, potest ire ex naturali pietate ad videndum fratrem suum; ergo eadem actio potest esse ex caritate et ex naturali pietate; sed caritas refertur ad finem aeternum, naturalis pietas ad finem temporalem; ergo possunt constitui duo fines unius actionis, temporalis scilicet et aeternus.

5. Item, aliquis motus potest esse simul naturalis et violentus, ut si lapis impellatur deorsum: in quantum pellitur, violentus est, in quantum vero deorsum inclinatur, naturalis; sed maior est differentia inter motum naturalem et violentum quam inter motum ex naturali pietate et ex caritate; ergo idem potest esse motus ex caritate et ex naturali pietate.

**Contra:** a. Augustinus, in *Sermone Domini de monte*, exponens illud: *Si oculus tuus fuerit simplex* etc.: «Nisi cor simplex fuerit, mundum non erit; simplex autem quomodo erit, si duobus dominis serviatur, nec una intentione rerum aeternarum purificet aciem suam, sed eam mortalium rerum amore obnubilet?» Non potest igitur mundum et simplex cor esse, si dividatur intentio et constituentur duo fines, in temporalibus et aeternis.

b. Item, Augustinus, in eodem: Cor non mundat nisi una et simplex intentio in aeternam vitam et solo et puro amore sapientiae. Ergo, manente simplicitate intentionis, non potest constitui duplex finis.

c. Item, Matth. 6, 24: *Nemo potest duobus dominis servire*, Augustinus: «Simplici corde tantummodo propter regnum Dei debemus operari bonum ad omnes, non autem in hac operatione vel solam vel cum regno Dei mercedem temporalium cogitare». Non ergo cum regno Dei, qui est finis aeternus, potest constitui finis temporalis.

niedrigeren Teils aber, der mit der Sinnlichkeit verbunden ist, auf das hin, was für die Natur notwendig ist, jedoch so, dass sie nicht dieses Ziel auf jenes hingeordnet setzt.

3. Dasselbe kann durch ein Gleichnis in Christus bewiesen werden. Denn die Vernunft wollte nicht sterben, als er sagte: *Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorbei*<sup>4756</sup>, nach dem Teil, durch den sie mit der Sinnlichkeit verbunden ist. Nach dem höheren Teil wollte sie sterben, da er sagte: *Jedoch nicht so, wie ich will, sondern wie du willst*. Also kann sich ebenso die vernünftige Kraft zwei Ziele setzen.

4. Jemand kann zum heiligen Jakob<sup>4757</sup> gehen aufgrund eines Gelübdes, das er in Liebe getan hat; und er kann aus einer natürlichen Gesinnung gehen, um seinen Bruder zu sehen; also kann dieselbe Handlung aus Liebe und aus einer natürlichen Gesinnung sein; doch die Liebe bezieht sich auf das ewige Ziel, die natürliche Gesinnung auf ein zeitliches Ziel; also können zwei Ziele einer Handlung gesetzt werden, nämlich ein zeitliches und ein ewiges.

5. Eine Bewegung kann zugleich natürlich und gewalttätig sein, so wie wenn ein Stein hinunter geworfen wird: insofern er geworfen wird, ist sie gewalttätig, insofern er sich aber nach unten wendet, natürlich; der Unterschied zwischen der natürlichen und der gewalttätigen Bewegung ist aber größer als der zwischen der Bewegung aufgrund natürlicher Gesinnung und der aufgrund von Liebe; also kann dieselbe Bewegung aus Liebe und aus natürlicher Gesinnung sein.

**Dagegen:** a. Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*, indem er *Wenn dein Auge aufrichtig ist*<sup>4758</sup> usw. auslegt: „Wenn das Herz nicht aufrichtig ist, wird es nicht rein sein; doch wie wird es aufrichtig sein, wenn es zwei Herren dient und nicht mit einer einzigen Absicht auf die ewigen Dinge hin sein Auge reinigt, sondern es mit der Liebe zu sterblichen Dingen verfinstert?“<sup>4759</sup> Also kann das Herz nicht rein und aufrichtig sein, wenn die Absicht geteilt ist und zwei Ziele gesetzt werden, in den zeitlichen und in den ewigen Dingen.

b. Augustinus in demselben [Buch]: Nur eine einzige, aufrichtige Absicht reinigt das Herz, die auf das ewige Leben hin[geordnet] und mit der alleinigen, reinen Liebe zur Weisheit [ausgestattet] ist.<sup>4760</sup> Also können unter Beibehaltung der Aufrichtigkeit der Absicht nicht zwei Ziele gesetzt werden.

c. Mt 6,24: *Niemand kann zwei Herren dienen*, Augustinus: „Mit aufrichtigem Herzen müssen wir allein um des Reiches Gottes willen Gutes für alle tun, nicht aber bei dieser Handlung den Verdienst weltlicher Güter allein oder zusammen mit dem Reich Gottes planen.“<sup>4761</sup> Also kann man nicht zusammen mit dem Reich Gottes, der das ewige Ziel ist, ein zeitliches Ziel setzen.

---

**4756** Mt 26,39.

**4757** Pilgerreise zum Grab des Jakobus in Santiago de Compostela.

**4758** Mt 6,22.

**4759** Vgl. Augustinus, *De sermone domini in monte* II,2,9 (CChr.SL 35, 100).

**4760** Vgl. ebd., II,22,76 f (CChr.SL 35, 174–176).

**4761** Ebd., II,17,56 (CChr.SL 35, 148 f).

d. Item: *Quaerite primum regnum Dei, et haec omnia adicientur vobis*, Matth. 6, 33: *Adicientur*, dicit Augustinus, in *Sermone Domini de monte*, «id est, consequentur; ne, cum ista quaeritis, illum avertamini, aut ne duos fines constituatis, ut et regnum Dei propter se appetatis et ista necessaria».

e. Item, Augustinus, exponens illud: *Nemo potest duobus dominis servire*: «Duobus dominis servire conatur qui et regnum Dei pro magno bono appetit et haec temporalia. Non poterit autem simplicem habere oculum et uni Domino Deo servire, nisi, quaecumque sunt cetera, si sunt necessaria, propter hoc unum assumat, id est propter regnum Dei».

f. Item: *Vae ingredienti terram duabus viis*, Eccli. 2, 14.

g. Item, si possunt constitui duo fines, temporalis et aeternus, et secundum hoc una et eadem actio erit meritoria, et tota non meritoria.

h. Item, summum bonum non solum dicitur summum per remotionem superioris, sed etiam per remotionem parisi; sed secundum rationem boni est finis; ergo removet praepositionem finis et coaequalitatem in ratione finis; ergo non erit ponere ipsum cum alio sicut duos fines, nisi illud alterum referatur ad ipsum, ita quod actio non sit demeritoria. Constituere ergo duos fines, Deum scilicet et creaturam, est simpliciter peccatum.

i. Item, associare aliquid summo bono in ratione finis, cum ipsum sit summus finis, est pervertere ordinem. Si ergo hoc fiat, sequetur necessario contemptus summi boni.

k. Item, circa casum propositum obicitur: ire ad ecclesiam non est ordinatum ad habendum [932] denarios nisi ratione orationum quas facere tenentur, quia non dantur ad surgendum, sed ad officium divinum implendum. Sed orare pro nummis est ponere corporale finem spiritualis, et hoc est simoniacum, quia iam ponitur impretiabile sub pretio. Relinquitur igitur quod non potest quis licite ire ad ecclesiam ut ponat finem nummos.

**Respondeo:** Constituere duos fines, scilicet temporalem et aeternum, contingit ita quod sint coordinati, ut unus propter alium, et hoc contingit dupliciter: ita quod ponatur aeternum finis ultimus, temporale vero finis proximus vel e converso; vel ita quod non sint coordinati, sed utrumque principaliter intendatur, temporale et aeternum. Si ponatur aeternum finis ultimus et temporale finis ordinatus ad finem, distin-



d. *Sucht zuerst das Reich Gottes, und dies alles wird euch hinzugegeben werden, Mt 6,33. Wird hinzugegeben werden*, sagt Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*, „das heißt, wird folgen; damit ihr euch nicht, wenn ihr nach diesem begehrt, von jenem abwendet oder damit ihr nicht zwei Ziele setzt, sodass ihr sowohl das Reich Gottes um seiner selbst willen erstrebt als auch dies als Notwendiges.“<sup>4762</sup>

e. Augustinus, indem er *Niemand kann zwei Herren dienen* auslegt: „Zwei Herren zu dienen, versucht, wer sowohl das Reich Gottes als großes Gut erstrebt als auch diese zeitlichen Güter. Er wird aber kein aufrichtiges Auge haben und nur dem einen Herrn Gott dienen können, wenn er nicht alles Übrige, wenn es notwendig ist, um dieses einen willen erstrebt, das ist um des Reiches Gottes willen.“<sup>4763</sup>

f. *Wehe dem, der das Land auf zwei Wegen betritt*, Sir 2,14.

g. Wenn zwei Ziele gesetzt werden können, ein zeitliches und ein ewiges, dann wird demnach auch ein und dieselbe Handlung verdienstvoll sein und als ganze nicht verdienstvoll.

h. Das höchste Gut wird nicht nur höchstes Gut genannt durch Entfernung von Höherem, sondern auch durch Entfernung von Gleichem; es ist aber entsprechend der Bedeutung des Guten das Ziel; also entfernt es eine Voranstellung des Ziels und eine Gleichwertigkeit im Verhältnis des Ziels; also wird man es nicht mit einem anderen zusammen als zwei Ziele aufstellen können, außer jenes andere wird auf es ausgerichtet, sodass die Handlung nicht missverdienstlich ist. Zwei Ziele zu setzen, zum Beispiel Gott und die Schöpfung, ist also schlechthin eine Sünde.

i. Etwas mit dem höchsten Gut in der Bedeutung des Ziels zu verbinden, sodass es das höchste Ziel ist, bedeutet, die Ordnung zu verkehren. Wenn dies also getan wird, wird daraus notwendigerweise die Verachtung des höchsten Gutes folgen.

k. Hinsichtlich des vorgestellten Falles wird eingewendet: Zur Kirche zu gehen ist nicht darauf hingeordnet, [932] Geld zu erhalten, außer im Hinblick auf die Gebete, die zu verrichten sie verpflichtet werden, denn sie werden nicht dazu verrichtet, um sich zu erheben, sondern dazu, das Stundengebet zu erfüllen. Für Geld zu beten, bedeutet aber, etwas Körperliches als Ziel für Geistliches zu setzen, und das ist simonistisch, weil dann etwas Unschätzbares unter einen Preis gestellt wird. Es folgt also, dass niemand erlaubterweise zur Kirche gehen kann, um Geld als Ziel zu setzen.

**Ich antworte:**<sup>4764</sup> Zwei Ziele festzusetzen, nämlich ein zeitliches und ein ewiges, kann so vorkommen, dass sie beigeordnet sind, wie zum Beispiel das eine wegen des anderen, und das kann auf zwei Arten vorkommen: so, dass das Ewige als letztes Ziel gesetzt wird, das Zeitliche aber als nächstes Ziel, oder umgekehrt; oder so, dass sie nicht beigeordnet sind, sondern beide hauptsächlich angestrebt werden, das Zeitliche und das Ewige. Wenn das Ewige als letztes Ziel festgesetzt wird und das Zeitliche

<sup>4762</sup> Ebd. (CChr.SL 35, 148).

<sup>4763</sup> Ebd.

<sup>4764</sup> Vgl. zum Folgenden Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* II, tr.18 c.3 q.1 a.2 (SpicBon 17, 602,1–604,59).

guerent aliqui sic: quia aut actio spiritualis est aut corporalis est. Si spiritualis est, ut praedicatio, oratio et huiusmodi, non potest referri ad finem temporalem, velut ad pecuniam, et per consequens ad finem aeternum Deum. Unde fas non esset ut aliquis praedicaret vel celebraret divina isto fine ut acquireret temporalia de quibus sustentaretur ad servitium Dei. Si vero sit actio corporalis, sicut est laborare in vinea, dicunt quod potest referri ad finem temporalem, dum tamen referatur postmodum ad Deum, ut fodere in vinea ad pecuniam acquirendam, qua sustentetur in servitium Dei. Sed hoc plenius infra manifestabitur. – Si autem e converso finis proximus ponatur Deus et tunc ultimus temporale, perversissimum est: haec est enim perversitas in utendo fruendis, de qua dicit Augustinus: «Humana perversitas est fruendis uti», hoc est divina ad finem alium referre; et secundum hoc etiam exponitur illud Eccli. 2, 14: *Vae ingredienti terram duabus viis*, Glossa: «*Duabus viis* ingreditur qui quod Dei est opere exhibet et quod mundi est cogitatione quaerit». Si vero constituentur duo fines principales, temporale et aeternum, accidit perversitas, de qua dicit Augustinus quod «perversitas est utendis frui», hoc est temporalia, quibus est utendum, non referre ad aeterna, quibus est fruendum. Secundum hoc accipitur illud Eccli. 1, 36: *Non accesseris ad illuni duplici corde*; et illud lac. 1, 8: *Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis*, Glossa: «*Duplex est animo* qui vult gaudere cum saeculo et vult gaudere cum Deo».

**[Ad objecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicit, dicendum quod motus naturae ordinatur ad motum gratiae: gratia enim perfectio est naturae. Unde in ordine quodam se habent natura et gratia, ut in dilectione primo diligitur Deus quia beneficus, et postmodum, extensa consideratione, diligitur quia bonus; et forsitan non erit idem motus numero, sed duo motus coordinati. Unde ad illud quod dicit quod 'finis naturae est in creatura', intelligendum est quod aliter finis naturae est in creatura et aliter finis voluntatis perversae. Voluntas enim perversa ponit finem in creatura excludendo

als Ziel, das auf ein Ziel hingeeordnet ist, würden einige so unterscheiden, dass es sich dabei entweder um eine geistliche oder um eine körperliche Handlung handelt. Wenn um eine geistliche, so wie das Predigen, Beten und dergleichen, kann sie nicht auf ein zeitliches Ziel ausgerichtet werden, so wie auf Geld, und [ist] folglich auf Gott als das ewige Ziel [ausgerichtet]. Daher wäre es nicht erlaubt, dass jemand predigte oder die Messe mit dem Ziel feierte, zeitliche Güter zu erwerben, um sich davon für den Dienst an Gott zu ernähren. Wenn es sich aber um eine körperliche Handlung handelt, so wie das Arbeiten im Weinberg, sagen sie, dass sie auf ein zeitliches Ziel ausgerichtet werden kann, solange sie nur bald danach auf Gott ausgerichtet wird, so wie im Weinberg zu graben, um Geld zu verdienen, um sich davon für den Dienst an Gott zu ernähren. Doch dies wird unten genauer dargelegt werden.<sup>4765</sup> – Wenn aber umgekehrt als nächstes Ziel Gott aufgestellt wird und als letztes Ziel etwas Zeitliches, ist es sehr verkehrt: Dies ist nämlich eine Verkehrung, indem man benutzt, was man genießen muss, wozu Augustinus sagt: „Menschliche Verkehrtheit liegt darin, zu benutzen, was man genießen muss“<sup>4766</sup>, das heißt, Göttliches auf ein anderes Ziel hin auszurichten; und demgemäß wird auch Sir 2,14 ausgelegt: *Wehe dem, der das Land auf zwei Wegen betritt*, die Glosse: „Auf zwei Wegen betritt, wer im Werk ausführt, was Gottes ist, und in seinem Streben begehrt, was zur Welt gehört.“<sup>4767</sup> Wenn aber zwei gleiche Hauptziele aufgestellt werden, ein zeitliches und ein ewiges, kommt es zur Verkehrung, über die Augustinus sagt, dass „es Verkehrtheit ist, zu genießen, was man benutzen muss“<sup>4768</sup>, das heißt, Zeitliches, das man benutzen muss, nicht auf Ewiges auszurichten, das man genießen muss. Demgemäß ist Sir 1,36 zu verstehen: *Nähere dich ihm nicht mit unaufrichtigem Herzen*; und Jak 1,8: *Ein unaufrichtiger Mann ist in seiner Gesinnung unbeständig auf allen seinen Wegen*, die Glosse: „Unaufrichtig in seiner Gesinnung ist, wer sich an der Welt erfreuen will und sich an Gott erfreuen will.“<sup>4769</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist also zu sagen, dass die Bewegung der Natur auf die Bewegung der Gnade hingeeordnet wird: Denn die Gnade ist die Vollendung der Natur. Daher verhalten sich Natur und Gnade in einer gewissen Ordnung, so wie beim Lieben Gott zuerst geliebt wird, weil er wohlthätig ist, und dann, bei weiterer Überlegung, geliebt wird, weil er gut ist; und womöglich wird dies der Zahl nach nicht dieselbe Bewegung sein, sondern zwei beigeordnete Bewegungen. Daher ist in Bezug auf die andere Äußerung, dass ‚das Ziel der Natur in der Schöpfung liegt‘, zu verstehen, dass in der Schöpfung auf eine Art das Ziel der Natur liegt und auf eine andere Art das Ziel des verkehrten Willens. Denn der verkehrte Wille setzt sein Ziel in die Schöpfung, indem er das höchste Ziel ausschließt; die Natur setzt ein Ziel

<sup>4765</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 600 (ed. Bd. IV/2, 933a–934b; in dieser Ausgabe S. 2256–2263).

<sup>4766</sup> Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus 30 (CChr.SL 44A, 38).

<sup>4767</sup> Glossa ordinaria zu Sir 2,14 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 746b).

<sup>4768</sup> Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus 30 (CChr.SL 44A, 38).

<sup>4769</sup> Glossa ordinaria zu Jak 1,8 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 4, 512b).

finem summum; natura ponit finem in creatura ordinabilem ad finem summum. Non erit ergo simile de motu naturae et gratiae et motu voluntatis in finem temporalem et aeternum.

2. Ad secundum dicendum quod ratio non potest ordinate moveri, si secundum deliberationem aequaliter constitueret finem Deum et id quod est naturae necessarium. Nam motus inferioris partis rationis debet ordinari et sequi motum superioris partis rationis, quia aliter per verteretur ordo.

3. Ad tertium quod obicitur de Christo, dicendum quod non est simile. Nam voluntas illa, qua voluit non mori, fuit motus sensualitatis; voluntas vero, qua voluit mori, fuit rationis. Et si dicatur quod oratio fuit rationis, qua dixit: *Transeat a me calix*, dicendum est, secundum Hilarium, in libro *De Trinitate*, quod ratio illud oravit ut advocatus sensualitatis. Item, si dicatur quod voluntas illa fuit rationis, dicendum quod non fuit rationis ut ratio, sed rationis ut natura, et ideo non est simile. Nos enim hic loquimur de motu rationis ut ratio est, utrum possit constituere duos fines.

4. Ad quartum respondeo quod, cum ratio deliberat de fine naturalis pietatis et de fine caritatis, ad hoc quod sit ordinatus motus et meritorius necesse est ut finis principalis sit finis caritatis. Bene potest tamen finis naturalis pietatis, [933] scilicet visio fratris apud S. Iacobum, esse causa accelerationis motus, non tamen ex hoc constituetur duplex finis principalis.

5. Ad ultimum iam patet responsio et concedendum est quod idem actus potest esse ex natura et gratia, ut subvenire isti quia homo indigens est conformis in natura, et subvenire isti quia ad imaginem Dei est; non tamen constituuntur duo fines aequae primi, quia finis naturae ordinabilis est ad finem gratiae.

[Nr. 600] CAPUT II.

UTRUM POSSIT CONSTITUI INTENTIO SIVE FINIS IN CREATURA.

Consequenter quaeritur utrum intentio possit poni in creatura sicut in fine, ita quod sit finis sub fine aeterno.

**Ad quod sic arguitur:** a. *Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius*, ibi dicit Interlinearis: «Non quod post ista, sed quia summum, quod propter se et extra quod nil

in die Schöpfung, das auf das höchste Ziel hinordnet. Also wird es sich nicht gleich verhalten mit der Bewegung der Natur und der Gnade und der Bewegung des Willens auf das zeitliche und das ewige Ziel hin.

2. Zu dem zweiten ist zu sagen, dass die Vernunft nicht geordnet bewegt werden kann, wenn sie nach ihrer Überlegung gleichermaßen Gott als Ziel festsetzt und das, was notwendig für die Natur ist. Denn die Bewegung des niederen Teils der Vernunft muss [auf den höheren Teil der Vernunft] hingeordnet werden und der Bewegung des höheren Teils der Vernunft folgen, weil anders die Ordnung verkehrt würde.

3. Zu dem dritten Einwand in Bezug auf Christus ist zu sagen, dass das nicht das Gleiche ist. Denn jener Wille, mit dem er nicht sterben wollte, war eine Bewegung der Sinnlichkeit; der Wille aber, mit dem er sterben wollte, war einer der Vernunft. Und wenn gesagt wird, dass diese Rede zur Vernunft gehörte, mit der er sagte: *Dieser Kelch gehe an mir vorbei*, ist zu sagen, dass, nach Hilarius in der Schrift *Über die Dreieinigkeit*,<sup>4770</sup> die Vernunft darum bat als Beistand der Sinnlichkeit.<sup>4771</sup> Und wenn gesagt wird, dass dieser Wille zur Vernunft gehörte, ist zu sagen, dass er nicht zur Vernunft als Vernunft gehörte, sondern zur Vernunft als Natur, und deshalb ist es nicht das Gleiche. Denn wir sprechen hier über die Bewegung der Vernunft, insofern sie Vernunft ist, ob sie zwei Ziele festsetzen kann.

4. Auf den vierten [Einwand] antworte ich, dass, wenn die Vernunft über das Ziel der natürlichen Gesinnung und das Ziel der Liebe nachdenkt, es dazu, dass die Bewegung geordnet und verdienstvoll ist, notwendig ist, dass das Hauptziel das Ziel der Liebe ist. Wohl kann jedoch das Ziel der natürlichen Gesinnung, [933] zum Beispiel, den Bruder beim heiligen Jakob<sup>4772</sup> zu sehen, ein Grund für die Beschleunigung der Bewegung sein, nicht aber wird man dadurch zwei Hauptziele festsetzen können.

5. Auf den letzten [Einwand] ist die Antwort schon klar und ist zuzugeben, dass dieselbe Handlung aufgrund der Natur und der Gnade sein kann, so wie jemandem zu helfen, weil er ein notleidender Mensch ist, der in seinem Wesen [einem selbst] gleichgestaltet ist, und ihm zu helfen, weil er nach dem Bild Gottes ist; es werden aber nicht zwei Ziele gleichwertig als erste aufgestellt, da das Ziel der Natur auf das Ziel der Gnade hinordnet.

## *Kapitel 2: Kann eine Absicht oder ein Ziel in der Schöpfung aufgestellt werden?*

[Nr. 600]

Sodann wird gefragt, ob eine Absicht in der Schöpfung gleichwie in einem Ziel aufgestellt werden kann, sodass es ein Ziel unter dem ewigen Ziel ist.

**Dazu wird so argumentiert:** a. *Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit*<sup>4773</sup>, dazu sagt die Interlinearglosse: „Nicht weil es nach dieser kommt, sondern

<sup>4770</sup> Vgl. Hilarius von Poitiers, *De trinitate* X,37 (CChr.SL 62A, 490).

<sup>4771</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 127 (ed. Bd. IV/2, 180a).

<sup>4772</sup> Am Grab des Jakobus in Santiago de Compostela.

<sup>4773</sup> Mt 6,33.

petitur». Ex quo relinquitur quod temporalia non possint quaeri sicut finis ordinatus sub fine summo.

*b.* Item, secundum essentiam bonum et finis idem; si ergo temporalia non possunt quaeri sicut bonum nostrum, ergo nec sicut finis. – Quod autem non possunt quaeri sicut bonum nostrum, dicit Augustinus, in *Sermone Domini in monte*, assumens illud: *Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia apponentur vobis*: «Hic manifestissime ostendit haec non esse appetenda tamquam bona nostra, ut propter ipsa debeamus bene facere sicut facimus, sed tamen esse necessaria».

*c.* Item, Augustinus, in eodem: «Regnum et iustitia Dei bonum nostrum est, et hoc appetendum, et ibi finis constituendus, propter quod omnia faciamus quaecumque facimus. Sed quia in hac vita militamus, vita sine iis necessariis agi non potest». Ex quo relinquitur quod temporalia non possunt poni finis ordinata simplicitate intentionis.

*d.* Item, quod quaeritur sicut necessarium itineri, ut baculus vel vehiculum sive viaticum, non quaeritur sicut finis itineris. Si ergo ista temporalia sunt quaerenda solum sicut necessaria itineri ad regnum, non erunt quaerenda ut finis.

*e.* Item, res sunt ordinatae secundum superius et inferius, et res inferiores ad inferiorem finem, et superiores ad superiorem finem; sed dicit Augustinus, in *Sermone Domini de monte* quod «rationale animal, sicuti est homo, sublimius ordinatum est in rerum natura quam irrationalia, sicuti sunt aves». Si ergo appetitus irrationalium fertur ad temporale bonum, appetitus rationalium debet ferri supra bonum temporale; ergo inordinatum erit rationali creaturae temporalia appetere sicut bona sua; ergo in temporalibus non poterit ponere finem nec constituere intentionem.

*f.* Item, dicit Augustinus, in *Sermone Domini de monte*: «Ipsa cordis intentio, qua facis quod facis, sordidatur appetitu rerum terrenarum et temporalium atque caecatur». Ergo intentio relata ad terrena sordida est et caeca.

weil es das höchste Gut ist, das man um seiner selbst willen und außerhalb dessen man nichts begehrt.<sup>4774</sup> Daraus folgt, dass man zeitliche Güter nicht wie ein Ziel begehren darf, das unter das höchste Ziel untergeordnet ist.

b. Ihrem Wesen nach sind das Gute und das Ziel dasselbe;<sup>4775</sup> wenn man also zeitliche Güter nicht als unser Gut begehren darf, dann auch nicht als Ziel. – Dass man sie aber nicht als unser Gut begehren darf, sagt Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*, indem er *Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und dies alles wird euch hinzugegeben werden* aufnimmt: „Hier zeigt er überdeutlich, dass wir diese Dinge nicht als unsere Güter erstreben sollen, sodass wir ihretwegen gut handeln müssten, so wie wir es tun, dass sie aber dennoch notwendig sind.“<sup>4776</sup>

c. Augustinus in demselben [Buch]: „Das Reich und die Gerechtigkeit Gottes sind unser Gut, und dies ist erstrebenswert, und dort muss das Ziel aufgestellt werden, dessentwegen wir alles tun sollen, was wir tun. Weil wir aber in diesem Leben kämpfen, kann das Leben ohne diese notwendigen Dinge nicht geführt werden.“<sup>4777</sup> Daraus folgt, dass zeitliche Dinge nicht als Ziel gesetzt werden können, auf das die Aufrichtigkeit der Absicht hingeordnet ist.

d. Was als notwendig für eine Reise gesucht wird, wie ein Stab, ein Fahrzeug oder Reisegeld, wird nicht als das Ziel der Reise gesucht. Wenn also diese zeitlichen Güter nur als notwendig für die Reise zum Reich zu suchen sind, werden sie nicht als Ziel zu suchen sein.

e. Die Dinge sind nach höher und niedriger geordnet, und die niedrigeren Dinge auf ein niedrigeres Ziel, die höheren Dinge auf ein höheres Ziel hin; doch Augustinus sagt in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*, dass „ein vernunftbegabtes Lebewesen, wie es der Mensch ist, in der Natur der Dinge höher eingeordnet ist als die vernunftlosen, wie es die Vögel sind.“<sup>4778</sup> Wenn also das Streben der vernunftlosen Lebewesen sich auf ein zeitliches Gut richtet, muss das Streben der vernunftbegabten Lebewesen sich über das zeitliche Gut hinaus richten; also wird es ungeordnet für die vernunftbegabte Schöpfung sein, zeitliche Güter als ihre eigenen Güter zu erstreben; also wird sie in zeitliche Güter weder ihr Ziel setzen noch ihre Absicht bestimmen können.

f. Augustinus sagt in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*: „Die Absicht des Herzens selbst, mit der du tust, was du tust, wird durch das Streben nach irdischen und zeitlichen Dingen beschmutzt und geblendet.“<sup>4779</sup> Also ist die Absicht, die auf irdische Dinge ausgerichtet ist, schmutzig und blind.

4774 Glossa interlinearis zu Mt 6,33 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 27v).

4775 Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I,2; 1094a 19–22 (ed. Bywater, 2; *Opera omnia*, Bd. 2, 1; *Aristoteles latinus* XXVI 1–3, 142,3–6.375,22–25).

4776 Augustinus, *De sermone domini in monte II*,16,53 (CChr.SL 35, 143).

4777 Ebd.

4778 Ebd., II,15,51 (CChr.SL 35, 141).

4779 Ebd., II,13,46 (CChr.SL 35,137 f).

Relinquitur igitur ex iis quod finis non potest poni in temporalibus, manente simplicitate intentionis.

**Contra:** 1. *Primum quaerite regnum Dei, et iustitiam eius* etc. Cum ergo primum dicatur respectu secundi, si regnum primo quaerendum est et eius iustitia, temporalia erunt secundo quaerenda. Regnum igitur et iustitia debet poni finis principalis et temporalia finis secundarius.

2. Item, Augustinus, in *Sermone Domini in monte*: «Quaerendum est primum regnum Dei et iustitia eius, id est hoc est praeponendum ceteris rebus, ut propter hoc cetera quaeramus». Si ergo illud quod quaeritur finis est, et illud propter quod quaerimus finis est, sed ultimus, ergo temporalia quae quaeruntur sunt finis ad finem, quod est regnum Dei.

[934] 3. Item, aliquis laborat in vinea et eo fine ut acquirat sustentationem; sustentari autem vult ad hoc ut serviat Deo, quod est iustum, et per hoc perveniat ad regnum Dei; constans est quod hic sunt intentiones et fines ordinati et laudabiles; sed intentio sustentationis, quae est finis laboris, temporalis est, tamen ex hoc quod refertur ulterius ad regnum Dei et gloriam, laudabilis est.

Relinquitur igitur quod laudabiliter potest homo constituere intentionem et finem temporalem, dummodo non sit finis ultimus.

**Respondeo:** Aliquid quaeritur quia bonum, aliquid quaeritur quia necessarium. Proprie illud quod quaeritur quia bonum, quaeritur ut finis voluntatis; illud vero quod quaeritur ut necessarium, quaeritur ut adminiculum perventionis ad finem voluntatis. Dicendum igitur quod temporalia quaerenda sunt ut necessaria, non ut bona, et ideo proprie ibi non est constituendus finis nec motus intentionis: intentio enim dicitur quasi 'tentio in', scilicet finem. Et hoc est quod dicit Augustinus, in *Sermone Domini de monte*: «*Primum quaerite regnum Dei* etc.: Cum dixit *primum*, significavit quia hoc posterius quaerendum est, non tempore, sed dignitate. Illud, scilicet regnum et iustitia, tamquam bonum nostrum; hoc, scilicet temporale, tamquam nostrum necessarium; necessarium autem propter illud bonum».

**[Ad obiecta]:** 1. Ad primum ergo quod obicitur, dicendum quod 'primum' dicitur duobus modis: uno modo, per comparisonem ad posterius, alio modo per abnegationem eius quod est prius. Quando ergo dicitur '*primum quaerite*', si intelligatur per comparisonem ad posterius, non intelligetur prius et posterius secundum ordinem,



Es folgt also daraus, dass unter Beibehaltung der Aufrichtigkeit der Absicht kein Ziel in zeitliche Dinge gesetzt werden kann.

**Dagegen:** 1. *Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit*<sup>4780</sup> usw. Da also ‚zuerst‘ im Hinblick auf das Zweite gesagt wird, werden die zeitlichen Güter, wenn man zuerst das Reich und seine Gerechtigkeit suchen muss, als Zweites zu suchen sein. Also müssen das Reich und die Gerechtigkeit als Hauptziel gesetzt werden und die zeitlichen Dinge als nachgeordnetes Ziel.

2. Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn*: „Zuerst muss man das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen, das heißt, dies ist den anderen Dingen vorzuziehen, sodass wir deswegen die übrigen Dinge suchen sollen.“<sup>4781</sup> Wenn also das, was gesucht wird, ein Ziel ist und [auch] das, weswegen wir suchen, ein Ziel ist, aber das letzte, dann sind die zeitlichen Dinge, die gesucht werden, das Ziel auf das Ziel hin, welches das Reich Gottes ist.

[934] 3. Jemand arbeitet im Weinberg und zu dem Zweck, sich seinen Unterhalt zu verdienen; ernähren will er sich aber dazu, um Gott zu dienen, was gerecht ist, und um dadurch zum Reich Gottes zu gelangen; es steht fest, dass es hier geordnete, lobenswerte Absichten und Ziele gibt; jedoch ist die Absicht des Unterhalts, die das Ziel der Arbeit ist, eine zeitliche, sie ist aber aufgrund dessen, dass sie darüber hinaus auf das Reich Gottes und seine Herrlichkeit ausgerichtet ist, lobenswert.

Es folgt also, dass der Mensch auf lobenswerte Weise eine zeitliche Absicht und ein zeitliches Ziel festlegen kann, solange es nicht das letzte Ziel ist.

**Ich antworte:** Das eine wird gesucht, weil es gut ist, das andere wird gesucht, weil es notwendig ist. Eigentlich wird das, was gesucht wird, weil es gut ist, als Ziel des Willens gesucht; das aber, was als notwendig gesucht wird, wird als Hilfsmittel dafür gesucht, zum Ziel des Willens zu gelangen. Es ist also zu sagen, dass die zeitlichen Dinge als notwendig gesucht werden müssen, nicht als gut, und deshalb dabei eigentlich kein Ziel oder eine Bewegung der Absicht aufgestellt werden muss: Denn ‚Absicht‘ heißt gleichsam ‚Hinstreckung auf‘, nämlich auf das Ziel. Und das ist es, was Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn* sagt: „*Sucht zuerst das Reich Gottes* usw.: Indem er *zuerst* sagte, bedeutete er, dass dies nachher gesucht werden soll, nicht im Sinne der Zeit, sondern der Rangstufe. Jenes, nämlich das Reich und die Gerechtigkeit, als unser Gut; dies, nämlich das zeitliche Gut, als unser Notwendiges; das Notwendige aber um jenes Gutes willen.“<sup>4782</sup>

**[Zu den Einwänden]:** 1. Zu dem ersten Einwand ist also zu sagen, dass ‚zuerst‘ auf zwei Arten ausgesagt wird: auf die eine Art im Vergleich zum Späteren, auf die andere Art im Sinne einer Verneinung dessen, was früher ist. Wenn also ‚*sucht zuerst*‘ gesagt wird und es im Vergleich zum Späteren verstanden wird, wird früher und später nicht in der Reihenfolge eines Ziels neben einem [anderen] Ziel zu verstehen sein, so

---

4780 Mt 6,33.

4781 Augustinus, De sermone domini in monte II,17,56 (CChr.SL 35, 147 f).

4782 Ebd., II,16,53 (CChr.SL 35, 143 f).

qui est finis ad finem, sicut dicimus quod finis ambulationis est mansio in ecclesia ad finem orandi Deum: quo modo non potest dici quod finis ordinatae voluntatis sit temporale relatam ad regnum Dei; sed intelligitur prius et posterius dignitate, ut dicit Augustinus, secundum quod dicimus quod prius quaeritur finis, ut ecclesia ambulanti ad ecclesiam, posterius vero vehiculum ut adminiculum perveniendi ad ecclesiam: in quem modum regnum et iustitia Dei prius quaeritur, temporalia vero posterius. – Si vero intelligatur per abnegationem prioris, tunc planus est sensus: *Primum quaerite regnum Dei et iustitiam*, id est ante ista nihil quaeratis.

2. Ad secundum patet responsio. Non enim quidquid quaeritur, quaeritur ut finis, immo aliquid quaeritur ut adminiculum actionis sive instrumentum, ut cultellus quaeritur ad incisionem et baculus ad itinerationem in quem modum quaerenda sunt temporalia. Aliquid vero quaeritur ut finis, ut incisionis finis est sculptura vel fabrica: in quem modum regnum et iustitia finis debet esse voluntatis.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis sustentatio finis sit laboris, non tamen debet esse finis voluntatis, quia sustentatio non est quaerenda ut bonum rationalis creaturae, sed ut necessarium praesenti vitae, et ideo temporalis sustentatio debet esse in usu, non in intentionis affectu. Unde Augustinus: «*Quaerite regnum Dei, et haec omnia apponentur*, id est consequentur sine ullo impedimento, si illa quaeratis». Nec ait, illa dabuntur, sed *apponentur*, quia aliud est quod principaliter datur, aliud quod superadditur, quia in intentione aeternitas, in usu debet esse temporalitas, et illud datur, hoc superadditur.

[Nr. 601] CAPUT III.

UTRUM OMNIS SOLLICITUDO SIT PROHIBITA.

Postea quaeritur utrum omnis sollicitudo sit prohibita.

**Ad quod sic** 1. opponit Augustinus, in *Sermone Domini de monte*: «Ipse Dominus, cui ministrabant angeli, Matth. 4, 11, tamen propter exemplum, ne quis postea scandalum pateretur, cum aliquem servorum eius animadvertisset ista necessaria procurare, loculos habere dignatus est, quibus pecunia, unde usibus necessariis [935] quidquid opus fuisset, praeberetur», sumptum est de Ioan. 11.

wie wir sagen, dass das Ziel des Gehens der Aufenthalt in der Kirche ist zu dem Ziel, Gott anzubeten: Auf diese Weise kann man nicht sagen, dass das Ziel des geordneten Willens ein zeitliches Gut ist, das auf das Reich Gottes ausgerichtet ist; sondern ‚früher‘ und ‚später‘ wird im Sinne der Rangstufe zu verstehen sein, wie Augustinus sagt,<sup>4783</sup> wonach wir sagen, dass früher das Ziel gesucht wird, wie zum Beispiel die Kirche für den, der zur Kirche läuft, später aber das Fahrzeug als Hilfsmittel, um zur Kirche zu gelangen: Auf diese Weise werden Reich und Gerechtigkeit Gottes früher gesucht, die zeitlichen Güter aber später. – Wenn es aber im Sinne einer Verneinung des Früheren verstanden wird, dann ist der Sinn klar: *Sucht zuerst das Reich Gottes und die Gerechtigkeit*, das heißt, ihr sollt vor diesem nichts suchen.

2. Auf den zweiten [Einwand] ist die Antwort klar. Denn nicht alles, was man sucht, sucht man als Ziel, sondern manches sucht man als Hilfsmittel für eine Handlung oder als Instrument, so wie man ein Messerchen zum Einritzen sucht und einen Stab zum Reisen: Auf diese Weise soll man die zeitlichen Güter suchen. Manches aber sucht man als Ziel, so wie das Ziel des Einritzens die Skulptur ist oder das Kunstwerk: Auf diese Weise muss das Reich und die Gerechtigkeit das Ziel des Willens sein.

3. Zu dem dritten ist zu sagen, dass, auch wenn der Unterhalt das Ziel der Arbeit ist, er dennoch nicht das Ziel des Willens sein darf. Denn der Unterhalt darf nicht als Gut der vernunftbegabten Schöpfung gesucht werden, sondern als notwendig für das gegenwärtige Leben, und deshalb muss der zeitliche Unterhalt im Gebrauch liegen, nicht im Affekt der Absicht. Daher Augustinus: „*Sucht zuerst das Reich Gottes, und dies alles wird euch hinzugegeben werden*, das heißt, es wird ohne ein Hindernis folgen, wenn ihr jenes sucht.“<sup>4784</sup> Und er sagt nicht: Jenes wird gegeben werden, sondern *wird hinzugegeben werden*, weil es das eine ist, was hauptsächlich gegeben wird, und etwas anderes, was noch hinzugefügt wird. Denn in der Absicht muss die Ewigkeit sein, im Gebrauch die Zeitlichkeit, und jenes wird gegeben, dieses noch hinzugefügt.

### Kapitel 3: *Ist jede Sorge verboten?* [Nr. 601]

Danach wird gefragt, ob jede Sorge verboten ist.

**Dazu so** 1. wendet Augustinus in [der Schrift] *Über die Bergpredigt des Herrn* ein: „Der Herr selbst, dem die Engel dienen, Mt 4,11, erachtete es dennoch als Vorbild, damit nicht jemand später Anstoß nehmen könnte, wenn er bemerkt hätte, dass einer seiner Diener diese notwendigen Dinge verwaltete, für würdig, Geldkästchen zu haben, um davon alles, [935] was für den notwendigen Verbrauch erforderlich war, zu bezahlen“<sup>4785</sup>, das ist aus Joh 11<sup>4786</sup> entnommen.

<sup>4783</sup> Vgl. ebd.

<sup>4784</sup> Ebd., II,17,56 (CChr.SL 35, 148).

<sup>4785</sup> Ebd., II,17,57 (CChr.SL 35, 150).

<sup>4786</sup> Joh 12,6.

2. Item, videtur Apostolus in crastinum fuisse sollicitus, cum dixit, I Cor. 16, 1–2: «*De collectis, quae fiunt in sanctos, sicut ordinavi ecclesiis Galatiae, ita et vos facite. Per unam sabbati unusquisque vestrum apud se ponat, thesaurizans quod sibi placuerit, ut non, cum venero, tunc collectae fiant*».

3. Item, Act. 11, 28–30: «*Surgens unus nomine Agabus, significabat per Spiritum magnam famem futuram in universo orbe, quae facta est sub Claudio. Statuerunt autem unusquisque eorum in ministerium mittere presbyteris habitantibus in Iudaea fratribus. Qui et miserunt per manum Barnabae et Sauli*».

4. Item, «*naviganti eidem Apostolo Paulo imposita sunt utensilia, quae offerebantur, nec ad unum tantum diem videtur victus ille procuratus*», Act. 28, 10: *Navigantibus imposuerunt quae necessaria erant.*

5. Item, Act. 27, 3: *Humane autem tractans Iulius Paulum, permisit ad amicos ire et curam sui agere.* «*Ex iis et huiusmodi Scripturarum locis*» concludit Augustinus «*Dominum nostrum non hoc improbare, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista Deo militet, ut in operibus suis non regnum Dei, sed istorum acquisitionem intueatur*».

6. Item, Luc. 10, 41: *Martha, Martha, sollicita es.* Ergo sollicitudo non est peccatum, cum sine ipsa non possit duci vita activa.

**Respondeo:** Est sollicitudo laudabilis et vituperabilis et tolerabilis et miserabilis. Laudabilis est in praecepto, et haec est multiplex. Est enim sollicitudo regendi quantum ad praelatos, Rom. 12, 8: *Qui praeest in sollicitudine*; et II Cor. 11, 28: *Instantia mea quotidiana, sollicitudo omnium ecclesiarum.* Item, est sollicitudo obediendi quantum ad subditos, Iosue 23, 6: *Estote solliciti, ut custodiatis cuncta quae scripta sunt in volumine legis Moysi.* Item, est sollicitudo pacifice convivendi quantum ad pares, Ephes. 4, 3: *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis,* et haec est sollicitudo laudabilis quoad alios. – Item, est sollicitudo proficiendi quoad se, et hoc tripliciter. Primo, recogitandi divina mandata, Deuter. 4, 9: *Custodi temetipsum et animam tuam sollicite,* et: *Ne obliviscaris verborum et ne excidant de corde tuo.* Secundo est sollicitudo declinandi malum; unde Deuter 4, 15–16: *Custodite animas vestras sollicite. Non vidistis aliquam similitudinem, ne forte decepti faciatis aliquam similitudinem.* Tertio est sollicitudo fervoris faciendi bonum, Rom. 12, 11: *Sollicitudine non pigri,*

2. Der Apostel scheint um den morgigen Tag besorgt gewesen zu sein, indem er sagte, 1Kor 16,1–2: „So wie ich es für die Kirchen Galatiens für die Sammlungen angeordnet habe, die für die Heiligen gemacht werden, so macht auch ihr es. An der ersten Stunde des Sabbats soll jeder von euch bei sich etwas zurücklegen und so sparen, was ihm beliebt, sodass nicht erst dann, wenn ich komme, Sammlungen durchgeführt werden müssen.“

3. Apg 11,28–30: „Es trat einer mit Namen Agabus auf und zeigte durch den Geist eine große Hungersnot in der Zukunft auf der ganzen Welt an, die sich unter Claudius ereignete. Sie [d. h. die Jünger] beschlossen aber, jeder von ihnen solle etwas den Ältesten schicken, zum Dienst für die Brüder, die in Judaä wohnten. Und sie schickten es durch die Hand von Barnabas und Saul.“

4. „Als der Apostel Paulus selbst absegelte, wurden ihm alle Lebensmittel mitgegeben, die ihm angeboten wurden, und es scheint nicht, dass diese Lebensmittel nur für einen Tag zusammengestellt worden waren“<sup>4787</sup>, Apg 28,10: *Als sie absegelten, gaben sie ihnen alles, was notwendig war.*

5. Apg 27,3: *Julius, der Paulus wohlwollend behandelte, erlaubte ihm, zu seinen Freunden zu gehen und sich Sorge angedeihen zu lassen.* „Aus diesen und ähnlichen Stellen in den Schriften“ schließt Augustinus, „dass unser Herr es nicht missbilligt, wenn jemand nach menschlicher Sitte für diese Dinge sorgt, sondern wenn jemand wegen dieser Dinge Gott dient, sodass er in seinen Werken nicht das Reich Gottes, sondern den Erwerb dieser Dinge im Auge hat.“<sup>4788</sup>

6. Lk 10,41: *Martha, Martha, du sorgst dich.* Also ist die Sorge keine Sünde, da ohne sie das tätige Leben nicht geführt werden kann.

**Ich antworte:** Es gibt eine lobenswerte Sorge, eine tadelnswerte, eine erträgliche und eine beklagenswerte. Die lobenswerte steht in der Vorschrift, und diese ist vielfach. Es gibt nämlich für die Vorgesetzten die Sorge bei der Leitung, Röm 12,8: *Wer in der Sorge vorsteht;* und 2Kor 11,28: *Mein tägliches Drängen, die Sorge für alle Kirchen.* Und es gibt für die Untergebenen die Sorge beim Gehorchen, Jos 23,6: *Seid besorgt, damit ihr alles befolgt, was in der Rolle des Gesetzes des Mose geschrieben steht.* Es gibt weiterhin bei Gleichen die Sorge um das friedfertige Zusammenleben, Eph 4,3: *Besorgt, die Einheit des Geistes im Band des Friedens zu wahren,* und dies ist eine lobenswerte Sorge für andere. – Ferner gibt es die Sorge um den Nutzen für sich selbst, und zwar dreifach. Erstens die, die göttlichen Gebote bei sich zu erwägen, Dtn 4,9: *Achte besorgt auf dich und deine Seele!* und: *Damit du nicht die Worte vergisst und sie deinem Herzen entfallen.* Zweitens gibt es die Sorge darum, das Böse abzuwehren; daher Dtn 4,15–16: *Achtet besorgt auf eure Seelen. Ihr habt kein Bild gesehen, lasst euch also nicht täuschen und macht euch nicht etwa irgendein Bildnis!* Drittens gibt es die Sorge der Leidenschaft, Gutes zu tun, Röm 12,11: *In der Besorgnis nicht träge, im*

<sup>4787</sup> Augustinus, De sermone domini in monte II,17,57 (CChr.SL 35, 150).

<sup>4788</sup> Ebd. (CChr.SL 35, 152f).

*spiritu ferventes, Domino servientes. Haec est sollicitudo laudabilis et in praecepto.*

Item, est sollicitudo vituperabilis multiplex. Est enim sollicitudo inordinata sciendi sive vana, Eccle. 2, 21: *Cum alius laboret in sapientia et doctrina et sollicitudine, et: Homini otioso quaesita dimittit, et hoc vanitas et magnum malum.* Et est sollicitudo acquirendi divitias ex cupiditate, Eccle. 2, 26: *Peccatori dedit Deus afflictionem et curam superfluum, ut addat et congreget, sed et hoc vanitas et cassa sollicitudo mentis.* Item, est sollicitudo custodiendi divitias sive retinendi ex avaritia, Matth. 13, 22: *Sollicitudo huius saeculi et fallacia divitiarum suffocat verbum.* Item, est sollicitudo peccandi in adinveniendo genus peccati, Sap. 14, 17, ubi loquitur de inventione idolorum: *Fecerunt imaginem regis quem honorare volebant, ut illum qui aberat, tamquam praesentem colerent sua sollicitudine.* Item, est sollicitudo peccandi in studio perpetrandi, Dan. 13, 11, 12: *Volentes concumbere cum ea, observabant quotidie sollicitius videre illam.* Haec est sollicitudo vituperabilis et in prohibitione.

Item, est sollicitudo tolerabilis, et haec est etiam multiplex. Est enim sollicitudo dilectionis naturalis, Tob. 10, 1: *Cum moram faceret Tobias propter nuptias, pater eius sollicitus erat, dicens: Quare moratur?* Item, est sollicitudo curae rei familiaris, I Reg. 9, 20: *De asinis quas nudius tertius perdidisti ne sollicitus sis, quia inventae sunt.* Item, est sollicitudo necessariae providentiae, Luc. 10, 41: *Martha, Martha, sollicita es etc.* Item, est sollicitudo infirmitatis humanae, I Cor. 7, 33: *Qui cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori.* Item, est sollicitudo inquisitionis moderatae, Tob. 5, 18: *Ne sollicitum te reddam, ego sum Azarias etc.,* et haec est sollicitudo tolerabilis et in permissione.

Item, est sollicitudo miserabilis, et haec triplex. Est enim sollicitudo laboris in operando, Eccle. 2, 19: *Detestatus sum omnem industriam meam, in qua studiosissime laboravi et sollicitus [936] fui.* Item, est sollicitudo anxietatis in patiando, I Mach. 6, 10–11: *Recessit somnus ab oculis meis, et corruí corde prae sollicitudine; et dixi in corde meo: In quantam tribulationem deveni, et in quos fluctus tristitiae!* Item, est sollicitudo timoris in praecavendo, Ierem. 38, 19: *Sollicitus sum propter Iudaeos qui transfugerunt ad Chaldaeos; ne forte tradar in manus eorum, et illudant mihi;* et Ierem. 42, 16: *Gladius quem formidatis, comprehendet vos in terra; et fames, pro qua solliciti estis.* Et haec est sollicitudo miserabilis.

Ex iis patet quae sollicitudo sit prohibita et quae non.

*Geist leidenschaftlich, dem Herrn dienend.* Dies ist eine lobenswerte Sorge und steht in der Vorschrift.

Und es gibt eine tadelnswerte Sorge auf vielfache Weise. Es gibt nämlich die ungeordnete oder vergebliche Sorge des Wissens, Koh 2,21: *Wenn ein anderer in Weisheit und Lehre und Sorge sich müht, und: Er verliert das, was er erworben hat, an einen müßigen Menschen, und dies ist eine Vergeblichkeit und ein großes Übel.* Weiter gibt es aus Begierde die Sorge darum, Reichtümer zu erwerben, Koh 2,26: *Dem Sünder gab Gott Bedrängnis und überflüssige Sorge, sodass er hinzufügt und zusammenhäuft, doch auch dies ist Vergeblichkeit und eine sinnlose Besorgnis des Geistes.* Ferner gibt es aus Habgier die Sorge darum, seine Reichtümer zu bewachen oder zurückzuhalten, Mt 13,22: *Die Sorge dieser Welt und die Täuschung der Reichtümer ersticken das Wort.* Weiter gibt es die Sorge, zu sündigen, indem man eine [neue] Art der Sünde hinzuerfindet, Weish 14,17, wo über die Erfindung der Götzen gesprochen wird: *Sie machten ein Bild des Königs, den sie ehren wollten, um ihn, wenn er abwesend war, mit ihrer Sorge zu verehren, als ob er anwesend wäre.* Und es gibt im Eifer, etwas zu erreichen, die Sorge zu sündigen, Dan 13,11.12: *Da sie sich mit ihr niederlegen wollten, beobachteten sie sie täglich, ziemlich besorgt, sie zu sehen.* Dies ist eine tadelnswerte Sorge und besteht im Verbot.

Ferner gibt es eine erträgliche Sorge, und diese ebenfalls vielfach. Es gibt nämlich die Sorge der natürlichen Liebe, Tob 10,1: *Als Tobias sich wegen der Hochzeit verspätete, war sein Vater besorgt und sagte: Warum verspätet er sich?* Und es gibt die Sorge der Fürsorge für den Familienbesitz, 1Sam 9,20: *Über die Eselinnen, die du vor drei Tagen verloren hast, sei nicht besorgt, denn sie sind gefunden worden.* Ferner gibt es die Sorge darum, das Notwendige zu beschaffen, Lk 10,41: *Martha, Martha, du sorgst dich usw.* Weiter gibt es die Sorge der menschlichen Schwäche, 1Kor 7,33: *Wer mit Ehefrau ist, ist um das besorgt, was zur Welt gehört, wie er seiner Ehefrau gefällt.* Und es gibt die Sorge des maßvollen Nachfragens, Tob 5,18: *Um dich nicht besorgt zu machen, ich bin Asarja usw.,* und dies ist eine erträgliche Sorge und besteht in der Erlaubnis.

Und es gibt die beklagenswerte Sorge, und diese dreifach. Es gibt nämlich die Sorge der Mühe beim Arbeiten, Koh 2,19: *Ich habe meinen ganzen Fleiß verwünscht, in dem ich mich sehr eifrig gemüht habe und besorgt [936] war.* Ebenso gibt es die Sorge der Angst im Erleiden, 1Makk 6,10–11: *Der Schlaf hat sich von meinen Augen zurückgezogen, und ich bin im Herzen gestürzt vor Sorge; und ich sprach in meinen Herzen: In welch große Bedrängnis bin ich geraten und in welche Fluten der Traurigkeit!* Und es gibt die Sorge der Furcht im Verhindern, Jer 38,19: *Ich bin besorgt wegen der Juden, die zu den Chaldäern übergelaufen sind, dass sie mich nicht etwa in deren Hände ausliefern und mir übel mitspielen;* und Jer 42,16: *Das Schwert, das ihr fürchtet, wird euch im Land erfassen, und der Hunger, aufgrund dessen ihr besorgt seid.* Und dies ist eine beklagenswerte Sorge.

Und dadurch ist klar, welche Sorge verboten ist und welche nicht.

## MEMBRUM III.

**De discretione intentionis.**

Consequenter inquirendum est de discretione intentionis, quae regulatur duobus generibus praeceptorum: prohibitionem temeritatis iudicii, cum dicitur: *Nolite iudicare* etc., et praecepto cautelae, cum dicitur: *Attendite a falsis prophetis* etc. Et primum pertinet ad simplicitatem columbinam; secundum pertinet ad prudentiam serpentinam, de quibus dicitur, Matth. 10, 16: *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae*.

Item, nota quantum ad primam prohibitionem indiscretionis sive praesumptionis iudicii, quoniam propter hoc quia infirmitati humanae difficile et quasi impossibile est indiscreta iudicia devitare, ideo illi prohibitioni de iudicio indiscreto Salvator tria addidit praecepta, Matth. 7, 7: unum de petendo adiutorium gratiae, cum dicitur: *Petite et dabitur vobis* etc.; aliud, de servando aequitatem legis naturae respectu proximi, cum dicitur: *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*; tertium de conatu ad amorem Dei, cum dicitur: *Intrate per angustam portam*, Glossa: «Id est caritatem».

Quantum ad prohibitionem indiscretionis iudicii, cum dicitur '*nolite iudicare*' etc., nota quod aliquis iudicat ex auctoritate, ut iudex constitutus, Deuter. 16, 18: *Iudices et magistros constitues*; aliquis ex vitae dignitate, I Cor. 6, 2: *Nescitis quod sancti de hoc mundo iudicabunt*; aliquis ex veritate doctrinae, Levit. 10, 9, de sacerdotibus dicitur: *Omne quod inebriare potest non bibant, ut habeant scientiam discernendi*. Primum praelatorum est, secundum perfectorum, tertium doctorum et praedicatorum. Et secundum hoc accidit indebitum iudicium tribus modis: ex defectu sive abusu auctoritatis in causarum examine; ex indignitate vitae in vitiorum reprehensione; ex defectu discretionis doctrinae in praedicatione. Et secundum hoc datur triplex praeceptum prohibitionis indiscreti seu temerarii iudicii, Matth. 7. Primo enim prohibetur temerarium iudicium in defectu sive abusu auctoritatis, cum dicitur: *Nolite iudicare*; secundo vero reprehenditur iudicium praesumptuosum ex defectu dignitatis, cum dicitur: *Quid vides festucam in oculo fratris?* et subditur: *Hypocrita, eice primum*



*Drittes Glied: Die Unterscheidung der Absicht*

Sodann ist die Unterscheidung der Absicht zu untersuchen, die von zwei Arten von Vorschriften geregelt wird: dem Verbot des leichtfertigen Urteils, indem es heißt: *Richtet nicht*<sup>4789</sup> usw., und der Vorschrift der Vorsicht, indem es heißt: *Hütet euch vor den falschen Propheten*<sup>4790</sup> usw. Und das Erste gehört zur Aufrichtigkeit des Täubchens, das Zweite gehört zur Klugheit der Schlange, über die es in Mt 10,16 heißt: *Seid klug wie die Schlangen und aufrichtig wie die Täubchen*.

Beachte beim ersten Verbot des Mangels an Unterscheidungsvermögen beim Urteil oder der Vorverurteilung, dass deswegen, weil es für die menschliche Schwäche schwierig und gleichsam unmöglich ist, nicht unterscheidbare Urteile zu vermeiden, der Heiland diesem Verbot über das nicht unterscheidbare Urteil drei Vorschriften hinzugefügt hat, Mt 7,7: eines dazu, den Beistand der Gnade zu erbitten, indem es heißt: *Bittet, und es wird euch gegeben werden* usw.; das zweite dazu, die Gleichheit des Naturgesetzes hinsichtlich des Nächsten zu wahren, indem es heißt: *Was immer ihr wollt, dass es euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen*<sup>4791</sup>; das dritte über die Anstrengung nach der Liebe Gottes, indem es heißt: *Tretet durch das enge Tor ein*<sup>4792</sup>, die Glosse: „Das ist die Liebe.“<sup>4793</sup>

Zum Verbot des Mangels an Unterscheidungsvermögen beim Urteil, wenn er sagt ‚*Richtet nicht*‘ usw., beachte, dass mancher aufgrund von Autorität urteilt, so wie ein ernannter Richter, Dtn 16,18: *Du sollst Richter und Lehrer einsetzen*; mancher aufgrund der Würdigkeit der Lebensführung, 1Kor 6,2: *Wisst ihr nicht, dass die Heiligen diese Welt richten werden?*; mancher aufgrund der Wahrheit der Lehre, Lev 10,9 heißt es über die Priester: *Sie sollen nichts trinken, was berauschen kann, um das Wissen der Unterscheidung zu behalten*. Das Erste gehört zu den Vorgesetzten, das Zweite zu den Vollkommenen, das Dritte zu den Gelehrten und Predigern. Und demgemäß erfolgt ein ungebührliches Urteil auf drei Arten: aus Mangel oder Missbrauch von Autorität bei der Untersuchung der Gerichtssachen; aus Unwürdigkeit der Lebensführung bei der Tadelung der Sünden; aus Mangel an Unterscheidungskraft der Lehre bei der Predigt. Und demgemäß gibt es drei Vorschriften des Verbots des nicht unterscheidbaren oder leichtfertigen Urteils, Mt 7. Erstens nämlich wird das leichtfertige Urteil beim Mangel oder Missbrauch von Autorität verboten, indem es heißt: *Richtet nicht*; zweitens wird die Vorverurteilung aus Mangel an Würdigkeit getadelt, indem es heißt: *Was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders?*<sup>4794</sup>, und es wird hinzugefügt: *Heuchler, zieh erst den Balken aus deinem Auge*<sup>4795</sup>; drittens wird das nicht unterscheidbare Urteil bei

---

4789 Mt 7,1.

4790 Mt 7,15.

4791 Mt 7,12.

4792 Mt 7,13.

4793 Glossa interlinearis zu Mt 7,13 (ed. Textus biblie, Bd. 5, 28v).

4794 Mt 7,3.

4795 Mt 7,5.

*trabem de oculo tuo*; tertio, iudicium indiscretum prohibetur in dispensatione eruditionis sive doctrinae, cum dicitur: *Nolite sanctum dare canibus*.

De primo praecepto, quo prohibetur temerarium iudicium, quando scilicet iudicamus de iis de quibus non est commissum iudicare, ut de occultis, inquisitum est in Quaestionibus de peccatis, inquisitione de peccatis cordis; de secundo, quo prohibetur praesumptio iudicandi in reprehensione propter indignitatem vitae, inquiretur infra, inquisitione de iudicialibus Evangelii, Quaestione de correctione fraterna; de praecepto vero quo prohibetur indiscretio dispensationis doctrinae, quaeretur inquisitione de gratiis gratis datis, Quaestione de gratia praedicationis.

Tamen quantum ad praesens ad plenam intelligentiam istius praecepti: *Nolite sanctum dare canibus neque mittatis margaritas ante porcos*, quaerenda sunt duo:

- Primo, de intelligentia huius praecepti;
- secundo, de obligatione huius praecepti.

[937] [Nr. 602] CAPUT I.

DE INTELLIGENTIA PRAECEPTI 'NOLITE SANCTUM DARE CANIBUS' ETC.

Quantum ad primum quaeritur I. quid dicatur hic «sanctum, quid margaritae, quid porci, quid canes».

II. Item, quaeritur quid prohibeatur hoc praecepto.

1. Si dicatur quod indiscretio dispensationis divinorum, et maxime verborum, quantum ad detractores et contemptores – contra, Matth. 10, 27: *Quae in aure auditis, praedicate super tecta*.

2. Item, II Tim. 4, 2: *Insta opportune, importune*, Augustinus: «*Opportune volentibus, importune nolentibus*».

3. Item, Augustinus: «Audiat et derideat, sapiat et quandoque cognoscat».

4. Item, ipse Dominus praedicavit resistentibus et contemnentibus verbum suum; ergo sanctum dedit canibus et porcis.

der Erteilung der Unterweisung oder Lehre verboten, indem es heißt: *Geht das Heilige nicht den Hunden.*<sup>4796</sup>

Die erste Vorschrift, mit der das leichtfertige Urteil verboten wird, nämlich wenn wir über etwas urteilen, über das uns zu urteilen nicht übertragen worden ist, so wie über Verborgenes, ist in den Fragen über die Sünden untersucht worden, in der Untersuchung zu den Sünden des Herzens;<sup>4797</sup> die zweite, mit der die Vorverurteilung bei der Tadelung aufgrund von Unwürdigkeit der Lebensführung verboten wird, wird weiter unten untersucht werden, in der Untersuchung über die Rechtssatzungen des Evangeliums, in der Frage nach der geschwisterlichen Tadelung;<sup>4798</sup> die Vorschrift aber, mit der der Mangel an Unterscheidungskraft bei der Erteilung der Lehre verboten wird, wird in der Untersuchung über die umsonst gegebenen Gnaden untersucht werden, in der Frage nach der Gnade des Predigens.<sup>4799</sup>

Dennoch sind für den Augenblick zum vollen Verständnis der Vorschrift *Geht das Heilige nicht den Hunden und werft keine Perlen vor die Schweine*<sup>4800</sup> zwei Einzelfragen zu stellen:

1. Das Verständnis dieser Vorschrift;
2. die Verpflichtung dieser Vorschrift.

[937] *Kapitel 1: Das Verständnis der Vorschrift ‚Geht das Heilige nicht den Hunden‘ usw. [Nr. 602]*

Zu dem Ersten wird gefragt, **I.** was hier gemeint ist mit „dem Heiligen, was mit den Perlen, was mit den Schweinen und was mit den Hunden.“<sup>4801</sup>

**II.** Es wird gefragt, was mit dieser Vorschrift verboten wird.

1. Wenn gesagt wird: der Mangel an Unterscheidungskraft bei der Austeilung göttlicher Güter, und besonders von Worten, an Verleumder und Verächter – dagegen, Mt 10,27: *Was ihr ins Ohr geflüstert hört, das predigt auf den Dächern.*

2. 2Tim 4,2: *Beharre: umgänglich, lästig*, Augustinus: „Umgänglich für die Willigen, lästig für die Unwilligen.“<sup>4802</sup>

3. Augustinus: „Möge er es hören und auslachen, weise sein und manchmal erkennen.“<sup>4803</sup>

4. Der Herr selbst hat denen gepredigt, die Widerstand leisteten und sein Wort verschmähten; also hat er das Heilige den Hunden und Schweinen gegeben.

**4796** Mt 7,6.

**4797** Vgl. Summa Halensis III Nr. 355–374 (ed. Bd. IV/2, 527a–561b; in dieser Ausgabe S. 782–909).

**4798** Eine solche Abhandlung findet sich in der Summa Halensis nicht.

**4799** Dieser Aspekt wird in dem entsprechenden Abschnitt der Summa Halensis nicht näher beleuchtet (vgl. ebd., Nr. 669–672 [ed. Bd. IV/2, 1058a–1060b]).

**4800** Mt 7,6.

**4801** Augustinus, De sermone domini in monte II,20,68 (CChr.SL 35, 164).

**4802** Ders., Expositio epistulae ad Galatas 56 (CSEL 84, 131f); Petrus Lombardus, Commentaria in epistolas Pauli: in epistulam I ad Timotheum (PL 192, 379).

**4803** Das Zitat lässt sich in Augustins Schriften nicht nachweisen.

**Respondeo, I.** secundum Augustinum: «Sanctum est, quod violare atque corrumpere non licet; margaritae, quaecumque spiritualia magni aestimanda sunt; et, quia in abdito latent, tamquam de profundo eruuntur». Secundum Chrysostomum, sanctum sunt sacramenta, ut Baptismus, Eucharistia, in cuius rei figura, I Mach. 2, 12, dixit Mathathias: *Ecce sancta nostra, pulchritudo nostra, claritas nostra desolata est, et inquinaverunt ea gentes*; et Levit. 6, 29, in figura Eucharistiae dicitur: *Masculus de genere Aaron vescetur iis carnibus, quia sanctum sanctorum est*. Margaritae vero, secundum Chrysostomum, «sunt mysteria veritatis, quia sicut margaritae inclusae conchis positae sunt in medio maris, sic et mysteria in libris inclusa posita sunt in altitudine sensus Scripturarum», infra [Matth.] 13, 46: *Inventa una pretiosa margarita, dedit omnia sua, et comparavit eam*; Prov. 25, 12: *Inauris aurea et margarita fulgens qui arguit sapientem et aurem obedientem*. – Canes, secundum quod dicit Augustinus, sunt oppugnatores veritatis, Isai. 56, 11: *Canes impudentissimi nescierunt saturitatem*. Canis enim, sicut dicit Chrysostomus, animal improbum supervenientibus est, superflue latrans, Apoc. 22, 15: *Foris canes, venefici, impudici*. – Porci vero, secundum Augustinum, sunt contemptores veritatis, vel, secundum Chrysostomum, Christiani carnales. «Proprium enim est porci in coeno volutari, nunquam caelum aspicere, nec quaerere dominum suum, nisi cum esurit. Tales sunt Christiani, qui in carnalibus immunditiis delectantur nec aspiciunt caelum nec quaerunt Deum, nisi cum necessitas eis advenerit», infra [Matth.] 8, 31, dixerunt daemones: *Si eicis nos, mitte nos in porcos*; de utroque II Petri 2, 22: *Canis reversus ad vomitum et sus lota in volutabro luti*.

**II.** Ad aliud dicendum quod ista prohibitio intelligitur quantum ad obstinatos in malitia vel errore, circa quos, sicut dicit Augustinus, habenda est consideratio, quia aut ipsi sunt soli aut sunt etiam alii fideles astantes. Si ipsi soli sunt, tenendum est quod dicit hic Dominus. Si vero alii sunt fideles astantes, iuxta formam Domini procedendum est, qui, cum praedicaret Iudaeis, «non est putandus sanctum dedisse canibus. Non enim eis dedit qui sapere non poterant, sed eis qui poterant et simul

**Ich antworte, I.** nach Augustinus: „Heilig ist, was zu verletzen und zu beschädigen nicht erlaubt ist; Perlen, welche geistlichen Dinge auch immer hochgeschätzt werden müssen, und weil sie im Geheimen verborgen sind, werden sie gleichsam aus der Tiefe heraufgeholt.“<sup>4804</sup> Nach Chrysostomus sind das Heilige die Sakramente, wie die Taufe, die Eucharistie,<sup>4805</sup> und als Sinnbild für diese Sache sagte Mattatias in 1Makk 2,12: *Seht, unsere Heiligtümer, unsere Schönheit, unser Glanz sind zerstört, und Heiden haben sie unrein gemacht*; und Lev 6,29 heißt es als Sinnbild der Eucharistie: *Jede männliche Person aus dem Stamme Aaron soll von diesen Fleischstücken essen, denn es ist etwas Hochheiliges*. Die Perlen aber „sind“ nach Chrysostomus „die Geheimnisse der Wahrheit. Denn so, wie Perlen in Muscheln eingeschlossen inmitten des Meeres liegen, so liegen auch die Geheimnisse in Büchern eingeschlossen in der Tiefe des Sinns der Schriften“<sup>4806</sup>, weiter unten [Mt] 13,46: *Als er eine einzigartig wertvolle Perle fand, gab er all seinen Besitz hin und kaufte sie*; Spr 25,12: *Ein goldener Ohrring und eine glänzende Perle ist, wer einen Weisen zurechtweist und ein Ohr, das Folge leistet*. – Die Hunde sind nach dem, was Augustinus sagt, die Angreifer der Wahrheit,<sup>4807</sup> Jes 56,11: *Die höchst gierigen Hunde kennen keine Sättigung*. eiHei

Denn ein Hund ist, wie Chrysostomus sagt, ein gefräßiges Tier, das unnötig bellt, für die, die überraschend auf ihn stoßen,<sup>4808</sup> Offb 22,15: *Draußen [bleiben] die Hunde, die Zauberer und die Unzüchtigen*. – Die Schweine aber sind nach Augustinus die Verächter der Wahrheit<sup>4809</sup> oder nach Chrysostomus die fleischlich gesinnten Christen<sup>4810</sup>. „Eine Eigenschaft des Schweins ist es, sich im Kot zu wälzen, niemals den Himmel anzublicken und seinen Besitzer nur zu suchen, wenn es Hunger hat. So sind die Christen, welche sich an fleischlichen Unreinheiten erfreuen und weder den Himmel anblicken noch Gott suchen, außer wenn ihnen eine Notlage zustößt“, weiter unten, [Mt] 8,31, die Dämonen sprachen: *Wenn du uns austreibst, dann schick uns in die Schweine*; über beide 2Petr 2,22: *Der Hund ist zu seinem Erbrochenen zurückgekehrt, und das gewaschene Schwein badet sich in der Schweinesuhle*.

**II.** Zu der zweiten [Frage] ist zu sagen, dass dieses Verbot im Hinblick auf die zu verstehen ist, die hartnäckig in der Schlechtigkeit oder im Irrtum verharren, über die, wie Augustinus sagt, man die Überlegung anstellen muss, dass sie entweder allein sind oder noch andere Gläubige dabei anwesend sind. Wenn sie allein sind, muss man sich an das halten, was der Herr hierzu sagt. Wenn aber noch andere Gläubige dabei anwesend sind, muss man nach dem Vorbild des Herrn vorgehen, von dem man, als er zu den Juden predigte, „nicht glauben darf, dass er das Heilige den Hunden gegeben habe. Er gab nämlich nicht denen, die nicht weise sein konnten, sondern denen, die

**4804** Augustinus, De sermone domini in monte II,20,68 (CChr.SL 35, 164).

**4805** Vgl. Ps.-Chrysostomus, Eruditi commentarii in evangelium Matthaei, hom. 17 (PG 56, 728).

**4806** Ebd. (PG 56, 728 f).

**4807** Vgl. Augustinus, De sermone domini in monte II,20,68 (CChr.SL 35, 164 f).

**4808** Vgl. Ps.-Chrysostomus, Eruditi commentarii in evangelium Matthaei, hom. 17 (PG 56, 728).

**4809** Augustinus, De sermone domini in monte II,20,68 (CChr.SL 35, 164 f).

**4810** Ps.-Chrysostomus, Eruditi commentarii in evangelium Matthaei, hom. 17 (PG 56, 728).

aderant, quos propter aliorum immunditiam negligi non oportebat. Et cum eum tentatores interrogabant, respondebat, ut quid contradicerent non haberent et ut alii, qui poterant capere, ex illorum occasione multa utiliter audirent».

[938] CAPUT II.

DE OBLIGATIONE HUIUS PRAECEPTI.

Postea quaeritur de obligatione huius praecepti: *Nolite sanctum dare canibus* etc. Et quaeruntur tria circa hoc:

- Primo, quid tenetur scire doctor sive praedicator;
- secundo, si praedicator tenetur facere quod dicit;
- tertio, utrum malus peccet praedicando.

[Nr. 603] ARTICULUS I.

*Quid teneatur scire doctor sive praedicator.*

**Ad primum arguitur sic:** 1. Agg. 2, 12: *Interroga sacerdotes Legem*, ibi Hieronymus: «Sacerdos, si ignorat Legem, probat se non esse Domini sacerdotem». Relinquitur ergo quod sacerdos tenetur scire Legem; sed hoc non est nisi ratione officii docendi; ergo qui docet tenetur Legem scire.

2. Item, ignarus artis medicinae, si usurpat officium et opus artis illius, reus est mortis. Si igitur ita est in medicina corporali, multo magis in medicina spirituali, cum verbum Dei medicina sit, sicut dicitur in Psalmo: *Misit verbum suum et sanavit eos*.

**Contra: a.** In tabernaculo Domini erant phialae et cyathi, sicut dicitur Exod. 37, 16 et Num. 6, et dicunt quod haec sunt vasa maiora et minora, per quae maiores doctores et minores praedicatores designantur; minores autem, si bene annuntiant, maiori sapientia illustrantur. Ex quo videtur quod possunt annuntiare et praedicare aliqui, licet non sint maiori sapientia illustrati; non ergo quicumque praedicat tenetur scire Legem.

**b.** Item, Apostolus non permittit mulierem docere in Ecclesia, sed *domi viros suos interrogent*, I Cor. 14, 35. Ergo cuilibet simplici laico licet docere uxorem suam; ergo etc.

es konnten und die auch dabei anwesend waren, die er nicht wegen der Unreinheit der anderen vernachlässigen durfte. Und als ihn seine Versucher befragten, antwortete er so, dass sie nichts fanden, dem sie widersprechen konnten, und dass andere, die es begreifen konnten, bei dieser Gelegenheit viel zu ihrem Nutzen hörten.“<sup>4811</sup>

[938] *Kapitel 2: Die Verpflichtung dieser Vorschrift*

Danach wird nach der Verpflichtung der Vorschrift *Gebt das Heilige nicht den Hunden*<sup>4812</sup> usw. gefragt. Und es werden im Zusammenhang damit drei Einzelfragen gestellt:

1. Was ist ein Lehrer oder Prediger zu wissen verpflichtet?
2. Ist ein Prediger dazu verpflichtet zu tun, was er sagt?
3. Sündigt ein Böser, wenn er predigt?

*Artikel 1: Was ist ein Lehrer oder Prediger zu wissen verpflichtet? [Nr. 603]*

**Zu dem Ersten wird so argumentiert:** 1. Hag 2,12: *Frage die Priester nach einem Gesetz*, dazu Hieronymus: „Wenn ein Priester das Gesetz nicht kennt, beweist er, dass er kein Priester des Herrn ist.“<sup>4813</sup> Es folgt also, dass ein Priester dazu verpflichtet ist, das Gesetz zu kennen; dies aber nur im Hinblick auf das Lehramt; also ist, wer lehrt, dazu verpflichtet, das Gesetz zu kennen.

2. Wenn jemand, der der Heilkunst unkundig ist, sich der Aufgabe und der Tätigkeit dieser Kunst bemächtigt, ist er des Todes schuldig. Wenn es also in der körperlichen Heilkunst so ist, so noch viel mehr in der geistlichen Heilkunst, denn das Wort Gottes ist ein Heilmittel, wie es im Psalm heißt: *Er sandte sein Wort und heilte sie.*<sup>4814</sup>

**Dagegen:** a. Im Bundeszelt des Herrn gab es Trinkschalen und Trinkbecher, wie es in Ex 37,16 und Num 6<sup>4815</sup> heißt, und sie sagen, dass dies größere und kleinere Gefäße sind, durch die die größeren Lehrer und die kleineren Prediger bezeichnet werden;<sup>4816</sup> die kleineren werden aber, wenn sie gut verkündigen, mit größerer Weisheit erleuchtet. Daraus ist ersichtlich, dass einige verkündigen und predigen können, auch wenn sie nicht mit größerer Weisheit erleuchtet sind; also ist nicht jeder, der predigt, dazu verpflichtet, das Gesetz zu kennen.

b. Der Apostel gestattet es einer Frau nicht, in der Kirche zu lehren, sondern sie *sollen zuhause ihre Männer befragen*, 1Kor 14,35. Also ist es jedem einfachen Laien erlaubt, seine Ehefrau zu lehren; also usw.

<sup>4811</sup> Augustinus, *De sermone domini in monte II*,20,70 (CChr.SL 35, 166).

<sup>4812</sup> Mt 7,6.

<sup>4813</sup> Hieronymus, *Commentarii in prophetas minores 2*,11/15 (CChr.SL 76A, 734).

<sup>4814</sup> Ps 106,20.

<sup>4815</sup> Num 7,1.

<sup>4816</sup> Vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio in Job XX*,2,4 (CChr.SL 143A, 1004); ders., *Homiliae in evangelia (I)*,6,6 (CChr.SL 141, 43 f).

**Respondeo:** Est doctrina simplicis exhortationis, et haec est communis omnium; et est doctrina praedicationis, et ista est sacerdotum; et est doctrina assumptae professionis, ut cuiuslibet doctoris in sua scientia. In primis sufficit scire quaecumque sunt simplicitatis credendorum et divinorum mandatorum. In secundis necessarium est scire expositiones credendorum et praeceptorum, iuxta illud I Petri 3, 15: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide et spe*. In tertiis necessaria est scientia omnium ad doctrinam eorum et scientiam pertinentium.

[Nr. 604] ARTICULUS II.

*Utrum praedicator teneatur facere quod dicit.*

Secundo quaeritur utrum praedicator tenetur facere quod dicit.

**Et videtur quod sic:** 1. Iob 39, 19: *Numquid praebebis equo fortitudinem aut circumdabis collo eius hinnitum?* Gregorius: «Collo equi hinnitus circumdatur, quando praedicator suis vocibus tenetur», secundum illud I Cor. 9, 27: *Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar;* item, Rom. 2, 21: *Qui alium doces, te ipsum non doces* etc.

**Contra:** *a.* Est qui praedicat perfectionem, quam tamen non facit, et tamen non diceretur teneri, ut cum saecularis praedicat perfectionem religionis et perfectis. Ergo etc.

[939] **Respondeo:** Quilibet tenetur facere quod dicit, secundum quod asserit alios teneri ad faciendum quod dicit. Tamen asseritur aliquando tentio vel generaliter vel secundum statum: generaliter, sicut asseritur de illis quae pertinent ad statum salutis; secundum statum, sicut asseritur de illis quae pertinent ad statum perfectionis, utpote religionis, ad quam omnes non tenentur, et sic praedicator non tenetur facere secundum quod dicit.

[Nr. 605] ARTICULUS III.

*Utrum malus peccet praedicando.*

Tertio quaeritur utrum malus peccet praedicando.

**Ad quod sic:** *a.* Psalmus: *Peccatori dixit Deus: quare tu enarras iustitias meas et assumis testamentum meum per os tuum?* etc. Item: *Scienti bonum facere et non*



**Ich antworte:** Es gibt die Lehre der einfachen Ermahnung, und diese ist allen gemeinsam; und es gibt die Lehre der Predigt, und diese ist Aufgabe der Priester; und es gibt die Lehre eines Berufs, den man ergriffen hat, so wie eines jeden Gelehrten in seiner Wissenschaft. Bei dem Ersten genügt es zu wissen, was zur Einfachheit dessen gehört, das man glauben muss, und [zur Einfachheit] der göttlichen Gebote. Bei dem Zweiten ist es notwendig, die Auslegungen dessen zu kennen, was man glauben muss, und der Vorschriften, nach 1Petr 3,15: *[Seid] immer bereit, jedem, der danach fragt, Rechenschaft abzulegen über das, was in euch ist, Glaube und Hoffnung.* Bei dem Dritten ist das Wissen über alles, was zu seiner Lehre und Wissenschaft gehört, notwendig.

*Artikel 2: Ist ein Prediger dazu verpflichtet zu tun, was er sagt? [Nr. 604]*

Zweitens wird gefragt, ob ein Prediger dazu verpflichtet ist, zu tun, was er sagt.

**Und es scheint richtig zu sein:** 1. Ijob 39,19: *Wirst du denn dem Pferd die Tapferkeit verleihen oder seinen Hals mit Wiehern umgeben?*, Gregor: „Der Hals des Pferdes wird mit Wiehern umgeben, wenn ein Prediger von seinen Worten verpflichtet wird“<sup>4817</sup>, nach 1Kor 9,27: *Ich züchtige meinen Leib und treibe ihn in die Knechtschaft zurück, damit ich nicht etwa, während ich anderen predige, selbst zum Verworfenen werde;* und Röm 2,21: *Du lehrst zwar einen anderen, dich selbst aber lehrst du nicht* usw.

**Dagegen:** a. Es gibt manchen, der die Vollkommenheit predigt, sie aber nicht tut, und von dem man dennoch nicht sagen würde, dass er dazu verpflichtet ist, wie zum Beispiel wenn ein weltlicher [Priester] den Ordensleuten und den Vollkommenen Vollkommenheit predigt. Also usw.

[939] **Ich antworte:** Jeder ist dazu verpflichtet, zu tun, was er sagt, insofern er behauptet, dass die anderen dazu verpflichtet sind, zu tun, was er sagt. Dennoch wird bisweilen eine Verpflichtung entweder allgemein oder gemäß dem Stand behauptet: allgemein, so wie es von denen behauptet wird, die zum Heilsstand gehören; nach dem Stand, so wie wenn es von denen behauptet wird, die zum Stand der Vollkommenheit gehören, so wie zum Ordensstand, zu dem nicht alle verpflichtet sind, und so ist ein Prediger nicht dazu verpflichtet, nach dem zu handeln, was er sagt.

*Artikel 3: Sündigt ein Böser, wenn er predigt? [Nr. 605]<sup>4818</sup>*

Drittens wird gefragt, ob ein Böser sündigt, wenn er predigt.

**Dazu so:** a. Der Psalm: *Der Herr sprach zum Sünder: Warum zählst du meine Gerechtigkeiten auf und nimmst meinen Bund in deinen Mund?*<sup>4819</sup> usw. Und: *Wer es versteht, das Gute zu tun, und es nicht tut, für den ist dies eine Sünde,* Jak 4,17. Also

<sup>4817</sup> Ders., *Moralia sive Expositio in Job XXXI,24,44* (CChr.SL 143B, 1581f); vgl. *Glossa ordinaria* zu Ijob 39,19 (ed. Froehlich/Gibson, Bd. 2, 448b).

<sup>4818</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* II, tr.18 c.3 q.2 a3 (SpicBon 17, 611,1–615,125).

<sup>4819</sup> Ps 49,16.

*facienti peccatum est illi*, lac. 4, 17. Ergo magis peccat praedicator malus quam alius, quia *servus, sciens voluntatem domini sui et non faciens, vapulabit multis*, Luc. 12, 17.

**Contra:** 1. Praedicare est de genere bonorum; ergo in praedicando non contingit peccatum.

2. Item, docere est de operibus misericordiae spiritualibus; sed opera misericordiae non interduntur etiam existenti in peccato mortali, ut facere eleemosynam et huiusmodi; ergo nec doctrina sive praedicatio peccatori debet interdici.

**Respondeo:** Distinguunt quod est aliquis qui docet, quia tenetur ex officio, quasi ex necessitate; et est alius qui docet quasi ex voluntate. Similiter distinguunt quod est peccatum notorium et est peccatum occultum. Existens in peccato notorio peccat quicumque praedicat, sive ex necessitate officii sive ex voluntate praedicet. Dicunt ergo illum, qui est in peccato occulto, peccare cum praedicat ex voluntate, et hoc ratione contemptus; non autem illum, qui praedicat ex officio, dum tamen cum timore illud faciat et quasi coactus necessitate officii. – Simpliciter tamen videtur dicendum quod docens vel praedicans in peccato, si non studeat compungi ex dicto et dolere de peccato, simpliciter contemnere dicitur, et ideo peccare, sive occultum sit peccatum sive manifestum. Nec est simile de operibus misericordiae corporalibus et spiritualibus, quia hic scientia aggravat et contemptus.

sündigt ein böser Prediger mehr als ein anderer, da *der Sklave, der den Willen seines Herrn kennt und ihn nicht ausführt, viele Schläge erhalten wird*, Lk 12,17.

**Dagegen:** 1. Predigen gehört zur Gattung der guten Dinge; also kann beim Predigen keine Sünde geschehen.

2. Lehren gehört zu den geistlichen Werken der Barmherzigkeit; die Werke der Barmherzigkeit werden aber nur dem untersagt, der sich in einer Todsünde befindet, so wie Almosen geben und dergleichen; also darf einem Sünder auch nicht das Lehren oder Predigen untersagt werden.

**Ich antworte:** Sie [d. h. die Gelehrten] unterscheiden, dass es jemanden gibt, der lehrt, weil er kraft seines Amtes dazu verpflichtet ist, also gleichsam aus Notwendigkeit; und es einen anderen gibt, der gleichsam aus seinem Willen heraus lehrt.<sup>4820</sup> Ebenso unterscheiden sie, dass es die bekannte und die verborgene Sünde gibt. Jeder, der sich in einer bekannten Sünde befindet, sündigt, wenn er predigt, ob er aus der Notwendigkeit des Amtes oder aus seinem Willen heraus predigt. Sie sagen also, dass der, der sich in einer verborgenen Sünde befindet, sündigt, wenn er aus seinem Willen heraus predigt, und zwar hinsichtlich der Verachtung; nicht aber der, der kraft des Amtes predigt, solange er es mit Angst tut und gleichsam gezwungen durch die Notwendigkeit des Amtes. – Es scheint aber schlechthin gesagt werden zu müssen, dass man von jemandem, der in Sünde lehrt oder predigt, sagt, dass er schlechthin verachtet ist und deswegen sündigt, wenn er nicht aufgrund des Wortes danach strebt, zu bereuen und Schmerz über seine Sünde zu empfinden, sei es dass diese Sünde verborgen oder dass sie offenbar ist. Und es verhält sich nicht gleich mit den körperlichen Werken der Barmherzigkeit und den geistlichen, denn hier verschlimmern das Wissen und die Verachtung.

---

4820 Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea II, tr.18 c.3 q.2 a.3 (SpicBon 17, 612,39–613,72).



---

### **III Kommentar**



# ERSTE UNTERSUCHUNG: DAS EWIGE GESETZ

## Prolog

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

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

Im Unterschied zur Summa Theologica des Thomas von Aquin<sup>2</sup> verzichtet die Summa Halensis auf eine einleitende Erörterung des Gesetzesbegriffs im Allgemeinen und beginnt stattdessen direkt mit der theologischen Analyse des ewigen Gesetzes. Auch eine terminologische Klärung der beiden Begriffe ‚Recht‘ und ‚Gesetz‘, wie sie Gratian und der bedeutende Kanonist Huguccio von Pisa († 1210) durchgeführt haben,<sup>3</sup> findet sich im Gesetzestraktat der Summa Halensis nicht. Für die eigene Vorgehensweise berufen sich die Autoren der Summa Halensis auf Augustinus, indem sie den Prinzipiencharakter des ewigen Gesetzes herausstellen, von dem alle Gesetze und Vorschriften „abgeleitet“ sind. Diese Verhältnisbestimmung von ewigem Gesetz und allen anderen Gesetzen sowie Vorschriften wird im weiteren Verlauf des Gesetzestraktates immer wieder aufgegriffen.

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

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

---

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

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

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

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

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

---

<sup>4</sup> S. o. S. 9 f. 14 f.

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

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

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

<sup>8</sup> Vgl. Penington, *Lex and ius in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, 6.



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

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

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

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

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

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

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

Nachdem aufgezeigt wurde, dass es ein ewiges Gesetz gibt und dass jeder Mensch es prinzipiell erkennen kann, werden von Augustin drei Definitionen des ewigen Gesetzes referiert und kritische Einwände dagegen vorgetragen. Die Problemlösung erfolgt dann mit einer dreifachen Unterscheidung, indem die Relation des ewigen Gesetzes zunächst zum Guten und Schlechten, dann zum Guten im Allgemeinen und schließlich zum Guten im Besonderen, nämlich dem Guten der vernunftbegabten Kreatur, betrachtet wird. Hinsichtlich seiner Relation zum Guten und zum Schlechten wird die Ordnungsfunktion des Gesetzes herausgestellt, insofern es beides – das Gute wie auch das Schlechte – ordnet. Dabei wird jedoch zugleich die Differenz zwischen diesem Akt der Ordnung und Gottes Handeln generell betont, da Gott zwar mit dem ewigen Gesetz Gutes und Schlechtes ordnet, aber nur das Gute – nicht jedoch das Schlechte – auch tut. Im Blick auf das Gute im Allgemeinen führt die *Summa Halensis* den Begriff der ‚ars‘ ein, der im philosophischen Sprachgebrauch dieser Zeit sowohl die Bedeutung von ‚Kunst‘ bzw. ‚Kunstfertigkeit‘ als auch von ‚Wissenschaft‘ hatte<sup>11</sup> und hier in einer theologischen Perspektive noch um den Aspekt des schöpferischen Wirkens des allmächtigen Gottes erweitert wird. Die Verschränkung dieser Bedeutungsnuancen erfolgt über die Kategorie der ‚Ursache‘, die in der philosophischen und theologischen Tradition – bei Aristoteles wie auch Augustin<sup>12</sup> – eine wichtige Rolle spielte, insofern damit die logische und ontologische Konsistenz der ‚guten‘ Schöpfung zur Geltung gebracht wurde. Die dritte und letzte Klärung der Frage, wie das ewige Gesetz definiert werden kann, erfolgt im Blick allein auf die vernunftbegabte Kreatur, indem zum einen das ewige Gesetz mit der ‚höchsten Vernunft‘ gleichgesetzt und zum anderen die Beziehung zwischen der vernunftbegabten Kreatur und der ‚höchsten Vernunft‘ als ein Akt des Gehorsams verstanden wird.

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

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

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

*gemacht hatte, und es war sehr gut*“ – unterschieden zwischen Gottes Schöpfungsordnung insgesamt, die als ‚sehr gut‘ qualifiziert wird, und dem, was der Mensch an dieser Schöpfungsordnung im Einzelnen bzw. in ihrer zeitlichen Dimension zu erkennen vermag. Sprachlogisch wird die scholastische Suppositionstheorie<sup>13</sup> zur Geltung gebracht, indem gezeigt wird, dass der Terminus ‚alles‘ in der Definition Augustins und dem kritischen Einwand jeweils unterschiedlich verwendet wird, insofern er bei Augustin die gesamte Schöpfungsordnung und deren ewigen Charakter bezeichnet, in dem Einwand jedoch die konkrete Existenz der Einzeldinge (zu I).

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

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

---

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

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

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

Auf die Wesensbestimmung des ewigen Gesetzes folgt dessen Verankerung in der Wesenheit Gottes, die trinitätstheologisch entfaltet wird, indem die Zueignungen – ‚Appropriationen‘ – zu den spezifischen Eigenschaften der drei ‚Personen‘, d. h. Seinsweisen, der Trinität aufgezeigt werden. Im Kontext der traditionellen Trinitätslehre<sup>16</sup> und im Anschluss an die entsprechenden Ausführungen in der Gotteslehre des ersten Teils der Summa Halensis<sup>17</sup> wird so der göttliche Ursprung des ewigen Gesetzes noch einmal profiliert zur Geltung gebracht. Trinitätstheologisch bemerkenswert ist die Betonung des Beziehungsaspektes. Zudem fällt auf, dass in diesem Abschnitt keine kritischen Einwände diskutiert, sondern dogmatische Feststellungen getroffen werden. Angesichts der Verurteilung der Trinitätslehre des Joachim von Fiore (um 1130/35–1202) durch das Vierte Laterankonzil<sup>18</sup> und vor dem Hintergrund der Rezeption joachimitischer Ideen gerade im Franziskanerorden deutet der Verzicht auf eine Gegenüberstellung unterschiedlicher Ansichten an dieser Stelle darauf hin, dass die Autoren der Summa Halensis nicht daran interessiert waren, die theologischen Kontroversen ihrer Zeit zu thematisieren, sondern dass sie im Rekurs auf Augustin den dogmatischen Konsens mit der Amtskirche betonen wollten.<sup>19</sup> Im Unterschied dazu

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

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

<sup>16</sup> Vgl. Salmann, Appropriation, 891 f.

<sup>17</sup> Vgl. Summa Halensis I Nr. 291 (ed. Bd. I, 410a–b).

<sup>18</sup> Vgl. DH 803–808; COD 2<sup>3</sup>, 231–233; Foreville, Lateran I–IV, 329 ff; Duggan, Conciliar Law, 344 f.

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

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

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

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

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

<sup>20</sup> Vgl. Schachten, *Ordo Salutis*, 50 ff.

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

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

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

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

Die Einheit des ewigen Gesetzes, die angesichts der unterschiedlichen Beziehungen des Schöpfers zu seinen Geschöpfen und der Vielfalt seiner Gesetze in Frage zu stehen scheint, wird in diesem Kapitel mit den bereits bekannten Prinzipien des Ordnungsdenkens begründet. So wird in der ‚Ordnung der Dinge‘ in teleologischer Hinsicht zwischen der Hinordnung auf das letzte Ziel, d. h. Gott als die erste Ursache dieser Schöpfungsordnung, und den mannigfaltigen Beziehungen und Ausrichtungen innerhalb dieser Ordnung unterschieden. In der prinzipiellen Hinordnung auf Gott als erste Ursache und letztes Ziel der Schöpfung wird das ewige Gesetz als die ‚ewige Kunst des Guten und Wahren‘ verstanden und damit jener Begriff der ‚Kunst‘ wieder aufgegriffen, der zwei Kapitel zuvor erörtert wurde. Während die kritischen Einwände mit dieser Antwort als erledigt betrachtet werden, folgt noch ein Abschnitt, der den Gedanken der Einheit noch einmal trinitätstheologisch beleuchtet, indem – wiederum im Anschluss an die Ausführungen in der Gotteslehre des ersten Teils der Summa Halensis<sup>24</sup> – die Vielfalt der göttlichen Namen, insofern sie etwas ‚Konkretes‘ bezeichnen, gerade nicht als Multiplikation des göttlichen Wesens, sondern in ihrer inneren Einheit betrachtet wird. Davon unterschieden werden abstrakte Begriffe, die je nach Konnotation Einheit oder Vielheit im Sinne von Verschiedenheit zum Ausdruck bringen.

#### *Kapitel 7: Über die Ableitung der Gesetze vom ewigen Gesetz*

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

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

<sup>27</sup> Vgl. Burns, Hilarius von Poitiers, 1733.

<sup>28</sup> Vgl. Boethius, In categorias Aristotelis II (PL 64, 223).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>29</sup> Vgl. Korolec, Free will and free choice, 630 f.

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

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

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

<sup>30</sup> Vgl. Alonso-Núñez/Gruber, Cassiodor(us), 1152f.

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

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

## ZWEITE UNTERSUCHUNG: DAS NATURGESETZ

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

### Erste Frage: Gibt es ein Naturgesetz?

#### *Kapitel 1: Ist ein Naturgesetz der vernunftbegabten Schöpfung beigegeben? [Nr. 241]*

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

---

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

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

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

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

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

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

Das Kapitel befasst sich vor allem mit der Frage, ob der vernunftbegabten Schöpfung ein Naturgesetz eingegeben ist. Dagegen werden in den Gegenargumenten insbesondere zwei Einwände erhoben: Zum einen wird auf die Bedeutung des menschlichen Willens verwiesen, der keinem Naturgesetz unterworfen sein könne, weil der Wille über der Natur stehe; und zum anderen wird bestritten, dass zusätzlich zu dem ewigen Gesetz, das der vernunftbegabten Schöpfung eingeprägt ist und wodurch diese alles Innere beurteilen könne, sowie dem geschriebenen – mosaïschen und evangelischen – Gesetz, das die Beurteilung alles Äußeren ermögliche, noch ein weiteres Gesetz postuliert werden müsse. Diesen Einwänden gegenüber wird in der Problemlösung festgestellt, dass die vernunftbegabte Schöpfung ebenso, wie sie über eingeborene Prinzipien der Wahrheitserkenntnis verfügt, auch eine ‚eingeborene Richtschnur‘ aufweist, die sie zum Guten lenkt, und diese Richtschnur werde ‚Naturgesetz‘ genannt. In der Auseinandersetzung mit dem ersten Gegenargument wird dann eine komplexe Korrelation zwischen dem Naturgesetz und dem freien Willen der vernunftbegabten Schöpfung aufgezeigt, je nachdem ob natürliche Kräfte wie z. B. die Zeugungs- und Verdauungsfähigkeit, die vom Naturgesetz geregelt werden, dem freien Willen unterworfen sind oder nicht. Zudem wird auch noch auf jenes Naturgesetz hingewiesen, das als das ‚Gesetz der höchsten ungeschaffenen Natur‘ grundsätzlich über dem freien Willen der vernunftbegabten Schöpfung steht, sowie das Naturgesetz, das im Gesetz und dem Evangelium als dem ‚Extrakt‘ dieses Naturgesetzes enthalten und damit außerhalb des freien Willens ist. Dieser Ansatz wird dann auch in der Auseinandersetzung mit dem dritten und vierten Gegenargument weiter entfaltet. Dabei wird noch einmal – wie bereits in der ersten Untersuchung über das ewige Gesetz<sup>41</sup> – das Verhältnis zwischen dem freien Willen und der Notwendigkeit, das

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Seele eine große Rolle spielte.<sup>42</sup> Im Zusammenhang des vorliegenden Gesetzextraktes geht es hingegen allein um die erkenntnistheoretische Unterscheidung verschiedener Formen geistiger Anschauung.

## Zweite Frage: Was ist das Naturgesetz?

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

[Nr. 243]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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



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

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

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

---

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

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

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

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

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

### **Dritte Frage: Auf welche Weise ist das Naturgesetz?**

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

#### **Vierte Frage: Was gehört zum Naturgesetz?**

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

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

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

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

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

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

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

die Summa Halensis das, was allen Lebewesen gemeinsam ist, wie beispielsweise die geschlechtliche Verbindung. Das ‚menschliche Naturrecht‘ wird mit dem Völkerrecht<sup>66</sup> gleichgesetzt und das ‚göttliche Naturrecht‘ als das bezeichnet, „wodurch die vernunftbegabte Schöpfung auf die Gnade hingeordnet wird“ (ebd.), wobei hier an erster Stelle die Sittengebote des mosaischen Gesetzes in den Blick kommen. In diese Systematik des Naturgesetzes können nun auch die zuvor referierten Auffassungen integriert werden. Von Isidor wird die Unterscheidung zwischen gattungsbezogenen und individuellen Aspekten des Naturgesetzes übernommen. In Bezug auf das Individuum wird das ‚menschliche Naturrecht‘ noch weiter differenziert, indem zwischen der Natur des Menschen vor und nach dem Sündenfall unterschieden wird: Würde sie ursprünglich von dem Gebot des Allgemeineigentums und der persönlichen Freiheit bestimmt, so ermangelt der Mensch nach dem Sündenfall gewisser Dinge und muss er auch etwas von den Mitmenschen erleiden. Wegen des Mangels bedarf es der naturrechtlichen Bestimmung der Aneignung wie auch der Rückgabe von Eigentum; hinsichtlich des Erleidens von Gewalt gibt es ein natürliches Recht auf Notwehr (ebd.). Von Cicero wird die doppelte Hinordnung des Naturgesetzes auf Gott und den Nächsten aufgegriffen. Dabei kommt in der zwischenmenschlichen Perspektive noch eine weitere Differenzierung zur Geltung, insofern hier die Lehre von den drei Seelenvermögen Berücksichtigung findet. Die doppelte Hinordnung des Naturgesetzes auf Gott und den Nächsten wird schließlich auch in Bezug auf das ‚göttliche Naturrecht‘ entfaltet, indem zum einen dessen Funktion einer Unterordnung der vernunftbegabten Schöpfung unter ihren Schöpfer herausgestellt und zum anderen die Goldene Regel als inhaltliche Bestimmung dieses ‚göttlichen Naturrechts‘ in Relation zum Nächsten verstanden wird. Damit sind alle Auffassungen, die zu Beginn dieses Kapitels referiert wurden, in eine systematische Ordnung gebracht worden, die nun als Grundlage für die weiteren Darlegungen sowohl in konzeptioneller Hinsicht als auch inhaltlich, d. h. im Blick auf die Konkretisierung gesetzlicher Bestimmungen, dienen kann.

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

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

---

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

und förderlichen Dimensionen des Naturgesetzes und verknüpft damit die drei Kategorien der Vorschrift, des Verbotes und der Erlaubnis, wie sie Hugo von St. Viktor in der Schrift *Von den Sakramenten* dargelegt hat. Von daher wird festgestellt, dass Vorschriften und Verbote des Naturgesetzes verpflichtend sind und deshalb nicht vom positiven Recht geändert werden können (Lösung). Eine Erlaubnis hingegen, die nach ihrem naturrechtlichen Charakter nützlich oder förderlich sein kann, lässt sich den Umständen entsprechend ändern, was nicht nur im Blick auf wirtschaftliche und soziale Aspekte – wie Wegerechte und Eigentumsfragen<sup>67</sup> (zu 1 u. 2) – aufgezeigt wird, sondern auch in Fragen des Anstandes und der Moral (zu 3). Hier wird zudem die Korrelation von Recht, gewohnheitsgemäßer Sitte und Anstand bestimmt, indem zum einen die prinzipielle Rückbindung allen Rechts an das Naturrecht als dessen „Richtschnur“ (3) erfolgt, womit ein Gewohnheitsrecht naturrechtlich verankert werden kann; zum anderen wird am Beispiel des ersten alttestamentlichen Polygamisten Lamech verdeutlicht, dass eine gewohnheitsgemäße Sitte nur dann als rechtmäßig angesehen werden kann, wenn sie einen ‚Grund‘ hat, d. h. gemäß dem Ursachenschema darzulegen und somit rational zu begründen ist. Diese Verhältnisbestimmung von (Natur-) Recht und Sitte bzw. Gewohnheit geht über die Ausführungen des Decretum Gratiani und die dort referierte Auffassung Isidors von Sevilla insofern hinaus, als es dort allgemein heißt, es sei für eine Gewohnheit ohne Belang, ob sie durch etwas Geschriebenes oder die Vernunft bestätigt werde,<sup>68</sup> während die Summa Halensis eben die rationale Begründung einer Gewohnheit verlangt, damit sie als rechtmäßig anerkannt werden kann.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>69</sup> S. u. S. 2477 f.

<sup>70</sup> Vgl. Stoeckle, „Gratia supponit naturam“, 109 ff.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

*Kapitel 1: Die Ehe im Naturgesetz*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

<sup>85</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 367; s. u. S. 2376.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>89</sup> Vgl. Favier, Frankreich im Hoch- und Spätmittelalter, 303 ff.

nämlich zwischen der naturrechtlichen Begründung des Allgemeinbesitzes und der positiven, d. h. menschlichen Rechtssetzung des Privateigentums unterschied, entwickelt die Summa Halensis eine Problemlösung, in der das Privateigentum naturrechtlich begründet wird. Die Argumentation folgt hierbei dem Ansatz, der bereits den Darlegungen zur Veränderlichkeit des Naturgesetzes zugrundeliegt, insofern dort für den Zustand vor dem Sündenfall die naturrechtliche Bestimmung des Allgemeinbesitzes konstatiert wird, während nach dem Sündenfall eine Anpassung des Naturgesetzes in Bezug auf die Eigentumsfrage notwendig wurde, die den veränderten Umständen Rechnung trug.<sup>90</sup> Dieser Lösungsansatz wird nun in diesem Kapitel noch genauer entfaltet, indem hinsichtlich der Vorschriften des Naturgesetzes unterschieden wird, je nachdem ob sie etwas vorschreiben, weil es verpflichtend, gut oder gerecht ist (Lösung zu 1). So schreibt das Naturgesetz den Allgemeinbesitz verpflichtend für den Fall der Notwendigkeit vor, weil das der Goldenen Regel entspricht. Die Summa Halensis folgt hier Wilhelm von Auxerre, der diese Lehre seinerseits von dem Dekretisten Huguccio übernommen hat.<sup>91</sup> Die damit verbundene Auffassung, es handele sich um einen Rat, teilt die Summa Halensis hingegen nicht.<sup>92</sup> Im Blick darauf, dass das Naturgesetz etwas vorschreibt, weil es gut ist, sind die Umstände zu berücksichtigen, d. h. der Status der Menschen vor bzw. nach dem Sündenfall, weshalb vom Naturgesetz eine entsprechende Bestimmung zum Privateigentum erfolgt, damit die guten Menschen nach dem Sündenfall nicht Not leiden. Was schließlich die Vorschriften des Naturgesetzes anbetrifft, die etwas vorschreiben, weil es gerecht ist, so wird zwischen dem unterschieden, was allen gehört – wie die Luft, das Meer und die Küsten<sup>93</sup> –, und dem, was in Besitz genommen werden kann, wenn es nicht jemand anderem gehört – wie Tiere, die gefangen werden können, oder Edelsteine am Meeresstrand. Der Begriff des Allgemeinbesitzes wird dann noch einmal differenziert, um so auch das in den Blick zu nehmen, was in gewisser Weise der Allgemeinheit gehört – wie eine Straße oder der öffentliche Platz in einer Gemeinde – und deshalb nicht von Einzelnen in Besitz genommen werden darf (zu 2). Die gewählten Beispiele lassen erkennen, dass der Verfasser des Gesetzestraktates hierbei den städtischen Lebensraum vor Augen hatte.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

## DRITTE UNTERSUCHUNG: DAS GESETZ DES MOSE

### Erste Abhandlung: Das Gesetz des Mose im Allgemeinen

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

### Erste Frage: Die Erlassung des mosaischen Gesetzes

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

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

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



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

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

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

---

98 S. o. S. 2291f.

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

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

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

### *Kapitel 4: Wem muss das Gesetz gegeben werden? [Nr. 262]*

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

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

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

### *Kapitel 5: Der Erlasser des Gesetzes*

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

<sup>100</sup> Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 444 ff.

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

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

*Artikel 1: Ist das Gesetz des Mose vom guten und einzigen Gott erlassen worden?*

[Nr. 263]

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

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

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

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

**105** S. o. S. 11 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

[Nr. 264]

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

---

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

<sup>112</sup> Vgl. Suchla, *Dionysius Areopagita*, 97 ff.

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

### **Zweite Frage: Der Inhalt des mosaischen Gesetzes**

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

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

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

<sup>113</sup> Vgl. Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 498 f.

<sup>114</sup> Augustinus, Contra Faustum VI,2 (CSEL 25/1, 285).

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

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

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

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

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

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

---

<sup>119</sup> Vgl. Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 499 f.



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

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

---

120 S. o. S. 2321.

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

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

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

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

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

<sup>123</sup> Vgl. Ljunggren, Zur Geschichte der christlichen Heilsgewissheit von Augustin bis zur Hochscholastik, 133 ff.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>129</sup> Vgl. Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 500 f.

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

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

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

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

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

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

<sup>131</sup> Augustinus, Sermones de vetero testamento (Tractatus de Esau et Iacob) IV,20 (CChr.SL 41, 34,453 f).

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

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

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

### **Dritte Frage: Die Erfüllung des mosaischen Gesetzes durch Christus**

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

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

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

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

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

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

hat, aufgezeigt: durch die Erkenntnis des Guten, die eine Erkenntnis des Bösen wie auch des Besseren einschließt; durch die Gnade, das Gute auch auszuführen, denn diese Gnade wurde nicht durch das Gesetz gegeben; und durch die Gnade, nach der Gesetzesübertretung wieder aufgerichtet zu werden, was ebenfalls nicht durch das Gesetz gegeben wurde (ebd.). Die Rechtssatzungen wiederum sind durch Christus erfüllt worden, indem er ihre Intention, vom Bösen abzuwenden, mit dem prinzipiellen Verbot der Ehescheidung, der Vergeltung und des Schwörens vervollkommnete (ebd.). In der Auseinandersetzung mit den Einwänden wird das dann weiter ausgeführt. Dabei wird für die grundsätzliche Frage, welche Relevanz vor allem die Kultvorschriften nach ihrer Erfüllung durch Christus behalten, ein Lösungsansatz entwickelt, indem im Anschluss an Augustin – und Isidors etymologische Ableitung des Gesetzesbegriffs<sup>137</sup> – festgehalten wird, dass sie ihre Bedeutung behalten, insofern es beim Lesen gerade in seiner Zeichenhaftigkeit zu einer tieferen Erkenntnis kommen kann, die zur Festigung des Glaubens beiträgt (zu 6).

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

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

---

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

**Vierte Frage: Die Last der Befolgung des mosaischen Gesetzes**

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

*Kapitel 1: Die Beschwerne des Gesetzes vonseiten dieser Beschwerne**Artikel 1: Stellt die Befolgung des Gesetzes eine größere Last in Hinsicht auf die Schwierigkeit der Vorschriften dar? [Nr. 271]*

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

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

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

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

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



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

### **Fünfte Frage: Die Rechtfertigung durch das Gesetz**

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>142</sup> Zu Augustins Signifikationshermeneutik s. o. S. 2310 Anm. 81.

<sup>143</sup> Zu Augustins Gnadentheologie vgl. Drecoll, Gnadentheologie, 488 ff.

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

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

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

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

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

**Zweite Abhandlung: Das mosaische Gesetz im Besonderen**

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

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

<sup>146</sup> Vgl. ebd., disp. II,2 (BFS 19, 367 f).

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

### **Erste Abteilung: Die Sittengebote des Dekalogs**

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

### **Erste Frage: Die Sittengebote im Allgemeinen**

#### *Erster Abschnitt: Die Wurzel der Sittenvorschriften*

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

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

[Nr. 276]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>149</sup> Petrus Lombardus, Sententiae III,36,3 (SpicBon 5, 205,1).

<sup>150</sup> Vgl. Stemmer, Tugend. I. Antike, 1538 ff; Schönberger, Tugend. II. Mittelalter, 1548 ff.

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

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

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

---

<sup>152</sup> S. o. S. 2337 Anm. 149.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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



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

---

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

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

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

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

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

<sup>160</sup> Vgl. Lluch-Baixaui, *La trinidad y el decálogo*, 99 ff.

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

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

*Zweites Glied: Die Unterscheidung der Gebote des Dekalogs*

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

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

<sup>161</sup> Vgl. Vaccari, *De praeceptorum Decalogi distinctione et ordine*, 317 ff; Reicke, *Die zehn Worte*, 3 ff.

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

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

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

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

<sup>163</sup> S. o. S. 2291f.

## Zweite Frage: Die einzelnen Gebote des Dekalogs

### Erster Abschnitt: Das erste Gebot

#### Erste Unterscheidung: Die Anbetung Gottes

#### Erstes Glied: Was besagt die Anbetung Gottes?

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

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

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

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

---

<sup>164</sup> Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 166 ff.357 ff.; Dinzelsbacher, Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 2, 141 ff.

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

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

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

In drei Abschnitten werden Argumente angeführt, die dafür bzw. dagegen sprechen, dass die Anbetung Gottes allein in seiner Macht, seiner Güte oder aber seiner Majestät begründet ist, die Macht, Wahrheit und Güte umfasst. In der Problemlösung wird zunächst der Begriff des Gottesdienstes analysiert, indem die rituellen Handlungen, die der Anbetende den Anordnungen gemäß vollzieht, von den Tugenden, die damit verbunden sind, unterschieden werden (Lösung). Anschließend wird im Blick auf die Ausgangsfrage und die Gegenüberstellung der Pro- und Contra-Argumente zugunsten der dritten Variante entschieden, jedoch mit der Einschränkung, dass die Anbetung Gottes aufgrund seiner Majestät doch stärker auf die Macht Gottes ausgerichtet ist als auf seine Wahrheit oder Güte (ebd.). Dem Einwand, dass Macht ohne Berücksichtigung von Güte ‚degeneriere‘ und deshalb nicht angebetet oder verehrt werden dürfe – ein Grundsatz, der gerade auch im Blick auf die politischen Konnotationen von ‚Macht‘ bemerkenswert ist<sup>165</sup> –, wird entgegengehalten, dass das für die höchste Macht, d. h. Gott, nicht gelte (zu I 1–2). Die spezifische Funktion der Tugenden in diesem Konzept des Gottesdienstes wird so bestimmt, dass der Glaube zur Anerkennung der Wahrheit bewegt, wobei diese Wahrheit im Anschluss an Hilarius von Poitiers (um 315–367) als eine Wahrheit bezeichnet wird, die „sich selbst erklärt“ (IIIc); die Liebe hingegen rege dazu an, Gottes Güte zu lieben, und bewege so noch stärker als der Glaube zur Anbetung Gottes. Der Gottesdienst selbst wiederum wird dann als ein Befehl angesehen, der die Majestät Gottes berücksichtigt (zu II). Damit werden die Gottesprädikate der ‚Liebe‘ und der ‚Macht‘ so miteinander verknüpft, dass insgesamt sowohl eine Dynamik zur Geltung gebracht wird, die aus der bewegenden Kraft der Liebe resultiert, als auch eine Statik, die in der Hierarchie der göttlichen Heilsordnung gründet.

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

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

<sup>165</sup> Zu den politischen Aspekten und den historiographischen Konzepten dieser Zeit vgl. Vones, *Potestas*, 131 ff; Goetz, *Potestas*, 273 ff; Braun, *violentia et potestas*, 436 ff.

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

## *Kapitel 2: Der Unterschied in der ‚Anbetung‘*

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

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

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

<sup>167</sup> Vgl. Wicki, Himmel, 22f; Dinzelbacher, Handbuch, 174.

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

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

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

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

*Zweite Unterscheidung: Die Anbetung Christi [Nr. 294]*

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

*Dritte Unterscheidung: Die Anbetung der Schöpfung*

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



### *Kapitel 1: Die Anbetung des englischen Geschöpfes*

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

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

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

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

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

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

### *Kapitel 2: Die Anbetung des Menschen*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Kapitel 3: Die Anbetung der vernunftlosen Kreatur**Artikel 1: Wird dem Kreuz Christi größere Verehrung geschuldet als dem Menschen? [Nr. 303]*

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

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

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

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

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

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

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

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

*Zweiter Abschnitt: Das zweite Gebot**Erste Unterscheidung: Das zweite Gebot im Allgemeinen**Kapitel 1: Die Auslegung dieses Gebotes [Nr. 305]*

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

*Kapitel 2: Der Inhalt und die Intention dieses Gebotes**Artikel 1: Was bedeutet der Name, den unnützlich zu gebrauchen hier verboten wird? [Nr. 306]*

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

---

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

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

In diesem Artikel werden unterschiedliche Formen, den Namen Gottes zu missbrauchen, erörtert. Den Ausführungen liegt wiederum die trinitätstheologische Differenzierung zwischen Gottes Macht bzw. Kraft, seiner Wahrheit und seiner Güte zugrunde, sodass allein Benennungen und Bekräftigungen des Namens Gottes, die sich auf dessen Wahrheit beziehen, von diesem Gebot betroffen sind, während Beschwörungen – z. B. im Rahmen des Exorzismus<sup>174</sup> –, die auf die Kraft von Gottes Namen abzielen, hier ebenso wenig in Betracht kommen wie Weihungen, die dessen Güte annehmen (Lösung I und III–IV). Dass Predigten um des persönlichen Ruhmes willen in diesem Zusammenhang ebenfalls thematisiert, jedoch als Verstoß gegen das dritte Gebot betrachtet werden (Lösung II), ist insofern bemerkenswert, als es hierbei um eine Säule der Ordenstheologie der Mendikanten – und somit auch der Verfasser der *Summa Halensis* – ging und sie gerade mit ihren Predigten großen Zulauf fanden.<sup>175</sup> Diese exponierte Stellungnahme zum Problem der persönlichen Geltungssucht von Predigern zielte somit in das Zentrum der Glaubensvermittlung.

*Zweite Unterscheidung: Das zweite Gebot hinsichtlich des Schwurs*

In den nachfolgenden Artikeln wird das Schwören eingehend erörtert und damit dessen besondere Bedeutung für das gesellschaftliche Leben und das Rechtswesen dieser Zeit theologisch reflektiert. In Anknüpfung an Augustin<sup>176</sup> und in Übereinstimmung mit der Kanonistik<sup>177</sup> wurde so die Praxis des Eides legitimiert und gegen prinzipielle Einwände, wie sie von den Katharern und Waldensern unter Berufung auf die neutestamentlichen Eidverbote vertreten wurden,<sup>178</sup> verteidigt. Im Zusammenhang mit den Rechtssatzungen des mosaischen Gesetzes wird das Thema dann noch einmal aufgegriffen.<sup>179</sup>

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

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

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

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

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

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

**178** Vgl. *Summa contra haeticos* c.18 (ed. Garvin/Corbett, 213 f); Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc*, 98 f; Rottenwöhler, *Der Katharismus*, Bd. 5, 424 ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

schwören. Der Terminus ‚Vorbild des Evangeliums‘ findet sich in dem Testament des Franziskus von Assisi<sup>180</sup> und bezeichnet im allgemeinen Sinne die Mönchsgelübde. In Bezug auf Gott wird herausgestellt, dass hier Schwören in dem Sinne verstanden werden muss, dass er etwas ‚unbeweglich beschließt‘, während das Schwören der Engel die Verkündigung des von Gott ‚unwandelbar Angeordneten‘ bezeichnet und das Schwören der Menschen bedeute, „Gott als Zeugen anzurufen oder Gott etwas zu geloben“ (Lösung I). Der kritische Einwand, das Ablegen eines Gelübdes verbiete grundsätzlich zu schwören, wird mit der Unterscheidung zwischen zwingenden und nicht zwingenden Gründen zu schwören beantwortet (zu III). Dadurch konnten nicht nur die problematischen Konsequenzen einer prinzipiellen Befreiung der Ordensangehörigen von der Verpflichtung zum Eid vor Gericht vermieden werden, sondern dem Schwören wird generell eine positive Funktion hinsichtlich der Abwehr von Ungläubigkeit und sonstigen Fällen der ‚Nützlichkeit‘ zugeschrieben.

*Sechstes Glied: Ist es erlaubt, einen Schwur entgegenzunehmen?*

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

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

---

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

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

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

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

*Siebtes Glied: Die Schwurformel*

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

*Kapitel 1: Die zulässige Schwurformel [Nr. 315]*

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



*Kapitel 2: Die nicht zulässige Schwurformel**Artikel 1: Verpflichtet ein Schwur, der in einer nicht zulässigen Form geleistet wurde? [Nr. 316]*

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

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

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

*Kapitel 3: Die zum Teil zulässige, zum Teil nicht zulässige Schwurform**Artikel 1: Ist es erlaubt, bei Geschöpfen zu schwören, oder nicht? [Nr. 318]*

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

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

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

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

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

*Achtes Glied: Die Begleitumstände und die Bindung des Schwurs*

In diesem Abschnitt wird die scholastische Lehre von den drei ‚Begleitern‘ des Eides – der Gerechtigkeit, dem Urteil und der Wahrheit – geradezu paradigmatisch entfaltet. Unmittelbare Vorläufer waren hierbei die *Summa aurea* Wilhelms von Auxerre und die *Sentenzenglossen* des Alexander von Hales<sup>183</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Kapitel 4: Die Verpflichtung des Schwurs*

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

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

---

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

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

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

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

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

*Dritter Abschnitt: Das dritte Gebot*

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

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

Das Gebot wird zunächst im Sinne des vierfachen Schriftverständnisses<sup>187</sup> entfaltet, wonach es im wörtlichen Sinn die Enthaltung von sklavischer Arbeit, im moralischen Sinn die Enthaltung von der Sünde, im allegorischen Sinn den Leib Christi, der im Grab ruhte, und im anagogischen Sinn den zukünftigen Seelenfrieden bedeutet (Lösung). Anschließend wird begründet, warum dieses Gebot nicht als ein allgemeines, sondern als ein spezielles anzusehen ist, und das nicht nur seiner wörtlichen

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

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

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

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

[Nr. 327]

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

### *Kapitel 3: Die Umstände des dritten Gebotes*

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

[Nr. 328]

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

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

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

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

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

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

---

<sup>188</sup> Vgl. Mojsisch/Jeck/Pluta, Seele, 13 ff.

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

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

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

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

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

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

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

### *Kapitel 5: Das Einhalten des Sonntags*

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

*[Nr. 334]*

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

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

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

---

<sup>189</sup> Vgl. Schubert, Essen und Trinken im Mittelalter, 136 ff.



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

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

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

*Vierter Abschnitt: Das vierte Gebot*

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

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

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

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

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

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

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

<sup>190</sup> Vgl. Schmoeckel, *Dispensatio* als Ausgleich zwischen *iustitia*, *misericordia* und *prudencia*, 178 f.

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

<sup>192</sup> Vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 264 ff.

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

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

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

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

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

*Kapitel 3: Die Form dieses Gebotes*

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

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

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

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

---

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

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

Die Frage nach dem Sinn der Verheißung langen Lebens wird zum einen psychologisch beantwortet, insofern diese Verheißung als Motivation für die Kinder verstanden wird, sich um die Versorgung ihrer Eltern zu kümmern; und zum anderen liefert die Summa Halensis eine historische Erklärung, indem auf die spezielle Situation des Volkes Israel während der Wüstenwanderung hingewiesen wird, als die materielle Versorgung der Eltern unter besonders schwierigen Umständen erfolgen musste und deshalb auch eine besondere Motivation von Nutzen war (Lösung). Dass dieses Gebot als einziges der zweiten Tafel des Dekalogs in bejahender Form formuliert ist, wird damit begründet, dass so der Habgier wie auch Nachlässigkeit der Kinder entgegengewirkt werde (zu 1).

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

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

*Kapitel 4: Die Verpflichtung dieses Gebotes*

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

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

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

Dass die Summa Halensis nicht einfach nur die Interessen der Orden zur Geltung bringt, sondern die Realität von Armut<sup>194</sup> vor Augen hat, lässt sich an der ausführlichen Erörterung der Frage ablesen, ob die materielle Not von Eltern ein Hinderungs-

---

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

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

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

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

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

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

<sup>195</sup> Vgl. Walther, Häresie und päpstliche Politik, 104 ff.

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

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

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

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

*Fünfter Abschnitt: Das fünfte Gebot*

*Erstes Glied: Was wird zu töten verboten?*

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

*[Nr. 352]*

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

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

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

---

<sup>197</sup> Vgl. Longère, Predigt, 173.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Zweites Glied: Wem wird zu töten verboten?*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>204</sup> Vgl. Goetz, Zwei-Schwerter-Lehre, 725; Helmholz, Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, 381 ff.



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

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

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

*Sechster Abschnitt: Das sechste Gebot*

Die Ausführungen zum sechsten Gebot sind für die Sexualmoral der ‚Summa Halensis‘ aufschlussreich, wobei insgesamt im Gesetzestraktat – wie in dieser Zeit generell<sup>205</sup> – eine Abwertung der Sexualität im Allgemeinen bzw. sexueller Lustempfindung im Besonderen überwiegt. Der sakramentale Charakter der Ehe, den Alexander von Hales in seiner Quaestio ‚Über die Ehe‘ erörtert hatte,<sup>206</sup> wird hier nicht eigens thematisiert, wohl aber vorausgesetzt.

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

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

<sup>205</sup> Vgl. Dinzlacher, Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 2, 370 f.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>207</sup> Zu der kanonistischen Erörterung des Zusammenhangs von Verantwortung und Schuld vgl. Deschamps, *L'influence du droit canonique médiéval sur la formation d'un droit de la responsabilité*, 139 ff.

<sup>208</sup> Vgl. Schuler, *Konkubinat*, 1335. – Dass die Konzilien des 12. und 13. Jahrhunderts das strikte Verbot des Konkubinats immer wieder erneuert und auch verschärft haben, zeigt, dass dagegen in der Praxis fortwährend verstoßen wurde (vgl. Erstes Laterankonzil, Kanones 7 u. 21 [COD 2<sup>3</sup>, 191.194; Decretum Gratiani, D.27, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 100)]; Zweites Laterankonzil, Kanones 6–7 [COD 2<sup>3</sup>, 198; Decretum Gratiani, D.28, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 101) u. C. 27, q.1, c.40 (ed. Friedberg, Bd. I, 1059)]; Drittes Laterankonzil, Kanon 11 [COD 2<sup>3</sup>, 217 f; Liber Extra, 5.31.4 (ed. Friedberg, Bd. II, 836)]; Viertes Laterankonzil, Konstitution 14 [COD 2<sup>3</sup>, 242; Liber Extra, 3.1.13 (ed. Friedberg, Bd. II, 452)]).

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

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

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

<sup>209</sup> Vgl. Cordes, Strandrecht, 212f.

<sup>210</sup> Vgl. Drittes Laterankonzil, Kanon 11 (COD 2<sup>3</sup>, 217f; Liber Extra, 5.31.4 [ed. Friedberg, Bd. II, 836]); Hergemöller, Krötenkuss und schwarzer Kater, 191ff; ders., Sodomiter, 361ff; Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 274.

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

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

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

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

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

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

<sup>212</sup> Vgl. COD 2<sup>3</sup>, 257 f (Kanon 50); Liber Extra, 4.14.8 (ed. Friedberg, Bd. II, 703 f); Foreville, Lateran I–IV, 360; Duggan, Conciliar Law, 350 f.

<sup>213</sup> COD 2<sup>3</sup>, 257,22.

<sup>214</sup> Ebd., Z. 26–28.

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

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

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

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

*Kapitel 8: Der eheliche Geschlechtsverkehr*

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

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

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

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

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

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

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

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

*Siebter Abschnitt: Das siebte Gebot*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Enteignung besieger Völker wird im Falle eines gerechten Krieges für gerechtfertigt erklärt (Lösung zu I). Im historischen Kontext, in dem der Gesetzestraktat der Summa Halensis entstanden ist, konnte so auch die Plünderung Konstantinopels im Zuge des Vierten Kreuzzuges von 1202–1204 gutgeheißen werden.<sup>218</sup> Ebenso wird das Ausplündern von Ungläubigen als gerechtfertigt angesehen, wenn das mit staatlicher Autorität geschieht (Lösung zu II). Hier wird deutlich, wie die „Anfänge des europäischen Kolonialismus“<sup>219</sup> aus einer christlichen Perspektive beurteilt und moraltheologisch legitimiert werden konnten. Allerdings wird im Gesetzestraktat der Summa Halensis die Einschränkung gemacht, dass Juden nicht das Lebensnotwendige weggenommen werden dürfe, während bei Häretikern und Muslimen darauf keine Rücksicht genommen werden müsse (ebd.). Diese Unterscheidung ist vor dem Hintergrund des mittelalterlichen Antijudaismus und der zeitgenössischen Kreuzzugspolemik<sup>220</sup> insofern bemerkenswert, als das christlich-jüdische Verhältnis damit als ein besonderes angesehen und theologisch von Röm 10 her interpretiert wird.

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

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

*Kapitel 4: Werden hier Zinsen verboten?*

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

---

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

**219** Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 230.

**220** Vgl. Viertes Laterankonzil, Kanon 71 (COD 2<sup>3</sup>, 267–271); Hechelhammer, Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II., 40 ff; Hehl, Heiliger Krieg, 323 ff; Angenendt, Die Kreuzzüge, 341 ff.

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

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

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

*Artikel 2: Werden hier Zinsen allgemein hinsichtlich der Handlung verboten? [Nr. 380]*

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

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

<sup>222</sup> Vgl. Drittes Laterankonzil, Kanon 25 (COD 2<sup>3</sup>, 223,23–25); Duggan, Conciliar Law, 337.

<sup>223</sup> Vgl. COD 2<sup>3</sup>, 223 (Kanon 25); Liber Extra, 5.19.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 812); Landau, Rechtsfortbildung im Dekretalenrecht, 124; Schima, Die Entwicklung des kanonischen Zinsverbots, 260 ff; Eckert, Hoch- und Spätmittelalter, 222.

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



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

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

**225** Vgl. *Summa Halensis* II–II Nr. 740–748 (ed. Bd. III, 729a–736b); Viertes Laterankonzil, Konstitution 67 (COD 2<sup>3</sup>, 265 f); Eckert, Hoch- und Spätmittelalter, 222; Cohen, Unter Kreuz und Halbmond, 54 ff; Schreckenberg, Die christlichen *Adversus-Judaeos*-Texte (13.–20. Jh.), 135 ff; Foreville, Lateran I–IV, 371; Duggan, *Conciliar Law*, 352.

**226** COD 2<sup>3</sup>, 265,29 (Konstitution 67); *Liber Extra*, 5.19.18 (ed. Friedberg, Bd. II, 816); vgl. Schima, Die Entwicklung des kanonischen Zinsverbots, 262–265.

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

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

*Kapitel 5: Wie sind Diebstahl und Raub hier im Sinne einer Auslegung verboten?**Artikel 1: Welche Reiche sind als Diebe zu interpretieren, indem sie etwas vorenthalten? [Nr. 381]*

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>229</sup> Vgl. Schwaiger, Nepotismus, 1093f.

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

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

### *Achter Abschnitt: Das achte Gebot*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

Gott gewahrt bleibt. In der Auseinandersetzung mit den Gegeneinwänden widmet sich die Summa Halensis auch den scholastischen Disputationen an den Universitäten und verteidigt diese gegen den Vorwurf der bewussten Täuschung, indem sie aufzeigt, dass dort nicht etwas Falsches ausgesagt wird, um zu täuschen, sondern um die Wahrheit in einem methodisch gesicherten Verfahren nur umso überzeugender zur Geltung bringen zu können (zu 2).<sup>234</sup> Im Anschluss an Augustins Signifikationshermeneutik wird dargelegt, dass metaphorische und prophetische Rede nicht als Lüge aufgefasst werden können, weil sie etwas Wahres zum Ausdruck bringen (zu 3 und 6–7). Das Verhalten Abrahams, der seine Frau als seine Schwester ausgab, wird damit legitimiert, dass er nicht die Unwahrheit gesprochen habe, da Sara eine Tochter seines Bruders gewesen sei, womit sich die Summa Halensis Augustins Auffassung anschließt – wie sie auch der bedeutende jüdische Exeget Rabbi Shelomo ben Jichaq, genannt Rashi (1040–1105) vertrat<sup>235</sup> –, wonach Sara mit Harans Tochter Jiska zu identifizieren sei (zu 5). Abraham habe damit aber nicht nur die Wahrheit gesagt, sondern er sei auch einem „vernünftigen Plan“ (ebd.) gefolgt und habe damit das getan, was er als Mensch tun konnte und auch tun musste, während er das, was er nicht konnte, Gott überantwortete. Mit diesem ‚vernünftigen‘ Abwägen dessen, was dem Menschen möglich ist und von ihm auch geleistet werden muss, wird Abraham zum Vorbild christlichen Lebens erklärt.

### *Neunter Abschnitt: Das neunte und zehnte Gebot*

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

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

#### *Kapitel 2: Wird hier die Begierde allgemein oder eine besondere Begierde verboten? [Nr. 392]*

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

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

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

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

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

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

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

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

*Zehnter Abschnitt: Kurze Erklärung der Gebote zur Unterweisung der Einfachen*

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

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

<sup>237</sup> S. o. S. 2289.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>240</sup> Vgl. COD 2<sup>3</sup>, 245 (Kanon 21); Liber Extra, 5.38.12 (ed. Friedberg, Bd. II, 887 f); Browe, Die Pflichtkommunikation im Mittelalter, 114 ff; Ohst, Pflichtbeichte, 32 ff; Foreville, Lateran I–IV, 357 f; Duggan, Conciliar Law, 348; Goering, The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession, 381.

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

Die Differenz zwischen den Geboten des Naturgesetzes und denen des geschriebenen Gesetzes wird zunächst auf die jeweilige Motivation, sie zu erfüllen, fokussiert, insofern bei den Geboten des Naturgesetzes der natürliche Eigennutzen im Vordergrund steht, während die Gebote des geschriebenen Gesetzes die Ausrichtung des Menschen auf Gott intendieren und ihn deshalb dazu verpflichten, sie aus Liebe zu erfüllen. Eine zweite Differenz ergibt sich aus der jeweiligen Zielbestimmung, da die Gebote des geschriebenen Gesetzes auf das ewige Leben abzielen, während das Naturgesetz zu ‚politischen Tugenden‘, d. h. zu den Kardinaltugenden, befähigen soll, die ihrerseits wiederum auf die theologischen Tugenden vorbereiten. Die komplexe Systematik der scholastischen Gnadenlehre mit ihrer Verhältnisbestimmung von erworbenen und eingegossenen Tugenden<sup>241</sup> wird hier in stark vereinfachter Form auf eine Abfolge von Kardinaltugenden und theologischen Tugenden reduziert. In Anknüpfung an Wilhelm von Auxerre, der seinerseits die Spannung zwischen den unterschiedlichen Auffassungen Abaelards und des Lombarden auszugleichen suchte,<sup>242</sup> wird so den Kardinaltugenden eine theologische Relevanz zugeschrieben.

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

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

#### *VI. Der Titel des Dekalogs [Nr. 400]*

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

#### *VII. Das erste Gebot [Nr. 401]*

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

<sup>241</sup> Vgl. Porter, Tugend, 188.

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



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

### *VIII. Das zweite Gebot [Nr. 402]*

Der Hauptakzent liegt auch hier auf dem Aspekt des Schwörens, dessen Bedeutung für die mittelalterliche Gesellschaft damit Rechnung getragen wird. Im Vergleich mit der ausführlichen Auslegung des zweiten Gebotes in der Disputation, bei der sehr viel stärker die systematischen Zusammenhänge analysiert wurden,<sup>245</sup> konzentriert sich diese kurze Erklärung auf konkrete Beispiele für unterschiedliche Formen des Eides, um so zu verdeutlichen, in welchen Fällen es erlaubt ist, zu schwören, und was es genau heißt, hierbei Gottes Namen zu missbrauchen.

### *IX. Das dritte Gebot [Nr. 403]*

Die kurze Erklärung bietet eine prägnante Zusammenfassung der Ausführungen der Disputation, insofern zum einen erläutert wird, dass es sich bei dem dritten Gebot sowohl um eine Kultvorschrift als auch ein Sittengebot handelt, und zum anderen die Bedeutung und praktische Umsetzung dieses Gebotes aufgezeigt werden.

### *X. Das vierte Gebot [Nr. 404]*

Die relativ kurze Erklärung befasst sich mit der Ehrerbietung, die den leiblichen Eltern ebenso wie kirchlichen Vorgesetzten und weltlicher Obrigkeit geschuldet ist. Die spe-

<sup>243</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 303 (ed. Bd. IV/2, 457a–458b; in dieser Ausgabe S. 538–541).

<sup>244</sup> Das Vierte Laterankonzil ging in den Bemühungen einer solchen Abgrenzung im Alltagsleben so weit, zu fordern, dass sich Juden und Muslime „in jeder christlichen Provinz und zu aller Zeit durch die Art ihrer Kleidung in der Öffentlichkeit von den anderen Völkern unterscheiden“ müssten (COD 2<sup>3</sup>, 266 [Kanon 68]; Liber Extra, 5.6.15 [ed. Friedberg, Bd. II, 776 f]).

<sup>245</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 308–325 (ed. Bd. IV/2, 465a–490b; in dieser Ausgabe S. 564–653).

ziellen Darlegungen der Disputation zu möglichen Problemen, die sich für Ordensangehörige aus dem Gebot des Gehorsams gegenüber den Eltern ergeben konnten,<sup>246</sup> bleiben hier unbeachtet, weil sie für die Laien irrelevant waren.

#### *XI. Das fünfte Gebot [Nr. 405]*

Dieser Abschnitt ist ein besonders eindrucksvolles Beispiel dafür, wie es der Summa Halensis gelingt, in der kurzen Erklärung die diffizilen Erörterungen der Disputation so zusammenzufassen, dass die Hauptaspekte und -argumente zur Geltung kommen: Zum einen wird deutlich, dass nicht nur Mord im eigentlichen Sinn verboten ist, sondern auch unterlassene Hilfeleistung sowie Hassgefühle gegenüber dem Mitmenschen und dessen herabsetzende oder böswillige Missachtung; zum anderen wird zwischen der gerechten und ungerechten Tötung eines Menschen einerseits und den drei Formen der unbeabsichtigten, aus Notwehr resultierenden sowie willentlichen Tötung andererseits unterschieden.

#### *XII. Das sechste Gebot [Nr. 406]*

Zunächst werden die verschiedenen Arten unerlaubten Geschlechtsverkehrs kurz erläutert, bevor dann dem ehelichen Geschlechtsverkehr besondere Beachtung geschenkt wird, dessen primärer Zweck die Zeugung von Nachwuchs ist und der auch in bestimmten Grenzen der sexuellen Lustbefriedigung dienen darf.

#### *XIII. Das siebte Gebot [Nr. 407]*

Die kurze Erklärung beschränkt sich darauf, fünf Handlungsweisen anzugeben, die gegen das Verbot, fremden Besitz wegzunehmen, verstoßen. Das Zinsverbot, auf das die Disputation näher eingegangen war,<sup>247</sup> wird hier nur erwähnt, was sich dadurch erklärt, dass diejenigen, die Geld verleihen und dabei Zinsen nehmen konnten, nicht die Adressaten dieser kurzen Erklärung waren.

#### *XIV. Das achte Gebot [Nr. 408]*

Augustins Unterscheidung der drei Arten einer scherzhaften, pflichtgemäßen und schädlichen Lüge wird referiert und explizit jede Art von Lüge für verboten erklärt, ohne hier zu differenzieren, wie es in der Disputation geschah, indem nur die Schadenlüge als Todsünde und demgegenüber die pflichtgemäße und die schädliche Lüge als lässliche Sünden bestimmt wurden.<sup>248</sup> Auffällig ist zudem, dass der Meineid im Unterschied zur Disputation gar nicht erwähnt wird.

<sup>246</sup> Vgl. ebd., Nr. 347–349 (ed. Bd. IV/2, 515a–518b; in dieser Ausgabe S. 740–751).

<sup>247</sup> Vgl. ebd., Nr. 379–380 (ed. Bd. IV/2, 564a–567b; in dieser Ausgabe S. 920–929).

<sup>248</sup> Vgl. ebd., Nr. 389–390 (ed. Bd. IV/2, 575a–582b; in dieser Ausgabe S. 958–987).

*XV. Das neunte und zehnte Gebot [Nr. 409]*

Im Vergleich mit den anderen Abschnitten ist die kurze Erklärung zu den beiden letzten Geboten des Dekalogs inhaltlich und sprachlich am schwierigsten, weil hier die Terminologie der scholastischen Psychologie verwendet wird, um darzulegen, welche Form des Begehrens verboten ist. Dass auch zur näheren Erläuterung gleich dreimal auf die entsprechenden Ausführungen der Disputation verwiesen wird, verstärkt den Eindruck, dass es der Summa Halensis in diesem Abschnitt nicht gelingt, eine Auslegung zu präsentieren, die für sich verständlich ist und den sprachlichen Anforderungen im Blick auf einfache Gläubige gerecht wird.

*XVI. Kleine, allgemeine Frage [Nr. 410]*

Die kurze Erklärung schließt mit einer allgemeinen Erörterung der Frage, ob alles, was im Dekalog geboten bzw. verboten wird, getan bzw. unterlassen werden muss, und bedient sich dabei ansatzweise der scholastischen Methode der Quaestio, insofern mögliche Einwände sowie andere Konzepte der ethischen Normierung berücksichtigt werden, die in der homiletischen Praxis und der Volkskultur eine Rolle spielten. Dazu gehören vor allem die Lehre von den sieben Hauptlastern sowie die Unterscheidung zwischen theologischen und Kardinaltugenden, die von der Summa Halensis herangezogen werden, um einerseits Verbindungen zum Dekalog aufzuzeigen und andererseits dessen Spezifikum herauszustellen, das darin besteht, dass die menschlichen Handlungen auf Gott und den Nächsten hingeordnet sind. Dass in diesem Zusammenhang ausdrücklich der Verdienstcharakter solcher Handlungen zur Sprache kommt (zu 2), steht im Einklang mit den grundsätzlichen Überlegungen, die in der Disputation in Bezug auf das ewige Gesetz wie auch die Rechtfertigung durch das mosaische Gesetz angestellt wurden,<sup>249</sup> und entspricht damit auch der Bedeutung des Verdienstgedankens in der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeitspraxis.<sup>250</sup>

**Zweite Abteilung: Die Rechtssatzungen**

In der Auslegung der alttestamentlichen Rechtssatzungen, die qualitativ wie quantitativ eine Besonderheit der ‚Summa Halensis‘ darstellt, werden grundlegende juristische und ethische Fragen behandelt.<sup>251</sup> Zwar wird betont, dass die Rechtssatzungen im Unterschied zu den Sittengeboten auf bestimmte Einzelfälle und auch auf einen

<sup>249</sup> Vgl. ebd., Nr. 226 zu III 2; 275 (ed. Bd. IV/2, 318b–319b.411a–b; in dieser Ausgabe S. 48–51.378–381).

<sup>250</sup> Vgl. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, Bd. 2, 58 ff; Schenk, Verdienst, 1501 ff; Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 577 ff.

<sup>251</sup> Vgl. Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 500 f.

bestimmten Zeitpunkt bezogen sind,<sup>252</sup> aber damit ist ihre Weitergeltung im Neuen Bund nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern hängt davon ab, inwiefern sie in ihrer Funktion, vom Bösen abzuhalten und zum Guten anzuleiten, jeweils noch als verbindlich anzusehen sind.<sup>253</sup> Die alttestamentlichen Basistexte, auf die sich die Summa Halensis bezieht, sind Lev 19,15–18 sowie Dtn 1,16 f und 16,18–20.

### **Erste Frage: Die Vorschriften zu den Verhandlungen selbst**

*Erster Abschnitt: Die Vorschriften zu den Personen, die bei einer Verhandlung erforderlich sind*

*Erste Unterscheidung: Die Vorschriften zu der Person und dem Amt des Richters*

Mit der Unterscheidung zwischen der Person und dem Amt des Richters wird ein Grundsatz politischer Ethik vertreten, der in Bezug auf die Person und das Amt eines Königs schon auf dem 8. Konzil von Toledo im Jahre 653 formuliert wurde.<sup>254</sup> Im Unterschied zur neuzeitlichen Rezeption dieses Grundsatzes im Zuge reformatorischer Theologie, die diese Unterscheidung von Person und Amt grundsätzlich, d. h. im Blick auf jeden Menschen vollzog,<sup>255</sup> ist es ein Kennzeichen der Scholastik – und damit auch der Summa Halensis –, diese Unterscheidung gerade nicht zu verallgemeinern, sondern die Besonderheit des kirchlichen Amtes gegenüber dem weltlichen Amt – sei es eines Richters oder eines weltlichen Herrschers – zu betonen, die darin bestehe, dass der kirchliche Amtsträger durch die Weihe einen ‚unzerstörbaren Charakter‘ erhält, der seiner Person doch etwas Außergewöhnliches verleiht.<sup>256</sup> Indem nun die Summa Halensis die Unterscheidung von Person und Amt im Blick auf die Richter zur Geltung bringt, kann von deren Persönlichkeit abgesehen und zugleich ihr spezifisches Amt in das umfassende Ordnungsgefüge integriert werden. Insgesamt

<sup>252</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 399 (ed. Bd. IV/2, 589a; in dieser Ausgabe S. 1006–1009).

<sup>253</sup> Wenn Ulrich Kühn behauptet hat, die Summa Halensis „befragt die Judizialgebote nicht wie Thomas unter dem Gesichtspunkt ihrer Sinnhaftigkeit für die damalige Situation des jüdischen Volkes, sondern unter dem Gesichtspunkt ihrer normativen Bedeutung für die Gegenwart“ (Kühn, *Via caritatis*, 187), so entspricht das in dieser Form weder der Intention noch dem Duktus des Gesetzestraktates der Summa Halensis. Gleiches gilt für die Behauptung, die Summa Halensis habe die fortdauernde Geltung dieser Gebote allein damit begründet, „daß sie im Alten Testament stehen und deshalb einzuhalten sind“, während dieser „Weg der Summa fratris Alexandri als ein gefährlich-gesetzlicher von Thomas bewußt verlassen worden“ sei (ebd., 189). Demgegenüber ist zu betonen, dass die Summa Halensis die Verbindlichkeit alttestamentlicher Rechtssatzungen allein an ihrer Funktion, zum Guten anzuleiten, festgemacht und sie somit auf ihre ethische Relevanz hin befragt hat.

<sup>254</sup> Vgl. Concilium Toletanum octavum (ed. Vives, 291; PL 84, 431A); Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 150 Anm. 182.

<sup>255</sup> Vgl. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 433 f.

<sup>256</sup> Vgl. Bradshaw, *Priester/Priestertum III/1. Geschichtlich*, 418; Sattler, *Charakter*, 1009 ff; Angeendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 447 ff.

samt liefert die Summa Halensis hier eine grundlegende Erörterung der spezifischen Aufgaben des Richteramtes, die auf entsprechenden Bestimmungen des Kirchenrechts und die diesbezüglichen Konstitutionen des Vierten Laterankonzils aufbaut,<sup>257</sup> jedoch in ihrer moraltheologischen Systematik weit darüber hinausgeht.

### *Erstes Glied: Die Person des Richters*

#### *Kapitel 1: Kann ein Mensch der Richter eines Menschen sein? [Nr. 411]*

Im Blick auf grundsätzliche Einwände, die vom Neuen Testament her gegenüber der Berechtigung, über andere Menschen richten zu dürfen, erhoben werden (1–4), unterscheidet die Summa Halensis zwischen leichtfertigen Urteilen und solchen, die nach dem Gesetz Gottes geordnet sind, um so die prinzipielle Befugnis des Menschen zur Rechtsprechung zu begründen (Lösung). Hinsichtlich des Urteils, das der Ordnung des Gesetzes Gottes entspricht, wird noch einmal zwischen einem Urteil der Entscheidung und einem Urteil der Tadelung unterschieden, wobei ersteres auf die Dinge, die offensichtlich und gesichert sind, beschränkt wird, während letzteres den Vorgesetzten zugestanden wird, wenn Angeklagte überführt und geständig sind. Bei den leichtfertigen Urteilen, die grundsätzlich untersagt sind, wird zum einen in Bezug auf den Urteilenden zwischen Missbrauch, Unwürdigkeit und Unwissenheit und zum anderen im Blick auf die beurteilte Sache zwischen der Verurteilung eines zukünftigen Ereignisses, einer Absicht und einer verborgenen Tat unterschieden (ebd.). Von einem leichtfertigen Urteil noch einmal abgegrenzt wird ein ungerechtes Urteil, das aus einer verkehrten Gesinnung, aufgrund einer verkehrten Ordnung oder eines verkehrten Grundes gefällt wird.

#### *Kapitel 2: Kann ein Rangniedrigerer über einen Ranghöheren richten? [Nr. 412]*

Angesichts der Pro- und Contra-Argumente, die aus der biblischen und kirchenrechtlichen Tradition angeführt werden, unterscheidet die Summa Halensis zwischen einem Richten im eigentlichen Sinne, bei der ein Richter hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Stellung höher gestellt sein muss als der, über den er richtet, und einem Richten im uneigentlichen Sinne, wenn damit ein Zurechtweisen, Tadeln oder Ermahnen gemeint ist; während das Zurechtweisen wiederum den Höhergestellten vorbehalten sein soll, wird das Tadeln auf Gleichgestellte bezogen und das Ermahnen als Aufgabe der Untergebenen gegenüber schlechten Vorgesetzten bestimmt (Lösung). Vor dem Hintergrund des Dauerkonfliktes zwischen dem Papst und den weltlichen Herrschern, insbesondere dem Kaiser, der im Investiturstreit des 11. Jahrhunderts kulminierte und auch mit dem Wormser Konkordat 1122 nicht endgültig beigelegt werden konnte,

---

<sup>257</sup> Vgl. COD 2<sup>3</sup>, 251f.256 f (Konstitutionen 36 u. 48); Liber Extra, 2.28.60 f (ed. Friedberg, Bd. II, 437 f); Foreville, Lateran I–IV, 361 f; Duggan, Conciliar Law, 349.

vielmehr unter Kaiser Friedrich II. seit den 1230er Jahren – d. h. im unmittelbaren Kontext der Summa Halensis – wieder offen ausbrach,<sup>258</sup> wird in der Erörterung des ersten Argumentes das Konzept einer zweifachen Ordnung weltlicher und geistlicher Macht entfaltet, in der zum einen der König bzw. Kaiser und zum anderen der Papst an der Spitze steht (zu a). In der politisch brisanten Frage, wem im Verhältnis weltlicher und geistlicher Macht die höhere Stellung zukomme, spricht sich die Summa Halensis für die geistliche Macht aus und begründet das mit der Überordnung des Geistes über den Körper (ebd.). Damit folgt die Summa Halensis der Linie, die schon Papst Gelasius I. (vor 492, ca. 492–496) mit der Begründung der sog. Zweigewaltentheorie vorgegeben hatte<sup>259</sup> und die auch Papst Innozenz III. für verbindlich erklärte.<sup>260</sup> Für die politische Ethik nicht unerheblich ist die Feststellung, dass es Untergebenen zwar nicht erlaubt ist, ihre Vorgesetzten zu tadeln, wohl aber sich ihnen „demütig zu widersetzen, wenn sie sie etwa zu etwas Bösem zwingen sollten“ (zu 2). Einen Beleg dafür, wie die Summa Halensis im Blick auf alttestamentliche Erzählungen zwischen besonderen und allgemeinen Wahrheiten differenziert, bieten die Ausführungen zur Geschichte Daniels, dessen richterliches Handeln zu der Zeit, als er noch Hirte und damit den eigentlichen Richtern untergeordnet war, als ein Wunder bezeichnet wird, dem keine Vorbildfunktion für das politische Handeln beigemessen werden dürfe (zu 5).

*Kapitel 3: Kann ein schlechter Ranghöherer gerecht über einen Niedrigeren richten?*  
[Nr. 413]

Das gesellschaftliche wie auch moralphilosophische Problem, dass soziale Stellung und richterliche Kompetenz auseinanderklaffen können, löst die Summa Halensis mit Hilfe der Unterscheidung zwischen dem Amt und der Eignung eines Richters sowie der Feststellung, dass beides in ethischer Hinsicht verbunden sein muss, es jedoch in gesellschaftlicher Hinsicht für den Untergegebenen „heilsam“ sei, einem Richterspruch auch dann zu gehorchen, wenn der Richter ungeeignet ist (Lösung).

*Kapitel 4: Welche Bedingungen sind erforderlich, damit jemand geordnet Richter sein kann?* [Nr. 414]

Nachdem zunächst auf der Grundlage kirchenrechtlicher Bestimmungen Kriterien für die ordnungsgemäße Bekleidung des Richteramtes angeführt (a–f) und diese dann mit biblischen Beispielen kritisch hinterfragt wurden (1–6), setzt die Problemlösung

<sup>258</sup> S. o. S. 11.

<sup>259</sup> Vgl. DH 347.

<sup>260</sup> Vgl. Innozenz III., Dekretale ‚Per venerabilem‘ (Liber Extra, 4.17.13 [ed. Friedberg, Bd. II, 714–716]; Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd. 1, 308–310 [Nr. 597]); ders., Dekretale ‚Novit‘ (Liber Extra, 2.1.13 [ed. Friedberg, Bd. II, 242–244]; Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd. 1, 310 f [Nr. 598]); ders., ‚Sicut universitatis‘ (Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd. 1, 311 [Nr. 599]).

bei dem grundsätzlichen Hinweis an, dass jeder Richter als Stellvertreter Gottes anzusehen sei und deshalb in dreierlei Hinsicht mit Gott gleichförmig werden müsse: in Bezug auf die Autorität der Macht, die Wahrheit im Urteil sowie die Güte der rechtschaffenen Lebensführung (Lösung). Aufgrund dessen werden Frauen ebenso wie Sklaven vom Richteramt ausgeschlossen, insofern ihnen prinzipiell Autorität abgesprochen wird; wegen fehlender Eignung zu einem wahren Urteil werden dauerhaft Taube, Stumme und Zornige ausgeschlossen und vorübergehend auch Jüngere, solange sie nicht das nötige Alter haben, um diesem Wahrheitsanspruch gerecht zu werden; und wegen ihres Lebenswandels werden Häretiker, Ehrlose und Exkommunizierte als ungeeignet angesehen, sowie Ausländer, deren persönliche Qualifikation unbekannt ist, Feinde, von denen angenommen werden könne, dass sie „schlecht“ sind, und schließlich auch Verwandte des Prozessführenden oder eines Gegners des Angeklagten sowie Personen, die selbst in einer Rechtssache verdächtig sind (ebd.). Die Einwände, die zunächst gegenüber den kirchenrechtlichen Bestimmungen mit Hilfe biblischer Beispiele vorgetragen wurden, werden dann sukzessive entkräftet, wobei als Grundmuster zu erkennen ist, die einzelnen Exempel theologisch als Erweis der göttlichen Gnade zu interpretieren, ihnen aber in rechtlicher Hinsicht keinen Vorbildcharakter im Sinne einer nachzunehmenden Gesetzmäßigkeit beizumessen, weil sie nicht dem Grundsatz entsprechen, dass allgemeine Gesetze nicht den Ausnahmefällen, sondern den Regelfällen angepasst sind (zu 1–3). Der Hinweis auf die Rolle Deborahs als Richterin im Alten Testament wird zum einen dadurch relativiert, dass ihr aus neutestamentlicher Perspektive nur die Funktion eines „Sinnbildes“ zugeschrieben wird, die für das Christentum nicht mehr nachahmenswert sei (zu 4). Dass die Autoren der Summa Halensis dieser ‚Figur‘ der Deborah noch weitere Beachtung schenken, indem sie deren prophetische Gabe anerkennen, ihr aber keine Autorität beimessen, lässt sich im Kontext der Entstehungsgeschichte des Gesetzes traktates darauf zurückführen, dass das Aufkommen der religiösen Frauenbewegung gerade angesichts der Bedeutung, die der Prophetie hierbei zukam,<sup>261</sup> eine Klärung erforderte, die hier ganz traditionell im Rekurs auf Gen 3,16 erfolgt und zugleich mit der Aufforderung verbunden wird, die prophetische Gabe nicht als Auszeichnung des weiblichen Geschlechts zu verstehen, sondern auf „die Reinheit des Herzens“ zu beziehen (zu 5). Auch wenn sich die Verketzerung der religiösen Frauenbewegung, die dann in der Folgezeit voranschritt, in der Summa Halensis noch nicht abzeichnete, ließen deren Verfasser doch an der grundsätzlichen Überordnung des Mannes über die Frau keinen Zweifel und legitimierten sie von daher eben auch den Anspruch der –von Männern geleiteten– Amtskirche, über die Frauen zu richten, die sich mit dieser Rolle nicht begnügen wollten.

---

<sup>261</sup> Vgl. Dintelbacher, Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen, 1–58; Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, 170 ff; Degler-Spengler, Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters, 75–88.

*Kapitel 5: Der Unterschied bei den Richtern [Nr. 415]*

Auf der Grundlage einer Unterscheidung zwischen ordnungsgemäßen, willkürlichen, d. h. von streitenden Parteien gewählten, und beauftragten Richtern werden einzelne Aspekte erörtert, die Differenzierungen zwischen den Richtern begründen. In allgemeiner Hinsicht wird zunächst konstatiert, dass sowohl das mosaische als auch das evangelische Gesetz vom ewigen Gesetz abgeleitet sind, während unterhalb dessen differenziert werden müsse, insofern das bürgerliche Gesetz vom mosaischen Gesetz abgeleitet sei, das kanonische Recht hingegen vom evangelischen Gesetz (I). Mit dieser systematischen Struktur kann letztlich die Priorität des Kirchenrechts gegenüber dem Zivilrecht behauptet werden.

In einem ersten Unterabschnitt geht es um die Abgrenzung weltlicher und geistlicher Richter sowie deren jeweilige Abstufungen in der Hierarchie weltlicher und geistlicher Macht (Lösung zu I–II). Dieses hierarchische Prinzip wird dann so ausgelegt, dass es auf jeder Stufe jeweils nur einen einzigen Richter geben kann (zu III). Anschließend wird die prinzipielle Überordnung der geistlichen Macht über die weltliche herausgestellt, insoweit es nicht um irdische Belange geht (zu IV); dabei erfolgt eine heilsgeschichtliche Einschränkung dadurch, dass dieser Vorrang geistlicher Macht auf den Status des Neuen Testaments, d. h. das Christentum beschränkt wird, während im Anschluss an das Decretum Gratiani für das Alte Testament – und damit implizit auch das Judentum – ein Vorrang der weltlichen Macht aufgrund der materiellen Bestrebungen der Priesterschaft behauptet wird. Den Abschluss dieses Kapitels bildet die Feststellung, dass der Papst als Oberhaupt der Kirche keinem anderen Richter untergeben ist als allein Gott (zu V).

*Zweites Glied: Das Amt des Richters*

In vier Kapiteln wird das Amt des Richters untersucht, wobei die Ausführungen jeweils auf einzelne Elemente der Bestimmungen in Dtn 16,18–20 Bezug nehmen und das Thema somit in einer theologischen Perspektive beleuchten, die für die Exegese des Alten Testaments in dieser Zeit typisch ist.<sup>262</sup>

*Kapitel 1: Das Amt des Richters gemäß ‚Richter und Lehrer sollst du einsetzen‘**Artikel 1: Kann in demselben Prozess derselbe zugleich Richter, Zeuge und Ähnliches sein? [Nr. 416]*

Das strikte Verbot, zugleich die Rolle des Richters und die des Klägers, Verteidigers oder Zeugen anzunehmen, wird im Anschluss an die kirchenrechtliche Tradition damit begründet, dass ein Richter vermittelnd tätig sein muss und deshalb weder eine Partei bevorzugen noch den Verdacht einer Vorverurteilung aufkommen lassen darf

---

<sup>262</sup> Vgl. Froehlich, *Old Testament Interpretation in the Thirteenth Century*, 510 ff.



(Lösung). Der Hinweis auf Daniel wird erneut dadurch entkräftet, dass sein Wirken auf göttliche Eingebung zurückgeführt wird und deshalb nicht als allgemein gültiger Maßstab herangezogen werden kann (zu 1). Gleiches gilt für das göttliche Gericht, das im Unterschied zum menschlichen nicht von der Gerechtigkeit abweichen kann und die „innere Wahrheit des Geistes“ zu beurteilen vermag (zu 2–3).

*Artikel 2: Kann der eine Richter über den Untergebenen des anderen urteilen?*

[Nr. 417]

Zunächst wird in Übereinstimmung mit den zivil- und kirchenrechtlichen Bestimmungen festgehalten, dass der Gerichtsort durch den Ort des Verbrechens bestimmt wird (Lösung zu I). Anschließend wird für den Sonderfall der Exemten, die nicht dem eigentlich zuständigen kirchlichen Vorgesetzten, sondern unmittelbar dem Papst unterstehen,<sup>263</sup> dargelegt, dass es hierbei auf das jeweilige Vergehen ankommt, insofern solche Vergehen, die nichts mit dem Amt des Exemten zu tun haben, von dem Ortsbischof, die anderen hingegen allein vom Papst bestraft werden können (Lösung zu II).

*Kapitel 2: Das Amt des Richters gemäß dem ‚damit sie im Volk Recht sprechen‘*

*Artikel 1: Kann ein Richter seinem eigenen Mitwissen nach Recht sprechen? [Nr. 418]*

Der lateinische Begriff der ‚conscientia‘, der in diesem Artikel verwendet wird, bezeichnet in der philosophisch-theologischen Tradition der Scholastik das menschliche ‚Gewissen‘, kann aber wörtlich auch als ein ‚Mitwissen‘ verstanden werden. Beide Bedeutungen sind insofern miteinander verknüpft, als das ‚Mitwissen‘ im Sinne des Wissens um die konkrete Tat einerseits und das zugrundeliegende Recht andererseits zur Gewissensbildung des Richters beiträgt. Die Summa Halensis vertritt aber auch hier – ebenso wie bereits im Zusammenhang mit den Ausführungen zur Todesstrafe<sup>264</sup> – die strikte Auffassung, dass ein Richter sich allein am Recht orientieren und nicht seinem eigenen Wissen um die Tat folgen darf, sondern seinem Urteil die Aussagen vor Gericht zugrundelegen muss (Lösung). Deshalb wird auch zwischen der Wahrheit eines Urteils und der Wahrheit im Sinne eines Sachverhalts unterschieden, sodass der Wahrheitsanspruch eines gerechten Urteils – und auch der Richter – davon entlastet wird, die Wahrheit im erkenntnistheoretischen Sinne zur Geltung zu bringen, und sich darauf beschränkt, den formalen Rechtsgrundsätzen zu entsprechen (zu 1). Das unterscheidet auch das Gesetz, nach dem der Mensch richten kann, von dem ewigen Gesetz, mit dem Gott „nach der Wahrheit der Sachverhalte, die ihm offensteht“, urteilt (zu 3).

<sup>263</sup> Vgl. Puza, Exemtation, 165 f.

<sup>264</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 355 (ed. Bd. IV/2, 527a–b; in dieser Ausgabe S. 782–785).

*Artikel 2: Kann ein Richter ohne Kläger Recht sprechen? [Nr. 419]*

Die Summa Halensis schließt sich der Auffassung des Decretum Gratiani an, dass ein Verbrechen auch ohne Kläger zur Anzeige kommen kann, wenn es offensichtlich begangen wurde (Lösung). Das entsprach dem juristischen Grundsatz der Notorietät, der vor allem im Zuge der Kirchenreform Papst Gregors VII. eine weitreichende Auslegung und Anwendung erfuhr.<sup>265</sup>

*Artikel 3: Kann ein Richter ohne Überführung verurteilen? [Nr. 420]*

Im Anschluss an den vorangegangenen Artikel wird hinsichtlich verborgener Verbrechen die Frage aufgeworfen, ob diese überhaupt von einem Richter beurteilt werden können; im Blick auf offensichtliche Verbrechen werden wiederum verschiedene Fälle unterschieden und wird so aufgezeigt, welche Relevanz die Überführung durch Zeugenaussagen einerseits und ein Geständnis andererseits hat (1). Dieser Lösungsansatz wird dann noch durch die Unterscheidung zwischen einem Geständnis mit Worten und einem Geständnis durch die Tat ergänzt (Lösung).<sup>266</sup>

*Kapitel 3: Über das Amt des Richters gemäß dem ‚und nicht eine Partei bevorzugen‘**Artikel 1: Kann ein Richter sich bei Gericht zu einer beklagenswerten Person herablassen, um sie zu unterstützen? [Nr. 421]*

Der offensichtliche Widerspruch der unterschiedlichen Ansichten, die sich zu dieser Frage im Alten Testament finden lassen, wird dadurch gelöst, dass zwischen einem Erbarmen, das der Gerechtigkeit entgegensteht, und einem Erbarmen, das die Gerechtigkeit wahrt, unterschieden wird (Lösung). Ohne das Verhältnis der beiden christlichen Tugenden der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit hier näher zu erörtern, wird der Rechtsprechung damit der Raum eröffnet, innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit barmherzig zu urteilen.

*Artikel 2: Darf ein Richter ein Geschenk annehmen? [Nr. 422]*

Die Summa Halensis schärft ein, dass ein Richter kein Geld und keine Geschenke annehmen darf, und legt zugleich dar, dass den ordnungsgemäßen Richtern nur ihr Gehalt zusteht, während beauftragte Richter von den Parteien gemäßigte Aufwandsentschädigungen verlangen dürfen (Lösungen zu I–II). Richter sind verpflichtet, das Geld, das sie zu Unrecht angenommen haben, zurückzuerstatten (Lösung zu III), wobei sie es in den Fällen, in denen sie es angenommen haben, um ein ungerech-

<sup>265</sup> Vgl. Schmoeckel, „Excessus notorius examinatione non indiget.“, 113 ff.

<sup>266</sup> Zur Rolle des Geständnisses in der Rechtsgeschichte der Spätantike und des Mittelalters vgl. Schmoeckel, Die Entwicklung der *confessio* als Beweismittel, 427 ff.

tes oder überhaupt kein Urteil zu fällen, d. h. Bestechung vorliegt, dem geschädigten Prozessbeteiligten auszahlen sollen; im Fall eines gerechten Urteils hängt die Frage der Rückerstattung von den Motiven des Geldgebers ab – wollte er damit „Recht und Ruhe“ bewahren, so ist ihm das Geld zurückzuerstatten, während es bei beabsichtigter Bestechung den Armen gegeben werden muss (Lösung zu IV).

*Kapitel 4: Das Amt des Richters gemäß dem ‚gerecht sollst du das verfolgen, was gerecht ist‘ [Nr. 423]*

Noch einmal wird die Frage erörtert, inwieweit ein Richter Barmherzigkeit walten lassen darf bzw. muss, und damit ein Aspekt vertieft, der in der theologischen Bestimmung dessen, was das Amt des Richters ausmacht, ebenso wichtig war wie in der Praxis der Rechtsprechung. Die Summa Halensis beantwortet diese Frage nicht mit einer systematischen Entfaltung der Relation von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sondern beruft sich auf Augustins Ansicht zur Frage der Toleranz gegenüber Häretikern, wonach zwischen dem Häretiker als Mensch und als Sünder zu unterscheiden ist, und schlussfolgert daraus, dass eine Bestrafung barmherzig sein kann, wenn damit die Ausbreitung der Sünde verhindert wird (Lösung). Dementsprechend wird die Forderung der Barmherzigkeit eher auf das Wohl der Menge als das der einzelnen Person, d. h. eines Angeklagten, bezogen (zu 1).

*Zweite Unterscheidung: Die Person des Angeklagten*

*Kapitel 1: Müssen Böse bestraft beziehungsweise verurteilt werden? [Nr. 424]*

Die Frage wird zunächst grundsätzlich erörtert und dann insbesondere im Blick auf die Zeit der Gnade. Im Anschluss an das Decretum Gratiani und damit in Übereinstimmung mit Augustin vertritt die Summa Halensis die Auffassung, dass Böse generell getadelt werden müssen, solange dadurch nicht ein Schisma verursacht wird; nicht bestraft werden können sie hingegen, wenn ihr Verbrechen von keinem Gesetz verboten wird oder sie nicht überführt werden können (Lösung zu I). Für die Bestrafung von Verbrechern ist deshalb prinzipiell dreierlei erforderlich: die Rechtsprechung, die Überführung und die Wahrung des Friedens sowie der Einheit der Kirche (zu 1–2.5). Das spezifisch theologische Problem, welchen Nutzen ein Tadel angesichts der göttlichen Vorherbestimmung haben kann, wird damit beantwortet, dass die Wirkung eines Tadels als vorherbestimmt angesehen wird (zu 3), sodass der freie Wille des Menschen seine Heilsbedeutung behält (zu 4). Damit bringt die Summa Halensis in diesen Zusammenhang eine Auffassung der Prädestinationslehre ein, wie sie für die scholastische Soteriologie insgesamt grundlegend war und wofür stets die theologische Position des jungen Augustin herangezogen wurde, während die konsequente Gnaden- und Prädestinationslehre des späten Augustin ausgeblendet bzw. von der Summa Halensis an dieser Stelle insofern verkürzt wurde, als sie Augustins Unterscheidung zwischen der Sünde, die aus dem freien Willen resultiert, und dem Heil, das

allein auf Gottes Gnade beruht, unberücksichtigt lässt.<sup>267</sup> Der Einwand, die Christen dürften nach dem Neuen Testament grundsätzlich nicht mehr richten, wird dadurch entkräftet, dass damit nur ein Richten und Tadeln ausgeschlossen sein soll, das nicht von der Liebe, sondern von Hass oder Rachegefühlen bestimmt wird (Lösung zu II).

*Kapitel 2: Kann ein abwesender Angeklagter verurteilt werden? [Nr. 425]*

Für den Fall, dass ein Angeklagter trotz Vorladung bei einem Gerichtsverfahren abwesend ist, kann dieser bei einem absichtlichen Nichterscheinen verurteilt werden, während das untersagt ist, wenn es ihm unmöglich ist, zu erscheinen, oder er aus einem gerechtfertigten Grund nicht erscheint (Lösung).

*Kapitel 3: Muss eine Menschenmenge, die sündigt, bestraft werden? [Nr. 426]*

Im Anschluss an Augustins Auffassung, wie dieser sie in seiner Schrift ‚Gegen den Manichäer Faustus‘ darlegte,<sup>268</sup> wird die Bestrafung einer größeren Anzahl von Menschen grundsätzlich befürwortet, wenn damit nicht der Kirchenfrieden gestört, d. h. ein Schisma provoziert wird; in manchen Fällen sei es aber sinnvoller, einige wenige aus dieser Menschenmenge zu bestrafen, um damit ein Exempel zu statuieren (Lösung). Im historischen Kontext der Summa Halensis war die Güterabwägung zwischen der Bestrafung einer größeren Anzahl an ‚Sündern‘ und der Bewahrung des Kirchenfriedens vor allem im Blick auf die Auseinandersetzung mit den Katharern von Bedeutung.

*Kapitel 4: Müssen solche, die hinsichtlich ihrer Taten unschuldig und unwillentlich waren, derentwegen bestraft werden?*

*Artikel 1: Muss oder darf einer für einen anderen bestraft werden? [Nr. 427]*

Im Blick auf die diesbezüglichen Bestimmungen des Decretum Gratiani wird zunächst unterschieden, ob eine Bestrafung für das Heil zuträglich ist oder nicht; für den Fall, dass sie es nicht ist, darf niemand für einen anderen bestraft werden, während dieses im anderen Fall für möglich erklärt und zugleich darauf verwiesen wird, dass dazu noch eine differenzierte Erläuterung erfolgen wird (Lösung zu I). Die im ersten Gebot ausgesprochene Androhung der Bestrafung nachfolgender Generationen, die in der Disputation – im Unterschied zu der Erklärung für die einfachen Gläubigen<sup>269</sup> – nicht näher erörtert wurde, wird hier nun eingeleitet und so erklärt, dass sie nicht auf Unschuldige abzielt, sondern diejenigen, die den Vergehen ihrer Väter nacheifern

---

**267** Zu Augustins Gnadenlehre vgl. Mühlberg, Dogma und Lehre im Abendland, 450 ff; Drecoll, Gnadenlehre, 488 ff.

**268** Vgl. Wurst, Antimanichäische Werke, 312 ff.

**269** Vgl. Summa Halensis III Nr. 401 (ed. Bd. IV/2, 591a; in dieser Ausgabe S. 1014 f).

(zu 1). Gleiches gilt für die theologische Rede von der ‚Erbsünde‘, deren Bestrafung ebenfalls dadurch begründet wird, dass damit die eigene Sünde bestraft wird (zu 2). Bemerkenswert ist der Hinweis auf die „Kinder der Juden, die Christus getötet haben“ (zu 3–5), insofern die Summa Halensis auch für sie daran festhält, dass niemand für die Sünden anderer bestraft wird, und sich damit deutlich von einem vulgären Antijudaismus unterschied, der die Verfolgung der Juden mit dem pauschalen Hinweis auf die Schuld ‚der‘ Juden am Tod Jesu Christi begründete. Die Position der Summa Halensis entsprach damit in wesentlichen Punkten der Auffassung Augustins, die wiederum die Haltung von Papst Innozenz III. bestimmte, der auf der einen Seite zwar den „Unglaube[n] der Juden“<sup>270</sup> konstatierte, sich aber zugleich dagegen aussprach, die Juden zu sehr zu bedrücken. Grundsätzlich für möglich erklärt die Summa Halensis die Bestrafung für fremde Schuld nur dann, wenn diese Bestrafung durch Gott selbst erfolgt und sie zeitlich begrenzt ist und einen Nutzen für den Bestraften hat (ebd.). Dieser Nutzen ist aber nicht gleichzusetzen mit dem ‚Heil‘, auf das in der Problemlösung hingewiesen wird und das dann in der Auseinandersetzung mit dem neunten Einwand genauer betrachtet wird: Demnach können Strafen, die einen Verlust zur Folge haben, ohne Schuld, aber nicht grundlos verhängt werden, wenn das Gemeinwohl und das „öffentliche Heil“ (publica salus) es erfordern, weil dem der Vorzug gebührt gegenüber dem Nutzen und Heil einer einzelnen Person (zu 9). Hingegen dürfen Strafen, die auf eine geistliche oder körperliche Züchtigung abzielen, nur dann verhängt werden, wenn persönliche Schuld vorliegt. Die Unterscheidung zwischen einer Bestrafung mit einem Verlust und einer Züchtigung wird auch noch einmal zur Geltung gebracht, um die kritische Rückfrage zu beantworten, warum jemand denn nicht auch für die Tatschuld eines anderen bestraft werden kann, wenn dieses doch für die Erbsünde geschieht (Lösung zu II 1–2). Der Grundsatz, den die Summa Halensis auch hier vertritt, ist der der Eigenverantwortlichkeit, die bei der Erbsünde aus der inneren Übertragung, d. h. Vererbung der Schuld resultiert, während sie bei einer Tatschuld die eigene Beteiligung an der Tat voraussetzt.<sup>271</sup>

### *Artikel 2: Müssen Unwissende gerichtet werden? [Nr. 428]*

Zur Beantwortung dieser Frage, die in alltäglichen Rechtsverfahren von großer Bedeutung sein konnte, wird zwischen drei Arten der Unwissenheit unterschieden: Während die einfache Unwissenheit entschuldigt, wenn es keine Pflicht gibt zu wissen, verdient die Behauptung eines Irrtums harte Bestrafung; hingegen soll ein

<sup>270</sup> Innozenz III., Bulle ‚Licet perfidia Iudaeorum‘ [1199] (Regesta Pontificum Romanorum, Bd. 1, 79 [Nr. 834]); vgl. Eckert, Hoch- und Spätmittelalter, 221; Schreckenber, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.), 400 ff; Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth century, 4 ff.86 ff; Cohen, Unter Kreuz und Halbmond, 54 ff.

<sup>271</sup> Zum Einfluss des kanonischen Rechts auf die Erörterung dieser Frage vgl. Deschamps, L'influence du droit canonique médiéval sur la formation d'un droit de la responsabilité, 139 ff.

Mangel an Wissen, wenn eine Eignung oder Pflicht zum Wissen vorliegt, mit Milde bestraft werden (Lösung). Unter Bezugnahme auf Ambrosius' Auslegung der neutestamentlichen Erzählung vom Fischzug des Petrus und im Anschluss an den vorangegangenen Artikel hebt die Summa Halensis hervor, dass es ein verborgenes und ein offenbares Richten Gottes gibt und es allein Aufgabe des menschlichen Gerichtes ist, das offenbare Gericht nachzuahmen und die Bösen zu bestrafen (zu 1). Wird aus alttestamentlichen Erzählungen von der Verfluchung oder dem Verderben nichtsinnlicher und vernunftloser Wesen die Schlussfolgerung gezogen, dass auch Unwissende grundsätzlich bestraft werden müssten, so hält dem die Summa Halensis entgegen, dass diese Wesen aus einem „vernünftigen Grund“ verflucht, entweiht oder zerstört wurden, insofern damit die fleischliche Begierde abgetötet, die Sünde gesühnt und der Verbrecher gezüchtigt werden sollte (zu 2–5). Das Problem, die im Decretum Gratiani referierten Beispiele von den Kindern Datans und Abirams sowie den Kindern der Sodomiter, die zusammen mit ihren Eltern umkamen, ohne selbst schuldig zu werden, mit dem im vorangegangenen Artikel aufgestellten Grundsatz zu vereinbaren, dass die Bestrafung für eine Tatschuld immer die Beteiligung an dieser Tat voraussetzt, wird von der Summa Halensis durch den Verweis auf die göttliche Vorsehung gelöst, die es diesen Kindern erspart habe, die Verbrechen der Väter nachzuahmen (zu 6–7). Eine weitergehende Differenzierung zwischen verschiedenen Formen der Unwissenheit erfolgt dadurch, dass zwischen der Unwissenheit in Bezug auf das Naturgesetz, das göttliche Gesetz, wie es im mosaischen und im evangelischen Gesetz vorliegt, sowie das Kirchen- und das Zivilrecht unterschieden wird (zu a). Die Unwissenheit hinsichtlich des Naturgesetzes wird für unentschuldigbar erklärt, weil dieses von jedem erkannt werden kann, der sich seines Verstandes bedient; ebenso unentschuldigbar ist die Unwissenheit in Bezug auf das göttliche Gesetz, insofern es um Dinge geht, die heilsrelevant sind, wie die Zehn Gebote und die Glaubensartikel, um die jeder wissen muss, während ansonsten die einfachen Laien als entschuldigt angesehen werden, nicht jedoch die Prälaten und Priester, in deren Verantwortung es liegt, über den Glauben und die Hoffnung Rechenschaft abzulegen. Was schließlich das Kirchen- und Zivilrecht anbetrifft, so wird auch hier die Unwissenheit der Laien als entschuldigt, die der Richter hingegen als unentschuldigbar angesehen (ebd.). Weitere Präzisierungen der ethischen sowie rechtlichen Beurteilung der Unwissenheit erfolgen sodann im Blick auf Vergehen, die aus Fahrlässigkeit begangen werden – hier spricht sich die Summa Halensis dafür aus, dass solche Taten grundsätzlich bestraft werden müssen, wenngleich die Unwissenheit sich strafmildernd auswirken kann (zu b) – sowie in Bezug auf Kinder und Heranwachsende, Wahnsinnige und Menschen, die getäuscht werden (zu e).

*Artikel 3: Müssen solche, die dazu gezwungen werden, für das bestraft werden, was sie gezwungen tun? [Nr. 429]*

Mit der Unterscheidung zwischen Handlungen, die gänzlich, teilweise oder gar nicht in der Macht des Menschen stehen, einerseits sowie zwischen absolutem und bedingtem Zwang andererseits wird begründet, in welchem Fall eine strafwürdige Schuld vorliegt (Lösung zu 1).

*Artikel 4: Muss ein Richter Angeklagte, die sich gegen ihn vergehen, bestrafen? [Nr. 430]*

Die Summa Halensis vertritt ohne Einschränkung den Grundsatz, dass ein Richter nicht selbst erlittenes Unrecht bestrafen darf (Lösung).

*Dritte Unterscheidung: Die Person des Anklägers*

*Kapitel 1: Ist jemand dazu verpflichtet anzuklagen? [Nr. 431]*

In scharfer Abgrenzung zu jeder Form von Verleumdung und Rechtsverdrehung betrachtet es die Summa Halensis im Anschluss an Augustin als ein Charakteristikum christlicher Liebe, das Verbrechen eines Mitmenschen zur Anzeige zu bringen, wenn dieser nicht im persönlichen Gespräch, sondern nur in einer öffentlichen Gerichtsverhandlung für seine Tat getadelt werden kann (Lösung).<sup>272</sup>

*Kapitel 2: Können Untergebene ihre Vorgesetzten anklagen? [Nr. 432]*

Während es böartigen und verbrecherischen Untergebenen untersagt wird, ihre Vorgegebenen anzuklagen, wird das ‚guten‘ Untergegebenen konzediert; die verfahrenstechnische Frage, wie denn festgestellt wird, ob es sich um böartige oder gute Untergebene handelt, wird dann im fünften Kapitel beantwortet.<sup>273</sup> Grundsätzlich untersagt werden Anzeigen von Unbekannten (Lösung).

*Kapitel 3: Können Böse Ankläger sein? [Nr. 433]*

Ging es im vorangegangenen Kapitel um die Frage, inwieweit ein Untergebener seinen Vorgesetzten anklagen kann, so befasst sich dieses Kapitel nicht mit gesellschaftlichen Standesunterschieden, sondern unterschiedlichen moralischen Qualitäten, indem im Anschluss an das Decretum Gratiani der Grundsatz vertreten wird, dass ein Ankläger dem Angeklagten hinsichtlich seiner Glaubwürdigkeit mindestens ebenbürtig und im Blick auf seine Lebensführung überlegen sein muss (Lösung). Weil

---

<sup>272</sup> Zu den rechtshistorischen Aspekten der Unterscheidung zwischen einer Anklage und einer Denunziation vgl. Mausen, *Accusation et dénonciation*, 411 ff.

<sup>273</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 435 (ed. Bd. IV/2, 635a–636b; in dieser Ausgabe S. 1180–1183).

aber Heiden, Häretiker und Juden den Christen in ihrer Glaubwürdigkeit nicht ebenbürtig seien, dürften sie sie auch nicht anklagen.

*Kapitel 4: Können alle Guten, wie zum Beispiel Mönche, Ankläger sein? [Nr. 434]*

Angesichts der divergierenden Bestimmungen, die sich im Kirchenrecht und in Konzilsbeschlüssen wie dem Chalcedonense finden, sprechen sich die Autoren der Summa Halensis dafür aus, dass Mönche – wie sie selbst es waren – Ankläger sein dürfen, wenn sie nicht unbesonnen, sondern aus Liebe und um des Heiles willen Anklage erheben dürfen (Lösung).

*Kapitel 5: Welche Bedingungen sind dafür erforderlich, dass jemand rechtmäßiger Ankläger ist? [Nr. 435]*

Im Unterschied zum sonstigen methodischen Vorgehen, eine Problemstellung auf der Grundlage von Pro- und Contra-Argumenten zu erörtern, werden in diesem Kapitel Kriterien aufgestellt, aufgrund derer bestimmte Personenkreise nicht als Ankläger fungieren können. Dazu zählen Frauen und Kinder, deren Unterscheidungskraft als mangelhaft angesehen wird, ebenso wie Freunde, Verwandte, Feinde und Knechte eines Angeklagten wegen ihrer jeweiligen Voreingenommenheit oder möglichen Bestechung. Wegen möglicher Falschaussage werden zudem Ungläubige und Verleumder ausgeschlossen und wegen ihres Lebenswandels infame Personen, Verschwörer und Exkommunizierte, wobei ausdrücklich hinzugefügt wird, dass die Exkommunikation anders als der Kirchenbann nicht aus der Gemeinschaft der Kirche ausschließe.<sup>274</sup>

*Kapitel 6: Wann und nach welcher Ordnung muss jemand einen anderen anklagen? [Nr. 436]*

Der erste Teil dieser allgemein gehaltenen Ausgangsfrage wird zunächst präzisiert, indem danach gefragt wird, „ob jemand einen anderen wegen eines Verbrechens, das nur er weiß und er nicht durch Zeugen zu beweisen vermag, anklagen kann“. Diese Frage wird dann im Anschluss an das Decretum Gratiani so beantwortet, dass keine Anklageerhebung in einem öffentlichen Gerichtsverfahren, sondern nur eine Zurechtweisung im persönlichen Gespräch gestattet ist, solange das Vergehen nicht bewiesen werden kann; das entspreche auch Augustins Grundsatz, dass ein Vergehen, das im Verborgenen begangen wird, auch nur im Privaten und nicht in der Öffentlichkeit angesprochen werden solle (Lösung). Für die Beantwortung der zweiten Teilfrage nach der Ordnung, nach der die Anklageerhebung erfolgen soll, wird auf die Untersuchung über das Gesetz des Evangeliums verwiesen, ohne dass sich ein solcher Abschnitt dort finden ließe.

---

<sup>274</sup> Vgl. Zapp, Bann, 1416 f; ders. Exkommunikation, 170.



*Vierte Unterscheidung: Die Person des Zeugen**Kapitel 1: Ist jeder dazu verpflichtet, eine Zeugenaussage zu machen? [Nr. 437]*

Auf der Grundlage einer vierfachen Unterscheidung zwischen verschiedenen Funktionen einer Zeugenaussage wird konstatiert, dass jeder dazu verpflichtet ist, die Wahrheit mit einer Zeugenaussage zu bekennen, wenn ansonsten ein Unschuldiger verurteilt würde oder Schuld nicht korrigiert werden könnte (Lösung). Im Falle einer drohenden Verurteilung eines Angeklagten zur Todesstrafe ist es Klerikern verboten, eine Zeugenaussage zu tätigen, so wie es ihnen auch untersagt ist, Anklage zu erheben; hingegen sind sie zu einer Zeugenaussage verpflichtet, wenn es um materiellen Besitz geht (ebd.)

*Kapitel 2: Die Anzahl der Zeugen [Nr. 438]*

Während ein einziger Zeuge für nicht ausreichend erklärt wird (Antwort zu I), reichen grundsätzlich zwei oder drei Zeugen aus, wobei im Anschluss an das Decretum Gratiani hochgestellten Klerikern der Amtskirche besondere Privilegien zugesprochen werden und deshalb in Prozessen, die gegen sie geführt werden, eine größere Anzahl von Zeugen erforderlich ist (Lösung zu II).

*Kapitel 3: Die Eignung der Zeugen [Nr. 439]*

Sehr ausführlich geht die Summa Halensis auf die Frage der Eignung von Zeugen ein und befasst sich so mit einem Problem, das in der alltäglichen Rechtspraxis eine bedeutende Rolle spielte. Die entsprechenden Bestimmungen des Decretum Gratiani werden zunächst referiert, wobei an erster Stelle auf einen Beschluss des vierten Konzils von Toledo im Jahr 633 verwiesen wird, wonach Juden, die zum Christentum konvertiert sind, nicht als Zeugen zugelassen werden dürften, weil ihr menschliches Zeugnis ebenso wie ihr Glaube an Christus noch angezweifelt werden müsse – was im historischen Kontext des Konzils von Toledo mit der Problematik der Zwangstaufen von Juden zusammenhing,<sup>275</sup> während in der kirchenrechtlichen und theologischen Rezeption dieses Konzilsbeschlusses darüber hinaus ein grundsätzlicher Antijudaismus zur Geltung kam. Nach dem Referat der kirchenrechtlichen Bestimmungen des Decretum Gratiani werden fünf Kriterien für die Eignung von Zeugen erörtert, von denen vier auch schon im Blick auf die Eignung zum Ankläger zugrunde gelegt wurden: der Charakter, das Wesen, d. h. Alter und Geschlecht des Zeuge, seine wirtschaftlichen Verhältnisse, seine geistige Gesundheit und Unvoreingenommenheit.<sup>276</sup> Hinzu kommt als fünfter Aspekt der „Stand“ des Zeugen, womit aus der Perspektive

<sup>275</sup> Vgl. Orlandis/Ramos-Lissón: Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam, 164 ff; Scheller, Die Bettelorden und die Juden, 99.

<sup>276</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 435 (ed. Bd. IV/2, 635a–636b; in dieser Ausgabe S. 1180–1183).

der Theologen, die diesen Gesetzstraktat verfasst haben, nicht die gesellschaftliche Stellung des Zeugen gemeint ist, sondern seine Zugehörigkeit zum Klerus oder zu den Laien, deren prinzipielle Abgrenzung eben nicht nur von sakramentaler, sondern auch von gesellschaftlicher und juristischer Bedeutung war. Weil die Autoren der Summa Halensis hier eine „Rivalität“ der Laien gegenüber dem Klerus – nicht aber umgekehrt! – meinen feststellen zu müssen, halten sie den Ausschluss von Zeugen aus dem Laienstand bei Prozessen gegen Kleriker für angebracht (Antwort). Noch einmal eingeschränkt wird zudem der Grundsatz, dass nicht eine Person mehrere Funktionen vor Gericht wahrnehmen und somit nicht zugleich Richter, Kläger und Zeuge sein kann. In der eingehenden Auseinandersetzung mit den Pro- und Contra-Argumenten werden sodann einzelne Ausnahmen von diesen Regeln begründet: bei Knechten, die im Falle von Ehebruch, Steuerbetrug und Majestätsbeleidigung als Zeugen fungieren dürfen (zu 1); in Bezug auf Frauen, die bei Prozessen als Zeugen auftreten dürfen, wenn es um Geld- oder Eheangelegenheiten bzw. in Strafprozessen um ihre eigene Person oder ihre Familie geht (zu 2); bei Jugendlichen ab 14 Jahren (zu 3); bei Armen, wenn deren Armut nicht aus Not resultiert, sondern aus Überzeugung gewählt wurde – wie bei den Bettelorden, zu deren Angehörigen die Autoren der Summa Halensis selbst gehörten – (zu 4); bei Familienangehörigen in Testaments- und Erbsachen sowie in ihrer Funktion als Trauzeugen (zu 5); hinsichtlich Laien, wenn es nur um Zivilsachen, nicht aber einen Strafprozess geht (zu 6); und schließlich auch in Bezug auf den Grundsatz, dass niemand in eigener Rechtssache Zeuge sein kann, insofern davon die Zeugenaussage von Klerikern für ihre Kirche ausgenommen wird, weil es dabei nicht um das Eigeninteresse, sondern die Kirche geht und damit um „eine Sache Christi und der Armen“, mit der sich nicht allein die Kirchenjuristen zu befassen hätten (zu 7).

#### *Kapitel 4: Ist es erlaubt, sein Zeugnis zu verkaufen? [Nr. 440]*

Mit einer klaren Abgrenzung zu Auslagen, die für einen Zeugen entstehen und deren Erstattung erlaubt ist, wird die Annahme von Bestechungsgeldern uneingeschränkt für verboten erklärt.

#### *Fünfte Unterscheidung: Die Anwälte*

##### *Kapitel 1: Ist der Anwalt dazu verpflichtet, einem Bedürftigen eine gerechte Verteidigung vor Gericht zu verschaffen, und der Rechtsgelehrte dazu, ihm einen gerechten Rat zu geben? [Nr. 441]*

Die Verpflichtung von Rechtsanwälten und Juristen zur kostenlosen Verteidigung bzw. Beratung Bedürftiger wird aus dem Grundsatz der Nächstenliebe abgeleitet.

*Kapitel 2: Dürfen Offiziale, Beisitzer und Anwälte für ihre Rechtsberatung und Verteidigung Geld nehmen? [Nr. 442]*

Es ist für die ethischen Prinzipien der *Summa Halensis* bezeichnend, dass erst nach der Klärung der Frage, wie mit Bedürftigen umzugehen ist, erörtert wird, ob Offiziale, Beisitzer und Anwälte überhaupt Geld für ihre Tätigkeiten nehmen dürfen. Hierbei wird im Blick auf die Offizialen, d. h. die Gerichtsvikare eines Bistums, zwischen denen, die ein Einkommen erhalten und deshalb vor Gericht kein Geld nehmen dürfen, und denen, die kein Einkommen haben, unterschieden und für letztere bestimmt, dass sie nur entsprechend der „Sitte und Gewohnheit“, d. h. nicht übermäßig viel Geld nehmen dürfen (Antwort). Ebenso wird für Beisitzer und Anwälte ein bescheidenes Salär für angemessen beurteilt, soweit es dem Streitwert, dem Arbeitsaufwand, dem Sachverstand auf Seiten des Beisitzers bzw. der Beredsamkeit auf Seiten des Anwalts sowie der regionalen Gewohnheit entspricht. Ausdrücklich verboten wird der Abschluss eines Abkommens zwischen dem Anwalt und einer der prozessführenden Parteien nach Prozessbeginn (ebd.). Der generelle Einwand, es handele sich bei der Rechtsberatung um ein geistliches Gut und dürfe dafür kein Geld genommen werden, weil es sich sonst um Simonie handele, wird dadurch entkräftet, dass die juristische Arbeit als ein körperliches Gut betrachtet wird, für das eine Bezahlung erlaubt ist (zu 1). Die unterschiedliche Behandlung von Richtern und Zeugen einerseits, die kein Geld nehmen dürfen, und von Anwälten andererseits wird damit begründet, dass Erstere zwischen den Parteien stehen, während Letztere auf Seiten einer Streitpartei steht, von der er Geld nehmen darf; dem Einwand wiederum, dass dann auch Offiziale und Beisitzer kein Geld nehmen dürften, weil sie ebenfalls zwischen den Parteien stehen, wird entgegeng gehalten, dass diese nicht für ihren Urteilsspruch oder die gerichtliche Untersuchung, sondern für ihren Arbeitsaufwand zu bezahlen seien – was von der Sache her nicht überzeugend wirkt, weil das in gleicher Weise auch für Richter und Zeugen gesagt werden könnte (zu 2).

*Kapitel 3: Was ist für einen rechtmäßigen Anwalt erforderlich? [Nr. 443]*

Erst nach der Frage der Bezahlung von Anwälten wird deren Qualifikation thematisiert. Ähnlich wie bei den Richtern<sup>277</sup> wird im Anschluss an das *Decretum Gratiani* für die persönliche Eignung der Anwälte eine „moralische Güte“ als erforderlich angesehen, weshalb wiederum Personen mit schlechtem Ruf, Häretikern, Heiden und Juden eine Betätigung als Anwalt verboten wird (Antwort). Gleiches gilt für Mönche aufgrund der Vollkommenheit ihres Standes und ihrer – aus der Wortzusammensetzung des griechischen Begriffs ‚*Monachos*‘ abgeleiteten – Bestimmung, sich allein Gott zu widmen; eine Ausnahme wird dabei nur für Rechtssachen eines Klosters zugelassen, wenn ein Mönch dazu von seinem Abt beauftragt wird. Auch Klerikern im Subdiakonat und mit niederen Weihen wird eine Betätigung als Anwalt untersagt, wenn sie

277 Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 414 (ed. Bd. IV/2, 605a–607b; in dieser Ausgabe S. 1068–1077).

nicht ihre eigene Sache oder die der Kirche vor Gericht vertreten bzw. sich für Arme einsetzen. In Übereinstimmung mit den zivilrechtlichen Bestimmungen der Digesten werden zudem weitere Ausschlusskriterien wie jugendliches Alter, körperliche Beeinträchtigungen und das – weibliche – Geschlecht genannt. Neben der persönlichen Eignung wird auch noch einmal auf die Notwendigkeit einer gerechten Rechtssache und eines ordentlichen Verfahrens hingewiesen; darüber hinaus werden von einem Anwalt eine „besonnene Gesprächsweise“ und ein „frommes Streben“ hinsichtlich des Schutzes von Armen und Waisen gefordert (ebd.).

### *Zweiter Abschnitt: Das Gerichtsverfahren*

#### *Kapitel 1: Das dreistufige Gerichtsverfahren [Nr. 444]*

Die Summa Halensis spricht sich im Anschluss an das Decretum Gratiani für ein dreistufiges Gerichtsverfahren aus, wonach in einem ersten Schritt Anklage erhoben wird, dann eine Aussage vor Gericht erfolgt und sich dem eine gerichtliche Untersuchung anschließt. Erörtert wird nun in diesem Kapitel zunächst die Verbindlichkeit dieser kirchenrechtlichen Bestimmung, wobei der Grundsatz vertreten wird, dass nur solche Bestimmungen als verbindlich angesehen werden können, die aus dem Neuen oder Alten Testament abgeleitet sind (I). Neben der Berufung auf die Heilige Schrift als die entscheidende Autorität fällt hier die Reihenfolge auf, in der Neues und Altes Testament genannt und damit auch gewichtet werden. Dementsprechend wird dann in der Antwort zuerst auf Lk 16,1f und anschließend noch auf Gen 18,20, Lev 5,1, Mt 18,16 und Dtn 15,1 verwiesen (Antwort I). In einem zweiten Unterabschnitt wird im Detail aufgezeigt, inwiefern dieses dreistufige Verfahren der grundsätzlichen Forderung Augustins entspricht, dass immer die Verbesserung des Angeklagten der eigentliche Zweck eines Gerichtsverfahrens sein muss (Antwort II). Zum Dritten geht es um die Abgrenzung der Aussagen vor Gericht gegenüber der gerichtlichen Untersuchung (Antwort III) und abschließend um die Präzisierung, dass die Verdächtigung nicht vom einfachen Volk, sondern von ehrenwerten Personen vorgetragen werden muss (Antwort IV). Dass eine Verdächtigung „schreiend“ vorgebracht werden soll (ebd.), entsprach dem Grundsatz der Öffentlichkeit eines Gerichtsverfahrens.<sup>278</sup>

#### *Kapitel 2: Die Ordnung des Gerichtsverfahrens [Nr. 445]*

Das Kapitel konzentriert sich auf die gerichtliche Untersuchung, während die Ordnung der Aussage vor Gericht dann im Zusammenhang der evangelischen Vorschriften betrachtet werden soll – was jedoch nicht erfolgt ist, gleichwohl aber theologisch insofern aufschlussreich ist, als in dem anvisierten Gesamtkonzept einer Ordnung des Gerichtsverfahrens eine Aufteilung zwischen dem mosaischen und

---

<sup>278</sup> Vgl. Holenstein, Gerichtsverfahren, 1330f.

dem evangelischen Gesetz zugrundegelegt wurde und somit erst vom Evangelium her diese Ordnung abgerundet werden kann. Im Blick auf die gerichtliche Untersuchung werden zunächst in Übereinstimmung sowohl mit dem Zivilrecht als auch dem Kirchenrecht neun Aspekte benannt, die dann im Einzelnen erörtert werden, wobei eine Unterscheidung erfolgt zwischen notwendigen und nützlichen Bestimmungen zur Gerichtsordnung sowie solchen, die Ungerechtigkeit abwehren (Antwort). Dem Einwand, dass einzelne Bestimmungen nicht vom göttlichen Recht vorgeschrieben werden und somit nicht dem Grundsatz einer biblischen Autorisierung entsprechen, wird entgegengehalten, dass sie sich zwar nicht wörtlich im göttlichen Recht finden, aber doch mit diesem „zusammentönen“, d. h. übereinstimmen (zu 1). Dass überhaupt menschliche Bestimmungen, die über das göttliche Recht hinausgehen, erlassen werden dürfen, wird damit begründet, dass dieses angesichts der Sündhaftigkeit der Menschen förderlich und deshalb den Dienern des Gesetzes gestattet ist (zu 3–4).

### *Kapitel 3: Die Untersuchungen und die Reinigungen*

#### *Artikel 1: Die kirchliche Reinigung [Nr. 446]*

Mit dem Aspekt der ‚Reinigung‘ wird ein Thema angesprochen, das in mittelalterlichen Gerichtsverfahren eine große Rolle spielte und bei dem volkstümlich-magische Vorstellungen sowie kirchlich-theologische Auffassungen divergierten. In der Volkskultur hatten Ordalien wie Feuer- und Wasserproben oder auch der Zweikampf eine große Bedeutung und wurden sie als Gottesurteile angesehen.<sup>279</sup> Demgegenüber wurde den Klerikern durch das Vierte Laterankonzil jede Beteiligung an solchen Riten untersagt.<sup>280</sup> Auf dieser Linie grenzt dann die Summa Halensis die kirchliche Reinigung von jenen Formen einer volkstümlichen Reinigung scharf ab. In Bezug auf die kirchliche Reinigung wird zunächst dargelegt, dass es sich hierbei um einen Eid handelt, den Bischöfe oder Priester ablegen, um ihre Unschuld zu erweisen (Lösung zu I). Sie können hierzu von kirchlichen Vorgesetzten, die ihnen in der Amtshierarchie übergeordnet sind, auch gegen ihren Willen gezwungen werden (Antwort zu II).

#### *Artikel 2: Die volkstümliche Reinigung [Nr. 447]*

Die Summa Halensis stellt in Übereinstimmung mit dem Decretum Gratiani unmissverständlich fest, dass diese Form der Reinigung untersagt ist (Lösung). Zugleich setzt sie sich angesichts der Bedeutung, die der volkstümlichen Reinigung in der Rechts-tradition beigemessen wurde, eingehend mit biblischen und kirchenrechtlichen Argumenten auseinander, die für solche Reinigungen zu sprechen scheinen. Die Hinweise

<sup>279</sup> Vgl. Dinzelbacher, Das fremde Mittelalter, 68 f.

<sup>280</sup> Vgl. COD 2<sup>3</sup>, 244,11–14 (Konstitution 18); Liber Extra, 3.50.9 (ed. Friedberg, Bd. II, 660); McAuley, Canon Law and the End of the Ordeal, 473 ff.

auf alttestamentliche und kirchenrechtliche Bestimmungen zu Feuer- und Wasserproben werden dadurch entkräftet, dass diese lediglich als eine Erlaubnis betrachtet werden, die Schlimmeres vermeiden sollten, jedoch nicht zur Nachahmung geeignet seien (zu 1 und 4–6). Dabei wird wiederum mit der quantitativen Relation der Menschenmenge und des kleineren Übels solcher Proben argumentiert und in heilsgeschichtlicher Perspektive darauf hingewiesen, dass diese Form der Reinigung durch die Eucharistie abgelöst worden sei – was im Kontext der dogmatischen Fixierung der Transsubstantiationslehre durch das Vierte Laterankonzil 1215 die sakramentale Bedeutung der Eucharistie wie auch die Verknüpfung von Kultus und Rechtsordnung noch verstärkte.<sup>281</sup> Auch die alttestamentlichen Belege für Untersuchungen durch das Los sowie die Probe durch einen Zweikampf werden nicht als nachahmenswerte Exempel aufgefasst, vielmehr wird ihnen eine sinnbildliche Bedeutung als Zeichen für etwas Zukünftiges zugeschrieben (zu 2–3). Es ist insgesamt kulturgeschichtlich aufschlussreich, dass hier volkstümliche Auffassungen einer ‚Reinigung‘ des Angeklagten ausdrücklich abgewiesen werden. Die Summa Halensis setzt sich somit für klare Verfahrensregeln ein, um die Objektivität des Urteils zu gewährleisten. Es ist die – theologisch begründete – Rationalität der Rechtsprechung, die dieses Konzept auszeichnet und erkennen lässt, wie die Entwicklung eines umfassenden Rechtssystems durch die scholastische Systematisierung verschiedener Rechtstraditionen und Rechtsansprüche vorangetrieben wurde.<sup>282</sup>

#### *Kapitel 4: Die Geständnisse [Nr. 448]*

Grundsätzlich wird festgestellt, dass ein Geständnis zur Verurteilung führt, wobei es Ausnahmen gebe, beispielsweise bei Kindern, Unwissenden oder Irrenden sowie denen, die zu einem Geständnis gezwungen werden oder es außerhalb des Gerichtes ablegen (Antwort). Der Einwand, das menschliche Gericht müsse die göttliche Barmherzigkeit nachahmen und dürfe deshalb einen Geständigen nicht verurteilen, wird zurückgewiesen, indem die zuvor definierte Ausnahme eines Geständnisses außerhalb des Gerichtes auf das göttliche Gericht übertragen und in einer zeitlichen Perspektive so interpretiert wird, dass sich die göttliche Barmherzigkeit auf ein Geständnis beziehe, das zu Lebzeiten abgelegt wird, während ein Geständnis vor dem Jüngsten Gericht unweigerlich die Verurteilung und somit die Verdammung zur Folge habe (zu 1). Der Nachdruck, mit dem erzwungene und durch Folter erpresste Geständnisse für ungültig erklärt werden (zu 3), ist vor dem Hintergrund der Inquisitionsverfahren,

<sup>281</sup> Vgl. COD 2<sup>3</sup>, 230,33–38 (Konstitution 1); Liber Extra, 1.1.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 5); Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, 7 ff; Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 488 ff; Iserloh, Abendmahl, 93 ff; Foreville, Lateran I–IV, 338 f; Duggan, Conciliar Law, 345.

<sup>282</sup> Vgl. Southern, Scholastic Humanism and the Unification of Europe, Bd. 1, 238 ff.

die im unmittelbaren Entstehungskontext der Summa Halensis bei der Bekämpfung häretischer Bewegungen eine immer größere Rolle spielten,<sup>283</sup> bemerkenswert.

#### *Kapitel 5: Die Beweise im Allgemeinen [Nr. 449]*

Zu Beginn dieses Kapitels werden sechs Formen eines Beweises aufgeführt, die dann systematisiert und noch genauer betrachte werden, indem zunächst zwischen einem Beweis durch eine Tat und einem Beweis aufgrund eines Wortes bzw. schriftlichen Dokumentes unterschieden wird (Lösung zu I). Anschließend wird präzise bestimmt, was unter einer offensichtlichen Tat zu verstehen und wie sie juristisch zu behandeln ist (zu II). Davon abgegrenzt wird schließlich der Beweis durch die öffentliche Meinung,<sup>284</sup> der nicht zu einer Überführung und Verurteilung eines Verbrechers zugelassen wird, wohl aber als Nachweis des Anstandes einer Person und im Besonderen zur Bestätigung einer Eheschließung dienen kann (zu III).

#### *Kapitel 6: Der Beweis durch Zeugen*

##### *Artikel 1: Wird als Beweis die Zeugenaussage dem Hören nach zugelassen? [Nr. 450]*

Mit einer klaren Abgrenzung zum Hörensagen, dem vor Gericht keine Beweiskraft beigemessen wird,<sup>285</sup> werden Aussagen zugelassen, bei denen der Zeuge mit eigenen Ohren von einem Vergehen gehört hat (Antwort).

##### *Artikel 2: Der Glaube, den man den Zeugen schenken muss [Nr. 451]*

Im Anschluss an eine Dekretale Gregors IX. werden in diesem Artikel Kriterien erörtert, die im Blick auf die Glaubwürdigkeit eines Zeugen zugrundegelegt werden müssen. Dazu gehört an erster Stelle die Übereinstimmung der Zeugenaussagen in der Sache sowie in den Zeit- und Ortsangaben (Lösung I, zu 1–2). Sodann darf ein Zeuge nicht widersprüchliche Aussagen machen (Antwort zu II). Hinsichtlich der persönlichen Eignung der Zeugen wird nicht nur auf die vorangegangenen Ausführungen der Summa Halensis verwiesen,<sup>286</sup> sondern auch auf die zivilrechtlichen Bestimmungen gemäß den Digesten (zu III). Bei divergierenden Aussagen verschiedener Zeugen wird dem Richter die Aufgabe zuteil, herauszufinden, welche Aussagen der Wahrheit entsprechen bzw. ihr am nächsten kommen (zu IV). Eine rein quantitative Entscheidung nach der Mehrzahl der Zeugen wird abgelehnt, stattdessen sollen die „Hochschät-

**283** Vgl. Viertes Laterankonzil, Konstitution 8 (COD 2<sup>3</sup>, 237–239; Liber Extra, 5.1.17 [ed. Friedberg, Bd. II, 738 f]); Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 196 ff; Schmoeckel, Die Entwicklung der *confessio* als Beweismittel, 452.

**284** Zur Rolle der öffentlichen Meinung in der Geschichte des Prozessrechts vgl. Fiori, *Quasi denunciante fama*, 351 ff.

**285** Zu den kirchenrechtlichen Aspekten vgl. Bassani, *Necessitas ius constituit*, 215 ff.

**286** Vgl. Summa Halensis III Nr. 439 (ed. Bd. IV/2, 639a–643b; in dieser Ausgabe S. 1194–1211);

zung“ und der „Anstand“ der Zeugen beachtet werden, sodass Älteren gegenüber Jüngeren, gesellschaftlich Höhergestellten gegenüber Niedrigeren, Männern gegenüber Frauen und Freigeborenen gegenüber Freigelassen mehr Glaubwürdigkeit zu schenken sei (zu V); nur dann, wenn die Zeugen in dieser Hinsicht gleich gewichtig seien, dürfe die Mehrheit den Ausschlag geben (zu VI). Sollten beide Parteien gleichviele Zeugen gleicher Qualität aufbringen, gebühre der Partei des Besitzers oder Angeklagten der Vorzug, weil in einem solchen Fall „die Gesetze geneigter sind freizusprechen als zu verurteilen“ (zu VI). Dieses Rechtsprinzip, das dem Grundsatz entspricht, ‚im Zweifel für den Angeklagten‘ zu entscheiden, hat nach Auffassung der Summa Halensis aber dort seine Grenzen, wo es um Freiheitsrechte, Mitgift- oder Erbangelegenheiten sowie die Belange von Witwen und Waisen geht.

#### *Kapitel 7: Der Beweis durch Vorannahmen [Nr. 452]*

Die alttestamentlichen und kirchenrechtlichen Beispiele für die Beweiskraft von Vermutungen werden in diesem Kapitel systematisiert und präzisiert, indem zwischen unbesonnenen und leichtfertigen Verdächtigungen einerseits sowie „gewalttätigen“ und wahrscheinlichen Vorannahmen andererseits unterschieden wird (Antwort). Während den ersten beiden Arten keine Beweiskraft beigemessen wird, werden die beiden anderen Arten vor Gericht zugelassen, jedoch wahrscheinliche Vermutungen nicht, um darauf einen Urteilsspruch zu gründen, sondern nur zur Auferlegung einer kanonischen Reinigung; demgegenüber dürfen ‚gewalttätige‘ Vermutungen, bei denen alle Zeichen für etwas Schlechtes sprechen – wie im Fall des Salomonischen Urteils im Kindesstreit 1Kön 3 –, als Beweismittel vor Gericht verwendet werden.

#### *Dritter Abschnitt: Das Gerichtsurteil*

In einer ausführlichen Einleitung wird zunächst geklärt, was unter einem Gerichtsurteil zu verstehen ist und welche Aspekte im Weiteren erörtert werden sollen. Dabei wird zwischen – erstens – dem abschließenden Urteil, – zweitens – einer Vorschrift bzw. einem Befehl sowie – drittens – einem Ausschluss aus der Gemeinschaft und einer Bestrafung unterschieden. Da die Untersuchung des abschließenden Urteils den Rechtsgelehrten überlassen wird, die Untersuchung zum Urteil einer Vorschrift in einer – in der Summa Halensis jedoch nicht mehr ausgeführten – Abhandlung über den Gehorsam erfolgen soll und Fragen in Bezug auf den Ausschluss aus der Gemeinschaft in neutestamentlicher Perspektive im Zusammenhang mit der Schlüsselgewalt thematisiert werden sollen, beschränken sich die weiteren Ausführungen des Gesetztraktates zum Gerichtsurteil auf den Aspekt der Bestrafung.



*Erste Unterscheidung: Die Gesetze der Erlaubnis**Kapitel 1: Die drei Arten der Erlaubnis*

Der ‚Erlaubnis‘ kommt in der Summa Halensis nicht nur eine allgemeine juristische Bedeutung zu, sondern sie hat eine theologische Funktion, insofern sie die Anpassung der göttlichen Gesetzesordnung an eine besondere geschichtliche Situation ermöglicht und damit zugleich die Differenz zwischen verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte markiert.<sup>287</sup> Konkret verwiesen wird auf die Erlaubnis zum Zinseinreiben (Dtn 23,19), zur Ehescheidung (Dtn 24,1) und zur Darbringung eines Opfers bei dem Verdacht des Ehebruchs (Num 5,14).

*Artikel 1: Was war der Grund für diese drei Arten der Erlaubnis? [Nr. 453]*

Begründet werden diese drei Arten der Erlaubnis mit der Verstockung des jüdischen Volkes, die es in pädagogischer Hinsicht erfordert habe, dass kleinere Sünden erlaubt wurden, damit nicht noch größere geschahen (Antwort). Dass genau diese drei Arten der Erlaubnis angemessen waren, wird aus der scholastischen Lehre von den drei Seelenkräften des begierlichen, zornmütigen und vernünftigen Strebens abgeleitet.<sup>288</sup> Dabei kommen die stereotypen Muster des zeitgenössischen Antijudaismus zur Geltung, insofern die Erlaubnis zur Zinsnahme mit der Habgier der Juden begründet wird (ebd.). Der Einwand, es sei ungerecht, wenn demgegenüber kleinere Sünden wie das Holz sammeln am Sabbat (Num 15,35) härter bestraft würden, wird mit dem Argument zurückgewiesen, der Gesetzgeber habe berücksichtigt, welche Sünden dem gesellschaftlichen Frieden nicht schaden, und diese deshalb weniger hart bestraft bzw. solche Sünden, deren Bestrafung eine Spaltung der Gesellschaft zur Folge haben könnten, unbestraft gelassen, um sie erst im göttlichen Gericht zu bestrafen (zu 1).

*Artikel 2: Gab es eine Schuld bei dem, der erlaubte, dass diese Sünden ungestraft blieben? [Nr. 454]*

Nachdem im vorangegangenen Artikel begründet wurde, inwiefern eine Erlaubnis von Sünden als gerechtfertigt anzusehen ist, wird nun dargelegt, warum damit nicht der Grundsatz verletzt wird, dass die Zustimmung zu einer Sünde dieselbe Straft verdient wie die Sünde selbst, denn es sei vernünftig, wenn etwas Schlechtem nicht wirksamer Widerstand geleistet werden könne, es zuzulassen, damit daraus Gutes erwachse (zu 1–3). Zugleich wird für die gegenwärtige Kirche die Schlussfolgerung gezogen, dass sie gegen Soldaten, die den Zehnten einbehalten, keinen Widerstand leisten darf, wenn das zur Spaltung der Kirche führen könnte (zu 1–2). Diese Form der

<sup>287</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 249, 263 u. 380 (ed. Bd. IV/2, 351a–352b.379a–b.565a–566b; in dieser Ausgabe S. 158–165.242–265.922–929).

<sup>288</sup> S. o. S. 2289.

Erlaubnis im Sinne einer Duldung und eines Ertragens wird sodann von den anderen Formen der Gewährung, der Entbindung und des Nachlasses abgegrenzt (zu 4). Hinsichtlich der Erlaubnis zur Ehescheidung wiederholt die Summa Halensis das, was bereits im Blick auf die Heiligkeit des mosaischen Gesetzes zum Scheidebrief ausgeführt wurde (zu 5).<sup>289</sup>

### *Kapitel 2: Das Scheidungsgesetz*

Die besondere Beachtung, die der Ehe im Gesetzstraktat der Summa Halensis zuteil wird, spiegelt sich nicht nur in der Auslegung des sechsten Gebotes wider,<sup>290</sup> sondern auch in der ausführlichen Erörterung des mosaischen Scheidungsgesetzes. Diese Thematik war im Entstehungskontext der Summa Halensis insofern von Interesse, als Papst Innozenz III. 1208 in Abgrenzung zu den Waldensern entschieden hatte, dass eine Ehe nicht geschieden werden dürfe.<sup>291</sup> Zuvor hatte bereits das Zweite Laterankonzil im Jahr 1139 Häretiker verurteilt, die den rechtmäßigen Bund der Ehe ebenso wie die anderen Sakramente verwarfen.<sup>292</sup> Auch Alexander von Hales befasste sich in einer Quaestio mit dem Thema der Ehescheidung.<sup>293</sup>

#### *Artikel 1: Ist die Scheidung an sich eine Sünde? [Nr. 455]*

Zum einen wird ganz auf der Argumentationslinie des ersten Kapitels festgestellt, dass es keine Sünde sei, die Scheidung zu erlauben, und zugleich betont, dass derjenige, der sich scheiden lässt, eine Sünde begehe (Antwort). Der Unterschied zwischen dem Neuen und dem Alten Gesetz wird so bestimmt, dass die Scheidung nach dem Neuen Gesetz, die im Falle von Unzucht gestattet ist, gerechter sei, weil darin der „Eifer der Gerechtigkeit“ zur Geltung komme, während der Grund für die Scheidung im Alten Gesetz der Hass und ein schlechter Affekt sei, was dem Sakrament und der ehelichen Treue widerspreche (zu 5).

#### *Artikel 2: Wird eine Scheidung, die dem Gesetz nach erfolgt, keine Sünde? [Nr. 456]*

Wird an der Sündhaftigkeit der Scheidung festgehalten (Antwort), so wird davon der Aspekt der Schuld unterschieden, die durch das Scheidungsgesetz von der Sünde weggenommen worden sei, weshalb diese Sünde zwar mit dem irdischen Gesetz nicht mehr bestraft werde (zu 1), wohl aber im jüngsten Gericht (zu 2).

<sup>289</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 266 zu 1–2 (ed. Bd. IV/2, 390a–b; in dieser Ausgabe S. 300–303).

<sup>290</sup> Vgl. ebd., Nr. 362–372 (ed. Bd. IV/2, 541a–558b; in dieser Ausgabe S. 836–901).

<sup>291</sup> Vgl. DH 794.

<sup>292</sup> Vgl. COD 2<sup>3</sup>, 202 (Kanon 23); Borst, Die Katharer, 159; Foreville, Lateran I–IV, 116; Duggan, Conciliar Law, 331.

<sup>293</sup> Vgl. Alexander von Hales, Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘, q.59 (BFS 20, 1159–1181).

*Artikel 3: War es der Geschiedenen erlaubt, zu Lebzeiten ihres früheren Mannes einen anderen zu heiraten? [Nr. 457]*

Mit der Unterscheidung zwischen einer materiellen und einer geistlichen Bestrafung wird begründet, warum es einer geschiedenen Frau zwar erlaubt war, ein zweites Mal zu heiraten, aber das zugleich nach Mt 5,32 als Ehebruch angesehen wird (Antwort). Die Differenz zur Bigamie, die den Erzvätern erlaubt war, wird darin gesehen, dass diese um der Zeugung von Nachkommen und damit der Vermehrung der Gottesverehrung willen zugelassen wurde, während dieser ‚vernünftige‘ Grund bei geschiedenen Frauen fehle (zu 2–3). Zudem sei auch bei der Bigamie der Erzväter das eigentliche Gut einer Ehe, das Streben nach Unteilbarkeit, das den sakramentalen Charakter der Ehe ausmache, im Unterschied zu einer Scheidung gewahrt geblieben (zu 3).

*Artikel 4: Mussten bei einer Scheidung Mann und Frau gleich behandelt werden? [Nr. 458]*

Mit einem Zitat Augustins wird die patriarchale Auffassung von der generellen Unterordnung der Frau unter den Mann zur Geltung gebracht und im Blick auf die Ehefrauen noch dadurch verschärft, dass von diesen gesagt wird, sie seien „beinahe Dienerrinnen“ (Antwort). Begründet wird diese Auffassung und die daraus resultierende Ungleichbehandlung von Mann und Frau zum einen schöpfungstheologisch mit der „Würdigkeit der Natur“, insofern die Frau aus dem Mann geschaffen worden sei, sodann mit der Sündhaftigkeit der Frau, mit der die Sünde ihren Anfang genommen habe, und schließlich mit der größeren Kraft des männlichen Geschlechts (ebd.). Von 1Kor 7,4 und 11,3 her wird das insoweit präzisiert, als der Mann in seiner Leitungsfunktion als der Frau übergeordnet angesehen wird, während beide in ihrer körperlichen Beziehung zum gegenseitigen Dienen verpflichtet seien (zu 1). Darüber hinaus wird der prinzipielle Unterschied des Neuen Gesetzes als eines Gesetzes der Freiheit gegenüber dem Alten Gesetz als dem Gesetz der Sklaverei betont und mit dem Verweis auf Gal 3,28 festgestellt, dass es im Neuen Gesetz eine Gleichheit von Mann und Frau in einer Scheidungsangelegenheit gebe (zu 3). Implizit steht damit die prinzipielle Erlaubnis zur Scheidung auch nach dem ‚evangelischen Gesetz‘ fest.

*Artikel 5: Die Scheidungsgründe [Nr. 459]*

Zunächst wird hinsichtlich der Textfassung des Scheidebriefes auf dessen Überlieferung nach Josephus verwiesen (Antwort), bevor einzelne Aspekte zu den Scheidungsgründen thematisiert werden. Grundsätzlich ausgeschlossen werden hierbei positive Eigenschaften einer Ehefrau, die dem Mann verhasst sein könnten; so müssen ‚Abscheulichkeiten‘ der Frau vorhanden sein, damit eine Scheidung legitim ist, und das kann eine körperliche Krankheit, äußerliche Hässlichkeit oder ein unanständiger Charakter sein (zu 1), sodass sowohl schuldhafte moralische Verfehlungen als auch unverschuldete Abweichungen von der gesellschaftlich normierten Gesundheit bzw. Schönheit als hinreichender Grund für eine Scheidung betrachtet werden (zu

Ia). Das Argument, dass eine Ehe durch die Nichtzustimmung des Hasses aufgelöst werde, so wie sie zuvor durch die Zustimmung der Liebe entstanden sei, wird mit dem Verweis auf die entscheidende Bedeutung der göttlichen Zustimmung zur Ehe entkräftet, weshalb auch Ehen, die durch Zustimmung der beiden Ehepartner begründet werden, nicht legitim sind, wenn sie zwischen unrechtmäßigen Personen geschlossen werden und ihnen deshalb die göttliche Zustimmung fehlt (zu II 1). Der Einwand, auch im Neuen Gesetz stelle eher der Hass als die Unzucht einen Scheidungsgrund dar, wird zurückgewiesen, indem die Mehrdimensionalität der Unzucht sowohl in Bezug auf den Willen des Menschen als auch seine fleischliche Begierde herausgestellt wird (zu IIb).

*Artikel 5: Ist es einem reuigen Mann erlaubt, seine geschiedene Frau zurückzunehmen? [Nr. 460]*

Das Verbot, eine Scheidung wieder rückgängig zu machen, wird als „Bürde“ verstanden, womit die Sünde von Mann und Frau bestraft werde (Antwort); es steht als ein Gebot Gottes höher als das Eherecht und ist deshalb auch für Reumütige verbindlich (zu 1–2). Die Schlussfolgerung, die aus der Interlinearglosse zu Dtn 24,4 gezogen werden kann, wonach die geschiedene Ehefrau nicht durch ihre Wiederverheiratung unrein werde, sondern bereits durch das Urteil ihres ersten Ehemannes, der ihr den Scheidebrief ausstellte, und sie somit von diesem auch wieder aufgenommen werden könne, wird mit Hilfe der exegetischen Methode des mehrfachen Schriftsinns zunächst moralisch und dann wörtlich ausgelegt, wobei in beiden Fällen festgestellt wird, dass die Scheidung nicht rückgängig gemacht werden kann (zu 3). Daran wird auch im Falle einer Geschiedenen, die nicht ein zweites Mal heiratet, festgehalten, damit die Männer nicht eine größere Neigung entwickelten, sich scheiden zu lassen (ebd.).

*Kapitel 3: Das Eifersuchtsgesetz*

*Artikel 1: War es erlaubt oder unerlaubt, einen Ehebruch so zu ermitteln? [Nr. 461]*

In Bezug auf die Rechtmäßigkeit der Ermittlung eines Ehebruchs gemäß dem Eifersuchtsgesetz Num 5,14 f wird zwischen einer angemessenen und einer unangemessenen Motivation unterschieden, insofern eine solche Ermittlung allein von dem Streben nach Gerechtigkeit, nicht aber Rachegelüsten und unbegründeten Verdächtigungen bestimmt sein darf (Antwort). Der Einwand, das Erbitten göttlicher Zeichen sei grundsätzlich verboten, weil damit Gott versucht werde, wird zurückgewiesen, solange das nicht aus Respektlosigkeit und Unglauben geschehe oder der Mensch noch eine eigene Handlungsmöglichkeit besitze, d. h. auf vernünftige Weise selbst ermitteln könne, ob Ehebruch vorliegt (zu 1). Der Rückschluss vom Neuen Gesetz, in dem eine solche Ermittlung verurteilt wird, auf deren Unrechtmäßigkeit auch schon zur Zeit des mosaischen Gesetzes wird für unzulässig erklärt, weil das Eifersuchtsge-

setz „zusammen mit Kultverrichtungen“ gegeben worden sei und deshalb ebenso wie diese auch nicht mehr als verbindlich angesehen werden könne (zu 2). Dem Argument, Eifersucht sei prinzipiell nicht mit der Liebe vereinbar und deshalb verboten, wird entgegengehalten, dass auch hier zwischen rachsüchtiger und unvernünftiger Eifersucht einerseits sowie einer vom Streben nach Gerechtigkeit angetriebenen Eifersucht andererseits unterschieden werden müsse (zu 3). Die Summa Halensis hält es aber auch für unzureichend, einfach nur die göttliche Autorisierung dieses Eifersuchtsgesetzes zu konstatieren und daraus dessen Güte abzuleiten, vielmehr zeigt sie auf, worin genau diese Güte besteht, nämlich in der Abschreckung, überhaupt Ehebruch zu begehen (zu a). Theologisch grundlegend ist sodann die Unterscheidung zwischen Schuld und Sünde, sodass aus dem Nichtbestrafen zwar Schuldlosigkeit, aber keineswegs Sündlosigkeit resultiert (zu b). Die besondere Rolle des Priesters beim Eifersuchtsopfer wird dadurch bestimmt, dass er eine rituelle Handlung vollzieht, damit der eifersüchtige Ehemann nicht sich selbst überlassen bleibt und so vor Schlimmerem bewahrt werden soll (zu c).

*Artikel 2: Ist im Neuen Gesetz eine ähnliche Ermittlung erlaubt? [Nr. 462]*

Obleich darauf verwiesen wird, dass diese Frage eigentlich schon im Zusammenhang mit der volkstümlichen Reinigung beantwortet wurde,<sup>294</sup> folgt doch noch eine vertiefende Auseinandersetzung mit dem Argument, eine solche Ermittlung sei wegen der verborgenen Sünde auch zur Zeit des Neuen Gesetzes notwendig. Dazu wird zwischen zwei Arten verborgener Sünde unterschieden: Falls ein Geständnis und Beweise fehlen sollten, es jedoch Vermutungen gebe, müssten dem Neuen Gesetz entsprechend Untersuchungen durchgeführt und gemäß dem mosaischen Gesetz Reinigungen auferlegt werden (Antwort). Sollten es aber auch keine Annahmen hinsichtlich der Tat geben, die untersucht werden könnten, dürfe es nach dem Neuen Gesetz generell keine Ermittlungsverfahren geben. Zudem argumentiert die Summa Halensis offenbarungstheologisch, indem sie aufzeigt, dass die Ermittlung mit Hilfe göttlicher Zeichen mit dem „Aufscheinen der Wahrheit zur Zeit der Gnade“, die explizit als „moderne Zeit“ bezeichnet wird, aufhören muss (ebd.).

*Artikel 3: Warum wird im Alten Gesetz ein Ermittlungsverfahren für Ehebruch und nicht für Diebstahl bestimmt? [Nr. 463]*

Vom Neuen Gesetz her, in dem die Ermittlung eines Diebstahls erlaubt wird, stellt sich die Frage, warum es dazu nicht auch schon im Alten Gesetz entsprechende Bestimmungen gab. In der Antwort wird heilsgeschichtlich argumentiert und dabei in Analogie zur Entwicklung eines Menschen zwischen der „Begierde des Fleisches“ im Jugendalter und der „Begierde der Augen“ im Greisenalter unterschieden (Antwort).

---

**294** Vgl. Summa Halensis III Nr. 447 (ed. Bd. IV/2, 652a–654b; in dieser Ausgabe S. 1244–1249).

*Zweite Unterscheidung: Die Strafgesetze*

Nach den Gesetzen, bei denen eine Erlaubnis im Vordergrund steht, geht es nun um Gesetze, die Strafen auferlegen, wobei zwischen Körperstrafen und zeitlichen, d. h. materiellen Strafen, unterschieden wird.

*Erstes Glied: Das Züchtigungsgesetz [Nr. 464]*

Den insbesondere biblischen Argumenten, die zur Geltung bringen, dass niemand durch Züchtigung zum Guten gezwungen werden kann, wird eine ganze Reihe von Augustin-Zitaten gegenübergestellt, die das Gegenteil aussagen und denen sich die Summa Halensis anschließt, indem sie Augustins Grundgedanken hervorhebt, dass in der Züchtigung Barmherzigkeit und Liebe wirksam würden (Lösung). Die anthropologisch wie auch ethisch interessante Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Zwang wird vom Ziel bzw. Zweck des Zwanges her beantwortet, sodass jemand, der gegen seinen Willen zum Guten gezwungen wird, sich durch Gewöhnung leichter zu einem Freiwilligen entwickeln könne (zu 1 und 3–6). Im Anschluss an Anselm von Canterbury wird generell bestritten, dass von einer Freiheit zur Sünde gesprochen werden könne, da das Böse nur als Mangel zu verstehen sei und deshalb das unfreiwillige Abhalten vom Bösen die Freiheit nicht behindere, sondern sie fördere (zu 2). Die grundsätzliche Möglichkeit, die auch von der Summa Halensis nicht ausgeschlossen wird, dass Zwang das Gegenteil bewirken und eine Verschlechterung herbeiführen kann, wird aber nicht nur in Anknüpfung an Augustins Vergleich mit einer möglichen Wirkungslosigkeit von Medizin relativiert, sondern vor allem gnadentheologisch eingeschränkt, indem der Grundsatz vertreten wird, dass aufgrund der Gnade Gottes jeder Mensch verbesserungsfähig ist (zu 7). Der Einwand, Zwang widerspreche dem Naturgesetz, wird mit dem Hinweis darauf zurückgewiesen, dass das Gute, zu dem der Mensch gezwungen wird, ihm ziemt und nützt, d. h. seiner eigentlichen, natürlichen Bestimmung als vernunftbegabtes Geschöpf entspricht und ihn so aus seiner Entfremdung befreit (zu 8).

*Zweites Glied: Das Gesetz der Vergeltung [Nr. 465]*

Hinsichtlich des mosaischen Gesetzes der Vergeltung körperlicher Schädigungen wird erörtert, inwiefern dabei Rache eine Rolle spielen darf. Die Summa Halensis stellt dazu im Anschluss an Augustins Auslegung von Mt 5,39 fest, dass keine Privatperson Rache fordern darf, wohl aber ein Richter, sofern er von dem Streben nach Gerechtigkeit bestimmt wird und nicht von Hass oder Zorn (Antwort). Das Verbot der Selbstjustiz war für die Entwicklung der mittelalterlichen Rechts- und Friedensordnung grundlegend. Im Kontext der Summa Halensis ging es hierbei vor allem um eine Beschränkung bzw. Aufhebung des Fehderechts, wie sie auch im Zuge der ‚Gottesfriedensbewegung‘ dieser Zeit angestrebt wurde.<sup>295</sup> Im Gesetzestraktat der Summa

<sup>295</sup> Vgl. Duby, Die drei Ordnungen, 201 ff; Ohler, ‚Pax Dei‘ und ‚Treuga Dei‘, 305 ff; Kaiser, Gottesfrie-

Halensis ist das Verbot der Selbstjustiz mit dem augustinischen Leitgedanken einer Verbesserung der Menschen durch den Erlass und die sachgerechte Ausführung von Gesetzen verknüpft (zu 1).

### *Drittes Glied: Das Angriffs- bzw. Kriegsgesetz*

#### *Kapitel 1: Ist es erlaubt, Krieg zu führen? [Nr. 466]*

Die Frage, ob es überhaupt erlaubt ist, Krieg zu führen, stellte sich für das Christentum seit der religionspolitischen Wende des 4. Jahrhunderts und dem daraus resultierenden Übergang zum Christentum als Staatsreligion. Besonders eingehend wurde diese Frage von Augustin erörtert,<sup>296</sup> auf dessen Linie auch die Summa Halensis argumentiert. Entscheidend ist demnach, ob es sich um einen ‚gerechten Krieg‘ handelt.<sup>297</sup> Die Kriterien, die dafür genannt werden, sind zunächst in Bezug auf die Person dessen, der den Krieg erklärt, ein gerechtes Streben, insofern er den Krieg um des Friedens willen führen soll und nicht von Rachlust oder Unversöhnlichkeit angetrieben sein darf, sowie eine gerechte, d. h. geordnete Vollmacht, die in einem Befehl Gottes oder dem Amt weltlicher Obrigkeit begründet ist (Antwort). Auf Seiten des Kriegführenden muss zum einen die Absicht angemessen sein und darf ein Krieg weder um der Beute willen noch auch um der Vermehrung des öffentlichen Reichums willen geführt werden; zum anderen ist ein bestimmter Rang erforderlich und sind Kleriker davon grundsätzlich ausgeschlossen. Was die Person betrifft, gegen die Krieg geführt wird, so muss diese es verdient haben, angegriffen zu werden, und muss der Krieg mit dem Ziel der Verbesserung dieser Person geführt werden. Hinsichtlich der Person, für die gekämpft wird, ist ein gerechter Grund erforderlich, nämlich um die Guten zu erleichtern, die Bösen zu zügeln und für alle Frieden herbeizuführen (ebd.). Der Einwand, es sei den Christen nach Auffassung Papst Gregors I. nur noch erlaubt, geistliche Kriege zu führen, wird zurückgewiesen, indem diese Forderung auf die Kleriker beschränkt wird (zu 2). Die prinzipielle Ablehnung jeglicher Verfolgung sündhafter Vergehen durch die Kirche wird im Anschluss an Augustin und das Decretum Gratiani verworfen, indem die Liebe als die eigentliche Motivation und die Verbesserung des Sünders als die Zielbestimmung solcher Verfolgung hervorgehoben werden (zu 6–8). Am Schluss dieses Kapitels wird die Frage gestellt, inwiefern das alttestamentliche Kriegsgesetz mit dem Grundsatz der Bergpredigt zu vereinbaren

---

den, 1587 ff; Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte, 213 ff; Goetz, Die Gottesfriedensbewegung im Licht neuerer Forschungen, 36 ff; Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 599 ff. – Die strikte Einhaltung des ‚Gottesfriedens‘ zu bestimmten Zeiten der Woche sowie des Kirchenjahres war schon vom Zweiten und Dritten Laterankonzil vorgeschrieben worden (vgl. COD 2<sup>o</sup>, 199 f [Kanon 12] u. 222 [Kanon 21]; Liber Extra, 1.34.1 [ed. Friedberg, Bd. II, 203]; Foreville, Lateran I–IV, 75 f.112f.197.364; Duggan, Conciliar Law, 331.337).

**296** Vgl. Brachtendorf, Augustinus, 239 ff; van Geest, Ethik, 537 f.

**297** Vgl. Barnes, The just war, 773 ff.

ist, wonach dem Bösen generell kein Widerstand geleistet werden darf – und für die Beantwortung dieser Frage wird auf eine spätere Erörterung verwiesen, die dann in den Ausführungen zum Neuen Gesetz erfolgt.<sup>298</sup>

## *Kapitel 2: Die Umstände des Krieges*

### *Artikel 1: Muss man frevelhaften Königen, die den Krieg erklären, gehorchen?*

[Nr. 467]

Die in theoretischer wie auch praktischer Hinsicht weitreichende Frage, ob Soldaten zum Gehorsam gegenüber frevelhaften Herrschern verpflichtet sind, beantwortet die Summa Halensis mit einem Zitat Augustins, in dem die Rechtmäßigkeit eines solchen Kriegsdienstes im Sinne der „Ordnung des bürgerlichen Friedens“ damit begründet wird, dass der Befehl eines frevelhaften Herrschers der Vorschrift Gottes entweder nicht widerspreche oder es nicht sicher sei, ob er dieser widerspreche (Antwort). Das wird dann im Rückgriff auf die Kriterien eines gerechten Krieges, die im ersten Kapitel aufgestellt wurden, weiter präzisiert, insofern die Bevollmächtigung auch des frevelhaften Herrschers, den Krieg zu befehlen, als ordnungsgemäß anzusehen ist, während sein Streben nach Ausführung dieses Befehls zwar ungeordnet ist, aber dadurch die Verpflichtung zum Gehorsam nicht beeinträchtigt wird, weil dieses Streben die „Ordnung der Macht“, d. h. die Befehlsvollmacht des Herrschenden nicht aufhebt (zu 1). Hinsichtlich der Wirkung der Ausführung erfolgt allerdings die Einschränkung, dass diese nur dann geordnet sei, wenn das, was befohlen wird, Gottes Vorschrift nicht widerspricht (ebd.). Die Schlussfolgerung, dass in einem solchen Fall die Befehlsverweigerung von Soldaten gerechtfertigt ist, wird jedoch nicht gezogen.

### *Artikel 2: Dürfen Kleriker Waffen tragen? [Nr. 468]*

Die Unterscheidung des Decretum Gratiani zwischen Bischöfen, die sich mit dem Zehnten und den Erstlingsfrüchten begnügen und zu keinem Kriegsdienst verpflichtet sind, und Bischöfen, die darüber hinaus Güter, Höfe, Burgen und Dörfer besitzen und deshalb militärischen Dienst leisten müssen, wird zu Beginn referiert, dann aber von Mt 26,52 her grundsätzlich festgestellt, dass es Bischöfen untersagt ist, mit Waffen Krieg zu führen (Antwort). Im Anschluss an Bernhard von Clairvaux wird allerdings den Bischöfen und Priestern das Recht zugesprochen, dass sie ihre Zustimmung zur Kriegführung geben. Damit verknüpft wird die Zwei-Schwerter-Theorie, die erstmals 494 von Papst Gelasius I. (ca. 492–496) formuliert wurde<sup>299</sup> und in der Zeit des Investiturstreits dazu diente, die Überordnung des Papstes über den Kaiser zu begründen.<sup>300</sup>

<sup>298</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 574 (ed. Bd. IV/2, 899a–901b; in dieser Ausgabe S. 2136–2145).

<sup>299</sup> Vgl. DH 347.

<sup>300</sup> Vgl. Goez, Zwei-Schwerter-Lehre, 725 f; Helmholz, Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, 381 ff.



Nach Bernhards Interpretation der Zwei-Schwerter-Theorie, der sich die Summa Halensis anschließt, gehören sowohl das materielle als auch das geistliche Schwert zur Kirche und ist deshalb die Zustimmung der Kirche zum Krieg notwendig (ebd.).

*Artikel 3: Darf jederzeit Krieg geführt werden? [Nr. 469]*

Mit dem Verweis auf das Decretum Gratiani wird konstatiert, dass an Sonn- und Feiertagen sowie in der Fastenzeit grundsätzlich kein Krieg geführt werden soll, es aber in einer wirklichen Notlage erlaubt sei, um eine „Schwächung der heiligen Religion“ zu verhindern (Antwort).

*Artikel 4: Ist in einem gerechten Krieg der Ausschluss von Hinterlist erforderlich?*

[Nr. 470]

Der Hinterhalt wird als Mittel der militärischen Kriegführung als gerechtfertigt angesehen, während eine hinterhältige Gesinnung ebenso verurteilt wird wie das Nichteinhalten von Versprechen gegenüber dem Feind (zu 1–2).

*Kapitel 3: Ist das kriegerische Exerzieren auf Turnieren erlaubt? [Nr. 471]*

Einen auf den ersten Blick überraschenden Abschluss finden die Ausführungen zum Kriegsgesetz mit einem Kapitel, in dem das Exerzieren auf Turnieren problematisiert wird. Dabei greift die Summa Halensis zum größten Teil wortwörtlich auf einen entsprechenden Abschnitt in dem Traktat ‚Über die Laster‘ zurück, den Johannes von La Rochelle vor 1235 verfasst hat.<sup>301</sup> Im zeitgenössischen Kontext werden damit die Ritterturniere thematisiert, die sich im 12. Jahrhundert immer mehr zu einem gesellschaftlichen Großereignis entwickelt hatten und insbesondere dem Adel zur Repräsentation des eigenen Standesbewusstseins dienten.<sup>302</sup> Die ambivalente Wahrnehmung und Beurteilung dieser Turniere spiegelt sich auch in der Erörterung der Summa Halensis wider, insofern hier sehr genau differenziert wird zwischen „Prahlerei“ und Gewinnstreben einerseits, die für verboten erklärt werden, und dem militärischen Nutzen andererseits, um dessentwillen solche Turniere veranstaltet werden dürften, solange auf die Risiken für Leib und Leben der Exerzierenden sorgfältig geachtet würde (Antwort zu 1). Diese Verpflichtung zur Sorgfalt und gegenseitigen Rücksichtnahme von Duellanten wird noch durch den Verweis auf eine entsprechende Bestimmung des Dritten Laterankonzils im Jahre 1179 unterstrichen, wonach Exerzierenden, die bei einem Turnier sterben, ein kirchliches Begräbnis verweigert werden sollte (zu 3).

**301** Vgl. Newhauser, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, 125.

**302** Vgl. Cardini u. a., *Turnier*, 1113–1118; Barber/Barker, *Die Geschichte des Turniers*, 24 ff.

*Viertes Glied: Das Tötungsgesetz*

Über die Ausführungen zum fünften Gebot im Rahmen der Dekalogauslegung<sup>303</sup> hinaus hält die Summa Halensis eine weitergehende Klärung bezüglich der Gesetze, die eine Todesstrafe beinhalten, für erforderlich.

*Kapitel 1: Muss die Todesstrafe über den Menschen verhängt werden? [Nr. 472]*

Biblich-theologisch wird diese Frage von Ex 22,18 her entwickelt, wobei die Summa Halensis den Begriff ‚maleficos‘, der in der Vulgata verwendet wird, im Sinne von ‚Übeltäter‘ versteht, während er in der Auslegungsgeschichte des Spätmittelalters dann als ‚Zauberer‘ und schließlich als ‚Hexen‘ verstanden wurde.<sup>304</sup> Die generelle Position der Summa Halensis zu der Frage der Todesstrafe wird schon bei der Gegenüberstellung der Pro- und Contra-Argumente dadurch deutlich, dass die Gegenargumente als Ansichten von „verkehrten Häretikern“ bezeichnet werden (1). Im Unterschied zur sonstigen Vorgehensweise erfolgt auch die Problemlösung nicht im Anschluss an die Auflistung aller Argumente, sondern werden die ‚häretischen‘ Ansichten direkt widerlegt, indem zunächst die grundsätzliche Forderung des Gewaltverzichts gemäß Mt 5,39 von Röm 13,4 her eingeschränkt wird, sodass die Todesstrafe im Fall von „Unrecht gegen Gott oder die Kirche“ für unumgänglich erklärt wird (zu 1). Ebenso wird auch das Ausreißen des ‚Unkrautes‘ nach Mt 13,29 als notwendig angesehen, wenn es an dem Vergehen von Frevlern keinen Zweifel gibt und verhindert werden muss, dass sie die Kirche bedrohen (zu 2). Dem Einwand, durch den Vollzug der Todesstrafe werde den Exekutierten die Möglichkeit genommen, Buße zu tun, wird im Anschluss an Augustin entgegengehalten, dass ihnen vielmehr ein Dienst erwiesen würde, insofern verhindert werde, dass sich ihre Sünde noch vergrößern könnte (zu 3).

*Kapitel 2: Die Todesarten, die dem Gesetz nach zu verhängen sind [Nr. 473]*

Die vier Arten der Hinrichtung<sup>305</sup> – durch Steinigung, Erhängen, Verbrennung und Erschlagen – werden mit den vier Eigenschaften begründet, wie Strafe Furcht erzeugen kann: durch ihre lange Dauer, ihre Qual, ihre Schande und ihre Unheilbarkeit (Antwort zu 1). Dass die Hinrichtung am Galgen nunmehr im Vergleich mit der Zeit des Gesetzes insofern strenger gehandhabt werde, als der Verurteilte länger dort hängen bleibe, wird mit der „Menge der Delinquenten“ und der Gewohnheit erklärt, zugleich wird aber detailliert erläutert, warum die vormalige Kreuzigung größere Schmerzen und ein längeres Leiden bedeutete (zu 2).

<sup>303</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 352–361 (ed. Bd. IV/2, 520a–541b; in dieser Ausgabe S. 758–837).

<sup>304</sup> Vgl. Stotz, Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters, 137; Harmening, Hexen, 328 ff.

<sup>305</sup> Vgl. Weitzel, Todesstrafe, 836 f; Leder, Todesstrafe, 79 ff.

*Kapitel 3: Die Gründe für die Tötung nach dem Gesetz [Nr. 474]*

Zunächst erfolgt eine Systematisierung der alttestamentlichen Bestimmungen zur Todesstrafe, indem zwischen todeswürdigen Vergehen mit Worten und mit Taten unterschieden und dann noch einmal innerhalb dieser Kategorien differenziert wird. So werden einerseits Gotteslästerungen, Schmähungen und Rechtsverdrehungen als Gründe für die Todesstrafe beurteilt und andererseits Götzenverehrung, falsche Prophetie, Totenbeschwörung und Gesetzesübertretung als Vergehen, die sich gegen Gott selbst richten, sowie Ungehorsam gegenüber Eltern und Vorgesetzten, versuchter Todschatz und Mord, Menschenraub und verschiedene Formen der Unzucht als Vergehen am Nächsten. Dazu werden dann acht Fragen formuliert, um diese systematische Einteilung insgesamt zu begründen und einzelne Aspekte noch genauer zu thematisieren. Am Beispiel der Todesstrafe für das Holz sammeln am Sabbat wird die Frage der Angemessenheit einer solchen Bestrafung erörtert und hierbei grundsätzlich festgestellt, dass eine relativ leichte Sünde mit einer schweren Strafe um der Abschreckung willen sanktioniert wird, was nach Auffassung der Summa Halensis angesichts der Neigung der Juden zu leichtfertiger Gesetzesübertretung auch angebracht gewesen sei (Lösung zu I). Der Einwand, der Vorsatz, jemanden töten zu wollen, dürfe nicht bestraft werden, weil sonst Augustins Grundsatz aufgehoben würde, dass nur eine Tat, nicht aber der Wille zu bestrafen sei, wird zurückgewiesen, indem dieser Vorsatz als ein Wille, „der an die Öffentlichkeit kam und zur Tat schritt“, von einem verborgenen Willen abgegrenzt wird (zu II). Für ein Vergehen wie den Diebstahl, der an und für sich nicht mit dem Tod zu bestrafen ist, wird bei wiederholter Uneinsichtigkeit des Diebes die Todesstrafe für angemessen erklärt (zu III). Die Bestrafung eines Sklavenbesitzers, der seinen Sklaven erschlägt, wird damit begründet, dass Sklaven zwar Eigentum ihres Besitzers seien und deshalb mit Geld verglichen werden könnten, ihnen aber gleichwohl wegen ihrer menschlichen Natur, wodurch sie mit ihrem Herrn prinzipiell gleichgestellt seien, nicht das Leben genommen werden dürfe, weil das allein Gott zustehe bzw. einem Richter, der mit göttlicher Autorität zum Tode verurteile (zu IV 1). Mit dieser unmissverständlichen Feststellung zur menschlichen Natur von Sklaven und der daraus resultierenden Verpflichtung, ihr Existenzrecht zu achten, bezog die Summa Halensis in einer für die Ethik wie auch die Gesellschaftsordnung der Antike und des Mittelalters wichtigen Frage eindeutige Position.<sup>306</sup> Dass die Sklaven aber ungeachtet der Anerkennung ihres Existenzrechtes im Vergleich mit den Freien immer noch als Menschen zweiter Klasse angesehen wurden, zeigt sich bei der unterschiedlichen Bewertung im Fall von Menschenraub (zu IV 2) und der weitgehenden Legitimation körperlicher Misshandlung (zu IV 3). Die differenzierte strafrechtliche Beurteilung einer Fehlgeburt in Folge von Gewaltanwendung gegenüber einer Schwangeren ist in der moraltheologischen Unterscheidung zwischen einem ‚geformten‘ und einem ‚ungeformten‘ Fötus begründet (zu V). Diese

---

306 S. u. S. 2428 f.

Auffassung von der sukzessiven Formung bzw. Beseelung des Fötus rezipierte die Scholastik von Aristoteles, der davon ausging, dass die Beseelung je nach Geschlecht unterschiedlich bei Jungen ab dem vierzigsten Tag und bei Mädchen ab dem neunzigsten Tag erfolge.<sup>307</sup> In kirchenrechtlicher Hinsicht hatte das Konsequenzen im Fall einer Abtreibung.<sup>308</sup> Im Blick auf Unzucht bzw. Vergewaltigung von Jungfrauen wird genau zwischen den Handlungsumständen sowie absichtlichem Tun und Unwissenheit unterschieden (zu VI). Das Absehen von der Todesstrafe für Inzest wird für angemessen erklärt, wenn die „fromme Absicht“ besteht, ein Kind „zur Ehre Gottes“ zu zeugen (zu VII), während Sodomie zur Zeit der Gnade noch schwerer bestraft werden müsse als zuvor und die weltliche Macht dafür auch „jede Art von Folter“ einsetzen solle (zu VIII). Dass sich im Kirchenrecht dazu keine Bestimmungen finden, wird damit erklärt, dass es diese Ausschweifung gar nicht erst zur Sprache bringe, um nicht die Luft zu verschmutzen und die Gemüter zu vergiften (ebd.).

#### *Fünftes Glied: Die Strafgesetze durch Schädigung am Besitz*

##### *Kapitel 1: Dürfen die Guten die Bösen gerechterweise ausplündern? [Nr. 475]*

Die Erörterung dieser Frage gewinnt vor dem Hintergrund der Geschichte des Vierten Kreuzzuges an Bedeutung. Kurz vor der Einnahme Konstantinopels hatten im März 1204 Venezianer und Franken einen Vertrag zur Aufteilung der Stadt geschlossen und deren Plünderung vereinbart, in deren Verlauf dann unzählige Kunstschatze und Reliquien geraubt wurden.<sup>309</sup> Die Summa Halensis nimmt nun, ohne direkt auf diese Ereignisse einzugehen, zu der Frage, ob Plünderungen generell gerechtfertigt seien, Stellung, indem die Meinung „einiger“ referiert wird, wonach Plünderungen nur dann legitim seien, wenn sie sich gegen ‚Frevler‘ richteten, die nicht zur Einheit der Kirche gehören, weil sie entweder exkommuniziert wurden oder sich außerhalb dieser Einheit befinden, d. h. sich davon abgespalten haben (Antwort). Letzteres gilt aus der Sicht der römischen Kirche für die orthodoxen Christen, weshalb damit implizit auch die Plünderung Konstantinopels begründet werden kann. Dass nicht auch Juden alles weggenommen wird, begründet die Summa Halensis mit der Barmherzigkeit der Kirche (ebd.). Dem Einwand, Plünderungen verletzen den Grundsatz der Wahrung rechtmäßigen Besitzes, wird entgegengehalten, dass jeglicher Besitz nur aufgrund göttlichen Rechtes oder aber menschlichen Rechtes, das in der Macht der Herrschenden gründe, legitimiert sei und deshalb Häretiker keine Besitzansprüche

<sup>307</sup> Vgl. Aristoteles, *Historia animalium* IX(VII),3; 583 b3–29 (ed. Balme, 434–436); ders., *De generatione animalium* II,3; 736a 24–737b 7 (ed. Peck, 164–176); Hack, *Der Streit um die Beseelung des Menschen*, 322 ff.

<sup>308</sup> Vgl. Jerouschek, *Mittelalter*, 46 ff.

<sup>309</sup> Vgl. Lilie, *Byzanz und die Kreuzzüge*, 170 ff; Jaspert, *Die Kreuzzüge*, 49 f; Angold, *The Fourth Crusade*, 75 ff; Asbridge, *Die Kreuzzüge*, 565 ff.

erheben dürften bzw. ihnen der Besitz aufgrund menschlicher Gesetze weggenommen werden dürfe (zu 1–2). Das Gegenargument, das auf Ps 127,2 verweist, wird durch eine exegetische Verknüpfung von Spr 13,22<sup>310</sup> mit Koh 2,26 sowie Ijob 27,16 f widerlegt (zu 4).

*Kapitel 2: Wie bestraft das Gesetz die Schädiger gerechterweise durch Schädigung am Besitz? [Nr. 476]*

Nachdem im ersten Kapitel geklärt wurde, in welchen Fällen die Wegnahme des Besitzes vom göttlichen bzw. menschlichen Recht her legitim ist, werden nun die einzelnen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes zur Bestrafung von Diebstahl und Raub untersucht. Das unterschiedliche Strafmaß bei dem Diebstahl von Nutztieren wird mit einer detaillierten Analyse ihres jeweiligen Nutzens erläutert (Antwort zu 1). Analog dazu wird das geringere Strafmaß bei Diebstahl von Geld damit begründet, dass Geld wie auch Gold im Blick auf die Produktion lebensnotwendiger Güter wie Nahrung und Kleidung nicht nur weniger nützlich, sondern vollkommen „unnützlich und unbrauchbar“ seien (zu 2). Im wirtschaftsgeschichtlichen Kontext der Summa Halensis lässt das darauf schließen, dass die Autoren hier stärker die Grundsätze einer vom Handwerk und der Landwirtschaft bestimmten Ökonomie vertraten, während sie ansonsten die Bedeutung der aufkommenden Geldwirtschaft durchaus erkannten.<sup>311</sup> Für den sakralen Bereich wird ein, wenn auch im Vergleich mit den Opfertieren begrenzter, Nutzen des Goldes bei der Konstruktion der Bundeslade, beim Bau des Tempels und der Herstellung von Kultgefäßen eingeräumt, allerdings nur im historischen Rückblick auf die jüdische Religion und nicht in einer gegenwartsbezogenen Analyse, die nach der Bedeutung des Geldes für die Kirche fragen könnte (ebd.). Die strengere Bestrafung von Diebstahl im Vergleich zum Raub wird mit der größeren Neigung und Gewohnheit zum Diebstahl begründet, derentwegen härtere Strafen zur Abschreckung dienen sollten (zu 3). Der Einwand, nach Num 5,6f sei ein generelles Strafmaß für Diebstahl festgelegt, wird mit der Unterscheidung zwischen Diebstahl aus Nachlässigkeit bzw. Unwissenheit einerseits und vorsätzlichem Diebstahl andererseits abgewiesen (zu 4). Dass Zachäus nach Lk 19,8 das Vierfache zurückerstattete, wird nicht als gesetzmäßige Verpflichtung verstanden, sondern als ein beispielhaftes Verhalten, über das gesetzlich Vorgeschriebene hinaus etwas freiwillig zurückzugeben (zu a). Dem Verweis auf Spr 6,30f, wonach Diebstahl mit der Erstattung des Siebenfachen zu bestrafen ist, wird in einer methodisch aufschlussreichen Exegese dieser Bibelstelle entgegengehalten, dass das ‚Siebenfache‘ hier im übertragenen Sinn als vollkommene Erstattung verstanden und zudem der unmittelbare Kontext

<sup>310</sup> Für die Geschichte der biblischen Textüberlieferung ist interessant, dass auf den unterschiedlichen Wortlaut dieses Verses in der Vulgata und in der Septuaginta explizit hingewiesen wird.

<sup>311</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 380 u. 490 (ed. Bd. IV/2, 565a–567b.721a–724b; in dieser Ausgabe S. 922–929.1494–1505).

berücksichtigt werden müsse, insofern es hier um eine Abstufung von Diebstahl und Ehebruch gehe (zu b).

### **Zweite Frage: Die Rechtssatzungen zur Wahrung der Gerechtigkeit**

Nach der eingehenden Erörterung der mosaischen Rechtssatzungen im Blick auf deren prozessuale Dimensionen folgt ein Abschnitt, der sich mit den Personen, Sachen und Handlungen befasst, die dazu dienen, die Gerechtigkeit zu bewahren.

#### *Erster Abschnitt: Die Rechtssatzungen zu den Personen*

##### *Erstes Glied: Die Gesetze bezüglich der Person des Königs und des Priesters*

###### *Kapitel 1: Ist es gerecht, dass der Mensch über Menschen herrscht? [Nr. 477]*

In inhaltlicher Übereinstimmung mit den Ausführungen zur Herrschaftsordnung im ersten und zweiten Buch der Summa Halensis<sup>312</sup> wird zunächst erörtert, inwiefern es Menschen überhaupt erlaubt ist, über andere zu herrschen. Beantwortet wird diese Frage mit einem Zitat Papst Gregors I., wonach eine solche Herrschaftsordnung von Gott eingesetzt und legitimiert ist, um von der Sünde abzuschrecken (Antwort). Das widerspreche aber nicht der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer natürlichen, ursprünglichen Menschenwürde, sondern resultiere aus der Unterschiedlichkeit des Willens und des moralischen Verdienstes jedes Einzelnen (zu 3).

###### *Kapitel 2: Ist es notwendig, dass es zwei Gewalten gibt, eine königliche und eine priesterliche? [Nr. 478]*

Die bestehende Herrschaftsordnung mit ihrer monarchischen Struktur sowohl im Königtum als auch in der Kirche wird im Anschluss an Hugo von St. Viktor mit der grundlegenden Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft begründet (Antwort). Der Einwand, nach Mt 6,24 könne niemand zwei Herren dienen, wird relativiert, indem das auf den besonderen Fall des Konfliktes zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit eingeschränkt wird (zu 1). Die exegetische Feststellung, dass das israelitische Königtum nicht auf einer göttlichen Anordnung und Einsetzung beruht, sondern nur mit einer Erlaubnis Gottes gewährt, d. h. geduldet wurde, und die Schlussfolgerung, dass deshalb die Königsherrschaft generell ebenso wie die Ehescheidung zur Zeit der Gnade abgeschafft werden müsse, beantwortet die Summa Halensis mit grundsätzlichen Reflexionen über das Verhältnis des göttlichen Willens zur Realität des Bösen (zu 2). Dabei wird zwischen dem Aspekt der Schuld und dem der Strafe unterschieden. So werde die Ehescheidung geduldet, um Schlimmeres zu

<sup>312</sup> Vgl. ebd., I Nr. 159 (ed. Bd. I, 241 Anm. 3); I–II Nr. 521 (ed. Bd. II, 777a–780b).

vermeiden, obgleich sie an sich schlecht und somit schuldhaft sei,<sup>313</sup> während die Königsherrschaft von Gott zur Bestrafung derer erlaubt worden sei, die aufgrund ihres ungeordneten Willens „Gott weniger vertrauten als dem Menschen“ (ebd.).

### *Kapitel 3: Die Beziehung der königlichen zur priesterlichen Gewalt*

Wurde im Zusammenhang mit der Differenzierung zwischen verschiedenen Arten von Richtern auch festgestellt, in welcher Hinsicht die königliche Gewalt der priesterlichen untergeordnet ist,<sup>314</sup> und der prinzipielle Unterschied ihrer jeweiligen Herrschaftsausübung im Blick auf die Befugnis, zu töten bzw. Waffen zu tragen, in der Auslegung des fünften Gebotes sowie den Ausführungen zum Kriegsgesetz thematisiert,<sup>315</sup> so wird in diesem Kapitel danach gefragt, ob die priesterliche Gewalt der königlichen durch eine Dienstbarkeit verpflichtet ist oder von ihr aufgrund von sündhaften Verfehlungen bestraft werden darf.

#### *Artikel 1: Ist die priesterliche Obrigkeit der königlichen durch irgendeine Dienstbarkeit verpflichtet? [Nr. 479]*

Es geht in diesem Artikel um die steuerlichen Privilegien und materiellen Besitzansprüche der Kirche, während die generelle Frage, inwieweit die Kirche zur Besitzlosigkeit verpflichtet ist, an späterer Stelle erörtert wird.<sup>316</sup> Die Summa Halensis stellt in Übereinstimmung mit dem Decretum Gratiani fest, dass die Kirche einen bestimmten Besitz wie den Zehnten, die Opfergaben, das Kirchengelände und den Friedhof sowohl wegen ihres geistlichen Amtes als auch aufgrund göttlichen Rechts beanspruchen kann und dafür auch keine Steuern entrichten muss (Antwort). Für Besitztümer, die der Kirche aufgrund ihres weltlichen Amtes und menschlichen Rechts gehören, sei sie hingegen zur Zahlung der entsprechenden Steuer und somit zu weltlichem Gehorsam verpflichtet. Dabei gelte es allerdings zu beachten, dass im Anschluss an Hugo von St. Viktor noch einmal unterschieden werden müsse, ob der Kirche mit solchem Besitz nur eine Nutzung oder auch eine Herrschaftsausübung zugestanden wird. Im Falle einer Herrschaftsausübung dürften nicht Kleriker weltliche Rechtsurteile fällen, sondern müssten dafür Laien als Amtsträger eingestellt werden und gelte stets der Grundsatz, dass diese weltliche Rechtsprechung von der politischen Obrigkeit abgeleitet sei (zu 1–6, a-c). Eine autonome Rechtsprechung der Kirche im weltlichen Bereich wird somit auch in den Gebieten, die von der Kirche beherrscht werden, ausgeschlossen, vielmehr Gehorsam gegenüber den Monarchen gefordert, für die im Gegenzug politischer Schutz erwartet werden könne.

<sup>313</sup> Vgl. ebd., III Nr. 455 (ed. Bd. IV/2, 666a–667b; in dieser Ausgabe S. 1292–1297).

<sup>314</sup> Vgl. ebd., Nr. 415 (ed. Bd. IV/2, 608a–612b; in dieser Ausgabe S. 1078–1095).

<sup>315</sup> Vgl. ebd., Nr. 360 u. 468 (ed. Bd. IV/2, 535a–538b.687a–688b; in dieser Ausgabe S. 812–825. 1372–1375).

<sup>316</sup> Vgl. ebd., Nr. 487–488 (ed. Bd. IV/2, 715a–718b; in dieser Ausgabe S. 1474–1485).

*Artikel 2: Sind kirchliche Personen der königlichen Obrigkeit aufgrund ihrer Sünden verpflichtet? [Nr. 480]*

Wiederum unter Berufung auf Hugo von St. Viktor wird festgestellt, dass die weltliche Obrigkeit nicht über Kleriker richten darf, sondern diese allein der richterlichen Gewalt des Papstes unterstehen, der darüber hinaus in Angelegenheiten, die die Seelsorge betreffen, auch über die Laien richte (Antwort). Ausdrücklich betont wird mit einem entsprechenden Zitat Hugos auch das kirchliche Asylrecht, d. h. die Immunität des Kirchenraumes als eines ‚heiligen Ortes‘ selbst für Angeklagte und Verbrecher, die dorthin flüchten (zu 1–2).<sup>317</sup>

*Zweites Glied: Die Gesetze bezüglich der Sklaven*

Mit den juristischen Ausführungen zur Sklaverei kommt eine soziale Institution in den Blick, die in der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der Antike – und somit auch des Judentum in alttestamentlicher Zeit – von großer Bedeutung war.<sup>318</sup> Im Mittelalter wurde die Sklaverei sukzessive durch die Leibeigenschaft abgelöst,<sup>319</sup> jedoch blieben grundsätzliche rechtliche und moraltheologische Probleme, die mit der Sklaverei verknüpft waren, weiterhin relevant.

*Kapitel 1: Sind Gute dazu verpflichtet, sich Bösen zu unterwerfen? [Nr. 481]*

Wurde diese Frage bereits im speziellen, innerkirchlichen Blickwinkel der Ehrerbietung gegenüber Prälaten, die ihr Amt schlecht ausüben, erörtert und in der Weise beantwortet, dass eine solche Ehrerbietung grundsätzlich geboten sei,<sup>320</sup> so folgt die Summa Halensis auch hier diesem Ansatz und hält an der prinzipiellen Geltung einer hierarchischen Herrschaftsordnung fest. Die Institution der Sklaverei wird dabei mit der Notwendigkeit begründet, die Bösen zu zügeln, deren Wille so ungeordnet sei „wie ein vernunftloses wildes Tier“ (Antwort). Diese Sichtweise entspricht der aristotelischen Auffassung, wonach den Sklaven zwar nicht prinzipiell das Menschsein als Vernunftwesen abgesprochen werden könne, sie aber nicht in der Lage seien, vernünftige Entscheidungen zu treffen.<sup>321</sup> In einer spezifisch augustinischen Perspektive wird dieses Defizit auf die Ungeordnetheit ihres Willens zurückgeführt. Es sei auch in der Zeit der Gnade immer noch notwendig, die „Ordnung des guten Willens“ zu bewahren, weshalb die Erniedrigung in Form der Sklaverei fortbestehen müsse (ebd.). Diese Erniedrigung wird nun jedoch in paulinischer Perspektive neu bewertet, insofern sie auf dialektische Weise mit der christlichen Freiheit verknüpft wird und ihr eine umso größere Erhöhung in eschatologischer Zukunft in Aussicht gestellt wird.

<sup>317</sup> Vgl. Zapp, Asyl, 1156 f.

<sup>318</sup> Vgl. Kessler, Sklaverei II. Altes Testament und Judentum, 1383 f.

<sup>319</sup> Vgl. Goetz, Leibeigenschaft, 1846.

<sup>320</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 351 (ed. Bd. IV/2, 520a–b; in dieser Ausgabe S. 756–759).

<sup>321</sup> Vgl. Aristoteles, Politica I,13; 1259b 18–1260b 7 (ed. Ross, 22–25).



Das schränkt aber nach Auffassung der Summa Halensis die hierarchische Struktur der irdischen Herrschafts- und Gesellschaftsordnung nicht ein, sondern verweist auf eine theologische Dimension, die vom Verdienstgedanken und der „Würde des Gewissens“ bestimmt wird (zu 2).

*Kapitel 2: Die Freilassung von Sklaven [Nr. 482]*

In Anknüpfung an das vorangegangene Kapitel wird das Fortbestehen der Sklaverei im Christentum mit dem Verdienst- und Lohngedanken sowie dem Ideal der Demut begründet, die wiederum als „Wächterin der Tugend“ bezeichnet wird und der damit im Rahmen der scholastischen Tugendlehre eine besondere Bedeutung zukommt (Antwort). Darüber hinaus wird es von 1Tim 6,1 her als notwendig angesehen, dass die Sklaverei fortbesteht, damit nicht die Lehre Gottes in Verruf gerate und der Glaube Anstoß erwecke (ebd.). Die theologische Argumentation des Ersten Timotheusbriefes und dessen historischer Kontext, in dem die Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung für das Urchristentum opportun war, wenn die Christen sich nicht dem Vorwurf der sozialen Revolution aussetzen wollten,<sup>322</sup> werden von der Summa Halensis aufgegriffen, um das Festhalten an der Sklaverei auch für die eigene Zeit zu legitimieren. Diese Auffassung ließ sich in gleicher Weise auf die Leibeigenschaft übertragen, die im Mittelalter die Sklaverei ablöste. Der Einwand, das mosaische Gesetz schreibe die Freilassung eines Sklaven im siebten Jahr vor, wird zurückgewiesen, indem diese Bestimmung im übertragenen Sinn verstanden und ihr deshalb keine wortgetreue Verpflichtung beigemessen wird (zu 1). Zudem wird behauptet, dass christliche Sklaven weitaus bessere Lebensbedingungen hätten als hebräische, weil sie der Liebe und dem Gehorsam unterworfen seien, insofern sie nach den Vorstellungen des Paulus von ihren Herren Wertschätzung erfahren sollten – die Frage, inwieweit dieses paulinische Ideal den tatsächlichen Lebensbedingungen der christlichen Sklaven und Leibeigenen entsprach, wird dabei nicht einmal gestellt.

*Kapitel 3: Die Aufnahme eines fremden Sklaven [Nr. 483]*

Die gesetzliche Bestimmung von Dtn 23,15, wonach geflüchtete Sklaven nicht ausgeliefert werden sollten, wird von der Summa Halensis zunächst auf den Fall beschränkt, dass ein Sklave einer Privatperson gehört und er um der eigenen Gesundheit willen flüchtet, falls sein Herr ihn verderben will. Falls es sich hingegen um einen Sklaven handele, der einer öffentlichen Person wie einem König gehöre, komme es darauf an, ob dieser über ein christliches oder ein nichtchristliches Volk herrsche, insofern die Auslieferung eines Sklaven an ‚Ungläubige‘ grundsätzlich verboten sei (Antwort).

---

<sup>322</sup> Vgl. Roloff, Der erste Brief an Timotheus, 320 f.

*Drittes Glied: Die Gesetze bezüglich Ehemann und Ehefrau*

Während das alttestamentliche Scheidungsgesetz bereits im Zusammenhang mit den Ausführungen zum Gerichtsurteil thematisiert wurde,<sup>323</sup> geht es hier um die gesetzlichen Bestimmungen bezüglich der Heirat einer fremden Frau einerseits und der Polygamie andererseits.

*Kapitel 1: War es zur Zeit des Gesetzes erlaubt, eine Fremde zu heiraten? [Nr. 484]*

Die Heirat einer fremden Frau wird für die Zeit des Gesetzes als erlaubt angesehen, wenn diese Frau sich zuvor zum jüdischen Glauben bekehrt hatte (Antwort).

*Kapitel 2: War es im Gesetz erlaubt worden, mehrere Ehefrauen zu haben? [Nr. 485]*

In diesem Kapitel werden erneut die Gründe für eine Legitimation der Vielehe vorgetragen, die schon bei der Erörterung der naturgesetzlichen Begründung der Ehe und in der Auslegung des sechsten Gebotes dargelegt wurden.<sup>324</sup> Demnach war die Vielehe um der Vermehrung der Nachkommen willen erlaubt, damit so die Gottesverehrung zunehmen konnte (Lösung). Erweitert wird diese Auffassung noch speziell im Blick auf die Königsherrschaft, insofern der Einwand, König David habe nicht mehrere Ehefrauen nehmen dürfen, weil das Volk der Gottesverehrer längst vermehrt war, mit dem Argument abgewiesen wird, Königen sei dieses wegen der Stärkung der eigenen Nachfolge gestattet gewesen (ebd.). Die Schlussfolgerung, das Recht der Polygamie müsse, wenn das alttestamentliche Gesetz wörtlich zu befolgen sei, auch den Christen gewährt werden, weist die Summa Halensis mit sprachlichen Überlegungen zurück, indem sie das Perfekt des lateinischen Textes an dieser Stelle als Vergangenheitstempus auffasst, während es im alttestamentlichen Gesetz als absolutes Perfekt benutzt wird, das eine zeitlose Aussage zum Ausdruck bringt (zu 1–3).

*Viertes Glied: Die Gesetze bezüglich ehrloser Personen [Nr. 486]*

Hinsichtlich der ‚ehrlosen Personen‘, die im mittelalterlichen Sprachgebrauch die sozialen Randgruppen bezeichneten,<sup>325</sup> wird grundsätzlich zwischen selbstverschuldeter und unverschuldeter Ehrlosigkeit unterscheiden. Im Mittelpunkt steht zunächst das Verbot der Prostitution, die als „öffentliche Unzucht“ verurteilt wird (Antwort zu I). Für die Geschichte der Prostitution im Mittelalter ist aufschlussreich, dass die Summa Halensis hier im Anschluss an Dtn 23,17 von weiblichen und männlichen Prostituierten zur Zeit des Alten Gesetzes ausgeht, jedoch für die eigene Zeit nur noch die

<sup>323</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 455–460 (ed. Bd. IV/2, 665a–674b; in dieser Ausgabe S. 1290–1325).

<sup>324</sup> Vgl. ebd., Nr. 255 u. 368 (ed. Bd. IV/2, 360a–361b.551a–552b; in dieser Ausgabe S. 192–197.872–879).

<sup>325</sup> Vgl. Hergemöller, Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft, 1 ff.

Prostitution von Frauen im Blick hat.<sup>326</sup> Bei den Ausführungen zum Lohn der Prostituierten wird zwischen der moralischen Beurteilung des sündhaften Handelns und dem juristischen Aspekt des rechtmäßigen Eigentums unterschieden (zu II). Implizit vorausgesetzt ist dabei, dass die Prostituierten über ihren Lohn selber verfügen konnten, während die gesellschaftliche Realität der mittelalterlichen Prostitution – gerade auch in Paris – zunehmend von Bordellen und Zuhältern bestimmt wurde, die die Prostituierten und ihre Einnahmen kontrollierten.<sup>327</sup> Die Darlegungen zum ‚Hundegeld‘, das im alttestamentlichen Kontext die Einkünfte männlicher Prostituierte bezeichnete,<sup>328</sup> spiegeln die Abwertung der Homosexualität wider (zu III) – die symbolische Identifizierung des Hundes mit der Raubsucht verweist auf die Abstammung des Hundes vom Wolf, der in der mittelalterlichen Tiersymbolik als Sinnbild der Raubsucht betrachtet wurde.<sup>329</sup> Sehr ausführlich geht die Summa Halensis auf die Personen ein, die nicht aus eigener Schuld, sondern aufgrund körperlicher Defizite oder bestimmter Lebensumstände als ehrlos angesehen wurden (zu IV). Zur ersten Personengruppe werden die Kastraten gezählt, zur zweiten ‚Bastarde‘, d. h. Nachkommen aus einer illegitimen Verbindung wie die Kinder von Prostituierten, sowie Angehörigen eines anderen Volkes. Die Ausgrenzung dieser Personengruppen wird damit begründet, dass sie – wie im Fall der Kastraten – zwar nicht persönlich eine sündhafte Verfehlung begangen haben, jedoch in ihrem körperlichen Defizit eine Schuld abgebildet und dieses damit abgelehnt werde (zu 1). Zugleich wird jedoch betont, dass damit nicht ihr genereller Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen vollzogen werde, sondern ihnen – ebenso wie illegitimen Nachkommen – nur die Eheschließung untersagt sei, während sie an der Gemeinschaft des Gebets, der Wohltätigkeit und des Gottesdienstes teilnehmen dürften (zu 2–3). Hinsichtlich der alttestamentlichen Bestimmungen zu den Angehörigen anderer Völker wird herausgestellt, dass sie sich nur auf die Männer bezogen, hingegen Frauen wie Rut in die jüdische Gemeinde aufgenommen werden konnten (zu 4). Der Grundsatz, dass mit anderen Völkern kein Friede geschlossen werden dürfe, wird in einem geistlichen Sinne im Anschluss an Augustin so verstanden, dass sie als Feinde zu behandeln seien, insoweit sie böse, d. h. Sünder sind, sie jedoch als Mitmenschen Erbarmen verdienen (zu 6).

---

**326** Vgl. Rossiaud, *Dame Venus*, 75 ff; Lömker-Schlögell, *Prostituierte* – “umb vermeydung willen me-  
mers übels in der christenhait”, 56 ff.

**327** Vgl. Rossiaud, *Dame Venus*, 36 ff.

**328** Vgl. Nielsen, *Deuteronomium*, 222 f.

**329** Vgl. Gerlach, *Hun*, 334; Braunfels, *Wolf*, 537 ff.

*Zweiter Abschnitt: Die Rechtsbestimmungen zum Besitz**Kapitel 1: Ist es erlaubt, Schätze anzuhäufen? [Nr. 487]*

Die Erörterung der Frage, ob es generell erlaubt sei, Besitz anzuhäufen, ist insofern besonders interessant, als damit das Ideal der Besitzlosigkeit virulent wird, dem sich Franziskanertheologen wie Alexander von Hales und Johannes von La Rochelle verpflichtet hatten. Franz von Assisi (1181/82–1226) hatte den nach ihm benannten Orden in seinem Testament noch einmal auf das Ideal evangeliumsgemäßer Armut eingeschworen,<sup>330</sup> nachdem es bereits in der Ordensregel verankert war.<sup>331</sup> Die rechtliche Verbindlichkeit wurde diesem Testament jedoch von Papst Gregor IX. im Jahr 1230 abgesprochen und damit der sogenannte Armutsstreit ausgelöst, der den Franziskanerorden in der Folgezeit erschütterte.<sup>332</sup> 1231 wurde der Orden der päpstlichen Jurisdiktion unterstellt und 1245 dann das unbewegliche Gut des Ordens zum Eigentum der römischen Kirche erklärt.<sup>333</sup> Vor diesem Hintergrund sind die Ausführungen der Summa Halensis zu betrachten, deren Problemlösung darin besteht, weltliches Besitzstreben für gerechtfertigt zu erklären, solange es aus „kluger Vorsorge“ um einer Notwendigkeit oder des öffentlichen Wohles willen geschieht (Lösung). Kirchlichen Personen hingegen sei es „eigentlich niemals erlaubt“, Besitz anzuhäufen, wengleich mit Ambrosius festgestellt wird, die Kirche dürfe etwas besitzen, „um es in Notlagen auszugeben und damit zu helfen“ (ebd.).

*Kapitel 2: Dürfen Kirchenleute Erbbesitz haben? [Nr. 488]*

Mit der Differenzierung zwischen verschiedenen Rechtstiteln wird erläutert, warum die Leviten in alttestamentlicher Zeit kein Land aufgrund eines Erbrechtes besaßen, wohl aber aufgrund einer Schenkung, eines Almosens bzw. eines Opfers oder eines Kaufes (Antwort zu 1). Für die Diakone und Priester der christlichen Kirche wird festgestellt, dass sie im Namen der Kirche zeitliche Güter besitzen, die ihnen zur Verwaltung und Fürsorge übertragen wurden, sowie privaten Besitz, den sie durch Kauf erworben haben, und darüber hinaus das, was sie von ihren Eltern geerbt haben und selber auch weitervererben können (ebd.). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass unter den Argumenten, die sich für das Erbrecht christlicher Kleriker aussprechen, auch eines angeführt wird, das auf die Priester und Diakone der Ostkirche verweist, die im Unterschied zu ihren Amtsbrüdern in der Westkirche verheiratet sind und Kinder zeugen, weshalb ihnen auch das Recht, ihren Besitz zu vererben, nicht abgesprochen werden dürfe (e). Die besondere Würde und Vollkommenheit der

---

**330** Vgl. Franziskus von Assisi, Testament, 23–26 (Opuscula, 311–313; Schriften, 214 f).

**331** Vgl. ders., Regula bullata, Kap. VI (Opuscula, 231 f; Schriften, 165 f).

**332** Vgl. Grundmann, Die Bulle „Quo elongati“ Papst Gregors IX., 222 ff; Iriarte, Der Franziskusorden, 49 ff.

**333** Vgl. Bullarium franciscanum, Bd. 1, 400a–402b (Nr. 114).

christlichen Kleriker verlange es in jedem Fall, dass sie ihren Besitz als „Gemeingut“ mit den Armen teilten (zu 2). Zudem sei ihnen – wie auch schon den Leviten – das begierliche Streben nach Besitz und „weltlicher Geschäftemacherei“ untersagt (zu 3). Die Frage, ob denn nicht das Ideal der Besitzlosigkeit noch strenger aufgefasst und befolgt werden müsse, beantwortet die Summa Halensis zunächst, indem sie die Ansicht anderer referiert, wonach eine strikte Besitzlosigkeit nur von den Klerikern gefordert werden dürfe, die der Welt entsagt hätten, d. h. den Ordensleuten im Unterschied zu den Weltklerikern; anschließend wird dann aber doch die radikalere Auffassung vertreten, dass alle Kleriker irdischen Besitz grundsätzlich verachten sollten (zu 4).

*Kapitel 3: Sind die Rechtssatzungen zur Teilhabe am Besitz zu beachten? [Nr. 489]*

Hinsichtlich der Frage, ob die mosaischen Rechtssatzungen, die die Teilhabe der Armen am Besitz der Juden regelten, auch von den Christen beachtet werden müssen, wird zwischen der sinnbildlichen, der wörtlichen und der moralischen Bedeutung der einzelnen Vorschriften unterschieden. Demnach seien die entsprechenden Bestimmungen zum Sabbatjahr, zum Laubhüttenfest und zum Jubeljahr wegen ihres sinnbildlichen Charakters nicht mehr zu befolgen, während die Vorschriften Lev 23,22 und Dtn 15,7f zwar wörtlich zu verstehen seien, aber durch das Gesetz des Evangeliums im Sinne einer Vervollkommnung radikalisiert worden seien (Antwort zu I). Die Vorschrift wiederum, dass es keine Armen und Bettler mehr geben dürfe, sei im Blick auf das jüdische Volk, das „durch zeitliche Güter zum Heil gezogen“ werde, als vollendet anzusehen – womit die Summa Halensis die Auffassung des zeitgenössischen Antijudaismus teilt, dass das Judentum letztlich nur nach Besitz strebe und darin die jüdische Religion ihr Ziel und ihre Vollendung finde. Demgegenüber seien Armut und die Abwendung von materiellem Besitz im Christentum nicht etwas, was überwunden werden müsse, sondern gerade zu erstreben sei und könnten Bettler – wie auch die Bettelorden – als glücklich angesehen werden (ebd.). Die Seligpreisung der Armen nach Mt 5,3 wird dabei wörtlich verstanden. Für die Eschatologie der Summa Halensis aufschlussreich ist die allegorische Auslegung der alttestamentlichen Vorschrift zum Jubeljahr, wonach die Rückgabe des Besitzes auf das Erlösungswerk Christi hinweise, das wiederum die Rückkehr der heiligen Väter aus der „Vorhölle der Unterwelt“ ermögliche (zu 3). Damit wird die traditionelle Auffassung vertreten, dass den Glaubenszeugen des Alten Testaments – im Unterschied zu ungetauften Kindern – der Aufstieg in den Himmel durch das Herabsteigen Jesu Christi in das Reich der Toten ermöglicht werde.<sup>334</sup> Eine besondere Beachtung findet schließlich noch die Vorschrift Dtn 24,12f, mit der die Rückgabe eines Pfandes geregelt wurde und die mit einem Zitat Augustins so interpretiert wird, dass vor allem die Dankbarkeit betont wird, die ein Schuldner seinem Kreditgeber schuldet (zu II).

---

334 Vgl. Laarmann, Limbus, 1990 f.

*Dritter Abschnitt: Die Rechtssatzungen zum Recht und zur Pflicht bei Handlungen*

Im Blick auf die alttestamentlichen Rechtssatzungen zu Verträgen, die einen Verkauf, einen Kredit, die Überlassung oder Aufbewahrung von Gut sowie Miete, Nutzung und Pacht betreffen, wird zunächst erörtert, ob es generell erlaubt sei, Geschäfte zu machen, bzw. ob das Klerikern gestattet sei, bevor dann einzelne Bestimmungen der Rechtssatzungen thematisiert werden.

*Kapitel 1: Ist es erlaubt, Geschäfte zu machen? [Nr. 490]*

Die ausführliche Erörterung dieser Grundsatzfrage erfolgt vor dem Hintergrund der tiefgreifenden wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Veränderungen, die mit der Einführung der Geldwirtschaft in Europa einhergingen.<sup>335</sup> Das moraltheologische Thema eines angemessenen wirtschaftlichen Handelns und eines gerechten Marktpreises wurde schon von Augustin und Cassiodor eingehend behandelt.<sup>336</sup> Darauf nimmt auch die Summa Halensis Bezug. In Abgrenzung zu ungeordneten, d. h. sündhaften Formen menschlicher Handlungen wie der Unzucht und der Zinsnahme wird der Handel nicht als grundsätzlich verboten angesehen (Antwort). Jedoch komme es auf die Umstände an, ob ein Handel im konkreten Einzelfall erlaubt sei. Im Blick auf die daran beteiligten Personen wird unter Verweis auf Augustin festgestellt, dass es Klerikern generell untersagt sei, Handel zu treiben. Laien wiederum dürften dabei nicht von Gier bestimmt werden, sondern allein aus einem notwendigen Grund heraus handeln, um beispielsweise die Familie zu ernähren, oder mit der frommen Absicht, ein Werk der Barmherzigkeit zu tätigen; ausgeschlossen seien hingegen Lügen oder Meineid (ebd.). Für generell verboten erklärt wird der Handel an Sonn- und Feiertagen sowie an dem heiligen Ort des Gottesdienstraumes. Zudem wird ausdrücklich betont, dass für Fremde nicht andere Preise erhoben werden dürften als für Einheimische. Unter den Argumenten, die die Position der Summa Halensis insgesamt stützen, wird auch die sozialphilosophische Auffassung des Aristoteles angeführt, wonach die Notwendigkeit des ökonomischen Handels mit dem individuellen Mangel jedes einzelnen Menschen sowie der Arbeitsteilung begründet und damit naturrechtlich legitimiert wird (f). Bemerkenswert ist, dass die Bedeutung wirtschaftlichen Handelns nicht nur individuelle ethisch aufgezeigt wird, sondern auch in gesellschaftlicher Hinsicht, indem die „Sorge für den öffentlichen Nutzen“ als ein ökonomisches Motiv herausgestellt wird (zu 2). Auch das unternehmerische Risiko, das mit dem Handel verbunden ist, wird eingehend bedacht (ebd.). Scharfe Kritik wird hingegen an Bestrebungen geübt, eine Art Monopol gerade bei solchen Gütern erlangen zu wollen, die für die Menschen lebensnotwendig sind (zu 3).

---

**335** Vgl. van Houtte, Europäische Wirtschaft und Gesellschaft von den großen Wanderungen bis zum Schwarzen Tod, 71 ff; Gilomen, Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters, 79 ff.

**336** Vgl. Siems, Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen, 288 ff; Oberste, Zwischen Heiligkeit und Häresie, Bd. 1, 50 ff.

*Kapitel 2: Ist den Klerikern in irgendeinem Falle das Handeln erlaubt? [Nr. 491]*

Nachdem im vorangegangenen Kapitel ein generelles Verbot für Kleriker, Handel zu treiben, ausgesprochen wurde, folgen nun Ausführungen, die das noch einmal präzisieren. Während Handel in Form von Zinsgeschäften mit der Degradierung eines Klerikers bestraft werden soll, wird bei dem Verkauf von Waren zwischen unterschiedlichen Gütern unterschieden, sodass Waren aus eigener Produktion verkauft werden können, wenn ihr Wert sich erst aus der Herstellung ergibt (Antwort). Bei der handwerklichen Bearbeitung von Materialien, die auch als solche verkauft werden könnten, wird der Verkauf nur im Notfall gestattet, d. h. zur Bestreitung des Lebensunterhaltes. Dass diese Form des Handels ausdrücklich auch Mönchen gestattet wird, spiegelt die wirtschaftsgeschichtliche Bedeutung des Mönchtums wider, wie sie im Abendland vor allem aus der Umsetzung der benediktinischen Regel ‚Ora et labora‘ (‚Bete und Arbeite‘) resultierte.<sup>337</sup> Im historischen Kontext der Summa Halensis ist dabei insbesondere an die Rolle des Zisterzienserordens im Zusammenhang mit dem wirtschaftlichen Wandel des 12. Jahrhunderts zu denken.<sup>338</sup> Prinzipiell untersagt wird den Klerikern hingegen der Handel mit Materialien, sofern diese zuvor gekauft und nicht geschenkt wurden (ebd.). Da es sich bei solchen Materialien – wie beispielsweise Holz, das vielfältig verwendet wurde<sup>339</sup> – um Güter des täglichen Bedarfs handelte, sollte mit diesem Verbot verhindert werden, dass der Klerus sich in einem ökonomischen Sektor betätigte, der für die meisten Menschen gravierende Auswirkungen hatte. Am Ende dieses Kapitels wird noch eigens betont, dass die Erlaubnis für die Kleriker, in den aufgezeigten Grenzen Handel zu treiben, nicht zu Lasten ihrer kirchlichen Aufgaben gehen dürfe.

*Kapitel 3: Die genannten Verträge im Einzelnen [Nr. 492]*

Die Darlegungen zu speziellen Aspekten der alttestamentlichen Rechtssatzungen vermitteln Einblicke in konkrete Probleme wirtschaftlichen Handels im Alltag. So werden die Bestimmungen zu Gewichten und Maßen damit begründet, dass so dem Betrug vorgebeugt werden soll (Antwort zu I). Bei den Vorschriften zur Überlassung und Aufbewahrung von Gütern wird die Sorgsamspflicht herausgestellt, die vor allem bei der Aufbewahrung von Geld zu beachten sei (zu III). Dass ein Pachtvertrag von einem Zinsvertrag, der generell als verboten betrachtet wird, unterschieden werden muss, wird mit einem Zitat des Johannes Chrysostomus begründet, wonach verpachteter Besitz in Form eines Hauses oder eines Ackers einen Nutzen habe und somit Gewinn erwirtschaftet, während zurückgelegtes Geld ohne Nutzen sei (zu IV) – die

---

**337** Vgl. Frank, Geschichte des christlichen Mönchtums, 58 ff; Gleba, Klöster und Orden im Mittelalter, 40 f.

**338** Vgl. Eberl, Die Zisterzienser, 227 ff; Rösener, Die Zisterzienserorden und der wirtschaftliche Wandel des 12. Jahrhunderts, 70 ff.

**339** Vgl. Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 315.

Möglichkeit, solches Geld gewinnbringend anzulegen, d. h. Bankgeschäfte zu tätigen, wie sie sich seit dem 12. Jahrhundert zunächst in Italien entwickelten,<sup>340</sup> kommt in der Summa Halensis noch nicht in den Blick. Den Schlusspunkt bildet die Feststellung, dass Tagelöhnern ein Schadensersatz zusteht, wenn ihnen der Lohn nicht rechtzeitig ausbezahlt wird, womit die Rechte der Tagelöhner gestärkt wurden (zu V).

### **Dritte Frage: Die Rechtssatzungen zum Zehnten, zu den Erstlingsfrüchten und Darbringungen**

#### *Erster Abschnitt: Der Zehnte*

Mit der Erörterung der alttestamentlichen Vorschriften zum Zehnten wird ein Bereich der mittelalterlichen Wirtschafts- und Sozialgeschichte angesprochen, der für die Kirche von grundlegender Bedeutung war.<sup>341</sup> Diese Abgabe in Form von Naturalien war im 8. Jahrhundert im Karolingerreich eingeführt worden, um damit die Aufgaben der Kirche und die Versorgung der Pfarrer zu finanzieren.<sup>342</sup> Seit dem 10. Jahrhundert war die Verteilung des Zehnten innerhalb der Kirche so geregelt, dass der Pfarrer ein Drittel und der Bischof zwei Drittel erhielt. Neben dem Großzehnten, der nach alttestamentlichem Vorbild für Getreide und Großvieh entrichtet werden musste, wurden im Mittelalter zusätzlich noch der Kleinzehnt für andere Feldfrüchte sowie je nach Region weitere Zehntarten erhoben. Dass im Zuge der Entstehung des Eigenkirchenwesens auch weltliche Grundherren den Zehnten erhielten und dieser zudem verpachtet werden konnte, wird in der Summa Halensis im Zusammenhang mit der allgemeinen Frage erörtert, ob Laien den Zehnten nehmen dürfen.

Die Ausführungen der Summa Halensis nehmen insbesondere auf die entsprechenden Ausführungen des kanonischen Rechts Bezug.<sup>343</sup> Die Abschnitte Nr. 494–496 weisen sinngemäße und teilweise auch wörtliche Übereinstimmungen mit einem anonymen Traktat auf, der in zwei Handschriften in Assisi sowie in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt wird;<sup>344</sup> darüber hinaus lassen sich Parallelen in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre und der Beichtsumme des Raimund von Peñafort aufzeigen.<sup>345</sup>

---

**340** Vgl. van Houtte, Europäische Wirtschaft und Gesellschaft von den großen Wanderungen bis zum Schwarzen Tod, 88 ff; Gilomen, Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters, 79 ff.

**341** Vgl. Schmöckel, *De decimis*, 405.

**342** Vgl. ebd., 406; Deveorey, *L'Introduction de la dîme obligatoire en occident*, 87 ff; Puza, *Zehnt*, 499 f.

**343** Vgl. Schmöckel, *De decimis*, 407 ff.

**344** Vgl. Codex Assissi 138, fol. 12a–12d; Codex Vaticanus latinus 782, fol. 88b–89d.

**345** Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.51 (SpicBon 18b, 993–1012); Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia I 15* (ed. Ochoa/Díez, 412–429).



*Kapitel 1: Die Einrichtung des Zehnten, der Erstlingsfrüchte und der Darbringungen*  
[Nr. 493]

Zunächst wird erörtert, ob die Gesetzesvorschriften zum Zehnten aus dem Naturrecht abgeleitet sind oder zum positiven Recht gehören; mit der Unterscheidung zwischen der Bestimmtheit und der Unbestimmtheit dieser Vorschriften wird aufgezeigt, dass die genaue Festlegung des Zehnten nicht schlechthin naturrechtlich begründet ist, wohl aber der unbestimmte, d. h. allgemeine Grundsatz, dass Gott mit den Gütern, die er selbst geschaffen hat, geehrt werden muss, indem seinen Dienern weltliche Güter für ihre geistlichen Tätigkeiten zur Verfügung gestellt werden (Antwort zu I). Dass es genau der zehnte Teil ist, der abgegeben bzw. bezahlt werden muss, kann der Mensch nach Auffassung der Summa Halensis, die hier die mittelalterliche Zahlensymbolik zugrundelegt,<sup>346</sup> aus eigener Kenntnis wissen, wenn er um die Bedeutung der ‚Zehn‘ als Symbol der Vollendung weiß. Darüber hinaus lasse sich aber auch mit der Vernunft erschließen, dass acht Teile zum Lebensunterhalt der eigenen Familie benötigt werden – wobei idealtypisch von einer Großfamilie mit vier Generationen und mindestens acht Personen ausgegangen wird; da der neunte Teil für die Aussaat und die Bebauung erforderlich sei, stehe somit der zehnte für die Gottesverehrung zur Verfügung (ebd.). Schließlich könne der Mensch auch durch eine Inspiration oder besondere Gottesoffenbarung um die Angemessenheit des Zehnten wissen, wenn ihm die Stufenordnung der gesamten Schöpfung bekannt ist, wonach der Mensch „in der zehnten Stufe der vernunftbegabten Schöpfung geschaffen ist“ (ebd.) und er deshalb mit der Darbringung des Zehnten seine Stellung in der Schöpfungsordnung zum Ausdruck bringt. Die Summa Halensis greift dabei die Lehre von den neun Stufen bzw. Ordnungen der Engel auf, die Ps.-Dionysius Areopagita entwickelt hat.<sup>347</sup>

In einem zweiten Unterabschnitt dieses Kapitels wird nach dem Zeitpunkt gefragt, zu dem der Zehnte eingerichtet wurde. Hierzu wird ein heilsgeschichtliches Schema entwickelt, das dem Grundsatz entsprechen soll, dass „kein Mensch ohne den impliziten oder expliziten Glauben an den Heiland nach dem Sündenfall das Heil haben konnte“ (Antwort zu II).<sup>348</sup> Die Auffassung, dass sich Gott jeweils als Schöpfer, Versöhner und Erlöser im Laufe der Zeiten schrittweise selbst offenbart hat, dient nun hinsichtlich der Ausgangsfrage dazu aufzuzeigen, dass zunächst der Schöpfer von Abel mit den Erstlingsfrüchten und Erstgeborenen geehrt und dann dem Versöhner von Noah das Versöhnungsoffer dargebracht wurde, bevor schließlich zur Zeit Abrahams der Zehnte eingerichtet worden sei, um damit zu offenbaren, dass sich die Erlösung in der menschlichen Natur erfüllen sollte, weshalb sie „im Zehnten geehrt werden musste“ (ebd.). Diese heilsgeschichtlichen Ausführungen zur Funktion und zur Gestalt der Darbringungen und Opfer in der jüdisch-christlichen Tradition be-

<sup>346</sup> Vgl. Meyer/Suntrup, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen, 591.

<sup>347</sup> Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* 9,2–4 (PTS 36, 36,11–39,24; PG 3, 257–262).

<sup>348</sup> Zur scholastischen Unterscheidung zwischen dem ‚impliziten‘ und dem ‚expliziten‘ Glauben s. o. S. 2307.

gründen dann auch, warum im Messkanon auf Abel, Abraham und Melchisedek verwiesen wird, während Noah unerwähnt bleibt (zu II 4).

*Kapitel 2: Ist der Zehnte in der Vorschrift oder in einem Ratschlag? [Nr. 494]*

Mit dieser Frage wird die prinzipielle Unterscheidung der scholastischen Morallehre zwischen einer Vorschrift, die von allen befolgt werden muss, und einem Ratschlag, der nur für bestimmte Personengruppen verbindlich ist, aufgegriffen. Wird damit grundsätzlich eine Zwei-Stufen-Ethik für die Laien einerseits und die Kleriker sowie Ordensangehörigen andererseits vertreten,<sup>349</sup> so stellt die Summa Halenis in diesem konkreten Fall fest, dass alle durch das Gesetz zur Abgabe des Zehnten verpflichtet seien (Antwort). Darüber hinaus wird das Argument, dass „im Neuen Gesetz, vor allem heutzutage, die Diener der Kirche vervielfacht werden“ (f) und man ihnen also nicht nur den gleichen Anteil, sondern „einen noch größeren“ (ebd.) geben müsse, aufgegriffen und im Anschluss an das Kirchenrecht gefordert, dass der Zehnte auch dann gezahlt werden müsse, wenn das nur eine „Sitte der Gegend“ sei (Antwort). Die Ausweitung der ursprünglichen Naturalabgabe zu einer allgemeinen Abgabe, die für ganz unterschiedliche Güter erhoben werden konnte und in der Praxis zu erheblichen Belastungen der Bevölkerung führte,<sup>350</sup> wird auf diese Weise theologisch und kirchenrechtlich legitimiert.

*Kapitel 3: Ist die Vorschrift über den Zehnten ein Sittengebot oder eine Kultvorschrift? [Nr. 495]*

Die alttestamentlichen Bestimmungen zum Zehnten werden zu den Rechtssatzungen gezählt, weil sie dem Gleichheitsgrundsatz hinsichtlich der gegenseitigen Verteilung entsprechen; zu den Sittengeboten gehören sie deshalb nicht, weil ihre genauen Bestimmungen nicht naturrechtlich in das Herz des Menschen eingeschrieben sind, und zu den Kultvorschriften nicht, weil ihnen – im Unterschied zum Sabbatgebot und zu der Beschneidungsvorschrift – der zeichenhafte Hinweischarakter fehlt (Antwort und zu 2). Dass aber hinsichtlich der Verteilung geistlicher und weltlicher Güter nur für letztere genaue Bestimmungen erfolgen, wird damit erklärt, dass die geistlichen Güter nicht teilweise, sondern nur als ganze gespendet werden können. Der Einwand, die Auferlegung des Zehnten habe für die Heidenchristen in den Anfängen des Christentums eine zusätzliche Belastung bedeutet und somit den Bestimmungen des Jerusalemer Apostelkonzils widersprochen, weshalb der Zehnte eben nicht mehr für die Christen verbindlich sein könne, wird zurückgewiesen und demgegenüber festgestellt, dass es für die Gläubigen keineswegs schwer sei, den Zehnten zu entrichten (zu 4). Die materielle Belastung, die der Zehnte für den Großteil der mittelalterlichen

<sup>349</sup> Vgl. Hödl, *Evangelische Räte*, 131 ff.; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 499 ff.

<sup>350</sup> Vgl. Liermann, *Abgaben*, 331 ff.

Gesellschaft darstellte, wird damit nicht bestritten, wohl aber in einer geistlichen Perspektive relativiert.

#### *Kapitel 4: Wovon muss der Zehnte gegeben werden?*

##### *Artikel 1: Muss von schändlich Erworbenem der Zehnte gegeben werden? [Nr. 496]*

Zunächst wird zwischen personenbezogenen Zehnten und solchen, die an Grundbesitz gebunden sind, unterschieden und dann hinsichtlich der personenbezogenen Zehnten noch einmal dahingehend differenziert, ob Eigentumsrechte übertragen wurden oder nicht. Im ersten Fall – wie bei Prostituierten oder Betrügern – seien die betreffenden Personen zur Entrichtung des Zehnten verpflichtet,<sup>351</sup> während es jedoch der Kirche nicht gestattet sei, ihn anzunehmen, damit nicht der Anschein erwecket werde, dass die Kirche das sündhafte Vergehen dieser Personen billige (Antwort). Sollte eine solche Person aber ihr Leben ändern und Buße tun, könne die Kirche auch für das, womit diese Person früher Geld erworben hat, den Zehnten annehmen. Wurde das Eigentumsrecht nicht übertragen – wie im Fall des Diebstahls, der Simonie, d. h. des verbotenen Erwerbes kirchlicher Ämter, oder des Wuchers – sei niemand verpflichtet, den Zehnten zu erstatten, und dürfe die Kirche diesen auch nicht annehmen. Hinsichtlich des Zehnten, der an Grundbesitz gebunden ist, sei hingegen jeder Mensch ohne Unterschied zur Entrichtung des Zehnten verpflichtet und die Kirche auch zu dessen Annahme befugt; das wird unter Berufung auf eine Dekretale Papst Alexanders III. (1100/1105, 1159–1181) ausdrücklich auch für Juden, denen Land gehört, festgestellt.

##### *Artikel 2: Stehen die Personalzehnten in der Vorschrift? [Nr. 497]*

Die komplexe kirchenrechtliche Diskussion zu dieser Frage,<sup>352</sup> die in der Gegenüberstellung der Pro- und Contra-Argumente mit den Auffassungen von Papst Innozenz III. einerseits und Papst Coelestin III. (um 1106, 1191–1198) andererseits umrissen ist, wird von der Summa Halensis in der Weise aufgegriffen, dass zwischen regionalen Gebräuchen und der grundsätzlichen Verpflichtung, einen notleidenden Priester zu versorgen, unterschieden wird (Antwort). Das konkrete Beispiel von städtischer Bevölkerung auf Meeresinseln, die kein Landbesitz hat, wirkt allerdings sehr konstruiert und wenig realistisch.

---

**351** Zur kirchenrechtlichen Begründung dieser Auffassung vgl. Laurent-Bonne, *La dîme des prostituées*, 243 ff.

**352** Vgl. Schmöckel, *De decimis*, 420 ff.

*Artikel 3: Stehen die landbezogenen Kleinzehnte in der Vorschrift? [Nr. 498]*

Da der Kleinzehnt im Mittelalter zusätzlich zu dem Großzehnt eingeführt wurde, bedurfte es einer besonderen Begründung, warum er als verpflichtend angesehen werden sollte. Die Summa Halensis weist dafür erneut auf die regionalen Gebräuche sowie den Grundsatz der Versorgung notleidender Priester hin (Antwort). Die unterschiedliche Legitimation für den Großzehnt einerseits und den Kleinzehnt andererseits wird hierbei mit der Differenz zwischen einer Vorschrift und einem Rat gleichgesetzt (zu 1). Entsprechend wird auch die neutestamentliche Referenzstelle Mt 23,23 so interpretiert, dass sie entweder auf die Zeit des Gesetzes zu beziehen oder im Sinne einer Angemessenheit zu verstehen sei (zu 2). Die Übertragung der Vorschriften zu den Zehnten auf die vierzigtägige Fastenzeit, wie sie Gregor I. vollzog, wird von der Summa Halensis nicht als eine explizite Schlussfolgerung aus einem Gesetz verstanden, sondern als eine durchaus angemessene Interpretation biblischer Exempel; der verpflichtende Charakter der Fastenvorschriften ergebe sich mithin erst aus der Anordnung der Kirche (zu 3). Der Einwand, die Bauern müssten nur einmal im Jahr den Zehnten entrichten, auch wenn sie ihren Garten oder Acker in der üblichen Fruchtwechselfolge mehrfach in einem Jahr bewirtschaften,<sup>353</sup> wird wiederum mit der Unterscheidung zwischen einer Vorschrift und einem Rat beantwortet (Lösung).

*Kapitel 5: Wann muss der Zehnte gegeben werden? [Nr. 499]*

Die ausführliche Erörterung der einzelnen Fragen zum Zeitpunkt für die Entrichtung des Zehnten spiegelt nicht nur die vielfältigen Konfliktfälle im wirtschaftlichen Alltag wider, sondern auch die unterschiedlichen Interessen der betroffenen Personen und Institutionen – während die Kirche darum besorgt war, ihren „Nutzen“, d. h. ihren Gewinn zu maximieren, versuchten diejenigen, die den Zehnt entrichten mussten, die eigene Belastung zu minimieren, indem sie zuvor die Tagelöhner und Knechte entlohnten oder Unkosten und Steuern von dem Gesamtbetrag der Einkünfte abzogen. Die Summa Halensis stellt dazu in Anknüpfung an die Dekretale Papst Innozenz' III. ‚Über die Zehnten und Erstlinge‘ eindeutig fest, dass personenbezogene Zehnte am Jahresende zu bezahlen seien, hingegen Zehnte, die auf den Grundbesitz bezogen sind, unmittelbar nach der Ernte entrichtet werden müssten (Antwort). Dabei wird in steuerrechtlicher Hinsicht zwischen den Einkünften eines landwirtschaftlichen Betriebs, bei denen die Löhne berücksichtigt werden, und einer allgemeinen Grundbesitzsteuer unterschieden, wie sie der Kirche zustehe (zu II 1). Auch werden Fragen im Zusammenhang mit einem Eigentümerwechsel im Sinne des zuvor aufgestellten Grundsatzes beantwortet (zu III). Der Einwand, ein weltlicher Herr sei aufgrund der Trennung von Geistlichem und Weltlichem befugt, zunächst Steuern und Abgaben von den zehntpflichtigen Einkünften abzuziehen, wird mit der prinzipiellen Fest-

---

<sup>353</sup> Vgl. van Houtte, Europäische Wirtschaft und Gesellschaft von den großen Wanderungen bis zum Schwarzen Tod, 31 ff; Gilomen, Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters, 63 ff.

stellung zurückgewiesen, dass auch weltlicher Besitz dem himmlischen Besitzrecht Gottes unterworfen sei; deshalb müsse der Zehnte dem Priester als dem „Stellvertreter Gottes“ ohne Abzüge erstattet werden, damit die Kirche keine finanziellen Einbußen erleide und sie „den Gefahren für die Seelen entgegentreten“, d. h. Steuerbetrug vorbeugen könne (zu IV). Bei Diebstahl von geernteten Früchten wird die Höhe des Zehnten davon abhängig gemacht, ob der Eigentümer die Sorgspflicht hat walten lassen (zu V). Falls Güter verkauft wurden, ohne dafür den fälligen Zehnten zu entrichten, wird es der Kirche anheimgestellt, ob sie den Zehnten vom Verkäufer oder vom Käufer einfordert, während ein doppeltes Abkassieren ausdrücklich untersagt wird (zu VI). Die abschließenden Ausführungen zur gegenseitigen Verpflichtung von Verkäufer und Käufer bringen das moralische und juristische Prinzip von ‚Treu und Glauben‘ zur Geltung und verweisen für den Fall eines Verstoßes gegen dieses Rechtsprinzip auf die Notwendigkeit der Buße. Diese erhält über den materiellen Schadensersatz hinaus eine theologische Bedeutung, insofern vom „Gerichtshof der Buße“ die Rede ist (ebd.), womit zum einen das Gewissen – als das ‚innere Tribunal‘ – der beteiligten Personen gemeint ist und zum anderen die Kirche im Rahmen des Bußsakraments die Rolle des Richters in Person des Beichtvaters übernimmt.<sup>354</sup>

### *Kapitel 6: Wem muss der Zehnte gegeben werden?*

#### *Artikel 1: Dürfen Laien Zehnte nehmen? [Nr. 500]*

Während das *Decretum Gratiani* Laien den Besitz von Zehnten grundsätzlich verbot,<sup>355</sup> verweist die *Summa Halensis* auf die zeitgenössische Auffassung der Kanonistik, wonach Laien nur die Neuerwerbung von Zehnten verboten war und dieses Verbot ab dem Vierten Laterankonzil 1215 gelten sollte (Lösung). Für die Zeit davor hieß das nach dieser kanonistischen Sicht, die auf eine Dekretale Papst Innozenz' III. Bezug nahm, dass der Zehnte insbesondere Soldaten gewährt und von diesen auch rechtmäßig behalten werden konnte, wenn sie die Kirche als ‚treue Vasallen‘ verteidigten (Lösung). Die entgegengesetzte Ansicht der Kirchenrechtsgelehrten, dass das Verbot, den Zehnten an Laien zu verkaufen oder zu verpachten, zu allen Zeiten galt, wird auch von der *Summa Halensis* referiert, ohne dass eine eigene Positionierung erfolgt. Die Begründung, die Papst Innozenz III. für seine Dekretale anführte, indem er auf den „allgemeinen Brauch, ‚der der beste Ausleger des Gesetzes ist‘“ (2), verwies, wird jedoch ausdrücklich in Frage gestellt und demgegenüber der Vorrang des Kirchenrechts vor einem Gewohnheitsrecht betont (zu 2). Dem Einwand, die Kirche billige die rechtmäßige Übertragung des Zehnten an Laien stillschweigend, wenn sie diesen nicht zurückfordere, wird entgegengehalten, dass die Kirche „heilsam und verdienstvoll“ handle, wenn sie von der Rückforderung des Zehnten absehe, um so eine Kir-

<sup>354</sup> Vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 630 ff.

<sup>355</sup> Vgl. *Decretum Gratiani*, C. 16, q. 7, c. 1 (ed. Friedberg, Bd. 1, 800).

chenspaltung zu vermeiden (zu 3). Das Sonderrecht, das den katalonischen Soldaten vom Apostolischen Stuhl dafür gewährt wurde, dass sie im Dienste des Grafen von Barcelona, Jakob I., genannt der Eroberer (1208, 1213–1276), für die Vertreibung der Sarazenen und damit die ‚Reconquista‘ zugunsten des Christentums sorgten,<sup>356</sup> wird anerkannt und zugleich eingeschränkt, dass es nicht missbraucht werden dürfe (Lösung zu III 1). Untersagt wird zudem die Ausweitung dieses Privilegs, sodass beispielsweise Zehnte, die für neue Steinbrüche erhoben werden könnten, nicht den Soldaten, sondern der Kirche zustünden (zu III 2).

*Artikel 2: Dürfen Ordensangehörige Zehnte nehmen? [Nr. 501]*

Ordensleuten wird das Recht zugesprochen, Zehnte in Besitz zu nehmen, wenn das mit kirchlicher Autorität geschieht und nicht Besitzrechte anderer Kirchen verletzt werden (Lösung). Begründet wird dieses zum einen damit, dass sie ebenso wie die Priester zum Stand der Leviten gehörten (zu 1). Zudem seien sie als Kirchenpatrone dazu verpflichtet, Priester einzusetzen und mit einer angemessenen Pfründe zu versorgen (zu 2) – womit die bedeutende Rolle der Klöster im mittelalterlichen Kirchenpatronat unterstrichen wird. Im Zusammenhang mit den geistlichen Aufgaben, die von Ordensangehörigen wahrgenommen werden, wird auch ihre Bedeutung bei der Verteidigung des christlichen Glaubens hervorgehoben, wobei die Templer und Hospitaliter explizit genannt werden (zu 3), d. h. zwei Ritterorden, von denen der eine – der Templerorden – 1118 in Folge des Ersten Kreuzzuges gegründet wurde,<sup>357</sup> während bei den ‚Hospitalitern‘ vor allem an die Johanniter und die Lazariten zu denken ist, die sich ursprünglich karitativen Aufgaben widmeten.<sup>358</sup>

*Artikel 3: Dürfen Kleriker, die ausreichend haben, wovon sie leben können, Zehnte nehmen? [Nr. 502]*

Falls Kleriker selbst ausreichend versorgt waren, durften sie nach Auffassung der Summa Halensis den Zehnten nicht für den eigenen Gebrauch verwenden, sondern nur verwalten, um damit Arme zu unterstützen oder „nützliche Einrichtungen der Kirche“ zu fördern (Antwort).

*Artikel 4: Darf eine Kirche die Zehnten vom Territorium oder einer Person einer anderen Kirche nehmen? [Nr. 503]*

Die Summa Halensis referiert zunächst die Ansicht Wilhelms von Auxerre, dass es einem Bischof erlaubt sei, den Besitzanspruch auf einen Zehnten von einem anderen Bistum zu kaufen, wenn dieses über genügend Mittel verfüge, ihren Unterhalt auch

<sup>356</sup> Vgl. Engels, Jakob I. ‚der Eroberer‘, 281 f.

<sup>357</sup> Vgl. Demurger, Die Templer, 17 ff.

<sup>358</sup> Vgl. Riley-Smith, Johanniter, 613 ff; Legras, Lazariten, 1774.

ohne diesen Zehnten zu bestreiten. Dagegen werden dann aber zwei Dekretalen Papst Alexanders III. und Papst Innozenz' III. angeführt und wird daraus im Anschluss an die Beichtsumme des Raimund von Peñafort die Schlussfolgerung gezogen, dass ein solcher Verkauf nicht erlaubt sei, außer der Besitz, für den dieser Zehnt erstattet werden müsste, liege außerhalb irgendeiner Pfarrei des Bistums. Darin spiegelt sich die historische Situation wider, in der die kirchenorganisatorische Struktur noch nicht von dem Prinzip eines territorialen Flächenstaates bestimmt wurde.<sup>359</sup> Nach dieser grundsätzlichen Klärung werden noch drei spezielle Fragen erörtert, um damit zum einen aufzuzeigen, dass die personenbezogenen Zehnten immer an den Wohnsitz gebunden sind, während bei den Zehnten, die für den Ertrag von Grundbesitz anfallen, nach der lokalen Gewohnheit entschieden werden soll, welcher Gemeinde sie zu Gute kommen, wenn Wohnsitz und Grundbesitz nicht in derselben Gemeinde liegen (Lösung zu I). Weiterhin wird für den Fall, dass Schafe in unterschiedlichen Gemeinden geweidet werden, festgestellt, dass jeweils der Gemeinde der Zehnte zusteht, in der sich die Schafe bei der Schur aufhalten (zu II); und sollte der Pferch außerhalb der Gemeinde liegen, in der die Schafe geweidet werden, stehe ihr dennoch der Zehnt für Milch, Heu und Wolle zu (zu III).

*Artikel 5: Müssen den Armen Zehnte zugeteilt werden? [Nr. 504]*

Die alttestamentliche Vorschrift, wonach der Zehnte den Armen jedes dritte Jahr ausgeteilt werden musste, wird als ein „Gebot unvollkommener Frömmigkeit“ angesehen, das seinem Wortlaut nach zur Zeit der Gnade nicht mehr verbindlich sei, während es in seiner „Substanz“ nunmehr eine Erweiterung erfahren habe und deshalb gemäß der Forderung Jesu, jedem zu geben, der um etwas bittet, insofern radikalisiert werde, als ein Christ alles geben soll, was er nicht zum eigenen Lebensunterhalt benötigt (Antwort). Die Verpflichtung der Kirche zur Fürsorge für die Armen wird noch durch den Verweis auf den „Überfluss“ an Einkünften und weltlichem Besitz der Kirche verstärkt (zu 3).

*Artikel 6: Muss dem Herrn Papst der Zehnte von den Zehnten gezahlt werden?*

*[Nr. 505]*

Zu der Frage, ob die Priester dazu verpflichtet sind, dem Papst nach dem Vorbild von Num 18,26.28 f den Zehnten vom Zehnten zu zahlen, wird von der Summa Halensis nicht abschließend beantwortet, vielmehr werden nur die beiden unterschiedlichen Positionen in der Kanonistik referiert. So vertreten die einen die Auffassung, dass dem Papst solches nicht zustehe, weil er den Zehnten aus dem eigenen Bistum erhalte

---

359 Vgl. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte, Bd. 1, 402 ff.

und ihm darüber hinaus Regalien, d. h. königliche Sonderrechte,<sup>360</sup> von den Kaisern übertragen wurden, die ihm ausreichenden Unterhalt gewährten; zudem gehörten ihm alle Güter der Kirche und könne er davon so viel verlangen, wie er wolle, und bedürfe er deshalb gar nicht des Zehnten (Antwort). Dem gegenüber steht die andere Auffassung, wonach der Zehnte vom Zehnten dem Papst zustehe, wenn dieser ihn einfordere und das für die Kirche auch notwendig sei (ebd.).

*Kapitel 7: Wer ist dazu verpflichtet, den Zehnten zu geben?*

*Artikel 1: Sind alle, die nicht levitischen Standes sind, zum Zehnten verpflichtet?*

[Nr. 506]

In Übereinstimmung mit dem Decretum Gratiani wird festgestellt, dass alle Laien, auch diejenigen, die selber Not leiden, verpflichtet sind, den Zehnten zu erstatten; jedoch sollen die Priester ihrer Aufgabe der Armenfürsorge gerecht werden und deshalb, wenn sie selbst reich sind, einem Notleidenden den Zehnten „zurückschenken“ (Antwort).

*Artikel 2: Sind Kleriker zu Zehnten verpflichtet? [Nr. 507]*

Auf der Grundlage der eingehenden Erörterung, die zuvor zum Besitzrecht von Klerikern erfolgte,<sup>361</sup> wird in diesem Artikel dargelegt, dass Kleriker für den Besitz, den sie im Dienst der Kirche verwalten, keinen Zehnten entrichten müssen (Antwort zu 1). Diese Regelung soll nicht nur für die Regularkanoniker gelten, d. h. die Chorherren einer Stiftskirche, die die Ordensgelübde abgelegt haben, sondern auch für die Säkularkanoniker, d. h. die Kleriker, die keine Ordensgelübde abgelegt haben. Für den Fall, dass ein Kleriker Besitz geerbt oder erworben hat, werden aus der Kanonistik zwei Positionen referiert, wonach er entweder generell zur Erstattung des Zehnten verpflichtet ist oder nur dann, wenn der Zehnte einer Kirche zusteht, der er selbst nicht dient (ebd.). Beide Positionen nehmen damit – wenn auch unterschiedlich rigide – zu dem Problem Stellung, dass Säkularkanoniker oftmals Pfründe aus ihrer Tätigkeit als Chorherren zusätzlich zu ihrem Privatbesitz anhäuften und ihre liturgischen sowie seelsorgerlichen Aufgaben vernachlässigten.<sup>362</sup>

---

**360** Vgl. Hägermann, Regalien, 556 ff; Lalou, Regalien. II. Frankreich, 558 f. – Im unmittelbaren Kontext der Summa Halensis kam es 1220 zu der ‚Confoederatio cum principibus ecclesiasticis‘ (‚Bündnis mit den Fürsten der Kirche‘), die Kaiser Friedrich II. mit den deutschen Bischöfen schloss und mit der er diesen wichtige Regalien übereignete, damit sie im Gegenzug die Königswahl seines Sohnes Heinrich (VII.) (1211–1242) unterstützten (vgl. MGH Const. 2, 86–91 [Nr. 73]; Stürner, Dreizehntes Jahrhundert, 204 ff).

**361** Vgl. Summa Halensis III Nr. 488 (ed. Bd. IV/2, 716a–718b; in dieser Ausgabe S. 1476–1485).

**362** Vgl. Schieffer, Kanoniker, 903 f.



*Artikel 3: Sind Ordensangehörige zu den Zehnten verpflichtet? [Nr. 508]*

Mit dem Verweis auf ein Privileg Papst Hadrians IV. (um 1100/1120, 1154–1159) und zwei Dekretalen Papst Alexanders III. wird in dieser Frage zwischen den „weißen Mönchen“, d. h. den Zisterziensern, sowie den Ritterorden der Templer und Hospitaliter einerseits und den „schwarzen Mönchen“, d. h. den Benediktinern, sowie allen anderen Ordensleuten andererseits unterschieden. Während Letztere für allen Besitz mit Ausnahme von Neubrüchen, Gärten und Nahrungsmitteln für Tiere den Zehnten abgeben müssen, sind die Zisterzienser, Templer und Hospitaliter dazu nur verpflichtet, wenn sie ihren Besitz nicht selbst bewirtschaften, sondern weiterverpachten (Antwort). Allerdings gelte auch das nur für Ländereien, die sie bereits vor dem Vierten Laterankonzil 1215 besaßen, während für neu hinzugekommenen Besitz der Zehnte entrichtet werden müsse, wenn nicht mit der Kirche, der dieser Zehnt zustehe, eine andere Vereinbarung getroffen worden sei. Der Einwand, diese Orden seien auch vorher schon „nach dem Gesetz Gottes“ zum Zehnten verpflichtet gewesen, wird zurückgewiesen, indem der besondere Charakter dieser Rechtsatzung geltend gemacht wird, sodass ein Papst sehr wohl ein solches Privileg habe verleihen können (ebd.). Die Summa Halensis weist jedoch im Anschluss an die Beichtsumme des Raimund von Peñafort darauf hin, dass es immer auch Situationen geben könne, in denen dieses Privileg nicht schütze, wie im Fall einer vertraglichen Regelung oder einer starken Beschädigung der Pfarrkirche, in deren Gemeinde einer der genannten Orden Ländereien bewirtschaftete, sowie bei der stillschweigenden Entrichtung des Zehnten.

*Kapitel 8: Kauf und Rückkauf der Zehnten*

In diesem Kapitel wird erörtert, inwieweit der Kauf der Zehnten, der in der Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters eine große Rolle spielte, in theologischer und kirchenrechtlicher Perspektive gestattet war. Die ersten beiden Artikel greifen dabei auf Ausführungen im zweiten Teil der Summa Halensis zurück.<sup>363</sup>

*Artikel 1: Kann man die Zehnten kaufen? [Nr. 509]*

Mit der Unterscheidung zwischen dem Zehnten als Rechtstitel und dem daraus resultierenden Nutzen bzw. Ertrag wird begründet, dass ein Zehnter nur hinsichtlich seines materiellen Ertrages gekauft werden kann (Lösung). Hingegen müsse der Kauf oder Verkauf des Rechtstitels als Simonie verurteilt werden (a), d. h. er sei mit dem Kauf eines kirchlichen Amtes gleichzusetzen, den die Kirche seit dem Investiturstreit – wenn auch ohne wirklichen Erfolg – bekämpfte.<sup>364</sup> Der Einwand, es müsse dann generell verboten sein, Besitz der Kirche zu verkaufen bzw. zu kaufen, wird zurück-

<sup>363</sup> Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 838–839 (ed. Bd. III, 802a–804b).

<sup>364</sup> Vgl. ebd., III Nr. 384 (ed. Bd. IV/2, 569a–570b; in dieser Ausgabe S. 938 f).

gewiesen, indem geradezu ontologisch zwischen dem Zehnten als einem Rechtstitel, der an geistliche Gaben der Kirche geknüpft und deshalb essentiell mit ihr verbunden ist, und anderen Einkünften, die eben nicht wesenhaft, sondern ‚akzidentiell‘ mit der Kirche verknüpft sind, unterschieden wird (zu 2).

*Artikel 2: Können die Zehnten erlaubterweise von Laien zurückgekauft werden?*  
[Nr. 510]

Die Summa Halensis referiert aus dem Decretum Gratiani die unterschiedlichen Positionen, die in der Kanonistik zu dieser Frage bezogen wurden: Während einige Kirchenrechtsgelehrte einen solchen Rückkauf als Simonie verurteilten, hielten andere das für legitim, wenn damit Schaden vermieden werden sollte (Antwort). Einen Mittelweg beschritten wiederum diejenigen, die den Rückkauf vertragsrechtlich für verboten erklärten, jedoch der bischöflichen Autorität das Recht zusprachen, hier Ausnahmen zu erlauben, wenn es in der Sache notwendig sei (ebd.). Eine eigene Stellungnahme der Summa Halensis zu diesen unterschiedlichen Ansichten unterbleibt.

*Artikel 3: Kann man die Zehnten gegen ein Pfand nehmen? [Nr. 511]*

Im Anschluss an die Beichtsumme des Raimund von Peñafort wird die Verpfändung von Zehnten für grundsätzlich erlaubt erklärt, da sie nicht als Zinsnahme und somit als Wucher angesehen wird (Lösungen zu I–II).

*Zweiter Abschnitt: Die Erstlingsfrüchte*

Mit den Erstlingsfrüchten wurden im Alten Testament die Erntepfer bezeichnen, die vom Wochenfest bis zum Laubhüttenfest im Tempel dargebracht wurden. In diesem Abschnitt wird nun die Frage erörtert, ob diese Vorschrift und Sitte des Judentums auch noch für die Christen verbindlich ist.

*Kapitel 1: Stehen die Erstlingsfrüchte in der Vorschrift? [Nr. 512]*

Zunächst werden die alttestamentlichen Schriftstellen und die kirchenrechtlichen Bestimmungen, die für die Verbindlichkeit dieser Rechtssatzung sprechen, referiert. Anschließend werden drei Gegenargumente angeführt, von denen das erste auf den Zeichencharakter der Erstlingsfrüchte verweist, während das zweite den Status einer Rechtssatzung bestreitet und stattdessen von einem Gebot des Sittengesetzes ausgeht, das im Christentum in Form von Spenden befolgt werde – was von der Summa Halensis direkt widerlegt wird, indem im Blick auf die Zehnten der prinzipielle Unterschied zwischen einem Rechtsanspruch und freiwilligen Spenden aufgezeigt wird; das dritte Gegenargument betrachtet die Bestimmungen zu den Erstlingsfrüchten hingegen als Bestandteil des Naturrechts. Die Summa Halensis beantwortet die Frage so, dass die Substanz, d. h. der wesentliche Kern dieser Vorschrift naturrechtlich abgeleitet wird, während ihre konkrete Bestimmung als eine Rechtssatzung

angesehen und sie hinsichtlich ihrer besonderen ‚Inspiration‘ wiederum als zeichenhafte Vorschrift betrachtet wird (Antwort). Dieser Zeichencharakter wird dann im Zusammenhang mit der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies so erklärt, dass die Wiederherstellung des ‚himmlischen Erbes‘, d. h. der ursprünglichen Beziehung des Menschen zu Gott, in der Darbringung der Erstlingsfrüchte präfiguriert werden soll. Damit im Einklang steht auf der Ebene der Zeichen die Darbringung der Zehnten, insofern sich darin die himmlische Gemeinschaft mit den Engeln spiegele. Diese zeichentheoretische Unterscheidung von Erstlingsfrüchten und Zehnten wird noch in naturrechtlicher Perspektive vertieft, indem – unter Anwendung des klassischen Ursachenschemas – ihre jeweilige Relation zu Gott als dem Urheber und Ursprung des Guten bzw. dessen Bewahrer und Ziel herausgestellt wird. Für die Ausgangsfrage hat dieser Lösungsansatz zur Folge, dass die alttestamentliche Bestimmung zu den Erstlingsfrüchten in ihrem Zeichencharakter für das Christentum keine Geltung mehr hat, während sie als Rechtssatzung für verbindlich erklärt wird, weil sie „zum öffentlichen Nutzen eingerichtet worden“ sei (Antwort). Da nun aber alle Rechtssatzungen „der Entscheidungsgewalt der Kirche überlassen worden“ seien, habe diese immer im Blick auf das „Wohl der Gemeinschaft“ darüber zu befinden, ob die Vorschrift zu den Erstlingsfrüchten bewahrt, näher spezifiziert oder gegebenenfalls geändert werden müsste (ebd.). Dabei gelte es bestehendes Gewohnheitsrecht ebenso zu beachten wie die generelle Verpflichtung zur Versorgung armer Priester.

### *Kapitel 2: Wieviel muss die Erstlingsfrucht sein? [Nr. 513]*

Im Anschluss an das vorangegangene Kapitel und in Übereinstimmung mit der Beichtsumme des Raimund von Peñafort wird zu der Einzelfallentscheidung, welchen Umfang die Erstlingsfrüchte haben sollen, auf das Gewohnheitsrecht verwiesen. Für den Fall, dass eine Kirche hier nicht auf bestehendes Gewohnheitsrecht zurückgreifen kann, solle sie sich an der Nachbargemeinde orientieren und eher eine mittlere Größenordnung anstreben, außer wenn die Armut des Priesters eher eine größere Zuwendung verlange.

### *Dritter Abschnitt: Die Spenden*

Von den Spenden, die in diesem Abschnitt betrachtet werden und die für die Frömmigkeitspraxis wie auch die materielle Ausstattung der Kirche von großer Bedeutung waren,<sup>365</sup> werden die alttestamentlichen Opfer ausgenommen, die im Zusammenhang der Kultvorschriften erörtert werden.<sup>366</sup> Für die Frage, von wem eine Spende

<sup>365</sup> Vgl. Meyer, Oblation, 1338.

<sup>366</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 537 (ed. Bd. IV/2, 814a–818b; in dieser Ausgabe S. 1828–1843).

angenommen werden muss, wird auf die Ausführungen zu den Rechtssatzungen über die ehrlosen Personen sowie die zu Unrecht erworbenen Zehnten verwiesen.<sup>367</sup>

*Kapitel 1: Stehen die Spenden zur Zeit der Gnade in der Vorschrift? [Nr. 514]*

Die Summa Halensis unterscheidet drei Arten von Spenden an die Kirche: einmalige Schenkungen von Lebenden, testamentarisch verfügte Schenkungen sowie tägliche Spenden an den Altar oder den Priester (Antwort). Während die ersten beiden Arten im Anschluss an das Kirchenrecht für verbindlich erklärt werden, wird hinsichtlich der täglichen Spenden auf die unterschiedlichen Ansichten der Kirchenrechtsgelehrten verwiesen, ob solche Spenden als verpflichtend sind oder freiwillig geschehen können. Allerdings wird für den Fall, dass ein Gewohnheitsrecht existiert oder ein verarmter Priester auf Unterstützung angewiesen ist, die Verpflichtung zu täglichen Spenden betont. Jedoch wird den Priestern ausdrücklich untersagt und als Simonie verurteilt, für sakramentale Handlungen Geld zu verlangen. Im Bereich der Sakramente dürfe somit nicht auf bestehende Gewohnheiten rekurriert werden, wenn gleich der Ortsbischof bestimmen könne, dass Spenden, die bislang aus Gewohnheit für den Vollzug sakramentaler Handlungen eingetrieben wurden, auch weiterhin von den Laien gegeben werden müssen, ohne dass ihnen aber die Sakramente vorenthalten werden dürften (ebd.).

*Kapitel 2: Wem muss eine Spende gegeben werden? [Nr. 515]*

In diesem Kapitel wird die Frage erörtert, ob nur Priestern, die für die Seelsorge zuständig waren, gespendet werden müsse. Damit rückt aber nicht das im Spätmittelalter virulente Problem in den Mittelpunkt, dass es neben den Priestern, die sich in ihrer Gemeinde der Seelsorge widmeten, auch solche gab, die aufgrund von Stiftungen allein den Altardienst bei Privat- und Winkelmissen versahen, sondern der Summa Halensis geht es insbesondere um die Klärung der Frage, ob neben den Priestern auch den Mönchen Spenden gegeben werden durften. Dass der Hinweis auf die ‚Seelsorge‘ somit eher im Sinne der kirchenrechtlichen Terminologie zu verstehen ist, wird auch dadurch deutlich, dass in erster Linie doch der Altardienst der Priester in den Blick kommt und deshalb auch denen, die daran mitwirken, ein Anteil an den Spenden zugesprochen wird (Antwort). Für die Mönche – und somit auch die Autoren der Summa Halensis – ergibt sich daraus, dass sie ebenfalls Spenden entgegennehmen dürfen, insoweit sie entweder bei dem Altardienst mitwirken oder selbst in einer Gemeinde als Seelsorger tätig sind (zu 2).

---

<sup>367</sup> Vgl. ebd., Nr. 486 u. 496 (ed. Bd. IV/2, 712a–715b.733a–734b; in dieser Ausgabe S. 1460–1473. 1536–1543).

### **Dritte Abteilung: Die Kultvorschriften**

Der dritte und letzte Teil der Ausführungen zum mosaischen Gesetz befasst sich mit den Kultvorschriften. Er gliedert sich in sechs Abschnitte, in denen zunächst die Bedeutung und die Begründung der Kultvorschriften erörtert sowie ihre Differenzierung aufgezeigt wird, bevor dann speziell die Kultvorschriften, die zur Unterscheidung von Unreinheiten gehören, und der Opferritus betrachtet werden und schließlich die grundlegende Frage nach der Verbindlichkeit der Kultvorschriften für die Christen beantwortet wird. Weil deren Verbindlichkeit prinzipiell bestritten wird, steht insgesamt eine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise im Vordergrund, die den Sinn und Zweck der alttestamentlichen Kultvorschriften aus ihrem Nutzen für das Judentum zu erklären sucht. Dabei dominiert ein negatives Geschichtsbild des alttestamentlichen Judentums und korrespondiert damit ein tiefgreifender Antijudaismus, wie er in der Entstehungszeit der Summa Halensis weit verbreitet war. Angesichts der Bedeutung und der vielfältigen Ausprägungen kultischer Praktiken in der Liturgie wie auch der Alltagsfrömmigkeit des mittelalterlichen Christentums kommen in diesem Abschnitt auch grundlegende Aspekte der Kirche als Heils- und Rechtsinstitution in den Blick.<sup>368</sup>

### **Erste Frage: Die Bedeutung der Kultvorschriften**

#### *Kapitel 1: Gibt es in den Kultvorschriften insgesamt eine wörtliche Bedeutung?*

[Nr. 516]

Mit dieser Frage knüpft die Summa Halensis an eine Problemstellung an, die bereits in der theologischen Prinzipienlehre der Prima Pars erörtert wurde.<sup>369</sup> Die Aufstellung der Argumente, die dafür sprechen, dass die Kultvorschriften wörtlich zu verstehen sind, entspricht weitgehend dem Gesetzestraktat Wilhelms von Auvergne.<sup>370</sup> Wird hier auf verschiedenen Unstimmigkeiten hingewiesen, die sich bei der entgegengesetzten Annahme ergäben, insofern dann die Sprache missbraucht, die Lehre betrogen und somit die Vermittlung des göttlichen Gesetzes grundsätzlich in Frage gestellt würde (1–6), so wird dem die Auffassung des Ps.-Dionysius gegenübergestellt, wonach das Geheimnis der göttlichen Wahrheit immer nur verschleiert zur Sprache gebracht werden könne (a). Dieser Auffassung folgt die Summa Halensis und begründet zunächst die „verschleierte Sprache“ der Kultvorschriften mit der verborgenen Wahrheit Gottes und der Schwäche des menschlichen Verstandes (zu 1). Der Einwand, damit werde die Lehre getäuscht, wird mit dem Verweis auf Mt 5,29 widerlegt, was zeigen soll, dass auch im Neuen Testament nicht alles wörtlich zu verstehen sei (zu 2). Zudem widerspreche es nicht der Weisheit des göttlichen Gesetzgebers, in Rätseln zu

<sup>368</sup> Vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 351 ff.

<sup>369</sup> Vgl. Summa Halensis I Nr. 6–7 (ed. Bd. I, 10a–13b).

<sup>370</sup> Vgl. Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.15 (Opera omnia I, 46a–47a).

sprechen, da die Ungebildeten seine Vorschriften gar nicht verstehen sollten, sondern nur die Weisen und diejenigen, „die die Wahrheit aufnehmen können“ (zu 3), was auch in den Gleichnissen Jesu zum Ausdruck komme (zu 4). Nicht zuletzt habe Mose selbst auf die geistliche Bedeutung des von ihm überbrachten Gesetzes hingewiesen (zu 5). Insgesamt ergebe sich daraus, dass nur einige wenige Vorschriften der mosaïschen Zeremonialgesetzgebung wörtlich zu verstehen seien, während die Mehrzahl neben der wörtlichen auch noch eine geistliche Bedeutung habe (zu 6).

*Kapitel 2: Auf welche Weise gibt es in den Kultvorschriften eine geistliche Bedeutung? [Nr. 517]*

Die Summa Halensis greift bei der Gegenüberstellung der Pro- und Contra-Argumente erneut auf den Gesetzestraktat des Wilhelm von Auvergne zurück und beantwortet dann die Frage, welche Qualität die geistliche Bedeutung der Kultvorschriften hat, mit der augustinischen Unterscheidung von ‚Dingen‘ und ‚Zeichen‘, indem die Kulthandlungen, die auf Gott den Schöpfer bezogen sind, von denen unterschieden werden, die Zeichen der Gnade Jesu Christi sind (Antwort). Der Einwand, Augustin habe ‚Dinge‘ und ‚Zeichen‘ strikt getrennt und nicht miteinander vermittelt, weshalb der Rekurs auf eine geistliche Bedeutung der Kultvorschriften eine unsachgemäße Überführung von ‚Dingen‘ in ‚Zeichen‘ sei, wird zurückgewiesen, indem die nicht-wörtlichen, d. h. geistlichen Bedeutungen hinsichtlich ihrer Einrichtung, Zusammenstellung und Natur analysiert werden (zu 1–2). Dabei soll verdeutlicht werden, dass die geistlichen Bedeutungen immer einen sachlichen Bezug haben und somit ‚Dinge‘ und ‚Zeichen‘ nicht getrennt, sondern nur unterschieden werden dürfen. Die Entstehung der geistlichen Bedeutungen wird – wiederum im Anschluss an Wilhelm von Auvergne – auf vier Arten erklärt: durch den Zeichencharakter einer Handlung, eine geheimnisvolle bzw. gleichnishafte Redeweise, eine immanente Konsequenz sowie die Ähnlichkeit von Dingen. Während die ersten drei Entstehungsweisen als unproblematisch angesehen werden, konzidiert die Summa Halensis hinsichtlich des vierten Modus, dass hier auf den ersten Blick eine unsachgemäße Übertragung von ‚Dingen‘ und ‚Zeichen‘ vorzuliegen scheint, erklärt das aber insofern doch wieder für plausibel, als ‚Dinge‘ als natürliche Zeichen fungieren können und so die Natur – ebenso wie ein Buch – zu lehren vermöge, dass das eine etwas anderes bezeichnet (ebd.). Die Relevanz geistlicher Bedeutungen wird noch dadurch unterstrichen und für „sehr angemessen“ erklärt, dass die ‚Konformität‘ des göttlichen Gesetzes mit der Güte Gottes herausgestellt wird (zu 3). In kritischer Abgrenzung zu der sprachphilosophischen Abwertung einer äquivoken gegenüber einer univoken Redeweise wird die Freiheit des Heiligen Geistes wie auch der Lehrer und Ausleger der Kirche betont, Gleichnisse zu verwenden, um mit dem Bekannteren das weniger Bekannte „zu bezeichnen und darauf hinzuweisen“ (zu 4).

**Zweite Frage: Der Grund für die Kultvorschriften [Nr. 518]**

Dieser umfangreiche und inhaltlich komplexe Abschnitt ist in einen allgemeinen Teil gegliedert (A), in dem die Frage erörtert wird, ob die mosaischen Kultvorschriften wörtlich oder geistlich begründet sind, sowie spezielle Ausführungen zu den einzelnen Kategorien der Kultvorschriften (B). Während der allgemeine Teil eine eigenständige Problemerkörterung der *Summa Halensis* darstellt, knüpft der Teil mit den speziellen Aspekten zum Teil wörtlich an den Gesetzstraktat des Wilhelm von Auvergne an. Hier lassen sich an verschiedenen Stellen inhaltliche Bezüge zu dem ‚Führer der Unschlüssigen‘ des Moses Maimonides aufzeigen, ohne dass dieser explizit von der *Summa Halensis* bzw. Wilhelm von Auvergne genannt wird.<sup>371</sup>

In allgemeiner Hinsicht wird die wörtliche Begründung der Kultvorschriften auf die Verehrung Gottes als des Schöpfers zurückgeführt, während die geistliche Begründung mit der zeichenhaften Funktion der Kultvorschriften, auf die Gnade Gottes des Erlösers hinzuweisen, verknüpft wird (Lösung zu A). Dementsprechend wird das an Adam gerichtete Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen (Gen 3), als wörtlich begründet angesehen, insofern seine Befolgung Gott dienen soll und somit sein Nutzen und Verdienst in dem Gehorsam des Menschen liegt (zu 1). Zudem sollten die Israeliten dadurch von der Götzenverehrung „zurückgerufen“ werden zu der Verehrung des Schöpfergottes (zu 2). Als ein Beispiel für die zeichenhafte Bedeutung eines göttlichen Gebotes wird die Aufforderung an Jesaja angeführt, nackt und mit bloßen Füßen zu gehen, um damit das Unheil über Ägypten anzukündigen (ebd.). Die Auffassung wiederum, dass die mosaischen Kultvorschriften in ihrer wörtlichen Bedeutung grundsätzlich unvernünftig gewesen seien, weil sie im Unterschied zu den evangelischen Gesetzen des Neuen Testaments nicht aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, wird insofern zurückgewiesen, als den Kultvorschriften zwar abgesprochen wird, dass sie der menschlichen Vernunft an und für sich einsichtig gewesen seien, jedoch wird zugleich ihre Vernünftigkeit von dem Nutzen her begründet, den sie hinsichtlich der Verehrung des Schöpfergottes haben sollten (zu a). In gleicher Weise wird der Einwand, den Kultvorschriften dürfe als Zeichen der Gnade Gottes keine Wahrheit im Sinne der wörtlichen Bedeutung beigemessen werden, mit Hilfe einer Klärung des Wahrheitsverständnisses entkräftet, indem ihre Funktion, zur Gottesverehrung anzuleiten, als die der damaligen Zeit angemessene Wahrheit bezeichnet wird (zu b). Ganz auf der Linie ihrer theologischen Prinzipienlehre<sup>372</sup> folgt die *Summa Halensis* hier einer Wahrheitstheorie, wonach ‚Wahrheit‘ ein Gottesprä-

---

**371** Dass an einer Stelle auf „die alten Geschichtsbücher“ verwiesen wird (ed. Bd. IV/2, 770b; in dieser Ausgabe S. 1673), während eine solche Bezeichnung bei Wilhelm von Auvergne fehlt, könnte Beleg dafür sein, dass die Autoren der *Summa Halensis* aus eigener Lektüre von dieser Sichtweise jüdischer Exegese und Geschichtsschreibung wussten (vgl. *Summa Halensis* III Nr. 536 [ed. Bd. IV/2, 814a]; in dieser Ausgabe S. 1826 f.).

**372** Vgl. *Summa Halensis* I Nr. 1–3 (ed. Bd. 1, 1a–7b); Gössmann, *Metaphysik und Heilsgeschichte*, 15 ff.

dikat darstellt und deshalb zum einen Sätze – wie auch Gesetze –, denen unbedingte Wahrheit zukommt, aus dieser ersten, göttlichen Wahrheit deduziert werden können und zum anderen auch den Vorschriften, die von dem göttlichen Gesetzgeber um bestimmter Ziele willen erlassen wurden, eine bedingte Wahrheit zugeschrieben kann.

In Bezug auf die einzelnen Kategorien der Kultvorschriften wird hinsichtlich ihrer Notwendigkeit zwischen drei Funktionen unterschieden, insofern sie entweder eine Grundlage der jüdischen Religion bildeten, wie die Beschneidungsvorschrift und der Passah-Ritus, oder vor Irrtum schützen sollten, wie die Vorschriften, die mit der Herstellung und Zubereitung von Nahrungsmitteln sowie mit Kleidung und moralisch indifferenten Handlungen zu tun hatten, oder als Anreiz zur Verehrung des Schöpfergottes dienten, wie die Vorschriften zur Einrichtung des Bundeszeltes und des Altars sowie zur Priesterweihe und zur Institution der Feiertage (Lösung zu B). Die Opfervorschriften, die zur Religionsausübung gehörten, und die Kultvorschriften, die Unreinheit verhüten sollten bzw. zur Reinigung dienten und damit zur „Reinheit des Lebenswandels“ (ebd.) beitragen sollten, seien sowohl zum Schutz vor Irrtum als auch zur Motivation der Gottesverehrung notwendig gewesen.

Im Einzelnen wird die Notwendigkeit der Kultvorschriften im Sinne ihrer wörtlichen Begründung so dargelegt, dass zunächst verschiedene Gründe für die Beschneidungsvorschrift angeführt werden (zu I). Neben ihrer Intention, die sündhafte Begierde abzuschwächen, wird der Charakter der Beschneidung als Zeichen der Erinnerung an den Schöpfer betont und ihre Bedeutung für die Festigung des Bundes mit Gott herausgestellt. Hier zeigen sich inhaltliche Parallelen zwischen dem Gesetzstraktat der *Summa Halensis* und einer *Quaestio*, die Alexander von Hales zum Thema der Beschneidung verfasst hat.<sup>373</sup> In Übereinstimmung mit Moses Maimonides wird als Grund für den Zeitpunkt der Beschneidung am achten Tag nach der Geburt angegeben, dass eine Beschneidung in den Tagen zuvor für das Kind zu gefährlich, danach aber zu schmerzhaft wäre. In historischer Hinsicht wird der Aufschub, den die Beschneidung vom Exodus aus Ägypten bis zum Einzug in das Land der Verheißung erfuhr, im Anschluss an Johannes von Damaskus damit begründet, dass die Israeliten in der Zwischenzeit angesichts vielfältiger Herausforderungen und Bedrängnisse einfach keine Zeit hatten, um die Beschneidung durchzuführen. Die Verwendung eines steinernen Beschneidungsmessers wird zum einen so erklärt, dass dadurch eine Abgrenzung zur Verehrung des Mars erfolgt sei, bei der das Metall Eisen eine besondere Rolle spielte; als zweiter Grund wird die Erinnerung entweder an den Bundesschluss auf dem Berg Horeb oder an das lebenspendende Wasser, das während der Wüstenwanderung aus dem Felsen sprudelte, angegeben und als dritte Erklärungsvariante die Einsicht in die ‚Versteinerung‘ der menschlichen Herzen und damit das schmerzhaft empfundene Reue. Dass die Beschneidung noch nicht

---

<sup>373</sup> Vgl. Alexander von Hales, *Quaestiones disputatae* ‚antequam esset frater‘, q.50,2 (BFS 20, 881–883).



vor Abraham vorgeschrieben war, wird mit dem Verweis auf ‚alte Geschichtsbücher‘ und in sachlicher Übereinstimmung mit Moses Maimonides damit begründet, dass es erst zur Zeit Abrahams notwendig gewesen sei, dieses Zeichen zur Abgrenzung von der Götzenverehrung einzuführen. Zudem sei mit der Beschneidung für Abraham und seine Nachkommen die Heiligung gekennzeichnet worden, dass aus ihrem Stamm der Erlöser geboren werden sollte.

Die wörtliche Begründung der Vorschrift zur Opferung und zum Verzehr des Passahlamms wird auf ihre Funktion zurückgeführt, die Juden von der Verehrung des Widders in der ägyptischen Religion zu befreien und ihnen ein einheitliches, gemeinschaftsbildendes Ritual zu geben, damit sie sich stets ihrer Befreiung erinnerten (zu II). Auch die Vorschriften zur Herstellung und Zubereitung von Nahrungsmitteln sowie zur Kleidung werden damit begründet, dass dadurch die Abgrenzung von der Götzenverehrung der religiösen Umwelt markiert werden sollte (zu III–V). In diesem Zusammenhang wird auf das Buch der ‚Gesetze Platons‘ verwiesen, das an der entsprechenden Stelle bei Wilhelm von Auvergne, die hier zitiert wird, auch als ‚Liber Neumich‘ bezeichnet wird – es handelt sich dabei um eine pseudoplatonische Schrift aus der magischen Literatur, die zunächst ins Arabische übersetzt und dann wiederum als lateinische Übersetzung im Abendland rezipiert wurde.<sup>374</sup> Dass dabei nicht nur Rituale der ägyptischen Religion, sondern auch kultische Praktiken des römischen Polytheismus angeführt werden und damit in religionsgeschichtlicher Perspektive ein Anachronismus entsteht, insofern die wörtliche Begründung dieser mosaikischen Kultvorschriften erst in späterer Zeit zur Geltung kommt, wird von der Summa Halensis nicht thematisiert, deutet jedoch auf eine Zusammenschau der religionsgeschichtlichen Entwicklung hin, die nicht in erster Linie an historischen Details interessiert ist, sondern an der Weitsicht des göttlichen Gesetzgebers, der mit diesen Vorschriften die Besonderheit der jüdischen Religion festlegte.

Eingehend erörtert werden die Kultvorschriften, die zur Vermeidung bzw. Reinigung von Unreinheiten erlassen wurden. Hier wird zunächst zwischen verschiedenen Formen der Unreinheit differenziert, indem zum einen gewöhnliche und gesetzliche Unreinheit abgegrenzt werden und zum anderen nach natürlichen bzw. unnatürlichen Ursachen der Verunreinigung sowie ihrer jeweiligen Außenrelation, d. h. ihrem Gegenstandsbezug, unterschieden wird (zu VI). Auf dieser systematischen Grundlage wird dann jeweils der Frage nachgegangen, inwiefern die einzelnen Vorschriften dem Wortlaut nach begründet und in sich stimmig sind. Dabei werden zwei unterschiedliche Begründungsmuster zur Geltung gebracht und auch zum Teil miteinander verknüpft, indem einerseits das Zusammenleben des jüdischen Volkes mit anderen Völkern betrachtet und andererseits die Abgrenzung der jüdischen Religion zur

---

374 Vgl. Thorndike, A History of Magic and experimental Science during the first thirteen centuries, Bd. 2, 777 ff.809 f; Ullmann, Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, 364; Page, Magic in the Cloister, 50 ff.

paganen Götzenverehrung betont wird. So werden die Vorschriften, die hygienische Aspekte und den Schutz vor ansteckenden Krankheiten betreffen, teilweise darauf zurückgeführt, dass dadurch andere Völker mit den Juden zusammenwohnen und so für die jüdische Religion gewonnen werden könnten (zu 1; 3–4). Bei anderen Vorschriften hingegen – insbesondere denen zum Umgang mit menstruierenden Frauen wie auch zum Mann mit Samenfluss – wird die Abgrenzung zur Götzenverehrung akzentuiert (zu 2; 5–6); Gleiches gilt für das Verbot der Berührung eines Leichnams durch die Hohenpriester, womit Totenbeschwörungen vermieden werden sollen, während die seelsorgerliche Aufgabe des Priesters, den Hinterbliebenen beizustehen, ausdrücklich hervorgehoben wird (zu 9). Auch bei den Vorschriften, die verbieten, unreine Tiere zu opfern, steht die Abgrenzung zu paganen Opferriten im Vordergrund; im Anschluss an Wilhelm von Auvergne wird das nicht nur in Bezug auf Schweine besonders betont, sondern auch für Kamele geltend gemacht, wobei Wilhelms Verweis auf die Schrift ‚Über die Ringe der sieben Planeten‘ (*De annulis septem planetarum*), die zur hermetischen Tradition zählt,<sup>375</sup> hier ebenso rezipiert wird wie dessen Schlussfolgerung, dass in der Übertragung dieser Opfervorschriften in die eigene Gegenwart und andere Regionen auch Kater – sowie Kröten – als unrein angesehen werden müssten (zu 11). Darin spiegelt sich eine theologische Auffassung wider, wonach die Verehrung von Katzen, wie sie in der germanischen Religion vorkam, unchristlich sei; im Entstehungskontext der Summa Halensis wurde damit eine Entwicklung eingeleitet, in der magische Vorstellungen, wie sie gerade auch in der Volksfrömmigkeit verbreitet waren, von der Amtskirche im Zuge der Hexenverfolgung instrumentalisiert wurden.<sup>376</sup>

Hinsichtlich der reinigenden Kulthandlungen erfolgen wiederum im Anschluss an den Gesetzestraktat des Wilhelm von Auvergne detaillierte Begründungen, warum die Bestimmungen jeweils ihrem Wortlaut nach plausibel sind und welche praktische oder symbolische Bedeutung sie haben (zu VII). Im Zusammenhang mit den Ausführungen zur Darbringung eines Kalbes als Sühneopfer wird eine Feststellung getroffen, der eine grundlegende theologische Relevanz für das jüdische Opferverständnis aus scholastischer Perspektive zukommt: Demnach wirke dieses Opfer als Schutz vor Sünde „aufgrund des Glaubens und der Hingabe der Opfernden, nicht durch die Kraft des Opfers selbst“ (zu 3). Demgegenüber vertrat die scholastische Theologie in der Eucharistielehre die Auffassung, dass die Wirksamkeit des Messopfers nicht von der Heiligkeit des zelebrierenden Priesters – noch auch von dem Glauben der versammelten Gemeinde – abhängt, sondern allein von seinem Vollzug, d. h. als ‚opus operatum‘, insofern es in der Einsetzung durch Jesus Christus begründet ist.<sup>377</sup>

<sup>375</sup> Vgl. Láng, *Unlocked Books*, 82; Page, *Magic in the Cloister*, 19; Thorndike, *A History of Magic and experimental Science*, Bd. 2, 222f.

<sup>376</sup> Delort, *Katze*, 1079f.

<sup>377</sup> Vgl. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 516; Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen*, 187–190; Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, 24–44.

Die Darlegungen zu den Opfervorschriften werden von dem schöpfungstheologisch begründeten Gedanken bestimmt, dass Opfertiere ausgewählt werden, die als rein anzusehen sind und einen Nutzen für die menschlichen Lebensbedürfnisse haben (zu VIII 1–2; 8–9). Die Bestimmungen zum Vollzug des jeweiligen Opferrituals werden zum einen mit ihrer Funktion begründet, die Sündentilgung zu bezeichnen (zu 3; 10), und zum anderen erneut auf die Abgrenzung gegenüber der nichtjüdischen Götzenverehrung zurückgeführt (zu 4–7; 12). Die Vertreibung des Sündenbocks in die Wüste wird damit erklärt, dass an diesem menschenverlassenen Ort Dämonen in Erscheinung treten könnten, die Heilige wie den Eremiten Antonius anfochten und denen Zauberer wie Götzenanbeter opferten, was die Autoren der *Summa Halensis* auch noch in christlicher Zeit meinten beobachten zu können, indem sie auf den Abschnitt ‚Über die Magier‘ aus dem Werk ‚Über die Geheimnisse der Natur‘ des Pseudo-Apollonius von Tyana verwiesen (zu 11).<sup>378</sup> Damit knüpften sie an den mittelalterlichen Magiediskurs an und brachten Augustins Ansatz zur Geltung, den Magiebegriff als „Ausgrenzungskategorie“<sup>379</sup> zu verstehen.

Hinsichtlich der Vorschriften zur Einrichtung des Bundeszeltes und des Altars wird zunächst die „vollkommene Ordnung“ des Altardienstes herausgestellt (zu IX), indem dessen vierfache Funktion vor Augen geführt wird, (a) Gott zu ehren und seiner zu gedenken, (b) die Gnade und den Nachlass der Sünden zu erweisen, (c) durch die Heiligung auf das Gute hinzuordnen und (d) in der Gemeinschaft am Opfer teilzuhaben. Die speziellen Bestimmungen zur äußeren Gestalt eines Altars werden vor allem mit der Abgrenzung zur Götzenverehrung begründet (zu 1–4). Der opfertheologische Grundgedanke einer Verbindung zwischen dem äußeren Vollzug des Rituals und der „Zerknirschung oder Hingabe des Herzens“, d. h. vollkommener Reue als innerer Einstellung,<sup>380</sup> wird an der Positionierung des Brandopferaltars und des Rauchopferaltars jeweils vor dem Eingang bzw. im Inneren des Bundeszeltes verdeutlicht (zu 4). Die Ausrichtung des Bundeszeltes nach Westen wird als Absage an die religiöse Verehrung der Sonne interpretiert (zu X 1), während im Anschluss an Josephus die farbliche Gestaltung der Decken des Bundeszeltes als Spiegelbild der Himmel betrachtet und der zweigeteilte Vorhang als „Sinnbild der ganzen Welt“ gedeutet wird, insofern das der Zweiteilung in eine höhere geistliche und eine niedrigere sinnliche Welt entspreche (zu 2–3). Das Aufstellen des siebenarmigen Kerzenleuchters und des Vorlegetisches wird zum einen von ihrer wörtlichen Bedeutung her als ein Hinweis auf Licht

**378** Vgl. Thorndike, *A History of Magic and experimental Science*, Bd. 1, 242ff; Weisser, *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo-Apollonios von Tyana*, 54 ff.

**379** Otto, *Magie*, 309; vgl. Thorndike, *A History of Magic and experimental Science*, Bd. 1, 504 ff; Hersperger, *Kirche, Magie und ‚Aberglaube‘*, 198 ff.

**380** Die soteriologische Bedeutung der ‚vollständigen Reue‘ (*contritio*), die in der Dogmengeschichte des Mittelalters wie auch der Reformationszeit eine große Rolle spielte (vgl. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 464 f), hatte zuvor bereits Alexander von Hales in einer *Quaestio* erörtert (vgl. Alexander von Hales, *Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘*, q.54 [BFS 20, 1028–1049]).

und Nahrung verstanden, wodurch die Lebensgrundlage der Menschen bezeichnet werde (zu 4); zum anderen wird die Sichtweise des Josephus referiert, wonach hierdurch die Abgrenzung zur Verehrung der sieben Planeten wie auch einer Mondgöttin erfolge.

Im Blick auf die Bestimmungen zur Priesterweihe wird das Kriterium einer äußeren Makellosigkeit der Priester mit der Bedeutung seines äußeren Erscheinungsbildes vor allem in den Augen der Ungebildeten erklärt und zugleich betont, dass demgegenüber in der Christenheit viele körperliche „Verunstaltungen“ für die Zulassung zum Priesteramt keine Rolle mehr spielten, weil die Christen nicht mehr so leicht von der Gottesverehrung abwichen wie die Juden (zu XI 1). Die einzelnen Details zum rituellen Vollzug der Priesterweihe werden mit dem besonderen Charakter des Priesters und seiner Befähigung, wiederum andere Priester weihen und ordinieren zu können, begründet und mit der Erinnerung an die Geschichte des Volkes Israel verknüpft (zu 2–5). Die Vorschriften für die Kleidung des Hohenpriesters werden in Abgrenzung zu Josephus nicht symbolisch interpretiert, sodass in dieser Kleidung die ganze Welt abgebildet würde, sondern es wird eine tugendtheologische Deutung präsentiert, wonach in den verschiedenen Kleidungsstücken des Hohenpriesters – wie auch der niedrigeren Priester – das monastische Ideal der Enthaltbarkeit zum Ausdruck kommt (zu XII 1–2). Die Summa Halensis knüpft hierbei an die Enzyklopädie des Rabanus Maurus an und stimmt auch mit Ivo von Chartres überein, der eine solche tugendtheologische Interpretation bei seinen Bemühungen um eine Klerikerreform im Kontext des Investiturstreits entwickelte.<sup>381</sup>

Zum Abschluss wird noch dargelegt, dass die Einrichtung der Feiertage und Feste von den vier Gottesprädikaten der Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit her begründet ist, insofern der Sabbat, das Neumondfest und das Passah an die Macht Gottes erinnere, ‚Pfingsten‘, d. h. das Wochenfest, an die Weisheit Gottes, das Neujahrsfest und das Versöhnungsfest an seine Gerechtigkeit und das Laubhüttenfest an seine Barmherzigkeit (zu XIII).

### **Dritte Frage: Die Anzahl und Unterscheidung der Kultvorschriften**

#### *Kapitel 1: Die große Anzahl der Kultvorschriften [Nr. 519]*

In Übereinstimmung mit Augustin, der zu dieser Frage in seiner Schrift ‚Über den Unterricht der Katechumenen‘ Stellung bezog, wird die große Anzahl der mosaischen Kultvorschriften für angemessen erklärt (Antwort). Sie diene dazu, das jüdische Volk von der Götzenverehrung abzuhalten und es zur Übung des rechten Gottesdienstes anzuleiten; zudem wird in Anknüpfung an Isidor und die Glossa ordinaria die Funktion der Kultvorschriften herausgestellt, in vielfacher Hinsicht auf den kommenden

---

<sup>381</sup> Vgl. Sprandel, Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte, 130–136; Rolker, *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres*, 163 ff.

Messias zeichenhaft hinzuweisen (Antwort). Ausdrücklich betont wird, dass damit nicht eine Vervielfachung der Verdienste intendiert ist, wie sie nur für Vollkommene nützlich sei (zu 1). Der Einwand, diese Vervielfachung widerspreche dem aristotelischen Grundsatz, dass es sowohl in lerntheoretischer als auch handlungstheoretischer Hinsicht sinnvoller sei, wenige Gebote aufzustellen, wird entkräftet, indem die besondere Funktion der mosaischen Kultvorschriften hervorgehoben wird, auf die vielfältigen Wohltaten des kommenden Messias hinzuweisen (zu 2). Ein Widerwille auf Seiten derer, die diese Vorschriften befolgen sollten, könne ausgeschlossen werden, weil sie mit der Natur übereinstimmen und ihre Angemessenheit deshalb auch der Vernunft einsichtig sei (zu 3).

*Kapitel 2: Die Unterscheidung der Kultvorschriften im Allgemeinen [Nr. 520]*

Zunächst werden unterschiedliche Modelle einer Kategorisierung der Kultvorschriften erörtert, wie sie im Gesetzestraktat des Wilhelm von Auvergne, in etymologischen Ableitungen und in „Aussagen hebräischer Gelehrter“ dargelegt werden (Antwort), wobei Letzteres auf die Relevanz der Gesetzesthematik im christlich-jüdischen Dialog dieser Zeit hinweist und in diesem Zusammenhang auch den Stellenwert der Maimonides-Rezeption im lateinischen Abendland erkennen lässt.<sup>382</sup> In kritischer Auseinandersetzung mit diesen Modellen entwickelt die Summa Halensis den eigenen Ansatz einer Unterscheidung der Kultvorschriften. Dabei rekurriert sie auf den römischen Rhetoriker Valerius Maximus, dessen Hauptwerk, die ‚Neun Bücher denkwürdiger Taten und Aussprüche‘, historische Anekdoten lieferte, die für die Geschichte der lateinischen Sprache aufschlussreich sind und im Mittelalter vielfach rezipiert wurden.<sup>383</sup> So unterscheidet die Summa Halensis vier Kategorien der Kultvorschriften: (a) Vorschriften, deren Befolgung impliziert, sich vom Aberglauben abzuwenden, (b) Sakramente, die den Glauben an die Wahrheit des Schöpfergottes zeichenhaft zur Geltung bringen, (c) Opfer, in denen die Hoffnung auf das Heil zum Ausdruck kommt, sowie (d) Riten, die der Verehrung und dem Respekt vor der Erhabenheit Gottes dienen (ebd.). Mögliche Einwände, die gegen dieses Konzept erhoben werden könnten, indem unter Berufung auf Augustin die prinzipielle Unterscheidung zwischen Sakramenten und Opfern bestritten wird, werden mit einer Präzisierung des Sakramentsbegriffs zurückgewiesen; demnach ist das Sakrament in seiner eigentlichen Bedeutung „Zeichen für eine heilige Sache, die Gnade ist und kein menschliches Werk“ (ebd.), während Opfer in der Hinsicht, dass sie das Opfer Christi zeichenhaft vorwegnahmen, zwar auch Sakrament genannt werden könnten, sie aber

<sup>382</sup> Vgl. Guttman, Alexandre de Hales et le judaïsme, 232 ff; ders., Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, 13 ff; ders., Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, 147 ff; Kluxen, Maimonides und die Hochscholastik, 285 f; Hasselhoff, Dicit Rabbi Moyses, 61 ff.

<sup>383</sup> Vgl. Brunhölzl, Valerius Maximus im Mittelalter, 1390 f.

im eigentlichen Sinne menschliche Werke waren und deshalb von den Sakramenten unterschieden werden müssten.

#### **Vierte Frage: Die Befolgung der Kulthandlungen zu den Unreinheiten**

Die Ausführungen der Summa Halensis zu den mosaischen Reinheitsvorschriften stimmen nicht nur inhaltlich, sondern teilweise auch wörtlich mit einer Quaestio überein, die Alexander von Hales unter dem Titel ‚Über die Reinheit und Unreinheit der Speisen und Opfer‘ verfasste und die noch in drei Handschriften überliefert ist.<sup>384</sup> Das Thema ‚Reinheit‘ bzw. ‚Unreinheit‘ spielte im kulturgeschichtlichen Kontext der Summa Halensis vor allem im Kultus und in der Sexualethik eine wichtige Rolle.<sup>385</sup>

##### *Kapitel 1: Was wird als Ursprung der Unreinheit benannt? [Nr. 521]*

In einem ersten Schritt werden die unterschiedlichen Ansätze, Unreinheit auf die Natur der Dinge, ihren Gebrauch, ihre Einrichtung oder ihre Bedeutung zurückzuführen, eingehend erörtert, indem jeweils Gegenargumente gewichtet werden. Die Problemlösung des Alexander von Hales, die in der Summa Halensis nahezu wörtlich übernommen wird, rekurriert auf die Unterscheidungen der Ursachenlogik und differenziert dementsprechend zwischen der Materialursache, Formalursache, Wirkursache und Zweckursache der Unreinheit (Antwort). Dabei wird hinsichtlich der Natur der Dinge als Materialursache der Unreinheit ausdrücklich festgestellt, dass diese Dinge ihrer Natur nach nicht an und für sich unrein sind, sondern im Vergleich mit anderen Dingen, die besser sind.

##### *Kapitel 2: Die Unreinheiten nach dem Unterschied der Stände*

In einer heilsgeschichtlichen Perspektive wird erörtert, warum die Reinheitsvorschriften vor der Erlassung des mosaischen Gesetzes noch nicht erforderlich waren und welche Beachtung sie nach der Abschaffung dieses Gesetzes noch verdienen.

##### *Artikel 1: Die Beachtung der Unreinheiten im Stand vor dem Gesetz [Nr. 522]*

In Anknüpfung an das vorangegangene Kapitel, in dem erläutert wurde, inwiefern die Natur der Dinge als Materialursache ihrer Unreinheit verstanden werden kann, und insbesondere im Blick auf die biblische Erzählung von der Arche Noah, in die reine und unreine Tiere aufgenommen wurden, wird gefragt, ob es nicht auch schon vor dem mosaischen Gesetz ein Wissen um Unreinheit gegeben haben muss. Zur differenzierten Beantwortung dieser Frage entwickelt die Summa Halensis ein heilsgeschichtliches Modell der schrittweisen Entfaltung und Präzisierung des Opfergedankens,

<sup>384</sup> Vgl. Summa Halensis III, Prolegomena (ed. Bd. IV/1, CCCI).

<sup>385</sup> Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 280 ff.404 ff.453 ff.

wonach die doppelte Funktion des Opfertodes Jesu Christi, sowohl von der Erbsünde als auch der Tatsünde zu reinigen, in unterschiedlichen Abstufungen durch die jeweiligen Opfer Abels, Noahs und Abrahams zeichenhaft zum Ausdruck kam (Antwort zu I). Deshalb sei auf der zweiten Stufe dieser Entwicklung, zur Zeit Noahs, erstmals zwischen reinen und unreinen Tieren unterschieden worden, wobei diese Differenzierung zum Teil den natürlichen Gegebenheiten entspreche, insofern die Tiere, die für den Menschen schädlich, unnützlich oder nicht notwendig sind, als unreine von ihm „weggestoßen werden“ (zu II). Das werde durch die menschliche Vernunft wie auch die göttliche Eingebung noch verstärkt, woran es jedoch den Menschen vor Noah gemangelt habe. Am Maßstab des Schadens bzw. Nutzens der Tiere werden dann auch die konkreten Bestimmungen für die Aufnahme reiner und unreiner Tiere in die Arche Noah bemessen (zu II–IV). Dass die Unreinheit bzw. Reinheit von Tieren in der Zeit vor dem mosaischen Gesetz unterschiedlich beurteilt wurde, je nachdem ob Tiere geopfert oder verzehrt werden sollten, wird damit begründet, dass die Speisevorschriften nicht als zeichenhafter Hinweis auf das Erlösungsoffer Jesu Christi, sondern als Strafe für die „Starrköpfigkeit“ der Menschen eingeführt worden seien (zu V). Damit gerate aber ein späteres Stadium in der Entwicklung der Kultvorschriften in den Blick, was in gleicher Weise auch für das Verbot des Blutverzehr gelte, das einerseits zur Abschreckung menschlichen Blutvergießens und andererseits – ebenso wie die Reinheitsvorschriften für die Menschen – zur Abkehr von der Götzenverehrung erlassen worden sei (zu VI).

*Artikel 2: Die Beachtung der Unreinheiten im Stande des Gesetzes [Nr. 523]*

Dieser Artikel verweist hinsichtlich der allgemeinen Aspekte auf die eingehende Erörterung der Gründe für die Kultvorschriften<sup>386</sup> und beschränkt sich hier lediglich auf die Frage, warum es nicht auch für Tiere, die schwimmen können, Opfervorschriften gab. Im Anschluss an Augustin wird diese Frage mit dem Hinweis auf den Zeichencharakter der alttestamentlichen Opfer beantwortet, insofern im Blick auf das Opfer Jesu Christi nur solche Tiere in Frage kämen, deren Fleisch dem Menschen ähnlich sei (Lösung).

*Artikel 3: Die Beachtung der Unreinheiten im Stande nach dem Gesetz [Nr. 524]*

Der Artikel greift den Grundsatzstreit auf, der auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem erörtert wurde, als es um die Frage der Verbindlichkeit der jüdischen Beschneidungs- und Reinheitsvorschriften bei der Heidenmission ging.<sup>387</sup> Die Summa Halensis fokussiert diese Frage auf das Verbot, Blut und Ersticktes zu essen, und referiert dazu drei Positionen von Beda Venerabilis und Hieronymus einerseits, die sich für eine wörtliche

<sup>386</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 (ed. Bd. IV/2, 763a–783b; in dieser Ausgabe S. 1644–1723).

<sup>387</sup> Vgl. Wehnert, Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden, 21 ff.

Befolgung dieses Gebotes aussprachen, sodann von Hrabanus Maurus, der das Verbot nach wie vor für verbindlich erklärte, es aber nicht wörtlich, sondern metaphorisch verstand, und schließlich von einer dritten – nicht namentlich genannten – Gruppe von Theologen, die sich auch auf Beda beriefen, jedoch die Geltung dieses Verbotes auf den Urstand der Kirche eingrenzten, während für die Zeit danach die ablehnende Haltung des Paulus maßgeblich sei (Lösung). In der kritischen Auseinandersetzung mit diesen drei Positionen wird gegenüber der Auffassung von Beda und Hieronymus der Einwand erhoben, dass es sich bei dem Verbot, Blut und Ersticktes zu essen, nicht um ein Sittengebot handele, das uneingeschränkt zu befolgen wäre, sondern um eine Kultvorschrift, die zur Zeit der Gnade nicht mehr verbindlich sei; zudem widerspreche sie den Worten Jesu wie auch des Apostels Paulus. Gegenüber der Ansicht des Hrabanus Maurus wird zum einen die paulinische Stellungnahme zum Verzehr des Götzenopferfleisches geltend gemacht, wonach um der Rücksicht auf die Schwachen willen darauf verzichtet werden sollte, nicht aber weil dieser Verzicht heilsnotwendig wäre; zum anderen wird gegenüber seinem geistlich-metaphorischen Verständnis des Verbotes an dessen wörtlicher Bedeutung festgehalten. Der dritten Position wird in ekklesiologischer Hinsicht entgegengehalten, dass der Entscheid des Apostelkonzils nicht von Paulus aufgehoben werden konnte und deshalb weiterhin verbindlich sei. Die Summa Halensis löst das Problem im Anschluss an die Glossa ordinaria, indem sie zwischen dem Verbot, menschliches Blut zu vergießen bzw. einen Menschen zu ersticken, und dem Verbot, das Blut von einem Tier bzw. ein ersticktes Tier zu essen, unterscheidet und das erste uneingeschränkt als verbindlich ansieht, während das zweite nur in den ersten Anfängen der Kirche gegolten habe, weil es in dieser Zeit um des Friedens willen notwendig gewesen sei, eine mittlere Position zwischen der Beachtung der zahlreichen jüdischen Gebote und ihrer völligen Abschaffung einzunehmen. Mit dem Rekurs auf das fundamentalethische Prinzip der ‚goldenen Mitte‘ zwischen zwei Extremen knüpft die Summa Halensis an die Handlungstheorie des Aristoteles wie auch an Horaz an.<sup>388</sup> Dass es den Christen durchaus gebührt, die alttestamentliche Vorschrift zu beachten, auch wenn sie nicht mehr prinzipielle Geltung beanspruchen könne, hat nach Auffassung der Summa Halensis insbesondere Hieronymus „mit feiner Beobachtungsgabe“ festgestellt, insofern diese Vorschrift „die Priester verurteilt, welche durch ihre Fressgier diese [Vorschriften] nicht bewahren“ (zu 3–4) – womit eine unmissverständliche Kritik am Lebensstil vieler Priester der christlichen Kirche zum Ausdruck gebracht wird.

#### **Fünfte Frage: Der Ritus der gesetzmäßigen Opfer**

Die Darlegungen dieses Abschnittes stimmen in weiten Teilen mit zwei Quaestiones überein, die Alexander von Hales unter dem Titel ‚Über die Opfer im Allgemeinen‘

---

<sup>388</sup> Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II,6; 1106b 36–1107a 27 (ed. Bywater, 32f); Horaz, *Carmen* 2,10 (Opera [SCBO]).



und ‚Über die gesetzmäßigen Opfer‘ verfasste und die jeweils noch in drei Handschriften überliefert sind.<sup>389</sup> Die Ausführungen sind zum einen im Blick auf die christliche Deutung der alttestamentlichen Religionsgeschichte aufschlussreich, und sie lassen dabei zugleich erkennen, wie die Opferpraxis der lateinischen Christenheit theologisch begründet wurde.<sup>390</sup>

*Kapitel 1: Waren die Opfer des Gesetzes wahre Opfer? [Nr. 525]*

Die Gegenargumente, die zunächst vorgetragen werden, entsprechen größtenteils den Ausführungen im Gesetzstraktat des Wilhelm von Auvergne. Dem werden zwei Zitate von Augustin gegenübergestellt, aus denen der Opfercharakter der alttestamentlichen Tieropfer abgeleitet wird. Die Summa Halensis begründet ihre Antwort auf die gestellte Frage mit einer Unterscheidung zwischen der „Wahrheit des Zeichens“, die den Tieropfern zugesprochen werden kann, und der „Wahrheit der Sache“, die nur die „geistlichen Opfer zur Zeit der Gnade“ in Anspruch nehmen können (Antwort). Damit verknüpft wird eine Unterscheidung hinsichtlich der Art der Heiligung, die diesen Opfern jeweils eigen ist: zum einen die Heiligung, „die nicht in uns ist“, wie die Gnade der Erlösung durch den Opfertod Jesu Christi, worauf die alttestamentlichen Tieropfer nur zeichenhaft hinwiesen; zum anderen die Heiligung, „die in uns ist“ und dabei in der „Zerknirschung des Herzens“ sowie überzeugtem Bekenntnis und Werken der Nächstenliebe zur Geltung kommt, was auch für jene Tieropfer der Sache nach zutreffend gewesen sei (zu 1–9, a-c).

*Kapitel 2: Waren die alten Opfer Gott gefällig? [Nr. 526]*

Während Tieropfer für die Zeit der Gnade als Opfer angesehen werden, die Gott nicht gefallen können, weil sie nicht den „zerknirschten Geist“ darbringen, den die Summa Halensis im Anschluss an die Glosse als die eigentliche Bestimmung eines Opfers ansieht, das „Hoffnung auf Umkehr“ begründen soll, wird für die „Zeit des Sinnbildes“, d. h. die Zeit vor der Gnade, zwischen Gott gefälligen und nicht gefälligen Opfern unterschieden (Antwort). Das Unterscheidungskriterium ist zum einen die Würdigkeit der Opfernden und zum anderen der vierfache Nutzen des Opfers für den Menschen, Gottes Erhabenheit zu ehren, auf den Opfertod Jesu Christi hinzuweisen, die Furcht vor der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit einzuflößen und die Hoffnung bzw. Liebe der Frömmigkeit zu vermitteln. Die Auffassung, dass jedes Opfer Gott gefällig sei, das aus Liebe und Gehorsam getan wird, wird von der Summa Halensis insofern präzisiert, als damit nicht die geopfertete Sache, sondern allein die Motivation des Opfernden gemeint sei; dabei wird die paulinische Aussage in Röm 3,20, vor Gott werde „durch die Werke des Gesetzes niemand gerechtfertigt“, entschärft,

**389** Vgl. Summa Halensis III, Prolegomena (ed. Bd. IV/1, CCCI).

**390** Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 359 ff.

indem in Übereinstimmung mit Beda Venerabilis von einer „Gerechtigkeit des Gesetzes“ gesprochen wird, die der Mensch zur Zeit des Gesetzes habe erlangen können, wenn er die Opferhandlungen aus Liebe heraus vollzogen habe (zu 4). So wird der Grundsatz der scholastischen Soteriologie, dass der Mensch mit seinen von der Liebe bestimmten Werken vor Gott gerecht werden kann, schon als Fundament der alttestamentlichen Opfertheologie betrachtet. An der spezifischen Funktion der Opfervorschriften, auf Jesu Christi Opfer hinzuweisen, wird sodann in Abgrenzung zu den Sittengeboten noch einmal die grundlegende Kategorisierung des mosaischen Gesetzes verdeutlicht;<sup>391</sup> das wird zugleich verknüpft mit der Auffassung von den zwei Kräften im Menschen, „die zur Sehnsucht nach Heil antreiben“ – während das affektive Seelenvermögen durch die Sittengebote angestachelt werde, „das zu tun, was schlecht hin und zu jeder Zeit zu seinem Heil gehört“, seien die Opfervorschriften erlassen worden, um das Erkenntnisvermögen zu motivieren, „grundsätzlich die zukünftige Befreiung des Menschen zu erkennen“ (zu 5).

*Kapitel 3: Waren die Opfer im Allgemeinen gut? [Nr. 527]*

Die Frage wird mit der Unterscheidung zwischen der Materie des Opfers und seinem Zeichencharakter einerseits sowie dem heilsgeschichtlichen Stand zur Zeit des Gesetzes und zur Zeit der Gnade andererseits beantwortet (Antwort und zu 1–2). Dabei greift die Summa Halensis in ihrem Argumentationsgang einen handlungstheoretischen Grundsatz auf, den Philipp der Kanzler in seiner Summa dargelegt hat, entfaltet diesen aber in einer heilsgeschichtlichen Perspektive.

*Kapitel 4: Müssen die Opfer aufgrund des Naturgesetzes dargebracht werden? [Nr. 528]*

Im Anschluss an Augustin wird zwischen einem unsichtbaren und einem sichtbaren Opfer unterschieden, wobei das unsichtbare Opfer „in ‚Diensten eines reinen Sinns und guten Willens‘ besteht“, d. h. im Sinne Augustins als Barmherzigkeit zu verstehen ist (Antwort). Während dieses Opfer der Barmherzigkeit dem Menschen zu jeder Zeit abverlangt wird und im Naturgesetz begründet ist, werden die sichtbaren Tieropfer auf den Stand des Menschen nach dem Sündenfall begrenzt, jedoch mit dem Naturgesetz verknüpft, insofern sie als Zeichen für das unsichtbare Opfer fungieren. Dabei wird die Rolle der Vernunft besonders betont, indem diese zum einen als ein „Funke“ betrachtet wird, der dem Menschen auch nach dem Sündenfall noch verblieben ist und ihn erkennen lässt, dass er mit Hilfe von zeichenhaften Opfern „seine Wiederherstellung bewerkstelligen“ soll, und zum anderen im Blick auf die „erleuchtete“, d. h. die von Gottes Geist bestimmte Vernunft dargelegt wird, dass sie zu diesem allgemeinen Gedanken der Wiederherstellung die konkrete Überlegung hinzufügt, welches

<sup>391</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 259 (ed. Bd. IV/2, 366a–369b; in dieser Ausgabe S. 210–225).

sichtbare Opfer dafür geeignet ist (ebd.). So ist dieses Kapitel über seine opfertheologische Bedeutung hinaus auch für die scholastische Anthropologie aufschlussreich, insofern hier die – bereits von Hieronymus und Augustin vertretene sowie von Petrus Lombardus rezipierte<sup>392</sup> – Auffassung von dem ‚Funken der Vernunft‘ als dem unverdorbenen Rest der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen zur Geltung kommt und damit nicht nur die erkenntnistheoretische, sondern auch die soteriologische Relevanz der menschlichen Vernunft aufgezeigt wird.<sup>393</sup>

#### *Kapitel 5: Darf nur Gott ein Opfer dargebracht werden? [Nr. 529]*

Für die Summa Halensis steht ohne jede Einschränkung fest, dass nur Gott Opfer dargebracht werden dürfen (Lösung). Gegenüber dem Einwand, die Barmherzigkeit als das geistliche Opfer im Sinne Augustins werde doch dem Menschen erwiesen, wird deutlich gemacht, dass das Werk der Barmherzigkeit hinsichtlich seines Nutzens zwar Opfer genannt werden kann, es jedoch von seiner Intention her und in seinem eigentlichen Wesen auf Gott als „Anfang und Ziel“ gerichtet sei und deshalb letztlich auch nur ihm ein Opfer dargebracht werde (zu 1–2). Dem Verweis auf das Opfer Gideons (Ri 6,19) wird im Anschluss an Augustin entgegengehalten, dass ein Engel als Mittler oder auch als Personifikation Gottes angesehen werden könne und deshalb nicht dem Engel, sondern Gott ein Opfer dargebracht werde (zu 3). Der prinzipielle Einspruch, dass dem unsichtbaren Gott nicht sichtbare Opfer dargebracht werden dürften, wird mit dem erneuten Hinweis auf den Zeichencharakter dieser Opfer beantwortet, wobei zur Unterstützung auf den Grundsatz der augustinischen Signifikationshermeneutik verwiesen wird, wonach auch „tönende Worte Zeichen der Dinge sind“ (zu 4). In christologischer Hinsicht wird mit einem Zitat Augustins die Zweinaturenlehre so akzentuiert, dass der Mensch Jesus Christus in der Gestalt Gottes und in der Einheit mit dem Vater ein Opfer entgegennimmt, jedoch in der Gestalt eines Knechts eher selbst das Opfer sein wollte; daraus wird die Schlussfolgerung gezogen, dass ein Priester „selbst der Darbringende und das Opfer selbst“ sei, womit eine zentrale Auffassung der scholastischen Sakramentenlehre wie auch Ekklesiologie vertreten wird (zu 5).<sup>394</sup>

#### *Kapitel 6: Die Personen der Opfernden*

##### *Artikel 1: Waren die Juden ebenso wie die Heiden zu Opfern verpflichtet? [Nr. 530]*

In einem ersten Argumentationsgang geht es zunächst um die Frage, ob nicht auch die Heiden zu Opfern verpflichtet waren, wenn doch – wie im vierten Kapitel gezeigt –

<sup>392</sup> Vgl. Augustin, *De civitate dei*, XXII,24 (CSEL 40/2, 643,19f; CChr.SL 48, 847,44f); Petrus Lombardus, *Sententiae* II,39,3 (SpicBon 4, 556,7).

<sup>393</sup> Vgl. Seeberg, *Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 422ff.

<sup>394</sup> Vgl. ebd., 528 ff; Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen*, 187–190.

die Verpflichtung zum Opfer im Naturgesetz und in der Vernunft des Menschen begründet ist. Dazu wird zwischen einer Verpflichtung im Sinne der Übereinstimmung und einer Verpflichtung, die sich aus einer Notwendigkeit ergibt, unterschieden und für die Sittengebote im Allgemeinen festgestellt, es sei um des Heils willen notwendig, sie zu erfüllen, was jedoch für die Opfer vor dem Erlass des mosaischen Gesetzes nicht gegolten habe (Antwort zu I), wenn darunter ganz speziell die materiellen Opfer verstanden werden und nicht generell Opfer als Heilmittel (zu 1). Von einer Verpflichtung im Sinne der Übereinstimmung könne allerdings auch schon vor dem mosaischen Gesetz die Rede sein, insofern es ‚passend‘ und ‚nützlich‘ gewesen sei, im Opfer Heilmittel zu erkennen (Antwort zu I) – womit noch einmal die erkenntnistheoretische Dimension des Opfergedankens in den Blick genommen wird. Dass in erster Linie den Juden die Opfer abverlangt wurden, wird mit der besonderen heilsgeschichtlichen Rolle dieses Volkes und der vorausweisenden Bedeutung dieser Opfer begründet (zu II).

*Artikel 2: Waren die, die Opfer darbrachten, dazu verpflichtet, deren Bedeutungen zu erkennen? [Nr. 531]*

Die Summa Halensis beantwortet diese Frage mit der scholastischen Lehre von dem ‚impliziten‘ und dem ‚expliziten‘ Glauben, wonach die Fortgeschrittenen im Glauben und die Vorgesetzten in der Glaubensgemeinschaft über einen ‚expliziten‘ Glauben verfügen müssen.<sup>395</sup> Im Alten Testament mussten deshalb die Gelehrten und Priester die eigentliche Bedeutung der Opfer, d. h. ihren Zeichencharakter, verstehen, während die Ungebildeten nur daran glauben mussten, dass diese Opfer Gott wohlgefällig waren, wobei eben in diesem Glauben der Ungebildeten die eigentliche Bedeutung des Opfers ‚eingewickelt‘ war (Antwort). Da nun diese Verhältnisbestimmung von ‚implizitem‘ und ‚explizitem‘ Glauben nach scholastischer Auffassung zu allen Zeiten gilt, ergeben sich daraus entsprechende Konsequenzen auch für die Opfertheologie und die Opferpraxis der christlichen Kirche.

*Artikel 3: Können die Bösen Gott Opfer darbringen? [Nr. 532]*

Auf der Grundlage der etymologischen Verbindung von ‚sacrificium‘ (Opfer) und ‚sacer‘ (heilig) sowie der Unterscheidung zwischen dem Zeichen und der Sache des Opfers wird erläutert, dass von der eigentlichen Sache des Opfers her, d. h. dessen Funktion, heilig zu machen, kein Böser ein wahrhaftes geistliches Opfer darbringen kann, sondern nur ein Opfer, mit dem das Heilige bezeichnet, nicht aber realisiert wird (Antwort). Diese Feststellung wird allerdings auf die „besonderen Opfer“ begrenzt, während das „allgemeine Opfer des Erlösers“ davon ausdrücklich ausgeschlossen wird, um so sicherzustellen, dass die sakramentale Wirksamkeit des Mess-

---

395 S. o. S. 2307.

opfers nicht von der moralischen Integrität des Priesters abhängig gemacht und dadurch relativiert wird. Dieser Grundsatz, dass die Sakramente auch dann wirksam sind, wenn sie von einem ‚bösen‘ Priester dargebracht werden, war seit Augustins Auseinandersetzung mit den Donatisten für die Ekklesiologie der römischen Kirche zentral und wurde im Entstehungskontext der Summa Halensis von Papst Innozenz III. 1208 gegenüber den Waldensern dogmatisiert.<sup>396</sup> Insbesondere die norditalienischen Waldenser, die ‚Lombardischen Armen‘, vertraten die Auffassung, dass der Spender eines Sakraments – wobei sie nur die Beichte als ein Sakrament anerkannten – selbst ein sündenloses Leben führen müsse, damit das Sakrament wirksam sein könne.<sup>397</sup> In Anknüpfung an den päpstlichen Lehrentscheid entfaltete dann zunächst Wilhelm von Auxerre die scholastische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ‚ex opere operato‘, d. h. allein aufgrund ihres korrekten Vollzugs.<sup>398</sup> Während Alexander von Hales in seinen Glossen zum Sentenzenbuch diese Lehre ebenfalls vertrat<sup>399</sup>, wird im Gesetzestraktat der Summa Halensis der besondere Charakter des geistlichen Opfers betont und deshalb auch die Abtötung des Leibes, wie sie von Heuchlern und Häretikern praktiziert werde, von der Abtötung des Fleisches scharf abgegrenzt, die allein von den Christen um Gottes willen vollzogen werde und so heiligende Kraft gewinne (zu b).

#### *Artikel 4: Die Personen der Opfernden im Besonderen [Nr. 533]*

In diesem Artikel geht es speziell um die Frage, warum nur bestimmte Personen – Abel, Noah, Abraham und Jakob – in der Zeit vor dem mosaischen Gesetz Opfer darbrachten, nicht aber Isaak und Melchisedek. In einem ersten Argumentationsgang werden zunächst zwei Gründe angeführt, weshalb den vier genannten Personen eine besondere Bedeutung zugekommen sei: zum einen als Anfang und Haupt jeweils eines Zeitalters und zum anderen in Bezug auf die Vermehrung der Menschheit (Lösung zu I). Ein dritter Grund, der aus der Sicht der Summa Halensis auch der wichtigere ist, wird in der besonderen Rolle Isaaks gesehen, der selbst als Opfer dargebracht wurde und darin auf höchst eindrucksvolle Weise Christus präfiguriert habe. Zudem habe er in allegorischer Hinsicht das „Urbild der Kontemplativen“ verkörpert, die vier anderen hingegen das Urbild der „Aktiven“ (ebd.). Dabei wird diese Unterscheidung im Sinne einer Abstufung verstanden, insofern damit der Verdienstgedanke in der Weise verknüpft wird, dass die ‚Aktiven‘ in größerem Maße ein Verdienst erwerben als die ‚Kontemplativen‘, die für ihre Lebensform eher einen Lohn erhalten – mit dieser

<sup>396</sup> Vgl. DH 793.

<sup>397</sup> Vgl. Audisio, Die Waldenser, 29; Cameron, Waldenser, 389 f.

<sup>398</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea IV, tr.2 c.1 (SpicBon 19, 16,42–18,102); Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 516; Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, 187 f.

<sup>399</sup> Vgl. Alexander von Hales, Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, IV d.4 u. 17 (BFS 15, 77,22 f [Nr. 7]); 275,6–11 [Nr. 2b]).

soteriologischen Differenzierung zwischen einem ‚Verdienst‘ und einem ‚Lohn‘ war im historischen Kontext dieses Streites eine bemerkenswerte Neuakzentuierung im Verhältnis von kontemplativer und aktiver Lebensform vor allem der Ordensgemeinschaften verbunden, denn die Bettelorden, zu denen auch die Autoren der Summa Halensis gehörten, trachteten im 13. Jahrhundert danach, in dem städtischen Umfeld, in dem sie sich betätigten, eine ‚Theologie der Arbeit‘ zu entwickeln und zugleich die eigene Lebensweise als die höherwertige gegenüber den kontemplativen Orden anzusehen.<sup>400</sup>

In einem zweiten Argumentationsgang geht es um Melchisedek, der in der mittelalterlichen Tradition als das „ausdrücklichere Bild des wahren Priesters“ (II) angesehen wurde,<sup>401</sup> weshalb sich die Frage stellt, warum nicht auch er Tieropfer darbrachte, die auf den Opfertod Jesu Christi hinweisen sollten. Die Problemlösung unterscheidet zwischen dem Opfer, das von Christus „unter seiner eigenen Gestalt, das heißt im sichtbaren Fleisch, auf dem Altar des Kreuzes dargebracht worden ist“, und dem Messopfer, das „unter der Gestalt von Brot und Wein [...] täglich auf dem Altar der Kirche dargebracht wird“ (Lösung zu II). Während Aarons Opfer am Versöhnungstag (Lev 16,5–22) eher die erste Art des Opfers Christi präfiguriert habe, sei Melchisedeks Opfer von Brot und Wein (Gen 14,18) eher als zeichenhafter Hinweis auf das Messopfer anzusehen. Diese Differenzierung wird nun von der Summa Halensis mit der systematischen wie auch heilsgeschichtlichen Grundstruktur des Gesetzes traktats verknüpft, insofern festgestellt wird, dass sich die Übereinstimmung des Naturgesetzes mit dem Evangelium in dem Opfer Melchisedeks widerspiegeln, das dem evangelischen Opfer „ganz ähnlich“ sei (ebd.).

In einer Ergänzung zu diesen beiden Argumentationsgängen wird zusätzlich noch erörtert, warum Mose nicht vor dem Erlass des Gesetzes geopfert habe, wie er es in Ex 5,3 ankündigte, und warum die Israeliten in Ägypten außer dem Passahlamm nicht weitere Opfer darbrachten. Die erste Teilfrage wird mit der Verstockung des Pharaos beantwortet, derentwegen Mose den Erlass des Gesetzes abwarten müssen, während es sonst in der ursprünglich anvisierten Zeit von drei Tagen realistisch gewesen sei, zum Sinai zu gelangen (Antwort zu 1). Die zweite Teilfrage wird zum einen damit beantwortet, dass die Israeliten nur heimlich opfern konnten, weil das, was für ein wirkliches Opfer erforderlich ist, den Ägyptern ein Gräuel war (zu 2). Zudem sei es in allegorischer Hinsicht nicht statthaft gewesen, in Ägypten zu opfern, weil ‚Ägypten‘ Sünde bedeute, und dementsprechend sei eben allein das heimliche Opfer des Passahlamms als Zeichen der Erlösung vorgeschrieben worden.

---

**400** Vgl. Stock, *Activity, Contemplation, Work and Leisure between the Eleventh and the Thirteenth Centuries*, 87 ff; Baumgartner/Korff, *Wandlungen in der Begründung und Bewertung von Arbeit*, 91.

**401** Vgl. Niehr, *Melchisedek*, 491 f.

*Kapitel 7: Der Beginn der Opfer [Nr. 534]*

Dass die Darbringung von Opfern nicht mit Adam, sondern mit Abel begonnen hat, wird mit dem Sündenfall Adams begründet, während Abel „das Urbild der Kirche verkörperte wegen seiner Unschuld und Jungfräulichkeit“ (Lösung). Diese Auffassung von der „geistliche[n] Unversehrtheit“ der Kirche bildet die Grundlage der mittelalterlichen Ekklesiologie und Sakramentenlehre, wonach die Kirche Heilmittlerin ist und selber sakramentalen Charakter hat.<sup>402</sup> Der Einwand, Opfer als Heilmittel gegen die Ursünde müssten doch bereits mit Adam begonnen haben, wird entkräftet, indem dargelegt wird, dass bei ihm zwar die inneren Aspekte eines Opfers im Sinne „des zerknirschten Herzens, der Liebe und Hingabe“ festgestellt werden könnten, nicht aber das äußere Zeichen eines sichtbaren Opfers, denn Adam habe noch nicht mit einer rituellen Gottesverehrung begonnen (zu 1), zumal die Ursünde bei ihm noch nicht von der Tatsünde geschieden gewesen sei, was jedoch für die Darbringung eines sichtbaren Opfers als Heilmittel gegen die Ursünde erforderlich sei (zu 2).

*Kapitel 8: Die Unterschiede der Opfer**Artikel 1: Die ersten Unterschiede der Opfer vor und in dem Gesetz [Nr. 535]*

Die Unterschiede zwischen den Opfern des Alten Testaments werden mit ihrer jeweiligen Relation zum göttlichen Gesetz in seiner dreifachen Ausprägung als Naturgesetz, als mosaisches Gesetz und als evangelisches bzw. ‚Neues Gesetz‘ begründet. So wird aus der spezifischen Funktion dieser Opfer, die auf den Opfertod Jesu Christi hinweisen sollten, abgeleitet, dass sie auf zwei Arten dargebracht werden mussten, zum einen sichtbar in Form von Tieropfern und zum anderen unsichtbar als Präfiguration des Altarsakraments in Gestalt von Brot und Wein (Antwort zu 1). Die ‚Unsichtbarkeit‘ dieses Opfers von Brot und Wein erklärt sich in diesem Zusammenhang aus der scholastischen Dreiteilung der Schöpfung in die vernunftbegabte Kreatur, d. h. den Menschen, sodann die Lebewesen, die eine Sinnesempfindung haben, d. h. die Tiere, und schließlich Pflanzen und leblose Materie, die keine Sinnesempfindung haben; ‚sichtbar‘, d. h. mit den Sinnen wahrnehmbar, ist demnach die Darbringung von Tieren, denen im Unterschied zu Pflanzen ‚Sensibilität‘ zugeschrieben wird. Anschließend wird mit der Unterscheidung zwischen einer geistlichen und einer körperlichen Dimension des Opfertodes Jesu Christi erklärt, warum es einerseits ein Rauchopfer gab, das auf dem inneren Altar des Tempels dargebracht wurde und somit dem geistlichen Opfer Jesu Christi entsprach, das dieser „im verborgenen Raum seines ergebenen Geistes darbrachte“, und andererseits ein Brandopfer, das auf dem äußeren Altar dargebracht wurde und das zeichenhaft auf den körperlichen Opfertod Jesu Christi verwies (zu 2). Die Einrichtung der unterschiedlichen Opfer zu ihrer jewei-

---

<sup>402</sup> Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 300 ff.565 f; Congar, Die Lehre von der Kirche, 98 ff.

ligen Zeit kann so auf den göttlichen Plan einer immer größer werdenden Verdeutlichung des Zeichencharakters der Opfer zurückgeführt werden. Die Frage, warum nicht auch schon zur Zeit des Naturgesetzes Weihrauch in Form eines Rauchopfers dargebracht wurde, obwohl doch das Naturgesetz mehr mit dem evangelischen Gesetz übereinstimme als das mosaische Gesetz, wird damit beantwortet, dass das dem heilsgeschichtlichen Status entsprochen habe, insofern die Vorschriften zu den Opfern im Sinne von Sakramenten in der zeitlichen Abfolge der Heilsgeschichte zum mosaischen Gesetz gehörten, und dass in dieser Hinsicht das mosaische Gesetz – „durch sich“ – in größerem Maße mit dem evangelischen Gesetz übereinstimme als das Naturgesetz, während dieses wiederum – „an sich“ – hinsichtlich der Sittenvorschriften eine größere Übereinstimmung mit dem evangelischen Gesetz aufweise (zu 3). In Anknüpfung an die Transsubstantiationslehre, die sich seit dem 11. Jahrhundert in der römischen Kirche entwickelte und die auf dem Vierten Laterankonzil dogmatisiert wurde,<sup>403</sup> wird hinsichtlich des Altarsakraments im Neuen Gesetz konstatiert, dass es Fleisch und Brot sowie Weihrauch enthalte; dabei wird die Darbringung des Weihrauchs als vergegenwärtigende Darstellung des vergangenen Opfertodes Jesu Christi verstanden und zugleich betont, dass das Sakrament ein Mysterium sei (zu 4). Das Verhältnis von Fleisch und Brot bei der Wandlung wird nicht mit der aristotelischen Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz bestimmt, sondern heilsgeschichtlich gedeutet, insofern es zunächst angemessen gewesen sei, dass Kain als ‚ungerechter Sünder‘ und ‚böser Diener‘ das „Sakrament unter der Gestalt des Brotes dargebracht“ habe, bevor es dann „vom unschuldigen und gerechten Abel“ als dem Prototyp des ‚unbefleckten Priesters‘ in Form eines fleischlichen Tieropfers dargebracht worden sei (zu 5). Die sakramententheologische Priorität des Fleisches gegenüber dem Brot wird damit ebenso gewahrt wie das ekklesiologische Ideal der Reinheit des Priesteramtes.

*Artikel 2: Der Unterschied der Opfer vor dem Gesetz [Nr. 536]*

Dem Ansatz einer heilsgeschichtlichen Entfaltung der Opfertheologie folgt die Summa Halensis auch im Blick auf die spezifischen Unterschiede zwischen den Opfern vor dem Erlass des mosaischen Gesetzes. So wird mit Formulierungen, die quantitative und räumliche Relationen – wie „größer und größer“ sowie „Annäherung“ – zum Ausdruck bringen, festgestellt, dass es Abstufungen in den Opferbestimmungen gegeben habe (Antwort zu 1). In Bezug auf Abraham wird dargelegt, dass er aufgrund seines besonderen Eifers, den Schöpfergott zu verehren, sowohl ein Tieropfer dargebracht als auch seinen eigenen Sohn geopfert habe (zu 2). Zur Unterstützung ihrer Auffassung beruft sich die Summa Halensis auf „göttliche und menschliche Geschichtsbücher“, ohne das in diesem Zusammenhang näher zu konkretisieren; in der Sache zeigen sich Verbindungslinien zu Moses Maimonides, der eine solche Deutung in seinem

<sup>403</sup> Vgl. DH 802; COD 2<sup>3</sup>, 230,34–38; Foreville, Lateran I–IV, 338 f; Duggan, Conciliar Law, 345.



Werk ‚Führer der Unschlüssigen‘ begründete.<sup>404</sup> Die spezielle Frage nach den ersten Tieropfern (Gen 15,10; Lev 1,12.15) wird mit der Theorie des mehrfachen Schriftsinns beantwortet, indem sowohl eine allegorische als auch eine wörtliche Interpretation als Konsequenz „theologischer Überlegung“ präsentiert werden (zu 3). Dass vor dem Erlass des mosaischen Gesetzes keine Sündopfer dargebracht wurden, erklärt die Summa Halensis von Röm 4,15 her mit einer Unterscheidung zwischen der ‚absoluten‘ Realität der Sünde vor dem mosaischen Gesetz und ihrem besonderen Merkmal der Übertretung des Gesetzes, nachdem dieses erlassen wurde, weswegen das Sündopfer nun als neues „Heilmittel“ vorgeschrieben worden sei (zu 4).

### *Artikel 3: Die Unterschiede der Opfer im Gesetz [Nr. 537]*

Zum Abschluss dieser Ausführungen zu den alttestamentlichen Opfervorschriften werden einzelne Fragen zu den spezifischen Unterschieden der Opfer im mosaischen Gesetz erörtert. In einem ersten Teil geht es um die Opfer, die auf dem äußeren Altar dargebracht wurden; deren Spezifika werden wiederum mit Hilfe der Unterscheidung zwischen einem wörtlichen und einem allegorischen Schriftsinn erläutert, wobei nicht nur auf Ernährungs- und Essgewohnheiten Bezug genommen wird (Antwort zu I 1), sondern auch die metaphorische Bedeutung der Produktion wie auch Verwendung von Getreide als Grundnahrungsmittel in den Dienst einer Opfertheologie gestellt wird, die Jesu Christi Opfer als Höhepunkt der Heilsgeschichte versteht (zu 2–3).

In einem zweiten Teil werden die Unterschiede zwischen dem Brandopfer, dem Friedensopfer und dem Sündopfer als den drei Arten der Tieropfer erörtert. Dabei werden drei Aspekte unterschieden, indem diese Opfer entweder als Heilmittel gegen die Sünde oder als geistliche Opfer betrachtet bzw. die Gründe für das jeweilige Opfern berücksichtigt werden (Antwort). Im Blick auf die Tieropfer als Heilmittel gegen die Sünde wird dann noch einmal hinsichtlich der Qualität der Sünde differenziert, insofern diese zum einen als Ursünde verstanden wird, die sich gegen die „Ordnung der vernunftbegabten Natur“ richte und aus der die lässliche Sünde resultiere, sodann als eine „zum Tod führende Tatsünde“, die gegen die „Ordnung der Vernunft“ verstoße, und schließlich als eine Übertretung des geschriebenen Gesetzes (ebd.). Diesen drei Kategorien der Sünde werden die unterschiedlichen Tieropfer in der Weise zugeordnet, dass das Brandopfer als Heilmittel gegen die Ursünde wie auch gegen die lässliche Sünde dienen, das Friedensopfer gegen die zum Tode führende Tatsünde dargebracht werden und das Sündopfer von der Gesetzesübertretung befreien sollte. Analog wird auch in Bezug auf das geistliche Opfer eine Dreiteilung vollzogen, indem zwischen der Genugtuung für die Sünden, der Gerechtigkeit in der Erfüllung der Gebote und einer darüberhinausgehenden Erfüllung der Räte unterschieden wird; dabei kommt mit der Differenzierung zwischen Geboten und Räten eine Grundunterscheidung zum Tragen, die für das scholastische Verständnis des evangelischen Gesetzes zentral war

---

**404** Vgl. Moses Maimonides, Führer der Unschlüssigen III 29 (ThB 184 b/c, 179–184).

und den besonderen Status der Ordensangehörigen begründete, insofern diese sich im Unterschied zu den Laien und den Weltklerikern zur Befolgung der evangelischen Räte verpflichteten.<sup>405</sup> Hinsichtlich der jeweiligen Gründe zu opfern wird schließlich zwischen dem Aspekt der „Freundschaft der Güte“ Gottes, der „Schuld einer erhaltenen Wohltat“ sowie der „Notwendigkeit der Sündenvergebung“ unterschieden (ebd.).

Auf der Grundlage dieser Differenzierungen innerhalb der Vorschriften des mosaischen Gesetzes zu den Tieropfern werden dann die einzelnen Gegenargumente erörtert. Hierbei wird die Unterscheidung nach dem jeweiligen Status der Opfernden wie auch dem heilsgeschichtlichen Stand aufgegriffen, sodass nicht nur das Gelübde als eine besondere Motivation des Opfers verstanden werden kann (zu 3), sondern auch die „Ausübung des aktiven“ Lebens, der nach Auffassung der Summa Halensis gegenüber einer kontemplativen Lebensführung der Vorzug gebührt (zu 4). Die Verschränkung von qualitativen und quantitativen Kriterien in der Bemessung persönlicher Sünden und dem Sündopfer, das dafür dargebracht werden muss, wird besonders deutlich, wenn das Ausmaß der Sünde von dem gesellschaftlichen Stand des Sünders abhängig gemacht wird (zu 7). In anthropologischer und zugleich ekklesiologischer Hinsicht werden die verschiedenen Formen der alttestamentlichen Opfer, insoweit sie als ein geistliches Opfer betrachtet werden, mit der menschlichen Willens-tätigkeit verknüpft, wobei wiederum zwischen dem jeweiligen Status des Opfernden unterschieden wird. Demnach korrespondiert das Brandopfer, das dem Opfernden nichts zum Gebrauch übrig lässt, mit der Entsagung des eigenen Willens bei denen, die aufgrund ihrer Gelübde mehr erfüllen, als die Gebote es verlangen (zu 8). Das Sündopfer wiederum, bei dem ein Teil dem Priester, nicht aber dem Opfernden zufiel, entspreche dem Status des Büßenden, der wegen seiner Gesetzesübertretung die Freiheit des eigenen Willens verloren habe und deshalb sein geistliches Opfer in Form der Zerknirschung Gott gegenüber und als Beichte gegenüber dem Priester darbringen müsse, „um entsprechend dem Willen der Kirche Genugtuung zu leisten“ (ebd.). Das Friedensopfer, bei dem ein Teil dem Priester und ein anderer dem Opfernden zum Verzehr zufällt, wird schließlich dem Status der Gerechtigkeit zugeordnet, in dem der Opfernde den eigenen Willen frei gebrauchen kann, wobei dieser eine doppelte Ausrichtung und Ordnung erfahre, insofern er zum einen der ‚Intention‘, d. h. dem Heilsplan Gottes unterworfen sei und zum anderen durch den Gehorsam gegenüber der Kirche geordnet werde (ebd.). Für das geistliche Opfer, das von einem Priester dargebracht werden muss, wird aufgrund seines besonderen Standes Vollkommenheit verlangt und dazu gehöre auch, dass er über das gebotene Maß hinaus die Räte erfülle (zu 9). Damit bringt die Summa Halensis innerhalb ihrer Opfertheologie das Ideal des priesterlichen Amtes zur Geltung, das sich seit der grundlegenden Kirchenreform des 11. Jahrhunderts durchsetzte und eine ‚Monachisierung‘ des Klerus zur

---

405 Vgl. Hödl, Evangelische Räte, 131 ff; Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 500 f.

Folge hatte.<sup>406</sup> Der Einwand, ein Gelübde verpflichte dazu, ein Opfer unmittelbar darzubringen, wogegen aber Lev 7,15–17 spreche, wird mit handlungstheoretischen Argumenten entkräftet, wonach die Überlegung und das Versprechen eines Gelübdes noch einen zeitlichen Aufschub des Opfers erlauben, während die Dankbarkeit für den Empfang einer göttlichen Wohltat dazu verpflichte, dieses Opfer sofort darzubringen, sei es „in der Tat oder im Habitus“, d. h. in der inneren Selbstdisposition der menschlichen Seele (zu 10).

### **Sechste Frage: Das Ruhen der Kultvorschriften**

Die Ausführungen zu den alttestamentlichen Kultvorschriften – und damit auch zum mosaischen Gesetz insgesamt – werden mit der Erörterung der Frage, ob die Kultvorschriften noch als verbindlich angesehen werden müssen, abgeschlossen. Die Richtung, in der die Summa Halensis diese Frage beantwortet, wird schon zu Beginn deutlich, insofern sie darauf hinweist, zwei „Irrtümer“ auszuräumen zu wollen: den Irrtum der Juden einerseits, die die Kultvorschriften zu allen Zeiten für verbindlich erklären, sowie den Irrtum der judenchristlichen Ebioniten andererseits, die diese Gesetze auch für die Christen als verbindlich ansahen.<sup>407</sup> Neben der Frage der allgemeinen Verbindlichkeit der Kultvorschriften konzentriert sich die Summa Halensis speziell auf die Vorschriften zu den Opfern sowie zur Beschneidung und zum Sabbat, da sich hier – wie in den vorangegangenen Darlegungen gezeigt – gerade in einer heilsgeschichtlichen Perspektive Verbindungen zu den Riten der christlichen Kirche ergeben; zum Schluss wird erörtert, ob die Befolgung der Kultvorschriften für die Christen eine ethische Relevanz hat.

#### *Kapitel 1: Stehen die Kultvorschriften immer in der Vorschrift? [Nr. 538]*

Die Bedeutung dieser Frage nicht nur für die theologische Beurteilung der mosaischen Kultvorschriften, sondern für die Verhältnisbestimmung von alt- und neutestamentlichem Gesetz insgesamt wird bereits an der umfangreichen Gegenüberstellung von Pro- und Contra-Argumenten ersichtlich. Dabei haben die Gegenargumente nach Ansicht der Summa Halensis so viel Gewicht, dass eine „weitere Unterscheidung“ gar nicht mehr als erforderlich angesehen wird, sondern sowohl der ‚Irrtum‘ der Juden als auch der der Ebioniten für „zerstört“ erklärt wird (i und n). Der erste Grund, warum die Kultvorschriften ihre Verbindlichkeit verloren haben, wird aus der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung ohne das Gesetz abgeleitet; hierbei werden unter dem ‚Gesetz‘ in diesem Zusammenhang allein die Kultvorschriften verstanden (a-b). In pointierter Form verweist die Summa Halensis darauf, dass die Rechtfertigung „allein durch den Glauben an die Verheißung des Erlösers“ geschieht (c), was in dogmenge-

<sup>406</sup> Vgl. Mitterauer, Warum Europa?, 198; Rütger, Vita communis, 1756.

<sup>407</sup> Zu den Ebioniten vgl. Strecker, Judenchristentum, 312.

schichtlicher Hinsicht im Blick auf die Lehrstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts insofern bemerkenswert ist, als hier die reformatorische Exklusivformel des ‚sola fide‘ wortwörtlich auftaucht, allerdings vom gesamten theologischen Ansatz der Summa Halensis her nicht so exklusiv verstanden werden kann, dass damit die scholastische Lehre von der verdienstvollen Mitwirkung des Menschen bei seinem Heil außer Kraft gesetzt würde. Aus der Universalität des Heilswerkes Jesu Christi, das „im gleichen Maße alle betrifft, Juden ebenso wie Heiden“, wird die Schlussfolgerung gezogen, dass den Juden, sofern sie an diese Erlösung glauben, nicht mehr abverlangt wird als den Heiden und sie somit nicht mehr zu den Kultvorschriften verpflichtet seien, denn andernfalls würde ausgerechnet dem jüdischen Volk, aus dem der Heiland hervorging, mehr aufgebürdet, „was lächerlich zu sagen ist“ (d). Im Anschluss an das siebte und achte Kapitel des Hebräerbriefes wird sowohl das Priestertum Jesu Christi vom levitischen Priestertum abgegrenzt als auch der Alte Bund vom Neuen Bund und wird deshalb auch das Ende der Kulthandlungen, wie sie gemäß den mosaischen Kultvorschriften praktiziert wurden, konstatiert (e-f). Das ergibt sich für die Summa Halensis auch dadurch, dass diese Kultvorschriften im Unterschied zu den Geboten des Neuen Gesetzes „nicht ins Herz und das menschliche Gewissen geschrieben sind“, womit ein wichtiges Unterscheidungskriterium für die spezifischen Merkmale der verschiedenen Gesetzesarten benannt wird (g). Da es nach Auffassung der Summa Halensis die besondere Funktion der mosaischen Kultvorschriften war, auf Jesus Christus hinzuweisen und damit „die Hoffnung auf das Heil“ zeichenhaft, wenngleich „dunkel und unvollkommen“ zum Ausdruck zu bringen, müssen sie „zur Zeit der Vollendung“ diesen Zeichencharakter verlieren und können sie deshalb auch nicht mehr verbindlich sein (h-i). Auf der gleichen Linie bewegen sich auch die Argumente, die vorgebracht werden, um den „Irrtum der Ebioniten“ aufzuzeigen (k-n). Die weiteren Ausführungen konzentrieren sich dann auf eine Widerlegung der Argumente, die für die Auffassung der Juden und der Ebioniten zu sprechen scheinen, wobei hier nicht nur Stellen aus dem Alten und Neuen Testament zitiert werden, sondern auch Augustins Gesetzesverständnis herangezogen wird. Die alttestamentliche Rede von der Ewigkeit des Gesetzes wird im Anschluss an Augustin mit einer dreifachen Bedeutung des Begriffs ‚Gesetz‘ erklärt, indem dessen erster Teil, die ersten drei Gebote, die von Gott handeln, wie auch der zweite Teil, die Sittengebote der zweiten Tafel des Dekalogs, für ewig erklärt werden, während der dritte Teil des Gesetzes, die Kultvorschriften, als zeitlich befristet angesehen werden (zu 1). Dabei geht es hier nicht um die Dreiteilung nur des mosaischen Gesetzes in Sittengebote, Rechtssatzungen und Kultvorschriften, sondern um das Gesetz in einem weiteren Sinne. Die Erfüllung des Gesetzes nach Mt 5,18 wird im Blick auf die Sittenvorschriften wörtlich verstanden, hinsichtlich der Kultvorschriften hingegen geistlich (zu 2 und 5); und von einer Aufhebung des Gesetzes, wie sie Mt 5,19 ausdrücklich in Abrede gestellt wird, könne nicht gesprochen werden, insoweit es um die Intention des Gesetzgebers gehe, der von jedem Christen respektiert werde, sondern allein in Bezug auf die „falsche Absicht“ bzw. Auffassung der Juden, wonach die Kultvorschriften wie das Sabbatgebot noch verbindlich

seien, obwohl „die Zeit des Sabbats schon aufhörte“, als der Heiland ihn „direkt abgeschafft“ habe (zu 3). Ein Nutzen wird den Kultvorschriften im Unterschied zu früher, als sie die menschliche Vernunft bewegen sollten, die Gesetze zum einen tatkräftig zu befolgen und sie zum anderen zu lesen, nunmehr nur noch in Bezug auf das Lesen bzw. Hören zugesprochen, jedoch nicht mehr so, dass die Christen ihnen Gehorsam schuldig seien (zu 4). Dass auch die Kultvorschriften eine Wahrheit beinhalten, wird von der Summa Halensis nicht bestritten, jedoch unterscheidet sie zwischen einer ‚Wahrheit der Verheißung‘, die den Kultvorschriften zugeschrieben wird, und einer ‚Wahrheit der Erweisung‘, die sich in der Gnade Christi erfüllt habe (zu 7). Diese theologische Unterscheidung zwischen ‚Verheißung und Erfüllung‘ ist ein grundlegendes Element der scholastischen Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Gesetz.<sup>408</sup> Die Aussage des Paulus, dass das Gebot „gerecht, heilig und gut“ ist (Röm 7,12), wird in der Summa Halensis primär auf die Sittengebote bezogen und mit deren Ableitung aus dem Naturgesetz begründet, das als „Führer zum guten Leben“ verstanden wird und sich dadurch auszeichne, dass es verbietet zu sündigen, während die Kultvorschriften als eine „Last für die Treulosigkeit der Juden“ beurteilt werden, die unmöglich zu erfüllen seien (zu 8). In einer bestimmten Hinsicht allerdings, bezogen allein auf die Vernunft und die Intention des göttlichen Gesetzgebers, können auch die Kultvorschriften im paulinischen Sinne als ‚gerecht und gut‘ bezeichnet werden; jedoch betont die Summa Halensis ausdrücklich, dass die Kultvorschriften außerhalb dieser theologischen Perspektive „indifferent“ seien, d. h. nicht wie die Sittengebote moralische Maßstäbe für die Lebensführung liefern (ebd.). Grundlegend für die Gesamtstruktur des Gesetzestraktes und insbesondere dessen letzten Teil, der dann im nächsten Abschnitt behandelt wird, ist die Feststellung, dass das „Gesetz des Glaubens“, d. h. das evangelische Gesetz, als eine ‚Hinzufügung‘ zu dem Naturgesetz und den daraus abgeleiteten Sittengeboten verstanden wird, wodurch der Mensch vervollkommenet werde (ebd.).

## *Kapitel 2: Das Aufhören der Opfer, der Beschneidung und des Sabbats*

### *Artikel 1: Müssen die Opfer des Gesetzes dargebracht werden? [Nr. 539]*

In Übereinstimmung mit Augustin wie auch der Glossa ordinaria, die sich jeweils auf Hebr 10,14 beziehen, wird festgestellt, dass die Opfer des mosaischen Gesetzes nach dem Opfertod Jesu Christi ihre Bedeutung und damit auch ihre Verbindlichkeit verloren haben (Antwort). Der Einwand, Jesus selbst habe nach Mt 8,4 ein solches Opfer vorgeschrieben, wird entkräftet, indem herausgestellt wird, dass damit nicht die Heilsnotwendigkeit des Opfers zur Geltung gebracht, sondern nur vermieden werden

<sup>408</sup> Vgl. Marschler, Der Vergleich von Altem und Neuem Gesetz im Spiegel ausgewählter scholastischer Kommentierungen von 3 Sent., d.40, 338 ff; Marcolino, Das Alte Testament in der Heilsgeschichte, 115 ff.

sollte, einen Anstoß bei den Juden zu erregen (zu 1). Dass für Jesus bei seiner Darstellung im Tempel ein Opfer dargebracht wurde (Lk 2,22.24), wird nicht als eine Handlung betrachtet, die Vorbildcharakter hätte und nachzuahmen wäre, weil sie Christus getan hätte, um damit diejenigen, die an ihn glauben, zu ‚biformen‘, sondern als eine Handlung der Demut im Sinne der Entbindung vom Gesetz, die Jesus Christus „auf sich nahm zu unserer Erlösung“, weshalb sie zur „Unterweisung von Dankbarkeit und Liebe“ gedient habe (zu 2). Im Blick auf die Funktion der alttestamentlichen Opfer, damit die Sünde zu bekennen, wird deren Unvollkommenheit betont und demgegenüber allein das gesprochene Sündenbekenntnis als vollkommen angesehen (zu 3). Dem Einwand des Marcellinus von Karthago († 413), eines christlichen Märtyrers, der als kaiserlicher Tribun in der Auseinandersetzung mit den Donatisten eine wichtige Rolle spielte und der in einem Brief an Augustin die Auffassung vertrat, dass das, „was einmal richtig gemacht wurde, [...] auf keinen Fall verändert werden“ dürfe, weswegen die Opfer, die Gott im Alten Testament dargebracht wurden, beibehalten werden mussten, wird ein Zitat aus Augustins Antwortschreiben entgegengehalten, wonach eine Lehre als ‚konstant‘ anzusehen ist, auch wenn sie in ihrem konkreten Bezug auf die jeweilige Zeit bzw. die jeweiligen Lebensumstände – in der Landwirtschaft ebenso wie in der Pädagogik – an diese Situation angepasst werden müsse und sich somit in dieser Hinsicht verändere (zu 4). Diese Korrelation von ‚Konstanz‘ und ‚Anpassungsfähigkeit‘ des göttlichen Gesetzes, die hier zur Geltung kommt, bildet ein Grundmuster des gesamten Gesetzestraktats.<sup>409</sup>

*Artikel 2: Muss die Beschneidung aufhören? [Nr. 540]*

Die Frage, ob das Beschneidungsgebot noch verbindlich ist, wird zum einen allgemein und zum anderen im Blick auf die Beschneidung Jesu Christi erörtert. Mit einem Zitat Augustins wird der Verheißungscharakter der Beschneidung herausgestellt und von daher begründet, warum die Beschneidung mit der Geburt Jesu Christi ihre eigentliche Bedeutung verlor und an ihre Stelle die Taufe trat, die nicht nur als Zeichen der Wiedergeburt, sondern als deren „Form“ verstanden wird (Antwort), d. h. im Sinne der aristotelisch-scholastischen Ontologie das Sein der Glaubenden bestimmt. Die alttestamentliche Rede von der Beschneidung als Zeichen des ‚ewigen Bundes‘ wird so interpretiert, dass damit nicht die Ewigkeit der Zeichenhandlung, sondern der bezeichneten Sache zum Ausdruck komme, insofern die Beschneidung einerseits das „Wegnehmen von Schuld“ bedeute, das sich nunmehr gnadenhaft durch die Taufe vollziehe, sowie andererseits das „Wegnehmen der Strafe“, das in der zukünftigen Auferstehung geschehen werde (zu I 1). Den Einwand, die Beschneidung müsse noch bestehen bleiben, solange die Auferstehung noch nicht geschehen sei, die dadurch präfiguriert werde und die nach christlicher Tradition im ‚achten Zeitalter‘, d. h. nach

<sup>409</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 247, 255, 323, 453 (ed. Bd. IV/2, 347a–348b.360a–361b.487a–489b.663a–664b; in dieser Ausgabe S. 144–151.192–197.642–647.1282–1285).

den sieben Zeitaltern der irdischen Geschichte, erfolgen werde,<sup>410</sup> weist die Summa Halensis mit Hilfe der scholastischen Logik zurück, indem sie hinsichtlich der Erfüllung einer Bedeutung zwischen dem „Vorbild oder der Ursache“ einerseits und der „Sache oder der Wirkung“ andererseits unterscheidet; demnach ist die Auferstehung Christi als Vorbild und Ursache der Auferstehung der Christen anzusehen und ist dadurch die Bedeutung der Beschneidung erfüllt worden, weshalb „dieses Zeichen abgeschafft werden“ muss, auch wenn die Auferstehung der Christen in der ‚Sache‘ noch aussteht (zu I 2). Jesu eigene Beschneidung wird nicht als Vorbild verstanden, das nachzuahmen wäre, sondern in Anknüpfung an Ambrosius‘ Auslegung von Gal 4,4 als die Konsequenz der Verheißungsgeschichte des Alten Testaments, wonach der Messias sich dem Gesetz unterstellen musste und es zugleich erfüllte, sodass die Beschneidung als sakramentales Zeichen dieses Gesetzes seine Bedeutung verlor (zu I 4 und II 1–2).

### *Artikel 3: Das Aufhören des Sabbats [Nr. 541]*

Nachdem die Frage, ob das Sabbatgebot auch von den Christen beachtet werden müsse, bereits in den Ausführungen zum dritten Gebot erörtert wurde,<sup>411</sup> wird an dieser Stelle noch einmal betont, dass der Sabbat mit der Geburt Jesu Christi seine Zeichenfunktion verloren habe und deshalb nicht mehr dem Wortlaut nach, jedoch der Sache nach wie ein Sittengebot eingehalten werden müsse, insofern damit die Heiligung des Menschen bezeichnet werde. Der Sabbat selbst behalte hingegen für die Christen nur noch in historischer und theologischer Hinsicht die Bedeutung, „darüber zu lesen und Erkenntnis zu gewinnen“ (Antwort). Den – in diesem Zusammenhang erneuerten – Einwand, der auf die ‚Ewigkeit‘ des alttestamentlichen Bundes wie auch seiner Bundeszeichen hinweist, entkräftet die Summa Halensis mit Differenzierungen und Abstufungen zwischen unterschiedlichen biblischen Redeweisen vom ‚Ewigen‘. Danach könne nur Gott im „eigentlichsten“ Sinn als ewig angesehen werden, während anderes, das im Alten Testament als ewig bezeichnet wird, – erstens – einen Anfang habe oder – zweitens – vom menschlichen Auffassungsvermögen her begrenzt bzw. – drittens – in einer bestimmten Hinsicht ewig sei oder – viertens – im akzidentiellen Sinne an der Ewigkeit Gott teilhabe respektive – fünftens – metaphorisch gemeint sei (zu 1). Die biblische Rede vom ‚ewigen‘ Sabbat wird der dritten Kategorie zugeordnet, d. h. sie wird von ihrer Bedeutung her als begrenzt angesehen. Ein „Zeichen für alle Zeiten“ (Ex 31,16) sei der Sabbat somit nur als „Zeichen im Wort“, das weiterhin gehört und gelesen werden müsse (zu 2). Der Nutzen dieses Zeichens bestehe in der historischen und theologischen Betrachtung, die dessen Verheißungscharakter erkennt (zu 4). Die häufige Erwähnung des Sabbatgebots im Alten Testament ist für die Summa Halensis kein Grund, es weiterhin für verbindlich zu halten, sondern ein Beleg für die

<sup>410</sup> Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,1 (PTS 12, 43 f).

<sup>411</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 333 (ed. Bd. IV/2, 500a–501b; in dieser Ausgabe S. 686–691).

‚Renitenz‘ des jüdischen Volkes, das sich immer wieder irdischen Dingen zugewandt und so von Gott abgewandt habe, während es für die Christen, dem „geistlichen Volk zur Zeit der Gnade“, gar nicht mehr nötig sei, eine bestimmte Zeit für die Gottesverehrung festzulegen, da dem nun ihre „ganze Lebenszeit“ gewidmet sei (zu 5).

*Kapitel 3: Ist die Befolgung der Gesetzesvorschriften zur Zeit der Gnade indifferent?*  
[Nr. 542]

Der Summa Halensis geht es in diesem abschließenden Kapitel in erster Linie darum, die unterschiedlichen Positionen der beiden Kirchenväter Hieronymus und Augustin zu einem Ausgleich zu bringen, d. h. darzulegen, inwiefern sie sich unterscheiden, aber nicht widersprechen. Dazu wird im Anschluss an Augustin eine historische Perspektive entworfen, wonach in den ersten Anfängen des Urchristentums noch Rücksicht auf die Judenchristen und deren Festhalten an den jüdischen Kultvorschriften genommen werden musste, bis dann „mit dem wachsenden Bekanntwerden der Offenbarung der Gnade“ diese Vorschriften ihre Verbindlichkeit endgültig verloren, worauf Hieronymus den Akzent gelegt habe (Antwort).<sup>412</sup> Dieser historische Ansatz wird dann noch weiter präzisiert, indem mit einem Zitat Hugos von St. Viktor zwischen drei Zeiten unterschieden wird: einer Zeit vor der Taufe, als die Beschneidung allein praktiziert wurde, einer Zeit nach der Beschneidung, in der nur noch die Taufe vollzogen wird, sowie einer „mittlere[n] Zeit, als die Beschneidung und die Taufe zugleich kursierten“ und die Beschneidung erst „allmählich aufgegeben wurde“ (zu den ‚ersten Einwänden‘). Dass die Taufe nicht abrupt eingeführt wurde, wird von Hugo damit begründet, dass das, was hier beginnen sollte, nicht „außerhalb der Materie von etwas anderem eingeführt“ wurde, sondern eine ‚materielle‘, d. h. schöpfungstheologische Kontinuität bestehe, weshalb die jüdischen Kultvorschriften auch nicht einfach „weggeworfen“, sondern „abgeschafft“ und die christlichen Rituale wiederum „eingesetzt“, nicht aber „usurpiert“ worden seien (ebd.).

## **VIERTE UNTERSUCHUNG: DAS EVANGELISCHE GESETZ**

Nach dem Ewigen Gesetz, dem Naturgesetz und dem mosaischen Gesetz folgt im vierten und letzten Teil des Gesetzestraktates der Summa Halensis die Untersuchung des ‚Evangelischen Gesetzes‘. Dieser Teil gliedert sich in zwei größere Abschnitte – ‚Traktate‘ –, in denen zunächst der Erlass und die Eigenschaften des Evangelischen Gesetzes und dann dessen Vorschriften behandelt werden.

---

<sup>412</sup> Mit einem Zitat des Hieronymus (Argument e) wird die Abgrenzung zur ‚Häresie‘ der Gnosis vollzogen, indem auf die Gnostiker Kerinth und einen ‚Ebio‘, d. h. die Ebioniten, verwiesen wird, deren adoptianistische Auffassung von Kerinth mit der gnostischen Vorstellung verknüpft wurde (vgl. Marksches, Kerinth, 48 ff; Pratscher, Kerinth, 1387 f).



## Erste Abhandlung: Der Erlass und die Eigenschaften des Evangelischen Gesetzes

Der erste Teil der Untersuchung des Evangelischen Gesetzes befasst sich mit dessen heilsgeschichtlicher Notwendigkeit und seiner Relation zum Naturgesetz einerseits und zum mosaischen Gesetz andererseits.

### Erste Frage: Muss der vernunftbegabten Schöpfung nur ein Gesetz gegeben werden? [Nr. 543]

Den Argumenten, die dafür sprechen, dass es für die vernunftbegabte Schöpfung nur ein Gesetz geben kann, werden vier Gegenargumente gegenübergestellt, wobei schon zu Beginn signalisiert wird, welches Gewicht diesen Gegenargumenten beigemessen wird, indem die Summa Halensis ausdrücklich betont, dass die entscheidende Prämisse, nämlich die notwendige Unterscheidung zwischen Natur und Gnade, bereits „andernorts bewiesen“ wurde (a). Dabei wird allerdings ausgeblendet, dass diese Unterscheidung zwar in der Gesamtstruktur der Summa Halensis durchaus an verschiedenen Stellen anklingt, jedoch ein ‚Beweis‘ im eigentlichen Sinne erst im folgenden Abschnitt über die Gnade folgt.<sup>413</sup> Aus dem – für den Gesetzstraktat insgesamt – konstitutiven Zusammenhang von ‚Ordnung‘ und ‚Gesetz‘ ergibt sich nun die logische und soteriologische Notwendigkeit der Unterscheidung des Naturgesetzes vom Evangelischen Gesetz als dem „Gesetz der Gnade“ (ebd.). So wird unter Berufung auf Röm 2,14 zwischen dem „eingegebenen Gesetz“ – dem Naturgesetz – und dem „hinzugefügten Gesetz“ unterschieden und in Bezug auf dieses ‚hinzugefügte Gesetz‘ festgestellt, dass es in Gestalt des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes „vervielfacht“ worden sei (b-d und Lösung). Dass aus der Einzigartigkeit der göttlichen Erhabenheit nicht nur eine einzige Form der Unterwerfung der vernunftbegabten Schöpfung unter Gott resultiert, wie aus der aristotelischen Rhetorik geschlossen werden könnte,<sup>414</sup> sondern dass diese Pflicht zur Unterwerfung sich ‚vervielfacht‘, d. h. in Bezug auf die Natur der vernunftbegabten Schöpfung und die Gnade, die sie empfängt, zu unterscheiden ist, wird in Anknüpfung an die aristotelische Handlungstheorie mit der Unterscheidung zwischen ‚Habitus‘ und ‚Akt‘ begründet; so wird das Naturgesetz in der vernunftbegabten Kreatur im schöpfungstheologischen und handlungstheoretischen Sinne als eine ‚Grundhaltung‘ verstanden, die noch nicht ‚aktualisiert‘ wird, während das Gesetz der Gnade darüber hinausgehe, indem es „das Bewusstsein für die Pflicht der Ordnung des aus Gnade Verliehenen einprägt“ (zu 1). An der Einheit der Gottesverehrung wird festgehalten, jedoch aus den unterschiedlichen „Bestrebungen“, Gott zu verehren, die Vervielfältigung des Gesetzes abgeleitet und diese somit psychologisch erklärt (zu 2). Diese ‚Psychologie‘ des göttlichen Gesetzes spiegelt nach Auffassung der Summa Halensis Gottes Wesen wider, insofern das

413 Vgl. Summa Halensis III Nr. 607 (ed. Bd. IV/2, 950a–956b).

414 Vgl. Aristoteles, Topica V,5; 134b 36–135a 1 (ed. Zekl, 240).

Naturgesetz mit der göttlichen Vernunft übereinstimme und das Gesetz der Gnade mit dem göttlichen Willen (zu 4).

**Zweite Frage: Ist außer dem Gesetz, das dem Geist eingegeben ist, noch ein geschriebenes Gesetz anzunehmen? [Nr. 544]**

Die traditionelle Redeweise vom ‚geschriebenen Gesetz‘ versteht die Summa Halensis in sprachlogischer Hinsicht so, dass zwar „jedes Gesetz im eigentlichen Sinne seinem Wesen nach in der Seele ist“, jedoch im ‚uneigentlichen Sinn‘, d. h. signifikationshermeneutisch,<sup>415</sup> das schriftliche Zeichen gemeint sei, womit ein Gesetz bezeichnet und ausgesagt wird; in übertragener Bedeutung könne ‚Schrift‘ zudem das genannt werden, was nicht in ein Buch ‚eingeschrieben‘, sondern dem menschlichen Verstand ‚beigeschrieben‘ wird (Antwort). Etymologisch wird in diesem Zusammenhang noch einmal – wie bereits zu Beginn des Gesetzestraktates<sup>416</sup> – auf Isidors Ableitung des Gesetzesbegriffs (‚lex‘) von ‚legere‘ (Lesen) einerseits sowie ‚ligare‘ (Binden) andererseits verwiesen, um so im Blick auf die Lesbarkeit des Gesetzes die Verknüpfung der inneren Erkenntnis mit der äußeren Sinneswahrnehmung des Gesetzes herauszustellen und zugleich dessen ‚bindenden‘, d. h. verpflichtenden Charakter in der dreifachen Relation zum Befehlenden, zum Befohlenen und zum Befehlsempfänger aufzuzeigen. Die dritte etymologische Herleitung des Gesetzesbegriffs, die zu Beginn der Auslegung der Sittengebote des Dekalogs erläutert wurde,<sup>417</sup> indem das Gesetz (‚lex‘) von ‚eligere‘ (Auswählen) abgeleitet wird, kommt an dieser Stelle nur kurz zur Sprache, da hiermit ein innerer Akt des Menschen bezeichnet wird, der für die Schriftlichkeit des Gesetzes ohne Belang ist.

**Dritte Frage: Ist über die genannten Gesetze hinaus ein Gesetz des Evangeliums erforderlich? [Nr. 545]**

Die Notwendigkeit eines weiteren ‚hinzugefügten‘ Gesetzes neben dem mosaischen Gesetz wird mit der heilsgeschichtlichen Ordnung begründet, insofern das alttestamentliche Gesetz die ‚elementare‘ Grundlage der Verkündigung Gottes vermittelt habe, diese jedoch erst im Evangelium „vollkommen“ sei (Antwort). Dabei wird hier – wie sich im Fortgang der Argumentation zeigt – unter dem ‚alttestamentlichen Gesetz‘ noch nicht das mosaische Gesetz verstanden, sondern jene Ergänzungen, die nach dem Sündenfall zum Naturgesetz hinzugefügt wurden, um dieses an die veränderte Situation anzupassen.<sup>418</sup> Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise wird von Hebr 5,12 her mit einem Zitat Hugos von St. Viktor sprachphilosophisch dargelegt, indem zwischen dem ‚Elementaren‘, dem ‚Anfang‘ und der ‚Verkündigung‘ in

<sup>415</sup> S. o. S. 2310.

<sup>416</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 224 (ed. Bd. IV/2, 315a–b; in dieser Ausgabe S. 36–39).

<sup>417</sup> Vgl. ebd., Nr. 277 (ed. Bd. IV/2, 416a–417b; in dieser Ausgabe S. 392–397).

<sup>418</sup> Vgl. ebd., III Nr. 247 u. 261 (ed. Bd. IV/2, 347a–348b.370a–372b; in dieser Ausgabe S. 144–151.226–235).

der Hinsicht unterschieden wird, dass das ‚Elementare‘, d. h. die alttestamentlichen Hinzufügungen zum Naturgesetz, nur einen „Laut“, jedoch noch keine „Bedeutung“ aufweise, während die sprachlichen Äußerungen des ‚Anfangs‘, d. h. des mosaischen Gesetzes, eine erste Bedeutung erkennen ließen, die dann durch die ‚Verkündigung‘ des Evangelischen Gesetzes vollkommen sei (ebd.). Darüber hinaus wird zwischen dem mosaischen und dem Evangelischen Gesetz auch in Bezug auf ihre jeweilige Motivation, diesem Gesetz zu gehorchen, in theologischer sowie psychologischer Hinsicht unterschieden, insofern der Gehorsam gegenüber dem mosaischen Gesetz „pflichtmäßig“ aus einer „Eingebung des Herrn“ und somit „aus dem Respekt der Furcht“ erfolgt sei, während der Gehorsam gegenüber dem Evangelischen Gesetz „aus der Eingebung des Vaters“ und deshalb – „freiwillig“ – „aufgrund der Ergebenheit der Liebe“ erfolge (zu 1). Die theologische Bestimmung des mosaischen Gesetzes als eines ‚Gesetzes der Furcht‘ korrespondiert mit den Darlegungen Alexanders in dessen Sentenzenglosse, denn dort wird die ‚Vermehrung von Schuld‘, von der Petrus Lombardus in diesem Zusammenhang spricht,<sup>419</sup> eben auch mit der ‚Weckung von Furcht‘ verknüpft.<sup>420</sup> Der Aspekt der ‚Freiwilligkeit‘ und damit der Intention derjenigen, die einem Gesetz gehorchen, ist zusammen mit der besonderen ‚Güte‘ des Evangelischen Gesetzes nach Auffassung der Summa Halensis dafür ausschlaggebend, dass dieses gegenüber dem mosaischen Gesetz als vollkommener angesehen werden muss (ebd. und zu 4). Das gilt auch dann, wenn zugegeben wird, dass es schon im mosaischen Gesetz ‚Räte‘ gab, die aber nach Auffassung der Summa Halensis noch unvollkommen blieben, weil sie ‚leiblich‘ und nicht mit Frömmigkeit und Liebe – wie die ‚evangelischen Räte‘ – praktiziert worden seien (zu 2). Der Einwand, auch im mosaischen Gesetz sei die vollkommene Liebe zu Gott als das eigentliche Ziel des Gesetzes vor Augen und deshalb bedürfe es in dieser Hinsicht keines weiteren Gesetzes, wird mit einer Differenzierung zwischen verschiedenen Formen der Liebe zurückgewiesen, die für die scholastische Soteriologie grundlegend war. So müsse zum einen zwischen einer geschuldeten und einer umsonst verliehenen Liebe unterschieden werden, sodann zwischen der Liebe zu Gott um seiner Wohltätigkeit willen und der um seiner Güte willen sowie schließlich der Liebe aufgrund zeitlicher und ewiger Wohltaten (zu 3). Während die Gottesliebe, auf die das mosaische Gesetz abzielte, als eine geschuldete Liebe aufgrund zeitlicher Güter vorgeschrieben worden sei, werde die vollkommene Liebe des Evangelischen Gesetzes umsonst, d. h. allein aus Gnade verliehen und basiere sie auf ewigen Wohltaten.

---

**419** Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae* III,40,2 (Spic Bon 5, 229).

**420** Vgl. Alexander von Hales, *Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi*, III d.40 (BFS 14, 549,3f); Marschler, *Der Vergleich von Altem und Neuem Gesetz im Spiegel ausgewählter scholastischer Kommentierungen von 3 Sent.*, d.40, 340.

**Vierte Frage: Ist das Gesetz des Evangeliums mit dem Naturgesetz identisch?****[Nr. 546]**

Die Unterscheidung von Naturgesetz und Evangelischem Gesetz wird in Analogie zu dem soteriologischen Grundsatz der Scholastik entfaltet,<sup>421</sup> wonach Natur und Gnade so unterschieden werden müssen, dass die Natur auf die Gnade „hingeordnet“ sei, jedoch erst durch die Gnade ‚vervollkommnet‘ werde; entsprechend werde auch das Naturgesetz durch das Evangelium ‚vollendet‘ (Antwort), wobei der Begriff ‚Evangelium‘ hier – wie überhaupt im Gesetzestraktat der Summa Halensis – mit dem ‚Evangelischen Gesetz‘ identisch ist.<sup>422</sup> Die theologische Differenz wird in zweifacher Hinsicht, in Bezug auf die Gottesliebe einerseits und die Nächstenliebe andererseits, bestimmt: Zum einen schreibe das Naturgesetz vor, dass Gott geliebt werden müsse, „weil er wohlthätig ist und weil er der Schöpfer ist“, während die Liebe zu Gott nach dem Evangelischen Gesetz erforderlich sei, „weil er gut ist und weil er der Erlöser ist“ (ebd.). Die Nächstenliebe wiederum werde vom Naturgesetz vorgeschrieben, weil der Nächste in seiner – natürlichen – ‚Art‘ ebenfalls ‚Mensch‘ ist und alle Menschen von dem einen Schöpfer geschaffen wurden, während der Nächste nach dem Evangelischen Gesetz geliebt werden müsse, „weil er Kind Gottes beziehungsweise mit der Möglichkeit zur Kindschaft ausgestattet ist und das Ebenbild Gottes und weil wir von einem erlöst worden sind“ (ebd.). Die trinitätstheologische Unterscheidung zwischen Gott dem Schöpfer und dem Erlöser korrespondiert hier mit einer Differenzierung innerhalb der theologischen Anthropologie zwischen dem natürlichen Menschsein und der übernatürlichen, d. h. gnadenhaften Gotteskindschaft sowie Gottebenbildlichkeit des Menschen. Die Einschränkung in Bezug auf die Gotteskindschaft, insoweit sie nur als eine individuelle ‚Möglichkeit‘ angesehen werden kann, erklärt sich aus dem soteriologischen Interesse, die Verantwortung jedes Einzelnen für die Realisierung dieser Gotteskindschaft zu betonen. Dem entspricht die Unterscheidung hinsichtlich der Redeweise von einer ‚Einschreibung‘ des Naturgesetzes bzw. des Evangelischen Gesetzes in das menschliche Herz und Gewissen, insofern das Evangelische Gesetz als ‚Einprägung‘ des menschlichen Gewissens verstanden wird, die „aufgrund des Glaubens oder der Rechtfertigung bei den Gläubigen“ erfolge, d. h. aber von deren Annahme der göttlichen Gnade abhängig ist (zu 1). Die Allgemeingültigkeit des Evangelischen Gesetzes kann deshalb auch nur in Bezug auf dessen Ursache, d. h. die göttliche Gesetzgebung, festgestellt werden, nicht aber hinsichtlich seiner Wirkung, die es allein in den Gläubigen zeitige, die für die Gnade „vorbereitet sind und sie annehmen“ (zu 3). In den Kategorien der aristotelischen Habitus-Lehre kann das nur so ausgedrückt werden, dass zwischen einem natürlichen und einem gnadenhaften Habitus unterschieden wird.<sup>423</sup>

<sup>421</sup> Vgl. Stoeckle, „*Gratia supponit naturam*“, 109 ff; Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 444 ff.

<sup>422</sup> Vgl. ebd., Nr. 259–260 (ed. Bd. IV/2, 366a–370b; in dieser Ausgabe S. 210–227).

<sup>423</sup> Zur Rezeption der aristotelischen Habitus-Lehre im Gesetzestraktat der Summa Halensis s. o. S. 2285 f2299 f.

**Fünfte Frage: Ist das Gesetz des Evangeliums mit dem Gesetz des Mose identisch?****[Nr. 547]**

Die Einheit des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes, d. h. ihr „allgemeiner und gemeinsamer Charakter“, wird in dreifacher Hinsicht, in Bezug auf den göttlichen Gesetzgeber als der einen Wirkursache, Jesus Christus als dem einen Ziel sowie die ‚allgemeine Wahrheit‘ als der einen Bedeutung beider Gesetze, festgestellt (Antwort). Mit diesem Lösungsansatz, der das aristotelische Ursachenschema zugrunde legt, setzt die Summa Halensis eine Argumentationslinie fort, die auch schon Alexanders Sentenzenglosse bestimmte.<sup>424</sup> Das jeweilige Spezifikum des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes, ihr „eigener Charakter“, wird ebenfalls in dreifacher Hinsicht bestimmt: zum einen im Blick auf denjenigen, der dieses Gesetz jeweils „bewirkt“, d. h. erlassen und verkündet hat, nämlich Mose bzw. Christus, sodann hinsichtlich ihres Ziels, insofern das mosaische Gesetz auf „die Abkehr vom Bösen aufgrund von Furcht“ abziele, das Evangelische Gesetz hingegen „hauptsächlich das Tun des Guten aufgrund der Liebe“ zum Ziele habe, und schließlich in Bezug auf ihre jeweilige Aussage, denn die Wahrheit des mosaischen Gesetzes bestehe im Blick auf die sinnbildlichen Vorschriften in der zeichenhaften Hinweisfunktion, die Wahrheit des Evangelischen Gesetzes hingegen in der „Verwirklichung“, und im Blick auf die Sittenvorschriften unterscheide sich ihre Wahrheit nach ‚Anfang‘ und ‚Vollendung‘ (ebd.). Darüber hinaus sei das mosaische Gesetz einem „fleischlich gesinnten Volk“ gegeben, das Evangelische Gesetz aber einem „geistlichen“ Volk von „Vollkommenen“, wobei diese Differenz nicht absolut gesetzt, sondern im Sinne der heilsgeschichtlichen Grundstruktur des Gesetzestraktates als ein religiöser Prozess verstanden wird, der sich mit der Entwicklung vom unreifen Kind zum Erwachsenen vergleichen lasse (ebd.).

**Sechste Frage: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium**

Es geht auch in diesem Abschnitt um den Unterschied zwischen dem mosaischen und dem Evangelischen Gesetz, somit werden die Begriffe ‚Gesetz‘ und ‚Evangelium‘ nicht als unterschiedliche theologische Kategorien verwendet, sondern stehen für die beiden Ausprägungen des geschriebenen Gesetzes im Alten und Neuen Testament.

*Erstes Glied: Unterscheiden sich das Gesetz und das Evangelium wie einander Entgegengesetzte oder wie Verschiedene? [Nr. 548]*

Im unmittelbaren Anschluss an die Darlegungen des vorangegangenen Abschnitts wird festgestellt, dass das mosaische und das Evangelische Gesetz nicht einander

---

<sup>424</sup> Vgl. Alexander von Hales, Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, III d.40 Ib-d (BFS 14, 544,24–545,16); Marschler, Der Vergleich von Altem und Neuem Gesetz im Spiegel ausgewählter scholastischer Kommentierungen von 3 Sent., d.40, 337 f.

entgegengesetzt sind, sondern nur nach ihrem ‚spezifischen Charakter‘ zu unterscheiden sind (Antwort). Der Einwand, dass die alttestamentlichen Speisegebote dem Gesetz des Evangeliums widersprechen, wird – unter Rückbezug auf die entsprechenden Ausführungen zu den Zeremonialvorschriften des mosaischen Gesetzes<sup>425</sup> – mit einer theologischen Klärung des jeweiligen Verständnisses von ‚Unreinheit‘ bzw. ‚Reinheit‘ abgewiesen (zu 1). Die Diskrepanz zwischen der alttestamentlichen Aufforderung, den Feind zu hassen, und dem neutestamentlichen Grundsatz der Feindesliebe wird erneut im Rückgriff auf Augustins Auffassung erklärt,<sup>426</sup> wonach ein ungerechter Mensch nur im Blick auf seine Ungerechtigkeit zu hassen sei, jedoch als Mensch geliebt werden müsse (zu 2). Auch die Gegenüberstellung des alttestamentlichen Vergeltungsgedankens und der neutestamentlichen Verpflichtung, dem Bösen nicht zu widerstehen, ist nach Ansicht der Summa Halensis nicht als ein Gegensatz zu verstehen, sondern als die ‚Erfüllung‘ des mosaischen Gesetzes im Sinne der ‚Vollendung‘ seiner eigentlichen Intention (zu 3). Diese grundsätzliche Übereinstimmung wird abschließend am Beispiel der unterschiedlichen Vorschriften zum Schwören unter besonderer Berücksichtigung der Wahrheitsrelation aufgezeigt, indem die Gemeinsamkeit des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes auf den „Respekt vor der Wahrheit“ fokussiert und damit ein theologisches wie erkenntnistheoretisches Grundanliegen der Scholastik zur Geltung gebracht wird (zu 4).

*Zweites Glied: Die Arten des Unterschieds zwischen Gesetz und Evangelium [Nr. 549]*

In diesem umfangreichen Abschnitt werden die Differenzen zwischen dem mosaischen und dem Evangelischen Gesetz nach sechs Gesichtspunkten systematisiert, die zunächst vor allem von Paulus her begründet und dann im Detail noch einmal in eigenen Kapiteln untersucht werden. Das erste Unterscheidungsmerkmal ist das der ‚Kraft‘, wodurch sich das Evangelium gegenüber dem mosaischen Gesetz in Bezug auf die Rechtfertigung, den Beistand des Heiligen Geistes und die ‚Leichtigkeit‘ der guten Tat auszeichne (A). Der zweite Differenzpunkt ist die jeweilige Wahrheitsrelation, insofern die Wahrheit im mosaischen Gesetz „verschleiert“ und als Verheißung ausgesprochen werde, während sie im Evangelischen Gesetz „offenbart“ und ‚verwirklicht‘ sei (B). Hinsichtlich des dritten Kriteriums, der ‚Strenge‘, wird der Unterschied mit den biblisch-theologischen Charakterisierungen der beiden Gesetze begründet, da das mosaische Gesetz als das Gesetz des Zorns, der Furcht und der Knechtschaft bezeichnet werde, das Evangelische Gesetz hingegen als das Gesetz der Barmherzigkeit, der Liebe und der Freiheit (C). Nach dem Gesichtspunkt der ‚Güte‘ wird das mosaische Gesetz als unvollkommen und als ein Gesetz der Werke sowie des ‚tötenden Buchstabens‘ beurteilt, während das Evangelische Gesetz demgegenüber als vollkommen und als Gesetz des Glaubens sowie des lebendig machenden Geistes

<sup>425</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 VI zu 11 (ed. Bd. IV/2, 775b; in dieser Ausgabe S. 1690–1693).

<sup>426</sup> Vgl. ebd., Nr. 266 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 391a; in dieser Ausgabe S. 302–305).

betrachtet wird (D). Das fünfte Unterscheidungsmerkmal, das der ‚Vergeltung‘, wird auf die jeweilige Verheißung zeitlicher bzw. ewiger Güter bezogen (E). Als sechster Aspekt wird schließlich der unterschiedliche ‚Erlass‘ genannt, womit der Geltungsbereich beider Gesetze gemeint ist, der sich dadurch unterscheidet, dass das mosaische Gesetz nur ‚partikular‘, für die Nachkommen Abrahams, gegolten habe, während das Evangelische Gesetz ‚universal‘, d. h. für alle Menschen, gelte (F).

*Kapitel 1: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Kraft  
[Nr. 550]*

Dieses Kapitel konzentriert sich auf die Differenz zwischen dem mosaischen und dem Evangelischen Gesetz in Bezug auf die Spendung bzw. den Beistand der Gnade, während für die beiden anderen Teilaspekte, die zuvor im Zusammenhang mit dem Unterscheidungsmerkmal der ‚Kraft‘ aufgeführt wurden – die Rechtfertigung und die Schwere bzw. Leichtigkeit des gesetzeskonformen Handelns – auf die vorangegangenen Ausführungen verwiesen wird. Die Frage, ob nicht auch das mosaische Gesetz Gnade verleihe, stellt sich für die Summa Halensis vor allem im Blick auf die Sakramententheologie des Hugo von St. Viktor, der „drei Arten von Sakramenten“ im mosaischen Gesetz unterschied, weshalb diesem Gesetz damit zumindest teilweise eine ‚heiligende‘, Gnade spendende Kraft zuzuschreiben sei (1–2). Die Summa Halensis beantwortet diese Frage mit der Unterscheidung zwischen den Sakramenten, die im mosaischen Gesetz „befolgt“, und denen, die dort „ingerichtet“ wurden (Antwort). Während erstere, zu denen die Beschneidung, die Ehe und die Buße gezählt werden, hier ausgeblendet bleiben, weil sie für die Fragestellung nicht relevant sind, wird für die Sündopfer als die ‚Sakramente‘ des mosaischen Gesetzes festgestellt, dass von ihnen „weder Gnade verliehen noch die Disposition zur Gnade wie von den Sakramenten des Neuen Gesetzes eingepägt wurde“ (ebd.). Mit diesem expliziten Hinweis, dass nicht einmal die ‚Disposition zur Gnade‘ erfolgt sei, ist im Sinne der scholastischen Gnadenlehre ausgeschlossen, dass den Sakramenten des mosaischen Gesetzes auch nur eine anfängliche Bedeutung im Blick auf den Prozess der Spendung der göttlichen Gnade beigemessen werden könnte. Zugleich wird aber auch gesagt, dass „in ihnen Gnade verliehen wurde“, wengleich nicht „aufgrund ihrer Kraft, sondern aus ihrer Gelegenheit“, insofern sie die „Materie“ boten, um „Frömmigkeit zu üben“, oder mit ihnen ein fürbittendes Gebet verknüpft war, das in der Gemeinschaft der Gläubigen praktiziert wurde, sodass durch deren Einheit gnadenhaft Glaube und Liebe erzeugt wurde (ebd.). In dem ersten Teilaspekt greift die Summa Halensis auf die aristotelisch-scholastische Grundunterscheidung zwischen ‚Form‘ und ‚Materie‘ zurück und verknüpft mit dem Begriff der ‚Kraft‘ (*virtus*), der auch mit ‚Tugend‘ übersetzt werden kann, den Aspekt der ‚Gnade‘, wodurch die ‚Materie‘ überhaupt erst ‚geformt‘ wird. Diese gnadentheologischen Differenzierungen werden dann noch um die Unterscheidung zwischen einer ‚fleischlichen‘ und einer ‚geistlichen‘ Heiligung ergänzt, um so Hugos Redeweise von den ‚drei Arten von Sakramenten‘ im mosai-

schen Gesetz nachvollziehen zu können (zu 1–2). Darüber hinaus kann so auch erklärt werden, inwiefern dieses Gesetz im Anschluss an Röm 7,12 als gerecht im Sinne von ‚rechtfertigend‘ bezeichnet wird; dazu wird – wiederum ganz konsequent im Rahmen der scholastischen Soteriologie<sup>427</sup> – zwischen der ‚Eingießung‘ und der ‚Ausübung‘ der Gerechtigkeit unterschieden und für das mosaische Gesetz insgesamt konstatiert, dass es die Gerechtigkeit nicht als ‚Wirkursache‘, sondern nur als ‚vorbereitende Ursache‘ eingieße, während seinen Sittengeboten eine rechtfertigende Wirkung im Blick auf die ‚Ausübung der Gerechtigkeit‘ zugeschrieben werden könne (zu 3). Eine gewisse Spannung ergibt sich hier allerdings hinsichtlich der Redeweise von dem mosaischen Gesetz als der ‚vorbereitenden Ursache‘ der Rechtfertigung, insofern ihm eine solche ‚Kraft‘ der ‚Disposition zur Gnade‘ gerade abgesprochen wurde.

*Kapitel 2: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Wahrheit [Nr. 551]*

In Anknüpfung an Isidor von Sevilla unterscheidet die Summa Halensis zwischen drei Aspekten der jeweiligen ‚Wahrheit‘ des mosaischen bzw. des Evangelischen Gesetzes: In Bezug auf ihren noetischen Charakter, d. h. die Kenntnis des jeweiligen Glaubensinhaltes, wird eine offenbarungstheologische Unterscheidung vollzogen, insofern die Wahrheit im mosaischen Gesetz als „verhüllt“, hingegen im Evangelischen Gesetz als „enthüllt“ bezeichnet wird (Antwort zu I). In Bezug auf die Gnade, die für Verdienste erforderlich ist, wird die jeweilige Wahrheit des mosaischen und des Evangelischen Gesetz nach dem heilsgeschichtlichen Schema von „Verheißung“ und „Erfüllung“ unterschieden sowie hinsichtlich der „Herrlichkeit der Belohnungen“ nach ihrer signifikationshermeneutischen Bedeutung als „Schatten“ bzw. „Bild“ (ebd.). Für die theologische Wahrheitskonzeption, die in diesen Unterscheidungen zur Geltung kommt, ist aufschlussreich, dass die erkenntnistheoretische Dimension der ‚Wahrheit‘ hier mit der Gnaden- und Verdienstlehre verknüpft wird. Die neutestamentliche Redeweise von der ‚Verborgenheit‘ der Wahrheit in den Gleichnissen wird damit erklärt, dass diese Wahrheit nur den „Massen und den Unwürdigen“, nicht aber den Jüngern und den „Würdigen“ verborgen geblieben sei und zudem auf die Reden Jesu bezogen werden müsste, während die jeweilige Wahrheit des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes die Werke betreffe, die darin gefordert würden (zu I 1); außerdem sei es in erkenntnistheoretischer Hinsicht sinnvoll und nützlich, dass die Wahrheit in Gleichnissen „vermittelt“ werde, weil das der Auffassungsgabe der Gläubigen – in der doppelten Perspektive ihres Verstandes wie auch ihres Erinnerungsvermögens – entspreche, solange diese in ihrem ‚gegenwärtigen Stand‘ die Wahrheit noch nicht vollkommen ‚sehen‘ (zu 3).

---

427 Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 462f.



*Kapitel 3: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Strenge [Nr. 552]*

Mit einzelnen Bibelstellen wird begründet, warum das mosaische Gesetz ein Gesetz der Furcht, des Zorns und der Knechtschaft genannt wird, das Evangelische Gesetz hingegen ein Gesetz der Barmherzigkeit, der Liebe und der Freiheit (Antwort). Der Einwand, die Androhung der ewigen Strafe im Evangelischen Gesetz sei viel strenger als die einer zeitlichen Strafe im mosaischen Gesetz, wird widerlegt, indem auf die zeitliche Perspektive verwiesen wird, sodass diese ewige Strafe im Evangelischen Gesetz zwar für die Zukunft angedroht werde, der Gläubige jedoch, wenn er Buße tue, die göttliche Barmherzigkeit erwarten könne (zu 1 und 3). Dem Argument, dass es dem Wesen des Menschen eher entspreche, durch ‚fleischliche Liebe‘ und Wohltaten motiviert zu werden, weshalb auch das mosaische Gesetz eher als ein Gesetz der Liebe bezeichnet werden müsse, hält die Summa Halensis wichtige Differenzierungen in der theologischen Rede von der ‚Liebe‘ entgegen, wie sie dem Anliegen und der Grundstruktur der scholastischen Gnadenlehre entsprechen. Demnach werde mit den Verheißungen des mosaischen Gesetzes nicht eine ‚fleischliche Liebe‘ erzeugt, sondern eine ‚anfängliche‘, die in ihrer Relation zu Gott betrachtet werden müsse, aber eben noch von Furcht bestimmt sei, während das Evangelische Gesetz die vollkommene Gottesliebe ‚einführe‘ (zu 5). Mit dem Einwand, diese umfassende Gottesliebe sei doch bereits in Dtn 6,5 im Blick, setzt sich die Summa Halensis an dieser Stelle nicht weiter auseinander, sondern verweist auf die Ausführungen des folgenden Kapitels (zu 6).

*Kapitel 4: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Güte*

*Artikel 1: Warum wird das Gesetz des Mose unvollkommenes Gesetz genannt, das Evangelium vollkommenes Gesetz? [Nr. 553]*

Wenn das Gesetz nicht im Allgemeinen betrachtet wird, sondern hinsichtlich seiner spezifischen Differenzierung nach sakramentalen Vorschriften, Kultvorschriften, Rechtssatzungen und Sittengeboten, so wird nach Auffassung der Summa Halensis in unterschiedlicher Hinsicht auch die Unvollkommenheit des Gesetzes gegenüber dem Evangelium deutlich: Dem Sakrament des Gesetzes mangle es im Vergleich mit dem des Evangeliums an Kraft in Bezug auf die Rechtfertigung, den Kultvorschriften an Wahrheit gegenüber der Offenbarung des Evangeliums und den Sittenvorschriften an vollkommener Güte im Vergleich mit den Sittenvorschriften des Evangeliums; die Rechtssatzungen wiederum wiesen nicht ein Zuwenig, sondern ein Zuviel auf, insofern sie eine „harte Strenge“ vertreten, das Evangelium hingegen eine „milde Strenge“ (Antwort). Während diese Differenzierungen auf die jeweilige Besonderheit des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes zurückgeführt werden, wird im Blick auf ihre unterschiedliche ‚Edition‘, d. h. die Art und Weise, wie und warum sie erlassen wurden, auf die vorangegangene sowie die noch folgende Darlegung verwie-

sen.<sup>428</sup> Die Unvollkommenheit des mosaischen Gesetzes gegenüber dem Evangelischen Gesetz wird im Rückgriff auf die aristotelische Philosophie mit der Unterscheidung zwischen ‚Möglichkeit‘ und ‚Wirklichkeit‘ erläutert (zu 1–2); so kann am Beispiel der Bildhauerei auch aufgezeigt werden, dass das Evangelische Gesetz als ein „offene[s] Bild“ im Vergleich mit dem ‚Schatten‘ des mosaischen Gesetzes bezeichnet wird, wobei die Pointe dieses Vergleiches für die Summa Halensis darin besteht, dass die ‚Eindrücklichkeit‘ und ‚Offenheit‘ des Evangelischen Gesetzes zum einen durch die Eliminierung „des Unnötigen der Kultvorschriften und der sinnbildlichen Vorschriften“ erzeugt wird und zum anderen durch die „Verdeutlichung der Sittengebote“ (zu 1).

*Artikel 2: Warum wird das Gesetz des Mose Gesetz der Werke genannt, das Evangelium Gesetz des Glaubens? [Nr. 554]*

Zwischen dem mosaischen Gesetz der Werke und dem Evangelischen Gesetz des Glaubens besteht nach Auffassung der Summa Halensis die entscheidende Differenz in dem Vermögen bzw. Unvermögen des Menschen, es jeweils zu verwirklichen: Während das Gesetz der Werke auf den freien Willen des Menschen bezogen ist und ihm anzeigt, was zu tun ist, richtet sich das Gesetz des Glaubens an den Menschen, der ohnmächtig ist und deshalb der Gnade Gottes bedarf, um die Werke des Gesetzes zu vollbringen (Antwort). Damit ist der freie Wille des Menschen nicht grundsätzlich ausgeschaltet, aber er ist ganz im Sinne des Gedankens der Vervollkommnung, die das Verhältnis von mosaischem und Evangelischem Gesetz insgesamt bestimmt, auf die Gnade Gottes angewiesen. Das Evangelium als das Gesetz des Glaubens hat dementsprechend eine demonstrative Funktion, insofern sie dem Menschen die Gnade Christi ‚anzeigt‘, durch die er den Befehl Gottes erfüllen kann. Die Augustin zugeschriebene, tatsächlich aber pseudo-augustinische Auffassung, wonach „nicht der Glaube allein, ohne gute Werke“, vor Gott rechtfertige (2), wird so von der Summa Halensis bestätigt.

*Artikel 3: Warum wird das Gesetz des Mose Gesetz, das tötet, genannt, das Evangelium aber Gesetz, das lebendig macht? [Nr. 555]*

Die paulinische Rede vom ‚tötenden Buchstaben‘ (2Kor 3,6) bezieht die Summa Halensis in unterschiedlicher Weise auf die Rechtssatzungen und die Sittengebote des mosaischen Gesetzes: in Bezug auf die Rechtssatzungen dadurch, dass sie vorschreiben, den Verbrecher zu töten, und in Bezug auf die Sittengebote in vierfacher Hinsicht, insofern sie die Sündhaftigkeit beweisen bzw. durch ihre Verbalisierung des Sündhaften sogar dazu veranlassen, dann ihre Schwäche, das Befohlene ohne den Beistand

<sup>428</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 545 u. 560–561 (ed. Bd. IV/2, 840a–843b.865a–868b; in dieser Ausgabe S. 1922–1933.2014–2027).

des Geistes nicht aus Liebe, sondern nur aus Furcht zu tun, und schließlich im übertragenen Sinne einer Übertretung, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass diejenigen, die das Gesetz nicht befolgen, des Todes schuldig sind (Antwort). Im Unterschied dazu könne das Evangelische Gesetz nicht als ein ‚tötender Buchstabe‘ bezeichnet werden, weil es den Beistand biete, das Gesetz zu befolgen, indem es zur Liebe und zur Demut „disponiert“ und „dem Menschen seine eigene Schwäche aufzeigt, dass er es nicht ohne die Gabe der Gnade Gottes erfüllen kann“ (zu 1). Der soteriologische Grundsatz der scholastischen Gnadentheologie, wonach der Mensch der göttlichen ‚Hilfe‘ bedarf, um diese gnadenhafte Disposition dann durch die eigene, willentliche Mitwirkung am Heil zur Vollendung zu bringen, wird hierbei mit der aristotelischen Unterscheidung zwischen der ‚Möglichkeit‘ und der ‚Wirklichkeit‘ verknüpft. Der Akzent in den Unterscheidungen zwischen dem mosaischen Gesetz und dem Evangelischen Gesetz liegt auf dem göttlichen Beistand, sodass die Redeweise vom ‚lebendig machenden Gesetz‘ auch von daher begründet wird (zu 2–4). Ausdrücklich betont die Summa Halensis aber, dass die theologische Bestimmung des mosaischen Gesetzes als eines ‚tötenden Buchstaben‘ nicht so verstanden werden dürfe, als sei dieses somit generell ‚schlecht‘, denn nicht das mosaische Gesetz bewirke die todbringende Sünde, sondern allein der „Zunder der Begierde“ in dem Menschen, „der seine Freiheit missbraucht“ (zu 5).

*Artikel 4: Warum heißt es vom Gesetz, dass es Vorschriften enthält, die nicht gut sind, vom Evangelium aber [, dass es Vorschriften enthält, die] gut [sind]? [Nr. 556]*

Diese Frage stellt sich für die Summa Halensis aufgrund einer scheinbaren Diskrepanz zwischen den Auffassungen Isidors von Sevilla und Augustins, die jedoch mit der Unterscheidung hinsichtlich des jeweiligen Personenkreises, der dort im Blick ist, geklärt wird (Antwort).

*Kapitel 5: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Vergeltung [Nr. 557]*

Die beiden neutestamentlichen Stellen (Hebr 11,13 und Gal 3,16), die als Belege angeführt werden können, dass im mosaischen Gesetz nicht nur zeitliche, sondern auch ewige Güter verheißen wurden, legt die Summa Halensis von Röm 5,20 her so aus, dass zwischen „drei Arten von Menschen“, den verhärteten, den törichten und den vollkommenen, unterschieden werden müsse und die alttestamentlichen Verheißungen ewiger Güter auf die dritte Gruppe der „Gerechten und Vollkommenen“ zu beziehen seien, dabei jedoch – ganz im Sinne des heilsgeschichtlichen Ansatzes – in ihrer zeichenhaften Bedeutung interpretiert werden müssten (Antwort zu 1–2).

### *Kapitel 6: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich des Erlasses*

Die Unterscheidung zwischen dem ‚partikularen‘ Charakter des mosaischen Gesetzes und der ‚universalen‘ Bedeutung des Evangelischen Gesetzes bezieht die Summa Halensis auf die jeweilige ‚Edition‘ und wörtliche Bedeutung der beiden Gesetze, während in Bezug auf ihren Grundgedanken und ihre geistliche Bedeutung beide als ‚universal‘ betrachtet werden könnten, da das mosaische Gesetz ebenso wie das Evangelische Gesetz als ein „Gesetz der vollkommenen Gerechtigkeit“ anzusehen sei (Antwort). Der Einwand, eine Vorschrift, wie sie sich in Ex 23,4 f findet, beanspruche Allgemeingültigkeit, wird mit dem Verweis auf Dtn 22,4 zurückgewiesen, indem die dort formulierte Einschränkung, diese Vorschrift beziehe sich auf den ‚Bruder‘, d. h. einen Juden, zum ‚wörtlichen Sinn‘ auch der Stelle Ex 23,4 f erklärt wird (zu 1). Diese Auslegung lässt – ungeachtet ihrer Grenzen hinsichtlich einer historisch-kritischen Analyse der einzelnen biblischen Schriften und des Rekurses auf die Lehre vom vierfachen Schriftsinn<sup>429</sup> – das Bemühen um eine intertextuelle Exegese erkennen. Dabei werden das mosaische Gesetz und das Evangelische Gesetz als in sich geschlossene Texteinheiten betrachtet, um so deren Differenzen markieren zu können. Das zeigt sich in diesem Zusammenhang besonders deutlich in der Auseinandersetzung mit dem Einwand, auch im Evangelium sei doch von dem ‚Bruder‘ die Rede, weshalb es ebenfalls als ‚partikular‘ angesehen werden müsse, wogegen die Summa Halensis auf unterschiedliche Bedeutungen des Begriffs ‚Bruder‘ im Alten und Neuen Testament verweist und so dessen spezifisch christliches Verständnis aufzuzeigen versucht. Dass die Abgrenzung hierbei zwischen dem mosaischen und dem Evangelischen Gesetz vollzogen wird, nicht aber generell zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, wird unmittelbar einsichtig, insofern das Kriterium der „Zuneigung, nach der alle Christen Brüder genannt werden“, von Ps 132,1 und Mt 28,10 her entwickelt wird (zu 3). Von einem ‚universalen‘ Charakter des Dekalogs könne nur in Bezug auf dessen Verwurzelung im Naturgesetz gesprochen werden, wobei das „implizit“ zu verstehen sei, während der Dekalog „explizit“ den Juden gegeben worden sei und in deren Auslegung nur eine ‚partikulare‘ Bedeutung habe (zu 4); diese Unterscheidung zwischen dem ‚impliziten‘ und dem ‚expliziten‘ Charakter des Dekalogs wird ergänzt durch den sprachphilosophischen Verweis auf die augustinische Interpretation des Dekalogs im Sinne einer Synekdoche, d. h. der Schlussfolgerung von einem Teil auf das Ganze. Dem Einwand, dass die sinnbildlichen Vorschriften des mosaischen Gesetzes nicht nur den Juden, sondern allen Menschen gegeben werden mussten, da sie als zeichenhafte Hinweise auf die zukünftige Erlösung heilsnotwendig waren, hält die Summa Halensis die „Unwürdigkeit der anderen Völker“ entgegen, während das jüdische Volk als einziges würdig gewesen sei, „dass ihm die Worte Gottes anvertraut wurden“, und aus ihm auch der Gottessohn hervorgehen sollte – in Anbetracht des

---

<sup>429</sup> S. o. S. 2360.

Antijudaismus, der den Gesetzestraktat der Summa Halensis insgesamt prägt, ist diese Betonung der ‚Würde‘ des jüdischen Volkes bemerkenswert (zu 5).

### **Siebte Frage: Das Enthaltensein des Evangeliums im Gesetz [Nr. 559]**

Die Frage nach der Übereinstimmung des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes wird in Bezug auf die sinnbildlichen Vorschriften mit der Relation von „Zeichen und Bezeichnetem“ und im Blick auf die Sittenvorschriften mit dem Verhältnis „des zu Vollendenden zum Vollendeten“ im Sinne von ‚Möglichkeit‘ und ‚Wirklichkeit‘ geklärt (Antwort). Der Einwand, es gebe keine Übereinstimmung, weil im mosaischen Gesetz nichts enthalten sei, was geglaubt werden müsse, wird mit der Unterscheidung zwischen dem ‚impliziten‘ Glauben des mosaischen Gesetzes und dem ‚expliziten‘ Glauben des Evangeliums zurückgewiesen, wobei die ‚Entfaltung‘ des Glaubens gemäß dem Evangelium mit der Gnadenspendung verknüpft wird (zu 1). Die Hinzufügungen des Evangelischen Gesetzes werden so interpretiert, dass damit nicht der Sinn des mosaischen Gesetzes, sondern nur dessen Wortlaut verändert worden sei, was dem heilsgeschichtlichen Ansatz einer genetischen Entwicklung des Gesetzes insgesamt entspricht (zu 4). Deshalb liegt der Summa Halensis auch daran, die bildliche Redeweise von dem ‚Schatten‘ des mosaischen Gesetzes ausdrücklich vor dem Missverständnis zu bewahren, als ob damit eine ‚Finsternis‘ gemeint sei, die im absoluten Gegensatz zu dem ‚Licht‘ des Evangeliums stünde – vielmehr wird auch hier der Entwicklungsaspekte betont, indem der ‚Schatten‘ als eine „Verringerung des Lichts“ bestimmt und dementsprechend das ‚Sehen‘ des Glaubens als eine sukzessive ‚Beleuchtung‘ bzw. ‚Erleuchtung‘ der Wahrheit des Evangelischen Gesetzes verstanden wird (zu 5). Damit werden noch einmal die Grundgedanken der Illuminationstheorie Augustins zur Geltung gebracht.<sup>430</sup>

### **Achte Frage: Die Hinzufügung des Evangeliums zum Gesetz [Nr. 560]**

Diese Frage korrespondiert mit der vorangegangenen, insofern nun die Übereinstimmung von mosaischem und Evangelischem Gesetz genauer daraufhin untersucht wird, inwiefern das Evangelium dem mosaischen Gesetz etwas hinzufügt. Die Ausführungen der Summa Halensis weisen in diesem Abschnitt weitgehende Übereinstimmungen mit der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre auf.<sup>431</sup> Im Anschluss an Augustin wird wiederum zwischen einer Betrachtung des Gesetzes dem Sinn und dem Wortlaut nach unterschieden. Dem Sinn nach füge das Evangelium dem mosa-

<sup>430</sup> S. o. S. 2334.

<sup>431</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea IV, tr.3 c.2 (SpicBon 19, 56,1–61,141).

ischen Gesetz nichts hinzu, was als eine Erneuerung verstanden werden könnte, wohl aber als eine „Erhellung“, insofern das Evangelium zum einen die verborgene Bedeutung der sinnbildlichen Vorschriften erhelle und zum anderen die implizite Bedeutung der Sittenvorschriften näher entfalte (Antwort). Letzteres wird erläutert, indem an zwei Beispielen dargelegt wird, wie das neutestamentliche Verständnis von Sittenvorschriften über deren jüdische Auslegung hinausgeht: So sei Mord nicht nur als Vernichtung des menschlichen Körpers zu verstehen, sondern als jede ungerechte Regung zum Schaden des Mitmenschen, und Ehebruch liege nicht erst mit dem Geschlechtsverkehr, sondern bereits mit der Begierde vor. Dem Wortlaut nach wird das Evangelium als Hinzufügung des mosaischen Gesetzes angesehen, wobei zwischen Kultvorschriften, Sittengeboten und Rechtssatzungen unterscheiden wird. Bei den Kultvorschriften, von denen überhaupt nur die relevant seien, in denen Christus verheißen wird, komme zu dieser Verheißung die Ausführung hinzu. Bei den Sittengeboten werde auf zweifache Weise etwas hinzugefügt: Einerseits werden die Beweggründe einer Handlung mit berücksichtigt, indem Verbote ausgesprochen werden, die sich auf die Ursache oder den Anlass solcher Handlungen beziehen – wie zum Beispiel den Zorn im Zusammenhang mit Mord. Andererseits übersteigt das Evangelium das mosaische Gesetz in qualitativer Hinsicht an Gerechtigkeit, insofern es zu der irdischen Gerechtigkeit der alttestamentlichen Gesetzeserfüllung, die darin bestand, dass jemand gerecht war, der niemandem schadete, nun die ‚Gerechtigkeit des Glaubens‘ hinzufügt, die den Menschen vor Gott gerecht macht. In einer eschatologischen Perspektive ist damit die Aussicht auf Belohnung in der zukünftigen Welt verbunden. Was schließlich die Rechtssatzungen betrifft, so erfolge durch das Evangelium auch hier eine Hinzufügung im Sinne einer Verbesserung und Vervollkommnung, wie am Beispiel von Jesu Auslegung des alttestamentlichen Grundsatzes ‚Auge um Auge‘ verdeutlicht wird (ebd.). Mit dem Vergleich von Dtn 6,5 und Mt 22,37 wird aufgezeigt, dass das Evangelische Gesetz etwas dem Wortlaut nach zu dem mosaischen Gesetz hinzufügt, ohne damit dessen Sinn zu verändern, sondern um gegenüber dem wörtlichen Verständnis der jüdischen Auslegung die eigentliche, ursprüngliche Bedeutung dieses Gebotes zur Geltung zu bringen (zu 3). Dem Einwand, das Evangelische Gesetz füge gerade das nicht hinzu, was von ihm erwartet wird, nämlich die Barmherzigkeit, was sich im Vergleich des alttestamentlichen Vergeltungsgrundsatzes ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘ mit der unbarmherzigen Androhung der ewigen Verdammnis im Neuen Testament zeige, wird entgegengehalten, dass das nur dem Wortlaut nach gelte, während es vom Sinn her, d. h. in theologischer und psychologischer Perspektive, um die Unterscheidung von Furcht und Liebe gehe (zu 4).

**Neunte Frage: Die Erfüllung des Gesetzes durch das Evangelium [Nr. 561]**

Für diesen Aspekt wird auf die entsprechenden Ausführungen im Abschnitt ‚Über das mosaische Gesetz im Allgemeinen‘ verwiesen.<sup>432</sup>

**Zehnte Frage: Der Erlass des Gesetzes und des Evangeliums**

Die Erörterung dieser Frage, die den ersten Teil der Darlegungen zum Evangelischen Gesetz abschließt, wird ausdrücklich mit der Notwendigkeit einer Disputation ‚gegen‘ die „häretischen Manichäer“ begründet. Damit waren im unmittelbaren historischen Kontext der Summa Halensis die Katharer gemeint, deren Dualismus als Repristinatio des Manichäismus verstanden wurde.<sup>433</sup> Die theologische Auseinandersetzung mit den Katharern war den Vertretern der Amtskirche nicht zuletzt im Blick auf das Verständnis von Gesetz und Evangelium wichtig, weil damit prinzipielle Fragen des rechten Glaubens und der angemessenen Glaubenspraxis verknüpft waren. Der gesamte Abschnitt entspricht deshalb in seiner Grundintention den vorangegangenen Ausführungen zu der Frage, „ob das Gesetz des Mose vom guten und einzigen Gott erlassen worden ist“<sup>434</sup>.

**Kapitel 1: Der Gesetzgeber des Neuen Gesetzes [Nr. 562]**

Das Ziel dieses Kapitels ist es, die dualistische Entgegensetzung und Zurückführung des Alten und Neuen Testaments auf ein böses bzw. gutes Prinzip zu widerlegen, indem die Güte des mosaischen Gesetzes sowie dessen fortbestehende Geltung bewiesen werden. Dazu wird in einem ersten Argumentationsgang zunächst eine Vielzahl von neutestamentlichen Textstellen angeführt, in denen deutlich wird, dass das mosaische Gesetz als gut anzusehen ist und weiterhin Geltung beanspruchen kann (I). Die Methode der intertextuellen Verweise ist nicht nur für die Begründung des Gesetzesverständnisses der Summa Halensis, sondern auch deren biblisch-theologischen Ansatz von zentraler Bedeutung. In einem zweiten Schritt wird der unauflöslliche Zusammenhang von Altem und Neuem Testament auch an der Rezeption alttestamentlicher Prophetie im Neuen Testament nachgewiesen – was für die Gesetzesthematik insofern relevant ist, als damit das heilgeschichtliche Schema von ‚Verheißung und Erfüllung‘ in den Blick kommt, das für die Interpretation des mosaischen Gesetzes und dessen Unterscheidung vom Neuen Gesetz wichtig ist (II).<sup>435</sup> Im

---

<sup>432</sup> Summa Halensis III Nr. 269–270 (ed. Bd. IV/2, 395a–401b; in dieser Ausgabe S. 316–343).

<sup>433</sup> S. o. S. 2320.

<sup>434</sup> Ebd., Nr. 263 (ed. Bd. IV/2, 374; in dieser Ausgabe S. 242f); s. o. S. 2320.

<sup>435</sup> Vgl. Gössmann, *Metaphysik und Heilsgeschichte*, 274 ff; Marcolino, *Das Alte Testament in der Heilsgeschichte*, 108 ff.

Anschluss daran wird in einem dritten Schritt gezeigt, dass es der ‚eine‘ Gott ist, der sowohl das Gesetz des Alten wie auch des Neuen Testaments erlassen hat (III). Der vierte und letzte Unterabschnitt beschäftigt sich dann sehr ausführlich mit einer Fülle von Gegenargumenten der Häretiker, die ebenfalls auf Bibelstellen rekurrieren. Dabei wird noch einmal auf die prinzipielle Differenz zwischen den Sittengeboten und den Kultvorschriften hingewiesen, wonach die Sittengebote des mosaischen Gesetzes „im Evangelium vollendet“ werden und somit „im Glauben an Christus rechtfertigen“, während die Kultvorschriften nicht zur Rechtfertigung des Menschen beitragen (zu 2). Dem mosaischen Gesetz komme somit als „Erzieher in Christus“ eine pädagogische Bedeutung zu, die nicht aufgegeben werden dürfe (ebd.). Die Korrelation zwischen Gesetz und Vergehen, von der im Römerbrief die Rede ist, wird im Sinne einer Folge, nicht aber einer Verursachung, bestimmt, um so auch im Blick auf das Gottesbild zu betonen, dass das Gesetz „nicht in grausamer, sondern in barmherziger Absicht“ gegeben wurde (zu 4). Das Gesetz verursacht demnach nicht die Sünde, sondern zielt darauf ab, diese zu erkennen. Ein „Gesetz des Todes“ wird das mosaische Gesetz nicht deshalb genannt, weil es die Seele tötet, indem es die Sünde fördert, sondern weil es den Sünder bestraft (zu 5). Dass die Sünde „durch das Gesetz die Gelegenheit zu wirken erhielt“, liegt somit nicht an einem „Fehler des Gesetzes“, sondern an einem „Fehler des Gesetzesübertreters“, d. h. an der psychologischen Verfassung des Sünders, der das Verbotene stärker begehrt als das Erlaubte (zu 6). Diese Begierde ist es, die nach Auffassung der Summa Halensis in Röm 7,25 als das „Gesetz der Sünde“ bezeichnet wird, und davon müsse das mosaische Gesetz unterschieden werden, von dem Paulus sagt, dass er ihm mit dem Verstand diene (zu 7). Dieses Gesetz, d. h. der Dekalog, vermag zwar ohne die Gnade nicht zu rechtfertigen, ist aber dennoch nicht ohne Nutzen, weil dadurch dem Menschen seine Sündhaftigkeit aufgezeigt wird (zu 10–11). Die paulinische Feststellung, dass „das Gesetz nicht aus dem Glauben kommt“ (Gal 3,12), wird mit der Definition des Glaubens nach Hebr 11,1 so interpretiert, dass hier nicht die eschatologische Dimension des Glaubens und die damit verbundene Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe im Blick ist, sondern eine Werkgerechtigkeit, die sich nur auf das Gegenwärtige fokussiert und das Gesetz deshalb aus Furcht erfüllt (zu 12). Die Schlussfolgerung des Apostels Paulus, „alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde“ (Röm 14,23), bezieht die Summa Halensis hingegen auf den Begriff des Glaubens im Sinne des ‚guten Gewissens‘ (ebd.). In Bezug auf das Erlösungshandeln Jesu Christi wird zwischen dem „Fluch des Gesetzes“ (Gal 3,13) im Sinne der „Schuld der Gesetzesübertretung“ und der „Strafe der Leidensfähigkeit und Sterblichkeit“ unterschieden (zu 13). Der Hinweis auf die ‚Aufhebung‘ des Gesetzes (Hebr 7,18) wird nicht als Beweis für dessen „Schlechtigkeit“, sondern nur als Beleg für seine „Schwäche“ hinsichtlich der Rechtfertigung verstanden; „schädlich“ – und somit ‚schlecht‘ seien nur die jüdischen Kultvorschriften, weshalb diese auch im Christentum nicht mehr befolgt werden dürften (zu 19). Zum Abschluss betont die Summa Halensis noch einmal, dass sowohl das Alte Testament als auch das Neue Testament als „gut“ anzusehen sind, auch wenn das mosaische Gesetz des Alten Tes-



taments im Vergleich mit dem Evangelischen Gesetz des Neuen Testaments weniger gut sei und deshalb von diesem vollendet werden musste (zu 20).

### *Kapitel 2: Der Zeitpunkt des Gesetzeserlasses des Evangeliums [Nr. 563]*

Die Frage, warum das Evangelische Gesetz nicht von Beginn an, d. h. nach dem Sündenfall, erlassen wurde, damit es dem Menschen sofort als ein „Heilmittel gegen die Krankheit der Sünde“ diene (1), beantwortet die Summa Halensis mit einem Zitat Hugos von St. Viktor, wonach Gott nach dem Sündenfall des Menschen zuerst seine Rolle als Richter aufgeben und „die Rolle des Beraters und danach des Helfers annehmen musste“, was dem Dreischritt von Naturgesetz, mosaischem Gesetz und Evangelischem Gesetz entsprochen habe (Antwort). Das entscheidende anthropologische – und im Blick auf die „Ordnung der Heilung“ auch soteriologische – Argument ist der Hinweis auf den freien Willen des Menschen, der selber zunächst um seine ‚Krankheit‘, d. h. Sündhaftigkeit, wissen und anschließend nach einem Heilmittel verlangen muss, damit er wirklich geheilt werden kann; genau diese heilsnotwendige Abfolge von Sündenerkenntnis und anschließendem Verlangen nach Hilfe werde durch das Nacheinander von mosaischem Gesetz und Evangelischem Gesetz gewahrt (zu 1). Mit dieser heilsgeschichtlichen Perspektive im Blick auf jeden Einzelnen korrespondiert im Anschluss an Augustin ein entwicklungsgeschichtlicher Ansatz, der die Entwicklung der Menschheit insgesamt mit der Abfolge der einzelnen Altersstufen vergleicht und den Erlass des Evangelischen Gesetzes auf der höchsten Stufe der vollkommenen „Weisheit“ für notwendig erklärt (zu 2). Diesem allgemeinen ‚Heilsplan‘ der göttlichen Vorsehung widerspreche es nicht, dass im individuellen Einzelfall einer Person etwas zuteilwerde, was Gott mit dieser Person „gleichsam privat“ vorhabe (zu 3). Die ‚Rationalität‘ der göttlichen Heilsordnung komme aber darin zur Geltung, dass Gott dem Teufel die Herrschaft über die Sünder nicht sofort und „nicht mit Macht wegnahm“ – wozu er in seiner ‚Allmacht‘ durchaus in der Lage gewesen wäre –, sondern mit Vernunft, indem er erst jenen ‚Gerechten‘ zu Hilfe kam, die unter dem Teufel zu leiden hatten (zu 4).

## **Zweite Abhandlung: Die Vorschriften des Gesetzes des Evangeliums**

Die Ausführungen zu den Vorschriften des Evangelischen Gesetzes konzentrieren sich auf einzelne Aspekte der Bergpredigt Jesu und orientieren sich insgesamt an den Gliederungselementen der Auslegung des mosaischen Gesetzes, insofern zum einen nach ‚Vorschriften‘ und ‚Räten‘ unterschieden wird und zum anderen die drei Kategorien der Sittengebote, Rechtssatzungen und Sakramentalien zugrundegelegt werden. Die genaue Struktur dieses Abschnitts wird jedoch von einem Schema bestimmt, das in den anderen Abschnitten des Gesetzestraktats nur an einzelnen Punkten auftaucht:

die Differenzierung der scholastischen Seelenlehre zwischen einem ‚zornmütigen‘, einem ‚begierlichen‘ und einem ‚vernünftigen‘ Streben,<sup>436</sup> die dann zum Abschluss noch um den Aspekt der ‚Intention‘ erweitert wird. Die Spannung, die sich aus dem Nebeneinander der verschiedenen Gliederungsschemata ergibt, wird dann vor allem an der Stelle deutlich, an der auf eine „Untersuchung zu den Rechtssatzungen des Evangeliums“<sup>437</sup> verwiesen wird, ohne dass sich eine solche Abhandlung im Geset-zestraktat der Summa Halensis findet.

### **Erste Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des zornmütigen Strebens**

*Kapitel 1: Ist die Vorschrift, die das zornmütige Streben ordnet, der Reihenfolge nach die frühere? [Nr. 564]*

Nach der scholastischen Seelenlehre ergibt sich die Reihenfolge, in der die Vorschriften des Evangelischen Gesetzes gemäß ihrer jeweiligen Zuordnung zu dem ‚zornmütigen‘, ‚begierlichen‘ und ‚vernünftigen‘ Streben betrachtet werden, aus der hierarchischen Struktur dieser Seelenvermögen,<sup>438</sup> da die Begierde und der Zorn als ‚niedere‘ Bewegungen der ‚sinnlichen Kraft‘ von den ‚höheren‘ Bewegungen der ‚vernünftigen Kraft‘ abgegrenzt werden (Antwort zu 1). Die Anordnung und Reihenfolge der beiden sinnlichen Strebevermögen wird mit der Ordnung der Natur begründet, wonach diese zunächst auf die Bewahrung der Natur ausgerichtet ist und deshalb das entgegengesetzte Streben, die Natur zu zerstören, an dessen Wurzel, dem ‚Zorn‘, „entfernt“ werden muss, während das darauf folgende Prinzip der Vermehrung der Natur – im Rahmen der naturgesetzlichen Ordnung der Ehe – den Fokus in einem zweiten Schritt auf das entgegengesetzte Streben der Begierde lenkt (zu 2).

*Kapitel 2: Ist es allgemein verboten, zornig zu sein? [Nr. 565]*

Da Zorn als eine natürliche Regung der menschlichen Seele betrachtet werden kann und sich auch biblische sowie theologiegeschichtliche Belege anführen lassen, dass Zorn erlaubt ist oder sogar erwartet wird, unterscheidet die Summa Halensis zwischen einem natürlichen, einem gnadenhaften und einem lasterhaften Wollen. Das natürliche Wollen wird dabei in moralischer Hinsicht als „indifferent“ angesehen, das gnadenhafte Wollen hingegen als „lobenswert“, weil es aus dem „Eifer“ des Glaubenden hervorgehe, und das lasterhafte Wollen als etwas Schuldhaftes, weil es durch „Unge-duld“ hervorgerufen werde (Antwort). Diese Unterscheidung wird sodann konkretisiert im Blick auf den Zorn über einen Bruder, d. h. einen Nächsten, was generell lasterhaft

<sup>436</sup> S. o. S. 2289.

<sup>437</sup> Summa Halensis III, Prolog zu Nr. 602 (ed. Bd. IV/2, 936b; in dieser Ausgabe S. 2271).

<sup>438</sup> Vgl. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Bd. 1, 393 ff; Werner *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, 115 f.

und somit verboten sei, weil dadurch die „gemeinsame Natur“ ebenso in Frage gestellt werde wie die „Möglichkeit zur Gemeinschaft der Gnade“, d. h. sowohl die natürliche Ordnung des Menschseins als auch die Heilsordnung, in der es jedem Menschen grundsätzlich möglich ist, das Heil zu erlangen, verbieten es, dem Nächsten zornig zu sein (zu 1). ‚Gnaden-‘ und ‚tugendhaft‘, d. h. von dem Glauben und der Liebe bestimmt, sei Zorn hingegen nicht nur erlaubt, sondern geboten, wenn er sich gegen die Sünde – nicht aber den Sünder als Menschen – richte (ebd.). Die sittliche Unbestimmtheit des Zornes im Sinne einer natürlichen Regung der menschlichen Seele wird für den Fall festgestellt, dass „die Bewegung aus der Natur selbst kommt“, ohne das aber konkreter zu veranschaulichen; vielmehr greift auch hier die zuvor vollzogene Abgrenzung, insofern eine solche natürliche Motivation des Zornes in eine Bewegung überführt wird, die entweder vom Glaubenseifer oder vom Laster „geordnet“ werde und dementsprechend auch beurteilt werden müsse (ebd.). Diese Differenzierung hinsichtlich der motivierenden ‚Ordnung‘ des Zornes wird nun auch auf das Verhältnis von Zorn und Vernunft angewendet, insofern die Vernunft in zweifacher Hinsicht durch den Zorn ‚verwirrt‘ werden kann: entweder lasterhaft, durch eine ‚Perversion‘ des menschlichen Wollens, oder ‚gnaden-‘ und ‚tugendhaft‘, wenn der Zorn durch den Glaubenseifer bewegt wird, was die Vernunft des Glaubenden zunächst verwirrt, ohne deren „Gebrauch oder Freiheit“ dadurch nachhaltig einzuschränken, bevor dann eine „Aufklärung des Geistes“ erfolgt (zu 2). Hieronymus’ Unterscheidung zwischen überstürztem Zorn, der ohne Zustimmung des Willens aufkomme und deshalb als lässliche Sünde angesehen werden könne, und kalkuliertem Zorn, der sich willentlich nach einer Bedenkzeit äußere und als Todsünde verurteilt werden müsse, greift die Summa Halensis auf und bezeichnet den überstürzten Zorn als „Voraffekt“, den kalkulierten Zorn hingegen als „Leidenschaft“ (zu 3). Der voluntaristische Grundzug dieser fein gegliederten Seelenlehre zeigt sich darin, dass der ‚leidenschaftliche‘ Zorn – im Unterschied zu dem ‚Voraffekt‘ – durchaus als etwas betrachtet wird, worüber der Mensch ‚Macht‘ hat, d. h. ihn vermeiden kann, wobei insbesondere auf den Ratschlag Gregors I. verwiesen wird, durch das Nachsinnen über die Passion Christi wie auch die Reflexion der eigenen Schwäche zu verhindern, dass der Zorn die Seele in Besitz nehme (zu b).

### *Kapitel 3: Die Stufen bei der Strafwürdigkeit des Zornes [Nr. 566]*

Die Frage, inwieweit es beim schuldhaften Zorn Abstufungen gibt, stellt sich für die Summa Halensis von Hrabanus Maurus her, der in seiner Auslegung von Mt 5,22 solche Abstufungen vollzogen hat. Für die entgegengesetzte Auffassung wird insbesondere auf Cicero verwiesen, dessen Ansichten jedoch unter Berufung auf Gregor I. und Augustin als Irrtum betrachtet und deshalb verworfen werden (a-g). Es wird dann eingehend erörtert, worin sich die Abstufungen schuldhaften Zornes unterscheiden – dazu rekurriert die Summa Halensis auf die Differenzierungen innerhalb der Sündenlehre,<sup>439</sup>

<sup>439</sup> Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 428 ff.

wobei diese mit der ontologischen Grundstruktur der Relation von Natur und Gnade verknüpft sind. Zunächst wird Sünde als „Raub des natürlichen Guten“ betrachtet, womit in anthropologischer Perspektive die natürliche Güte der Vernunft und des Willens gemeint ist, die ihrerseits nach der „Rechtbeschaffenheit“ der Vernunft und des Willens sowie dem Vermögen, die umsonst geschenkte Vollkommenheit zu empfangen, unterschieden wird (Antwort). Während nun die Sünden, die der Vernunft und dem Willen die Rechtbeschaffenheit an und für sich rauben, als gleich angesehen werden, auch wenn sie eine unterschiedliche Distanz zu dieser Rechtbeschaffenheit aufweisen, wird für die Sünden, die das Vermögen zum Empfang der umsonst geschenkten Vollkommenheit rauben, eine Ungleichheit festgestellt, da sie die Seele im Blick auf diesen Gnadenempfang unterschiedlich stark beeinträchtigen. Wird Sünde hingegen als Raub des umsonst, d. h. aus Gnade geschenkten Guten verstanden, so unterscheidet die Summa Halensis hier zwischen der „Gnade schlechthin“ und der Gnade, die den Menschen „auf bestimmte Weise“ rechtfertigt, und betrachtet alle Sünden, insoweit sie sich gegen die Gnade im ersten Sinne richten, als gleich, sonst jedoch als ungleich, weil sie die Tugenden, die mit dem Empfang der rechtfertigenden Gnade verbunden sind, auf unterschiedliche Weise ihrer Wirkung beraubt (ebd.). Eine weitere Differenzierung erfolgt im Blick auf die Sünde als „Strafwürdigkeit“, insofern damit zum einen „der Verlust der Herrlichkeit“ und zum anderen „das Erleiden der Hölle“ gemeint sein kann (ebd.); bei dem ersten Aspekt wird wiederum zwischen einer prinzipiellen, ‚schlechthinnigen‘ Betrachtungsweise und einer speziellen Perspektive unterschieden, wie sie den Abstufungen in dem zugrundeliegenden Gnaden- und Tugendschema entspricht. Im Blick auf das ‚Erleiden der Hölle‘ werden dagegen die Gleichheit der Sünde hinsichtlich der Dauer der Bestrafung und ihre Ungleichheit in Bezug auf die Härte der Strafe festgestellt. Insgesamt werden die Abstufungen der Sünden auf „drei Wurzeln“ der Abwendung des Menschen vom Guten zurückgeführt: erstens das unterschiedliche Ausmaß seiner „Undankbarkeit gegen die göttliche Wohl-tätigkeit“ und seiner „Verachtung der Gerechtigkeit“; zweitens die jeweilige Preisgabe des Guten, die sich nach dessen unterschiedlicher Güte bemisst, und drittens die Hinwendung zum ‚Schlechteren‘ im Sinne des ‚wandelbaren‘, d. h. vergänglichen Guten, die aus der menschlichen Begierde heraus erfolgt und bei der im Anschluss an Augustin noch einmal zwischen der Zustimmung des Herzens, der tatsächlichen Umsetzung und der Gewohnheit differenziert werden müsse (ebd.). Diese diffizilen Ausführungen werden dann in der Auseinandersetzung mit den Ansichten Ciceros insoweit vereinfacht und pointiert, als nun die gesamte Sündenlehre in eine Ursprung-Ziel-Relation eingeordnet wird, sodass die unterschiedlichen Betrachtungsweisen sich jeweils dadurch erklären lassen, dass sie entweder den Ausgangspunkt der gesamten Natur- und Heilsordnung oder die vielfältigen Bewegungen auf ihren Endpunkt hin in den Blick nehmen (zu 1). Damit korrespondiert auch eine Differenzierung zwischen der prinzipiellen Gleichheit der Tugenden und der Ungleichheit der Laster bzw. Sünden, soweit deren Spezifika betrachtet werden, d. h. ihre Bezüge, Ursachen und Umstände, deren Berücksichtigung erkennen lasse, dass die Sünden von dem ‚rechten‘, d. h.

‚geraden‘ Weg zum eigentlich Ziel unterschiedlich stark abweichen, sodass der individuelle Lebensweg eines Sünders mehr oder weniger ‚gekrümmt‘ verläuft (zu 2–3).

Trägt dieses Kapitel insgesamt zur Klärung der Frage bei, inwiefern zwischen Sünden abgestuft werden muss, so wird der schuldhafte Zorn, um den es eigentlich geht, dann noch in einem zweiten – kürzeren – Unterabschnitt in den Blick genommen. Mit zwei Zitaten von Gregor I. und Augustin wird dabei die Vorstellung von dem göttlichen Zorn entfaltet, der in drei Stufen bzw. Schritten während des Prozesses im Jüngsten Gericht, in dessen Schuldurteil und dem Vollzug der ewigen Bestrafung zum Ausdruck komme (zu II). Abschließend wird dann noch begründet, dass Paulus mit seiner erzürnten Anklage der Galater (Gal 3,1) nicht gegen Jesu Gebot verstoßen habe, seinem Bruder nicht zu zürnen (Mt 5,22), da der Zorn des Paulus hier nicht ohne Grund sei und damit dem Kriterium für einen gerechtfertigten Zorn aus dem ‚Eifer des Glaubens‘ heraus entsprochen habe, das in dem vorangegangenen Kapitel dargelegt wurde.

#### *Kapitel 4: Die Vorschriften der Versöhnung und der Eintracht*

##### *Artikel 1: Die Vorschrift der Versöhnung mit dem Nächsten [Nr. 567]*

Der Artikel nimmt Bezug auf Mt 5,23 f und gliedert sich in drei Unterabschnitte, wobei zunächst die Frage gestellt wird, inwieweit ein Gelübde eingehalten werden muss – dazu wird auf eine vorangegangene Erörterung zu der Frage nach den Gelübden verwiesen (I), die aber in der Summa Halensis fehlt, während sie in dem Manuskript des Gesetzestraktates, das sich in Assisi befindet, vorhanden ist und dort zwischen den Ausführungen zum Naturgesetz und dem Abschnitt über das mosaische Gesetz eingeordnet ist.<sup>440</sup> In einem zweiten Unterabschnitt geht es um die Frage, ob die Vorschrift, sich mit dem Bruder zu versöhnen, wörtlich zu verstehen ist. In der Antwort wird dahingehend unterschieden, dass der Bruder entweder anwesend ist und die Vorschrift dann wörtlich verstanden werden muss, oder er abwesend ist und das auf den Bruder Zugehen dann im Anschluss an Augustin „geistlich zu verstehen“ ist (Antwort zu II). Im dritten Unterabschnitt wird erörtert, ob es sich gebührt, dass jemand, dem Unrecht zugefügt wurde, seinerseits um Freundschaft und Versöhnung bitten muss. Dazu wird zwischen zwei Formen bzw. Stufen dessen unterschieden, was sich gebührt, einerseits dem „Gebührenden der Notwendigkeit, ohne das es kein Heil gibt“, und andererseits dem „Gebührenden der Vollkommenheit, das zu größerer Herrlichkeit führt“, und im Sinne einer Zwei-Stufen-Ethik festgestellt, dass es nicht notwendig ist, um Versöhnung zu bitten, aber dadurch eben eine ‚größere Herrlichkeit‘ erreicht werden könne (zu III).

---

**440** Vgl. Codex Assisiensi 138, fol. 220b–223d.

*Artikel 2: Die Vorschrift der Eintracht mit dem Gegner [Nr. 568]*

In einem ersten Argumentationsgang wird in unterschiedlichen Perspektiven erörtert, wie die Vorschrift der Eintracht mit dem Gegner (Mt 5,25) zu verstehen ist. Ist mit dem Gegner der Teufel gemeint, so wird ausgeschlossen, dass eine Eintracht mit ihm vorgeschrieben wäre, wobei ausdrücklich auf den griechischen Text verwiesen wird, da hierdurch mehr noch als mit dem Wortlaut der Vulgata deutlich werde, dass diese Vorschrift nicht auf den Teufel bezogen werden könne (I 1). Ein ‚guter Engel‘ könne aber auch nicht als Gegner aufgefasst werden (6), sodass nur übrig bleibe, die Vorschrift entweder auf Gott oder den Mitmenschen zu beziehen und dann jeweils als Aufforderung zur Versöhnung zu interpretieren (Antwort und zu 3). In einem zweiten Abschnitt erläutert die Summa Halensis im Anschluss an Augustin und Hrabanus Maurus noch die Strafandrohung, die in Mt 5,26 ausgesprochen wird (Antwort zu 1–2).

**Zweite Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des begierlichen Strebens**

In Analogie zu der Auslegung des mosaischen Gesetzes fokussiert die Summa Halensis die ‚Leidenschaft‘ bzw. die „Bewegung des begierlichen Strebens“ auf die Fragen des Ehebruchs und der Ehescheidung.<sup>441</sup> Darin kommt erneut die Bedeutung der Ehegesetzgebung für die mittelalterliche Kirche und deren normative Ansprüche gegenüber der Gesellschaft zur Geltung.

*Kapitel 1: Wie ist die Vorschrift zu verstehen, die den Willen zum Ehebruch verbietet? [Nr. 569]*

Die Summa Halensis greift auf ein Grundelement der scholastischen Sündenlehre zurück,<sup>442</sup> um die Rolle des ‚Zunders‘ bei dem Aufkommen der Begierde deutlich zu machen (Antwort zu 1). Mit der Unterscheidung zwischen dem ‚Voraffekt‘, der als lässliche Sünde beurteilt wird, und einem geplanten sowie beabsichtigten Begehren, das als Todsünde angesehen werden müsse, werden verschiedene Ausprägungen bzw. Stufen der Begierde abgegrenzt, wobei die Rolle der Vernunft bei der Zustimmung zum Begehren noch einmal gesondert betrachtet wird (zu 2–4).

*Kapitel 2: Wird der Wille als Tat gewertet? [Nr. 570]*

In Anknüpfung an Augustin und im Rekurs auf die scholastische Willenslehre, wie sie auch schon in dem zweiten Teil der Summa Halensis sowie in deren Auslegung

<sup>441</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 253.362–372.455–463 (ed. Bd. IV/2, 358a–359b.541a–558b.665a–677b; in dieser Ausgabe S. 186–189.836–901.1290–1335).

<sup>442</sup> Vgl. ebd., II–II Nr. 613–629 (ed. Bd. III, 592a–608b); III Nr. 231 (ed. Bd. IV/2, 324a–326b; in dieser Ausgabe S. 70–77).

des neunten und zehnten Gebotes zur Geltung kam,<sup>443</sup> wird zwischen einem „vollen“ und einem „halbvollen Willen“ unterschieden. Die Differenz wird dabei im Blick auf die biblische Geschichte vom Sündenfall (Gen 3) geschlechterspezifisch bestimmt, indem nur dem Mann, d. h. Adam, als dem „höhere[n] Teil“ der Vernunft die Rolle zugeschrieben wird, mit dem ‚vollen Willen‘ der Sünde zugestimmt und sie in die Tat umgesetzt zu haben, während die Frau, d. h. Eva, als der „niedrigere Teil der Vernunft“ angesehen und ihr deshalb auch nur ein ‚halbvoller Wille‘ zugeschrieben wird, die Sünde tatsächlich zu begehen, wovon der Mann sie mit seiner Autorität hätte abhalten können (Antwort). Daraus resultieren unterschiedliche Konsequenzen, insofern beider Tat zwar als Sünde bewertet wird, weshalb sie auch beide ihrer ‚Herrlichkeit‘ beraubt würden, jedoch nur die Tat, die mit ‚vollem Willen‘ begangen wurde, als eine Todsünde betrachtet wird, die die Höllenstrafe nach sich ziehe, wobei auch noch zwischen einer geistlichen und einer körperlichen Sünde unterschieden wird (ebd.). Hinsichtlich der Prinzipien und der Praxis weltlicher sowie kirchlicher Rechtsprechung betont die Summa Halensis ausdrücklich, dass hier nicht der Wille als Tat gewertet werden kann, solange kein Schaden nachweisbar ist, während es Gottes Gericht obliege, den Willen des Sünders zu beurteilen (zu 2–3).

### *Kapitel 3: Muss die Vorschrift, einen Anlass zu meiden, wörtlich befolgt werden?*

[Nr. 571]

Diese Frage ergibt sich für die Summa Halensis aus der Gegenüberstellung von Mt 5,29 und den kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Selbstverstümmelung. Im Anschluss an Augustin wird Jesu Diktum nicht als Aufforderung verstanden, es wörtlich zu befolgen, sondern als Vorschrift, den „Anlass“ zur Sünde zu „entfernen“ (Antwort). Dieser ‚Anlass‘ könne aber vielfältig sein, insofern er von außen, durch Schauen oder Berühren, wie auch von innen, in Form von Intentionen und Überlegungen sowie der Ausführung einer Tat, entstehe. Dabei weisen die Autoren der Summa Halensis ausdrücklich darauf hin, dass auch das Streben nach dem ‚kontemplativen‘ sowie dem ‚aktiven Leben‘ als den beiden Grundformen mönchischer Existenz, wie sie in den verschiedenen Orden dieser Zeit Gestalt annahmen, einen solchen Anlass zu Sünde darstellen könne (ebd.). Die Entfernung des Anlasses zur Sünde, d. h. des eigentlichen Lasters, erfolge „durch Zucht und Enthaltbarkeit“, während die Natur selbst unversehrt bewahrt werden müsse, da sie an und für sich gut sei (ebd.). Dass insbesondere in den weit verbreiteten Lebensbeschreibungen der Heiligen von Selbstverstümmelungen zu lesen ist, rechtfertigt die Summa Halensis mit einer individuellen Inspiration des Heiligen Geistes, weshalb solches Verhalten auch als Ausnahme von dem ansonsten gültigen Kirchenrecht legitim sei, somit aber nicht als Maßstab vorbildlichen Handelns gelten darf (zu 1). Die schöpfungstheologische, im Naturrecht

<sup>443</sup> Vgl. ebd., II–II Nr. 53 (ed. Bd. III, 71a–73b); III Nr. 394 (ed. Bd. IV/2, 585a–586b; in dieser Ausgabe S. 994–999).

begründete, Wertschätzung der Körperlichkeit des Menschen, die in diesen Darlegungen um Ausdruck kommt – und so dem Klischee von der generellen Abwertung des Körperlichen in der mittelalterlichen Theologie widerspricht –,<sup>444</sup> hat erst dort ihre Grenze, wo der Mensch um seines Seelenheils willen das körperliche Martyrium auf sich nehmen muss (zu 2). Eine positive Sicht des Verhältnisses von Seele und Geist ergibt sich für die Summa Halensis auch aus der Feststellung, dass eine Verderbnis des Körpers nicht zwangsläufig die Verderbnis der Seele zur Folge hat, sondern dafür die willentliche Zustimmung zum sündhaften Verderben entscheidend ist (zu 3).

### **Dritte Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des vernünftigen Strebens**

Die Vorschriften der Bergpredigt, die dem vernünftigen Streben zugeordnet werden, betreffen zum einen das Schwören (Mt 5,33f) und zum anderen das Erdulden (Mt 5,38–41) sowie die Nächsten- und Feindesliebe (Mt 5,42–44).

#### *Erste Unterfrage: Das Verbot des Schwurs*

##### *Kapitel 1: Ist Schwören insgesamt verboten und eine Sünde? [Nr. 572]*

Zunächst referiert die Summa Halensis die Auffassung ‚einiger‘, nicht namentlich genannter Theologen, dass die moraltheologische Differenzierung zwischen Geboten und Räten, die der scholastischen Zwei-Stufen-Ethik zugrundeliegt, noch weiter verfeinert und um die beiden Kategorien der Erlaubnis und des Verbotes ergänzt werden müsse. So ergebe sich insgesamt eine Abstufung vom Rat über die Vorschrift und die Erlaubnis bis zum Verbot, wobei den einzelnen Stufen „in der Kirche Gottes vier Arten von Menschen“ entsprächen: die Vollkommenen, die zu Vervollkommnenden, die Schwachen und die Verworfenen (Antwort). Der Rat und die Erlaubnis seien in handlungstheoretischer und psychologischer Hinsicht dem Willen zuzuordnen, die Vorschrift und das Verbot hingegen der Notwendigkeit – mit der Einschränkung bzw. Präzisierung, dass die Befolgung eines Rates, z. B. in Form eines Gelübdes, oder einer Erlaubnis, wie im Fall einer Hochzeit, zur Einhaltung verpflichte und somit eine Notwendigkeit darstelle. Ohne dass die Summa Halensis nach dem ausführlichen Referat dieser Lehre dazu Stellung nimmt, ob sie diesem Schema prinzipiell zustimmt oder nicht, hält sie doch im Blick auf die spezielle Frage des Schwörens ein anderes Erklärungsmodell für plausibler: Demnach sei das Schwören zwar „im Allgemeinen gut“, insoweit es die Wahrheit versichere, jedoch müsse der „Begleitumstand“ berücksichtigt werden, dass diese Versicherung der Wahrheit mit der „Anrufung oder Bezeugung der ersten Wahrheit“ einhergehe und das nicht grundlos geschehen dürfe (ebd.). Im

---

<sup>444</sup> Vgl. jedoch Summa Halensis III Nr. 583 zu II (ed. Bd. IV/2, 908b–909b; in dieser Ausgabe S. 2170–2173).



Anschluss an das Decretum Gratiani und in Anlehnung an die entsprechenden Ausführungen des Johannes von La Rochelle in dem Traktat ‚Über die Laster‘ werden sieben ‚gute Gründe‘ für einen Schwur angeführt, wenn damit nämlich das Ziel verfolgt werde, die Wahrheit zu bestätigen oder sie zu erklären, eine Freundschaft mit dem Eid zu besiegeln, Frieden wiederherzustellen, Treue zu wahren, Gehorsam und Unterwerfung anzuerkennen oder einen Kirchenbrauch zu bewahren (zu 5). Grundsätzlich verboten sei das eigene Streben danach, zu schwören (zu 1). Mit Augustin könne der Schwur vor allem deswegen ‚gefährlich‘ genannt werden, weil die drei ‚Begleiter‘ des Schwurs – das Urteil, die Gerechtigkeit und die Wahrheit<sup>445</sup> – leicht ‚ausfallen‘ könnten (zu 2).

*Kapitel 2: Ist es erlaubt, bei Schöpfungswesen zu schwören? [Nr. 573]*

Jesu Vorschrift, „weder beim Himmel noch bei der Erde“ zu schwören (Mt 5,34), interpretiert die Summa Halensis – teilweise in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Traktat ‚Über die Laster‘ des Johannes von La Rochelle – so, dass damit verboten werde, bei Schöpfungswesen zu schwören, wenn diesen dadurch etwas Göttliches zugesprochen werde oder – umgekehrt – sie so sehr verachtet würden, dass ein solcher Schwur nur dazu diene, den Nächsten zu betrügen (Antwort). Dass es in der Frömmigkeitspraxis der mittelalterlichen Kirche üblich war, „bei den Heiligen, der heiligen Maria, den Evangelien und den Gott geweihten Dingen“ zu schwören (2), wird für statthaft erklärt, weil das letztlich auf Gott selbst bezogen sei, insofern er den Heiligen „ihre Heiligkeit verliehen“, Himmel und Erde erschaffen habe und erhalte und von den Dingen, wie dem Evangelium und dem Kreuz, die ihm geweiht sind, ‚repräsentiert‘ werde (zu 2).

*Zweite Unterfrage: Die Vorschrift der Duldsamkeit*

Die Vorschriften der Bergpredigt zum Erdulden von Unrecht werden nach den drei Aspekten der Körperverletzung, der Sachentwendung und der Frondienstleistung strukturiert. Der Gesichtspunkt der ‚Frondienstleistung‘ entspricht dabei weniger der konkreten Handlungssituation, wie sie in Mt 5,41 geschildert wird, als vielmehr der Perspektive des mittelalterlichen Feudalsystems, in dem die Frondienste eine wichtige Rolle spielten.<sup>446</sup> Dieses Kapitel zeigt deshalb im besonderen Maße, wie ein biblischer Text von der Summa Halensis ausgelegt und auf den wirtschaftlichen sowie gesellschaftlichen Kontext der eigenen Zeit bezogen wird.

<sup>445</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 320–322 (ed. Bd. IV/2, 483a–487b; in dieser Ausgabe S. 626–643).

<sup>446</sup> Vgl. Rösener, Frondienste, 986 ff.

*Kapitel 1: Die Vorschriften der Duldsamkeit in Bezug auf die Körperverletzung*  
[Nr. 574]

In einem ersten Argumentationsgang wird erörtert, „ob das Unrecht abgewehrt werden muss“ (I). Hierzu unterscheidet die *Summa Halensis* zwischen privatem und öffentlichem Unrecht. Letzteres müsse „auf Befehl des Fürsten und durch die Hand des Soldaten abgewehrt werden“, wie es auch Augustin dargelegt habe (Antwort). Wichtig seien aber der politische Auftrag – der ‚Befehl‘ – vonseiten der Obrigkeit und die besondere Beauftragung – der ‚Beruf‘ – derer, die den Befehl mit Waffengewalt umsetzen. Die *Summa Halensis* vertritt damit im Grundsatz das Prinzip eines ‚staatlichen‘ Gewaltmonopols, was den Zielen der ‚Landfriedensbewegung‘ entsprach, die seit dem 11. Jahrhundert den Fehden entgegenwirkte.<sup>447</sup> Die Vorschrift der Bergpredigt beziehe sich jedoch nicht auf öffentliches, sondern auf privates Unrecht, wobei zwischen der Abwehr von Unrecht „durch Behinderung und durch Widerstand“ unterschieden werden müsse (ebd.). Während die Behinderung von Unrecht nicht verboten sei, wie das Verhalten des Paulus gegenüber den Juden, die ihn verfolgten, zeige, komme es beim Widerstand darauf an, ob er aus einer „zwingende[n] Notwendigkeit“ oder aus „Rachelust“ resultiere; letzteres sei prinzipiell untersagt, während bei der ‚zwingenden Notwendigkeit‘ unterschiedliche Aspekte zu beachten seien: die Möglichkeit, zu fliehen oder das Unrecht in irgendeiner Form zu behindern, müsse ausgeschlossen sein und Kleriker sowie Laien dürften nur ohne Waffen Widerstand leisten; dieses Recht stehe ihnen jedoch im Fall von „schreiendem Unrecht“ als „kanonisiertes Bürgerrecht“ zu, allerdings nur als spontane Reaktion und nicht mehr nach einem gewissen Zeitabstand (ebd.). Wenn am Ende noch einmal betont wird, dass Kleriker grundsätzlich keinen bewaffneten Widerstand leisten dürften, während das für Laien ein ‚Rat‘ sei, entspricht das der Grundintention der *Summa Halensis*, sich für das Gewaltmonopol der weltlichen Obrigkeit einzusetzen, lässt aber auch die durchaus realistische Einschätzung erkennen, dass Laien in alltäglichen Auseinandersetzungen der ‚öffentlichen Gewalt‘ auch zu den Waffen griffen, was im Duktus der moraltheologischen Ausführungen dieses Abschnittes nicht für generell verboten erklärt, aber sowohl politisch als auch ethisch als nicht ‚ratsam‘ angesehen wird. Der prinzipielle Einwand des Marcellinus von Karthago,<sup>448</sup> es sei für ein politisches Gemeinwesen nicht sinnvoll, dem Schlechten, d. h. einem Aggressor, nicht zu widerstehen (4), weil dann „Gerechtigkeit und Gesetz untergehen“ würden (5), wird mit einem Zitat aus dem Antwortschreiben Augustins an Marcellinus zurückgewiesen, wonach die eigentliche Bedeutung eines politischen Gemeinwesens darin bestehe, dass es zum Besitz der Bürgerschaft gehört. Die „Eintracht“, die diese Bürgerschaft auszeichne,

<sup>447</sup> Vgl. Angermeier, Königtum und Landfriede im deutschen Spätmittelalter, 27 ff; Wadle, Heinrich IV. und die deutsche Friedensbewegung, 41 ff; ders., Landfriedensrecht in der Praxis, 78 ff; Becker, Landfrieden. I. Deutschland, 1657 f; Contamine, Landfrieden. II. Frankreich, 1658 f; Vollrath, Probleme um den Landfrieden, 11 ff; Hehl, Die Sorge für den Landfrieden als Fall des gerechten Krieges, 55 ff.

<sup>448</sup> Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 539 zu 4 (ed. Bd. IV/2, 826b; in dieser Ausgabe S. 1870–1873).

könne aber dadurch gestärkt und erweitert werden, dass „das Böse im Guten besiegt“ werde; das Erdulden von Unrecht heiße dann zwar, „weltliche Bequemlichkeiten“ aufzugeben, aber dadurch könnten Ungerechte für das Gemeinwesen gewonnen werden (zu 4). Allerdings wird zugleich auf Augustins Auffassung verwiesen, dass diese Duldsamkeit als eine innere Einstellung verstanden werden müsse, während es in der politischen Praxis der „Öffentlichkeit“ darauf ankomme, das ‚Nützliche‘ abzuwägen, was bedeute, dass die Freiheit, Unrecht zu tun, um des Gemeinwesens willen eingeschränkt werden müsse (zu 5). In Bezug auf das alttestamentliche Gesetz der Vergeltung körperlicher Schädigungen<sup>449</sup> wird im Anschluss an Augustin festgehalten, dass es für Richter weiterhin verbindlich sei, jedoch von Privatpersonen nicht mehr befolgt werden dürfe (zu II).

*Kapitel 2: Die Vorschriften der Duldsamkeit in Bezug auf die Sachentwendung*

Die Ausführungen dieses Kapitels stimmen inhaltlich mit einem Abschnitt des zweiten Teils der Summa Halensis überein, wo diese Frage allgemein im Blick auf das Erregen eines öffentlichen Ärgernisses erörtert wurde.<sup>450</sup>

*Artikel 1: Ist es erlaubt, sein Eigentum zurückzufordern? [Nr. 575]*

Die Forderung der Rückgabe entwendeten Besitzes darf nach Auffassung der Summa Halensis, die sich hier auf 1Kor 6,1 beruft und in ihrer Argumentation dem Decretum Gratiani folgt,<sup>451</sup> nur vor einem christlichen Richter erfolgen und muss dabei von Liebe, nicht aber von „Zank und Betrug“ bestimmt werden (Antwort). Zudem gelte die Erlaubnis, einen Prozess zur Rückgabe entwendeten Besitzes zu führen, nur für die ‚Schwachen und Unvollkommenen‘, während die ‚Vollkommenen‘ ihren Besitz zwar zurückfordern, jedoch deswegen kein Gerichtsverfahren anstrengen dürften (ebd.). Die Frage der Rechtmäßigkeit sowie Angemessenheit einer Rückforderung entwendeten Eigentums hat auch Alexander von Hales in einer seiner Quaestiones erörtert.<sup>452</sup>

*Artikel 2: Ist es den Vollkommenen erlaubt, ihr Eigentum zurückzufordern? [Nr. 576]*

Im Anschluss an den vorangegangenen Artikel wird die Frage, wie sich die ‚Vollkommenen‘ verhalten sollen, noch genauer erörtert, teilweise in wörtlicher Übereinstimmung mit der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre.<sup>453</sup> Demnach dürfen die ‚Vollkommenen‘ entwendetes Eigentum nur insofern zurückfordern, als sie dieses nicht als

<sup>449</sup> Vgl. ebd., Nr. 268 u. 465 (ed. Bd. IV/2, 392a–394b.681a–683b; in dieser Ausgabe S. 308–317.1348–1355).

<sup>450</sup> Vgl. ebd., II–II Nr. 865 (ed. Bd. III, 824a–826b).

<sup>451</sup> Zum Einfluss des kanonischen Rechts auf die mittelalterliche Restitutionslehre vgl. Deschamps, *L'influence du droit canonique médiéval sur la formation d'un droit de la responsabilité*, 160 ff.

<sup>452</sup> Vgl. Alexander von Hales, *Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘*, q.35 (BFS 20, 620–630).

<sup>453</sup> Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.52 c.4 q.1 (SpicBon 18b, 1019,26–37).

ihr privates Eigentum, sondern „als Gemeingut und das ihrer Gemeinschaft“ ansehen und es ihnen somit allein um dessen „allgemeinen Nutzen“ geht (Antwort). Wenn es generell nicht erlaubt wäre, Eigentum zurückzufordern, hieße das erstens, dass die Bösen zum Raub regelrecht motiviert würden, zweitens wären „die Einheit und der Friede der Kirche“ bedroht, weil es zu einer Spaltung kommen könnte, und drittens könnten die Schwachen nicht mehr getröstet werden, denen nach der Auslegung der Glossa ordinaria zu Hld 2,6 „die weltlichen Güter gegeben worden sind nicht nur für ihren Unterhalt, sondern auch zu ihrem Trost“ (ebd.). Somit sei es auch Klerikern und Ordensleuten gestattet, Eigentum zurückzufordern, wenn die einen – die Kleriker – das im Namen der Armen tun und die anderen – die Mönche – im Namen ihrer Ordensgemeinschaft oder der gesamten Kirche; die Ordensleute hingegen, die selbst nichts persönlich besitzen, sondern nur die „Nutznießung“ von Dingen in Anspruch nehmen, die ihnen zum Gebrauch überlassen wurden, könnten diese Nutznießung auch nur im Namen des eigentlichen Eigentümers zurückfordern. Darin spiegelt sich das Selbstverständnis der Franziskaner – und das heißt auch der Verfasser der Summa Halensis – wider, die auf jeglichen Privatbesitz verzichteten und alle Dinge, die zum täglichen Leben der Ordensgemeinschaft erforderlich waren, eben nicht als Besitz ansahen, sondern nur deren Nutzen in Anspruch nehmen wollten; an dieser Unterscheidung sollte sich später in theoretischer wie auch praktischer Hinsicht der Armutsstreit innerhalb des Franziskanerordens entzünden.<sup>454</sup>

*Artikel 3: Ist es den Unvollkommenen allgemein erlaubt, ihr Eigentum zurückzufordern? [Nr. 577]*

Das grundsätzliche Recht, Eigentum zurückzufordern, begründet die Summa Halensis mit 1Kor 6,12 und betont dabei noch einmal, dass dieses Recht nicht um der Begierde willen in Anspruch genommen werden dürfe, sondern aus Liebe und „aus dem Eifer der Gerechtigkeit“ (Antwort zu 1). Den ‚Schwachen‘ sei es zudem gestattet, dass sie ihr Eigentum aus Furcht vor Armut und Not zurückfordern. Dem Einwand, eine solche Forderung erzeuge bei dem Räuber Anstoß, was grundsätzlich untersagt sei, wird entgegeng gehalten, dass der Anstoß bzw. der Schaden auf Seiten der Gemeinschaft noch größer wäre und der Frieden sowie der ‚allgemeine Nutzen‘ bedroht wären, wenn keine Rückerstattung gefordert würde (zu 3). Einen ‚Anstoß‘ bei dem Räuber erzeuge das nur ‚passiv‘, nicht aber ‚aktiv‘ in dem Sinne, als würde „etwas weniger richtig“ gesagt oder getan (zu 4).

---

<sup>454</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 487–488 (ed. Bd. IV/2, 715a–718b; in dieser Ausgabe S. 1474–1485); s. o. S. 2432f; Grundmann, Die Bulle „Quo elongati“ Papst Gregors IX., 222ff; Iriarte, Der Franziskusorden, 49 ff.

*Artikel 4: Ist es erlaubt, alles zurückzufordern? [Nr. 578]*

Über das Notwendige hinaus darf nach Auffassung der Summa Halensis auch ‚Überflüssiges‘ zurückgefordert werden, wenn es an Arme verteilt wird (Antwort zu I). Die Frage, ob auch Sklaven, d. h. im mittelalterlichen Kontext Leibeigene,<sup>455</sup> zurückgefordert werden dürften, wird im Anschluss an Augustin so beantwortet, dass das sogar eher in Betracht komme als die Rückforderung von materiellen Dingen, wenn dieser Sklave bzw. Leibeigene von dem eigentlichen Eigentümer besser zur rechten Gottesverehrung erzogen werden könne als von demjenigen, der ihn in Besitz genommen hat (zu II).

*Kapitel 3: Die Vorschrift der Duldsamkeit in Bezug auf die Frondienstleistung [Nr. 579]*

Zunächst werden die „tausend Schritte“, von denen in Mt 5,41 die Rede ist, im Anschluss an die Glosse allegorisch als der „Sabbatweg“ der „geistliche[n] Vollkommenheit“ gedeutet (Antwort zu 1) und wird dann in Anknüpfung an Augustin zwischen drei Aspekten vollkommener Duldsamkeit unterschieden: dem „körperlichen oder persönlichen Gefolgschaftsdienst“, der mit den ‚tausend Schritten‘ bezeichnet werde, sowie der Vernunftgemäßheit und der Freiwilligkeit eines Gefolgschaftsdienstes, die in Jesu Rede von den anderen zweitausend Schritten – bzw. nach dem griechischen Urtext der ‚zweiten Meile‘ – zum Ausdruck kämen (zu 2). Diese Vernunftgemäßheit und Freiwilligkeit sieht die Summa Halensis in dem Kamel als Lasttier, das in Ijob 1,3 genannt wird, zeichenhaft zur Sprache gebracht. In Übereinstimmung mit Augustin sei diese Vorschrift aber nicht wörtlich zu verstehen, sondern als innere Bereitschaft des Christen zum Dienst am Nächsten.

*Dritte Unterfrage: Die Vorschrift der Wohltätigkeit*

Dieser Abschnitt behandelt in einem ersten Teil den gesamten Bereich der Spenden, die in Form von Almosen sowie Stiftungen für die mittelalterliche Frömmigkeit von grundlegender Bedeutung waren. In einem zweiten Teil werden dann Fragen des Kreditwesens erörtert, die von wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Interesse waren.

*Erstes Glied: Die Vorschrift der Spende**Kapitel 1: Was wird zu spenden vorgeschrieben?**Artikel 1: Darf man von ungesetzlich erworbenem Gut etwas spenden? [Nr. 580]*

Die Summa Halensis argumentiert hier – wie auch schon bei den Ausführungen zum Zehnten<sup>456</sup> – nicht moralisch, sondern juristisch, indem sie die Rechtmäßigkeit einer

---

455 S. o. S. 2428.

456 Vgl. Summa Halensis III Nr. 496 (ed. Bd. IV/2, 733a–734b; in dieser Ausgabe S. 1536–1543).

Spende davon abhängig macht, ob das, was gespendet wird, in den Besitz des Spenders übergegangen ist – wie im Fall von Gewinnen bei Glücksspielen sowie beim Lohn von Prostituierten und Schauspielern<sup>457</sup> – oder aber unrechtmäßig angeeignet wurde und deshalb dem eigentlichen Besitzer zurückerstattet werden muss (Antwort). In dieser Argumentationsweise schließt sich die Summa Halensis der Beichtsumme des Raimund von Peñafort an und grenzt sich von der generalisierenden Auffassung ab, wonach grundsätzlich verboten sei, etwas unerlaubt Erworbenes zu spenden. Die kritische Einstellung der Autoren generell gegenüber dem Erwerb von Reichtümern wird darin deutlich, dass im Blick auf Lk 16,9 festgestellt wird, Reichtümer würden „meistens“ „ungerecht und mit Sünde“ erworben (zu 1). Das Verhalten der Israeliten beim Auszug aus Ägypten, als sie die wertvollen Gefäße ihrer Nachbarn nahmen, mit denen später das Bundeszelt ausgestattet wurde, wird legitimiert, indem es auf die Anweisung Gottes als den eigentlichen Besitzer aller Güter zurückgeführt wird (zu 2). Der Grundsatz, dass aus Bösem Gutes entstehen kann, wird in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Decretum Gratiani an alltäglichen Situationen im Umgang mit Besitz verdeutlicht, wobei das Beispiel des Mathematikers, der „aus einem schändlichen Grund besitzt“, wenn er „ziemlich viel verdient, indem er seine Kunst lehrt oder die Zukunft voraussagt“, nicht nur ein bezeichnendes Licht auf inneruniversitäre Animositäten wirft, sondern auch die Bandbreite der praktischen Anwendungen mathematischer Kenntnisse erkennen lässt (zu 3). Hinsichtlich des Lohns der Prostituierten, der auch schon im Zusammenhang der alttestamentlichen Rechtssatzungen zu den ‚ehrlosen Personen‘ thematisiert wurde,<sup>458</sup> wird die Frage der Rechtmäßigkeit einer Spende dann noch einmal im Anschluss an die Glosse zum Decretum Gratiani präzisiert, insofern zwischen einer personenbezogenen Spende und einem allgemeinen Almosen unterschieden wird (zu f).

*Artikel 2: Wird vorgeschrieben, Notwendiges oder Überflüssiges zu spenden? [Nr. 581]*

Die Verpflichtung zur Spende hängt davon ab, ob es sich hierbei um etwas Lebensnotwendiges handelt, auf das der potentielle Spender nicht verzichten kann, oder etwas, auf das er verzichten kann bzw. was sogar überflüssig ist (Antwort).

*Kapitel 2: Wem wird befohlen, zu spenden? [Nr. 582]*

Dieser Artikel konzentriert sich auf die Frage, ob derjenige, der nichts besitzt, spenden muss, und stellt dazu fest, dass es „viele Arten von Gaben gibt“ und deshalb ein Armer nicht zu einer materiellen Spende verpflichtet sein kann, wohl aber zum Mitleid, zum Trost und zur Gefälligkeit (Antwort).

<sup>457</sup> Zur gesellschaftlichen Stellung und kirchlichen Infamierung von Schauspielern vgl. Schubert, Spielmann, -leute, 2112f; ders., Fahrendes Volk im Mittelalter, 112ff. – S. u. S. 2507.

<sup>458</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 486 (ed. Bd. IV/2, 712a–715b; in dieser Ausgabe S. 1460–1473).

*Kapitel 3: Wem zu spenden wird vorgeschrieben? [Nr. 583]*

Die Summa Halensis stellt den Grundsatz auf, dass allen Menschen, die in Not sind, gespendet werden muss, dabei jedoch unterschiedliche Gründe zu beachten seien (Antwort). Besondere Beachtung wird in diesem Zusammenhang dem Schauspieler geschenkt, dem – ebenso wie dem Gottlosen – allein in seinem natürlichen Menschsein als Ebenbild Gottes etwas gespendet werden dürfe, während ausdrücklich untersagt wird, ihm etwas zu spenden, „weil man sich bei seinem lasterhaften und unerlaubten Spiel erfreut“ (zu I 1). Die scharfe Kritik, die das weltliche Theater, das im 13. Jahrhundert expandierte und sich zunehmend der kirchlichen Kontrolle entzog,<sup>459</sup> hier erfährt, wird damit begründet, dass Schauspieler „durch ausdrucksvolle Bewegung ihres Körpers und Spiele zum Lachen reizen, beabsichtigen, die Menschen zu Ausgelassenheit und alberner oder ungeordneter Fröhlichkeit zu reizen und zu bewegen“ (zu II). Von solcher ‚Albernheit‘ abgegrenzt wird hingegen eine ‚geordnete‘ Fröhlichkeit „mit dem Zweck der Erquickung und des körperlichen Wohlbefindens“, wie sie mit Musikinstrumenten hervorgerufen werden könne und wofür den Musikanten auch gespendet werden dürfe (ebd.). Zusammen mit der jeweiligen Intention, die Theateraufführungen und musikalische Darbietungen verfolgten, sowie dem Affekt, den sie beim Publikum hervorriefen, war somit vor allem die Art und Weise der Darbietung für die Autoren der Summa Halensis entscheidend und vermochten sie in der körperlichen Bewegung der Schauspieler nur Sündhaftes erkennen, womit im Unterschied zur Wertschätzung der Körperlichkeit, die an anderer Stelle zur Geltung kommt,<sup>460</sup> hier eine Abwertung des Körperlichen festzustellen ist.

*Kapitel 4: Wie und wann muss man spenden? [Nr. 584]*

Die Vielfalt der Gaben, die bereits im zweiten Kapitel angesprochen wurde, wird mit einigen Bibelziten noch einmal ausführlich entfaltet, bevor in nahezu wörtlicher Übereinstimmung mit der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre dargelegt wird, dass Reiche sich der unterlassenen Hilfeleistung schuldig machen, wenn sie notleidenden Armen nichts spenden (Antwort zu I), sie jedoch abwägen können, wann es am sinnvollsten ist, ihr überflüssiges Vermögen zu verteilen (zu 4).

*Kapitel 5: Warum wird dem Almosen besonders zugeschrieben, alles zu reinigen? [Nr. 585]*

Die besondere Bedeutung des Almosens wird mit dessen Funktion begründet, dass es „die Barmherzigkeit Gottes gegenüber der Sünde und der Sündenstrafe bewegt“, wobei die theologische Präzisierung erfolgt, dass Almosen eben nur ‚bewegen‘

<sup>459</sup> Vgl. Brandhorst, *Spielleute – Vaganten und Künstler*, 157 ff; Schubert, *Fahrendes Volk im Mittelalter*, 85 ff; Linke, *Sozialisation und Vergesellschaftung im mittelalterlichen Drama und Theater*, 63 ff.

<sup>460</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 571 (ed. Bd. IV/2, 893a–894b; in dieser Ausgabe S. 2118–2123).

können, aber nicht ausreichen, um von Schuld zu reinigen, sondern es dafür immer auf die „richtige Medizin“ ankomme, insofern „Gegensätzliches mit Gegensätzlichem geheilt wird“ (Antwort).

*Zweites Glied: Die Vorschrift des Kredits*

Die Summa Halensis folgt in diesem Abschnitt der Argumentationslinie, die bereits die Ausführungen zum alttestamentlichen Zinsverbot bestimmte.<sup>461</sup> Damit wird die grundlegende Verknüpfung des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes, die den Gesetzstraktat insgesamt bestimmt, unterstrichen. Die einzelnen Kapitel weisen wiederum wörtliche Übereinstimmungen mit der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre sowie der ‚Summe über die Laster‘ des Johannes von La Rochelle auf.

*Kapitel 1: Ist es verboten, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen?*

[Nr. 586]

Nach Auffassung der Summa Halensis ist die Zinsnahme in besonderen Fällen, die kirchenrechtlich im ‚Liber Extra‘ eigens geregelt sind und in dieser Zusammenstellung bereits in der Beichtsumme des Raymundus von Penyfort präsentiert werden, gestattet, wobei zwischen Kredit und Darlehen unterschieden wird (Antwort). Diese ‚Erlaubnis‘ sei aber nicht so zu verstehen, als verlöre das Zinsnehmen damit seine Sündhaftigkeit, sondern müsse als ein „Zugeständnis“ angesehen werden, damit nicht eine noch größere Sünde begangen werde (zu 1). Das Ambrosius-Zitat, das als Gegenargument angeführt wurde, wird zum einen mit der Infragestellung der Authentizität dieses Zitats entkräftet und zum anderen dadurch relativiert, dass es auf die Erhebung von Steuern und Zinsen von Heiden bezogen wird, deren Land von den Christen in Besitz genommen werden müsse (zu 2). Der prinzipielle Unterschied zwischen der Geldwirtschaft und einem Wirtschaftssystem, das auf Sachwerten und Naturalien basiert, wird am Beispiel eines vermieteten Pferdes aufgezeigt, bei dem das Besitzrecht nicht übertragen wird, während genau das bei einem Kredit geschehe, was aber dem Recht widerspreche (zu 4). Die göttliche Verheißung, die in Dtn 15,6 ausgesprochen wird, legt die Summa Halensis sprachlogisch aus, indem sie die theologische Gewichtung zwischen dem Vorder- und dem Nachsatz akzentuiert (zu 5).

*Kapitel 2: Ist allein schon die Hoffnung, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu erhalten, verboten? [Nr. 587]*

Die Summa Halensis präsentiert in diesem Kapitel nahezu wörtlich die Problemlösung, die bereits im Zusammenhang der Auslegung des siebten Gebotes dargelegt wurde.<sup>462</sup>

<sup>461</sup> Vgl. ebd., Nr. 380 (ed. Bd. IV/2, 565a–567b; in dieser Ausgabe S. 922–929).

<sup>462</sup> Vgl. ebd., Nr. 379 (ed. Bd. IV/2, 564a–565b; in dieser Ausgabe S. 920–923).



*Kapitel 3: Ist es in irgendeinem Fall erlaubt, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen? [Nr. 588]*

In drei Argumentationsgängen wird dargelegt, dass Zinsnahme ein Übel ist, weil damit fremder Besitz weggenommen wird, jedoch um der Vermeidung größerer Übel willen von der weltlichen Gesetzgebung – wie dem Codex Justinianus – ein geringer Zinssatz gestattet sei (zu I 1–4), weshalb auch weltliche Richter Wucherer im Unterschied zu anderen Dieben am Leben ließen, zumal aus deren Vergehen „ein gewisser Nutzen für das Gemeinwesen“ entstehe (zu II), während der kirchliche Richter den „geistlichen Schaden“ des Wuchers im Blick habe und dieses Vergehen deshalb rigoroser verfolgen müsse (zu III). Die wissenschaftstheoretische wie auch –pragmatische Differenzierung zwischen den jeweiligen Betrachtungsweisen der verschiedenen Wissenschaften wird hier so genau beachtet, dass eine Handlung, die in theologischer und kirchenrechtlicher Perspektive als ‚schädlich‘ beurteilt wird, in wirtschaftspolitischer Hinsicht nützlich sein kann und deshalb von dem weltlichen Recht nicht verurteilt wird. Es bleibt im Blick auf die gesellschaftliche Realität eine offene Frage, wie das Zusammenspiel von weltlichen und kirchlichen Gesetzesnormen funktionieren kann.

*Kapitel 4: Ist es sich selbst nach schlecht, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen? [Nr. 589]*

Am Ende dieses Abschnitts ist es den Autoren der Summa Halensis wichtig, dass die Ausdifferenzierung unterschiedlicher wissenschaftlicher Betrachtungsweisen wie auch juristischer Beurteilungen des Kredits nicht so missverstanden wird, als solle damit eine ethische Gleichgültigkeit zum Ausdruck kommen; vielmehr wird noch einmal betont, dass Zinsnehmen als Diebstahl fremden Eigentums angesehen und deshalb ‚an und für sich‘, d. h. aus moralischer Sicht verurteilt werden muss (Antwort 1–5).

*Vierte Unterfrage: Die Vorschrift der Liebe*

In diesem Abschnitt geht es um die Nächstenliebe im Sinne der Feindesliebe, wie sie in der Bergpredigt (Mt 5,43–46) vorgeschrieben wird. Die Summa Halensis verknüpft hiermit die Frage des Verdienstcharakters der Liebe und konzentriert sich damit auf einen zentralen Aspekt der scholastischen Soteriologie.

*Kapitel 1: Ist es verdienstvoll, seinen Freund zu lieben? [Nr. 590]*

Der Verdienstcharakter der Liebe zu einem Freund wird theologisch begründet und auf die „Ursache Gottes“ zurückgeführt, während die „zeitliche Ursache“, d. h. allein die zwischenmenschliche Beziehung, diese Liebe nicht verdienstvoll werden lasse (Antwort).

*Kapitel 2: Ist es ein Rat oder eine Vorschrift, seinen Feind zu lieben? [Nr. 591]*

Die grundlegende Unterscheidung zwischen einem Rat, der nach Auffassung der mittelalterlichen Theologie nur für ‚vollkommene‘ Christen wie die Ordensangehörigen verpflichtend ist, und einer Vorschrift, an die sich alle Christen halten müssen, wird hier mit dem Gesichtspunkt der Affektivität bzw. Effektivität der Liebe verknüpft, sodass auch die ‚Unvollkommenen‘ dazu verpflichtet sind, zumindest den Affekt der Feindesliebe in sich zu haben (Antwort). Dabei wird die Sprachregelung des Petrus Lombardus, wonach ein ‚Rat‘ für die Vollkommenen die „Pflicht einer Vorschrift“ bedeute, als eine „Meinung“ referiert (ebd.), auf die dann in den folgenden beiden Kapiteln erneut Bezug genommen wird. Der besondere Charakter der Feindesliebe wird noch dadurch unterstrichen, dass sie im Anschluss an Ambrosius als etwas bezeichnet wird, das „die menschliche Natur übersteigt“, wozu der Mensch jedoch fähig sei, weil seine Natur die Gnade empfangen könne (zu a).

*Kapitel 3: Ist es vorgeschrieben, allen seinen Feinden Gutes zu tun? [Nr. 592]*

In einer Fortsetzung und teilweise korrigierenden Präzisierung des vorangegangenen Kapitels wird im Anschluss an Beda Venerabilis herausgestellt, dass die einfache Aufteilung, wie sie Petrus Lombardus und Wilhelm von Auxerre vollziehen, indem sie zwischen den kirchlichen Vorgesetzten und Vollkommenen einerseits sowie den Unvollkommenen und Untergebenen andererseits unterscheiden, so nicht haltbar sei, vielmehr die Bergpredigt sich an alle Christen richte, wenngleich das einfache Kirchenvolk diese Predigt einfacher verstehe, wenn sie mit Hilfe der vier Kardinaltugenden ausgelegt würde (Antwort). Nun sieht die Summa Halensis auch die Unvollkommenen dazu verpflichtet, einen Feind nicht nur affektiv, sondern auch effektiv zu lieben, während die Vollkommenen und Vorgesetzten hinsichtlich der tatsächlichen Wirkung noch „mehr“ leisten müssten (ebd.). Eine Einschränkung erfolgt allein in zeitlicher Hinsicht, insofern man nicht zu jedem Zeitpunkt zur Feindesliebe verpflichtet sei, sondern nur dann, „wenn ein Feind in einer Notlage ist“ (ebd.). Die theologische Rede von der „Vollkommenheit“ christlicher Existenz wird dann noch dadurch präzisiert, dass zwischen einer „Vollkommenheit, die zum Heil gehört“ und aus der sich die Verpflichtung zur Feindesliebe im Fall einer Notlage des Feindes ergebe, und einer „Vollkommenheit der Übererfüllung“ unterschieden wird, die der Vorschrift der Feindesliebe unabhängig von dem Zeitpunkt und der Notlage des Feindes folge (zu dem „oben genannten Einwand“).

*Kapitel 4: Ist es größer, seine Freunde zu lieben, als seine Feinde? [Nr. 593]*

Dieses Kapitel greift eine Frage auf, die im Sentenzenbuch des Petrus Lombardus wie auch in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre erörtert wird. Der qualitative Vorzug der Feindesliebe gegenüber der Freundesliebe wird damit begründet, dass sie „umsonst“ erfolge und deshalb verdienstvoller sei, während die Liebe zum Freund „geschuldet“ sei (Antwort). Die Liebe zum Feind müsse um so mehr als ein „Wunder“

angesehen werden, als sie nicht aus natürlicher Neigung, in der Verbindung von Vernunft und Sinneswahrnehmung, resultiere (zu 1). Dem Versuch, die Größe der Feindesliebe mit logischen Schlussfolgerungen, die jeweils vom Gegenteil ausgehen, in Frage zu stellen, wird eine Absage erteilt, indem die gemeinsame Basis von Freundes- und Feindesliebe aufgezeigt wird (zu 2).

*Kapitel 5: Ist die Liebe zum Feind verdienstvoller als die zum Freund? [Nr. 594]*

Die Summa Halensis misst die Intensität der Liebe und ihren Verdienstcharakter an der jeweiligen Relation ihrer Bewegung zum Ursprung und zum Ziel. Damit verknüpft wird die tugendtheologische Unterscheidung zwischen dem Schwierigen und dem Guten, die der aristotelischen Ethik entnommen ist (Antwort). Diese Unterscheidung impliziert im Duktus der scholastischen Verdienstlehre wiederum eine differenzierte Beurteilung des Verdienstcharakters der Feindes- bzw. Freundesliebe im Blick auf den Nachlass der Sündenstrafe einerseits und das ewige Leben andererseits (zu 1). Dem Einwand, die Liebe zum Freund werde durch die fleischliche oder natürliche Begierde beeinträchtigt, wird nur in Bezug auf die fleischliche Begierde stattgegeben, während die natürliche Liebe vom schöpfungstheologischen Ansatz der Summa Halensis her als prinzipiell gut betrachtet und im Rahmen der aristotelischen Ontologie als „Disposition der materiellen Form“ bestimmt wird (zu 2).

*Kapitel 6: Ist es erlaubt, seine Feinde zu verfluchen? [Nr. 595]*

Die Summa Halensis knüpft hier an die Darlegungen zur Frage der ‚Verfluchung‘ im zweiten Teil<sup>463</sup> an und referiert zunächst Augustins Auffassung, wonach es bei den biblischen Beispielen von Verfluchungen nicht darum gehe, dem Feind Böses zu wünschen, sondern die Konsequenzen seines Handelns vorherzusagen (Antwort zu 1–3). In einem zweiten Schritt wird dann der Akzent aber doch anders gesetzt, indem – wiederum in Anknüpfung an einen Grundgedanken Augustins<sup>464</sup> – zwischen dem Vergehen des Sünders und seinem natürlichen Menschsein unterschieden wird, sodass ein Verfluchen des Feindes dann gerechtfertigt sei, wenn es sich gegen dessen sündhafte Verfehlung richtet, nicht aber auf seine menschliche Natur zielt (Antwort zu 1–2).

*Kapitel 7: Muss man für alle seine Feinde beten? [Nr. 596]*

In einem ersten Argumentationsgang wird im Anschluss an Augustin festgestellt, dass „bei niemandem die Hoffnung auf[ge]geben“ werden dürfe, „solange er auf dem Weg ist“, weshalb für alle Feinde gebetet werden müsse (2); hierbei sei jedoch zwischen zwei Arten von Todsünden zu unterscheiden, sodass in dem Fall, wenn Buße nicht

<sup>463</sup> Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 465–472 (ed. Bd. III, 457–463b).

<sup>464</sup> Vgl. Augustinus, Sermones de vetera testamento (Tractatus de Esau et Iacob) IV,20 (CChr.SL 41, 34,453f); Summa Halensis III Nr. 266 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 391a; in dieser Ausgabe S. 302–305).

mehr möglich ist, auch kein Gebet für den Feind, d. h. den Todsünder, erforderlich sei (Antwort zu 1). In einem zweiten Argumentationsgang werden die biblischen Beispiele von Gebeten, die sich gegen Feinde richten, wiederum mit der augustinischen Unterscheidung zwischen der Sündhaftigkeit und dem Menschsein des Sünders erklärt (Antwort).

#### **Vierte Frage: Die Vorschriften der Absicht**

Den Schlusspunkt der Ausführungen zum Evangelischen Gesetz und zum Gesetzextraktat der Summa Halensis insgesamt bildet ein Abschnitt, der die Vorschriften der Bergpredigt unter dem Gesichtspunkt der ‚Intention‘ analysiert und sie so noch einmal systematisch zusammenfasst. Die ‚Ordnung‘ der rechtmäßigen Intention, die Vorschriften zu erfüllen, wird auf die drei Aspekte der Rechtschaffenheit, der Aufrichtigkeit und der Prüfung konzentriert.

#### *Erstes Glied: Die Rechtbeschaffenheit der Absicht*

##### *Kapitel 1: Sind wir dazu verpflichtet, alle Handlungen auf Gott auszurichten? [Nr. 597]*

In einer ersten Problemlösung referiert die Summa Halensis verschiedene Auffassungen, wie die paulinische Forderung, dass alles zur Herrlichkeit Gottes getan werden müsse (1Kor 10,31), interpretiert werden kann, ohne den moralphilosophischen Grundsatz in Frage zu stellen, dass es menschliche Handlungen gibt, die in moralischer Hinsicht indifferent sind. Bei der Präsentation der unterschiedlichen Auffassungen werden die Einwände, die jeweils dagegen sprechen, gleich mit bedacht, sodass am Ende eine Position heraussticht, die am überzeugendsten zu sein scheint – demnach kommt es bei der Interpretation des paulinischen Grundsatzes auf die Ausrichtung einer Handlung auf Gott als das Ziel an und auf das Vernunftvermögen, das die Handlung hierbei ordnet (Lösung). Dieser Lösungsansatz wird mit der scholastischen Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen und dem freien Willen des Menschen begründet (zu a-g). Dabei wird – nicht zuletzt durch die Hervorhebung „antworte ich“ – hervorgehoben, dass auch derjenige, der die Gnade nicht besitzt, von seiner natürlichen Anlage her doch die Möglichkeit habe, das zu tun, „was in ihm steckt, um die Gnade zu erhalten“, weshalb auch er sein Handeln auf Gott ausrichten könne (zu f). Gegen diesen Lösungsansatz werden dann im Anschluss an Augustin noch einmal Einwände erhoben, die in einem zweiten Schritt beantwortet werden. Diese diffizile Argumentationsstruktur mit ihrer Abfolge von Pro- und Contra-Argumenten, einer ersten ‚Lösung‘ in Gestalt eines Referates unterschiedlicher Positionen aus der theologischen Tradition und Darlegung eines möglichen Lösungsansatzes, dann Einwänden gegen diesen Lösungsansatz und schließlich einer differenzierten ‚Antwort‘ auf alle Gegenargumente spiegelt nicht nur die Komplexität des Problems

wider, sondern vermittelt auch einen Einblick in die methodische Vorgehensweise des Gesetzeztraktates, insofern hier vielfältiges Material aus der Theologiegeschichte zusammengetragen und letztlich aus einer ganz bestimmten Perspektive fokussiert wird. Mit dem moraltheologischen Grundgedanken, dass die vernunftbegabte Schöpfung sich ganz und gar Gott schuldet, ist zugleich die Feststellung verbunden, dass das Gebot, das Handeln auf Gott auszurichten, zwar „immer, aber nicht zu jedem Zeitpunkt, sondern je nach Ort und Zeit“ gilt (zu 1). Zudem wird im erneuten Rekurs auf Johannes von Damaskus darauf hingewiesen, dass nicht alle Seelenkräfte der Vernunft gehorchen und der Mensch deshalb auch nicht verpflichtet sei, alle seine Handlungen auf Gott auszurichten, sondern nur solche, die er mit seiner Vernunft steuern kann. Die Auffassung des Hrabanus Maurus, dass der Mensch immer nur aus der Liebe zu Gott oder der Knechtschaft des Teufels handeln könne und es somit keine sittlich indifferenten Werke gebe – was direkt als „unangemessen“ bezeichnet wird (4) –, präzisiert bzw. korrigiert die Summa Halensis mit einer Unterscheidung zwischen der bewegenden und der begleitenden Ursache, sodass die sittliche Autonomie des Menschen und damit auch seine Verantwortung gewahrt ist (zu 4).

*Kapitel 2: Können geistliche Handlungen, wie Predigen, auf ein zeitliches Ziel ausgerichtet werden? [Nr. 598]*

Die besondere Wertschätzung, die dem Predigen in den Bettelorden zuteilwurde, spiegelt sich in diesem Kapitel darin wider, dass einmal mehr die geistliche Intention der Predigt herausgestellt und ausdrücklich untersagt wird, wegen materieller Güter zu predigen (Antwort).<sup>465</sup> Dieses Verbot wird noch dadurch verstärkt, dass eine solche Predigt als „simonistisch“ verurteilt wird (e). Der „leibliche Unterhalt“ dürfe niemals – auch nicht in existenzieller Not – der eigentliche Zweck der Predigt sein, denn deren ‚Ziel‘ sei „in Gott allein“ gesetzt (zu 1–2); allerdings ‚verdiane‘ der Prediger seinen Lebensunterhalt, womit implizit die Aufforderung an die Gemeinde und die weltliche Obrigkeit verknüpft ist, für den Lebensunterhalt der Prediger zu sorgen.

*Zweites Glied: Die Aufrichtigkeit der Absicht*

*Kapitel 1: Können unter Beibehaltung der Aufrichtigkeit der Absicht zwei Ziele festgesetzt werden? [Nr. 599]*

Die Relation von zeitlichen und ewigen Zielen, die nicht nur in moraltheologischer Hinsicht, sondern auch für die Lebenspraxis der Christen bedeutsam ist, wird von der Summa Halensis unterschiedlich bestimmt, je nachdem, ob sie einander zugeordnet sind oder nicht (Antwort). Im ersten Fall wird dabei noch einmal dahingehend unterschieden, welches Ziel, das zeitliche oder das ewige, hauptsächlich angestrebt

---

<sup>465</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 350 I zu 2 (ed. Bd. IV/2, 519a–b; in dieser Ausgabe S. 754 f).

wird. Grundsätzlich gelte, dass Gott als das letzte Ziel angesehen und angestrebt werden müsse, und dementsprechend sei es eine ‚Perversion‘, etwas Zeitliches wie ein letztes Ziel anzustreben, was mit Augustins Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch nutzen soll – die zeitlichen Dinge –, und dem, was er genießen soll – Gott –,<sup>466</sup> unterstrichen wird (ebd.). Verkehrt sei es aber auch, ein zeitliches und ein ewiges Ziel nebeneinander zu stellen, denn das Zeitliche müsse immer auf das Ewige ausgerichtet werden. Besteht somit die rechte, schöpfungstheologisch begründete Ordnung darin, dass ein zeitliches Ziel auf das ewige Ziel bezogen ist, so wird hierbei zwischen geistlichen und körperlichen Tätigkeiten insofern unterschieden, als im Blick auf geistliche Handlungen wie Predigen und Beten prinzipiell ausgeschlossen wird, dass diese ein zeitliches Ziel verfolgen, während das für eine körperliche Tätigkeit akzeptiert wird, „solange sie nur danach auf Gott ausgerichtet wird“ (ebd.). Wie diese Relation genau bestimmt werden kann, wird im folgenden Kapitel erläutert.<sup>467</sup> Die Verhältnisbestimmung von ewigem und zeitlichem Ziel korrespondiert mit dem Grundsatz, dass die Gnade „die Vollendung der Natur“ ist (zu 1), der nicht nur die Konzeption der Summa Halensis in ihrem Zusammenhang von Schöpfungslehre und Soteriologie bestimmt, sondern ein fundamentaltheologisches Prinzip der Scholastik insgesamt darstellt.<sup>468</sup> In anthropologischer Hinsicht entsprechen dem wiederum die psychologischen und erkenntnistheoretischen Distinktionen in Bezug auf den Willen und die Vernunft des Menschen (zu 1–4).

*Kapitel 2: Kann eine Absicht oder ein Ziel in der Schöpfung aufgestellt werden?*  
[Nr. 600]

Die Relation von zeitlichem und ewigem Ziel wird genauer bestimmt, indem zwischen dem Guten als dem Ziel des Willens und dem Notwendigen als dem Hilfsmittel, um an dieses Ziel zu gelangen, unterschieden wird (Antwort). Mit der schöpfungstheologischen Rangordnung allen Seins korrelieren somit in moraltheologischer Perspektive die Abstufung verschiedener Handlungsziele und deren teleologische Ausrichtung auf das Gute schlechthin, d. h. Gott. Dabei wird ausdrücklich betont, dass die qualitative Rangordnung der Handlungsziele nicht der zeitlichen Abfolge der jeweiligen Handlungen entsprechen muss (zu 1).

*Kapitel 3: Ist jede Sorge verboten? [Nr. 601]*

Ohne den entscheidenden Bezugspunkt in der Bergpredigt, nämlich Jesu Unterscheidung zwischen der falschen und der rechten Sorge (Mt 6,19–34), explizit zu nennen, wird zunächst auf neutestamentliche Textstellen verwiesen, um aufzuzeigen, dass

<sup>466</sup> Vgl. Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus 30 (CChr.SL 44A, 38); ders., De doctrina christiana I,3–5 (CSEL 80, 9–11; CChr.SL 32, 8 f).

<sup>467</sup> Vgl. Summa Halensis III Nr. 600 (ed. Bd. IV/2, 933a–934b; in dieser Ausgabe S. 2256–2263).

<sup>468</sup> Vgl. Stoeckle, „Gratia supponit naturam“, 109 ff; s. o. S. 2307.

Sorge „keine Sünde [ist], da ohne sie das tätige Leben nicht geführt werden kann“ (6). Im Anschluss daran werden die lobenswerte, tadelnswerte, erträgliche und beklagenswerte Sorge unterschieden und mit einzelnen Schriftstellen aus dem Alten und Neuen Testament erläutert (Antwort). Die Bedeutung der ‚lobenswerten Sorge‘ wird dabei sowohl in einer gesellschaftlichen als auch einer individuellen Perspektive dargelegt. Als ‚tadelnswerte Sorge‘ werden nicht nur das Streben nach materiellem Besitz und sexuelle Begierde verurteilt, sondern auch „die ungeordnete und vergebliche Sorge des Wissens“ (ebd.), womit dem Streben nach Erkenntnis, wie es gerade an den Universitäten gepflegt wurde, Grenzen aufgezeigt werden sollen. Eine ‚erträgliche Sorge‘, die in moralischer Hinsicht als erlaubt angesehen wird, stellen die vielfältigen Formen des Besorgtseins und der Fürsorge im Alltagsleben der Menschen dar, die entweder auf Mitmenschen oder auf den Lebensunterhalt ausgerichtet sind. Davon noch einmal unterschieden wird die ‚beklagenswerte Sorge‘, die sich bei mühevoller Arbeit oder in Bedrängnis einstellt und ebenfalls nicht als verboten betrachtet wird.

### *Drittes Glied: Die Unterscheidung der Absicht*

Jesu Forderung, nicht über andere Menschen zu richten (Mt 7,1), wird so ausgelegt, dass dem ordnungsgemäßen Urteil, wie es zuvor dargelegt wurde, nun das ungebührliche Urteil gegenübergestellt wird, dem es an den entscheidenden Merkmalen der richterlichen Autorität, der untadeligen Lebensführung und des differenzierenden Urteilsvermögens mangelt. Letzeres, das Vermögen zu einem differenzierten Urteil, wird in diesem Teil der Untersuchung im Blick auf die Unterweisung der Gläubigen betrachtet. Es geht dabei in erster Linie um die kirchliche Predigt.

### *Kapitel 1: Das Verständnis der Vorschrift ‚Gebt das Heilige nicht den Hunden‘ usw.*

[Nr. 602]

Zunächst wird die symbolische Bedeutung der neutestamentlichen Redeweise von den ‚Hunden‘ und den ‚Schweinen‘ im Anschluss an Augustin erläutert, indem die Hunde als „Angreifer der Wahrheit“ und die Schweine als „Verächter der Wahrheit“ bezeichnet werden (Antwort zu I)<sup>469</sup>. Daraus wird dann die Schlussfolgerung gezogen, dass das ‚Heilige‘, d. h. in diesem Zusammenhang die Lehrinhalte und Sakramente der Kirche, nicht an Menschen weitergegeben werden darf, die „hartnäckig“ in ihrem moralischen Fehlverhalten oder ihrem Irrglauben verharren (zu II); dabei gelte das in dieser Strenge allerdings nur, wenn solche Menschen allein angetroffen würden, nicht jedoch in Gegenwart anderer Gläubiger, denen die kirchliche Verkündigung nicht um der ‚Unreinen‘ willen verweigert werden dürfe.

<sup>469</sup> Zur Symbolgeschichte und Ikonographie von ‚Hund‘ und ‚Schwein‘ vgl. Jászai, Hund, 214; Braunsfelds, Schwein, 134 f.

*Kapitel 2: Die Verpflichtung dieser Vorschrift**Artikel 1: Was ist ein Lehrer oder Prediger zu wissen verpflichtet? [Nr. 603]*

Die Summa Halensis präsentiert eine dreifache Abstufung zwischen den einfachen Gläubigen, die nur die zentralen Glaubensinhalte und die Gebote kennen müssen, den Predigern, die dem Priesterstand angehören und die Auslegungen der zentralen Glaubensartikel sowie der Gebote kennen müssen, und den Gelehrten, die ein umfassendes Wissen über die Lehre und die theologische Wissenschaft besitzen müssen (Antwort). Damit wird noch einmal die Bedeutung der Predigt hervorgehoben und dafür auch eine – zumindest grundlegende – theologische Qualifikation eingefordert, die viele Pfarrer in der historischen Realität nicht besaßen;<sup>470</sup> zugleich wird der besondere Anspruch und das Selbstverständnis theologischer Wissenschaft zur Geltung gebracht, wie sie im Entstehungskontext der Summa Halensis an den aufstrebenden Universitäten gepflegt wurde.

*Artikel 2: Ist ein Prediger dazu verpflichtet zu tun, was er sagt? [Nr. 604]*

Generell wird die Verpflichtung des Predigers betont, das auch in der eigenen Lebenspraxis zu befolgen, was er predigt; allerdings sei hierbei auf den Stand des Predigers zu achten und könne von einem Weltkleriker, der nicht einem Orden angehöre, nicht verlangt werden, dass er das Ideal der Vollkommenheit, von dem er predige, ebenso befolge wie ein Ordenspriester, der dazu von seinem Ordensstand her verpflichtet sei (Antwort).

*Artikel 3: Sündigt ein Böser, wenn er predigt? [Nr. 605] [Nr. 603–605]*

Zunächst wird die Auffassung derer referiert, die – wie Wilhelm von Auxerre – zwischen dem ‚Amt‘, d. h. der ordentlichen Beauftragung der kirchlichen Lehre und der eigenmächtigen Lehre einerseits sowie der bekannten und der verborgenen Sünde andererseits unterschieden und es in dem Fall für statthaft hielten zu predigen, wenn der Prediger dazu autorisiert war und er keine bekannte, sondern nur eine verborgene Sünde begangen hatte (Antwort). Demgegenüber vertritt die Summa Halensis jedoch die Ansicht, dass jede Sünde, sei sie verborgen oder offensichtlich, verhindere, zu lehren oder zu predigen. Zusammen mit dem theologischen Anspruch, wie er im vorangegangenen Artikel an eine Predigt gestellt wurde, gilt es somit für einen Prediger, auch einem moralischen Anspruch gerecht zu werden. Dieser Schlusspunkt in der Abhandlung über das Evangelische Gesetz verdeutlicht, welchen Stellenwert die Summa Halensis der Lehre wie auch der Predigt des Gesetzes beimisst und welches Gewicht sie dabei auf eine theologische und moralische Qualifikation der kirchlichen Lehrer und Prediger legt.

---

<sup>470</sup> Wendehorst, Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben?, 19 ff.



---

## **Quellen- und Literaturverzeichnis**



# 1 Quellen

## a) Handschriften

- Codex Assisiensis 138, Assisi, Biblioteca Comunale.  
Codex Assisiensis 182, Assisi, Biblioteca Comunale.  
Codex Oxoniensis 859, Oxford, Bodleian Library.  
Codex Vaticanus latinus 782, Rom, Biblioteca Vaticana.  
Codex Vindobonensis Palatinus 3940, Wien, Nationalbibliothek.  
Johannes von La Rochelle: Summa de vitiis, Brügge, Bibliotheek, Codex 228.

## b) Gedruckte Quellen

- Albertus Magnus: De homine, in: ders., Opera omnia, Bd. 27,2, hg. v. Henryk Anzulewicz/Joachim R. Söder, Münster 2008, 1–595.  
Alcuin: Interrogationes et responsiones in Genesim, in: PL 100, 515–570.  
Alexander von Hales: Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, 4 Bde. (BFS 12–15), Quaracchi 1951–57.  
–: Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘, 3 Bde. (BFS 19–21), Quaracchi 1960.  
–: Quaestiones disputatae de gratia. Editio critica – un contributo alla teologia della grazia nella prima metà del sec. XIII, ed. Jacek Mateusz Wierzbicki (Studia Antoniana 50), Rom 2008.  
–: Quaestiones disputatae quae ad rerum universitatem pertinent, ed. Jacek Mateusz Wierzbicki (BFS 29), Quaracchi 2013.  
–: Quaestione disputata ‚De dotibus animae‘. Introduzione ed edizione, ed. Aleksander Horowski, in: Yohannes Teklemariam (Hg.), Verum, pulchrum et bonum: miscellanea di studi offerti a Servus Gieben in occasione del suo 80 compleanno (Bibliotheca seraphico-capuccina 81), Rom 2006, 337–395.  
–: Le questioni disputate sul giudizio finale di Alessandro di Hales. Introduzione ed edizione, ed. Aleksander Horowski, in: Collectanea Franciscana 75 (2005), 27–101.  
–: Tractatus magistri Alexandri de significationibus et expositione sacrarum scripturarum. Introduzione ed edizione critica, ed. Aleksander Horowski, in: Collectanea Franciscana 79 (2009), 5–44.  
Ambrosius: De Abraham, ed. Carl Schenkl (CSEL 32/1), Prag/Wien/Leipzig 1896, 501–638.  
–: De Cain et Abel, in: CSEL 32/1, 339–409.  
–: Epistolae, in: CSEL 82/1, 3–192; CSEL 82/2, 2–241; CSEL 82/3, 3–140.  
–: Exhortatio virginitatis, in: Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera, Bd. 14/2: Verginita e Vedovanza, introd., trad., note e indici di Franco Gori, Milano 1989, 198–270.  
–: Expositio evangelii secundum Lucam, in: CChr.SL 14, 1–400.  
–: Expositio psalmi CXVIII, in: CSEL 62, 1–510.  
–: De Nabuthae, in: CSEL 32/2, 469–516.  
–: De officiis magistrorum, in: CChr.SL 15.  
–: De paradise, in: CSEL 32/1, 263–336.  
–: Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis [= Ep. 75a], in: CSEL 82/3, 82–107.  
–: De Tobia, in: CSEL 32/2, 519–573.  
Ambrosiaster: Commentarius in epistulas Paulinas, in: CSEL 81/1, 4–497; CSEL 81/2, 3–314; CSEL 81/3, 3–342.

- Anselm von Canterbury: *Cur Deus homo*, in: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, ad fidem codicum rec. Franciscus Salesius Schmitt, 2 Bde., Stuttgart/Bad Cannstatt <sup>2</sup>1984, hier: Bd. I/2, 37–133.
- : *De libertate arbitrii*, in: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, ad fidem codicum rec. Franciscus Salesius Schmitt, 2 Bde., Stuttgart/Bad Cannstatt <sup>2</sup>1984, hier: Bd. I/1, 201–226.
- : *De veritate*, in: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, ad fidem codicum rec. Franciscus Salesius Schmitt, 2 Bde., Stuttgart/Bad Cannstatt <sup>2</sup>1984, hier: Bd. I/1, 169–199.
- Aristoteles: *Analytica posterior*. Griechisch-deutsch, hg., übers., mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl (PhB 494/495), Hamburg 1998.
- : *De anima*. Griechisch-deutsch, mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar hg. v. Horst Seidl (PhB 476), Hamburg 1995.
- : *Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. Lorenzo Minio-Paluello (SCBO), Oxford 1949.
- : *Ethica Nicomachea*, ed. Ingram Bywater (SCBO), Oxford 1894 (ND 1959).
- : *De generatione animalium*, ed. Arthur L. Peck (LCL 366), Cambridge-Mass./London 1990.
- : *Historia animalium*, ed. Arthur L. Peck/David M. Balme, 3 Bde. (LCL 437–439), Cambridge-Mass./London 1991–1993.
- : *Magna moralia*, ed. G. Cyril Armstrong (LCL 287), Cambridge-Mass./London 1977.
- : *Metaphysica*. Griechisch-deutsch, hg. v. Horst Seidl, 2 Bde. (PhB 307/308), Hamburg 1978/1980.
- : *Opera omnia*. Graece et Latine cum indice nominum et rerum absolutissimo, ed. Ambrosio Firmin-Didot, 5 Bde., Paris 1848–1874 (ND Hildesheim/New York 1973).
- : *Politica*, ed. William D. Ross (SCBO), Oxford 1992.
- : *Topica*. Griechisch-deutsch, hg., übers., mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl (PhB 492), Hamburg 1997.
- Aristoteles Latinus: Bd. I 1–5: *Categoriae vel Praedicamenta*. Translatio Boethii – Editio composita – Translatio Guillelmi de Moerbeka, ed. Lorenzo Minio-Paluello, Brügge/Paris 1961; Bd. IV 1–4: *Analytica posterior*. Translationes Iacobi, Anonymi sive ‚Ioannis‘, Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka, ed. Lorenzo Minio-Paluello/Bernard G. Dod, Brügge/Paris 1968; Bd. XVII 2.1.1: *De historia animalium*. Translatio Guillelmi de Moerbeka, ed. Pieter Beullens/Fernand Bossier, Leiden u. a. 2000; Bd. XVII 2.v: *De generatione animalium*. Translatio Guillelmi de Moerbeka, ed. H. J. Drossaart Lulofs, Brügge/Paris 1966; Bd. XXV 2: *Metaphysica*, Lib. I–X, XII–XIV. Translatio Anonyma sive ‚Media‘, ed. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden 1976; Bd. XXVI 1–3: *Ethica Nicomachea*. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive ‚Liber Ethicorum‘, ed. Reantus Antonius Gauthier, Leiden/Brüssel 1972/1973;
- Athanasius: *Vita Antonii*, in: SC 400, 124–377.
- Augustinus: *Contra Adimantum*, in: CSEL 25/1, 115–190.
- : *De adulterinis coniugiis*, in: CSEL 41, 347–410.
- : *Contra adversarium legis et prophetarum*, in: CChr.SL 49, 35–131.
- : *De baptism*, in: CSEL 51, 145–375.
- : *De bono coniugali*, in: CSEL 41, 187–231.
- : *De catechizandis rudibus*, in: CChr.SL 46, 121–178.
- : *De civitate dei*, in: CChr.SL 47, 1–314; CChr.SL 48, 321–866; CSEL 40/1, 3–660; CSEL 40/2, 1–670.
- : *Confessiones*, in: CChr.SL 27, 1–273; CSEL 33, 1–388.
- : *De consensu evangelistarum*, in: CSEL 43, 1–62.81–418.
- : *De disciplina Christiana*, in: CChr.SL 46, 207–224.
- : *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, in: CChr.SL 44A, 11–249.
- : *De doctrina Christiana*, in: CChr.SL 32, 1–167; CSEL 80, 3–169.
- : *Enchiridion de fide, spe et caritate*, in: CChr.SL 46, 49–114.

- : Enarrationes in Psalmos, in: CChr.SL 38, 1–616 (Ps 1–50); CChr.SL 39, 623–1417 (Ps 51–100); CChr.SL 40, 1428–2196 (Ps 101–150); CSEL 93/1 A, 67–409 (Ps 1–32); CSEL 94/1, 1–423 (Ps 51–60); CSEL 95/3, 37–340 (Ps 119–133); CSEL 95/4, 23–228 (Ps 134–140); CSEL 95/5, 25–304 (Ps 141–150).
- : Epistulae, in: CChr.SL 31, 3–265 (Ep. 1–55); CChr.SL 31A, 4–238 (Ep. 56–100); CSEL 34/1, 1–122 (Ep. 1–29); CSEL 34/2, 1–744 (Ep. 30–122); CSEL 44, 1–736 (Ep. 123–184A); CSEL 57, 1–656 (Ep. 185–270); CSEL 88, 3–138 (Ep. 1\*–29\*).
- : Contra epistulam Parmeniani, in: CSEL 51, 19–141.
- : Expositio epistulae ad Galatas, in: CSEL 84, 55–141.
- : Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos, in: CSEL 84, 3–52.
- : Contra Faustum Manichaeum, in: CSEL 25/1, 251–797.
- : De Genesi ad litteram, in: CSEL 28/1, 3–435.
- : De Genesi contra Manichaeos, in: CSEL 91, 67–172.
- : De gratia et libero arbitrio, in: PL 44, 881–912.
- : De haeresibus, in: CChr.SL 46, 286–345.
- : In Iohannis evangelium tractatus CXXIV, in: CChr.SL 36, 1–688.
- : De libero arbitrio, in: CChr.SL 29, 211–321; CSEL, 74, 3–154.
- : Contra litteras Petiliani, in: CSEL 52, 3–227.
- : Contra mendacium, in: CSEL 41, 469–528.
- : De mendacio, in: CSEL 41, 413–466.
- : De natura boni, in: CSEL 25/2, 855–889.
- : De natura et gratia, in: CSEL 60, 233–299.
- : De nuptiis et concupiscentia, in: CSEL 42, 211–319.
- : De opere monachorum, in: CSEL 41, 531–596.
- : De perfectione iustitiae hominis, in: CSEL 42, 3–48.
- : Quaestiones in heptateuchum, in: CChr.SL 33, 1–377; CSEL 28/2, 3–506.
- : Quaestiones evangeliorum, in: CChr.SL 44B, 1–118.
- : Retractationes, in: CChr.SL 57, 5–143; CSEL 36, 7–204.
- : Contra Secundinum Manichaeum, in: CSEL 25/2, 905–947.
- : De sermone domini in monte, in: CChr.SL 35, 1–188.
- : Sermones, in: CChr.SL 41, 3–633 (Serm. 1–50); CChr.SL 41Aa, 3–483 (Serm. 51–70); CChr.SL 41Ba, 11–180 (Serm. 151–156); CChr.SL 41Bb, 3–733 (Serm. 157–183); PL 38, 332–1484 (Serm. 51–340); PL 39, 1493–1718 (Serm. 341–396).
- : Soliloquia, in: CSEL 89, 3–98.
- : De spiritu et littera, in: CSEL 60, 155–229.
- : De trinitate, in: CChr.SL 50, 25–380; CChr.SL 50A, 381–535.
- : De vera religione, in: CChr.SL 32, 187–260.
- Avicenna Latinus: Liber de anima seu sextus de naturalibus, 2 Bde., ed. Simone van Riet, Louvain/Leiden 1968/1972.
- Basilius von Caesarea: De Spiritu sancto, in: SC 17 bis, 250–530; übers. und eingel. v. Hermann Josef Sieben (FC 12), Freiburg i. B. 1993, 72–324.
- : Homilia in illud dictum evangelii secundum Lucam „Destruam horrea mea et maiora aedificabo“ itemque de avaritia, in: PL 31, 261–278.
- : Homiliae in hexaameron, hg. v. Emmanuel A. de Mendieta und Stig Y. Rudberg (GCS 2), Berlin 1997.
- Beda Venerabilis: Exegesis in liber psalmodum, in: PL 93, 477–1098.
- : Expositio actuum apostolorum, in: CChr.SL 121, 3–99.
- : Expositio in Iohannis Evangelium, in: PL 92, 633–938.
- : Expositio in Lucae evangelium, in: CChr.SL 120, 5–425.

- : Expositio in Marci evangelium, in: CChr.SL 120, 431–648.
- : Expositio in Matthaeei Evangelium, in: PL 92, 9–132.
- : Homeliarum evangelii libri duo, in: CChr.SL 122, 1–378.
- : Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum (sive Hexaameron), in: CChr.SL 118A, 1–242.
- : Retractatio in Actus apostolorum, in: CChr.SL 121, 103–163.
- Bernhard von Clairvaux: De consideratione libri V, in: S. Bernardi opera, ad fidem codicum rec. J. Leclercq, Bd. 3, Rom 1963, 393–493.
- : Epistulae, in: PL 182, 67–715 (Ep. 1–445); SC 425 (Ep. 1–41); SC 458 (Ep. 42–91); S. Bernardi opera, ad fidem codicum rec. J. Leclercq, Bd. 7, Rom 1974 (Ep. 1–180); Bd. 8, Rom 1977 (Ep. 181–547).
- : Liber de precepto et dispensatione, in: S. Bernardi opera, ad fidem codicum rec. J. Leclercq, Bd. 3, Rom 1963, 253–294.
- : De moribus et officio episcoporum tractatus, in: PL 182, 809–834; S. Bernardi opera, ad fidem codicum rec. J. Leclercq, Bd. 7, Rom 1974, 100–131.
- Boethius: Philosophiae consolatio, in: CChr.SL 94, 1–105; CSEL 67, 1–127.
- : In Porphyrii Isagogen commentorum, in: CSEL 48, 3–348.
- : Quomodo trinitas unus deus ac non tres dei, in: PL 64, 1247–1255; with an English translation ed. by Hugh F. Stewart and S. J. Tester (LCL 74), Cambridge/Mass. 1973.
- Bullarium franciscanum, 7 Bde., hg. v. Joanne Hyacintho Sbaralea/Konrad Eubel, Rom 1759–1904.
- Cassiodor: Expositio psalmodum, in: CChr.SL 97, 3–640 (Ps. 1–70); CChr.SL 98, 647–1332 (Ps. 71–150).
- Cicero, Marcus Tullius: *De legibus / Paradoxa Stoicorum*. Über die Gesetze / Stoische Paradoxien, hg., übers. u. erläutert von Rainer Nickel, Düsseldorf 1994.
- : Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione, hg. v. Eduard Ströbel (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1915 (ND Stuttgart 1965).
- Codex Iustinianus: Corpus iuris civilis, Bd. 2, hg. v. Paul Krüger, Berlin 1877 (ND Dublin/Zürich 1970).
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hg. v. Giuseppe Alberigo u. a., Bologna <sup>3</sup>1973; Abdruck mit deutscher Übersetzung: Josef Wohlmuth (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters, Paderborn 2000.
- Concilium Toletanum octavum, in: José Vives (Hg.), Concilios visigóticos e hispano-romanos, Barcelona 1963, 260–296; PL 84, 411–434.
- Corpus iuris civilis. Text und Übersetzung, hg. v. Okko Behrends/Rolf Knütel/Berthold Kupisch/Hans Hermann Seiler, 5 Bde., Heidelberg 1990–2012.
- Cyprian: Epistulae, in: CChr.SL 3B, 1–310 (Ep. 1–57); CChr.SL 3C, 319–630 (Ep. 58–81).
- : Ad Fortunatum, in: CChr.SL 3, 183–216.
- Decretum Gratiani, in: Corpus iuris canonici, post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romane fidem recognovit critica instruxit Aemilius Friedberg, Bd. 1, (Leipzig 1879) Graz <sup>2</sup>1959.
- Denzinger, Heinrich/Hünemann, Peter: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i. B. <sup>39</sup>2001.
- Expositio quattuor magistrorum super regulam Fratrum Minorum (1241–1242), ed. Livarius Oliger (Storia e letteratura 30), Rom 1950.
- Flavius Iosephus: Antiquitates Iudaicae, in: ders., Opera, ed. Benedikt Niese, Bd. 1, Berlin <sup>2</sup>1888; ders., Jüdische Altertümer, übers. v. Heinrich Clementz, Bd. 1, Wiesbaden <sup>14</sup>2002.
- Franziskus von Assisi: Opuscula, hg. v. Kajetan Esser, Grottaferrata 1978.
- : Testament, in: Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi, eingeführt, übersetzt und erläutert von Lothar Hardick und Engelbert Grau (Franziskanische Quellschriften 1), Werl <sup>6</sup>1980, 212–216.

- Fulgentius von Ruspe: *Ad Monimum libri III*, in: CChr.SL 91, 1–64.
- Glossa interlinearis – *Textus biblie, cum glosa ordinaria et expositione Lyre litterali et morali necnon additionibus ac replicis*, 6 Bde., Basel 1506–1508.
- Glossa ordinaria – *Biblia latina cum glossa ordinaria: Facsimile reprint of the Editio Princeps (Adolph Rusch of Strassburg 1480/81)*, 4 Bde., hg. v. Karlfried Froehlich/Margaret T. Gibson, Turnhout, 1992.
- Glossa zum *Decretum Gratiani: Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis Gregorii XIII pontificii maximi iussu editum*, Rom 1582.
- Gottfried von Auxerre: *De colloquio Simonis et Iesu*, in: SC 364, 48–295.
- Gregor I.: *Dialogorum libri IV*, in: SC 260, 10–433; SC 265, 18–207.
- : *Expositio in Canticum canticorum*, in: CChr.SL 144, 3–46.
- : *Homiliae in evangelia*, in: CChr.SL 141, 1–411.
- : *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, in: CChr.SL 142, 3–398.
- : *Liber sacramentorum*, in: PL 78, 25–602.
- : *Moralia sive Expositio in Iob*, in: CChr.SL 143, 1–577; CChr.SL 143A, 585–1135; CChr.SL 143B, 1143–1811.
- : *Registrum epistularum*, in: CChr.SL 140, 1–505; CChr.SL 140A, 513–1091.
- : *Regula pastoralis*, in: SC 381, 114–257; SC 382, 258–541.
- Gregor VII.: *Concilia Romana*, in: PL 148, 749–824.
- Haimo von Auxerre: *Expositio in epistolam ad Romanos (falso Haymoni Halberstadensi vel Remigio attributa)*, in: PL 117, 361–508.
- Hesychios von Alexandria: *Commentarius in Leviticum*, in: PL 93, 787–1180.
- Hieronymus: *Commentaria in prophetas minores: In Iosephum*, in: CChr.SL 76, 159–209.
- : *Commentaria in prophetas minores: In Micheam*, in: CChr.SL 76, 421–524.
- : *Commentaria in prophetas minores: In Naum*, in: CChr.SL 76A, 525–578.
- : *Commentaria in prophetas minores: In Osee*, in: CChr.SL 76, 1–158.
- : *Commentaria in Ezechielem*, in: CChr.SL 75, 3–743.
- : *Commentarii in Danielelem*, in: CChr.SL 75A, 771–950.
- : *Commentarii in epistulas Paulinas: Ad Galatas*, in: PL 26, 331–468.
- : *Commentarii in epistulas Paulinas: Ad Philemon*, in: PL 26, 635–656.
- : *Commentarii in evangelium Matthaeei*, in: CChr.SL 77, 1–283.
- : *Commentarii in Isaiam*, in: CChr.SL 73, 1–465; CChr.SL 73A, 465–799.
- : *Commentarii in prophetas minores: In Aggaeum*, in: CChr.SL 76A, 713–746.
- : *Commentarii in prophetas minores: In Amos*, in: CChr.SL 76, 211–348.
- : *Commentarius in evangelium secundum Marcum*, in: PL 30, 589–644.
- : *Dialogi contra Pelagianos libri III*, in: CChr.SL 80, 3–124.
- : *Epistulae*, in: CSEL 54, 1–708 (Ep. 1–70); CSEL 55, 1–515 (Ep. 71–120); CSEL 56/1, 1–368 (Ep. 21–154); CSEL 88, 3–138.
- : *In Hieremiam prophetam libri VI*, in: CChr.SL 74, 1–347.
- : *Adversus Iovinianum*, in: PL 23, 221–352.
- : *Liber de perpetua virginitate B. Mariae*, in: PL 23, 193–216.
- Hilarius von Poitiers: *Commentarius in Matthaeeum*, in: SC 254, 90–303; SC 258, 10–261.
- : *Liber de synodis seu fide orientalium*, in: PL 10, 471–546.
- : *De trinitate*, in: CChr.SL 62, 1–310; CChr.SL 62A, 311–628.
- Horaz: *Opera*, ed. Edward C. Wickham (SCBO), Oxford 1952.
- Hrabanus Maurus: *Commentariorum in genesim libri quattuor*, in: PL 107, 439–670.
- : *Commentariorum in Matthaeeum libri octo*, in: CChr.CM 174; CChr.CM 174A.
- : *Enarrationes in epistolas Pauli*, in: PL 111, 1273–1616.
- : *De universo sive de rerum naturis*, in: PL 111, 9–614.

- Hrotsvit von Gandersheim: Abraham, sive lapsus et conversio Marie, neptis Abrahe heremicole, in: W. Berschin, Hrotsvit: Opera omnia (BHL 13), München 2001, 195–217.
- Hugo von St. Cher: Opera omnia in universum Vetus & Novum Testamentum. Bd. 1: In Libros Genesis, Exodi, Levitici, Numeri, Deuteronomii, Josue, Judicum, Ruth, Regum IV., Paralipomenon II. Esdrae IV. Tobiae, Judith, Esther, & Job, Venedig 1703.
- Hugo von Sankt Viktor: Didascalicon de studio legendi, in: FC 27, 104–413.
- : Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, Übersetzung von Peter Knauer, Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Berndt (Corpus Victorinum. Schriften 1), Münster 2010.
- : De sacramentis christianae fidei, ed. Rainer Berndt (Corpus Victorinum. Textus historici 1), Münster 2008, 23–602.
- Huguccio von Pisa: Summa decretorum, ed. Oldřich Přerovský (Monumenta iuris canonici: Serias A, Corpus glossatorum 6), Città del Vaticano 2006.
- Innozenz III.: Orationes tres de omnibus sanctis, pro defensione et tranquillitate catholicae et orthodoxae Ecclesiae, in: PL 217, 917 f.
- : De sacro altaris mysterio, in: S. Fioramonti, Innocenzo III: Il sacrosanto mistero dell’altare (Monumenta studia instrumenta liturgica 15), Città del Vaticano 2002.
- Isidor von Sevilla: De differentiis rerum sive Differentiae theologicae vel spirituales, in: PL 83, 69–98.
- : Etymologiarum sive originum, in: PL 82, 74–848; recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay (SCBO), 2 Bde., New York 1985; Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla, übers. v. Lenelotte Möller, Wiesbaden 2008.
- : Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum, in: PL 83, 207–424.
- : Sententiae, in: CChr.SL 111.
- : Synonyma de lamentatione animae peccatricis, in: PL 83, 825–868.
- Ivo von Chartres: Decretum, in: PL 161, 9–1037.
- : Sermones, in: PL 162, 505–610.
- Jakobus von Voragine: Legenda Aurea – Goldene Legende: Legendae Sanctorum – Legenden der Heiligen. Lateinisch-deutsch, hg. u. übers. v. Bruno W. Häupli, 2 Bde. (Fontes Christiani, Sonderband), Freiburg i.B. u. a. 2014.
- Johannes Chrysostomus: Homilia in kalendas, in: PG 48, 953–962.
- : Homiliae in Matthaëum, in: PG 57, 13–472.
- Johannes von Damaskus: Expositio fidei, in: PTS 12, 7–239; PG 94, 790–1228.
- Julian Pomerius: De vita contemplativa, in: PL 59, 415–520.
- Junilius Africanus: Libri II de partibus divinae legis, in: PL 68, 15–42.
- Justinian: Digesta, hg. v. Okko Behrends/Rolf Knütel/Berthold Kupisch/Hans Hermann Seiler: Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung, Bd. 2–5 [Digesten 1–34], Heidelberg 1995–2012; ed. Paul Krüger/Theodor Mommsen, Bd. 2, Berlin 1870 (ND Berlin 1963), 182–969 [Digesten 30–50].
- : Institutiones, hg. v. Okko Behrends/Rolf Knütel/Berthold Kupisch: Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung, Bd. 1, Heidelberg 1990.
- Leo I.: Epistulae, in: PL 54, 581–1262.
- Libellus fidei Pelagii, in: PL 45, 1716–1718.
- Liber Extra, in: Corpus Iuris Canonici, post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romane fidem recognovit critica instruxit Aemilius Friedberg, Bd. 2, (Leipzig 1879) Graz <sup>2</sup>1959, 5–928.
- Liber Sextus, in: Corpus Iuris Canonici, post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romane fidem recognovit critica instruxit Aemilius Friedberg, Bd. 2, (Leipzig 1879) Graz <sup>2</sup>1959, 929–1124.



- Libri Psalmorum versio antiqua Latina; cum paraphrasi Anglo-Saxonica, partim soluta oratione, partim metricè composita, ed. Benjamin Thorpe, Oxford 1835.
- Mose Ben Maimon: Führer der Unschlüssigen, übers. u. komment. v. Adolf Weiss, 2 Bde. (PhB 184a–b/c), Hamburg 1972.
- Origenes: In Epistolam Pauli ad Romanos explanationum libri, in: SC 532; Caroline P. Hammond Bammel, Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung (Vetus Latina: Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 10), Freiburg i. Breisgau 1985.
- : In Exodus homiliae, in: SC 321, 42–401; Werke, Bd. 6: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Teil 1: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, hg.v. Wilhelm A. Baehrens, Leipzig 1920.
- : In Genesis homiliae, in: Werke, Bd. 6: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Teil 1: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, hg.v. Wilhelm A. Baehrens, Leipzig 1920.
- : Homiliae in librum Iesu Nave, in: PG 12, 825–948.
- : Homiliae in librum Iudicum, in: Werke, Bd. 7: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Teil 2: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices, hg. v. Wilhelm A. Baehrens, Leipzig 1921.
- : In Leviticum homiliae, in: SC 286, 66–353; SC 287, 8–301; Werke, Bd. 6: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Teil 1: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, hg.v. Wilhelm A. Baehrens, Leipzig 1920.
- : In Numeros homiliae, in: SC 415, 30–289; SC 442, 12–369; SC 461, 14–369; Werke, Bd. 7: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Teil 2: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices, hg. v. Wilhelm A. Baehrens, Leipzig 1921.
- Ovid: Metamorphoses, ed. William S. Anderson, Stuttgart <sup>5</sup>1993.
- : Amores, Medicamina faciei femineae, Ars amatoria, Remedia amoris, ed. brevique adnotatione critica instruxit Edward J. Kenney, Oxford 1968.
- Petrus Comestor: Historia scholastica, in: CChr.CM 191, 3–184.
- Petrus Lombardus: Collectanea in epistolam ad Colossenses, in: PL 192, 257–288.
- : Collectanea in epistolam I ad Corinthios, in: PL 191, 1533–1696.
- : Collectanea in epistolam II ad Corinthios, in: PL 192, 9–94.
- : Collectanea in epistolam ad Ephesios, in: PL 192, 169–222.
- : Collectanea in epistolam ad Galatas, in: PL 192, 93–170.
- : Collectanea in epistolam ad Hebraeos, in: PL 192, 399–520.
- : Collectanea in epistolam ad Philippenses, in: PL 192, 221–258.
- : Commentarium in psalmos, in: PL 191, 55–1296.
- : Collectanea in epistolam ad Romanos, in: PL 191, 1301–1534.
- : Collectanea in epistolam i ad Timotheum, in: PL 192, 325–362.
- : Sententiae in IV libris distinctae, 2 Bde. (SpicBon 4 u. 5), Grottaferrata (Rom) 1971–1981.
- Philipp der Kanzler: Summa de bono, ed. Nicolaus Wicki (Corpus philosophorum medii aevi; Opera philosophica mediae aetatis selecta 2), 2 Bde., Bern 1985.
- Platon: Phaidon. Griechisch-deutsch, übers. u. hg. v. Barbara Zehnpfennig (PhB 431), Hamburg 1991.
- Plato Latinus, Bd. 2: Phaedo, interprete Henrico Aristippo, ed. Lorenzo Minio-Paluello (Corpus Platonicum Medii Aevi), London 1950 (ND Nendeln/Liechtenstein 1973).
- Plotin: Schriften, übers. v. Richard Harder; Band I: Die Schriften 1–21 der chronologischen Reihenfolge, a) Text und Übersetzung, Darmstadt 1956.
- Ps.-Apollonius de Tyane: De secretis naturæ, traduction latine par Hugues de Santalla du Kitâb sirr al-Khalîfqa de Balînoûs, éditée et présentée par Françoise Hudry, in: Chrysopoeia. Revue publiée par la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie VI (1997–1999), Paris/Mailand 2000, 1–154.
- Ps.-Augustinus: Hypomnesticon contra pelagianos et coelestianos, vulgo libri hypognosticon, in: PL 45, 1611–1664.

- : De praedestinatione et gratia, in: PL 45, 1665–1678.
- : Quaestiones Veteris et Novi Testamenti, in: CSEL 50, 3–416.419–480 (Appendix); PL 35, 2213–2416.
- : Sermones, in: PL 39.
- : De spiritu et anima, in: PL 40, 779–832.
- Ps.-Beda: In epistolam ad Galatas, in: ders., Opera, Bd. 6: In omnes Divi Pauli epistolas, quibus praemittuntur retractationes et quinque quaestiones in Acta Apostolorum, et subnectitur epistola S. Joannis Chrysostomi De laudibus D. Pauli Apostoli, Köln 1688, 511–562.
- Ps.-Dionysius Areopagita: De divinis nominibus, hg. v. Beate Regina Suchla (Corpus Dionysiacum 1 / PTS 33), Berlin 1990.
- : Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil (Bibliothek der griechischen Literatur. Band 22: Abt. Patristik), Stuttgart 1986.
- Ps.-Chrysostomus: Eruditi commentarii in evangelium Matthaei, in: PG 56, 611–946.
- Ps.-Hieronimus: Explanatio fidei ad Damasum, in: PL 39, 2181–2183.
- : Regula Monachorum, in: PL 30, 319–426.
- Ps.-Hugo von Sankt Viktor: Questiones et decisiones in epistolas Pauli, in: PL 175, 431–634.
- : Summa Sententiarum, in: PL 176, 42–154.
- Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, hg. v. Kurt Aland, Bd. 1, Tübingen 1967.
- Quintillian: Institutio oratoria, ed. Harold E. Butler, 4 Bde. (LCL 124–127), London/Cambridge-Mass. 1956; ed. Helmut Rahn, 2 Bde., Darmstadt 1972/1975.
- Regesta Pontificum Romanorum, hg. v. August Potthast, Bd. 1, Berlin 1874.
- Raimund von Peñafort: Summa de poenitentia, et matrimonium, curantibus Javier Ochoa/Aloisio Díez (Universa bibliotheca iuris curante Instituto Iuridico Claretano 1), Rom 1976.
- Rashi [Rabbi Shelomo ben Jichaq]: Commentary on the Torah, in: The Torah: with Rashi's Commentary, translated, annotated, and elucidated by Rabbi Yisrael Isser Zvi Herczeg (Sapirstein Edition), Bd. 1: Bereishis / Genesis, New York 1995.
- Richard von St. Viktor: De Trinitate, in: SC 63, 50–461.
- Rituale Romanum – Ordo ,Baptismi parvulorum. Editio typica, Regensburg 1961.
- Robert von Tombolaine: Expositio in Canticum canticorum, in: PL 79, 492–548.
- Römisches Rituale Deutsch, hg. v. Pius Parsch. Neu eingeleitet v. Jürgen Bärsch (Pius Parsch Studien 10), Würzburg 2012.
- Roland von Cremona: Ms. 795, ed. Odon Lottin, Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Brügge 1931, 115.
- Rufinus: Summa Decretorum, hg. v. Heinrich Singer, Paderborn 1902 (ND Aalen 1963).
- Seneca, Lucius Annaeus: Epistulae morales ad Lucilium, in: ders., Opera quae supersunt, Bd. 3, ed. Otto Hense, Leipzig 1938.
- Simonsohn, Shlomo (Hg.): The Apostolic See and the Jews. Documents: 492–1404 (Studies and Texts 94), Toronto 1988.
- Stephan von Tournai: Die Summa über das Decretum Gratiani, hg. v. Johann Friedrich von Schulte, Gießen 1891 (ND Aalen 1965).
- The Summa contra haereticos. Ascribed to Praepositinus of Cremona, ed. Joseph N. Garvin/James A. Corbett (Publications in Medieval Studies 15), Norte Dame 1958.
- Summa Halensis: Summa Theologica seu sic ab origine dicta ,Summa Fratris Alexandri', ed. Patres Collegii S. Bonaventurae, 5 Bde., Quaracchi 1924–1948.
- Thomas von Aquin: Summa Theologica I–II qq. 90–105 (Opera omnia, Bd. 7, Rom 1892, 149–288; DThA 13, 3–469).
- Trismegistus: Liber viginti quattuor philosophorum, in: CChr.CM 143A.

Valerius Maximus: *Facta et dicta memorabilia*, ed. John Briscoe, 2 Bde., Stuttgart 1998.

*Vitae Patrum*, in: PL 73–74.

Wilhelm von Auxerre: *Summa aurea*, cura et studio Jean Ribailier, 5 Bde. (SpicBon 16–20), Paris 1980–1987.

Wilhelm von Auvergne: *Tractatus de legibus*, in: ders., *Opera omnia*, Paris 1674 (ND Frankfurt a. M. 1963).

## 2 Literatur

- Abulafia, Anna Sapir: Jewish-Christian Disputations and the Twelfth-Century Renaissance, in: *Journal of Medieval Studies* 15 (1989), 105–125.
- Aertsen, Jan A.: Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien, in: Walter Senner (Hg.), *Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N.F. 1)*, Berlin 2001, 91–112.
- Alonso Núñez, José M./Gruber, Joachim: Art. Cassiodor(us), in: *LexMA* 2, München/Zürich 1983, 1151–1154.
- Althoff, Gerd: *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1999.
- Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000.
- : Die Kreuzzüge: Aufruf zum ‚gerechten‘ oder zum ‚heiligen‘ Krieg?, in: Andreas Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50)*, Paderborn u. a. 2009, 341–367.
- Angermeier, Heinz: *Königtum und Landfriede im deutschen Spätmittelalter*, München 1966.
- Angold, Michael: *The Fourth Crusade. Event and Context*, Harlow u. a. 2003.
- Asbridge, Thomas: *Die Kreuzzüge*, aus dem Englischen von Susanne Held, Stuttgart 2010.
- Ascheri, Mario: *The Laws of Late Medieval Italy (1000–1500). Foundations for a European Legal System*, Leiden 2013.
- Asztalos, Monika: Die theologische Fakultät, in: Walter Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1, München 1993, 359–385.
- Audisio, Gabriel: *Die Waldenser. Die Geschichte einer religiösen Bewegung*, München 1996.
- Bange, Petty: Soziale Prägungen von Dekalogerklärungen in den Niederlanden im späten Mittelalter, in: Klaus Schreiner (Hg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge (Schriften des Historischen Kollegs 20)*, München 1992, 253–262.
- Barber, Malcolm: *Die Katharer. Ketzer des Mittelalters*, Düsseldorf 2008.
- Barber, Richard/Barker, Juliet: *Die Geschichte des Turniers*, Darmstadt 2001.
- Barnes, Jonathan: The just war, in: Norman Kretzmann u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 771–784.
- Bassani, Alessandra: *Necessitas ius constituit: la testimonianza de auditu alieno nelle fonti canonistiche (Secc. XII–XV)*, in: Orazio Condorelli u. a. (Hg.), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, Bd. 1: Zivil- und Zivilprozessrecht (Norm und Struktur 37/1), Köln/Weimar/Wien 2009, 215–248.
- Basse, Michael: *Christentum und Toleranz. Die Geschichte einer ambivalenten Beziehung, in: Glaube und Lernen* 26 (2011), 26–38.
- : Der Traktat ‚De legibus et praeceptis‘ der ‚Summa Halensis‘ und sein kulturgeschichtlicher Kontext, in: Andreas Speer/Guy Guldentops (Hg.), *Das Gesetz – The Law – La Loi (Miscellanea Mediaevalia 37)*, Berlin/Boston 2014, 298–315.
- Bast, Robert J.: Honor your fathers. Catechism and the emergence of a patriarchal ideology in Germany 1400–1600 (SMRT 63), Leiden u. a. 1997.
- Baumgartner, Alois/Korff, Wilhelm: Wandlungen in der Begründung und Bewertung von Arbeit, in: Wilhelm Korff (Hg.), *Handbuch der Wirtschaftsethik, Band 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloh 1999, 88–99.
- Becker, Hans-Jürgen: Art. Landfrieden. I. Deutschland, in: *LexMA* 5, München/Zürich 1991, 1657 f.
- Belting, Hans: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.

- Benin, Stephen D.: Maimonides and Scholasticism: Sacrifice as Historical Hermeneutic, in: Proceedings of the 8th World Congress of Jewish Studies, Div. C, Jerusalem 1982, 41–46.
- Berg, Dieter: Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert (Geschichte und Gesellschaft: Bochumer historische Studien 15), Düsseldorf 1977.
- Berghaus, Peter: Art. Denar, in: LexMA 3, München/Zürich 1986, 694.  
–: Art. Pfund, in: LexMA 6, München/Zürich 1993, 2051.
- Bergholz, Thomas: Art. Sonntag, in: TRE 31, Berlin/New York 2000, 449–472.
- Berndt, Rainer: Hugo von St. Viktor. Theologie als Schriftauslegung, in: Ulrich Köpf (Hg.), Theologen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 96–112.
- Bitterli, Rosmarie: Art. Glossatoren. I. Römisches Recht, in: LexMA 4, München/Zürich 1989, 1504–1506.
- Bloch, Marc: Die Feudalgesellschaft, aus dem Französischen v. Eberhard Bohm, Stuttgart 1982.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie, Tübingen 2006.
- Borgolte, Michael: Europa entdeckt seine Vielfalt, 1050–1250 (Handbuch der Geschichte Europas 3), Stuttgart 2002.
- Borst, Arno: Die Katharer (MGH; Schriften 12) Stuttgart 1953.
- Brachtendorf, Johannes: Augustinus: Friedensethik und Friedenspolitik, in: Andreas Holzem (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn u. a. 2009, 234–253.
- Bradshaw, Paul Frederick: Art. Priester/Priestertum III/1. Geschichtlich, in: TRE 27, Berlin/New York 1997, 414–421.
- Brady, Ignatius: The Distinctions of Lambard's Book of Sentences and Alexander of Hales, in: FrSA 25 (1965), 90–116.  
–: Law in the Summa Fratris Alexandri, in: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 24 (1950), 133–147.  
–: The „Summa Theologica“ of Alexander of Hales (1924–1948), in: Archivum Franciscanum 70 (1977), 437–447.
- Brams, Jozef: Der Einfluß der Aristoteles-Übersetzungen auf den Rezeptionsprozess, in: Ludger Honnefelder u. a. (Hg.), Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis (Subsidia Albertina I), Münster 2005, 27–43.
- Brandhorst, Jürgen: Spielleute – Vaganten und Künstler, in: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hg.), Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft, Warendorf 2001, 157–180.
- Braun, Manuel: *violentia* und *potestas*. Mediävistische Gewaltforschung im interdisziplinären Feld, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 127 (2005), 436–458.
- Braunfels, Sigrid: Art. Schwein, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 4, Rom u. a. 1972, 134–136.  
–: Art. Wolf, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 4, hg. v. Engelbert Kirschbaum, Rom u. a. 1972, 536–539.
- Braunfels, Wolfgang: Art. Maria, Marienbild. IV. Das Marienbild in der Kunst des Westens bis zum Konzil von Trient, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3, Rom u. a. 1971, 181–198.
- Bright, Pamela: Augustin im donatistischen Streit, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin-Handbuch, Tübingen 2007, 171–178.
- Brink, Leendert: Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung. VI. Mittelalter, in: TRE 9, Berlin/New York 1982, 330–336.
- Browe, Peter: Die Pflichtkommunion im Mittelalter, Münster 1940.
- Brubaker, Leslie: Inventing Byzantine Iconoclasm (Studies in Early Medieval History), London 2012.

- Brundage, James A.: *The Medieval Origins of the Legal Profession. Canonists, Civilians, and Courts*, Chicago 2008.
- : *The Teaching and Study of Canon Law in the Law Schools*, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington D.C. 2008, 98–120.
- Brunhölzl, Franz: *Art. Valerius Maximus im Mittelalter*, in: *LexMA 8*, München/Zürich 1997, 1390 f.
- Budziszewski, J.: *Commentary on Thomas Aquinas's 'Treatise on Law'*, New York 2014.
- Burns, Paul C.: *Art. Hilarius von Poitiers*, in: *RGG<sup>4</sup> 3*, Tübingen 2000, 1733.
- Buschmann, Arno/Wadle, Elmar (Hg.): *Landfrieden. Anspruch und Wirklichkeit (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres- Gesellschaft NF 98)*, Paderborn u. a. 2002.
- Cameron, Euan K.: *Art. Waldenser*, in: *TRE 35*, Berlin/New York 2003, 388–402.
- Campanini, Saverio: *Talmudisten versus Kabbalisten? Der Streit um die Hermeneutik der Gebote im mittelalterlichen Judentum*, in: Andreas Speer/Guy Guldentops (Hg.), *Das Gesetz – The Law – La Loi (Miscellanea Mediaevalia 37)*, Berlin/Boston 2014, 263–277.
- Cardini, Franco/Contamine, Philippe/Ranft, Andreas/Schreiner, Peter: *Art. Turnier*, in: *LexMA 8*, München/Zürich 1999, 1113–1118.
- Chodorow, Stanley: *Art. Dekretalensammlungen*, in: *LexMA 3*, München/Zürich 1984, 656–658.
- Cohen, Mark R.: *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*, München 2005.
- : *Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy. The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom*, in: ders. (Hg.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late antiquity to the Reformation*, New York 1991, 310–341.
- Colish, Marcia: *Peter Lombard*, 2 Bde., Leiden/NewYork/Köln 1994.
- Condorelli, Orazio/von Mayenburg, David/Roumy, Franck/Schmoeckel, Mathias (Hg.): *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, 5 Bde. (Norm und Struktur 37/1–5), Köln/Weimar/Wien 2009–2016.
- Congar, Yves M.-J.: *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma (Handbuch der Dogmengeschichte III 3c)*, Freiburg i.B./Basel/Wien 1971.
- Contamine, Philippe: *Art. Landfrieden. II. Frankreich*, in: *LexMA 5*, München/Zürich 1991, 1658 f.
- Cordes, Albrecht: *Strandrecht*, in: *LexMA 8*, München/Zürich 1997, 212 f.
- Coulter, Dale M.: *Per visibilia ad invisibilia. Theological Method in Richard of St. Victor (Biblioteca Victorina 19)*, Turnhout 2006.
- Cox, Virginia/Ward, John O. (Hg.): *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition (Brill's Companions to the Christian Tradition 2)*, Leiden/Boston 2006.
- Crüsemann, Frank: *Maßstab Tora. Israels Weisung und christliche Ethik*, Gütersloh <sup>2</sup>2004.
- Dahan, Gilbert: *La critique textuelle dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle*, in: Alain de Libera (Hg.), *Langages et philosophie: hommage à Jean Jolivet*, Paris 1997, 365–392.
- : *La polémique Chrétienne contre le Judaïsme au moyen âge*, Paris 1991.
- : /Nicolas, Élie (Hg.): *Le brûlement du Talmud à Paris 1242–1244*, Paris 1999.
- Dales, Richard C.: *Medieval Discussions of the Eternity of the World (Brill's Studies in Intellectual History 18)*, Leiden 1990.
- Daniel, Norman: *Islam and the West. The Making of an Image*, Oxford <sup>2</sup>1993.
- Dantine, Wilhelm: *Verantwortung für das Recht als Forderung des Glaubens*, in: ders., *Recht aus Rechtfertigung. Ausgewählte rechtstheologische und kirchenrechtliche Aufsätze*, hg. v. Albert Stein (*Jus Ecclesiasticum 27*), Tübingen 1982, 244–260..
- Dassmann, Ernst: *Kirchengeschichte*, Bd. II/1: *Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*, Stuttgart/Berlin 1996.
- Degler-Spengler, Brigitte: *Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3 (1984)*, 75–88.

- Dell'Oro, Ferdinando: *Beatificazione e canonizzazione. „Excursus“ storico-liturgico* (Bibliotheca 'Ephemerides liturgicae': Subsidia 89), Rom 1997.
- Delort, Robert: Art. Katze, in: *LexMA 5*, München/Zürich 1991, 1078–1080.
- Denifle, Heinrich: Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 4 (1888), 263–311 und 471–601.
- Demurger, Alain: *Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120–1314*, München 2007.
- Deschamps, Olivier: L'influence du droit canonique médiéval sur la formation d'un droit de la responsabilité, in: *Orazio Condorelli/Franck Roumy/Mathias Schmoeckel (Hg.), Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur. Bd. 1: Zivil- und Zivilprozessrecht (Norm und Struktur 37.1)*, Köln u. a. 2009, 137–167.
- Deveorey, Jean-Pierre: L'Introduction de la dîme obligatoire en occident: entre espaces ecclésiastiques et territoires seigneuriaux à l'époque carolingienne, in: *Michel Lauwers (Hg.), La Dîme, l'Église et la société féodale (Collection d'études médiévales de Nice 12)*, Turnhout 2012, 87–106.
- Dienstag, Jacob. I.: Eschatology in English Christian Thought and Scholarship. An Alphabetical Survey, in: *Hebrew Studies* 26 (1985), 249–299.
- Dinzelbacher, Peter: *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess*, Essen 2006.
- : *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Bd. 2: Hoch und Spätmittelalter*, Paderborn u. a. 2000.
- : *Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen*, in: *ders./Dieter R. Bauer (Hg.), Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 28)*, Köln/Wien 1988, 1–58.
- Dod, Bernard C.: Aristoteles latinus, in: *Norman Kretzmann u. a. (Hg.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 45–79.
- Doucet, Victorin: The History of the Problem of the Authenticity of the Summa, in: *Franciscan Studies* 7 (1947), 26–41.
- Doyle, Daniel Edward: Augustin als Bischof: Visitor und Richter, in: *Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin-Handbuch*, Tübingen 2007, 218–224.
- Drecoll, Volker Henning: Gnadenlehre, in: *ders. (Hg.), Augustin-Handbuch*, Tübingen 2007, 488–497.
- : *Trinitätslehre*, ebd., 446–461.
- Drecoll, Volker Henning/Kudella, Mirjam: *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen 2011.
- Duby, Georges: *Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus, aus dem Französischen v. Grete Osterwald*, Frankfurt/M. 1981.
- : *Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980–1420*, übers. v. Grete Osterwald, Frankfurt a.M. 1992.
- Duchrow, Ulrich: *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 5)*, Tübingen 1965.
- Duggan, Anne J.: Conciliar Law 1123–1215. The Legislation of the Four Lateran Councils, in: *Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.), The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington D.C. 2008, 318–366.
- Ebeling, Gerhard: Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin [1964], in: *ders., Wort und Glaube, Bd. 2*, Tübingen 1969, 209–256.
- : *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, München 1942 (ND Darmstadt 1962).
- Eberl, Immo: *Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens*, Stuttgart 2002.
- Eckert, Willehad Paul: Hoch- und Spätmittelalter – Katholischer Humanismus, in: *Karl Heinrich Rengstorff/Siegfried von Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge, Bd. 1*, Stuttgart 1968, 210–306.
- Enders, Heinz W.: *Sprachlogische Traktate des Mittelalters und der Semantikbegriff*, München 1975.

- Engels, Odilo: Jakob I. ‚der Eroberer‘, in: LexMA 5, München/Zürich 1991, 281 f.
- Englisch, Brigitte: Die Artes liberales im frühen Mittelalter (5.–9. Jh.). Das Quadrivium und der Komputus als Indikatoren für Kontinuität und Erneuerung der exakten Wissenschaften zwischen Antike und Mittelalter (Sudhoffs Archiv, Beihefte 33), Stuttgart 1994.
- Ernst, Stephan: Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozess ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre (BGPhMA NF 46), Münster 1996.
- Ertl, Thomas: Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum (AKG 96), Berlin 2006.
- Esch, Arnold: Anschauung und Begriff. Die Bewältigung fremder Wirklichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des späten Mittelalters, in: HZ 253 (1991), 281–312.
- Favier, Jean: Frankreich im Hoch- und Spätmittelalter, in: Jan A. van Houtte (Hg.), Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte im Mittelalter (Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte 2), Stuttgart 1980, 297–326.
- Feine, Hans Erich: Kirchliche Rechtsgeschichte. Bd. 1: Die katholische Kirche, Köln/Wien 1972.
- Feld, Helmut: Die Franziskaner, Stuttgart 2008.
- Fidora, Alexander/Lutz-Bachmann, Matthias/Wagner, Andreas (Hg.): Lex und Ius – Beiträge zur Grundlegung des Rechts in der politischen Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit 2/1), Stuttgart/Bad Cannstatt 2010.
- Finkenzeller, Josef: Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik (Handbuch der Dogmengeschichte Bd. IV/1a), Freiburg u. a. 1980.
- Fiori, Antonia: *Quasi denunciante fama*: note sull'introduzione del processo tra rito accusatorio e inquisitorio, in: Mathias Schmoekel u. a. (Hg.), Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, Bd. 3: Straf- und Strafprozessrecht (Norm und Struktur 37/3), Köln/Weimar/Wien 2012, 351–367.
- Fischer, Wolfram: Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der „Sozialen Frage“ in Europa seit dem Mittelalter, Göttingen 1982.
- Foreville, Raymonde: Lateran I–IV (Geschichte der ökumenischen Konzilien 6), Mainz 1970.
- Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gestalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a.M. 2003.
- Frank, Isnard W.: Art. Predigt. VI. Mittelalter, in: TRE 27, Berlin/New York 1997, 248–262.
- Frank, Karl Suso: Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 2010.
- Frenz, Thomas (Hg.): Papst Innozenz III. Weichensteller der Geschichte Europas. Interdisziplinäre Ringvorlesung an der Universität Passau, 5.11.1997–26.5.1998, Stuttgart 2000.
- Friedman, Yvonne: Anti-Talmudic Invective from Peter the Venerable to Nicolas Donin (1144–1244), in: Gilbert Dahan/Élie Nicolas (Hg.), Le brûlement du Talmud à Paris 1242–1244, Paris 1999, 171–189.
- Froehlich, Karlfried: Art. Glossa ordinaria, in: RGG<sup>4</sup> 3, Tübingen 2000, 1012.
- : Old Testament Interpretation in the Thirteenth Century, in: Magne Sæbø (Hg.), Hebrew Bible / Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: The Middle Ages, Göttingen 2000, 510–522.
- Fuhrer, Therese: Augustinus, Darmstadt 2004.
- Funke, Gerhard: Art. Gewohnheit, in: HWPh 3, Basel 1974, 597–616.
- : Art. Habe/Haben, in: HWPh 3, Basel 1974, 981–983.
- Funkenstein, Amos: Changes in Christian Anti-Jewish Polemics in Twelfth Century, in: ders., Perceptions of Jewish History, Berkeley 1993, 172–201.



- Gabel, Herbert: Die Theologie des Ehesakraments bei Alexander von Hales (antequam esset frater) in seiner Quaestio de matrimonio, in: Münchener Theologische Zeitschrift (1999), 275–289.
- García y García, Antonio: The Fourth Lateran Council and the Canonists, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.), The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, Washington D.C. 2008, 367–378.
- Geest, Paul van: Ethik, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin-Handbuch, Tübingen 2007, 526–539.
- Geremek, Bronislaw: Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa, München 1991.
- Gerlach, Peter: Art. Hund, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 2, Rom u. a. 1970, 334–336.
- Geyer, Bernhard: Zur Frage nach der Echtheit der Summa des Alexander von Hales, in: FS 16 (1929), 171–176.
- : Der IV. Band der Summa des Alexander von Hales, in: FS 31 (1949), 1–14.
- Gilomen, Hans-Jörg: Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters, München 2014.
- : Wucher und Wirtschaft im Mittelalter, in: HZ 250 (1990), 265–301.
- Gleba, Gudrun: Klöster und Orden im Mittelalter, Darmstadt 2002.
- Goering, Joseph: The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.), The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, Washington D.C. 2008, 379–428.
- Goetz, Hans-Werner: Die Gottesfriedensbewegung im Licht neuerer Forschungen, in: Arno Buschmann/Elmar Wadle (Hg.), Landfrieden. Anspruch und Wirklichkeit (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 98), Paderborn u. a. 2002, 31–54.
- : Art. Leibeigenschaft, in: LexMA 5, München/Zürich 1991, 1845–1848.
- : *Potestas*. Staatsgewalt und Legitimität im Spiegel der Terminologie früh- und hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber, in: ders., Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter, hg. v. Anna Aurast, Bochum 2007, 273–286.
- Goez, Werner: Zwei-Schwerter-Lehre, in: LexMA 9, München/Zürich 1998, 725 f.
- Goodman, Lenn E.: Avicenna, London/New York 1992.
- Gorce, Mathieu-Maxime: La Somme theologique d'Alexandre de Halès est-elle authentique, in: New Scholasticism 5 (1931), 1–72.
- Gössmann, Elisabeth: Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis, München 1964.
- Grabmann, Martin: Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts (BGPhMA 17), Münster 1916.
- : Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde., Freiburg i.B. 1909/1911.
- : Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den Hl. Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie 1,4), Münster 1924.
- : Die Kritische Ausgabe der Summa theologica des Alexander von Hales (Liber primus), in: FS 14 (1927), 52–67.
- : Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, in: Zeitschrift für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 16 (1922/23), 13–53 (abgedr. in: ders., Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 1, München 1926, 65–103).
- Graf, Friedrich Wilhelm: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München 2006.

- Gräßer, Erich: Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 8,1–13,13 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 8,2), Gütersloh 2005.
- Grayzel, Solomon: *The Church and the Jews in the XIIIth Century: A Study of their Relations during the Years 1198–1254, based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, New York 1966.
- Greschat, Katharina: *Die Moralia in Job Gregors des Großen*. Ein christologisch-ekkesiologischer Kommentar (Studien und Texte zu Antike und Christentum 31), Tübingen 2005.
- Griffel, Frank: "... and the killing of someone who upholds these convictions is obligatory!" Religious Law and the Assumed Disappearance of Philosophy in Islam, in: Andreas Speer/Guy Guldentops (Hg.), *Das Gesetz – The Law – La Loi (Miscellanea Mediaevalia 37)*, Berlin/Boston 2014, 214–226.
- Grossmann, Avraham: Solomon Yischaqi / Rashi (1040–1105), in: Magne Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: The Middle Ages*, Göttingen 2000, 332–346.
- Gründel, Johannes: *Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre (VGI NF 27)*, München 1976.
- Grundmann, Herbert: Die Bulle „Quo elongati“ Papst Gregors IX., in: Herbert Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze. Teil 1: Religiöse Bewegungen (MGH; Schriften 25/1)*, Stuttgart, 1976, 222–242.
- : *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt 1977.
- Gutas, Dimitri: *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden/Boston 1988.
- Guttmann, Jacob: Alexandre de Hales et le judaisme, in: *Revue des études juives* 19 (1889), 224–234.
- : Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, in: Wilhelm Bacher u. a. (Hg.): *Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, Leipzig 1908 (ND Hildesheim/New York 1971), 135–230.
- : *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, Breslau 1902 (ND Hildesheim/New York 1970).
- Hack, Tobias: *Der Streit um die Beseelung des Menschen. Eine historisch-systematische Studie*, Freiburg/Schweiz u. a. 2011.
- Hägermann, Dieter: Art. Regalien, -politik, -recht. I. Definition; Deutschland und Reichsitalien, in: *LexMA 7*, München/Zürich 1995, 556–558.
- Hamel, Christopher F. R. de: *Glossed Books of the Bible and the Origins of the Paris Booktrade*, Woodbridge 1984.
- Harmening, Dieter: Hexen – Hinter dem Rand des Christentums, in: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hg.), *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*, Warendorf 2001, 328–360.
- : Spätmittelalterliche Aberglaubenskritik in Dekalog- und Beichtliteratur, in: Peter Dinzelsbacher/Dieter R. Bauer (Hg.): *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn 1990, 243–251.
- Hartmann, Wilfried/Pennington, Kenneth (Hg.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington D.C. 2008.
- Hasselhoff, Görgo K.: *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg 2004.
- Hattenhauer, Hans: *Europäische Rechtsgeschichte*, Heidelberg 2004.
- Hechelhammer, Bodo: *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II. Handlungsspielräume von Kreuzzugspolitik (1215–1230) (Mittelalter-Forschungen 13)*, Ostfildern 2004.

- Heckel, Martin: Martin Luthers Reformation und das Recht. Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkung auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den „Schwärmern“ (Jus Ecclesiasticum 114), Tübingen 2016.
- Hehl, Ernst-Dieter: Heiliger Krieg – eine Schimäre? Überlegungen zu Kanonistik und Politik des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Andreas Holzem (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn u. a. 2009, 323–340.
- : Die Sorge für den Landfrieden als Fall des gerechten Krieges, in: Arno Buschmann/Elmar Wadle (Hg.), Landfrieden. Anspruch und Wirklichkeit (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres- Gesellschaft NF 98), Paderborn u. a. 2002, 55–72.
- Helmholz, Richard H.: Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, deutsche Übersetzung von Jörg Müller, Tübingen 2013.
- Henquinet, Franz M.: Les manuscrits et l’influence des écrits théologiques d’Eudes Rigaud, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 11 (1939), 324–350.
- : Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?, in: FS 26 (1939), 1–22. 234–258.
- Hergemöller, Bernd-Ulrich: Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts, Warendorf 1996.
- (Hg.): Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft, Warendorf 2001.
- : Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft – Wege und Ziele der Forschung, in: ders. (Hg.), Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft, Warendorf 2001, 1–55.
- : Sodomiter – Erscheinungsformen und Kausalfaktoren des spätmittelalterlichen Kampfes gegen Homosexuelle, in: ders. (Hg.), Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft, Warendorf 2001, 361–403.
- /Weigand, Rudolf: Art. Bruderschaft, in: LexMA 2, München/Zürich 1983, 738–741.
- Hersperger, Patrick: Kirche, Magie und ‚Aberglaube‘. *Superstitio* in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 31), Köln/Weimar/Wien 2010.
- Hödl, Ludwig: Art. Aristotelesverbote, in: LexMA 1, München/Zürich 1980, 948 f.
- : Art. Evangelische Räte, in: LexMA 4, München/Zürich 1989, 131–135.
- : Art. Exorzismus. II. Scholastische Theologie, in: LexMA 4, München/Zürich 1989, 173.
- : Art. Johannes von La Rochelle, in: BBKL 3, Herzberg 1992, 541–544.
- : Art. Petrus Lombardus, in: BBKL 5, Herzberg 1993, 197–202.
- Hoeflich, Michael H./Grabher, Jasonne M.: The Establishment of Normative Legal Texts. The Beginnings of the *Ius commune*, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.), The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, Washington D.C. 2008, 1–21.
- Hoffmann, Georg: Die Lehre von der *fides implicita* innerhalb der katholischen Kirche, Leipzig 1903.
- Hohmann, Hanns: Ciceronian Rhetoric and the Law, in: Virginia Cox/John O. Ward (Hg.), The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition (Brill’s Companions to the Christian Tradition 2), Leiden/Boston 2006, 193–207.
- Holenstein, Stefan: Art. Gerichtsverfahren. I. Gemeiner Zivilprozess, in: LexMA 4, München/Zürich 1989, 1330 f.
- Holzem, Andreas (Hg.): Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn u. a. 2009.
- Honecker, Martin: Recht in der Kirche des Evangeliums (Jus Ecclesiasticum 85), Tübingen 2008.

- Honnefelder, Ludger u. a. (Hg.): Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis (Subsidia Albertina I), Münster 2005.
- Houben, Hubert: Kaiser Friedrich II. (1194–1250). Herrscher, Mensch, Mythos, Stuttgart u. a. 2008.
- Houtte, Jan A. van: Europäische Wirtschaft und Gesellschaft von den großen Wanderungen bis zum Schwarzen Tod, in: Wolfram Fischer u. a. (Hg.), Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Bd. 2: Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte im Mittelalter, Stuttgart 1980, 1–149.
- Hoye, William J.: Die mittelalterliche Methode der Quaestio, in: Norbert Herold/Bodo Kensmann/Sibille Mischer (Hg.), Philosophie: Studium, Text und Argument Münster 1997, 155–178.
- Huber, Raphael M.: Alexander of Hales, O. F. M. (ca. 1170–1245), His Life and Influence on Medieval Scholasticism, in: FrS 5 (1945), 353–365.
- Hübner, Johannes: Art. Ursache/Wirkung I. Antike, in: HWPPh 11, Basel 2001, 377–384.
- Iriarte, Lázaro: Der Franziskusorden. Handbuch der franziskanischen Ordensgeschichte, Altötting 1984.
- Iserloh, Erwin: Art. Abendmahl. III/2. Mittelalter, in: TRE 1, Berlin/New York 1977, 89–106.
- Jaspert, Nikolas: Die Kreuzzüge, Darmstadt <sup>2</sup>2004.
- Jászai, Géza: Art. Heiligendarstellung und -attribute. 2. Mittelalter, in: LexMA 4, München/Zürich 1989, 2018.
- : Art. Hund. II. Ikonographie, in: LexMA 5, München/Zürich 1991, 214.
- Jerouschek, Günter: Mittelalter. Antikes Erbe, weltliche Gesetzgebung und kanonisches Recht, in: Robert Jütte (Hg.), Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart, München 1993, 44–67.
- Jorissen, Hans: Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik (Münsterische Beiträge zur Theologie 28/1), Münster 1965.
- Kaiser, Reinhold: Art. Gottesfrieden, in: LexMA 4, München/Zürich 1989, 1587–1592.
- Kandler, Karl-Hermann: Evangelium als nova lex? Zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium im Mittelalter, in: KuD 61 (2015), 70–80.
- Kantorowicz, Ernst H.: The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology, Princeton 1957.
- Kaufer, Erich: Mittelalterliche und frühneuzeitliche Theoriebildung, in: Wilhelm Korff (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik, Band 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik, Gütersloh 1999, 358–375.
- Kellenbenz Hermann: Handbuch der europäischen Wirtschaftsgeschichte und Sozialgeschichte. Bd. 2: Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte im Mittelalter, Stuttgart 1980.
- Kessler, Rainer: Art. Sklaverei II. Altes Testament und Judentum, in: RGG<sup>4</sup> 7, Tübingen 2004, 1383 f.
- Kindermann, Udo: Isidor von Sevilla, in: Wolfram Ax (Hg.), Lateinische Lehrer Europas. 15 Porträts von Varro bis Erasmus von Rotterdam, Köln 2005, 273–290.
- Kluxen, Wolfgang: Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 21 (1954), 23–50.
- : Maimonides und die Hochscholastik, in: ders., Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie, hg. v. Ludger Honnefelder/Hannes Möhle, Paderborn u. a. 2012, 283–298.
- Knoch, Wendelin u. a.: Art. Ehe, in: LexMA 3, München/Zürich 1986, 1616–1673.
- : Art. Odo Rigaldus, in: BBKL 6, Herzberg 1993, 1117–1120.
- Knopp, Nikolaus: Vollständiges katholisches Eherecht, Regensburg <sup>4</sup>1873.
- Kobusch, Theo: Die Wirkungsgeschichte des platonischen *Phaidon*, in: Jörn Müller (Hg.), Platon: *Phaidon* (Klassiker auslegen 44), Berlin 2011, 175–187.

- Köpf, Ulrich: Theological Education and Learning at Universities, in: Magne Sæbø (Hg.), Hebrew Bible / Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: The Middle Ages, Göttingen 2000, 161–178.
- Kolmer, Lothar: Ad capiendas vulpes. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens (Pariser historische Studien 19), Bonn 1982.
- : ... ad terrorem multorum. Die Anfänge der Inquisition in Frankreich, in: Peter Segl (Hg.), Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Toleranz im nichtchristlichen Bereich (Bayreuther Historische Kolloquien 7), Köln 1993, 77–102.
- Korolec, Jerzy B.: Free will and free choice, in: Norman Kretzmann u. a. (Hg.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982, 629–641.
- Köster, Heinrich M.: Urstand, Fall und Erbsünde: in der Scholastik (Handbuch der Dogmengeschichte 2,3b), Freiburg i.B. 1979.
- Kranemann, Benedikt: Art. Sonntag, in: LexMA 7, München/Zürich 1995, 2050.
- Kretzmann, Norman u. a. (Hg.): The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982.
- Kreusch, Irina Maria: Der Eid zwischen Schwurverbot Jesu und kirchlichem Recht (Kanonistische Studien und Texte 49), Berlin 2005.
- Kühn, Ulrich: Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin (Kirche und Konfession 9), Göttingen 1965.
- Kuttner, Stephan: Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Decretalen Gregors IX. Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt, Città del Vaticano 1935.
- : Raymond of Peñafort as Editor. The 'decretales' and 'constitutiones' of Gregory IX, in: Bulletin of Medieval Canon Law 12 (1982), 65–80.
- Laarmann, Matthias: Art. Limbus, in: LexMA 5, München/Zürich 1991, 1990 f.
- Lackas, Peter: Die Ethik des Wilhelm von Auxerre. Beiträge zu ihrer Würdigung, Ahrweiler 1939.
- Lacombe, Georges: La vie et les oeuvres de Prévostin (Prepositini Cancellarii Parisiensis [1206–1210] Opera omnia I / Bibliothèque thomiste XI: Section historique 10), Kain 1927.
- Lalou, Elisabeth: Art. Regalien, -politik, -recht. II. Frankreich, in: LexMA 7, München/Zürich 1995, 558 f.
- : Art. Zunft. A. Westen. IV. Frankreich, in: LexMA 9, München/Zürich 1998, 696–699.
- Lambert, Malcolm: Geschichte der Katharer, Darmstadt 2001.
- Landau, Peter: Gratian and the *Decretum Gratiani*, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.), The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, Washington D.C. 2008, 22–54.
- : Rechtsfortbildung im Dekretalenrecht. Typen und Funktionen der Dekretalen des 12. Jahrhunderts, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 86 (2000), 86–131.
- Landgraf, Artur Michael: Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948.
- Láng, Benedek: Unlocked Books: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe, Pennsylvania 2008.
- Lange, Hermann: Römisches Recht im Mittelalter. Bd. 1: Die Glossatoren, München 1997.
- Langholm, Odd: Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200–1350 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 29), Leiden e. a. 1992, 137–141.

- Laurent-Bonne, Nicolas: La dîme des prostituées: Fondements canoniques d'un droit fiscal réaliste et amoral, in: David von Mayenburg u. a. (Hg.), Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, Bd. 5: Das Recht der Wirtschaft, Köln/Weimar/Wien 2016, 243–267.
- Le Goff, Jacques: La naissance du purgatoire, Paris 1981; dt. Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.
- Leder, Karl Bruno: Todesstrafe. Ursprung, Geschichte, Opfer, München 1986.
- Leff, Gordon: Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History, New York 1968.
- Legras, Anne-Marie: Art. Lazariten, in: LexMA 5, München/Zürich 1991, 1774.
- Lentes, Thomas: Idolatrie im Mittelalter. Aspekte des Traktates ‚De idolatria‘ zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert, in: Gudrun Litz/Heidrun Munzert/Roland Liebenberg (Hg.), Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History, FS Berndt Hamm (Studies in the history of Christian traditions 124), Leiden 2005, 31–45.
- Leppin, Volker: Theologie im Mittelalter (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11), Leipzig 2007.
- Lettieri, Gaetano: *De doctrina christiana* (Über die christliche Wissensaneignung und Lehre), in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin-Handbuch, Tübingen 2007, 377–393.
- Liermann, Hans: Art. Abgaben, in: TRE 1, Berlin/New York 1977, 329–347.
- Lilie, Ralph-Johannes: Byzanz und die Kreuzzüge, Stuttgart 2004.
- Linke, Hansjürgen: Sozialisation und Vergesellschaftung im mittelalterlichen Drama und Theater, in: Christel Meier/Heinz Meyer/Claudia Spanily (Hg.): Das Theater des Mittelalters und der Frühen Neuzeit als Ort und Medium sozialer und symbolischer Kommunikation, Münster 2004, 63–93.
- Lipinsky, Angelo: Art. Leben Jesu, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3, Rom u. a. 1971, 39–86.
- Ljunggren, Gustav: Zur Geschichte der christlichen Heilsgewissheit von Augustin bis zur Hochscholastik, Göttingen 1920.
- Lluch-Baixauli, Miguel: Formación y evolución del tratado escolástico sobre el Decálogo (1115–1230) (Université de Louvain – Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique 30), Louvain 1997.
- : La trinidad y el decálogo. Los preceptos de la primera tabla en la escuela de Alejandro de Hales, in: Scripta theologica 37 (2005), 99–140.
- Locher, Albrecht: Art. Gut. II.2. Patristik, in: HWPh 10, Basel 1998, 948–950.
- Lohr, Charles H.: The medieval interpretation of Aristotle, in: Norman Kretzmann u. a. (Hg.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982, 80–98.
- Lömker-Schlöggell, Annette: Prostituierte – „umb vermejdung willen merers übels in der christenheit“, in: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hg.), Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft, Warendorf 2001, 56–88.
- Longère, Jean: Art. Predigt. A. Ursprünge und Recht, in: LexMA 7, München/Zürich 1995, 171–174.
- Longpré, Ephrem: Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Hales, in: Archivum Franciscanum historicum 16 (1923), 249 f.
- Lorberbaum, Menachem: Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought, Stanford 2001.
- Lorenz, Rudolf: Die Wissenschaftslehre Augustins, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955/56), 1–28.213–251.
- Lottin, Odon: Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Brügge 1931.
- : Psychologie et moral aux XIIe et XIIIe Siècles, 6 Bde., Louvain 1942–1960.
- Lubac, Henri de: Exégèse médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture, Bd. II/2 (Études publiées sous la Direction de la Faculté de Théologie 59), Paris 1964.
- Lüpke, Johannes von: Art. Gesetz, theologisch, in: Evangelisches Staatslexikon. Neuausgabe, hg. v. Werner Heun u. a., Stuttgart u. a. 2006, 772–779.

- : Art. Gesetz und Evangelium, in: *Evangelisches Soziallexikon*. Neuausgabe, hg. v. Martin Honecker u. a., Stuttgart u. a. 2001, 593–597.
- Luscombe, David: Ethics in the Early Thirteenth Century, in: Ludger Honnefelder u. a. (Hg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis (*Subsidia Albertina I*), Münster 2005, 657–683.
- : Natural morality and natural law, in: Norman Kretzmann u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 705–719.
- Mandrella, Isabelle: *Das Isaak-Opfer: Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz (BGPhMA NF 62)*, Münster 2002.
- Marcolino, Venicio: *Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtliche Periode nach Alexander von Hales (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF Bd. 2)*, Münster 1970.
- Markschies, Christoph: Kerinth: Wer war er und was lehrte er?, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 41 (1998), 48–76.
- Marschler, Thomas: Der Vergleich von Altem und Neuem Gesetz im Spiegel ausgewählter scholastischer Kommentierungen von 3 Sent., d.40, in: Andreas Speer/Guy Guldentops (Hg.), *Das Gesetz – The Law – La Loi (Miscellanea Mediaevalia 37)*, Berlin/Boston 2014, 334–349.
- Mausen, Yves: Accusation et dénonciation: au sujet de l'éthique de l'action pénale, in: Mathias Schmoeckel u. a. (Hg.), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, Bd. 3: Straf- und Strafprozessrecht (Norm und Struktur 37/3), Köln/Weimar/Wien 2012, 411–426.
- May, Georg: Art. Kirchenrechtsquellen. I. Katholische, in: *TRE* 19, Berlin/New York 1990, 1–44.
- Mayenburg, David von: Ubi est incolumitas obedientiae, ibi sana est forma doctrinae – Aufruhr und Revolte im kanonischen Recht, in: Franck Roumy u. a. (Hg.), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, Bd. 2: Öffentliches Recht (Norm und Struktur 37/2), Köln/Weimar/Wien 2011, 217–266.
- McAuley, Finbarr: Canon Law and the End of the Ordeal, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 26, No. 3 (2006), 473–513.
- Meier, Christel/Meyer, Heinz/Spanily, Claudia (Hg.): *Das Theater des Mittelalters und der Frühen Neuzeit als Ort und Medium sozialer und symbolischer Kommunikation*, Münster 2004.
- Meier-Oeser, Stephan: Art. Supposition II., in: *HWP* 10, Basel 1998, 653–660.
- : Art. Wissenschaft, in: *HWP* 12, Basel 2004, 902–915.
- Melloni, Alberto: Die sieben „Papstkonzilien“ des Mittelalters, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II.* Wiesbaden 1998, 197–231.
- Melville, Gert: Die Wahrheit des Eigenen und die Wirklichkeit des Fremden. Über frühe Augenzeugen des osmanischen Reiches, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), *Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter*, Berlin 1997 (*ZHF.B* 20), 79–101.
- Mensching, Günther (Hg.): „Radix totius libertatis“. Zum Verhältnis von Willen und Vernunft in der mittelalterlichen Philosophie (*Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte* 11), Würzburg 2011.
- Meyer, Christoph H. F.: *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters (Mediaevalia Lovaniensia I/29)*, Leuven 2000.
- Meyer, Hans Bernhard: Art. Oblation, in: *LexMA* 6, München/Zürich 1993, 1338.
- Meyer, Heinz/Suntrup, Rudolf: *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München 1987.
- Minges, Parthenius: Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Summa Halensis und der Summa Theologica des Thomas von Aquin, in: *FS* 2 (1916), 58–76

- : Über die Beziehungen der Summa Halensis zu Albert dem Großen, in: FS 2 (1915), 208–229.
- : Die theologischen Summen Wilhelms von Auxerre und Alexanders von Hales, in: Theologische Quartalsschrift 97 (1915), 508–529.
- Mitterauer, Michael: Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003.
- Möhring, Hannes: Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung (Mittelalter-Forschungen 3), Stuttgart 2000.
- Mojisich, Burkhard/Jeck, Udo R./Pluta, Olaf: Art. Seele. II. Mittelalter, in: HWPh 9, Basel 1995, 12–22.
- Moore, John: Pope Innocent III (1160/61–1216). To Root Up and to Plant (The medieval Mediterranean 47), Leiden u. a. 2003.
- Morgenstern, Matthias: Vom „Götzenzerstörer“ zum Protagonisten des Dialogs – Der Erzvater Abraham in 1800 Jahren jüdischer Tradition, in: Reinhard Möller/Hans-Christoph Goßmann (Hg.), Interreligiöser Dialog. Chancen abrahamischer Initiativen. Berlin u. a. 2006, 101–126.
- Mühlenberg, Ekkehard: Dogma und Lehre im Abendland, in: Adolf Martin Ritter (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1: Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters, Göttingen 2011, 411–570.
- Müller, Daniela: „So angeln sie sich die Weiber und fangen sie in ihren Irrtum ein“. Katharerinnen im Rheinland, in: Annette Kuhn/Bea Lundt (Hg.), Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit, Dortmund 1997, 263–282.
- Müller, Hans Martin: Evangeliumspredigt und Rechtsordnung, in: ders., Bekenntnis – Kirche – Recht. Gesammelte Aufsätze zum Verhältnis von Theologie und Kirchenrecht (Jus Ecclesiasticum 79), Tübingen 2005, 78–92.
- Neidiger, Bernhard: Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel (Berliner historische Studien. Ordensstudien 3), Berlin 1981.
- Neufeld, Hubert: Zum Problem des Verhältnisses der theologischen Summe Alberts des Gr. zur theologischen Summe Alex. v. Hales, in: FS 27 (1940), 22–56.
- Neunheuser, Burkhard: Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit (Handbuch der Dogmengeschichte Bd. IV/4b), Freiburg u. a. 1963.
- Newhauser, Richard: The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, 68), Turnhout, 1993.
- Niehr, Klaus: Art. Melchisedech, in: LexMA 6, München/Zürich 1993, 491f.
- Nielsen, Eduard: Deuteronomium (Handbuch zum Alten Testament: Reihe 1; 6), Tübingen 1995.
- Noble, Thomas/van Engen, John (Hg.): European Transformations. The Long Twelfth Century, Notre Dame 2012.
- North, Michael: Art. Währung. I. Westen, in: LexMA 8, München/Zürich 1997, 1924 f.
- Novikoff, Alex. J.: The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance, Philadelphia 2013.
- Oberste, Jörg: Krieg gegen Ketzler? Die „defensores“, „receptatores“ und „fautores“ von Ketzern und die „principii catholici“ in der kirchlichen Rechtfertigung des Albigenserkrieges, in: Andreas Holzem (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn u. a. 2009, 368–391.
- : Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters (Norm und Struktur 17), 2 Bde., Köln 2003.
- Obiwulu, Aloysius: Tractatus de Legibus in 13th Century Scholasticism. A critical Study and Interpretation of Law in Summa Fratris Alexandri, Albertus Magnus and Thomas Aquinas, Münster 2003.



- Ohler, Norbert: ‚Pax Dei‘ und ‚Treuga Dei‘: Bischöfe übernehmen die vornehmste Aufgabe des Königs, in: Andreas Holzem (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn u. a. 2009, 305–322.
- Ohst, Martin: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (Beiträge zur Historischen Theologie 89), Tübingen 1995.
- Olewinski, Dariusz J.: Um die Ehre des Bildes. Theologische Motive bei der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus, St. Ottilien 2004.
- Orlandis, José/Ramos-Lissón, Domingo: Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711), Paderborn 1981.
- Osborne, Kenan B.: Alexander of Hales: Precursor and Promotor of Franciscan Theology, in: ders., The history of franciscan Theology, St. Bonaventure/N.Y.1994, 1–38.
- Otto, Bernd-Christian: Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57), Berlin 2011.
- Paarhammer, Hans: Die Nottaufe als kirchenrechtliches und pastorales Problem. Kanonistische Anmerkungen zur Rolle des Spenders bzw. einer Spenderin „in casu necessitatis“, in: Georg Ritzer (Hg.), Mit euch bin ich Mensch ... Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleinzer, Innsbruck/Wien 2008, 503–528.
- Page, Sophie: Magic in the Cloister: Pious Motives, Illicit Interests, and Occult Approaches to the Medieval Universe, Pennsylvania 2013.
- Pelster, Franz: Zur Datierung der Summa des Alexander von Hales, in: Gregorianum 12 (1931), 426–446.
- Pennington, Kenneth: The Decretalists, 1190–1234, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.), The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, Washington D.C. 2008, 211–245.
- : *Lex and ius* in the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: Alexander Fidora/Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Wagner (Hg.), *Lex und ius – Beiträge zur Grundlegung des Rechts in der politischen Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit 2/1), Stuttgart/Bad Cannstatt 2010, 1–25.
- Pennington, Kenneth/Müller, Wolfgang P.: The Decretists: The Italian School, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.), The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, Washington D.C. 2008, 121–173.
- Perkams, Matthias: *Lex naturalis vel ius naturale*. Philosophisch-theologische Traditionen des Naturrechtsdenkens im 12. und 13. Jahrhundert, in: Alexander Fidora/Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Wagner (Hg.), *Lex und ius – Beiträge zur Grundlegung des Rechts in der politischen Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit 2/1), Stuttgart/Bad Cannstatt 2010, 89–119.
- : *Synderesis*, Wille und Vernunft im 12. Jahrhundert. Die Entfaltung moralpsychologischer Konzepte aus der Exegese von Röm 7 durch Anselm von Laon, Peter Abaelard und Robert von Melun, in: Günther Mensching (Hg.), „Radix totius libertatis“. Zum Verhältnis von Willen und Vernunft in der mittelalterlichen Philosophie (Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte 11), Würzburg 2011, 19–42.
- Pesch, Otto Hermann: Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, I–II 90–105 (Die deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 13), Heidelberg u. a. 1977.
- Pizzorni, Reginaldo: Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d’Aquino (Civis 16), Bologna 2000.
- Porro, Pasquale: Art. Ursache/Wirkung II. Patristik; Mittelalter, in: HWPh 11, Basel 2001, 384–389.
- Porter, Jean: Art. Tugend, in: TRE 34, Berlin/New York 2002, 184–197.
- Potts, Timothy C.: Conscience, in: Norman Kretzmann u. a. (Hg.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982, 687–704.
- Pratscher, Wilhelm: Art. Kerinth, in: BBKL 3, Herzberg 1992, 1387–1388.

- Pribyl, Herbert: Das Verbot der Sonntagsarbeit aus rechtshistorischer Perspektive, in: Rudolf Weiler (Hg.), *Der Tag des Herrn. Kulturgeschichte des Sonntag*, Wien u. a. 1998, 187–223.
- Puza, Richard: Art. Exemption, in: *LexMA 4*, München/Zürich 1989, 165 f.
- : Art. Zehnt, in: *LexMA 9*, München/Zürich 1998, 499–501.
- Quinto, Riccardo: Art. Pr(a)epositinus, in: *LexMA 7*, München/Zürich 1995, 157 f.
- Rader, Olaf B.: *Friedrich II. Der Sizilianer auf dem Kaiserthron. Eine Biographie*, München 2012.
- Ratzinger, Joseph: Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Gerhard Ludwig Müller, Bd. 2: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, Freiburg i.B. 2009, 419–646.
- Reckermann, Alfons: Art. Kunst II. Der Kunst-Begriff vom Hellenismus bis zur Aufklärung, in: *HWPPh 4*, Basel 1976, 1365–1378.
- Reicke, Bo: *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 13)*, Tübingen 1973.
- Reiner, Hans: Art. Gut. I.2. Philosophische Bestimmungen im Griechischen., in: *HWPPh 3*, Basel 1974, 940–946.
- Reuter, Hans-Richard: Art. Recht (Th), in: *Evangelisches Staatslexikon. Neuausgabe*, hg. v. Werner Heun u. a., Stuttgart u. a. 2006, 1891–1900.
- Reventlow, Henning Graf: *Epochen der Bibelauslegung, Band 2: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, München 1994.
- Riesenhuber, Klaus: Art. Gut. III. Mittelalter, in: *HWPPh 10*, Basel 1998, 951–960.
- Riley-Smith, Jonathan S. C.: Art. Johanniter, in: *LexMA 5*, München/Zürich 1991, 613–616.
- Rolker, Christof: *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought IV/76)*, Cambridge 2009.
- Roloff, Jürgen: *Der erste Brief an Timotheus (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XV)*, Neukirchen-Vluyn 1988.
- Rösener, Werner: Art. Frondienste, in: *LexMA 4*, München/Zürich 1989, 986–989.
- : *Die Zisterzienserorden und der wirtschaftliche Wandel des 12. Jahrhunderts*, in: Bauer, Dieter R./ Fuchs, Gotthard (Hg.), *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck u. a. 1996, 70–95.
- Rosenthal, Judah M.: Donin, Nicholas, in: *Encyclopaedia Judaica 5*, Detroit/New York u. a. 2007, 750.
- : *The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240*, in: *The Jewish Quarterly Review* 47/1 (1956), 58–76.145–169.
- Rossiaud, Jacques: *Dame Venus. Prostitution im Mittelalter*, München 1994.
- Rottenwöhler, Gerhard: Art. Katharer, in: *LexMA 5*, München/Zürich 1991, 1064–1068.
- : *Der Katharismus, 7 Bde.*, Bad Honnef 1982–2011.
- Runciman, Steven: *Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus*, München 1988.
- Rüther, Andreas: Art. Vita communis, in: *LexMA 8*, München/Zürich 1997, 1756 f.
- Sæbø, Magne (Hg.): *Hebrew Bible / Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: The Middle Ages*, Göttingen 2000.
- Salmann, Elmar: Art. Appropriation, in: *LThK<sup>3</sup> 1*, Freiburg u. a. 1993, 891 f.
- Sattler, Dorothea: Art. Charakter, sakramentaler, in: *LThK<sup>3</sup> 2*, Freiburg i.B. 1994, 1009–1013.
- Sayers, Jane E.: *Innocent III. Leader of Europe 1198–1216*, London u. a. 1994.
- Schachten, Winfried H. J.: *Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilsmittlung. Zur Kritik des Hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore (BGPhThMA. Texte und Untersuchungen NF 20)*, Münster 1980.
- Schäfer, Philipp: *Innozenz III. und das 4. Laterankonzil*, in: Thomas Frenz (Hg.), *Papst Innozenz III. Weichensteller der Geschichte Europas. Interdisziplinäre Ringvorlesung an der Universität Passau, 5.11.1997–26.5.1998*, Stuttgart 2000, 103–116.

- Scheller, Benjamin: Die Bettelorden und die Juden. Mission, Inquisition und Konversion im Südwesteuropa des 13. Jahrhunderts: ein Vergleich, in: Wolfgang Huschner/Frank Rexroth (Hg.), *Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa. Festschrift für Michael Borgolte*, Berlin 2008, 89–122.
- Schenk, Richard: Art. Verdienst, in: *LexMA 8*, München/Zürich 1997, 1501–1504.
- Schenker, Adrian: Art. Kapiteleinteilung/Verseinteilung in der Bibel, in: *RGG<sup>4</sup>* 4, Tübingen 2001, 798 f.
- : Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin. Bedeutung der rituellen und liturgischen Teile der Tora nach dem *Führer der Unschlüssigen* und der *Theologischen Summe*, in: ders., *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien (Orbis biblicus et orientalis 172)*, Göttingen 2000, 178–202.
- Schieffer, Rudolf: Art. Kanoniker, in: *LexMA 5*, München/Zürich 1991, 903 f.
- : Art. Simonie, in: *LexMA 7*, München/Zürich 1995, 1922–1925.
- Schima, Stefan: Die Entwicklung des kanonischen Zinsverbots. Eine Darstellung unter besonderer Berücksichtigung der Bezugnahmen zum Judentum, in: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 20* (2012), 239–279.
- Schlageter, Johannes: Art. Armut. II. Theologie, in: *LexMA 1*, München/Zürich 1980, 986–988.
- Schmaus, Michael: Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927.
- Schmidt, Martin Anton: Die Zeit der Scholastik, in: Carl Andresen/Adolf Martin Ritter (Hg.), *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*, Göttingen 2011, 571–759.
- Schmoeckel, Mathias: *De decimis*. Der Beitrag der Kanonisten zur Entstehung eines kirchlichen Steuerrechts, in: David von Mayenburg u. a. (Hg.), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, Bd. 5: Das Recht der Wirtschaft (Norm und Struktur 37/5)*, Köln/Weimar/Wien 2016, 405–431.
- : *Dispensatio* als Ausgleich zwischen *iusiustitia*, *miseriordia* und *prudencia*: Aspekte einer Theologie der Gesetzesinterpretation, in: Franck Roumy u. a. (Hg.), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, Bd. 2: Öffentliches Recht (Norm und Struktur 37/2)*, Köln/Weimar/Wien 2011, 155–184.
- : Die Entwicklung der *confessio* als Beweismittel, in: ders. u. a. (Hg.), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, Bd. 3: Straf- und Strafprozessrecht (Norm und Struktur 37/3)*, Köln/Weimar/Wien 2012, 427–455.
- : „Excessus notorius examinatione non indiget.“ Die Entstehung der Lehre der Notorietät, in: Orazio Condorelli (Hg.), *Panta rei. Studi dedicati a Manlio Bellomo, Bd. 5*, Catania 2004, 113–163.
- : Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung? 2000 Jahre Recht in Europa. Ein Überblick, Köln u. a. 2005.
- Schönberger, Rolf: Art. Tugend. II. Mittelalter, in: *HWPh 10*, Basel 1998, 1548–1554.
- Schorn-Schütte, Luise: *Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-Theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit*, München 2015.
- Schreckenberg, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.–13. Jh.) (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 335), Frankfurt a. M. 1988.
- Schubert, Alois: Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen (BGPhMA 24/2), Münster 1924.
- Schubert, Ernst: *Essen und Trinken im Mittelalter*, Darmstadt 2010.
- : *Fahrendes Volk im Mittelalter*, Bielefeld 1995.
- : Art. Spielmann, -leute, in: *LexMA 7*, München/Zürich 1995, 2112 f.
- Schubert, Kurt: Apostasie aus Identitätskrise – Nikolaus Donin, in: *Kairos. Zeitschrift für Judaistik und Religionswissenschaft 30/31* (1988/89), 1–10.
- Schuck, Martin: Art. Recht. VI. Dogmatisch, in: *RGG<sup>4</sup>* 7, Tübingen 2004, 92–94.

- Schuler, Peter-Johannes: Art. Konkubinat, in: LexMA 5, München/Zürich 1991, 1335.
- Schulthess, Peter/Imbach, Ruedi: Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium, Zürich/Düsseldorf 1996.
- Schulz, Knut: Art. Zunft. A. Westen. I. Allgemein und deutscher Bereich, in: LexMA 9, München/Zürich 1998, 686–691.
- Schwaiger, Georg: Art. Nepotismus, in: LexMA 6, München/Zürich 1993, 1093 f.
- Schwartz, Yossef: Divine Law and Human Justification in Medieval Jewish-Christian Polemic, in: Alexander Fidora/Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Wagner (Hg.), Lex und Ius – Beiträge zur Grundlegung des Rechts in der politischen Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit 2/1), Stuttgart/Bad Cannstatt 2010, 121–145.
- Schwinges, Rainer Christoph: Die Studenten in der Universität, in: Walter Rüegg (Hg.), Geschichte der Universität in Europa, Bd. 1, München 1993, 181–226.
- Schwöbel, Christoph: Art. Gesetz und Evangelium, in: RGG<sup>4</sup> 3, Tübingen 2000, 862–867.
- Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3: Die Dogmenbildung des Mittelalters, Leipzig 1930 (ND Darmstadt 1974).
- Segl, Peter (Hg.): Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Toleranz im nichtchristlichen Bereich (Bayreuther Historische Kolloquien 7), Köln 1993.
- Siems, Harald: Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen (MGH; Schriften 35), Hannover 1992.
- Smalley, Beryl: The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1984.
- : William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law, in: Armand A. Maurer e. a. (eds.), St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies, Bd. 2, Toronto 1974, 11–71.
- Southern, Richard William: Scholastic Humanism and the Unification of Europe. Vol. I: Foundations, Oxford-Cambridge/USA 1995.
- Spätling, Luchsius G.: Der Anteil der Franziskaner an den Generalkonzilien des Spätmittelalters, in: Antonianum 36 (1961), 300–340.
- Speer, Andreas/Guldentops, Guy (Hg.): Das Gesetz – The Law – La Loi (Miscellanea Mediaevalia 37), Berlin/Boston 2014.
- Sprandel, Rolf: Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte (Pariser Historische Studien 1), Stuttgart 1962.
- Staats, Reinhard: Art. Hauptsünden, in: Reallexikon für Antike und Christentum 13, Stuttgart 1986, 734–770.
- Stamm, Heinz-Meinolf: Die Naturrechtslehre bei Alexander von Hales, Bonaventura und Johannes Duns Scotus, in: Antonianum 72 (1997), 673–683.
- Stein, Peter G.: Römisches Recht und Europa – Die Geschichte einer Rechtskultur, Frankfurt a. M. 1996.
- Steinmüller, Wilhelm H.: Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“ III, 2 q. 26–29, q. 39 (n. 224–286, 395–399) und in der neu aufgefundenen Sentenzenglosse des Alexander von Hales, in: FS 41 (1959), 310–422.
- Stemmer, Peter: Art. Tugend. I. Antike, in: HWPh 10, Basel 1998, 1532–1548.
- Stirnemann, Patricia: “Où ont été fabriqués les livres de la Glose ordinaire ...?”, in: Françoise Gasparri (Hg.), Le XIIe siècle: Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XIIe siècle, Paris 1994, 257–301.
- Stock, Brian: Activity, Contemplation, Work and Leisure between the Eleventh and the Thirteenth Centuries, in: Brian Vickers (Hg.), Arbeit – Muße – Meditation. Betrachtungen zur Vita active und Vita contemplative, Zürich 1985, 87–108.

- Stoeckle, Bernhard: ‚Gratia supponit naturam‘: Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprungs, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts (Studiae Anselmiana 49), Rom 1962.
- Stotz, Peter: Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters, Bd. 2: Bedeutungswandel und Wortbildung (Handbuch der Altertumswissenschaft II/5), München 2000.
- Stow, Kenneth R.: *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge/Mass. 2001.
- Strecker, Georg: Art. Judenchristentum, in: TRE 17, Berlin/New York 1988, 310–325.
- Stroh, Christoph: Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 42), Tübingen 2008.
- Strohmaier, Gotthard: *Avicenna*, München 1999.
- Stürner, Wolfgang: *Dreizehntes Jahrhundert 1198–1273* (Gebhardt Handbuch der Geschichte 6), Stuttgart 2007.
- Suchla, Beate Regina: *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg i. Br. 2008.
- Tellenbach, Gerd: *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7), Stuttgart 1936 (ND 1996).
- Thorndike, Lynn: *A History of Magic and experimental Science during the first thirteen centuries*, Bd. 2, New York 1929.
- Thouzellier, Christine: *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle. Politique pontificale – Controverses* (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris. Série Recherches 27), Paris 1969.
- Tischler, Matthias M.: *Lex Mahometi. Die Erfolgsgeschichte eines vergleichenden Konzeptes der christlichen Religionspolemik*, in: Andreas Speer/Guy Guldentops (Hg.), *Das Gesetz – The Law – La Loi* (Miscellanea Mediaevalia 37), Berlin/Boston 2014, 527–573.
- Trusen, Winfried: Art. Gerichtsverfahren. II. Kanonisches Recht, in: LexMA 4, München/Zürich 1989, 1332 f.
- Ueding, Gert/Steinbrink, Bernd: *Grundriss der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode*, Stuttgart 2011.
- Ullmann, Manfred: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung; Ergänzungsband VI, 2. Abschnitt), Leiden/Köln 1972.
- Vaccari, Alberto: *De praeceptorum Decalogi distinctione et ordine*, in: *Verbum domini* 17 (1937), 317–320.329–334.
- Van de Wouv, Hans: Art. Dekretalen, in: LexMA 3, München/Zürich 1986, 655 f.  
–: Art. Dekretalisten, Dekretalistik, in: LexMA 3, München/Zürich 1986, 658–661.
- Verger, Jacques: *Grundlagen*, in: Walter Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1, München 1993, 49–80.  
–: *Die Universitätslehrer*, in: Walter Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1, München 1993, 139–158.
- Vollrath, Hanna: *Probleme um den Landfrieden. Fragen an Geschichte und Rechtsgeschichte*, in: Arno Buschmann/Elmar Wadle (Hg.), *Landfrieden. Anspruch und Wirklichkeit* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 98), Paderborn u. a. 2002, 11–29.
- Vones, Ludwig: Art. Potestas, in: LexMA 7, München/Zürich 1995, 131–133.
- Vordermayer, Helmut: *Die Lehre vom Purgatorium und die Vollendung des Menschen. Ein moraltheologischer Beitrag zu einem umstrittenen Lehrstück aus der Eschatologie* (Salzburger Theologische Studien 27), Innsbruck 2006.
- Wadle, Elmar: *Heinrich IV. und die deutsche Friedensbewegung*, in: ders., *Landfrieden, Strafe, Recht. Zwölf Studien zum Mittelalter* (Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte 37), Berlin 2001, 41–74.

- : Landfriedensrecht in der Praxis, in: Arno Buschmann/Elmar Wadle (Hg.), Landfrieden. Anspruch und Wirklichkeit (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 98), Paderborn u. a. 2002, 74–94.
- Wakefield, Walter L.: *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100–1250*, Berkeley/Los Angeles 1974.
- Walther, Helmut G.: Häresie und päpstliche Politik. Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik, in: Willem Lourdaux/Daniel Verhelst (Hg.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th–13th C.)*, Leuven/Den Haag 1976, 104–143.
- Weber, Hubert Philipp: *Sünde und Gnade bei Alexander von Hales* (Innsbrucker theologische Studien 63), Innsbruck/Wien 2003.
- Wehnert, Jürgen: Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 173), Göttingen 1997.
- Weigand, Rudolf: Art. Dekretisten, Dekretistik, in: LexMA 3, München/Zürich 1986, 661–664.
- : Art. Ehe. B. Recht. II. Kanonisches Recht, in: LexMA 3, München/Zürich 1986, 1623–1625.
- : The Development of the *Glossa ordinaria* to Gratian's *Decretum*, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington D.C. 2008, 55–97.
- : Liebe und Ehe im Mittelalter (Bibliotheca eruditorum 7), Goldbach <sup>2</sup>1993.
- : Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus (Münchener Theologische Studien III/26), München 1967.
- : The Transmontane Decretists, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington D.C. 2008, 174–210.
- Weimar, Peter (Hg.): *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürich 1981.
- Weisser, Ursula: Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo-Apollonios von Tyana (Ars medica: Abt. 3, Arabische Medizin; Bd. 2), Berlin/New York 1980.
- Weitzel, Joseph: Begriff und Erscheinungsformen der Simonie bei Gratian und den Dekretisten (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 25), München 1967.
- Weitzel, Jürgen: Art. Todesstrafe, in: LexMA 8, München/Zürich 1997, 836–838.
- Wendehorst, Alfred: Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben?, in: Johannes Fried (Hg.), *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters* (Vorträge und Forschungen 30), Sigmaringen 1986, 9–33.
- Wengst, Klaus: *Christsein mit Tora und Evangelium. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels*, Stuttgart 2014.
- Werner, Karl: *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, Wien 1876 (ND in: ders., *Drei Abhandlungen*, Amsterdam 1966, 73–154).
- Werner, Thomas: *Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 225), Göttingen 2007.
- : Vernichtet und vergessen? Bücherverbrennungen im Mittelalter, in: Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Memoria als Kultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), Göttingen 1995, 149–184.
- Wesel, Uwe: *Die Geschichte des Rechts in Europa. Von den Griechen bis zum Vertrag von Lissabon*, München 2010.
- Wetherbee, Winthrop: „Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance“, in: Peter Dronke (Hg.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, 21–53.
- Wicki, Nikolaus: Art. Himmel. I. Theologisch-kosmologisch, in: LexMA 5, München/Zürich 1991, 22 f.

- : Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1954.
- : Art. Seligkeit, Ewige, in: LexMA 7, München/Zürich 1995, 1734 f.
- Winroth, Anders: The making of Gratian's Decretum (Cambridge studies in medieval life and thought 4/49), Cambridge 2000.
- : Neither Free nor Slave: Theology and Law in Gratians's Thoughts on the Definition of Marriage and Unfree Persons, in: Wolfgang P. Müller/Mary E. Sommar (Hg.), Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington, Washington 2006, 153–171.
- : The Teaching of Law in the Twelfth Century, in: Helle Vogt (Hg.), Law and learning in the middle ages. Proceedings of the second Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2005, Kopenhagen 2006, 41–62.
- Witthöft, Harald: Art. Mark, in: LexMA 6, München/Zürich 1993, 296 f.
- Wohlmuth, Josef: Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn u. a. 2002.
- Wolf, Ursula: Aristoteles' Nikomachische Ethik, Darmstadt 2002.
- Wurst, Gregor: Antimanichäische Werke, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin-Handbuch, Tübingen 2007, 309–316.
- Zapp, Hartmut: Art. Asyl. I. Kirchliches Recht, in: LexMA 1, München/Zürich 1980, 1156 f.
- : Art. Bann. B. Kanonistisch, in: LexMA 1, München/Zürich 1980, 1416 f.
- : Art. Exkommunikation, in: LexMA 4, München/Zürich 1989, 170.





—

## Register



# 1 Bibelstellen

Gen 1,4	1755	Gen 9	415
Gen 1,4–31	885, 2700	Gen 9,1	859, 885, 1003
Gen 1,20	1827	Gen 9,2	1427, 1429, 1447
Gen 1,24	1827	Gen 9,3	1747, 1757
Gen 1,26	761, 763, 859, 2369	Gen 9,4	233, 1757, 1767, 1929
Gen 1,27	857, 859	Gen 9,25	1139, 1171, 1449
Gen 1,28	843, 853, 857, 885, 1003	Gen 11,4	229, 1753
Gen 1,31	47, 1737, 1741, 2286	Gen 11,30	1827
Gen 2,2	665, 675	Gen 12,1–5	1827
Gen 2,3	1023	Gen 13	1527, 2005
Gen 2,16	1003	Gen 13,18	1791
Gen 2,17	231, 853, 1005, 1387, 1665, 1863	Gen 14,18	1519, 1813, 1819, 2466
Gen 2,21f	1309	Gen 14,20	1519
Gen 2,23	189, 857, 1309, 2311	Gen 14,23	913
Gen 2,23f	859	Gen 15,5	1811
Gen 2,24	853, 869, 871, 879, 1307, 1459	Gen 15,6	1849
Gen 3,5	583, 823, 2069	Gen 15,8	1329
Gen 3,6	1817	Gen 15,9	1699, 18,11, 1823, 1825
Gen 3,7	2113	Gen 15,9f	1811
Gen 3,14	1739	Gen 15,10	1825, 2469
Gen 3,16	1075, 1077, 1309, 2031, 2395	Gen 16,1	879, 881
Gen 3,17	1755, 1827, 2057	Gen 16,2	841,
Gen 3,19	2107	Gen 16,3	857, 879, 881
Gen 4,3	1519, 1525, 1819	Gen 16,3f	1303
Gen 4,3f	1791, 1823	Gen 16,4	853
Gen 4,4	1519, 1613, 1777, 1791, 1811, 1819	Gen 17,7	1671, 1887
Gen 4,5	1525	Gen 17,9–14	1669
Gen 4,7	233, 413	Gen 17,10	1647, 1671, 1873
Gen 4,9	1113	Gen 17,11	233
Gen 4,10	1097, 1107, 1113, 1255	Gen 17,12	1669, 1671
Gen 4,11	1097	Gen 17,13	1873, 1875, 1887
Gen 4,15	807	Gen 17,14	1909
Gen 4,16	913	Gen 17,20	1811
Gen 4,19	147, 165, 193, 873, 879	Gen 18,1f	525
Gen 4,23f	807	Gen 18,2	523, 525, 527, 2349
Gen 6,9	1751	Gen 18,3	499
Gen 6,12	229	Gen 18,20	1229, 1233, 1239, 2408
Gen 7,2	885, 1737, 1739, 1741, 1743, 1745, 1747, 1751	Gen 18,21	1111
Gen 8,20	1519, 1747, 1791, 1811, 1819, 1823	Gen 19	147, 1111
Gen 8,20f	1519	Gen 19,1	523
Gen 8,21	415, 571	Gen 19,9	1071
		Gen 19,20	637
		Gen 19,24	1401
		Gen 19,31f	869
		Gen 20,2	975, 1189
		Gen 20,4	1151

Gen 21,10	1367	Gen 46,1	1811
Gen 21,12	883, 983	Gen 47,20	1439
Gen 21,18	983	Gen 47,22	1439, 1489, 1529
Gen 21,24	2127	Ex 1,19	975
Gen 21,33	1481	Ex 1,20	975
Gen 22	1481	Ex 2,11f	1369
Gen 22,2	1005, 1665, 1825, 2191	Ex 2,12	795
Gen 22,5	973, 983,	Ex 2,14	795, 1063
Gen 22,10	1811	Ex 2,21	2127
Gen 22,13	1719, 1811	Ex 3,1	1673
Gen 22,16	565, 585	Ex 3,2	273, 1695, 2323
Gen 22,17	1827	Ex 3,4	273
Gen 22,18	177, 231, 235, 1525, 1673, 1851, 2025	Ex 3,8	253
Gen 22,24	857	Ex 3,22	251, 2322
Gen 25	1459	Ex 4	253, 583
Gen 25,1	1303, 2005	Ex 4,18	1695
Gen 25,22	1089	Ex 5,3	1813, 2466
Gen 25,23	2033	Ex 7f	1123
Gen 26,4	235, 853	Ex 7,1	483
Gen 26,5	1729, 1733	Ex 8,2	557
Gen 26,7	975	Ex 8,25	1813
Gen 26,28	1019, 2135	Ex 8,26	1813
Gen 26,31	2127	Ex 9,25	1151
Gen 27,19	975, 979	Ex 10,12–15	1693
Gen 28,14	235	Ex 11,2	1411
Gen 28,18	543, 1709	Ex 12,2	2165
Gen 28,20	1527	Ex 12,3	1813
Gen 28,20	1839	Ex 12,3–11	1675
Gen 28,22	1527, 1551, 1839	Ex 12,8	1675
Gen 29	875, 883, 1459	Ex 12,15	1675
Gen 29,22	875	Ex 12,18	1813
Gen 29,23	1811	Ex 12,23	1615, 1719
Gen 29,24	1303	Ex 12,24	1887
Gen 29,28	193, 875, 1303, 1811	Ex 12,25	1729, 1731, 1733
Gen 30	147, 1459	Ex 12,26–51	1675
Gen 30,4	853, 875, 1303	Ex 12,35	907, 925, 1037, 1411, 2161, 2191
Gen 30,6	875	Ex 12,36	251, 263, 1969, 1999
Gen 30,8	853	Ex 12,43	289
Gen 30,9	1303	Ex 12,46	2031
Gen 31,50	599	Ex 13	907
Gen 31,53	1019, 2127, 2135	Ex 13,2	1609
Gen 35,22	853	Ex 13,3	1813
Gen 35,23–26	1811	Ex 13,8f	1731
Gen 38,16–18	1401	Ex 13,9	1609, 1647, 1807
Gen 38,24	1409	Ex 13,11	253
Gen 38,26	863, 1401	Ex 13,12	1609
Gen 42,9	975	Ex 13,13	1465, 1467
Gen 42,15	617, 2135	Ex 13,14	1615

Ex 13,19	1733	Ex 20,16	149, 341, 939, 1037
Ex 13,25	1649	Ex 20,17	325, 335, 343, 371, 887, 987, 995, 1927, 2043
Ex 14,23	1123	Ex 20,18	1263
Ex 15,20	1073	Ex 20,23	1643
Ex 16,13–15	1709	Ex 20,24	1777, 1787, 1825
Ex 16,18	1601	Ex 21	1777, 1975
Ex 16,20	1403	Ex 21–22	1777
Ex 16,23	663, 667, 679, 687, 699, 1023, 1881	Ex 21,1	281, 1007, 2326
Ex 16,27	1403	Ex 21,2	1045, 1451
Ex 16,35	1719	Ex 21,12	789, 1045, 1395, 1397
Ex 17,6	1673	Ex 21,13	807
Ex 17,9	1357	Ex 21,14	789, 1395
Ex 17,12	1955	Ex 21,15	1395
Ex 17,25	1087	Ex 21,16	903, 905, 1109, 1395, 1397, 1399, 1405
Ex 18,16	1235	Ex 21,17	1393, 2029
Ex 18,19f	1731	Ex 21,20f	1399
Ex 18,21	1073	Ex 21,21	1455
Ex 19	389	Ex 21,22	809, 1089, 1399, 1401
Ex 19,7f	241	Ex 21,23f	1399
Ex 19,13	1391	Ex 21,23–25	1337
Ex 20	241, 423, 453, 455, 463, 465, 545, 1019, 1787, 1825, 2007, 2344	Ex 21,24	251, 289, 299, 305, 311, 1047, 1349, 1947, 1951, 1957, 1977, 2017, 2139
Ex 20,1	1977	Ex 21,33	261
Ex 20,2	453, 457, 469, 1009	Ex 22	2169
Ex 20,2–17	1777	Ex 22,1	1007, 1009, 1047, 1283, 1337, 1351, 1411, 1417, 1419, 1423, 2069
Ex 20,3	415, 455, 461, 1929	Ex 22,1–7	311
Ex 20,3f	1011	Ex 22,2	799, 1405
Ex 20,4	539, 1013, 1015	Ex 22,2f	1397
Ex 20,5	469, 487, 1013, 1015, 1125, 1139, 1143	Ex 22,3	801
Ex 20,6	469, 735, 1015, 1017	Ex 22,4	1417, 1337
Ex 20,7	415, 431, 455, 501, 545, 549, 557, 563, 573, 577, 839, 1017	Ex 22,7	1417, 1423
Ex 20,8	469, 661, 663, 1023, 1881	Ex 22,7–9	1493
Ex 20,9	661	Ex 22,7–11	1511, 1513
Ex 20,10	455, 665, 677, 1501, 2363	Ex 22,10	1255
Ex 20,11	469, 657, 667	Ex 22,10f	1493
Ex 20,12	311, 333, 469, 471, 705, 735, 1027, 1545, 1857, 2029	Ex 22,12–15	1493
Ex 20,13	149, 337, 721, 759, 767, 825, 831, 941, 1029, 2021, 2029, 2131	Ex 22,14f	1493
Ex 20,13f	255, 2013	Ex 22,16	1409
Ex 20,13–17	1933	Ex 22,16f	1401
Ex 20,14	697, 1033, 1411, 1929	Ex 22,18	775, 783, 793, 823, 917, 1045, 1125, 1299, 1337, 1385, 1395, 1975, 1993, 2195, 2422
Ex 20,14f	2199, 995	Ex 22,19	1397
Ex 20,15	435, 901, 1035		

Ex 22,20	1393, 1797	Ex 33,11	269
Ex 22,25	923, 2181, 2191	Ex 34,21	679
Ex 22,28	483	Ex 34,26	1675
Ex 22,29	1515, 1521, 1529, 1531, 1545, 1609, 1613	Ex 35,2	661, 663, 687, 689, 1881
Ex 23	823, 1529	Ex 37,16	2275
Ex 23,2	1203, 1269	Ex 37,25	1661
Ex 23,3	1113	Ex 38,21	1733
Ex 23,4	2207, 1215	Ex 39,1–31	1661
Ex 23,4f	2003, 2488	Ex 40,5	1659, 1829
Ex 23,5	303, 1215, 1225, 2169, 2207	Ex 40,19	1661
Ex 23,6	1113	Ex 40,22	1661
Ex 23,7	783, 797, 1101, 2101	Ex 40,24	1661
Ex 23,8	1115	Ex 40,27	1659
Ex 23,10	1489, 1491	Lev 1	1655, 1733, 1777, 1779, 1819, 1833
Ex 23,10f	1485	Lev 1,1	1779, 1781
Ex 23,12	663, 677, 1881, 2363	Lev 1,2	1965, 1827, 1839
Ex 23,14	1883	Lev 1,2–17	1729
Ex 23,14f	1619	Lev 1,3	1657, 1819, 1825
Ex 23,15	1617, 1619, 1621	Lev 1,9	1733
Ex 23,15f	1619, 1883	Lev 1,10	1833
Ex 23,19	277, 281, 307, 1609, 1649, 1668, 1675	Lev 1,12	1825, 2469
Ex 23,30	273, 2323	Lev 1,13	1733
Ex 24	1467, 1675	Lev 1,14	1827, 1839
Ex 24,3	2135	Lev 1,15	1825, 2469
Ex 24,5	1825	Lev 1,17	1733
Ex 24,7	1389	Lev 2	1655, 1733, 1829
Ex 24,14	1089	Lev 2,1f	1829
Ex 24,17	1695	Lev 2,1–5	1657
Ex 24,18	1549	Lev 2,1–10	1707
Ex 25	1777	Lev 2,4–7	1829
Ex 26,1–31	1659	Lev 2,4	1831
Ex 26,31–37	1659	Lev 2,7	1831
Ex 28,1	1427	Lev 2,9	1829
Ex 28,4	1661	Lev 2,11	1655
Ex 28,42f	1659, 1711	Lev 2,12	1733
Ex 30,6	1829	Lev 2,13	1655, 1701, 1829
Ex 30,7f	1819	Lev 2,14	1829
Ex 30,22–25	1661	Lev 2,17	1757
Ex 31,13	659, 663, 1881	Lev 3	1655, 1709, 1733, 1833
Ex 31,16	1881, 1887, 2475	Lev 3,1	1655, 1825, 1833
Ex 31,16f	1881	Lev 3,1–16	1729
Ex 32	1691	Lev 3,3f	1655
Ex 32,9	1283, 1891	Lev 3,5	1733
Ex 32,27	789	Lev 3,6	1655
Ex 32,27f	1135	Lev 3,12	1655
Ex 32,28	813, 1719	Lev 3,16	1733
Ex 32,39	1577	Lev 3,16f	1747
		Lev 4	1655, 1709, 1733, 1833

Lev 4,2–35	1729	Lev 10,2	1403
Lev 4,3	1825	Lev 10,9	2269
Lev 4,3–12	1833	Lev 11	1739, 1745, 1747, 1755, 1947
Lev 4,13–21	1833	Lev 11,3–27	1685
Lev 4,22–26	1833	Lev 11,4	1653, 1693
Lev 4,27–35	1833	Lev 11,4–8	1739
Lev 4,31	1733	Lev 11,4–30	1685
Lev 5	1419	Lev 11,9–12	1755
Lev 5–7	1729	Lev 11,12	1653
Lev 5,1	1167, 1185, 1229, 1261, 2408	Lev 11,13	1737
Lev 5,7	1833	Lev 11,13–19	1653, 1739
Lev 5,7–13	1833	Lev 11,22	1693
Lev 6	1835	Lev 11,28	1685
Lev 6,2–4	315	Lev 11,29f	1653
Lev 6,2–5	1419	Lev 11,29–33	1653, 1683
Lev 6,9	1835	Lev 11,32f	1689
Lev 6,14	1835	Lev 11,35f	1653
Lev 6,15	1733	Lev 11,41	1741
Lev 6,16	1835	Lev 12	1651, 1745, 1747
Lev 6,21	1733	Lev 12,2–5	1683
Lev 6,23	1835	Lev 12,6	1655
Lev 6,29	2273	Lev 12,8	1699
Lev 7	1833, 1835	Lev 13	317, 1745, 1747
Lev 7,8	1835	Lev 13,2	1651
Lev 7,9	1829, 1831	Lev 13,2–46	1683
Lev 7,11–15	1833	Lev 13,47–59	1683
Lev 7,15–17	1835, 2471	Lev 14	1655
Lev 7,16f	1833	Lev 14,2–7	1655
Lev 7,20	1463	Lev 14,4	1655, 1869, 1879
Lev 7,25	1465	Lev 14,6	1695
Lev 7,26	1835	Lev 14,14	1655
Lev 7,27	1465	Lev 14,33–47	1683
Lev 7,35	1733	Lev 14,39f	1653
Lev 8	1427, 1661	Lev 15	1747
Lev 8,2	1717	Lev 15,2	1653
Lev 8,7–9	1661	Lev 15,2–15	1685
Lev 8,12	1717	Lev 15,2–32	1683
Lev 8,13	1663	Lev 15,4	1683
Lev 8,18	1719	Lev 15,14	1699
Lev 8,21	1733	Lev 15,16–18	1653
Lev 8,22	1717	Lev 15,19–31	1653
Lev 8,23f	1661	Lev 15,25	2115
Lev 8,24	1717	Lev 15,29	1699
Lev 8,25–28	1719	Lev 16	1657
Lev 8,25–31	1661	Lev 16,5–22	2466
Lev 8,28	1733	Lev 16,5–28	1703
Lev 9	1427	Lev 16,11	1707
Lev 9,17	1733	Lev 16,12	1657
Lev 10	1427	Lev 16,21	1703

Lev 16,24	1657	Lev 22,2	1709
Lev 16,26	1657	Lev 22,4	1653
Lev 16,27	1707	Lev 23	1663
Lev 17,3–7	277	Lev 23,3	1881
Lev 17,5	1435, 1785	Lev 23,5	1883
Lev 17,7	309, 1435	Lev 23,7	655, 679, 1377
Lev 18f	391	Lev 23,21	1881
Lev 18,3–6	1931	Lev 23,22	1487, 2433
Lev 18,6–18	871	Lev 23,36	1485
Lev 18,19	893	Lev 23,39	1883
Lev 18,21	1931	Lev 23,41–43	1731
Lev 18,27	1671	Lev 24,9	1625
Lev 18,30	1931	Lev 24,12	1103
Lev 19	1045	Lev 24,16	1391, 1393
Lev 19,2	1025	Lev 24,20	1307, 1337, 1951
Lev 19,3	1027, 1881	Lev 24,22	1337
Lev 19,5	1225	Lev 25,4	1883
Lev 19,3–37	1931	Lev 25,10	1487, 1883
Lev 19,11	947, 961, 963, 2383	Lev 25,10f	1487
Lev 19,12	573, 643, 1947	Lev 25,39	1453
Lev 19,13	1165, 1169, 1183, 1515	Lev 25,39f	1451
Lev 19,15	1045, 1113, 1115, 1225, 1239	Lev 25,42	1451
Lev 19,15–18	2392	Lev 25,50	2179
Lev 19,16	1045, 1165	Lev 26,26	451, 453, 661, 665
Lev 19,17	1181, 1927	Lev 26,45	281
Lev 19,18	251, 253, 283, 295, 1045, 1125, 1351, 1927, 1947, 1951, 2141, 2211	Lev 27	1045, 1927
Lev 19,19	1651, 1667, 1677, 1679	Lev 27,9	1465
Lev 19,20	1463	Lev 27,16	1479
Lev 19,22	1965	Lev 27,21	1479, 1481
Lev 19,23	1667, 1677	Lev 27,27	1467
Lev 19,23–25	1649	Lev 27,28	1625
Lev 19,32	717	Lev 27,30	1527, 1543, 1545, 1547
Lev 19,33	2003	Lev 27,32	1527, 1543, 1551
Lev 19,36	1493	Num 3,4	1087
Lev 20	1125	Num 3,9f	1087
Lev 20,2	1125	Num 3,12f	1719
Lev 20,9	1125	Num 3,24	1087
Lev 20,10	1395	Num 3,30	1087
Lev 20,11–21	1397	Num 3,32	1087
Lev 20,13	1125, 1397, 1401	Num 5,6	1423
Lev 20,18	1395	Num 5,6f	1419, 1423, 2425
Lev 20,27	1125, 1395	Num 5,7	1009, 1423
Lev 21	1881	Num 5,14	1283, 2413
Lev 21,1–4	1689	Num 5,14f	1307, 1325, 1657, 2416
Lev 21,9	1391, 1397, 1409	Num 5,15	1707
Lev 21,18	1661	Num 5,15–28	1245
Lev 21,20	1661	Num 5,21f	1327
		Num 5,27	1327
		Num 6	1045, 1927, 2275



Num 7,1	2275	Num 25,1	1469
Num 8,2	1661	Num 25,7	787
Num 8,7–15	1663	Num 25,7–18	813
Num 8,19	1577	Num 25,8	813, 1135, 2079
Num 11,8	1709	Num 28	1663
Num 11,17	1077	Num 28,11	1663
Num 12,8	269	Num 30	1045
Num 12,10	1145, 1173	Num 30,2	2127
Num 14,11	1193	Num 31,17f	1469
Num 15,24	1733	Num 35,2f	1479
Num 15,27–29	1409	Num 35,6–14	441
Num 15,32–35	1881	Num 35,23	1481
Num 15,35	1283, 1391, 1395, 1397, 2413	Num 35,30	343, 1191, 1255
Num 15,36	679, 685, 687, 1403	Dtn 1,9	1069
Num 16,12	1237	Dtn 1,13	1069, 1075, 1077
Num 16,12–14	1133	Dtn 1,15	1053, 1069
Num 16,13f	1133	Dtn 1,16	1045, 1101, 1133, 1257
Num 16,26	1281	Dtn 1,16f	2392
Num 16,27	1151	Dtn 1,17	575, 1073
Num 16,28–34	1237	Dtn 1,39	1151
Num 18,1	1577	Dtn 3,27	253
Num 18,5	1441	Dtn 4,1	255
Num 18,6	1511	Dtn 4,2	1235
Num 18,7	1441	Dtn 4,6	1235, 1635
Num 18,8	1441	Dtn 4,8	281, 1235, 1961, 2326
Num 18,9	1441, 1625	Dtn 4,9	1927, 2265
Num 18,20	1477	Dtn 4,11	1695
Num 18,21	1441, 1527, 1529, 1563, 1567, 1573, 1577, 1585, 1593	Dtn 4,13	655
Num 18,23	1567, 1573	Dtn 4,13f	277, 2325
Num 18,24	1577	Dtn 4,14	1729
Num 18,26	1589, 2443	Dtn 4,15	1715
Num 18,26–28	1585	Dtn 4,15f	2265
Num 18,28f	1589, 2443	Dtn 4,16f	455
Num 19	1837	Dtn 4,45	279
Num 19,2	1655	Dtn 5	545, 2344
Num 19,3–5	1655	Dtn 5,1	279, 1857
Num 19,6	1655	Dtn 5,6	503
Num 19,8–10	1653	Dtn 5,7–21	463
Num 19,9	1657, 1695	Dtn 5,11	545, 941
Num 19,10	1685	Dtn 5,12	503, 655, 671, 703, 1025
Num 19,11	1689	Dtn 5,12f	1881
Num 19,11–14	1685	Dtn 5,14	661, 667, 677, 689, 1377, 1501, 2363
Num 19,15	1653, 1689	Dtn 5,16	705, 707, 711, 719, 723, 735
Num 19,20	1691	Dtn 5,17	149, 759, 827, 911, 1929, 2131
Num 19,21	1653, 1689, 1691	Dtn 5,18	837
Num 20	1081	Dtn 5,20	149, 939, 941, 945, 949, 959, 963
Num 20,11	1673		
Num 22,32	2103		

Dtn 5,21	335, 987, 1039	Dtn 16,20	575, 1119, 1225, 1045, 1379
Dtn 6	629, 643	Dtn 16,21	1709
Dtn 6,1	281, 2326	Dtn 17,2	1239
Dtn 6,4	169	Dtn 17,4	1237
Dtn 6,4f	2029	Dtn 17,8	1235
Dtn 6,5	169, 283, 295, 1927, 1977, 2017, 2029, 2485, 2490	Dtn 17,9	1101
Dtn 6,13	1947, 1953, 1979, 2029, 2127, 2129	Dtn 17,9f	1105
Dtn 6,16	1247, 1325, 2029	Dtn 17,12	1239, 1281, 1395, 1405
Dtn 6,17	283	Dtn 17,14	1427, 1431, 1437
Dtn 7,2	629, 633, 1135, 1457	Dtn 17,15	1431, 2005
Dtn 7,2–4	633	Dtn 17,17	1459, 1461, 1475
Dtn 7,3	1457	Dtn 18,1	1475, 1477, 1479
Dtn 7,16	1337	Dtn 18,4	279
Dtn 7,25	335, 1709	Dtn 18,15	1045, 1861
Dtn 8,1	281	Dtn 18,18	1861, 1929
Dtn 8,3	2029	Dtn 18,20	1393
Dtn 10,11f	253	Dtn 19,13	1119
Dtn 10,16	1633	Dtn 19,15	235, 1019, 1191, 1193, 1237, 1265, 1267, 1331, 2133
Dtn 11,1	281, 1927, 1931, 2326	Dtn 19,18	1203
Dtn 11,8	1933	Dtn 19,18f	1393, 1337
Dtn 12,13	575	Dtn 19,21	1337, 1385, 1393, 1951, 2139
Dtn 12,23	1763	Dtn 20,10–12	1337
Dtn 12,26	671	Dtn 20,13	1391, 1393,
Dtn 13,6	815	Dtn 20,13f	1337
Dtn 13,6–9	777	Dtn 20,16	1393
Dtn 13,12–14	775, 823	Dtn 20,18f	2199
Dtn 13,12–15	1105	Dtn 21	1393
Dtn 13,14f	1101	Dtn 21,1f	1021
Dtn 14,4	1737	Dtn 21,1–6	2135
Dtn 14,7f	1739	Dtn 21,6f	1021, 1241, 1255
Dtn 14,8	1929	Dtn 21,11–13	1457
Dtn 14,11	1737	Dtn 21,15	1461
Dtn 14,12–18	1739	Dtn 21,15f	1457
Dtn 14,21	247, 1675	Dtn 21,17	1461
Dtn 14,23	1585	Dtn 21,18	749, 1027
Dtn 14,28f	1585	Dtn 21,18f	1395
Dtn 15,1	1487, 2408	Dtn 21,18–21	749
Dtn 15,4	1487	Dtn 21,20	751
Dtn 15,6	2183, 2508	Dtn 21,21	1395
Dtn 15,7f	1489, 2433	Dtn 21,22	1391
Dtn 15,11	1487, 2169	Dtn 21,22f	1391
Dtn 15,12	1451, 1453, 2005	Dtn 21,23	1393, 1861
Dtn 16,3	1675	Dtn 22	301, 1401, 1679
Dtn 16,18	1045, 1049, 1073, 1095, 1235, 1237, 2269	Dtn 22,1	1455
Dtn 16,18–20	2392, 2396	Dtn 22,3	1455
Dtn 16,19	1113, 1115	Dtn 22,4	2005, 2488
		Dtn 22,5	1651, 1679
		Dtn 22,6	311, 735, 1681

Dtn 22,6f	1649	Dtn 24,7	1405
Dtn 22,7	311, 1681	Dtn 24,10	1491
Dtn 22,9	1649, 1679	Dtn 24,10f	1491
Dtn 22,10	247, 277, 307, 1651, 1667, 1679	Dtn 24,12f	2433, 1491
Dtn 22,10f	377	Dtn 24,14f	1493
Dtn 22,11	247, 277, 307, 1651, 1667, 1679	Dtn 24,15	1515
Dtn 22,12	1651	Dtn 24,16	1139
Dtn 22,13	1045, 1309	Dtn 25,1	1231, 1279
Dtn 22,13f	1307	Dtn 25,2	311
Dtn 22,13–19	1313	Dtn 25,2f	1337
Dtn 22,14–21	1401	Dtn 25,4	245, 1419, 1643, 1649, 1677, 2031
Dtn 22,18	1309	Dtn 25,5	645
Dtn 22,19	1319	Dtn 25,5f	1457
Dtn 22,20f	1397	Dtn 25,7	645
Dtn 22,21	1391, 1409	Dtn 25,11	1385
Dtn 22,22	1397	Dtn 25,13f	1511
Dtn 22,23f	1311, 1397, 1401, 1409	Dtn 25,15	1493
Dtn 22,25	1409	Dtn 25,16	2101
Dtn 23,1	1467	Dtn 27	1237
Dtn 23,2	1141, 1467, 1469, 1471	Dtn 27,1	1847
Dtn 23,3	1467, 1469	Dtn 27,15–26	1859
Dtn 23,4	1469	Dtn 27,26	1847, 1861, 2053
Dtn 23,7	1471	Dtn 28	1861
Dtn 23,12	1685	Dtn 28,15f	1847
Dtn 23,12f	1651	Dtn 28,23	1537
Dtn 23,13	1651	Dtn 28,43	917
Dtn 23,14	1685	Dtn 28,48	917
Dtn 23,15	1455, 2429	Dtn 29,29	1885
Dtn 23,17	863, 1461, 2430	Dtn 31	307
Dtn 23,18	1463, 1465, 1467, 1541, 2163	Dtn 31,26	2103
Dtn 23,19	923, 1283, 2005, 2191, 2193, 2413	Dtn 32,6	705
Dtn 23,19f	2181, 1493	Dtn 32,6f	705
Dtn 23,20	1493, 2005	Dtn 32,7	705
Dtn 23,21	573, 1947, 2127	Dtn 32,9	1479
Dtn 23,22	319, 329, 643	Dtn 32,18	473
Dtn 23,23	1023	Dtn 32,21	2031
Dtn 23,25	1099	Dtn 32,35	1351, 2031
Dtn 23,29	1511	Dtn 32,38	1701, 1753
Dtn 24,1	251, 1283, 1291, 1295, 1299, 1313, 1315, 1317, 1319, 1323, 2413	Dtn 32,39	795, 1405
Dtn 24,1–4	1457, 1959	Dtn 32,47	255, 307
Dtn 24,2	1291, 1303, 1315	Dtn 33,9	749, 1575
Dtn 24,3	1313, 1315	Dtn 33,15	1887
Dtn 24,4	301, 1291, 1303, 1321, 1323, 2416	Jos 1,17	757
		Jos 4,7	1885
		Jos 5,2	1669
		Jos 5,4–7	1669
		Jos 5,13	527, 2103
		Jos 5,14	525, 527, 2349

Jos 6	1151	1Sam 21,7	909
Jos 7	973, 1141, 1143, 1369	1Sam 21,10	1455
Jos 7,11	1141, 1145, 1147, 1149, 1153	1Sam 21,13	973
Jos 7,16	1245	1Sam 24,4	1059
Jos 7,19	1249	1Sam 24,5	759, 1053
Jos 7,25	1139	1Sam 24,6	1173
Jos 8,4		1Sam 24,7	1067
Jos 8,5–7	973, 979	1Sam 25,22	629
Jos 9,15	629	1Sam 25,43	1459
Jos 13,14	1479	2Sam 1,16	1251
Jos 14,9	1887	2Sam 3,9	603
Jos 22,20	1369	2Sam 5,3	1019, 2135
Jos 23,6	2265	2Sam 5,13–16	1459
Jos 24,22	2135	2Sam 11	1641
Ri 3,1f	1381	2Sam 11,3	2221
Ri 4,4	1073, 1077	2Sam 11,11	895
Ri 6,19	1797, 2463	2Sam 11,15	791, 2221
Ri 6,21	1799	2Sam 11,27	1459
Ri 6,23	1799	2Sam 12,6	1067
Ri 6,24	1799	2Sam 12,7–12	1055
Ri 6,37	1329	2Sam 16,22	853
Ri 9,14	973	2Sam 19,22	779
Ri 11,10	1019, 2135	2Sam 23,5	1887
Ri 13,16	1797	1Kön 1,5	1277
Ri 16,30	765, 2123	1Kön 1,31	1885
Ri 20,5	1065	1Kön 2,24	1277
Rut 1,22	1457, 1469	1Kön 3	2412
Rut 4,11	1459	1Kön 3,26	1277
Rut 4,13	1457, 1459, 1469	1Kön 3,27	1255, 1271, 1277, 1279
1Sam 1,2	1459	1Kön 8,39	1247
1Sam 2,23–25	2079	1Kön 9,6f	1733
1Sam 3,13f	1125	1Kön 9,22	1451
1Sam 8,7	1437	1Kön 11,4	1069
1Sam 8,22	1083	1Kön 17,6	1757
1Sam 9,20	2267	1Kön 18,7–46	813
1Sam 10,19	1431	1Kön 18,26	1739
1Sam 12,17	1431	1Kön 18,28	1687
1Sam 14,41	1245	1Kön 18,38	1783
1Sam 15,2f	1151	1Kön 18,40	813
1Sam 15,3	2191	1Kön 19	681
1Sam 15,9	2191	1Kön 19,8	1549
1Sam 15,23	1151	1Kön 20,42	1401
1Sam 15,24	1119, 2191	1Kön 21	1401
1Sam 15,33	813	1Kön 22,20–22	251
1Sam 16,7	1097	1Kön 22,23	263
1Sam 16,23	2171	2Kön 1,10	1403, 2217
1Sam 17,48–51	1247	2Kön 1,10–12	1135
1Sam 17,49	1245	2Kön 3,15	2171
1Sam 21,6	2247	2Kön 4,30	603

2Kön 5,27	1139	Ijob 29,15	2121
2Kön 10,19	973, 979	Ijob 29,17	2151
2Kön 25	795	Ijob 31,1	2111
1Chr 2,4–12	1469	Ijob 31,13	1057
1Chr 24,5–18	1079	Ijob 31,37	2087
1Chr 28,3	787	Ijob 35,8	1139
1Chr 29,1f	1477	Ijob 39,19	2277
2Chr 7,1	1783	Ijob 39,29	2121
2Chr 26,19	1059	Ijob 42,5	2121
Neh 9,7	1827	Ijob 42,8	1837
Neh 13,26f	1457	Ijob 42,8f	1791
Est 6,9	715	Ps 1,2	101, 1637
Tob 4	153, 159	Ps 2,1	2219
Tob 4,3	729	Ps 2,10	1051
Tob 4,4	729	Ps 2,10f	1361
Tob 4,9	2173	Ps 4,5	1771, 2077, 2079
Tob 4,16	161, 167, 775, 1003, 1111, 1189, 1341, 1361, 2013	Ps 5,7	947, 959, 961, 969, 977
Tob 5,18	2267	Ps 5,9	1021
Tob 10,1	2267	Ps 7,1	505
Jdt 5,5	1469	Ps 7,4	2143
Jdt 10,20	987	Ps 7,5	1351
Jdt 11	987	Ps 8,9	503
Jdt 11,4–17	975	Ps 9,20	1235
1Makk 1	795	Ps 11,7	1425
1Makk 2,12	2273	Ps 14,1–5	2181
1Makk 2,24	777	Ps 14,5	1115
1Makk 2,40	683	Ps 15,2	961, 965, 1781
1Makk 2,40f	1377	Ps 15,5	923, 1375
1Makk 6,10f	2267	Ps 16,5	937
1Makk 8	599	Ps 17,11	515, 1713
2Makk 14,42	765	Ps 17,38	1359
Ijob 1,3	2159, 2505	Ps 18,7	53, 55, 549, 2328
Ijob 1,5	1791	Ps 18,8	217, 445, 1957, 1959
Ijob 1,12	1739	Ps 18,23	293
Ijob 1,16	1739	Ps 19,3	1789
Ijob 2,3–10	1145	Ps 19,8	217, 283, 299, 445, 549
Ijob 2,4	765	Ps 21,7	1741
Ijob 5,2	2079, 2081	Ps 23,1	1557
Ijob 5,6	1645	Ps 24,1	639
Ijob 7,2	2083	Ps 24,4	547
Ijob 11,5f	1725	Ps 25,10	583
Ijob 12,12	717	Ps 26,4	1827
Ijob 22,14	609	Ps 29,2	487, 557
Ijob 24,23	775	Ps 31,5	1251, 2115
Ijob 27,6	367	Ps 33,1	51
Ijob 27,13	1417	Ps 35,3	1153
Ijob 27,16f	1417, 2425	Ps 38,7	1475
Ijob 28,2	1541	Ps 39,6	1831
		Ps 39,7	1831, 1861, 1867, 2027

Ps 40,5	555	Ps 88,36	1887
Ps 46,8	1805	Ps 96,9	493
Ps 48,21	1429	Ps 99,5	483, 509, 519
Ps 49,8	1777, 1789	Ps 100,5	1359
Ps 49,16	2277	Ps 105,31	1135
Ps 49,23	1635, 1773, 1795, 1807, 1835	Ps 105,36	1701
Ps 50,5	1053, 1081	Ps 105,45	287, 365, 373
Ps 50,6	1053	Ps 106,20	2275
Ps 50,18	1635, 1779	Ps 106,30	781
Ps 50,18f	1733, 1777, 1789	Ps 108,9	2217
Ps 50,19	1735, 1771, 1773, 1779, 1783, 1793, 1925	Ps 108,5	2145
Ps 50,21	1769, 1771	Ps 109,1	2105
Ps 51,19	345	Ps 109,4	2127
Ps 57,1	1225	Ps 109,5	1851
Ps 57,3	2115	Ps 110,4	585
Ps 57,5	825	Ps 111,10	437
Ps 58,11	2223	Ps 112,1	555
Ps 59,12	917	Ps 113,1	555
Ps 61,9		Ps 113,16	1693
Ps 62,10	981	Ps 116,2	1847
Ps 62,11	577, 2127	Ps 116,11	599, 981
Ps 65,2	555	Ps 118,2	1637
Ps 65,4	491	Ps 118,18	1637, 2213
Ps 65,14	1837, 1843	Ps 118,21	2057
Ps 65,15	143	Ps 118,33	369
Ps 66,4	491	Ps 118,34	1637
Ps 68,23	2217	Ps 118,72	1981
Ps 68,27	505	Ps 118,73	1637
Ps 68,28	995	Ps 118,82	2121
Ps 69,28	995	Ps 118,93	285, 367
Ps 70,15	1495, 1497	Ps 118,100	1637
Ps 70,16	1495, 1505	Ps 118,113	2219
Ps 71,17	555, 557	Ps 118,142	1647, 1847, 1849
Ps 72,17	547, 555, 557	Ps 119,1	1065, 1103
Ps 72,26	1479	Ps 119,5	287
Ps 75,11	1835	Ps 119,26	287
Ps 75,12	2099	Ps 119,33	285, 369
Ps 76,12	631, 639	Ps 119,44	103
Ps 77,70	1433	Ps 119,93	285, 367
Ps 78,5	285, 347, 385	Ps 119,102	279
Ps 78,47	761	Ps 119,124	287, 365
Ps 80,3	753, 2243	Ps 119,142	283
Ps 80,17	991	Ps 119,154	293
Ps 81,3	753, 1527, 1545	Ps 124,1	1887
Ps 81,4	895	Ps 127,2	1413, 1507, 2425
Ps 82,6	289, 483, 1011	Ps 132,1	2005, 2488
Ps 83,8	2087	Ps 132,2	1717
Ps 87,3	103	Ps 132,12	285
		Ps 136,6	1011

Ps 138,21	1473	Hld 2,6	2151, 2504
Ps 140,2	1635, 1711	Hld 5,11	973
Ps 140,12	573	Weish 1,1	1049
Ps 142,8	765	Weish 1,4	2045
Ps 145,5	1127	Weish 1,11	827, 947, 959, 969
Ps 145,15	747	Weish 1,13	789, 793
Ps 148,5	89	Weish 1,15	1849
Ps 148,13	627	Weish 2,11	1381
Ps 149,6f	583	Weish 2,15	1313
Spr 1,5f	1633	Weish 3,8	583
Spr 2,4	1639	Weish 4,6	1177
Spr 3,9	1517, 1537, 1611, 1781, 1829, 2163	Weish 5,3	1253
Spr 3,12	1345	Weish 5,17	583
Spr 3,28	2173	Weish 6,2	1057
Spr 6,8	1509	Weish 6,8	235, 749
Spr 6,23	237, 273	Weish 7,5	1429
Spr 6,30	1425	Weish 7,6	1429
Spr 6,30f	1419, 2425	Weish 7,14	1639
Spr 6,31	1009, 1425	Weish 8	1639
Spr 6,32	1425	Weish 8,16	703
Spr 8,15	1239	Weish 8,21	371, 1995
Spr 8,15f	1433	Weish 9,15	671
Spr 11,13	1169	Weish 10,3	1753
Spr 12,6	1169	Weish 10,19	1415
Spr 12,17	1169	Weish 11,24	1389, 2219
Spr 13,22	915, 1413, 1415, 1417, 2425	Weish 12	2219
Spr 13,23	1639	Weish 12,3–5	1753
Spr 14,28	1147	Weish 12,10	775
Spr 16,2	921, 2189	Weish 14,17	2267
Spr 19,17	2179	Weish 16,28	1659
Spr 20,8	1437	Weish 18,24	1719
Spr 20,11	1271	Sir 1,16	399
Spr 21,17	1537	Sir 1,25–27	399
Spr 22,1	451	Sir 1,28	375
Spr 24,11	1191, 1369	Sir 1,36	2255
Spr 25,3	1011	Sir 2,14	2253, 2255
Spr 25,7f	1169	Sir 2,21	1783
Spr 25,8	1169	Sir 2,22	1783
Spr 25,12	2273	Sir 3,1	711
Spr 25,21	1471	Sir 3,6	711
Spr 27,6	1169	Sir 3,8	705, 713, 717
Spr 28,27	2173	Sir 3,9	707, 709, 719
Spr 30,9	2153	Sir 3,13f	713
Spr 31,19	2121	Sir 3,13–14	713
Koh 1,2	1021	Sir 4,1	2177
Koh 1,18	381, 1993	Sir 4,1–8	931
Koh 12,13	1923, 1943, 1979	Sir 4,10	723, 1113, 1271
Hld 1,10	273	Sir 4,33	1225
		Sir 6,23	703

Sir 7	723	Jes 1,19	247, 1489, 1959
Sir 7,29	705	Jes 1,21	1239
Sir 7,30	715	Jes 1,23	1115
Sir 12,5f	2169, 2173	Jes 1,24	823
Sir 12,6	2219	Jes 1,26	1049
Sir 15,9	1807	Jes 2,20	1691
Sir 15,14	117, 859, 1339	Jes 3,13f	759
Sir 15,18	1339	Jes 5,20	949, 951, 955
Sir 17,1	123, 415, 2339	Jes 6	917
Sir 17,9	113, 115, 125, 147, 159, 165, 181, 183, 229, 387	Jes 6,3	1023
Sir 17,9–12	415, 2339	Jes 6,9	1969
Sir 17,11	125	Jes 7,11	1325, 1329
Sir 17,14	237	Jes 7,14	179, 2025, 2033
Sir 18,1	1885	Jes 7,15	2045
Sir 18,16	2169, 2173	Jes 8,14	285
Sir 18,30	109, 993	Jes 8,18	1643
Sir 19,26	1273	Jes 10	795
Sir 21,30	2217	Jes 10,1	69
Sir 22,33	1225	Jes 10,5–7	795, 797
Sir 26,28	1507	Jes 10,21	917
Sir 28,1	1351	Jes 11,3	1101
Sir 28,29	1225	Jes 14,12	821
Sir 29,15	2179	Jes 20,2	1643, 1665
Sir 30,4	727	Jes 29,13	1807, 2033
Sir 30,12	1343	Jes 30,26	1739
Sir 30,24	2173, 1539	Jes 33,15	1115
Sir 34,21	1539, 2161	Jes 33,15f	1211
Sir 34,23	1467, 1539, 1773	Jes 40,18	1015
Sir 34,24	1467, 2161	Jes 43,26	1251
Sir 34,27	1515	Jes 56,11	2273
Sir 35,2	1771	Jes 58,3f	1377
Sir 35,4	1771	Jes 58,6	649
Sir 35,6	1621	Jes 58,10	2169, 2173
Sir 35,6f	1619	Jes 59,14	1235
Sir 35,8	1619	Jes 62,8	587, 589
Sir 35,11	1541, 1545, 2173	Jes 64,4	895
Sir 35,12	1545	Jes 64,6	895
Sir 35,14	1327, 1541	Jes 65,21	975
Sir 44,1	1795	Jer 1,5	1075
Sir 44,15	1795	Jer 1,6–10	1073
Sir 44,20	535	Jer 1,10	1059, 1445
Sir 51,35	703	Jer 3,1	1323
Jes 1,2	473	Jer 3,11	2043
Jes 1,11	1779	Jer 3,20	147, 207, 1641
Jes 1,13	1781	Jer 4,2	371, 1017, 2131
Jes 1,14	1771	Jer 4,4	1633
Jes 1,15	1781	Jer 5,21	115
Jes 1,17	1225	Jer 6,8	1145
		Jer 7,18	1687, 1715



Jer 7,22	1779	Ez 44,31	1757, 1759
Jer 18,6	1639, 1645	Ez 48,12	1609
Jer 18,7–8	57	Dan 4,30–33	1123
Jer 23,38	57	Dan 7,14	1885
Jer 29,23	1097	Dan 9	237
Jer 31,31	245, 1897	Dan 9,26f	2033
Jer 31,31f	1851, 1929, 2035	Dan 10,13	237
Jer 31,33	1929, 1935, 1939	Dan 10,20	237
Jer 31,33f	371	Dan 10,21	237
Jer 31,36	115, 2296	Dan 11,38	1015
Jer 32	371	Dan 12,4	1969
Jer 32,8	1483	Dan 13	1097
Jer 32,11	1255	Dan 13,11	2267
Jer 38,19	2267	Dan 13,12	2267
Jer 42,16	2267	Dan 13,45	1063, 1075, 1097
Klgl 3,33	823, 1435	Dan 13,45–64	1073
Klgl 3,51	2111	Dan 13,48	1051
Klgl 4,15	1127	Dan 13,61	1055
Bar 3,14	1715	Dan 14,5	609
Bar 3,27	1361	Hos 1,2	863
Bar 3,32	1887	Hos 2,2	839
Bar 4,1	1845, 1857	Hos 2,8	473
Ez 1,16	1947, 1983, 2009, 2011	Hos 2,23	2033
Ez 2,9	839	Hos 4,16	1693
Ez 4,3	1643	Hos 6,6	1787
Ez 8,10	1691	Hos 8,4	1081
Ez 8,16	1711	Hos 8,12	1273, 1725, 1921
Ez 11,19	399	Hos 8,13	1807
Ez 12,3	1643	Hos 9,4	1807
Ez 12,11	1643	Hos 10,5	1693, 1869
Ez 16,51f	2041	Hos 10,10	453
Ez 17,2	1643	Hos 13,8	729
Ez 17,3	1643	Hos 14,3	1773, 1871
Ez 18	775	Am 3,6	253
Ez 18,4	1139, 1149	Am 4,2	585
Ez 18,6	893	Am 5,25	1779
Ez 18,8	2193	Obd 1,1	1089
Ez 18,9	2181	Nah 1,9	781
Ez 18,10–13	2181	Hag 2,12	2275
Ez 18,17	923	Sach 2,12	1171
Ez 18,20	1017, 1139	Sach 3,1	2101
Ez 20,11	359, 661, 1863, 1959	Sach 13,5	1817
Ez 20,12	661, 1881	Mal 1,6	507, 709
Ez 20,20	1881	Mal 1,8	1703
Ez 20,25	305, 359, 1743, 1779, 1789, 1901, 1951, 1997, 1999, 2035, 2041, 2063, 2241	Mal 2,15	141, 143
Ez 33,11	775	Mal 3,8f	1609
Ez 34,4	1343	Mal 3,10	755, 1527, 1529, 1531, 1547, 1577, 1589, 1591, 1611
		Mt 1,5	1459

Mt 1,19	1185	Mt 5,28	367, 443, 839, 885, 921, 999, 1929, 1933, 2013, 2109, 2111, 2113, 2115, 2139, 2189
Mt 1,21–23	2033		
Mt 1,25	2105		
Mt 3,2	1961	Mt 5,29	571, 1633, 2107, 2109, 2119, 2121, 2123, 2449, 2499
Mt 3,4	1757		
Mt 3,7	1179	Mt 5,31	301, 1291, 1293, 1295, 1297, 1299, 1301, 2107
Mt 3,11	1909		
Mt 3,12	1333, 1975	Mt 5,32	327, 1293, 1303, 1307, 2107, 2109, 2415
Mt 4,2	1549		
Mt 4,4	2029	Mt 5,33	573, 643, 649, 2125, 2127, 2133
Mt 4,10	483, 509		
Mt 4,11	2103, 2263	Mt 5,33f	2073, 2500
Mt 4,16	215	Mt 5,34	319, 327, 565, 567, 569, 577, 579, 583, 595, 613, 615, 617, 1947, 2127, 2129, 2131, 2133, 2135, 2354, 2357, 2501
Mt 4,17	1961		
Mt 5	245, 321, 381, 797, 823, 1413, 1587, 1931, 2073, 2123, 2175, 2225, 2227	Mt 5,37	341, 587, 591, 593, 615, 945, 2125, 2133
Mt 5,1	2209		
Mt 5,3	1125, 1489, 2433	Mt 5,38	1351, 2013
Mt 5,4	581	Mt 5,38f	1125, 2009, 2015, 2019, 2125
Mt 5,9	1363	Mt 5,38–41	2500
Mt 5,10	1361, 1365	Mt 5,39	305, 327, 341, 787, 791, 817, 1029, 1341, 1349, 1353, 1359, 1369, 1387, 1947, 1951, 2013, 2137, 2139, 2141, 2143, 2155, 2418, 2422
Mt 5,11	1163		
Mt 5,13	327, 1057	Mt 5,40	2145, 2147
Mt 5,17	245, 317, 321, 325, 329, 333, 339, 351, 1859, 1941, 1949, 1957, 1983, 2009, 2015, 2017, 2029, 2057	Mt 5,41	2157, 2501, 2505
		Mt 5,42	341, 1489, 1587, 2125, 2159, 2167, 2169, 2173, 2177, 2179
Mt 5,18	255, 333, 1845, 1857, 2017, 2029, 2472		
		Mt 5,42–44	2500
Mt 5,19	345, 1845, 2009, 2029, 2472	Mt 5,43	283, 295, 1473, 2023, 2203
Mt 5,20	1529, 1941, 1945, 1985, 2009, 2017	Mt 5,43f	2125
		Mt 5,43–46	2201, 2509
Mt 5,21	251, 721, 787, 2023	Mt 5,44	251, 253, 299, 303, 323, 337, 341, 817, 1125, 1131, 1345, 1933, 1947, 1951, 1979, 2021, 2023, 2207, 2211, 2217, 2221, 2223
Mt 5,21f	323, 325, 2073		
Mt 5,22	337, 367, 721, 1029, 1031, 1929, 1933, 2003, 2013, 2021, 2075, 2077, 2079, 2081, 2083, 2087, 2139, 2495, 2497	Mt 5,45	237, 775, 1027, 1931, 1979, 2169
Mt 5,23	1619	Mt 5,46	1933, 2203, 2211
Mt 5,23f	2073, 2097, 2497	Mt 5,47	1351
Mt 5,24	2097	Mt 6	381, 1807, 2073
Mt 5,25	2073, 2101, 2103, 2105, 2498	Mt 6,1	339, 2073, 2225, 2227, 2235
		Mt 6,2	1023, 1807
Mt 5,25f	2105		
Mt 5,26	2498	Mt 6,2–4	2227
Mt 5,27	2107	Mt 6,3	2173
Mt 5,27f	2073		

Mt 6,5	1807	Mt 10	1091, 1221, 1497, 2073
Mt 6,5–15	2227	Mt 10,1–4	1087
Mt 6,12	2205, 2209	Mt 10,5	1125
Mt 6,13	597	Mt 10,8	755, 1115, 1217, 1221, 1623, 2245
Mt 6,15	2205	Mt 10,9	1479
Mt 6,16	1807	Mt 10,10	755, 2243
Mt 6,16–18	2227	Mt 10,16	2269
Mt 6,19	1475	Mt 10,20	1221
Mt 6,19–34	2514	Mt 10,23	773, 2137
Mt 6,20	2225, 2235	Mt 10,24	1171
Mt 6,21	2235	Mt 10,27	2271
Mt 6,22	2225, 2249, 2251	Mt 10,28	651, 1975
Mt 6,24	1081, 1431, 2225, 2231, 2249, 2251, 2426	Mt 10,34–36	2123
Mt 6,25	579, 2225	Mt 10,37	747, 749
Mt 6,26	749	Mt 10,39	765, 2123
Mt 6,31	2225, 2249	Mt 10,41	2171
Mt 6,33	1093, 2249, 2253, 2257, 2259, 2261	Mt 11	353
Mt 6,34	579, 2165	Mt 11,3	179
Mt 7	381, 749, 1027, 1057, 1093, 2073, 2165, 2269	Mt 11,13	1853, 1855, 1861, 1897, 1901, 1905
Mt 7,1	955, 1049, 1051, 1111, 1277, 2221, 2225, 2269, 2515	Mt 11,14	985
Mt 7,2	1181	Mt 11,21	2217, 2219
Mt 7,3	1051, 2269	Mt 11,27	557
Mt 7,5	1177, 2269	Mt 11,28	347, 1885
Mt 7,6	239, 1973, 2271, 2275	Mt 11,30	347, 1955
Mt 7,7	2269	Mt 12	773, 1397
Mt 7,12	153, 159, 163, 167, 203, 1003, 1189, 1215, 2013, 2029, 2269	Mt 12,3	687, 909
Mt 7,13	2269	Mt 12,3f	909
Mt 7,14	347	Mt 12,3–5	1397, 2247
Mt 7,15	2225, 2269	Mt 12,4	645, 1377
Mt 7,16	1277	Mt 12,11	1883
Mt 7,22	561, 1023	Mt 12,11f	681, 1377, 1397
Mt 7,28	333	Mt 12,13	2179
Mt 8	389	Mt 12,27	561
Mt 8,3	317, 1891	Mt 12,33	2231, 2241
Mt 8,4	245, 319, 1865, 1869, 1879, 1901, 2029, 2473	Mt 12,37	1251
Mt 8,8	1357	Mt 12,41	1177
Mt 8,22	525	Mt 13	1969, 1971
Mt 8,31f	1739	Mt 13,1	1373
Mt 9,2	1275	Mt 13,4	1015
Mt 9,3	1275	Mt 13,11	1633, 1969
Mt 9,13	1125, 1869, 1891	Mt 13,13	1969
Mt 9,25	1891	Mt 13,14	1969
		Mt 13,15	1633
		Mt 13,22	2267
		Mt 13,26	779
		Mt 13,28	773, 787, 1133
		Mt 13,29	779, 1133, 1389, 2422

Mt 13,30	773, 779, 787, 1049, 1123, 1389	Mt 22,37	283, 295, 963, 1977, 2017, 2029, 2205, 2490
Mt 13,41	2105	Mt 22,37–40	397
Mt 13,47–50	1333	Mt 22,39	969, 2205
Mt 15,3	245	Mt 22,40	15, 2017
Mt 15,3–6	1029	Mt 22,44	289
Mt 15,4	1029	Mt 23	1125
Mt 15,5	473, 737	Mt 23,2	759
Mt 15,6	245	Mt 23,3	1069
Mt 15,7f	2033	Mt 23,8	2007
Mt 15,8	1023	Mt 23,9	2007
Mt 15,11	1759, 1761, 1765, 1767, 1891, 1947	Mt 23,23	1527, 1547, 1595, 1619, 2440
Mt 15,24	1055	Mt 24,3	1971
Mt 16,1	1329	Mt 24,5	529
Mt 16,4	1325	Mt 24,15	2033
Mt 16,18	1087	Mt 24,20	679
Mt 16,18f	1087	Mt 24,30	539
Mt 16,24	1931	Mt 24,35	1943
Mt 17,24f	1439, 1441	Mt 25,15	515
Mt 17,26	1439	Mt 25,41	1885
Mt 18,8	835	Mt 25,41f	2097
Mt 18,15	1057, 1125, 1171, 1185, 1565	Mt 25,42	2017
Mt 18,15–18	1191	Mt 26,14f	1213
Mt 18,16	1231, 2408	Mt 26,21	1109
Mt 18,21	1321	Mt 26,26–29	1125
Mt 19	727, 1861	Mt 26,39	2251
Mt 19,4	879, 1459	Mt 26,52	785, 795, 1029, 1359, 1361, 1375, 2137, 2139, 2420
Mt 19,6	775, 1299, 1319	Mt 26,53f	2033
Mt 19,7	1287	Mt 27	831, 1125
Mt 19,8	1295, 1299, 1313	Mt 27,25	1139
Mt 19,9	1315, 1317	Mt 28,10	2005, 2488
Mt 19,17	359, 373, 1041, 1787	Mt 28,19	561, 1961
Mt 19,19	709, 769, 941, 949	Mk 1,1–3	2033
Mt 19,20	1931	Mk 1,21	655, 679
Mt 19,21	323, 337, 343, 743, 1619, 1931, 2129, 2149	Mk 2,27	683, 685, 701
Mt 21	2017	Mk 3,4	679, 683
Mt 21,12	1171, 1341, 1349, 1495, 1501, 1505, 1507, 1513	Mk 3,33	747
Mt 21,13	1505	Mk 4,26f	2011
Mt 21,43	915, 1413, 1415	Mk 5,38	2093
Mt 22	915	Mk 9,28	2179
Mt 22,2	1125	Mk 9,29	2179
Mt 22,21	1093, 1357, 1375, 1443, 1533, 1553, 1591, 2141	Mk 10,5	215, 223
Mt 22,27	2129	Mk 11,15	1341, 1349
Mt 22,36	353	Mk 12,29f	2029
		Mk 12,30	2025, 2129
		Mk 12,41f	2107
		Mk 14,10f	1213
		Mk 15,25	831

Mk 16,15	1925, 1961, 2039	Lk 10,1	1087
Mk 16,16	1891	Lk 10,7	753, 1117, 1221, 1497, 1527, 2245, 2247
Mk 16,20	389	Lk 10,16	1091
Lk 1	1201	Lk 10,26–28	2031
Lk 1,5	1079	Lk 10,27	331, 2129
Lk 1,8	1079	Lk 10,29	367
Lk 1,13	887	Lk 10,33f	227
Lk 1,15	887	Lk 10,34	1957
Lk 1,17	1387	Lk 10,41	1827, 2265, 2267
Lk 1,31	525	Lk 11	1975
Lk 1,35	2025	Lk 11,41	1587, 2159, 2173, 2179
Lk 2	719, 1201	Lk 12	653
Lk 2,21	1901	Lk 12,5	1975
Lk 2,22	1865, 2049, 2474	Lk 12,17	2279
Lk 2,24	1865, 1871, 2049, 2474	Lk 12,47	1993
Lk 2,36	1073	Lk 12,48	1131
Lk 2,51	715	Lk 13,14	653, 679, 681, 683
Lk 3,2	1081	Lk 13,15	681
Lk 3,14	1115, 1117, 1219, 1357, 2141	Lk 14,23	1341
Lk 3,23	719, 1077	Lk 14,33	1489, 1931
Lk 4	1077	Lk 15,8–10	1523, 1525, 1613
Lk 4,2	1549	Lk 15,10	1125
Lk 5	2073	Lk 16,1	1233
Lk 6	2073, 2169	Lk 16,1f	1229, 2408
Lk 6,1	667	Lk 16,9	2161, 2506
Lk 6,13	1087	Lk 16,16	1853, 1855, 1861, 1897, 1901, 1905
Lk 6,27	1489, 2211, 1979, 2205, 2207, 2209	Lk 17,5	2087
Lk 6,30	1413, 1587, 2147, 2159, 2167, 2169, 2175	Lk 18,12	1529, 1595
Lk 6,31	2029, 2173	Lk 18,18	245
Lk 6,32	1933, 1937, 2203	Lk 18,20	729
Lk 6,32f	2201	Lk 19,8	1419, 1423, 1425, 2163, 2425
Lk 6,35	921, 923, 1489, 2213, 2179, 2181, 2189, 2191, 2199, 2201	Lk 19,22	1251
Lk 6,36	581, 823, 1027, 1979, 2169	Lk 19,27	777
Lk 6,37	1051, 2225	Lk 21,2	515
Lk 7	1087	Lk 22,36	799
Lk 7,12	2093	Lk 22,38	821, 825, 1375
Lk 7,39	1275	Lk 23,21	831
Lk 8,10	1633	Lk 23,44	831
Lk 8,20	245	Lk 24,25	2033
Lk 9	2073	Lk 24,28	973, 979
Lk 9,23	1931	Lk 24,39	1263
Lk 9,54	1131, 1135	Lk 24,44	289
Lk 9,54f	1355	Joh 1,1	1021
Lk 9,55	1131, 1165	Joh 1,12	535, 1451
Lk 9,62	1323	Joh 1,14	1401, 1877
Lk 10	2073	Joh 1,17	335, 1945, 1955

Joh 1,51	1019, 2127	Joh 18,22	2143
Joh 2,16	1495	Joh 18,22f	2139
Joh 3,3	1891	Joh 18,23	1055, 1173, 1203
Joh 4,7	171	Joh 18,30	1257
Joh 4,23	487, 489, 1891	Joh 18,31	831
Joh 5,8	1891	Joh 19,6	831
Joh 5,17	673	Joh 19,36	2031
Joh 5,18	2047	Joh 19,42	679
Joh 5,19	2127	Joh 21,15	603
Joh 5,22	53, 93, 1053, 2103, 2105	Joh 21,17	1085, 1087
Joh 5,23	423, 499	Apg 1,8	587, 943
Joh 5,24f	2127	Apg 4	813
Joh 6,15	643	Apg 4,12	1523
Joh 6,35	1831	Apg 4,32	937, 2382
Joh 6,41	1831	Apg 4,36f	1479
Joh 6,48	1831	Apg 5,1–10	1387
Joh 6,50	1831	Apg 5,1–11	813
Joh 6,51	1831	Apg 5,3–10	1165
Joh 8,6	1067	Apg 5,5	815
Joh 8,7	1065, 1067, 1409	Apg 5,9f	819
Joh 8,11	775, 1979	Apg 5,10	815
Joh 8,17	1195	Apg 5,29	783
Joh 8,46	1055	Apg 5,41	1165
Joh 9,3	1145, 1471	Apg 7	1347
Joh 9,14	1891	Apg 7,5	1481
Joh 9,16	653	Apg 7,38	265
Joh 10,8	265	Apg 7,53	265, 2322
Joh 10,12	1355	Apg 7,58	2322
Joh 10,34	289	Apg 8	813
Joh 10,35	483, 1015	Apg 8,20	1155
Joh 11	2263	Apg 9,3–18	1341
Joh 11,39	2093	Apg 9,4–18	1343
Joh 11,49	1089	Apg 9,40	813
Joh 12,6	2263	Apg 10,34	235, 2065
Joh 12,8	757, 1487	Apg 10,35	1899
Joh 14,1	519	Apg 11,1–18	1055
Joh 14,6	557, 607, 1213	Apg 11,28–30	2265
Joh 14,9	499	Apg 13,10f	815
Joh 14,27	1359	Apg 13,11	1165
Joh 14,30	1375	Apg 14,12	1797
Joh 15,5	371, 1995	Apg 14,17	1797
Joh 15,12	397	Apg 15,1–29	1755
Joh 15,13	2215	Apg 15,7–10	1855
Joh 15,16	529	Apg 15,10	223, 347, 351, 1863, 1951, 1979, 2053
Joh 16,2	2057	Apg 15,20	1759, 1761, 1763
Joh 16,12	957	Apg 15,28	1757
Joh 17	1055	Apg 15,28f	1531, 1759
Joh 17,3	1885		
Joh 18,11	817, 825, 1375, 2139		

Apg 15,29	1745, 1757, 1763, 1875, 1907	Röm 3,19	1631
Apg 15,40	1955	Röm 3,20	133, 229, 359, 361, 373, 377, 393, 1785, 1849, 1953, 1967, 1989, 2031, 2035, 2043, 2063, 2333, 2461
Apg 16,3	1765, 1875, 1893, 1895, 1897, 1903	Röm 3,21	363, 369, 1849
Apg 17,26	2005	Röm 3,21f	361
Apg 18,18	1893, 1903	Röm 3,22	1849
Apg 21,20	1901, 1905, 1907	Röm 3,24	361, 367, 1849
Apg 21,26	1893, 1897, 1903	Röm 3,26	363
Apg 23,3	2217, 2219	Röm 3,27	465, 1397, 1925, 1943, 1955, 1959, 1987, 2013, 2343
Apg 23,4	2217	Röm 3,30	2035
Apg 23,16–23	809	Röm 4	229
Apg 23,17–24	1355	Röm 4,1–25	1849
Apg 23,18–23	2139	Röm 4,11	1647, 1667, 1733
Apg 27,3	2265	Röm 4,13	247
Apg 28,10	2265	Röm 4,15	219, 249, 289, 387, 1803, 1829, 1863, 1957, 1977, 2043, 2469
Röm 1,9	581, 591, 593, 595, 597, 603, 605, 619, 621, 1019	Röm 4,16	249
Röm 1,14	999	Röm 5	1849
Röm 1,16	1939, 1953	Röm 5,1	1837, 1849
Röm 1,17	599	Röm 5,5	347
Röm 1,19	173, 175	Röm 5,10	1837, 2105
Röm 1,20	173	Röm 5,12	1143
Röm 1,25	477, 481	Röm 5,13	387, 609
Röm 1,26	861	Röm 5,20	211, 213, 217, 237, 239, 249, 289, 391, 445, 1959, 1991, 1997, 2001, 2007, 2011, 2035, 2037, 2045, 2047, 2316, 2318, 2321, 2487
Röm 1,29	995	Röm 6,1f	2047
Röm 1,32	777, 895, 1285	Röm 6,13	345, 1809
Röm 2	123, 603	Röm 6,15	1025
Röm 2,1	1051, 1069	Röm 7	249, 2541
Röm 2,2	575, 597	Röm 7,2	1321
Röm 2,4	1389	Röm 7,3	1323, 1893
Röm 2,13	365, 2049	Röm 7,5	249, 2037, 2047
Röm 2,14	85, 113, 117, 131, 133, 137, 141, 143, 167, 193, 387, 443, 547, 843, 987, 1003, 1793, 1917, 1935, 1939, 2296, 2300, 2374, 2477	Röm 7,6	1897, 1943, 1955, 1991, 2051
Röm 2,14f	385	Röm 7,7	257, 2063, 335, 373, 393, 401, 443, 989, 999, 1991, 1993, 2047, 2059, 2385
Röm 2,15	113, 133, 135, 1003, 1519	Röm 7,8	213, 219, 1993, 2051
Röm 2,21	2277	Röm 7,8–11	2037
Röm 2,22	1183	Röm 7,11	249, 257, 1991, 2051
Röm 2,23	2049		
Röm 2,25	1873, 1877		
Röm 3	247		
Röm 3,1	261		
Röm 3,5	777, 2035, 2043		
Röm 3,7	981		
Röm 3,8	299, 765, 911, 1287		

Röm 7,12	219, 221, 245, 249, 297, 299, 1293, 1847, 1863, 1963, 1991, 2031, 2051, 2063, 2323, 2328, 2473, 2484	Röm 13,1	621, 631, 715, 721, 751, 795, 1089, 1323, 1371, 1447, 1449, 1763
Röm 7,12f	1999	Röm 13,1f	1081, 1429
Röm 7,13	215, 249	Röm 13,2	1449
Röm 7,14	1663, 1821, 1847, 1863	Röm 13,3	1429, 1437, 1443, 1449
Röm 7,15	2079, 2237	Röm 13,3f	1443
Röm 7,18	73, 75	Röm 13,4	537, 775, 781, 795, 1031, 1049, 1091, 1125, 1371, 1387, 1411, 1433, 1443, 2141, 2422
Röm 7,20	71	Röm 13,5	205, 209, 1451, 2315
Röm 7,23	71, 73, 2051	Röm 13,6	1371
Röm 7,24	765	Röm 13,7	537, 711, 721, 1029, 1375, 1439, 1533
Röm 7,25	2037, 2049, 2492	Röm 13,8	289, 321, 459
Röm 8	1143	Röm 13,10	399, 2031
Röm 8,2	55, 71, 1955, 2049	Röm 14,3	1051
Röm 8,3	1725, 1795, 1953, 2049	Röm 14,4	759, 1049, 1051, 1109
Röm 8,7	97	Röm 14,14	1737, 1757, 1761
Röm 8,15	425, 1311, 1957, 1979	Röm 14,20	829, 1757, 2055
Röm 8,17	535	Röm 14,23	2039, 2055, 2057, 2492
Röm 8,20	547, 1021	Röm 15,4	2031
Röm 9,1	605	Röm 15,8	2021
Röm 9,12f	2033	1Kor 1	577
Röm 9,18	263	1Kor 1,30	1863
Röm 9,31	2005	1Kor 2,6	1635
Röm 10	361, 917, 2021, 2379	1Kor 2,7	1635
Röm 10,4	347, 1897, 1943	1Kor 2,14	1635
Röm 10,5	361, 2021	1Kor 2,15	53, 1049, 1085, 1091, 1445
Röm 10,8	1021	1Kor 3	707
Röm 10,12	1765	1Kor 3,7	271, 2329
Röm 10,17	173	1Kor 3,17	545, 2373
Röm 10,19	2031	1Kor 3,22	1415
Röm 11,5	917	1Kor 4,5	1049, 1051, 1103, 1105, 1129, 1333
Röm 11,6	361, 365, 1735	1Kor 4,12	1507
Röm 11,24	119	1Kor 4,15	707, 717
Röm 11,32	2059	1Kor 5,3	1113, 1133
Röm 12,1	345, 1807, 2159	1Kor 5,4	1109
Röm 12,8	2265	1Kor 5,5	821, 1107, 1341, 1349, 1975
Röm 12,10	531, 535, 715, 721, 1027	1Kor 5,6	797
Röm 12,11	2265	1Kor 5,11	1049, 1275
Röm 12,14	579, 2217, 2223	1Kor 5,12	1127
Röm 12,17	2143, 2209, 2223	1Kor 5,13	779, 1127, 1129
Röm 12,18	1471	1Kor 6	855, 859, 871, 887, 889, 1091
Röm 12,19	299, 1359, 2031, 2137, 2143, 2209, 2211	1Kor 6,1	1417, 2147, 2503
Röm 12,20	1471, 2175	1Kor 6,2	1049, 2269
Röm 12,21	2143	1Kor 6,4	1049
Röm 13	1109		



1Kor 6,7	1359, 1413, 2147	1Kor 10,31	2229, 2512
1Kor 6,8	1417	1Kor 11,3	197, 1309, 1311, 2113, 2415
1Kor 6,12	639, 2147, 2153, 2504	1Kor 11,8	1309
1Kor 6,13	839	1Kor 10,27	1155
1Kor 6,15	839, 1401	1Kor 11,29	1129, 1579
1Kor 6,18	847, 2077	1Kor 12	1129
1Kor 7	263	1Kor 12,21	2123
1Kor 7,1	871, 883	1Kor 13,3	2173
1Kor 7,2	855, 889	1Kor 13,4	2153
1Kor 7,3	885, 887, 895	1Kor 13,5	2151
1Kor 7,4	895, 1311, 2415	1Kor 13,9	703
1Kor 7,5	859	1Kor 13,10	691, 725
1Kor 7,6	859	1Kor 13,12	183, 583
1Kor 7,7	871, 883	1Kor 14,11	1629
1Kor 7,11	1307	1Kor 14,34	1075, 1309, 2031
1Kor 7,21	1449, 1453	1Kor 14,35	2275
1Kor 7,26–38	2129	1Kor 14,37	1767
1Kor 7,29	883	1Kor 15,15	943, 981
1Kor 7,32f	887	1Kor 15,22	1139
1Kor 7,33	2267	1Kor 15,31	605, 617
1Kor 7,39	1299	1Kor 15,36	761
1Kor 7,39f	1289	1Kor 15,46	821, 2075
1Kor 8	1155	1Kor 15,56	213, 249, 1997, 2316
1Kor 8,1	263, 1997, 2051	1Kor 16,1f	2265
1Kor 8,4	487, 1013	2Kor 1,18	2133
1Kor 8,7	135, 525, 1631	2Kor 1,19f	2021
1Kor 8,10f	829	2Kor 2	617
1Kor 8,13	1765, 2153	2Kor 2,15	2047
1Kor 9,4	755	2Kor 2,16	2047
1Kor 9,5	753	2Kor 3,3	371
1Kor 9,5–18	1509	2Kor 3,6	251, 373, 393, 445, 1959, 1989, 1997, 2486
1Kor 9,7	753, 1213, 1623	2Kor 3,6–9	2037
1Kor 9,9	245, 677, 1419, 1677	2Kor 3,7	299, 375, 2328
1Kor 9,9f	1215, 1649	2Kor 3,9	251
1Kor 9,10	1677, 2247	2Kor 3,11	319
1Kor 9,11	753, 1517, 1527, 2243	2Kor 3,14	369, 1955
1Kor 9,13	1627, 1709	2Kor 3,17	379
1Kor 9,15	763	2Kor 3,18	1955, 1969
1Kor 9,16	2203	2Kor 4,2–4	1971
1Kor 9,16f	1339	2Kor 5,10	53, 2103
1Kor 9,19	731	2Kor 5,20	1091
1Kor 9,20	1905	2Kor 6,10	1485
1Kor 9,27	2277	2Kor 9,6	1543, 2173
1Kor 10,6	1665, 2043	2Kor 9,7	755, 1339, 2159, 2173
1Kor 10,11	197, 687, 1077, 1249, 1335, 1743, 2043	2Kor 11,14	523, 529, 2349
1Kor 10,16	1783, 1821	2Kor 11,28	2265
1Kor 10,18	1783	2Kor 11,29	2059
1Kor 10,27–29	1763	2Kor 11,31	603

2Kor 11,33	1329	Gal 4,9	693, 1883, 1893, 2039
2Kor 12	1329	Gal 4,10	1487
2Kor 12,2	125, 271, 603, 2298	Gal 4,10f	1883
2Kor 12,7	1145, 1471	Gal 4,22–31	2025
2Kor 12,9	2059	Gal 4,24	883, 2041
2Kor 12,10	2059	Gal 4,26	1367
2Kor 12,14	727, 1475	Gal 4,29	1361
Gal 1,13	1409	Gal 4,30	883
Gal 1,19	2005	Gal 5	1855
Gal 2	2005	Gal 5,1	1979, 2041, 2061
Gal 2,3	1895	Gal 5,2	1875, 1877, 1895, 1899, 1903, 1907, 1909, 2061
Gal 2,11	1055, 1899	Gal 5,3	1671, 2061
Gal 2,11f	1895	Gal 5,17	1039, 2103
Gal 2,12	1897	Gal 5,18	251, 745, 1339, 1341
Gal 2,14	1061, 1085, 1093, 1899, 1899	Gal 6,1	1067, 2097
Gal 2,15	1899	Gal 6,6	715, 753, 2243
Gal 2,16	2039, 2053	Gal 6,15	2053
Gal 2,18	2059	Gal 6,18	2097
Gal 2,21	1963, 2043, 2053	Eph 2,15	1647
Gal 3	345	Eph 3,15	707
Gal 3,1	2089, 2497	Eph 4,3	2265
Gal 3,2	1889	Eph 4,8	1535
Gal 3,5	1963	Eph 4,25	965
Gal 3,8	1851	Eph 4,26	2077, 2079
Gal 3,9	1851	Eph 5,2	1781, 1785
Gal 3,10	251, 1861, 2039, 2053, 2055	Eph 5,3	1411, 1643
Gal 3,12	363, 2009, 2021, 2492	Eph 5,21	731
Gal 3,13	2057, 2492	Eph 5,25	883, 887
Gal 3,13f	1861	Eph 6,1	711
Gal 3,15	2097	Eph 6,2	711, 713, 717
Gal 3,16	1961, 2001, 2487	Eph 6,5	207
Gal 3,19	215, 217, 219, 223, 229, 233, 261, 265, 393, 1943, 2035, 2059, 2322	Eph 6,5f	1449
Gal 3,20	2334	Eph 6,11	1361
Gal 3,21f	363	Phil 1,8	1019, 2127
Gal 3,22	225, 2039	Phil 1,18	2245
Gal 3,23	367, 2059	Phil 1,23	765
Gal 3,23f	2043	Phil 2,3	717
Gal 3,23–25	1855	Phil 2,6f	1801
Gal 3,24	725	Phil 2,11	695
Gal 3,24f	2067	Phil 2,29	717
Gal 3,27	1021	Phil 3,6	347, 349, 397, 831, 1397, 1925, 1959, 2189
Gal 3,28	1073, 1311, 1451, 2415	Phil 3,9	1987
Gal 4	229, 2043	Phil 3,19	1015
Gal 4,3	345, 671, 691, 1025	Phil 3,20f	1973
Gal 4,4	103, 261, 1837, 1871, 1879, 2475	Phil 4,15	1601
		Kol 2,16f	2061
		Kol 3,5	1015

Kol 3,11	1765	Tit 1,6	627
Kol 3,16	665, 673	Tit 1,15	1757, 1947
Kol 3,17	2239	Tit 2,12	1759
Kol 3,20	749	Tit 2,15	1057
Kol 3,22	1453	Tit 3,4	1401
Kol 3,24	1453	Phlm 14	1455
Kol 3,25	2065	Phlm 16f	1453
1Thess 2,9	1509	Phlm 20	527
1Thess 4,6	1431	Hebr 1,2	261
1Thess 5,22	1279	Hebr 2,2	265
2Thess 2,8	789, 1387	Hebr 4,12	821
2Thess 2,10	263	Hebr 4,13	1243
2Thess 3,10	757, 935	Hebr 5,1	575
2Thess 3,11f	757	Hebr 5,4	1237
1Tim 1,5	321, 421, 1005, 1927, 1943	Hebr 5,12	1927, 2478
1Tim 1,8	213, 245, 307, 369, 375, 2031, 2316	Hebr 6	305
1Tim 1,9	101, 221, 289, 355, 375, 2061	Hebr 6,13	565
1Tim 1,13	1409	Hebr 6,13–16	585
1Tim 1,17	1797, 1801	Hebr 6,16	327, 2135
1Tim 1,20	821, 1349	Hebr 7	327, 1867
1Tim 2,4	1925, 2065	Hebr 7,7	1083
1Tim 2,5	1725, 1795, 1801, 1877, 2035	Hebr 7,11	1811, 1851
1Tim 2,6	753	Hebr 7,12	257, 319, 1851
1Tim 2,12	1077	Hebr 7,16	1851
1Tim 2,15	885	Hebr 7,18	249, 305, 1853, 2492
1Tim 3,3	817	Hebr 7,18f	2041
1Tim 3,7	627	Hebr 7,19	261, 1853, 1923, 1957, 1983, 2063
1Tim 3,13	1087	Hebr 7,22	1959
1Tim 4	1053	Hebr 7,26	1823
1Tim 4,7	863	Hebr 8,6f	2041, 2063
1Tim 4,8	2173	Hebr 8,8	1851
1Tim 5,1	723, 1053, 1057	Hebr 8,8f	2035
1Tim 5,8	935	Hebr 8,9	1851
1Tim 5,14	887	Hebr 8,10	1853
1Tim 5,17	709, 719, 753, 755, 757, 759	Hebr 8,13	1851
1Tim 5,17f	2031	Hebr 9,8	1713
1Tim 5,18	1649, 1677	Hebr 9,9	377, 1659, 1661, 1965
1Tim 5,20	1355	Hebr 9,11	1837
1Tim 6,1	719, 1453, 2429	Hebr 9,13	1837, 1965, 1967
1Tim 6,1f	1451	Hebr 9,15	1837
1Tim 6,8	1479	Hebr 10	1713, 2011
2Tim 2,4	1505	Hebr 10,1	289, 841, 1647, 1667, 1743, 1905, 1943, 1955, 1971, 1987
2Tim 2,6	753, 2243	Hebr 10,1f	1867
2Tim 3,16f	2031	Hebr 10,4	1867, 1965
2Tim 4,2	2271	Hebr 10,5	1785, 1867, 1869
2Tim 4,14	2221	Hebr 10,8	1867
2Tim 4,16	2221	Hebr 10,9	1867

Hebr 10,14	1869, 2473	1Petr 2,21	1873
Hebr 10,28	1195, 1463	1Petr 3,9	1351, 1359
Hebr 10,28f	1465	1Petr 3,15	1157, 1805, 2277
Hebr 11,1	2492	1Petr 5,1	1059
Hebr 11,13	2001, 2487	1Petr 5,8	1741, 2101
Hebr 11,13f	2001	2Petr 1,19	2033
Hebr 11,16	2001	2Petr 1,21	2035
Hebr 11,32	765	2Petr 2,15f	1055
Hebr 12	765	2Petr 2,22	2273
Hebr 12,6	1131, 1345	2Petr 3,10	1249
Hebr 12,14	1471	2Petr 3,15f	1767
Hebr 12,18–24	1957	1Joh 2,6	1873,
Hebr 13,4	863	1Joh 2,16	415, 419, 439, 991, 2339
Hebr 13,10	1709	1Joh 2,21	967
Hebr 13,16	1773	1Joh 3,15	325, 827, 831, 833, 1763, 2019, 2189
Jak 1,2	2247		
Jak 1,8	2255	1Joh 3,16	345
Jak 1,25	1957	1Joh 3,17	2167, 2175, 2177
Jak 2,13	1119	1Joh 4,18	1341
Jak 2,17	1989	1Joh 5,16	2221, 2223
Jak 4,12	245, 261, 1943, 2035	Jud 9	2217
Jak 4,17	2277	Offb 1,1	1969
Jak 5,2f	1475	Offb 1,8	485, 515, 2247
Jak 5,3	1475	Offb 5,5	1741
Jak 5,4	1515	Offb 5,14	789
Jak 5,12	577, 2127	Offb 10,6	587, 2127
1Petr 1,9f	2033	Offb 14,6	1943
1Petr 2,7	285	Offb 19,10	2033
1Petr 2,13	759, 1083	Offb 19,15	789
1Petr 2,13f	1089, 1371	Offb 20	2085
1Petr 2,14	1091	Offb 20,13–14	1387
1Petr 2,17	715, 717, 1029	Offb 21,16	2085
1Petr 2,18	1069, 1075, 1371	Offb 22,8	523
1Petr 2,18f	1447, 1453	Offb 22,15	2273

## 2 Personenregister

*Die Namen der Autoren biblischer Schriften sowie von Ambrosius, Augustin und Petrus Lombardus werden wegen der Häufigkeit ihres Vorkommens nicht aufgeführt.*

- Adamantius 370 f, 396 f, 526 f, 1076 f, 1956 f  
Albertus Magnus 31  
Alexander von Hales 10, 16, 18–23, 31, 359, 361, 363, 369, 1737, 2288, 2296 f, 2299–2305, 2307 f, 2310 f, 2314 f, 2321, 2323, 2327, 2330, 2333–2335, 2358, 2373, 2414, 2432, 2452, 2455, 2458, 2460, 2465, 2479, 2481, 2503  
Ambrosius Adopertus 2187  
Anselm von Canterbury 15, 42–45, 88–91, 96–101, 117, 120 f, 404 f, 950 f, 1346 f, 1406 f, 2294, 2298, 2383, 2418  
Antonius 1704 f, 2454 f  
Apollonius 696 f  
Aristoteles 5–7, 22, 126–129, 341, 402 f, 411, 425, 516 f, 708 f, 725, 728 f, 1498 f, 1506–1509, 1723, 1772 f, 1914 f, 1925, 1927, 1935, 2215, 2246 f, 2259, 2285 f, 2299 f, 2337, 2348, 2362, 2424, 2428, 2434, 2460, 2477  
Averroës s. Ibn Rušd Avicenna s. Ibn Sīnā  
Bacchus 1678 f  
Basilius von Caesarea 134 f, 530 f, 931, 2177, 2394  
Beda Venerabilis 632 f, 672–675, 1067, 1078 f, 1212 f, 1271, 1426 f, 1756 f, 1760–1765, 2011, 2208 f, 2358, 2459, 2462, 2510  
Bernhard von Clairvaux 266 f, 348–353, 356 f, 586 f, 700 f, 816 f, 824 f, 866 f, 932 f, 1056 f, 1374 f, 1565, 2332, 2372, 2382, 2420 f  
Boethius 5, 22, 36 f, 100 f, 222 f, 478 f, 490 f, 1986 f, 2284 f, 2293  
Bonaventura 19, 30, 2288, 2300, 2302  
Bonifatius 1094 f, 1624 f  
Brixius von Tours 1200 f, 1208 f  
Cassiodor 102–105, 997, 1494 f, 1496 f, 1500 f, 1504 f, 2115, 2295, 2434  
Ceres 1676–1679, 1714 f  
Cicero 154–157, 164 f, 208 f, 420 f, 1200 f, 2082–2087, 2092 f, 2302–2305, 2495 f  
Cyprian von Karthago 774–777, 812 f, 818 f, 1123  
Dionysius Areopagita 217, 240–243, 264–271, 512–515, 556 f, 927, 1338 f, 1630 f, 1740 f, 1972 f, 2322, 2344, 2348, 2437, 2449  
Flavius Josephus 458 f, 1314–1317, 1320 f, 1694 f, 1712–1715, 1718 f, 2415, 2455 f  
Gerhard von Cremona 6  
Gilbert Prevostin von Cremona 975, 2320  
Gratian 8, 151, 631, 635, 637, 1083, 1093, 1109, 1113, 1259, 1935  
Haimo von Auxerre 1986 f, 2076 f  
Hesychios von Alexandria 450–453, 458 f, 661, 664 f, 1778–1781, 1831, 2343  
Hieronymus 136–139, 280–283, 294 f, 452 f, 516 f, 561, 565–567, 570 f, 584 f, 588 f, 613, 620–623, 626 f, 638 f, 684 f, 708–719, 728–731, 736–739, 750 f, 756 f, 776 f, 780 f, 812–815, 818–821, 828 f, 835, 846 f, 885, 888–895, 916 f, 932–937, 940 f, 948–951, 954 f, 972–975, 985 f, 992 f, 1014 f, 1017, 1054–1057, 1064 f, 1081, 1084 f, 1088 f, 1178 f, 1226 f, 1270–1273, 1360 f, 1366 f, 1370 f, 1440 f, 1476–1479, 1482–1487, 1504 f, 1508 f, 1537, 1562 f, 1566–1569, 1574–1579, 1584–1587, 1592 f, 1616 f, 1624–1627, 1756–1759, 1764–1767, 1888 f, 1892–1911, 1962 f, 1998 f, 2004 f, 2020 f, 2059, 2076–2079, 2110 f, 2130–2133, 2162 f, 2165–2171, 2174–2177, 2192 f, 2204 f, 2230 f, 2240 f, 2274 f, 2326, 2343, 2378, 2382, 2459 f, 2463, 2476, 2495  
Hilarius von Poitiers 92–95, 492 f, 498 f, 2110 f, 2256 f, 2293, 2346 f  
Hrabanus Maurus 486–489, 520 f, 878–881, 1294 f, 1312 f, 1478 f, 1484 f, 1721, 1744 f, 1750 f, 1756–1759, 1764 f, 2082 f, 2103, 2106 f, 2111, 2158 f, 2230 f, 2460, 2495, 2498, 2513  
Hugo von Pisa 147, 2283, 2303  
Hugo von St. Viktor 4 f, 9, 15 f, 152 f, 160 f, 166 f, 170 f, 176 f, 186 f, 190 f, 224–227, 232–235, 238 f, 376 f, 428–433, 546 f, 550–553, 724–727, 740 f, 748–751, 1059, 1078 f, 1082–1087, 1090–1093, 1430–1433,

- 1436–1439, 1442–1447, 1518 f, 1521, 1524 f,  
1814 f, 1820 f, 1825, 1908 f, 1926–1929,  
1960–1967, 2064–2067, 2304, 2306, 2310,  
2341, 2366, 2426–2428, 2476, 2478,  
2483, 2493
- Ibn Rušd 5
- Ibn Sīnā 5
- Isidor von Sevilla 14 f, 34 f, 38 f, 82–85,  
104–109, 114 f, 118 f, 134–137, 140 f, 144 f,  
152–155, 160 f, 184–187, 200 f, 204 f,  
228 f, 313, 388 f, 395, 422 f, 628 f, 640 f,  
650–653, 838 f, 860 f, 876 f, 892 f, 900 f,  
910 f, 929, 948 f, 952 f, 1181, 1187, 1211,  
1452 f, 1520 f, 1530 f, 1612 f, 1724 f, 1734 f,  
1759, 17801–1783, 1790–1795, 1866 f,  
1920 f, 1934 f, 1938 f, 1958 f, 1968–1971,  
1994–2001, 2187, 2283–2285, 2295 f,  
2300, 2302, 2304–2306, 2309 f, 2331,  
2378, 2456, 2478, 2484, 2487
- Januarius 1056 f
- Joachim von Fiore 2288
- Johannes Chrysostomus 214 f, 220 f, 324 f,  
344 f, 624 f, 726 f, 812 f, 818 f, 956 f,  
1292–1301, 1312 f, 1316 f, 1494 f,  
1500–1503, 1506–1509, 1512–1515, 1932 f,  
2020 f, 2080 f, 2100 f, 2110–2113, 2272 f,  
2358, 2435
- Johannes von Damaskus 10, 40 f, 96 f, 118 f,  
126 f, 130 f, 136 f, 314 f, 413, 442 f, 448 f, 503,  
516–519, 530–541, 620 f, 654 f, 660–665,  
668–673, 676 f, 680 f, 688–697, 741, 810 f,  
994 f, 1012 f, 1024 f, 1150 f, 1156–1159,  
1162 f, 1672 f, 1890 f, 2074 f, 2228 f, 2238 f,  
2285, 2299, 2347, 2349, 2351, 2357, 2361,  
2363, 2388, 2452, 2475, 2513
- Johannes von La Rochelle 19, 21, 31 f, 237, 897,  
901, 907, 909, 911, 913, 921, 923, 931, 933,  
935, 1357, 1381, 1565, 2125, 2133, 2135,  
2181, 2185, 2187, 2189, 2191, 2195, 2197,  
2201, 2300–2302, 2321, 2323 f, 2330,  
2334, 2380, 2421, 2432, 2501, 2508
- Junilius 1968 f
- Lucia 768 f, 794 f
- Marcellinus 774 f, 778 f, 782 f, 1864 f, 1870 f,  
1914 f, 1944 f, 2138 f, 2142–2145, 2474,  
2502
- Mars 1673, 1681, 2452
- Moses Maimonides 5, 13, 17, 28, 254 f,  
277, 279, 309, 1667, 1671, 1673, 1675,  
1677, 1679, 1681, 1685, 1687, 1693, 1701,  
1703, 1705, 1709, 1715, 1717, 1719, 1731,  
1827, 2321, 2325 f, 2451–2453, 2457,  
2468 f
- Odo Rigaldus 19, 30
- Origenes 14, 352 f, 452–461, 527, 786 f, 790 f,  
847, 893, 917, 1010 f, 1024 f, 1077, 1359,  
1398–1401, 1488 f, 1738 f, 1742 f, 1758 f,  
2163, 2332, 2343
- Petrus Abaelardus 9
- Philipp der Kanzler 15 f, 195, 529, 1789, 2301,  
2462
- Plato 766 f, 770 f, 1678 f, 2370, 2453
- Plotin 766 f
- Priapus 1670 f, 1678 f
- Raimund von Peñafort 8, 29, 1515, 1541, 1555,  
1561, 1565, 1567, 1571, 1573, 1583, 1585,  
1595, 1597, 1599, 1605, 1609, 1617, 1621,  
1623, 2163, 2183, 2189, 2375, 2380, 2436,  
2443, 2445–2447, 2506
- Richard von St. Viktor 19, 178 f, 2308
- Robert von Courçon 5
- Seneca 728 f
- Serapis 1676 f
- Thomas von Aquin 22, 28, 31, 2283, 2289,  
2292, 2302, 2328
- Trismegistus 512 f
- Valerius Maximus 1730 f, 2457
- Venus 1670 f, 1678–1681, 1688 f
- Wilhelm von Auvergne 7, 13, 15, 17, 21, 28,  
1629, 1635, 1639, 1641, 1643, 1649, 1651,  
1653, 1655, 1659, 1661, 1671, 1673, 1675,  
1677, 1679, 1681, 1685, 1687, 1691, 1693,  
1697, 1701, 1793, 1795, 1707, 1709, 1711,  
1713, 1715, 1717, 1725, 1727, 1731, 1769,  
1773, 2321, 2323, 2375, 2449–2451, 2453 f,  
2457, 2461
- Wilhelm von Auxerre 7, 15–17, 135, 361, 457,  
519, 631, 637, 639, 643, 649, 747, 757, 877,  
923, 975, 1005, 1289, 1291, 1293, 1299,  
1313, 1321, 1515, 1531, 1535, 1541, 1549,  
1565, 1569, 1571, 1573, 1575, 1581, 1583,  
1587, 1589, 1599, 1601, 1607, 1611, 1755,  
1759, 1815, 2015, 2077, 2151, 2155, 2165,  
2171, 2173, 2181, 2185, 2187, 2191, 2195,  
2197, 2201, 2209, 2211, 2253, 2277, 2279,  
2296, 2299–2303, 2307, 2314, 2323, 2333,  
2358, 2380, 2388, 2436, 2442, 2465,  
2489, 2503, 2507 f, 2510, 2516

## Könige und Kaiser

- Arkadius 1090f
- Friedrich II. 11, 2394
- Johann Ohneland 11
- Justinian I. 8, 83, 85, 115, 119, 155, 157, 187, 189, 203, 205, 649, 651, 799, 859, 861
- Konstantin I. 1108 f, 1140f
- Ludwig II. 814 f, 1054f

## Päpste

- Alexander III. 648 f, 698 f, 1242 f, 1528 f, 1540 f, 1552 f, 1554 f, 1565–1567, 1580 f, 1582 f, 1596 f, 1608 f, 1620–1623, 2439, 2443, 2445
- Anaklet I. 1168–1171, 1176 f, 1180f
- Anastasius I. 1618f
- Caius 1178f
- Calixtus I. 1182f
- Clemens I. 829, 1209
- Clemens III. 1551
- Cölestin III. 1552 f, 2439
- Cornelius 1132 f, 1240f
- Eleutherius 1106 f, 1178f
- Eugen III. 816 f, 824 f, 1056 f, 1188–1191, 1220 f, 1374f
- Eusebius 1172 f, 1176 f, 1182f
- Evaristus 1108–1111
- Fabian 1170 f, 1182 f, 1190 f, 1196 f, 1204 f
- Felix I. 1132f
- Gelasius I. 1084 f, 1172 f, 1504 f, 1622 f, 2394, 2420
- Gregor I. 58 f, 204–207, 272 f, 396 f, 400 f, 414 f, 522 f, 572 f, 642–645, 648 f, 694 f, 698 f, 702 f, 774 f, 812–815, 820–823, 832 f, 928 f, 974 f, 984 f, 1052 f, 1056–1067, 1084 f, 1092–1095, 1098 f, 1102 f, 1122–1125, 1128 f, 1136–1139, 1144 f, 1162 f, 1172 f, 1176 f, 1180 f, 1196–1199, 1210 f, 1216 f, 1222 f, 1240 f, 1248 f, 1268 f, 1272 f, 1316 f, 1322 f, 1358–1361, 1366 f, 1369, 1372 f, 1426–1429, 1435, 1446 f, 1523, 1536–1541, 1546 f, 1549, 1562 f, 1565, 1590 f, 1604 f, 1608 f, 1613, 1616–1621, 1640 f, 1800 f, 1816 f, 1872 f, 1944–1949, 1954 f, 1982 f, 2008–2011, 2039, 2078–2083, 2086 f, 2090 f, 2093–2097, 2110–2115, 2150–2153, 2160 f, 2170 f, 2275–2277, 2290, 2315, 2323, 2340, 2419, 2426, 2440, 2495, 2497
- Gregor VII. 2398
- Gregor VIII. 2380
- Gregor IX. 7 f, 13, 698 f, 2411, 2432
- Hadrian I. 1178f
- Hadrian IV. 1596–1599, 2445
- Innozenz I. 690 f, 810 f, 1086 f, 2121
- Innozenz III. 6, 1222 f, 1226–1233, 1268 f, 1530 f, 1542–1549, 1552 f, 1556–1561, 1564–1567, 1572 f, 1580–1583, 1698 f, 1602 f, 1608 f, 1624 f, 1720, 1785, 1874, 1883, 2307, 2363, 2370, 2394, 2401, 2414, 2439–2441, 2443, 2465
- Johannes VIII. 1182 f, 1218 f, 1362f
- Leo I. 692 f, 700 f, 1218f
- Leo III. 1242 f, 1262f
- Leo IV. 814 f, 822 f, 1054 f, 1060 f, 1116 f, 1372 f, 1574 f, 1594f
- Luzius III. 1270 f, 1602f
- Martin I. 802 f, 830–833
- Melchias 1110f
- Nikolaus I. 802 f, 810 f, 816 f, 1070 f, 1246 f, 1372 f, 1376 f, 1568f
- Paschalis II. 1592–1597, 1600f
- Pelagius I. 1366f
- Pius I. 614 f, 1170 f, 1182f
- Silverius 1164f
- Silvester I. 1194f
- Stephan I. 1070 f, 1176–1179
- Stephan V. 1244f
- Symmachus 1086 f, 1214f
- Telesphorus 1170f
- Urban II. 1438 f, 1484 f, 1602–1605
- Zepherinus 1132 f, 1170 f, 1174 f, 1182 f, 1258f

