

Thomas von Aquin

Die Zehn Gebote

Auslegungen zum Dekalog und zum Doppelgebot der Liebe

Übersetzt von Josef Pieper, Heinrich Raskop und Hans Schulte

Thomas von Aquin, Einführende Schriften, Band 5,

herausgegeben von Hanns-Gregor Nissing und Berthold Wald

Bibliographische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

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

Das Umschlagbild zeigt eine Darstellung des Thomas von Aquin
aus dem *Scriptum super quartum librum Sententiarum*,
Codex Claustroneoburgensis 309, fol. 5r (13./14. Jhd.),
Stiftsbibliothek Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved

Hergestellt in der Europäischen Union – Printed in EU

© Pneuma Verlag – München 2021

ISBN 978-3-942013-39-0

www.pneuma-verlag.de

Hanns-Gregor Nissing

Grundordnung gelingenden Menschseins

*Die Zehn Gebote und ihre Auslegung
durch Thomas von Aquin
(Collationes in decem praeceptis)*

Das Denken des Thomas von Aquin (1224/5-1274) steht unter einem praktischen Vorzeichen. Sein Grundbegriff ist der Begriff des *actus* („Tätigkeit“, „Handlung“). Im Ausgang von der Selbsterfahrung des Menschen in seinem Tätigsein erschließt Thomas die Seele als „erstes Prinzip des Lebens“ (*primum principium vitae*) und „ersten Akt des physischen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben besitzt“ (*actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis*).¹ Doch nicht nur der Mensch und die übrigen beseelten Wesen, sondern die gesamte Realität, das Sein als solches, erscheint in den Augen des Thomas in einer elementaren Dynamik, Bewegtheit und Lebendigkeit – es besitzt in umfassender Weise Aktcharakter, es ist „Wirklichkeit“ im ursprünglichen Sinne des Wortes.² Und auch Gott selbst wird in den Erörterungen zur philosophischen Theologie im Ausgang von der Schöpfung als „reiner Akt“ (*actus purus*) und „subsistierendes Sein“ (*ipsum esse subsistens*) erkennbar, als „das Wesen, dessen ganze Natur es ist, zu existieren, das heißt, jener ‚actus‘ zu sein“³.

Seine theologischen Gesamtdarstellungen konzipiert Thomas dementsprechend nach dem Ur-Rhythmus des Ausströmens der

¹ Vgl. Thomas, *Super De an.* II 1 (Z. 362) – Zur prinzipiellen Bedeutung der Seelenlehre für das Denken des Thomas vgl. H.-G. Nissing (2006), 53-69.

² Vgl. R. Schönberger (1986), 259: „Das Wirken gründet in der Wirklichkeit [...]. Deshalb heißt Sein doch so etwas wie ‚Tun‘. – „Es ist ‚Tun‘ in einem ausgezeichneten und völlig einzigartigen Sinn. Die Alten haben es ‚das‘ Tun schlechthin genannt, ohne nähere Bestimmung und ohne Einschränkung; sie haben es einfachhin ‚actus‘ genannt. ‚The most marvellous of all things a being can do is: to be‘.“ (J. Pieper [2001b], 274f., mit Hinweis auf É. Gilson [1957], 83).

³ J. Pieper (2001b), 276. – Signifikantes Symbol dieses durch und durch dynamischen Gottesbegriffs ist der brennende Dornbusch, in dem Gott dem Mose seinen Namen geoffenbart hat: „Ich bin der Ich bin“ (*Ex* 3,14). – Vgl. dazu Thomas, *Comp. theol.* I 19 (Z. 15-19).

Geschöpfe aus Gott und ihrer Rückkehr zu ihm, nach dem Modell von *exitus* und *reditus*.⁴ Denn Geschaffensein heißt zuinnerst geprägt und bewegt sein durch den *actus purus* als schöpferischen Ursprung. Und Im-Akt-Sein, Tätigsein, bedeutet zugleich stets: um eines Zieles willen tätig sein.⁵ So entspricht es dem dynamischen Charakter des Menschseins, daß Thomas in seinem Hauptwerk, der *Summa theologiae*, die Rück- oder Heimkehr des Menschen zu Gott vor allem als Lehre von der menschlichen Praxis, d.h. als Ethik bzw. Moralthologie, entfaltet.⁶

Die erste Frage, die die Ethik zu stellen hat, ist daher die Frage nach dem Ziel (*finis/ telos*). Bereits nach dem Verständnis der antiken Philosophie ist diese Frage gleichbedeutend mit der Frage nach dem Guten und nach der Glückseligkeit (*beatitudo*).⁷ In seiner *Nikomachischen Ethik*, der ersten systematischen Abhandlung zur Thematik im Abendland, hatte Aristoteles (384-322 v. Chr.) die Ethik derart teleologisch konzipiert: als Lehre von der Glückseligkeit bzw. als Eudaimonismus. Thomas nimmt diesen Entwurf auf und erweitert ihn zu einem „christlichen Eudaimonismus.“⁸ Wie Aristoteles beschreibt er den Weg des Menschen zur Glückseligkeit anhand der *Tugenden (virtutes)*: Die Tugenden sind es, die den Menschen in den Stand setzen, seinen natürlichen Tendenzen auf die gebührende Weise zu folgen und disponieren ihn in guter Weise auf sein Ziel hin. So bezeichnet die Tugend

*das ultimum potentiae, das Äußerste dessen, was ein Mensch sein kann; sie ist die Erfüllung menschlichen Seinkönnens [...], die Unbeirrbarkeit der Richtung des Menschen auf die wahrhaftige Verwirklichung seines Wesens, das ist: auf das Gute.*⁹

In ihrem Kern ist die Tugendlehre somit zugleich stets „Aussage über den Menschen“¹⁰. Ihren Ausgangs- und Angelpunkt besitzt sie im Verständnis des Menschen als *Person*, der eine „Herrschaft über seine Akte“ (*dominium sui actus*) besitzt und ein durch sich

⁴ Vgl. Thomas, *S.th.* I 1,3 ad 1 und v.a. I 2 prol.; vgl. I 1,7 c.; ferner I-II prol.; *S.c.G.* I 9 (n. 57); *Super I Sent.* prol.; d. 2; *Super III Sent.* prol. – Vgl. J. Pieper (2001b), 244: „Das Geniale [...] der *Summa theologica* des heiligen Thomas liegt genau in diesem Punkt. Sie bringt es zustande, [...] die Erfassung des Geschehenscharakters der Wirklichkeit im Ordnungsgefüge der Gedanken zu vollziehen.“

⁵ Vgl. Thomas, *S.c.G.* III 3 (n. 1858-1877): „Omne agens agit propter finem“ u.ö.

⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II prol. und II-II prol.

⁷ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I 1 (1094a18-22) und I 2 (1095a14-18).

⁸ Vgl. dazu einführend H.-G. Nissing (2019).

⁹ J. Pieper (1996), 263.

¹⁰ J. Pieper (2005), 242-247.

selbst handelndes (*per se agens*) und durch sich selbst seiendes (*per se ens/subsistens*) Wesen ist: ein individuelles Wesen von vernunftbegabter Natur (*individua substantia rationalis naturae*).¹¹ Im Rückgriff auf den Schöpfungsgedanken stellt Thomas ihn daher zu Beginn des zweiten Teils der *Summa* vor als

*geschaffen auf das Bild Gottes (imago Dei) hin, insofern mit Bild „das Verstandhafte und willentlich Freie und durch sich selbst Mächtige“ bezeichnet wird, [...] insofern [...] er Ursprung seiner Werke (principium operum suorum) ist, da er sozusagen einen freien Willen hat (quasi liberum arbitrium habens) und Macht über seine Werke (suorum operum potestatem).*¹²

In die grundlegende Spannung zwischen erstem und zweitem Akt, zwischen wesenhafter Wirklichkeit und tathafter Verwirklichung gestellt, ist der Mensch sich gleichermaßen Gabe wie Aufgabe, und die in seinen Tätigkeiten angestrebte Erfüllung oder *perfectio* besitzt stets auch den Charakter der „Selbstverwirklichung“ im eigentlichsten Sinne des Wortes.¹³ Ihr Ziel ist ein gelingendes Menschsein.

Auf dem Weg zu seiner Verwirklichung und Vollendung in der Glückseligkeit empfängt der Mensch nach christlichem Verständnis Leitung und Hilfe von Gott, vor allem (1) durch das Gesetz (*lex*) und (2) durch die *Gnade (gratia)*.¹⁴ Zumal dem ersten kommt im Denken des Thomas von Aquin eine zentrale Bedeutung zu: Das Gesetz ist dazu da, den Menschen als vernunftbegabtes Geschöpf in seinen personalen Tätigkeiten providentiell auf sein Ziel hin zu leiten, es ist

*nichts anderes, als eine Begründung der Tätigkeit (ratio operis) [...] von ihrem Ziel her.*¹⁵

Seine paradigmatische Gestalt besitzt das göttliche Gesetz im *Dekalog*, jenen „Zehn Worten“, die Mose auf dem Berg Sinai von Gott selbst empfangen hat (vgl. *Ex* 20) und die zum Zentrum des

¹¹ Vgl. Thomas, *Q. de pot.* 9,2 c.; *S.th.* I 29,1 c. im Rückgriff auf Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium* IV (ed. Elsässer 81,8). – Mit einigem Überschwang bezeichnet Thomas die Person so mehrfach als das „Vollkommenste in der gesamten Natur“ („Persona est perfectissimum in tota natura“; *S.th.* I 29, 3 c.). – Vgl. *Q. de pot.* 9,3 c. („dignissimum in creaturis“); *Super III Sent.* d. 6,1.1 c. („completissima [...] ubi stat tota intentio naturae“).

¹² Thomas, *S.th.* I-II prol.

¹³ So ist es möglich, Anthropologie und Ethik gleichermaßen im Horizont des Strebens nach dem Guten zu entfalten.

¹⁴ Vgl. Thomas, *S.th.* I 90 prol.

¹⁵ Thomas, *S.c.G.* III 114 (n. 2880). – Vgl. dazu unten S. XLI ff.

Glaubens und der Gottesverehrung Israels wurden: Die Zehn Gebote formulieren unmittelbare ethische Einsichten und sind

*sozusagen die ersten Anfangsgründe des Gesetzes (quasi prima legis initia).*¹⁶

Mit ihren Weisungen regeln sie das Verhältnis des Menschen zu Gott wie zum Mitmenschen in umfassender Weise¹⁷ und sind insofern von besonderer pädagogischer Bedeutung, als sie in ihrem Aufbau und ihrer inneren Struktur einen Weg vorzeichnen, im religiösen Leben voranzuschreiten und das soziale Verhalten zu ordnen.¹⁸ Sie wollen zu guten Werken anleiten und vom Bösen abhalten.¹⁹ Als solche bilden die Zehn Gebote den Inbegriff aller Moralität.²⁰ In den Erörterungen zum Dekalog konzentriert sich daher die thomanische Lehre vom Gesetz. Mit Recht hat man sie als „eine der spannendsten Quästionen der ganzen [Summa] Theologiae“²¹ und „einen Höhepunkt seiner biblischen Theologie“²² bezeichnet.

Auf eine noch unmittelbarere und ursprünglichere Weise wird seine „Theologie des Dekalogs“ in den *Collationes in decem praeceptis* zugänglich,²³ einer Reihe von Predigten, die Thomas nicht an der Universität, sondern als Volkspredigten vor Gläubigen in Italien gehalten hat. Denn es gehört ja zur Eigenart der Redegattung Predigt, daß sie den Prediger in einer unverstellten Weise hervortreten läßt, der einen Sachverhalt pointiert und in einfachen Begriffen und Bildern darzulegen weiß und ihn nicht nur als Theologen, sondern auch als Zeugen mit seinem persönlichen Glauben und seiner Spiritualität zur Sprache bringt.²⁴ Gerade seine Predigten scheinen daher einen guten Zugang zu Thomas und seinem Denken zu eröffnen.

Doch sind die *Collationes in decem praeceptis*, die hier in ihrer deutschen Übersetzung durch Josef Pieper, Heinrich Raskop und Hans Schulte vorgelegt werden, nicht nur die umfassendste

¹⁶ Thomas, *Super III Sent.* d. 37,2,1 c.

¹⁷ Vgl. Thomas, *Super III Sent.* d. 37,2,2 c.; vgl. *S.th.* I-II 100,2 c.; 5 c.; 6 c.

¹⁸ Vgl. Thomas, *Super III Sent.* d. 37,2,3 c.; vgl. *S.th.* I-II 106 c.

¹⁹ Vgl. *ibd.*; vgl. I-II 100,9 c.

²⁰ Vgl. *ibd.*, I-II 100,3 c.

²¹ O.-H. Pesch (1988), 288.

²² *Ebd.*, 297.

²³ Ferner finden sich ausführliche Auslegungen zum Dekalog im frühen *Sentenzenkommentar* d. 37-40 und in der *Summa theologiae* I-II 100; überdies punktuelle Überlegungen in *S.c.G.* III 120 und 128.

²⁴ Zum Predigtstil des Thomas vgl. summarisch J.-P. Torrell (1982), 245ff., und (1995), 92f.; L.-J. Bataillon (2014), 130*-135*; H.-G. Nissing (2019), VII-XII und XLV-XLIX. – Dazu unten S. LXII-LXIX.

und instruktivste Darlegung zum Thema. Vielmehr können sie gleich in mehrfacher Hinsicht als Kristallisationspunkt der Lehre vom göttlichen Gesetz bei Thomas gelten:

(1) Sie machen zunächst in einer *werkbiographischen* Hinsicht die *Quellen* erkennbar, aus denen das thomanische Denken im Ganzen schöpft, und zeigen die organische Verbindung, die philosophische Ethik und theologische Moral, Aristoteles und Bibel, in seinem Denken eingehen.

(2) In ihrer Gestalt als *Predigten* sind die *Collationes in decem praeceptis* überdies die Frucht eines wissenschaftlichen Bemühens, das sich auf einen mehrstufigen Prozeß theologischer Klärung stützt und einen zentralen Ort in *Leben* und *Werk* des Thomas besitzt.

(3) Sie haben überdies einen Text zur *Grundlage*, der wie kein anderer im Alten Testament in seiner *Bedeutung* und *Würde* hervorgehoben ist, ja: der als eigentliches Zentrum der Schriften des Alten Bundes gelten kann.

(4) Vor allem aber zeigen ihre Ausführungen die systematische Relevanz, die dem Dekalog und seiner Auslegung für die „*Theologie des Gesetzes*“ bei Thomas sowie für sein anthropologisches wie ethisches Gesamtkonzept zukommt.

(5) Vor diesem Hintergrund lassen sich die *Collationes in decem praeceptis* in ihrem inneren *Aufbau* und ihrer *formalen Gestaltung* erschließen und werden

(6) in ihren wesentlichen *Inhalten* zugänglich.

So mögen der Text und seine Lektüre durch die folgende Einführung einen angemessenen Verständnisrahmen erhalten. Dabei kann der Dekalog als ein Muster oder Modell sichtbar werden, als normativer Entwurf oder Bauplan, der die Gestalt menschlichen Richtigseins vorzeichnet, als eine Grundordnung gelingenden Menschseins, die zwar selbst noch keine Lehre von den Tugenden darstellt, der aber eine konstitutive Rolle im Hinblick auf diese und für das Streben des Menschen nach Glückseligkeit zukommt.

1. Werkbiographische Ursprünge: Aristoteles und die Heilige Schrift

In Leben und Schaffen des Thomas von Aquin konvergieren die großen Dynamiken seines Jahrhunderts – so hat man gesagt:²⁵ das Wachsen der Städte mit ihren großen gotischen Kathedralen, die Ausbreitung der Bettelorden, das Aufkommen der Universitäten, vor allem unter dem Einfluß des Denkens des Aristoteles und seiner Aneignung. Der Lebensgang des Thomas ist mit

²⁵ Vgl. J. Pieper (2001b), 160.

all diesen Entwicklungen unmittelbar verbunden. Vor allem in der Rezeption der Schriften des griechischen Philosophen und in ihrer Fruchtbarmachung für das christliche Denken, aber auch in der Rechtfertigung der Existenzweise der Bettelorden als einer Lebensform, die sich in buchstäblicher Umsetzung des in der Bibel bezeugten Vorbilds Jesu und der Urkirche versteht, liegen die wesentlichen Lebensleistungen des Thomas von Aquin. Aristoteles und die Bibel sind gleichermaßen die beiden zentralen Quellen, in denen sein Werk seine Ursprünge hat.²⁶

1.1. Aristoteles

Für das Zeitalter des Thomas, das 12. und 13. Jahrhundert, stellen die Schriften des „Philosophen“, wie der mittelalterliche Ehrenname des Aristoteles lautete,²⁷ gleichermaßen *Faszination* wie *Herausforderung* dar. In einem komplexen Prozeß der Wiederentdeckung, der sich nicht zuletzt jüdischer und muslimischer Vermittlung verdankte, waren sie dem christlichen Abendland des Hochmittelalters neu bekannt geworden.²⁸ Das *Corpus aristotelicum*, das zur Zeit des Thomas nahezu vollständig ins Lateinische übersetzt vorlag, repräsentierte

(1) nicht nur ein umfassendes System von Wissenschaften, das – auf dem Boden der heidnischen Antike und ohne Einfluß des Christentums gewachsen – nach eigener Methode strukturiert und geordnet war und darum zunehmend in Konkurrenz zum frühmittelalterlichen Bildungsprogramm der *septem liberales artes* trat.²⁹

²⁶ Daß die Verbindung dieser beiden Elemente für seine Zeit keineswegs unproblematisch und ohne Sprengkraft war, da „die Impulse, die hinter den beiden Phänomenen stehen, sich zunächst geradewegs auszuschließen scheinen“, unterstreicht J. Pieper (2001b), 174. Doch Thomas „umfaßt sie beide mit der erstaunlichen Vehemenz seines Wesens“, er weigert sich, sich für das eine oder andere zu entscheiden, sondern „unternimmt den ungeheuren Versuch, ‚alles zu wählen‘. [...] Hier [...] tritt das Paradigmatische, das Musterhafte des späteren *Doctor communis* hervor: die nichts ausschließende und nichts auslassende Einbewältigungskraft, die darauf besteht, daß alles, was ist, ‚dazugehöre‘ – [eben] zum Beispiel sowohl die Bibel wie auch [...] Aristoteles.“ – Dabei soll der Einfluß weiterer Quellen – wie etwa der neuplatonischen Tradition, v.a. des Ps.-Dionysius Areopagita – nicht unterschlagen werden. Gleichwohl kommt ihnen gegenüber den beiden genannten eine nachgeordnete Rolle zu.

²⁷ Zur Herkunft des Namens vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon* II 16 (PL 199,873): „Nam et antonomastice, id est excellenter, Philosophus appellatur.“ – Dazu M. Grabmann (1936).

²⁸ Vgl. zum Ganzen B.G. Dod (1982).

²⁹ Vgl. H.-G. Nissing (2006), 636-640. – Vgl. dazu unten S. LXXXIII f.

(2) Seine Schriften enthielten darüber hinaus Aussagen und Annahmen – zur Ewigkeit der Welt, zur Einheit des Intellekts, zur Determiniertheit des Weltenlaufs oder zu einer nicht umfassenden Vorsehung Gottes³⁰ –, die mit dem Verständnis der christlichen Theologie nicht ohne Weiteres in Einklang zu bringen waren.

Gleichwohl entsprach Aristoteles mit der eigentümlichen *Diesseitigkeit* und *Weltfreudigkeit* seines Denkens dem Lebensgefühl des Hochmittelalters. In seiner Wertschätzung der sinnfälligen Dinge, des Konkreten, Materiellen, Leiblichen und Natürlichen, das als Realität eigenen Rechtes und nicht nur als bloßer Widerschein und Symbol von etwas anderem, Unsichtbarem, Jenseitigem, Geistigen angesehen wurde, besaß es ein Potential, worin sich die Mentalität des 13. Jahrhunderts unmittelbar wiedererkennen konnte.³¹

Aristotelische Prägungen des Thomas. – Eine erste Bekanntschaft mit dem aristotelischen Denken hatte Thomas bereits in seinen Studienjahren an der Universität Neapel gemacht. Als kaiserliche Gründung bot die Hochschule dort eine Freiheit des Studiums, die anders als an anderen Orten unbehelligt war von päpstlichen Verboten oder Einschränkungen. Nirgends in Europa konnte man zu dieser Zeit in so unmittelbarem Kontakt mit der Wissenschaft der Antike und Arabiens, und vor allem mit der Philosophie des Aristoteles kommen! Als Mönch des Benediktinerklosters Montecassino, in das ihn seine Eltern bereits um 1231 mit sechs Jahren als Oblaten gegeben hatten, war Thomas 1239 – bedingt durch Streitigkeiten zwischen Kaiser und Papst um die Vorherrschaft über das Kloster – zur Fortsetzung seiner Ausbildung in die süditalienische Hafenstadt geschickt worden.³² Nach den Zeugnissen der frühesten Biographen waren es ein Magister Martin und Petrus von Irland, die ihm die frühesten Kenntnisse der aristotelischen Schriften vermittelten.³³

³⁰ Vgl. zusammenfassend hierzu J.-P. Torrell (1995), 2006.

³¹ Vgl. J. Pieper (2001b), 193 und 197: „Das eigentlich Erregende an [dieser Wiedererkennung] [...] ist die Begründung, die Thomas ihr gibt. In seiner Zuwendung zu Aristoteles geschieht ein Wiedererkennungsvorgang; es wird nicht etwas Fremdes, Griechisches, ‚Heidnisches‘ ‚rezipiert‘. Thomas erkennt in der Welthaltung des Aristoteles, in der Bejahung des Konkreten und der sinnfälligen Weltwirklichkeit etwas ganz und gar Eigenes und Zugehöriges wieder, etwas von Ur-Anfang Christliches, nämlich, abkürzend gesagt, das Element der christlichen Schöpfungsbejahung.“

³² Zu den zeitgeschichtlichen Hintergründen vgl. J.-P. Torrell (1995), 26ff.

³³ Vgl. Wilhelm von Tocco, *Ystoria S. Thomae de Aquino* c. 6 (ed. le Brun-Gouanvic, 103,8ff.): „[S]ub magistri Martini in grammaticalibus et logica-

Von prägendem Einfluß sollten darüber hinaus nach dem Eintritt in den Dominikanerorden 1244 und der Überwindung anschließender Widerstände der Familie die Studien bei Albertus Magnus (1200-1280) zunächst in Paris (1245-1248) und dann in Köln (1248-1252) werden. In Albert begegnete Thomas nicht nur einem hervorragenden Lehrer, der ihn in der Hochschätzung der Philosophie unterstützte, sondern auch dem wohl gelehrtesten Mann seiner Zeit, der es sich zur Aufgabe gesetzt hatte, durch eine vollständige systematische Kommentierung der damals bekannten Schriften des Aristoteles „alle Teile der Philosophie den Lateinern bekannt zu machen.“³⁴ Die Aristoteles-Kommentare Alberts, die in einem Zeitraum von etwa 20 Jahren zum größten Teil im Kölner Dominikanerkloster Heiligenkreuz verfaßt worden sind, stellten eine Leistung von epochaler Bedeutung dar – wurde mit ihnen doch die Grundlage von Wissenschaft und Rationalität gelegt, die für das Abendland bis in die Gegenwart prägend ist.³⁵ Als Assistent Alberts hörte und schrieb Thomas in Köln dessen Kommentare zur *Nikomachischen Ethik* mit, die als erster Entwurf einer *Ethik als Wissenschaft* im mittelalterlichen Abendland gelten können.³⁶ Nicht zuletzt bedingt durch diese Kölner Prägungen besitzt die Aristoteles-Rezeption des Thomas in erster Linie eine *anthropologisch-ethische Ausrichtung*, wie sie in der eingangs erwähnten dynamischen und zielgerichteten Wahrnehmung des Menschseins zum Ausdruck kommt. Sie unterscheidet sich damit nicht unwesentlich von jener Alberts, deren Schwerpunkt vor allem in der Naturphilosophie liegt.³⁷

Die Aristoteles-Rezeption des Thomas. – Ihren Niederschlag fand diese anthropologisch-ethisch ausgerichtete Aristoteles-Rezeption des Thomas in der Folgezeit

(1) einerseits in diversen *Streitschriften*, mit denen er an den akademischen Auseinandersetzungen an der Universität Paris um die richtige Auslegung der Schriften des Stagiriten teilnahm. Seine Stellungnahmen im sog. „Averroistenstreit“ (1268-1272) haben ihr Zentrum und den entscheidenden Bezugspunkt ihrer Argumentation im Menschen und seinem Handeln als *selbstbestimmtem Subjekt* und *eigenständig Erkennendem*.³⁸

libus, et magistri Petri de Hibernia in naturalibus edocetur.“

³⁴ Vgl. Albertus Magnus, *Physica* I 1 1 (Ed. Col. IV/1,1,48f.): „[N]ostra intentio est omnes dictas partes [philosophiae] facere Latinis intelligibiles.“ – Zur Kölner Studienzeit vgl. zusammenfassend J.-P. Torrell (1995), 46-56.

³⁵ Vgl. W. Kluxen (1981).

³⁶ Vgl. J. Müller (2001).

³⁷ Vgl. H.-G. Nissing (2022), 104-109.

³⁸ Vgl. H.-G. Nissing (2006), 222-231.

(2) Andererseits zeigte sich das besondere Augenmerk der thomanischen Aristoteles-Rezeption in seinen insgesamt zwölf *Kommentaren* zu aristotelischen Schriften, die im letzten Lebensjahrzehnt verfaßt wurden und zumeist unvollendet geblieben sind. Sie geben ihn als kongenialen Ausleger des „Philosophen“ zu erkennen und haben ihm den Ehrennamen „expositor“ eingebracht.³⁹ An die Spitze seiner Kommentare stellt Thomas dabei mit der Schrift *De anima* eine Schrift von explizit anthropologischem Gehalt, die mit ihrer dynamischen Beschreibung des Lebendigen und ihrer Bestimmung der Seele als Akt zur Fundamentaldisziplin und „Drehscheibe“ für alle weiteren Wissenschaften wird. Sie kann die unmittelbare *Selbsterfahrung* zum Ausgangspunkt nehmen. Schließlich besitzt, so Thomas, doch ein jeder ein Wissen davon, daß er eine Seele hat und daß die Seele das erste Prinzip ist, das ihn belebt (*hoc enim quilibet experitur in se ipso*).⁴⁰ Sowohl im Hinblick auf ihre Gewißheit (*certitudo*), als auch im Hinblick auf ihren Gegenstand (*subiectum*) muß daher die Lehre von der Seele als die *erste* und *vornehmste* unter allen Disziplinen gelten.⁴¹ Überdies liefert die Seelenlehre *inhaltlich* entscheidende Vorgaben für die anderen philosophischen und theologischen Disziplinen: für die Naturphilosophie, die Metaphysik, die Ethik und die Politik:

[a] Denn, wenn wir die Erste Philosophie in den Blick nehmen, so können wir nur zur Erkenntnis der göttlichen und höchsten Ursachen gelangen durch das, was wir uns kraft des möglichen Intellekts aneignen.

[b] Wenn wir dagegen die Moralphilosophie in den Blick nehmen, so können wir nur auf vollkommene Weise zur Morawissenschaft gelangen, wenn wir die Seelenvermögen kennen. Daher kommt es, daß der Philosoph in der Nikomachischen Ethik bestimmte Tugenden den verschiedenen Vermögen der Seele zuordnet.

[c] Für die Naturphilosophie dagegen ist sie nützlich, weil ein großer Teil der natürlichen Dinge eine Seele besitzt, und diese Seele die Quelle und das Prinzip aller Bewegung in den belebten Dingen ist. Die Seele „ist nämlich gleichsam das Prinzip der Lebewesen“.⁴²

³⁹ Hierauf hat R. Schönberger wiederholt hingewiesen, z.B. (1991), 88.

⁴⁰ Vgl. Thomas, *Super De an.* I 1 (Z. 92-97).

⁴¹ Vgl. *ibd.*, I 1 (Z. 61-97) im Rückgriff auf Aristoteles, *De an.* I 1 (402a1ff.); vgl. ferner: ders., *Historia animalium* I 6 (491a22f.): „Der Mensch ist unter allen Tieren am meisten bekannt.“

⁴² Vgl. Thomas, *Super De an.* I 1 (Z. 118-130).

Schließlich kommt der Seelenlehre aber auch in *formalhermeneutischer* Hinsicht eine Schlüsselbedeutung zu – finden sich doch in *De anima* die Grundbegriffe aristotelisch-thomanischen Denkens im besten Sinne des Wortes *ad hominem* demonstriert: „Akt“ und „Potenz“, „Form“ und „Materie“, „Wirk-“ und „Zielursache“, ja: die Vier-Ursachen-Lehre insgesamt,⁴³ die dem thomanischen Denken ihren gedanklichen Rahmen und ihre Ordnung geben, werden verständlich gemacht im Ausgang von unserem eigenen Selbstverständnis und Tätigsein und erhalten damit eine grundlegend anthropologische Färbung.⁴⁴

Wie stark überdies die Prägung war, die Thomas durch die *Nikomachische Ethik* und die Kölner Auslegungen Alberts empfangen hatte, belegen nicht nur die über 350 Reminiszenzen an dessen Ethik-Kommentar in Thomas' eigener Auslegung dieses Werks, sondern auch das von Thomas eigens angefertigte Begriffslexikon zu dieser Schrift, die *Tabula libri Ethicorum* (1270) – handelt es sich doch bei den dort angeführten Definitionen größtenteils um wörtliche Zitate Alberts.⁴⁵

(3) Schließlich wird die *Nikomachische Ethik* mit ihrer Grundstruktur und ihren thematischen Schwerpunkten zur Vorlage für den Aufbau der *Summa theologiae*, des thomanischen Hauptwerks, das – wie eingangs skizziert – in seinem zweiten und umfangreichsten Teil die Rückkehr des Menschen zu Gott unter einem ethischen Vorzeichen, und d.h. als Lehre von der Glückseligkeit und von den Tugenden, beschreibt. Hiermit unterscheidet sich die *Summa* im Übrigen von früheren Gesamtkonzeptionen der Theologie, die Thomas zwar ebenfalls nach dem Grundmodell des Ausgangs der Geschöpfe aus Gott und ihrer Rückkehr zu ihm konzipiert, sie allerdings unter dem leitenden Gesichtspunkt der göttlichen Vorsehung und Lenkung (und nicht der menschlichen Eigentätigkeit) entwickelt hatte.⁴⁶

Im Ganzen wäre es freilich unzureichend, Thomas aufgrund dieser umfassenden Prägung seines Werks durch das aristotelische Denken einfachhin als „christlichen Aristoteliker“ zu bezeichnen, wie es in vielen Philosophiegeschichten geschieht, und sein Verdienst lediglich als eine „Taufe“ des Aristoteles zu beschreiben.⁴⁷

⁴³ Vgl. *ebd.*, II 7 (Z. 124-136); Aristoteles, *De an.* II 4 (415b3ff.).

⁴⁴ Vgl. dazu H.-G. Nissing (2006), 57f.

⁴⁵ Vgl. J.-P. Torrell (1995), 244ff.

⁴⁶ Vgl. etwa Thomas, *Super III Sent.* prol.; S.c.G. III 1 (n. 1867).

⁴⁷ Vgl. G.K. Chesterton (1960), 60, der die Formulierung bereits zitiert. Möglicherweise geht sie auf J. Maritain zurück. – Dazu J. Pieper (2001b), 191ff.

1.2. Die Heilige Schrift

Denn mehr noch als die Schriften des griechischen Philosophen ist es die Heilige Schrift, der eine grundlegende Bedeutung für sein Leben und Wirken zukommt – und dies nicht nur in *intellektueller*, sondern zuvor noch in *existentieller* Hinsicht.

(1) *Die existentielle Bedeutung für das Bettelordenideal.* – Mit ihrer Beschreibung des Lebens Jesu und der Urkirche bot die Bibel die unmittelbare Vorlage für eine Existenzform in Armut und Wanderpredigt, wie sie im Anliegen einer Erneuerung der Kirche aus ihren Ursprüngen zunächst die evangelische Armutsbewegung in Nordspanien und Südfrankreich gekennzeichnet hatte und dann vom hl. Dominikus (um 1170-1221) in kirchliche Bahnen gelenkt worden war. Die Radikalität und Ursprünglichkeit, mit der man das Ideal der Nachfolge Christi möglichst buchstäblich umzusetzen gedachte, führte zu einer völlig neuen Gestalt des Ordensstandes, die in vielfacher Hinsicht den Bedürfnissen der Zeit zu entsprechen wußte.⁴⁸ Indem er die Lebensform des Mendikantentums direkt aus der Lebensweise Christi ableitete, gab Thomas dem Predigerorden seine entscheidende theologische Rechtfertigung.⁴⁹

Hierfür stehen an erster Stelle seine *Streitschriften* aus dem „Mendikantenstreit“, der seine beiden Lehrtätigkeiten an der Universität Paris bestimmte. In ihnen ging es darum, (a) die Existenz eines eigenen Ordensstandes zum Betteln, Predigen und Studieren zu begründen (so in der ersten Phase des Streits um 1256) und (b) ihn in den Rahmen der bestehenden kirchlichen Hierarchie einzuordnen (so in der zweiten Phase in den 1270er Jahren). In ihrem persönlichen Stil und ihrer mitunter polemischen Diktion kann man wahrnehmen, daß man es „hier mit dem für ihn Wertvollsten, mit der Berufung, für welche er seit seiner Jugend kämpft, zu tun hat“⁵⁰.

Markieren die beiden Pariser Aufenthalte (1256-1259 und 1268-1272) zugleich die Fixpunkte in Thomas' Biographie, so bestimmte das Ideal des Predigerordens auch ansonsten sein Leben und gaben ihm Formung und Prägung: im Unterwegssein, in der Organisation, Gründung und Leitung von Studienhäusern in Italien (1259-1261), in Orvieto (1261-1265), in Rom (1265-1268) und schließlich in Neapel (1272-1274), ehe er am 7.3.1274 auf dem Weg zum Konzil von Lyon im Alter von nur 49 Jahren in der Zister-

⁴⁸ Vgl. J. Oberste (2016).

⁴⁹ Vgl. H.-G. Nissing (2022), 186-205; U. Horst (2017), 25-60.

⁵⁰ J.-P. Torrell (1995), 209.

zienzerabtei Fossanova starb. „Alles zu verlassen, um die Welt zu durchheilen und zu predigen und das Evangelium zu verkündigen“⁵¹ – mit dieser Formel hat Thomas selbst das apostolische Leben beschrieben und damit die dynamische Auffassung des Welt- und Menschseins auch biographisch eingeholt.

(2) *Die intellektuelle Bedeutung für das Ideal von Theologie.* – Da die Tätigkeit des Predigens ihr Prinzip und Fundament im Wort Gottes besitzt, ist die Heilige Schrift für den Predigerbruder Thomas auch intellektuell Norm und Richtschnur seines Schaffens. So gründet sein Anspruch, Theologie als Wissenschaft zu treiben, in seiner tiefen Liebe zur Bibel, in einer Theologie und Spiritualität des Wortes Gottes.

(a) Für die systematische Erarbeitung dieser *Theologie des Wortes Gottes* steht v.a. der *Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums*, von dem man gesagt hat, er sei „das theologische Werk par excellence“⁵², da er den Geist des Thomas „auf seinem Gipfel“⁵³ zeige und „enthüllt [...], was zutiefst in seinem Herzen ist“⁵⁴. Thomas führt dort das Wort des Predigers und Theologen, ja: jedes Wort des Menschen auf das ewige göttliche Wort zurück, das Akt und Person ist,⁵⁵ und an dem jedes menschliche Wort Anteil hat:

Es gibt zwar viele Wahrheiten durch Teilhabe, aber nur eine Wahrheit schlechthin, die durch ihr Wesen Wahrheit ist, nämlich das göttliche Sein selbst; durch diese Wahrheit sind alle Worte Wort. Ebenso gibt es nur eine Weisheit schlechthin, über alles erhaben, nämlich die göttliche Weisheit; durch die Teilhabe an ihr sind alle Weisen weise. So auch gibt es nur ein Wort schlechthin; durch die Teilhabe an ihm heißen alle, die des Wortes fähig sind, sprechende Wesen. Dies aber ist das göttliche Wort, das durch sich selbst Wort ist, erhoben über alle Worte.⁵⁶

Im ewigen Hervorgang des göttlichen Wortes aus dem Vater sind daher verschiedene Weisen göttlichen Sprechens enthalten und leiten sich von dort her ab: (i) die Schöpfung, die durch das Wort entsteht und erhalten wird (vgl. *Joh* 1,3; *Ps* 33,9; 148,5), (ii) die Inspiration und Offenbarung in der Geschichte und schließ-

⁵¹ Thomas, *Contra impugn.* 4 (Z. 885-887): „Haec fuit vita apostolica, ut relictis omnibus per mundum discurrerent evangelizando et praedicando.“

⁵² Vgl. M.-D. Philippe (1981), 10.

⁵³ J. Weisheipl (1980), 16.

⁵⁴ Vgl. M.-D. Philippe (1981), 10. – Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing (2017).

⁵⁵ Vgl. Thomas, *Super Ioan.* I 1 (n. 29; vgl. n. 55).

⁵⁶ Thomas, *Super Ioan.* I 1 (n. 33).

lich (iii) die Fleischwerdung des Wortes selbst (vgl. *Joh* 1,14).⁵⁷ Und es ist dieses ewige göttliche Wort, dem der Mensch in der Heiligen Schrift begegnet! Eine aus dieser Einsicht abgeleitete Summe von Regeln für das geistliche Leben und den Umgang mit der Bibel, enthalten die *Collationes in Symbolum Apostolorum*:

Wenn also das Wort Gottes der Sohn Gottes ist und also alle Worte ein Abbild dieses Wortes,

[1] *dann ist es erstlich notwendig, auf die Worte Gottes gern zu hören. Seine Worte gern zu hören, das ist das Zeichen dafür, daß wir Gott lieben.*

[2] *Zweitens müssen wir den Worten Gottes glauben, weil durch sie das Wort Gottes in uns wohnt: Christus, der das Wort Gottes ist. Der Apostel sagt im Epheserbrief (3,17): „Daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne.“ [...]*

[3] *Drittens müssen wir das Wort Gottes, das in uns ist, beständig betrachten, denn wir sollen nicht nur glauben, sondern betrachten, andernfalls ist der Glaube unnütz. Solches Betrachten vermag viel gegen die Sünde: „In meinem Herzen berge ich deine Worte, damit ich gegen dich nicht sündige“ (Ps 119 [118],11). Und an einer anderen Stelle heißt es vom gerechten Mann: „Sein Gesetz betrachtet er Tag und Nacht“ (Ps 1,2) [...].*

[4] *Viertens muß der Mensch das Wort Gottes anderen mitteilen durch ermahrende und begeisternde Verkündigung. Der Apostel schreibt an die Epheser (4,29): „Keine schlechte Rede komme aus eurem Munde, sondern wenn eine, dann eine gute zur Erbauung.“ Ebenso im Kolosserbrief (3,16): „Das Wort Christi wohne überreich in euch, durch das ihr euch in aller Weisheit belehrt und gegenseitig ermahnt.“ Ferner im zweiten Timotheusbrief (4,2): „Predige das Wort, tritt dafür ein, ob gelegen oder ungelegen.“*

[5] *Schließlich muß das Wort Gottes wie ein Befehl ausgeführt werden. „Seid Täter des Wortes und nicht nur Hörer, sonst täuscht ihr euch selbst“ (Jak 1,2).⁵⁸*

Die Orientierung des eigenen Lehrens und Schreibens am Wort Gottes wird für Thomas insofern stilbildend, als ihm das sog. *Verbum abbreviatum* als Maßstab gilt: das ewige göttliche Wort, das sich nach *Jes* 10,23 und *Röm* 9,28 in seiner Offenbarung „klein“ gemacht und in seiner Lehre den Menschen eine kurze

⁵⁷ Vgl. Thomas, *Super Ad Hebr.* I 1 (n. 15). – Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing (2017), XVI-XXIV und XXXVII-XLIV.

⁵⁸ Thomas, *Coll. in Symb. Apost.* 3 (n. 895). – Vgl. *Contra retrah.* 9 (C 55, Z. 103-105): „Wir müssen die Worte der Schrift hören, als ob sie aus dem Munde Christi selbst kommen.“

Summe des Heils übermittelt hat.⁵⁹ Dementsprechend ist der thomanische Stil v.a. von besonderer Kürze geprägt und um Prägnanz, Klarheit und Geordnetheit bemüht, wie es programmatisch im Prolog zur *Summa theologiae* heißt.⁶⁰

(b) Im Zeichen der Begegnung mit dem Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift gegenwärtig ist, und der Vergewisserung an den Ursprüngen des Glaubens stehen daher die *Schriftkommentare* des Thomas, deren erste ebenfalls wohl bereits aus der Studien- und Assistentenzeit in Köln stammen und sich von da wie ein „roter Faden“ durch das Gesamtwerk ziehen: Auf die Auslegungen zu den Propheten *Jesaja* und *Jeremia* sowie den letzterem zugeschriebenen *Klageliedern* (Köln, 1252) folgten Kommentare zum Buch *Ijob* (Orvieto, 1261-1265) und zu den Evangelien nach *Matthäus* (Paris, 1269-1270) und nach *Johannes* (Paris, 1270-1272). Aus der Zeit in Orvieto stammt ferner die *Glossa continua super Evangelia* bzw. sog. *Catena aurea* (Orvieto/Rom, 1262/3-1265/8), ein Kommentar zu den vier Evangelien ausschließlich mit Hilfe von Kirchenväterziten. Die 14 Briefe des Apostels Paulus hat Thomas möglicherweise sogar zweimal kommentiert (Rom, 1265-68 und/oder Paris/Neapel, 1271-73?) und die unvollendet gebliebene *Postilla super Psalmos* (Neapel, 1273-1274) kann als sein geistliches Vermächtnis gelten.⁶¹

(c) Schließlich ist auch die Formulierung der *Theologie nach wissenschaftlichen Maßstäben*, wie Thomas sie in der *Summa theologiae* in paradigmatischer Weise vorgelegt hat, imprägniert von der Ausrichtung am Wort Gottes. Dies belegt nicht nur der ausdrückliche Einbezug poetischer und rhetorischer Bilder in sein Konzept von Theologie, mit der er der Redeweise der Bibel und zumal des fleischgewordenen Wortes Rechnung trägt, das v.a. durch sinnenfällige Bilder, durch Symbole, Parabeln und Gleichnisse den Menschen das Reich Gottes verkündete (vgl. Mt 13).⁶² Auch enthält die

⁵⁹ Vgl. Thomas, *Comp. theol.* I 1 (Z. 1-20).

⁶⁰ Vgl. Thomas, *S.th.* I prol. „Wir wollen es im Vertrauen auf die göttliche Hilfe unternehmen, demjenigen, was zur heiligen Lehre gehört, in Kürze und Klarheit (*breviter ad diludice*) nachzugehen, so wie es der Stoff gestattet.“ – Zur Ordnung (*ordo*) als grundlegendem Bestandteil dieses Stils vgl. außerdem das über die S.c.G. gestellte aristotelische Motto „Sapientis est ordinare“ (I 1, n. 1), das gleichermaßen vom göttlichen Urheber der Weisheit, wie vom menschlichen Weisen gilt.

⁶¹ Vgl. als Überblick H.-G. Nissing (2022), 156-162.

⁶² Vgl. Thomas, *Super Matth.* XIII 1 (n. 1082). – Daher auch die konstitutive Bedeutung der Lehre von den vier Schriftsinnen, derzufolge die in der Bibel gebrauchten Zeichen neben ihrem wörtlichen auch einen geistlichen Sinn haben können, da es Gott als Urheber zusteht, nicht nur Worte, sondern auch Dinge als Zeichen zu gebrauchen. – Der geistliche Sinn gliedert sich dabei

Summa theologiae mit ihren Abschnitten über das Sieben-Tage-Werk (I 65-74), die Lehre vom Alten Gesetz (I-II 98-105) sowie das Leben Jesu (III 27-59) gleich drei Traktate, die mehr Schriftauslegung als systematische Abhandlung sind und die Theologie in ihrem Ursprung aus dem Wort Gottes zeigen.

Das „*Principium biblicum*“. – Sehr treffend wird die elementare Bedeutung, welche die Heilige Schrift für Thomas hat, durch den Titel belegt, den man seiner Pariser Antrittsvorlesung aus dem Frühjahr 1256 gegeben hat. Mit ihr begann er nach Abschluß der akademischen Ausbildung als *Baccalaureus biblicus* in Paris (1252-1256) seine akademische Tätigkeit. Sie kann als eine Art „*Programmschrift*“ seines akademischen und schriftstellerischen Wirkens gelten – und ist unter dem Namen „*Principium biblicum*“ überliefert.⁶³

In dieser Antrittsvorlesung führt Thomas nicht nur die Tätigkeit des Magisters der Theologie auf die Heilige Schrift zurück und begründet sie in einer biblisch begründeten Theologie des Wortes Gottes.⁶⁴ Überdies erläutert er von dort her die *drei Aufgaben des Magisters*, die die Pariser theologische Fakultät bereits zu Beginn des 13. Jahrhunderts in ihren Statuten festgeschrieben hatte und die von daher dessen Arbeitsbereiche fest umreißen:

Alle Lehrer der Heiligen Schrift müssen [...]

[1] hochgemut sein durch ein hervorragendes Leben (*alti per vitae eminentiam*), so daß sie geeignet sind, wirksam zu predigen [...].

[2] Auch müssen sie erleuchtet (*illuminati*) sein, so daß sie in geeigneter Weise durch die Lesung lehren [...]

[3] Auch müssen sie gewappnet (*muniti*) sein, so daß sie die Irrtümer durch die Disputation widerlegen [...].⁶⁵

Eine Gliederung des thomanischen Gesamtwerks. – In ihrer inneren Abfolge wachsen diese drei Aufgaben der *lectio*, der *disputatio* und der *praedicatio* jeweils vom autoritativen Lehrtext eines Fa-

dreifach in den (1) allegorischen, (2) moralischen und (3) anagogischen: vgl. Thomas, *S.th.* I 1,10; zusammenfassend H.-G. Nissing (2017), XXXIIIff. – Zur Anwendung im Rahmen der Lehre vom Alten Gesetz vgl. unten S. XLVIII f.

⁶³ Zu ihrer Bedeutung und zum historischen Kontext ihrer Entstehung vgl. J.-P. Torrell (1995), 71-74; H.-G. Nissing (2022), 142-146 und 161f.

⁶⁴ Vgl. Thomas, *Princ. bibl.* II (n. 1199-1201).

⁶⁵ Thomas, *Princ. bibl.* I (n. 1213). – Zur Grundlegung anhand von *Tit* 1,9 vgl. *ebd.* (n. 1213f.). – Vgl. *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, n. 1185 (ed. Denifle/ Chatelain, 683). – Zur Herkunft vgl. Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum* 1 (PL 205,25A).

ches aus gewissermaßen in konzentrischen Kreisen: Die *Lesung* eines Textes wirft Fragen auf, die zunächst in Anknüpfung an ihn, auf einer zweiten Stufe jedoch unabhängig davon *disputiert* werden, um schließlich in synthetisierter Weise in die *Verkündigung* einzugehen. Die Schriften, in denen diese Tätigkeiten ihren literarischen Niederschlag finden, lassen sich von daher anhand dieser Dreiteilung systematisch ordnen, so daß sich für das thomanische Gesamtwerk eine Gliederung ergibt in

(a) Kommentare (zur Heiligen Schrift, zu Aristoteles, aber auch zu anderen Autoren),

(b) *Quaestiones disputatae* einschließlich der akademischen Streitschriften und schließlich

(c) auf die Verkündigung ausgerichteten Schriften – wobei unter letztere durchaus auch die beiden Summen, die *Summa contra Gentiles* (1259-1265) und die *Summa theologiae* (1269-1273), zu zählen sind. Denn während erstere mit ihrer Ausrichtung auf die *mahumatistae* und *pagani* sowie mit ihrem Anspruch, in erster Linie durch Vernunftgründe überzeugen zu wollen, durchaus einen missionarischen Blickwinkel besitzt,⁶⁶ wurde letztere ausdrücklich als Anfängerlehrbuch für die *fratres communes* des Ordens verfaßt, also für diejenigen Predigerbrüder, die nicht in der Wissenschaft, sondern in der Seelsorge und Verkündigung tätig werden sollten.⁶⁷ – Ähnliches gilt darüber hinaus auch für die ca. 30 sog. „Opuscula“, jene Kleinschriften, die – vorwiegend als Briefe oder Gutachten verfaßt – Auftragsarbeiten waren oder auf Anfrage von außen entstanden sind und die mit ihren Themen häufig Fragestellungen der hochmittelalterlichen Welt und der theologischen und pastoralen Praxis zum Gegenstand hatten.⁶⁸

Die Predigten des Thomas. – Ihre unmittelbarste Gestalt findet die *praedicatio* als eigentümliches Ziel des wissenschaftlichen Bemü-

⁶⁶ Lange Zeit galt die *Summa contra Gentiles* (1259-1265) als ein „Missionshandbuch“, das Thomas auf Bitten seines Ordensmeisters Raymund von Peñafor (um 1175-1275) zum Zwecke der Auseinandersetzung mit der islamischen Welt verfaßt haben soll. Mittlerweile ist dieses Verständnis zwar einer Sicht gewichen, die in der kleineren der beiden Summen eine „persönliche Reflexion“ des jungen Theologen Thomas sieht, der nach drei Jahren aktiver Lehrtätigkeit hiermit „seine erste Synthese“ vorlegt, um „die Wahrheit zu sagen und die Irrtümer zu widerlegen“ (*Spr* 8,7). In weiten Teilen erscheint die *S.c.G.* jedoch als „Ideenheft“, das Thomas nach dem Zeugnis der Autographen häufig überarbeitet hat, oder als „Argumentationsarsenal“, dem man eine Hinordnung auf die Praxis der Verkündigung nicht absprechen kann.

⁶⁷ Vgl. Thomas, *S.th.* I prol. – Zu den historischen Hintergründen ihrer Entstehung vgl. J.-P. Torrell (1995), 160-165.

⁶⁸ Vgl. summarisch zu dieser Textgattung U. Horst (2017), 113-126.

hens in der *Predigt*.⁶⁹ Unter den im Werk des Thomas überlieferten Predigten sind dabei *zwei Gattungen* zu unterscheiden:⁷⁰ (a) zum einen *Einzelpredigten*, die an der Universität entstanden sind und auf Latein gehalten wurden,⁷¹ und (b) zum anderen *Volkspredigten*, die im Unterschied dazu öffentlich gehalten wurden – und dies wohl ursprünglich in seiner Muttersprache, d.h. auf Italienisch. Letztere sind in den ältesten Werkkatalogen als *collationes* bezeichnet und wurden mitunter als *Predigtreihe* konzipiert oder zusammengefaßt.⁷² Zu ihnen zählen die Auslegungen zum *Apostolischen Glaubensbekenntnis* (*Collationes in Symbolum Apostolorum*), zum *Vater unser* (*Collationes in Orationem Dominicam*) und zum Dekalog sowie zum Doppelgebot der Liebe (*Collationes in decem praeceptis*). Ferner ist eine Auslegung zum *Ave Maria* überliefert (*Collatio in salutationem angelicam*).

Die *Collationes in decem praeceptis* beginnen mit dem programmatischen Hinweis:

Drei Dinge sind für den Menschen heilsnotwendig:

[1] die Kenntnis dessen, was er glauben muß,

[2] die Kenntnis dessen, was er ersehnen muß, und

[3] die Kenntnis dessen, was er tun muß.

[1] Das erste wird im Glaubensbekenntnis gelehrt,

[2] das zweite im Gebet des Herrn,

[3] das dritte aber im Gesetz.⁷³

Indem Thomas die drei Texte des *Credo*, des *Vater unser* und der *Zehn Gebote* mit den drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (vgl. 1 Kor 13,12) verbindet, ordnet er sie in signifikanter Weise seinem eudaimonistischen Gesamtkon-

⁶⁹ Vgl. dazu auch R.A. Kahl (2006), 38: „Predigt‘ ist dabei in einem umfassenden Sinn zu verstehen: die Verkündigung auf der Kanzel in den eigenen Kirchen und außerhalb, [...] der religiöse Vortrag und die Seelenführung in Frauenklöstern, die Katechese vor Erwachsenen und Kindern, das Gespräch im Locutorium oder unterwegs, die literarische Verkündigung durch das Buch, die Arbeit des Missionars.“

⁷⁰ Nur wenige Predigten sind von Thomas überliefert bzw. in ihrer Herkunft sicher als authentisch zu klassifizieren. So enthält der Band 44,1 der kritischen Ausgabe der *Editio Leonina* ganze 20 *sermones*.

⁷¹ Vgl. L.-B. Bataillon (1988) und (2014).

⁷² Der Begriff *collatio* trägt wohl in erster Linie ihrer Eigenschaft als Predigtreihe Rechnung: vgl. H.-G. Nissing (2019), XIX u. Anm. 70. – Die Bezeichnung taucht bereits in der ersten offiziellen und „kanonischen“ Liste der Werke des Thomas auf, die Bartholomäus von Capua für die Kanonisation erstellt hatte: vgl. *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis. IV. Processus canonizationis* Nr. LXXXV (ed. Laurent, 389).

⁷³ Thomas, *Coll. in dec. praec.* prol. (n. 1128).

zept zu und unterstreicht die konstitutive Rolle, die den Tugenden auf dem Weg zur Glückseligkeit zukommt.⁷⁴ Freilich stammt das genannte Konzept nicht von ihm. Es geht vielmehr ursprünglich auf das *Enchiridion* Augustins (354-430) zurück, ein Handbuch zur Unterweisung von Taufbewerbern, das zum Vorbild der christlichen Katechese bis in die Gegenwart geworden ist.⁷⁵ In der Rezeption des Thomas erhält es insofern einen besonderen Akzent, als sich darin exakt jene Hervorhebung der drei theologischen Tugenden widerspiegelt, die in der *Summa theologiae* den Nukleus seiner Tugendlehre bilden. Zusammen mit den vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferheit und Maßhaltung) bilden sie dort jene Siebenzahl, anhand derer Thomas das Bild des richtigen, d.h. gelungenen Menschseins skizziert.⁷⁶ Dabei sind letztere keineswegs als eine selbständige, natürliche Vorstufe der drei theologischen Tugenden gedacht, vielmehr werden sie in ihrer inneren Gestalt überformt und eingewurzelt verstanden in Glaube, Hoffnung und Liebe.⁷⁷

2. Die Auslegungen zu den Zehn Geboten: Zeit und Umstände ihrer Entstehung

Überlieferungsgeschichtlich hat der programmatische Hinweis zum Auftakt dazu geführt, die drei von Thomas überlieferten Predigtreihen als eine Einheit zu verstehen und sie werkchronologisch in den letzten Monaten seines Lebens zu situieren. So berichten die Zeugen des Heiligsprechungsprozesses von 1323 sowie die

⁷⁴ Nach Thomas heißen diese Tugenden „theologische“ Tugenden, weil sie nicht nur (a) allein von Gott dem Menschen eingegossen werden, sondern auch, weil sie (b) Gott zum Gegenstand haben und den Menschen in rechter Weise auf ihn hinordnen und überdies (c) einzig durch göttliche Offenbarung bekannt sind: vgl. *S.th.* I-II 62,1 c.

⁷⁵ Vgl. etwa den 1992 erschienenen *Katechismus der katholischen Kirche* (v.a. Nr. 13-22, dann Nr. 2083-2557), der allerdings als vierten Teil einen Abschnitt über die Liturgie hinzufügt. – Thomas selbst legt das dreiteilige Schema Augustins seinem allerdings unvollendet gebliebenen *Compendium theologiae* zugrunde: vgl. *Comp. theol.* 1 (Z. 33-46).

⁷⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II prol.

⁷⁷ Der Grundeinsicht entsprechend, daß der Mensch sein Gutsein und seine Vollkommenheit nicht aus eigener Kraft erreichen kann, daß er vielmehr der göttlichen Hilfe bedarf, erfahren die Tugenden in der *S.th.* überdies eine Ergänzung durch die sieben Gaben des Heiligen Geistes, von denen der Prophet Jesaja spricht (vgl. *Jes* 11,2), (b) die acht Seligkeiten der Bergpredigt (vgl. *Mt* 5,3-10) und (c) die zwölf Früchte des Geistes, die sich beim Apostel Paulus erwähnt finden (vgl. *Gal* 5,22f). – Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing (2022), 268f. – Vgl. hierzu auch unten S. XLVII f. und v.a. LXXII.

ältesten Biographen davon, Thomas habe diese Predigten in seinem letzten Lebensjahr, in der Fastenzeit 1273, in Neapel täglich als Volkspredigten gehalten.⁷⁸ Demnach wären sie als eine besondere Frucht seines Schaffens, als Ausdruck seines reifen Denkens, als „Schlußpunkt“⁷⁹ und finale Verdichtung seiner Lehre, ja: als „letztes Wort“ und Vermächtnis des Thomas anzusehen. Allerdings werden in den Berichten nur das *Vater unser* und das *Ave Maria* ausdrücklich als Gegenstände der Predigten erwähnt, der Dekalog hingegen nicht.⁸⁰ Auch nennt keines der ca. 80 Manuskripte, in denen die *Collationes in decem praeceptis* überliefert sind, Neapel als ihren Entstehungsort.⁸¹ Schließlich hat die eminent große Zahl von etwa 60 zu haltenden Predigten, die sich als Summe aller drei Reihen errechnen läßt, zu der Einschätzung geführt, daß ein solches Pensum „ein schwerer Zeitplan für einen einzigen Prediger“⁸² gewesen wäre.

J.-P. Torrell, der 1982 eine kritische Edition des Textes erstellt hat,⁸³ hat daher die Möglichkeit erwogen, einen anderen Ort und eine andere Zeit ihrer Entstehung anzunehmen und die Auslegungen zum Dekalog möglicherweise früher zu datieren. Anhaltspunkte dafür liefern etwa Bemerkungen in der ältesten Biographie, der *Historia S. Thomae de Aquino* des Wilhelm von Tocco (um 1240-1323), die von Predigten des Thomas in Rom im Rahmen der Heiligen Woche und zu Ostern sprechen.⁸⁴ Darüber hinaus geben biographische Unsicherheiten hinsichtlich der Zeit

⁷⁸ Vgl. *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis. IV. Processus canonisationis* (ed. Laurent), Nr. LXX: Johannes Blasius (362); Nr. LXXXVII: Johannes Coppa (391); Nr. XCIII: Petrus Branchatius (399); Nr. LVIII: Wilhelm von Tocco (345); vgl. Wilhelm von Tocco, *Ystoria* c. 48 (Z. 7). – Demnach nimmt man an, daß Thomas in der Pfarrkirche San Domenico Maggiore, vermutlich am späten Nachmittag, gepredigt hat. – Zu dieser traditionellen Auffassung vgl. v.a. P. Mandonnet (1924).

⁷⁹ U. Horst (2017), 307f.

⁸⁰ Vgl. J.-P. Torrell (1982), 217 Anm. 17: „[I]l y a le fait que nul témoin au procès de canonisation n’a mentionné cette prédication sur le Décalogue.“

⁸¹ Vgl. als Überblick J. Weisheipl (1982), 349, der 79 vollständige Manuskripte und 13 Fragmente zählt.

⁸² Vgl. N. Ayo (1988), 2. – Auch die Tatsache, daß die *Coll. in dec. praec.* von einem anderen Reportator – Petrus von Andria – als die beiden übrigen überliefert sind, spricht dafür, sie anderswo zu verorten.

⁸³ Der Text findet sich zuerst in: „Les *Collationes de decem praeceptis* de saint Thomas d’Aquin“, in: *Revue des Sciences Philosophique et Théologique* 69 (1985), 24-40; 227-263, ein Wiederabdruck in: J.-P. Torrell (2000), 65-117.

⁸⁴ Vgl. Wilhelm von Tocco, *Ystoria* c. 53 (Z. 1-4). – Zur Bezeugung weiterer Predigten: vgl. *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis. IV. Processus canonisationis* (ed. Laurent), Nr. LIII: Wilhelm von Tocco (126-127).

zwischen dem ersten Pariser Aufenthalt des Thomas (1256-1259) und dem Beginn seiner Tätigkeit als Lektor im Konvent in Orvieto (1261-1265) Anlaß, eine mögliche Rückkehr in seinen Heimatkonvent Neapel während dieser Zeit anzunehmen, sofern man am traditionellen Entstehungsort festhalten will – oder aber die *Collationes* auch anderswo zu lokalisieren. Als *terminus ante quo* ihrer Entstehung wird man jedenfalls das Jahr 1261 anzusetzen haben. In dieses Jahr datiert das früheste Zitat der *Politik* des Aristoteles in der Übersetzung Wilhelm von Moerbekes, das sich in der *Summa contra Gentiles* findet.⁸⁵ Und auch in den *Collationes in decem praeceptis* wird die *Politik* zitiert.⁸⁶ Somit erscheint es möglich, ihre Entstehung für die Jahre 1261-1268 anzusetzen – freilich auch für das Jahr 1273.

In die Richtung der „traditionellen“ Datierung weisen darüber hinaus auch (a) eine Erwähnung der Debatte um die Ewigkeit der Welt, an der Thomas v.a. während der Zeit seines zweiten Pariser Aufenthalts teilnimmt⁸⁷, sowie (b) Spuren der *reportatio* vom *Matthäuskommentar* des Thomas, der ebenfalls während der zweiten Pariser Zeit notiert worden ist: Petrus von Andria, der neben dem noch bekannteren Reginald von Piperno (1230-1290) der zweite Sekretär des Thomas war,⁸⁸ hatte diese Mitschrift der *Lectura super Matthaeum* angefertigt und sie in seiner „aus dem Gedächtnis geschriebenen“⁸⁹ Mitschrift der *Auslegungen zum Dekalog* benutzt.

In ihrer ursprünglichen Gestalt handelt es sich bei den *Collationes in decem praeceptis* also um eine *reportatio*, d.h. um eine Mitschrift, die von Thomas nicht mehr durchgesehen und redigiert worden ist. Obwohl Thomas seine Predigten wohl in der Volkssprache gehalten hat, sind sie von Petrus wahrscheinlich in lateinischer Sprache niedergeschrieben worden. Diese Entstehungsbedingungen erklären auch die Unvollkommenheiten, die der Text in seiner jetzigen Gestalt besitzt:

⁸⁵ Vgl. Thomas, *S.c.G.* III 22 (n. 2031) und 81 (n. 2569).

⁸⁶ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 7 (n. 1259).

⁸⁷ Vgl. *ebd.*, 5 (n. 1218). – Vgl. allerdings bereits Referenzen in Thomas, *Super II Sent.* d. 1,1,5. – Auch die Tatsache, daß Thomas zumal in den ersten Predigten wiederholt Bezug auf das *Vater unser* nimmt (vgl. 3, n. 1187), mag für die Annahme einer Einheit der drei Predigtreihen sprechen.

⁸⁸ Auf Petrus geht auch die Reinschrift des *Jeremia-Kommentars* zurück. Nach dem Tod des Thomas blieb er zunächst in San Domenico in Neapel und war ab 1294 Provinzialprior der Provinz du Regne; vgl. dazu A. Dondaine (1956).

⁸⁹ J. Weisheipl (1982), 349, der außerdem darauf hinweist, daß sich die Predigtreihe in den ältesten Katalogen des Ptolemäus von Lucca und des Bernhard Gui nicht findet.

Der Stil ist eher grob, und man muß seine elliptischen Sätze manchmal mehrfach lesen, um sie richtig zu verstehen. [...] Der mündliche Ausdruck ist hier sehr unmittelbar und bricht stellenweise in Form von direkten Fragen durch. Stellenweise werden die Argumente kaum skizziert, die Zitate auf ihren einfachsten Ausdruck reduziert, die Verweise angenähert, die Schlußfolgerungen verkürzt. Dies ist wahrscheinlich nicht genug, um die Gesamttreue des übermittelten Textes in Frage zu stellen, aber man muß zugeben, daß der Sekretär seine deutlichen Spuren hinterlassen hat.⁹⁰

Die Tatsache, daß Petrus selbst offenbar nicht Zeit und Gelegenheit gehabt hat, den Text weiter auszuarbeiten, gilt Torrell gleichwohl als „die beste Garantie, daß wir darin einen Zugang zu dem haben, was der heilige Thomas in seiner Predigt wirklich gesagt hat“⁹¹. So läßt sich in der „Kraft des Gedankens und seinem evangelischen Ton zweifellos ein Echo der Worte des hl. Thomas“⁹² vernehmen. Schließlich haben aber auch spätere Überarbeitungen und nicht zuletzt die Versuche, den Text einem scholastischen Traktat anzugleichen⁹³, ihm viel von seinem Originalton und dem ursprünglichen Predigtstil genommen.⁹⁴

3. Die biblische Grundlage der *Collationes in decem praeceptis*: Der Dekalog

Die besondere Bedeutung, die den *Collationes in decem praeceptis* zukommt, ergibt sich freilich nicht nur dadurch, daß sie einen Text zur Grundlage haben, der zum festen Bestandteil katechetischer Verkündigung gehört. Vor allem handelt es sich um einen Text, der wie kaum ein anderer für sich in Anspruch nehmen kann, *Wort Gottes im eigentlichen und strikten Sinne* zu sein und der somit in herausragender Weise Bezugspunkt für die thomanische Theologie und Spiritualität des Wortes Gottes wie für seine Tätigkeit als Lehrer und Prediger ist.

⁹⁰ Vgl. J.-P. Torrell (1982), 18.

⁹¹ *Ebd.*

⁹² *Ebd.*

⁹³ Vgl. etwa die Herausgabe als „Kleiner Katechismus des Heiligen Thomas von Aquin“ (ed. Portmann/Kunz, 1882).

⁹⁴ Hierzu gehört z.B. eine Konklusionsformel am Ende jeder Predigt, wovon sich in den *Coll. in dec. praec.* einzig in 5 (n. 1236) eine Reminiszenz erhalten hat.

3.1. Der Dekalog im Rahmen des alttestamentlichen Gesetzes

Denn nach dem Zeugnis des Alten Testaments wurden die „Zehn Worte“, der sog. „Dekalog“ (von „deka logos“; vgl. *Ex* 34,28; *Dtn* 4,13), von Gott selbst auf dem heiligen Berg Sinai dem Volk Israel geoffenbart – im Rahmen einer *Theophanie* mit Donnern und Blitzen, Rauch und schweren Wolken und unter gewaltigem Hörnerschall (vgl. *Ex* 19,16-20; 20,1-18; vgl. *Hebr* 12,18-21), worin er seine *Herrlichkeit* kundmachte:

Diese Worte sprach der Herr auf dem Berg zu eurer vollzähligen Versammlung, mitten aus dem Feuer, aus Wolken und Dunkel, unter lautem Donner, diese Worte und sonst nichts. Er schrieb sie auf zwei Steintafeln und übergab sie mir (Dtn 5,22).⁹⁵

Mit dem Finger Gottes selbst geschrieben (vgl. *Ex* 31,18), müssen die Zehn Worte als *der zentrale und wichtigste Text* der Schriften des Alten Testaments gelten. Sie unterscheiden sich von den anderen von Mose aufgezeichneten Gesetzen: den Geboten (*praecepta moralia*), Kultvorschriften (*ceremonialia*) und Rechtssatzungen (*iudicialia*):

Der Herr offenbarte euch seinen Bund, er verpflichtete euch, ihn zu halten: die Zehn Worte. Er schrieb sie auf zwei Steintafeln. Mir befahl damals der Herr, euch Gesetze und Rechtsvorschriften zu lehren, die ihr in dem Land halten sollt, in das ihr hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen. [...] Dies sind die Gebote (praecepta), die Kultvorschriften (caeremonia) und die Rechtssatzungen (iudicialia; Dtn 4,13f; 6,1).⁹⁶

Diese *Zweistufigkeit* der Gesetzesübergabe diente in der Tradition zugleich zur Erklärung der Doppelüberlieferung, in der die Zehn Gebote sowohl in *Exodus* 20,2-17, als auch in *Deuteronomium* 5,6-21 vorliegen: Während der erstgenannte Text, der auch in der heutigen Exegese als der ältere gilt⁹⁷, gewissermaßen den

⁹⁵ Vgl. dazu Thomas, *Super Ad Hebr.* XIII 4 (n. 696-704). – Die Schriftlichkeit des Dekalogs wird für Thomas zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen in *Super III Sent.* d. 37-40. – Zum Motiv des *digitus Dei* und zur Heiligkeit des Dekalogs vgl. Thomas, *Super Ad Rom.* VII 3 (n. 557).

⁹⁶ Zu dieser Dreifachunterscheidung vgl. v.a. Thomas, *S.th.* I-II 99,3-4. – Alternative Bezeichnungen der heutigen Exegese sind einerseits „Kultgesetz“, „Reinheitstora“ oder „Heiligkeitstora“, andererseits „Judzialgebote“ oder „kasuistisches Recht“. – Zur Geschichte der Dreiteilung vgl. O.-H. Pesch (1977), 496-502.

⁹⁷ Dabei bietet die *Dtn*-Fassung 13 Erweiterungen gegenüber dem Text aus *Ex*: vgl. F.L. Hossfeld/K. Berger (1991), 400-405.

ursprünglichen „göttlichen Wortlaut“ wiedergibt, bietet letzterer seine Überlieferung in den Worten des Vermittlers – ist doch das gesamte Buch *Deuteronomium* als eine rückblickende Predigt des Mose gestaltet (vgl. *Dtn* 1,1-5; 32,45ff).⁹⁸ In solchem Sinne heißt es auch bei Thomas:

Das göttliche Gesetz ist nämlich dem jüdischen Volke durch einen Mittler übergeben worden, denn dieses Volk war nicht in der Lage, es unmittelbar von Gott zu empfangen. Daher heißt es in Dtn 5,5: „Ich stand dazwischen und war Vermittler zwischen euch und dem Herrn“. [...] Und daher gibt es zwei Stufen der Gesetzgebung.

[1] Die erste Stufe ist die, daß das Gesetz von Gott her an den Mittler gelangt. [...] Daher liest man dort [d.h. im Buch *Exodus*] häufig: „Es sprach Gott zu Moses“.

[2] Die zweite Stufe ist, daß das Gesetz durch den Mittler dem Volke verkündet wird. Darauf ist das Buch *Deuteronomium* bezogen. Das wird dadurch sichtbar, daß es dort zu Beginn heißt: „Es sprach Moses zum Volke Israel“.⁹⁹

Die *herausragende Würde* der Zehn Worte belegt schließlich die besondere Verehrung der beiden Steintafeln (*tabulae lapideae*), auf denen sie niedergeschrieben wurden, der sog. „Bundesurkunde“ (*testimonium*; vgl. *Ex* 25,16; 31,18; 32,15; 34,29), sowie ihrer Aufbewahrung und Verehrung in der Bundeslade (*arca foederis*; vgl. *Ex* 25,16; 40,1-3), die später zum Mittelpunkt und „Allerheiligsten“ (*sanctissimum*) des Jerusalemer Tempels (vgl. 1 *Kön* 8,9), zum Kristallisationspunkt der Gegenwart Gottes und zum Zentrum des Glaubens Israels wurde.¹⁰⁰

⁹⁸ Insgesamt scheint das ganze Buch *Deuteronomium* den Dekalog auslegen zu wollen: vgl. *ebd.*

⁹⁹ Thomas, *Princ. bibl.* II (n. 1205). – Vgl. ebenso *S.th.* I-II 100,3 c.: „Die Gebote des Dekalogs unterscheiden sich von den anderen Geboten darin, daß, wie es heißt, Gott selbst die Gebote des Dekalogs dem Volk vorgelegt hat; die anderen Gebote legte er durch Mose dem Volk vor.“ – Vgl. ferner *Dtn* 5,4: „Auge in Auge hat der Herr auf dem Berg mitten aus dem Feuer mit euch geredet.“ – Von daher erklärt sich die Rolle, die Mose in der theologischen Tradition als dem größten der Propheten (vgl. *Dtn* 34,10) zugeschrieben wurde, da er es war, der stellvertretend für das Volk Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen hatte: vgl. Thomas, *S.th.* II-II 174,4. – Zur Traditionslinie, die von einer Gabe des Gesetzes durch Engel spricht vgl. *ebd.*, I-II 98,3 c., v.a. ad 2.

¹⁰⁰ Zur Beschreibung der Bundeslade vgl. *Ex* 25,10-22; 1 *Kön* 8,9; zum Bau des „Bundeszelts“ (*tabernaculum*) als Ort der Begegnung mit Gott während der Wüstenwanderung und Vorläufer des Tempels vgl. *Ex* 25,8ff.; zum Tempel selbst vgl. 1 *Kön* 5,15-6,38; 1 *Chr* 1,18-5,1 (Erster Tempel); *Esr* 6,3-7 (Zweiter Tempel). – Im *Exodus*-Text gibt es allerdings keinen Anhalt für die

Der Dekalog ist so *Kern und Mitte der alttestamentlichen Gottesoffenbarung*. Seine Bekanntgabe geschieht – den biblischen Berichten gemäß – im Rahmen des *Bundesschlusses*, den Gott mit dem Volk Israel am Sinai vollzogen hat. Innerhalb dieses Bundes erhalten sie ihre volle Bedeutung. Daher ergeht die Offenbarung der Zehn Worte *zwischen* dem Bundesangebot Gottes (vgl. Ex 19) und dem Bundesschluß (vgl. Ex 24), nachdem sich das Volk verpflichtet hat, „alles zu tun, was der Herr gesagt hatte“ (vgl. Ex 24,7).¹⁰¹ Und das erste der Zehn Worte, das daran erinnert, daß Gott sein Volk zuerst geliebt hat,¹⁰² und die folgenden Aufforderungen an den Menschen zum moralischen Handeln stehen in einer inneren Entsprechung, so daß letzteres als Antwort auf das vorangehende Handeln Gottes zu verstehen ist.

Dabei wird man nicht verkennen können, daß der Dekalog als göttliches Offenbarungswort im ganzen weniger den sich offenbarenden Gott als vielmehr den Menschen und sein Tun zum Thema hat. Dies mag für die besondere Adressatenorientierung der göttlichen Rede sprechen. Jedenfalls liegt darin der Grund, weshalb die Zehn Worte ihre besondere Qualität als *Gesetz*, d.h. als eine verpflichtende Handlungsnorm für den Menschen, haben. Als solche bietet sie Thomas die ideale Vorlage, um sie mit seinem praxisgeleiteten, aktualistischen Grundkonzept des Menschseins zu verbinden.

Der Dekalog und der Pentateuch. – Um den Dekalog als Mitte ordnen sich alle weiteren Inhalte, welche die fünf Bücher der Tora, der sog. „Pentateuch“¹⁰³, enthalten und die Thomas entsprechend kategorisiert.

– Dies gilt einerseits für die sog. *Zeugnisworte (testimonia)*, welche die Machtvollkommenheit des gesetzgebenden Gottes anzeigen wollen. Zu ihnen zählt Thomas nicht nur das sog. *Schema Jisrael* („Höre, Israel, der Herr, dein Gott, ist der einzige Gott“, Dtn 6,4), sondern etwa auch den Anfang des Schöpfungsberichtes („Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, Gen 1,1) – wodurch es ihm gelingt, auch die *narrativen Passagen* des Pentateuch in dessen leitende Wahrnehmung als Gesetz zu integrieren.¹⁰⁴

Verbindung von Bundestafeln und Dekalog.

¹⁰¹ Zur Notwendigkeit der Gabe eines eigenen Gesetzes zusätzlich zum natürlichen Gesetz, das für Abraham und Noah galt: vgl. *S.th.* I-II 98,6 c.

¹⁰² vgl. Ex 20,2; Dtn 5,6: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.“

¹⁰³ Die griechische Bezeichnung leitet sich her von *pente* („fünf“), und *teuchos* („Gefäß“) her. Sie stammt von den Krügen, in denen Schriftrollen aufbewahrt wurden und deren Umfang auch die Einteilung in fünf ‚Bücher‘ bestimmte.

¹⁰⁴ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 99,5 c.

– Von den Zehn Worten her deutet er andererseits die weiteren Sittengebote, die sich in der Tora finden, als *praecepta supperaddita*, die sich systematisch aus den Geboten des Dekalogs entfalten lassen, „und zwar in Form einer gewissen Ergänzung zu diesen“¹⁰⁵.

Der Dekalog und die Kultvorschriften und Rechtssatzungen. – In solchem Sinne sind auch die beiden anderen großen Teile des Gesetzes, die Kultvorschriften (*caeremonialia*) und Rechtssatzungen (*iudicialia*), als positive Entfaltungen in jenen beiden Richtungen zu verstehen, die durch den doppelten Sinn der Zehn Worte vorgegeben sind, die Menschen in rechter Weise (a) auf Gott wie (b) auf die Mitmenschen hinzuordnen:

Wie daher [a] durch die Kultvorschriften das allgemeine Gebot des Gottesdienstes genauer bestimmt wird,

*[b] so erfährt das allgemeine Gebot der Gerechtigkeit, die unter den Menschen gewahrt werden muß, durch die Rechtssatzungen eine nähere Bestimmung.*¹⁰⁶

Der Dekalog und die übrigen Schriften des Alten Testaments. – Schließlich kreisen auch alle weiteren Schriften des Alten Testaments um die Tora mit dem Dekalog als ihrer Mitte, indem sie sie interpretieren bzw. auf sie zurück verpflichten, wie die Schriften der Propheten und der Hagiographen:

Und demgemäß gliedert sich das Alte Testament in drei Teile [...]

[1] Der erste Teil ist enthalten im Gesetz, das sozusagen das vom König selbst erlassene Gebot ist: „Der Herr ist unser König, der Herr ist unser Gesetzgeber“ (Jes 33,22).

¹⁰⁵ Vgl. *ebd.*, I-II 100,11 c. – Zusammen mit diesen bilden die Zehn Gebote die o.g. *praecepta moralia*. – In diesen Zusammenhang gehört ferner die begriffliche Unterscheidung von (a) *Geboten (praecepta)*, die derart notwendig sind, daß ohne ihre Erfüllung die Ordnung des richtigen Menschseins nicht bestehen kann, und (b) *Weisungen (mandata)*, die als eine Art von Anleitung und eindringlicher Mahnung nicht im strengen Sinne geboten oder verboten sind, sondern lediglich den Weg zum Besseren zeigen, sowie von (c) „Worten des gerechten Entgelts“ (*iustificaciones*), die mit Belohnungen und Strafen die gerechte Vergeltung Gottes ankündigen.

¹⁰⁶ *Ebd.*, I-II 99,4 c.: „[Daher sagt der Apostel]: ‚Das Gebot ist gerecht und heilig und gut‘ (Röm 7,12); gerecht, hinsichtlich der Rechtssatzungen; heilig, hinsichtlich der Kultvorschriften [...]; gut und ehrbar, hinsichtlich der Sittengebote“ – Zum Begriff *determinatio*: vgl. unten S. LVII f. – Auf eine kultische Rezitation des Dekalogs weisen etwa Ps 50,7 und 81,9-11 hin. Von den Zehn Worten her erklären sich zugleich andere Dekalogue in der Tora, wie z.B. der „kultische Dekalog“ in Ex 34,19-27, ferner weitere Reihungen von Rechtssätzen, wie die aus der jüdischen Tradition bekannten 613 Ge- und Verbote.

[2] *Der zweite Teil ist enthalten in den Propheten; sie waren gewissermaßen die Boten und Herolde Gottes, die im Namen Gottes zum Volk redeten und es zur Beobachtung des Gesetzes hinführten („Und es sprach Haggai, von den Boten des Herrn“, Hag 1,13).*

[3] *Der dritte Teil ist enthalten in den Hagiographen, die, obwohl sie vom Heiligen Geist inspiriert sind, doch nicht ausdrücklich im Namen des Herrn, sondern sozusagen im eigenen Namen sprechen. Daher heißen die „Hagiographen“, sozusagen „Heilige Schreiber“ oder „Heiliges Schreibende“, von „hagios“, das heißt „heilig, und „graphia“, das heißt „Schrift“. Und daher sind die Gebote, die in diesen Büchern enthalten sind, gewissermaßen väterliche Ermahnungen, wie aus Spr 6,20 hervorgeht: „Mein Sohn, beachte die Gebote deines Vaters“.¹⁰⁷*

Der Dekalog und das Evangelium. – Und auch im Hinblick auf das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament gilt das Gesetz, d.h. die Zehn Gebote und ihre Entfaltungen in den anderen Teilen der Tora, für Thomas als entscheidende Bezugsgröße, die er im Rückgriff auf das *Johannes-Evangelium* anführt, wenn er im *Principium biblicum* eine umfassende systematische Ordnung der Heiligen Schrift entwirft:

Das Gesetz ist durch Mose gegeben, Gnade und Wahrheit aber sind durch Jesus Christus geworden (Joh 1,18).¹⁰⁸

3.2. Gestalt und Ordnung des Dekalogs

Verschiedene Zählungen der Zehn Gebote. – Keineswegs einheitlich ist indessen die Zählung der Zehn Worte. Bereits in der Alten Kirche hatten sich verschiedene Traditionen herausgebildet, die bis in die Gegenwart in den einzelnen Religionen und Konfessionen unterschiedlich weiterwirken.¹⁰⁹ Für die westliche Kirche maßgebend war die von Augustinus entwickelte Zählung, die (a) drei auf Gott gerichtete und (b) sieben auf die Mitmenschen

¹⁰⁷ Thomas, *Princ. bibl.* II (n. 1204) in Anwendung einer Unterscheidung des Hieronymus.

¹⁰⁸ Vgl. *ebd.* II (n. 1203). – Zitiert an zentraler Stelle in *S.th.* I-II 98,1 c. – Vgl. von daher auch die verschiedenen Bezeichnungenswesen, die der Begriff *lex* biblisch umfaßt: *Super Ad Rom.* V 6 (n. 462).

¹⁰⁹ Im Judentum gilt der erste Satz des Dekalogs nicht als eine Glaubensaussage, sondern als erstes Gebot, an Gottes Existenz zu glauben; daher die abweichende Zählung. Die orthodoxe und reformierte Tradition begreift Fremdgötter- und Bilderverbot als getrennte Gebote. Jüdische und orthodoxe/ reformierte Tradition differenzieren nicht mehr beim Gebot des Begehrens, so erreichen auch sie die Zehnzahl.

bezogene Gebote unterschied und sie demgemäß den beiden Tafeln der Bundesurkunde zuordnete:¹¹⁰

Ich bin der Herr, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus [= sog. „Präambel“].

[Erste Tafel:]

[1] *Du sollst keine fremden Götter neben mir haben [= Fremd-götterverbot].*

Du sollst dir kein Kultbild machen und keine Gestalt von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde [= Bilderverbot].

Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen. Denn ich bin der Herr, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott: Ich suche die Schuld der Väter an den Kindern heim, an der dritten und vierten Generation, bei denen, die mich hassen; doch ich erweise Tausenden meine Huld bei denen, die mich lieben und meine Gebote bewahren.

[2] *Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen; denn der Herr läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen mißbraucht [= Namensmißbrauchsverbot].*

[3] *Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig! Sechs Tage darfst du schaffen und all deine Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin und dein Vieh und dein Fremder in deinen Toren. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört; am siebten Tag ruhte er. Darum hat der Herr den Sabbat gesegnet und ihn geheiligt [= Sabbatgebote].*

[Zweite Tafel:]

[4] *Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt! [= Elterngebote].*

[5] *Du sollst nicht töten [= Tötungsverbot].*

[6] *Du sollst nicht die Ehe brechen [= Ehebruchverbot].*

[7] *Du sollst nicht stehlen [= Diebstahlverbot].*

[8] *Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen [= Falschzeugnisverbot].*

[9] *Du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren [= Begehrensverbot im Hinblick auf Besitz].*

¹¹⁰ Vgl. Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* II 71 (CSEL 28,2, 135,24-136,1); *Sermo* 33,2 (CCL 41,414,40-44): „Wie die Liebe zwei Gebote umfaßt, auf die der Herr das ganze Gesetz und die Propheten bezieht [...], so sind die zehn Gebote auf zwei Tafeln verteilt. Drei waren auf die eine Tafel und sieben auf die andere geschrieben.“

[10] *Du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren [= Begehrensverbot im Hinblick auf die Frau] (Ex 20,2-17).*

Thomas rechtfertigt die augustinische Gliederung in verschiedenen Richtungen:

(a) So hatte alternativ dazu eine Tradition, die auf Hesychius (+ ca. 450) zurückgeht und an die sich Hieronymus (347-420) angeschlossen hatte,¹¹¹ zwischen *vier* auf Gott und *sechs* auf die Mitmenschen gerichteten Geboten unterschieden. Dabei wurden die sog. „Präambel“, die den Glauben an den einen Gott zum Ausdruck brachte, und das *Fremdgötterverbot* als zwei Gebote gezählt. Thomas hingegen erklärt beide Anweisungen als zwei Seiten derselben Medaille, die den gleichen Sinn haben und daher unter dasselbe Gebot fallen.¹¹² Zudem unterstreicht er, daß *der Glaube an den einen Gott* nicht eigens geboten werden müsse und von den Geboten des Dekalogs *bereits vorausgesetzt* würde, so daß es in erster Linie darauf ankomme, die Verehrung Gottes zu regeln, wie es an erster Stelle im *Fremdgötterverbot* zum Ausdruck komme.¹¹³ – Gegen einen Ausschluß des *Sabbatgebotes* aus dem Dekalog, der um der Zehnzahl willen mit dieser Zählung notwendig verbunden ist, verweist er außerdem auf den ausdrücklichen Wortsinn des Bibeltexes.¹¹⁴

(b) Anders als Origenes (195-253/4), der ebenfalls *vier* auf Gott gerichtete Gebote unterscheidet und dabei das *Bilderverbot* als eigenes Gebot zählte,¹¹⁵ interpretiert Thomas den Sinn dieser Weisung dahingehend, daß sie nur solche Bilder beträfe, die man als Götter verehren wolle. Schließlich habe Gott in *Ex 25,18ff* die Aufstellung von Bildern von Seraphim im Bundeszelt ausdrücklich angeordnet. Damit aber fällt das *Bilderverbot* wiederum mit dem *Fremdgötterverbot* zusammen.

(c) Ausdrücklich rechtfertigt er hingegen die Unterscheidung eines *doppelten Begehrensverbotes* nach Augustinus, das einerseits die Habe des anderen, andererseits seine Frau zum Gegenstand hat. Er begründet dies mit Aristoteles: „Es unterscheiden sich nämlich die Begierden nach der Verschiedenheit der Tätigkeiten und der begehrten Gegenstände.“¹¹⁶ Darüber hinaus mag in dieser Akzentuierung der Sinn für die besondere Qualität des

¹¹¹ Vgl. Hesychius, *Commentarius in Leviticum* VII ad 26,26 (PG 93,1150C); Hieronymus, *Commentariorum in Osee* III ad 10,10 (PL 25,908C).

¹¹² Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 100,4 c.; ferner ad 2.

¹¹³ vgl. *ebd.*, I-II 100,4 ad 1.

¹¹⁴ Vgl. *ebd.*, I-II 100,4 c.

¹¹⁵ Vgl. Origenes, *Homiliae in Exodum* 8 (PG 12,351C).

¹¹⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 100,4 ad 3 mit Hinweis auf Aristoteles, *Eth. Nic.* X 5 (1175b28).

göttlichen Gesetzes zum Tragen kommen, das im Unterschied zum menschlichen Gesetz nicht nur die äußeren Taten im Blick hat, sondern auch die innere Motivation. Hiervon wird weiter unten noch ausführlicher die Rede sein.¹¹⁷

Erweiterungen zu einzelnen Geboten. – Über die eigentlichen Weisungen hinaus enthalten einzelne Gebote zusätzliche Aussagen, die sie begründen oder mit Konsequenzen (Verheißungen oder Strafen) versehen, wie das *Fremdgötterverbot*, das *Sabbatgebot* oder das *Elterngebot*. Auch sie lassen sich nach Thomas als sinnvoll verständlich machen.

– So wurde das *Sabbatgebot* gegeben zur Erinnerung an vergangenen *Wohltaten* Gottes, die eigens erwähnt werden.¹¹⁸

– Und *Belohnung* und *Strafe* werden im *Fremdgötterverbot* und im *Elterngebot* zusätzlich genannt, um eine scheinbare Nutzlosigkeit der Weisung auszuschließen¹¹⁹ bzw. einen schlechten Nutzen zu verhindern.¹²⁰ Auch ist die Androhung von Strafen, so Thomas, gerade in jenen Geboten formuliert, die es mit einem besonderen Hang zum Bösen zu tun haben, wie der Neigung zum Götzendienst oder zum Meineid, um die es in den ersten beiden Geboten geht.¹²¹

(Positive) Gebote und (negative) Verbote. – Auch wenn der Dekalog gemeinhin mit dem Namen „Zehn Gebote“ bezeichnet wird, so finden sich darin doch im engeren Sinne ihrer Formulierung nach nur zwei Gebote, d.h. Weisungen, die *tatfordernd* sind und *positiv* zu einem bestimmten Verhalten verpflichten wollen (*praecepta affirmativa*), während es sich bei den übrigen acht um *Verbote* handelt, die *negativ* eine bestimmte Verhaltensweise *ausschließen* (*praecepta negativa*). Thomas begründet diese Tatsache mit dem Hinweis auf die größere *Allgemeinheit*, die den *praecepta negativa* eigen ist:

Die Verneinung erstreckt sich nämlich auf mehr als die Bejahung. Und daher kommt es, daß auch die Forderung, kein Unrecht zu tun, die unter die negativen Gebote fällt, sich [...] auf

¹¹⁷ Vgl. unten S. XCV.

¹¹⁸ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 100,7 ad 4. – In *Ex 20,8-11* wird das *Sabbatgebot* mit der Schöpfung, in *Dtn 5,11f* mit der Heilsgeschichte begründet.

¹¹⁹ Vgl. *ebd.* I-II 100,7 ad 3: „Weil die Eltern die Höhe des Lebens überschritten haben, erwartet man von ihnen keinen Nutzen.“

¹²⁰ Vgl. *ebd.*: „Denn in ihm [dem *Fremdgötterverbot*] schien jener Nutzen unterbunden, den die Menschen durch einen Vertrag mit den Dämonen zu erreichen glauben.“

¹²¹ Vgl. *ebd.*, I-II 100,7 ad 4.

mehr Personen erstreckt als die Verpflichtung, jemandem Dienst oder Gutes zu leisten.¹²²

Positiv Wohltaten und Dienstleistungen zu schulden und zurückzuerstatten, ist dagegen nur dort zu fordern, wo der Mensch solche Wohltaten empfangen hat:

Zwei Wohltäter sind es nun, deren Gaben niemand genügen kann, nämlich Gott und der eigene Vater, wie es im 8. Buch der Nikomachischen Ethik heißt. Und deshalb werden nur zwei positive Gebote aufgestellt: das eine, die Eltern zu ehren; das andere, zum Gedächtnis der göttlichen Wohltat den Sabbat zu heiligen.¹²³

3.3. Die Zehn Gebote im Christentum

Die bleibende Gültigkeit, die dem Dekalog auch für den christlichen Glauben zukommt, ist durch die Verkündigung Jesu belegt, der es um die Erfüllung des Gesetzes, nicht um seine Aufhebung oder Ersetzung geht.¹²⁴ So heißt es in der Bergpredigt:

Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz [...] aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen. Amen, das sage ich euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht das kleinste Jota des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist (Mt 5,17f).

Die Erfüllung des Gesetzes, von der Jesus hier spricht, läßt sich dabei, so Thomas, umfassend verstehen und gemäß den verschiedenen o.g. Gesetzesarten der Tora differenzieren. Demnach finden die Kultvorschriften und die Rechtsvorschriften ihre Erfüllung dadurch, daß sie in Christus an ihr Ziel und Ende kommen.¹²⁵ Der Unvergänglichkeitscharakter dagegen bezieht sich ausdrücklich und exklusiv auf den Dekalog.¹²⁶

¹²² Ebd., I-II 100,7 ad 1. – Vgl. ferner *Super Ad Rom.* XIII 2 (n. 1052). – Daher wird das Verbot durch Übertretung (*transgressio*) verletzt, das Gebot durch Unterlassung (*omissio*): vgl. ebd. I 8 (n. 157).

¹²³ Thomas, *S.th.* I-II 100,7 ad 1; Aristoteles, *Eth. Nic.* VIII 14 (1163b15).

¹²⁴ An verschiedenen Stellen des Neuen Testaments werden so einzelne oder mehrere Gebote des Dekalogs angeführt: vgl. Mt 5,21.27 (V,VI); Mt 15,4a/ Mk 7,10a (IV); Mk 10,19 par. (V-X, IV); Lk 13,14 (III?); Röm 2,21f (VII, VI); Röm 7,7 (X); Röm 13,9 (VI,V,VII,X); Eph 6,2-3 (IV); Jak 2,11 (VI,V).

¹²⁵ Vgl. Thomas, *Super Matth.* V 6 (n. 467). – Dazu unten S. XLIX f. – Vgl. ferner Röm 10,4: „Christus ist das Ende des Gesetzes“, und die entsprechende Deutung durch Thomas, *Super Ad Rom.* X 1 (n. 819).

¹²⁶ Vgl. Thomas, *Super Matth.* V 6 (n. 470).

Eine Verschärfung und Zuspitzung der Gebote auf ihren wesentlichen Kern und ihre eigentliche Bedeutung enthält die Bergpredigt, die Thomas mit Augustinus als das „vollkommene Grundgesetz des christlichen Lebens“¹²⁷ bezeichnet, darüber hinaus in den sog. „Antithesen“

Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer aber jemanden tötet, soll dem Gericht verfallen sein. – Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein [...]

Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst nicht die Ehe brechen. Ich aber sage euch: Wer eine Frau auch nur lüsternt ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen.“ (Mt 5,21f.27f)

Im Zuge dieser Zuspitzung, die bereits in den letzten Geboten des Dekalogs angelegt ist und in der es über das äußere Befolgen des Gesetzes um eine Verinnerlichung seiner Intention und insofern um ein Übermaß an Gerechtigkeit geht,¹²⁸ bindet Jesus den Dekalog an das Doppelgebot der Gottesliebe (vgl. Dtn 6,4f) und der Nächstenliebe (Lev 19,18) zurück (vgl. Mt 22,34-40).¹²⁹ Es wird von daher für die christliche Auslegungstradition zur zentralen Erschließungsgrundlage und steht auch am Ausgangspunkt der *Collationes in decem praeceptis* des Thomas.¹³⁰

Daß die Zehn Gebote eine bleibende Gültigkeit für das christliche Leben behalten, unterstreicht nicht zuletzt die Antwort Jesu an den reichen Jüngling, der ihm mit der Frage: „Was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ nachfolgen möchte (vgl. Mt 19,16-21). Diese Begebenheit ist nicht nur deswegen von Interesse, weil sie offenbar auch biographisch für die Berufung des Thomas und für das Verständnis seiner eigenen Nachfolge eine wichtige Bedeutung hatte,¹³¹ sondern weil sie überdies dazu Anlaß gibt, den Unterschied zwischen den alle

¹²⁷ Augustinus, *De sermone Domini in monte* I 1,1 (CCL 35,1,1f.).

¹²⁸ Vgl. Thomas, *Super Matth.* V 7 (n. 475). – Vgl. Mt 5,20.46f. „Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer ...“

¹²⁹ Vgl. Mt 22,40: „An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten.“ – Dazu Thomas, *Super Matth.* XXII 4 (n. 1812-1820). – Vgl. ferner Röm 13,9f. „[D]ie Gebote: Du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren!, und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. [...] Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes.“

¹³⁰ Vgl. unten S. LXXVIII.

¹³¹ Vgl. U. Horst (2017), 48.

Menschen verpflichtenden *Geboten* und den (*evangelischen*) *Räten* (*consilia*) herauszustellen, die der besonderen Christus-Nachfolge anempfohlen sind:

Es gibt nämlich einen zweifachen Weg:

[1] *Der eine genügt zum Heil, und dies ist die Liebe zu Gott und zum Nächsten ohne drückende Last [durch das Halten der Gebote].*

[2] *Der andere ist der Weg der Vollkommenheit. [...] Er besteht in der Vollkommenheit der Liebe. [...] Daher ist die Gottesliebe die Vollkommenheit, das Zurücklassen der Dinge aber der Weg zur Vollkommenheit [...] Derjenige ist daher vollkommen in der Liebe, der Gott liebt bis zur Verachtung seiner und der Seinen. [...] Daher gibt es nichts, was den Geist so frei macht, wie daß er nicht mit Reichtümern belastet ist. Und dies ist der Weg der Vollkommenheit.¹³²*

Die evangelischen Räte werden von daher auch zum Angel- und Zielpunkt der thomanischen Lehre vom *Neuen Gesetz*.¹³³

- Dieses formuliert einerseits mit seinen *Geboten*, etwa den Weisungen der Bergpredigt, die die Gebote des Dekalogs bestätigen und verstärken, das zur Erlangung der Glückseligkeit absolut Notwendige.

- Darüber hinaus stellt es andererseits die Beseitigung der Hindernisse auf dem Weg dorthin ganz der Freiheit in der Befolgung des *Rates* anheim. Entsprechend erfolgt die Begründung der Räte in ihrer inneren Zusammengehörigkeit: Hinderlich auf dem Weg zur Glückseligkeit sind materielle Güter, Triebansprüche und Ehrsucht, wie sich v.a. mit 1 *Joh* 2,16 belegen läßt.¹³⁴

Diese drei aber vollkommen hinter sich zu lassen, soweit es möglich ist, gehört zu den evangelischen Räten. Auf sie ist auch jeder Religiosenstand gegründet, der den Stand der Vollkommenheit beansprucht, denn

¹³² Thomas, *Super Matth.* XIX (n. 1587 und 1593). – Zur Unterscheidung von Geboten und Räten vgl. auch 1 *Kor* 7,25.

¹³³ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 108,4 c.: Gebote und Verbote können immer nur eine Handlungsrichtung abstecken, aber sie können nie konkret zur Erkenntnis dessen verhelfen, was im Einzelfall bzw. im Hinblick auf die Lebensform als ganze zu wählen ist. Daher ist die *lex nova* Gesetz der Freiheit.

¹³⁴ Vgl. *ebd.*: „Die Güter dieser Welt aber, die zum Gebrauch des menschlichen Lebens gehören, bestehen in einem Dreifachen, nämlich [1] im Reichtum an äußeren Gütern, die zur Begierde der Augen gehören; [2] in den Genüssen des Fleisches, die zur Begierde des Fleisches gehören; [3] und in Ehren, die zum Hochmut des Lebens gehören, wie aus 1 *Joh* 2,16 hervorgeht.“

[1] *der Reichtum wird verworfen durch die Armut;*
 [2] *die Genüsse des Fleisches durch beständige Keuschheit;*
 [3] *der Hochmut des Lebens durch den Dienst des Gehorsams.¹³⁵*

Mit der Ableitung der drei evangelischen Räte aber klingen zugleich die Thematik des „Mendikantenstreits“ und die Rechtfertigung der Bettelorden an,¹³⁶ und es zeigt sich die Hinordnung, in der die Gesetzesthematik auf die Lehre von den *Lebensformen* und *Ständen* steht. In ihr findet schließlich auch die Tugendlehre der *Summa theologiae* ihren Endpunkt.¹³⁷

4. Der Dekalog und das Verständnis des Gesetzes (*lex*) bei Thomas von Aquin

Es ist auch die *Summa theologiae*, an der sich das thomanische Verständnis des Gesetzes und seine Deutung des Dekalogs in ihrer endgültigen Gestalt ablesen lassen. Die Ausführungen der *Summa* markieren nicht nur den Abschluß einer gedanklichen Entwicklung, die sich durch das Gesamtwerk zieht (Abschnitt 4.1), sie machen überdies auch in paradigmatischer Gestalt die Einordnung der Gesetzesthematik in das eudaimonistische Gesamtkonzept von Ethik und Theologie sichtbar (Abschnitt 4.2) – wobei Thomas insbesondere dem Verhältnis des Dekalogs zu den Geboten des natürlichen Gesetzes sein Augenmerk widmet (Abschnitt 4.3). In diesem Rahmen können schließlich der Dekalog und das Alte Gesetz als eigentlicher Kern der thomanischen Lehre vom Gesetz hervortreten, in dem sich zugleich seine Sicht der Heilsgeschichte kristallisiert (Abschnitt 4.4). Als solche umreißt die Theologie des Gesetzes, wie sie im *lex*-Traktat der *Summa* entfaltet wird, auch den Hintergrund der Ausführungen der *Collationes in decem praeceptis*.

4.1. Stationen der Entwicklung

(1) Die herausragende Bedeutung, die dem Begriff des „Gesetzes“ im Denken des Thomas von Aquin zukommt, zeigt sich bereits im schon genannten *Principium biblicum*. Sie zieht sich von hier aus leitmotivisch durch sein Werk.¹³⁸ Thomas stellt in

¹³⁵ *Ebd.*

¹³⁶ Vgl. H.-G. Nissing (2022), 198f.

¹³⁷ Vgl. dazu H.-G. Nissing (2006), 693-701.

¹³⁸ Zur Entwicklung vgl. v.a. U. Kühn (1965), der die fundamentale Bedeutung des *Principium biblicum* allerdings unberücksichtigt läßt.

seiner Antrittsvorlesung *die Heilige Schrift als ganze* unter dem leitenden Gesichtspunkt des Gesetzes vor. Als biblisches Motto, das ihm als für seine Gliederung der Bibel (*partitio Sacrae Scripturae*) dient, wählt er ein Zitat aus dem Buch *Baruch*:

Dies ist das Buch der Weisungen Gottes (liber mandatorum Dei), und das Gesetz (lex), das in Ewigkeit gilt; alle, die es annehmen, werden zum Leben gelangen (Bar 4,1).¹³⁹

Auf dieser Grundlage beschreibt er Sinn und Bedeutung der Heiligen Schrift vor allem damit, den Menschen „zum Leben zu führen“ – womit das Leben der Gnade, das Leben der Gerechtigkeit und das Leben der Herrlichkeit gemeint ist.¹⁴⁰ Das Wort Gottes erscheint mithin unter dem vorrangigen Gesichtspunkt der *göttlichen Führung des Menschen zu seiner ewigen Vollendung und Glückseligkeit*. Diese Führung kann dabei in verschiedenen Modifikationen erfolgen: vorschreibend oder helfend, zwingend verpflichtend oder ermahrend etc.¹⁴¹

Die besondere *Autorität* des göttlichen Wortes kommt darin zum Ausdruck, daß es *per modum praecepti* vorgelegt wird und damit eine eigentümliche *Notwendigkeit* auferlegt.¹⁴² Als „Gesetz, das in Ewigkeit gilt“, enthält es überdies eine unwandelbare *Wahrheit*, die auf die Macht, Wahrheit und Unwandelbarkeit ihres Gesetzgebers zurückweist.¹⁴³ In dieser Gestalt erscheint *die Bibel als ganze* rückbezogen auf einen anthropologischen Ausgangspunkt und dem eingangs beschriebenen Dynamismus des Menschseins zugeordnet.

(2) In ähnlicher Weise hatte Thomas bereits in seinem kurz zuvor entstandenen *Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus* (1252-1254) – dem kanonischen Lehrbuch der Theologie, das jeder angehende Magister auszulegen hatte – das göttliche Gesetz und seine Gebote in den Zusammenhang der Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes gestellt und als Faktoren bedacht, die den Menschen zum guten Handeln anleiten – wobei ihm der Dekalog als der Inbegriff des Gesetzes galt.¹⁴⁴

¹³⁹ Thomas, *Princ. bibl.* II (n. 1199).

¹⁴⁰ *Ebd.* (n. 1201). – Zur Verheißung des Lebens, die mit der Offenbarung des Dekalogs verbunden ist, vgl. *Dtm* 30,16.

¹⁴¹ Vgl. *ebd.* (n. 1203f.).

¹⁴² *Ebd.* (n. 1200).

¹⁴³ *Ebd.* (n. 1201).

¹⁴⁴ Vgl. Thomas, *Super III Sent.* d. 37,1,3 zur möglichen Rückführung aller Gesetzesvorschriften auf die Zehn Gebote.

Seine *Verschriftlichung* auf steinernen Tafeln deutet er gleich zu Beginn als Ausdruck seiner notwendigen Geltung und Durchsetzbarkeit wie seiner Unwandelbarkeit.¹⁴⁵ Darüber hinaus sind die thomanischen Ausführungen deutlich von einem *pädagogischen Grundduktus* bestimmt, der nachzuweisen versucht, daß es die leitende Intention des göttlichen Gesetzgebers war, die Menschen zu den Tugenden zu führen auf einem Weg, der vom Leichterem zum Schwierigeren, vom Äußeren zum Inneren, von den Taten zu den Haltungen führt¹⁴⁶ und dessen Ziel letztlich die Gemeinschaft mit Gott ist.¹⁴⁷ Die einzelnen Gebote des Dekalogs beschreiben dasjenige, was auf dem geistlichen Weg (*vita spiritualis*), der dabei beschritten wird, als erstes und vorrangig zu tun oder zu meiden ist.¹⁴⁸

(3) In dieselbe Richtung einer Hinordnung des Gesetzes auf die Vollendung und Glückseligkeit des Menschen deutet auch die Herleitung des Gesetzesbegriffs, die Thomas in der *Summa contra Gentiles* (1259-1265) entwickelt.¹⁴⁹ Bei ihr handelt es sich zugleich um die wohl eindrücklichste und instruktivste Begründung von Existenz und Notwendigkeit des Gesetzes (*lex*) im thomanischen Gesamtwerk. Thomas beschreibt das Gesetz dort als jene *besondere Weise*, in der Gott seine vernunftbegabten Geschöpfe *leitet*. Eine Schlüssel-funktion kommt in diesem Zusammenhang dem Verständnis der *Person* zu, die durch eine eigentümliche Herrschaft über ihre Akte gekennzeichnet ist und daher eine besondere Würde besitzt:

Denn die geistigen oder vernünftigen Wesen [...] überragen die anderen Geschöpfe [1] sowohl in der Vollkommenheit ihrer Natur, [2] als auch in der Würde ihres Zieles.

[1] *In der Vollkommenheit der Natur nämlich, weil nur das vernünftige Geschöpf eine Herrschaft über seine Akte (dominium sui actus) besitzt und sich frei zur Tätigkeit hin bewegt; die übrigen Geschöpfe werden eher zu ihren eigentümlichen Tätigkeiten gebracht, als daß sie sich selbst dazu bringen [...].*

[2] *In der Würde des Zieles aber [überragen sie die anderen Geschöpfe], weil allein das geistige Geschöpf durch seine Tätigkeit zu jenem letzten Ziel des Universums gelangt, nämlich*

¹⁴⁵ Vgl. Thomas, *Super III Sent.* 37,1,1 c. + ad 2.

¹⁴⁶ Vgl. *ebd.*, d. 37,1,2,1. c. + ad 2. – Allerdings läßt sich keine unmittelbare Entsprechung von Tugenden und Geboten im einzelnen feststellen, sondern nur im allgemeinen: vgl. ad 6.

¹⁴⁷ Vgl. *ebd.*, d. 37,1,2,2 c. – Daher ist auch in der Nächstenliebe die Gottesliebe als das erste Ziel eines jeden Gebotes eingeschlossen: vgl. *ebd.* ad 2.

¹⁴⁸ Vgl. *ebd.*, d. 37,1,2,3 c.

¹⁴⁹ Vgl. Thomas, *S.c.G.* III 111-118.

Gott zu erkennen und zu lieben; dagegen können die anderen Geschöpfe zum letzten Ziel nur durch eine gewisse Teilhabe an der Ähnlichkeit mit ihm gelangen. [...]

Das vernünftige Geschöpf unterliegt [daher] der göttlichen Vorsehung in der Weise, daß es nicht nur von ihr gelenkt wird, sondern auch die Vernunft der Vorsehung gleichsam erkennen kann: daher kommt es ihm auch zu, anderen Wesen Vorsehung und Lenkung zu gewähren [...]. Das vernünftige Geschöpf hat also an der göttlichen Vorsehung nicht nur hinsichtlich des Gelenktwerdens teil, sondern auch hinsichtlich des Lenkens, denn es lenkt sich (selbst) in seinen eigenen Tätigkeiten und auch andere Dinge. [...] Folglich muß den Menschen [über die allgemeine Vorsehung hinaus] [...] etwas gegeben werden, wodurch sie in ihren personalen Akten (*actus personales*) gelenkt werden. Und dies nennen wir das Gesetz.¹⁵⁰

Das heißt mit der Gabe des Gesetzes trägt Gott bei seinem vorsehenden Wirken der Freiheit und Eigenständigkeit des vernunftbegabten Geschöpfes Rechnung, und mittels des Gesetzes hat der Mensch teil an der göttlichen Vorsehung und wirkt mit ihr mit.¹⁵¹ Das Gesetz ist folglich gegeben nicht mit Blick auf die Schwäche und Unselbständigkeit des Menschen, sondern mit Blick auf seine Größe und Würde!¹⁵² Es kann dabei verschiedene Gestalten haben und ein inneres Wissen um die Prinzipien des Guten und des Bösen als Teilhabe am ewigen Plan der göttlichen Vorsehung ebenso umfassen wie die positiven Ausformulierungen des Rechts.¹⁵³

¹⁵⁰ *Ebd.*, III 111-114 (n. 2855, 2873 und 2876). Im Kontext finden sich ausführliche Erörterungen zur Individualität der Person und ihrer Akte, v.a. III 113 (n. 2874). – Zur Definition des Gesetzes vgl. entsprechend III 114 (n. 2877f.): „Weil das Gesetz nichts anderes ist als eine gewisse Begründung und Richtschnur des Tätigseins (*quaedam ratio et regula operandi*), kommt es allein denjenigen zu, ein Gesetz zu erhalten, die den Grund ihrer Tätigkeit kennen. Dies aber kommt allein dem vernünftigen Geschöpf zu. Allein dem vernünftigen Geschöpf war es also angemessen, ein Gesetz zu erhalten.“ – Anders und pessimistischer hatte Thomas noch in *Super III Sent.* d. 37,1, c. u.ö. in Aufnahme der Sicht seines Lehrers Albert die Existenz des Gesetzes begründet mit der Verdunkelung der natürlichen Vernunft. – Zum Fortleben dieses Topos in der *S.th.* vgl. unten S. LIX.

¹⁵¹ Vgl. hierzu nicht zuletzt den etymologischen Zusammenhang von *providentia* und *prudentia*, den Thomas herstellt: vgl. *Q. de ver.* 5,1 c.; 5,3 c.; *S.th.* I 22,1 c. – Zum Ganzen vgl. J.-P. Torrell (2002).

¹⁵² Vgl. parallel dazu in einem kurzen Kapitel in *Comp. theol.* I 143 (Z. 14): „Ein Gebot zu erhalten, kommt nur dem zu, der Herr seiner Akte ist.“

¹⁵³ Vgl. Thomas, *S.c.G.* III 114 und 115 (n. 2881-2887).

Leitendes Paradigma für die Exposition des Gesetzesbegriffs in der *Summa contra Gentiles* ist dabei das göttliche Gesetz, die *lex divina*, die „den Menschen vorrangig auf Gott hinordnet“¹⁵⁴ und deren erstes Ziel die *Gottesliebe* ist.¹⁵⁵ Aus dieser umfassenden Zielrichtung leiten sich alle weiteren Ziele und Gesetze ab – zuerst die Nächstenliebe, so daß das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als Sinnspitze des göttlichen Gesetzes gelten kann.¹⁵⁶ Die *lex divina* enthält daher vor allem eine Verpflichtung zum rechten Glauben, denn im Glauben wird dem Menschen sein Ziel zugänglich.¹⁵⁷ Und in innerer Konsequenz dazu schließen sich im weiteren Duktus Erörterungen zu den Gesetzen der Gottesverehrung (*ceremonialia*) an.¹⁵⁸

Mit Blick auf ihre drei zentralen Gesichtspunkte – (a) die providentielle Funktion des Gesetzes, (b) seinen göttlichen Charakter und (c) sein Ziel der Ausrichtung des Menschen auf Gott – hat man die Gesetzeslehre der *Summa contra Gentiles* als „den Schlüssel und Zielpunkt der thomanischen Lehre vom Gesetz“¹⁵⁹ bezeichnet, schließlich werde das Gesetz hierdurch zu einem intrinsischen Prinzip menschlichen Handelns und sei nicht mehr nur extrinsische Norm.¹⁶⁰ Zweifellos läßt sich an den Überlegungen der *Summa contra Gentiles* vielleicht am deutlichsten ablesen, worum es Thomas in seiner Deutung des Gesetzesbegriffs in erster Linie geht und in welche Richtung seine Interpretationen zielen. Hierzu gehört über die soeben genannten Elemente hinaus etwa auch (d) die Hinordnung des Gesetzes auf die Tugenden und (e) die Schlüsselbedeutung, die dem Glauben für den Zugang zu den Geboten zukommt. Doch wird man die Skizzenhaftigkeit und Fragmentarhaftigkeit der Überlegungen nicht verkennen können, die nicht nur in diesem Zusammenhang für den Duktus der kleineren der beiden Summen des Thomas kennzeichnend sind.

(4) Ihre demgegenüber „klassische“ Ausprägung findet die thomanische Lehre vom Gesetz vielmehr erst im *lex*-Traktat der *Summa theologiae* (1268-1273). Der *lex*-Traktat „zählt zu den prominentesten und wirkmächtigsten Lehrstücken des Thomas von

¹⁵⁴ Vgl. *ebd.*, III 115 (n. 2883).

¹⁵⁵ Vgl. *ebd.*, III 116 (n. 2888).

¹⁵⁶ Vgl. *ebd.*, III 116-117 (n. 2888-2900). – Eine systematische Ableitung des Dekalogs aus den Geboten der Gottesliebe und der Nächstenliebe erfolgt dabei getrennt in III 120 (n. 2941) und III 128 (n. 3006).

¹⁵⁷ Vgl. *ebd.*, III 118 (n. 2902).

¹⁵⁸ Vgl. *ebd.*, III 119ff.

¹⁵⁹ R. Brague (2005), 372-382.

¹⁶⁰ Vgl. hierzu auch unten S. LX ff.

Aquin¹⁶¹ und hat in der Thomas-Interpretation der vergangenen Jahrzehnte verstärkt Aufmerksamkeit gefunden als Bezugspunkt der Auseinandersetzung um Grundlagen und Methodik einer christlichen Ethik, um Fragen der Statuierung und Begründung sittlicher Normen und der sittlichen Autonomie des Menschen.¹⁶² Nicht zu Unrecht ist allerdings bereits vor mehreren Jahrzehnten angemerkt worden, die Konzentration des Interesses auf den *lex*-Traktat und die Gesetzesproblematik vermittele den Eindruck, die thomanische Ethik sei ganz und gar vom *lex*-Begriff und der Konzeption des Neuen Gesetzes her aufgebaut.¹⁶³ Die daher unternommene Rehabilitierung der thomanischen Tugendethik, wie sie etwa durch Eberhard Schöckenhoff angeregt wurde, hätte dabei freilich nicht allein auf ein entsprechendes Interesse im französischen Raum in den 1930er bis 50er Jahren hinweisen können,¹⁶⁴ sondern auch auf jene Wiederbelebung des Themas, wie sie im deutschen Sprachraum bereits seit den 1930er Jahren durch Josef Pieper erfolgt ist.¹⁶⁵

In paradigmatischer Weise wird das Gesetz in der *Summa theologiae* dem Gesamtaufbau der Ethik als Eudaimonismus oder Tugendethik zugeordnet, wie sie eingangs bereits skizziert wurde: Geht es unter der Maßgabe der Glückseligkeit als *Ziel* um die Untersuchung des menschlichen Handelns als *Weg* dorthin,¹⁶⁶ so führt diese Untersuchung – ganz im Sinne der aristotelischen Wissenschaftstheorie – vom *Gegenstand* (*subiectum*), dem menschlichen Akt, zu dessen *Prinzipien*, die sich in innere und äußere unterscheiden lassen: (1) Innere Prinzipien sind die Ver-

¹⁶¹ A. Speer (2014), 355. – Dies hat nicht zuletzt seinen Grund darin, daß der *lex*-Traktat viele zentrale Elemente des thomanischen Denkens wie unter einem Brennglas versammelt. – Zur Diskussion um den *lex*-Traktat vgl. etwa die Beiträge in L.-J. Elders/K. Hedwig (1987).

¹⁶² Eine zentrale Rolle nimmt hier die Interpretation von W. Kluxen (1964, 31998) ein. Zwar erkennt Kluxen an, daß Thomas seine Ethik im Stil einer Tugendethik aufbaut und daß dieser einen sachlichen Vorrang vor anderen Stilen der Ethik besitzt (vgl. 221ff.), doch findet im Rahmen seiner Interpretation anhand des Hinweises, ohne die komplementäre Ergänzung durch den Gesetzes- und Normgedanken könne eine reine Tugendethik die Aufgabe einer systematischen Interpretation des sittlichen Lebens nicht bewältigen, eine spürbare Verschiebung der Gewichte statt. – Als leitendes Interesse zumal der theologischen Diskussionen wird man darüber hinaus das Bemühen um eine sog. „autonome Moral“ wahrzunehmen haben.

¹⁶³ Vgl. E. Schöckenhoff (1987), 11f., mit explizitem Hinweis auf W. Kluxen (1964), 218-230.

¹⁶⁴ Vgl. *ebd.*

¹⁶⁵ Vgl. B. Wald (1996).

¹⁶⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 1 prol.; 6 prol. – Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing (2019), 58-62.

mögen der Seele und ihre Habitus, Tugenden und Laster; (2) das Gesetz dagegen gehört wie die Gnade zu den äußeren Prinzipien, mit denen Gott den Menschen leitet und ihm hilft. In diesem Kontext finden sich überdies zugleich eine umfassende *Definition* des Gesetzes sowie eine Unterscheidung seiner hauptsächlichsten *Arten*.

Quellen. – Schon in der genannten Unterscheidung der inneren und äußeren Prinzipien menschlichen Handelns sowie der Disposition des *lex*-Traktats zeigt sich der Einfluß der verschiedenen Quellen dieses Lehrstücks.

– Von biblisch-theologischer Seite ist hier an erster Stelle natürlich an der Apostel Paulus mit seiner Deutung der Gesetzesbegriffs und seiner Entgegensetzung von Gesetz und Gnade, v.a. im *Römerbrief* (vgl. *Röm* 5ff) zu denken – eine Interpretation, die in der Tradition dann insbesondere durch Augustinus ausgearbeitet wurde.¹⁶⁷ Auf dieser Linie markiert auch der *Römerbrief-Kommentar* des Thomas eine entscheidende Etappe in der Entwicklung seiner *lex*-Konzeption.¹⁶⁸

– Neben Augustinus selbst und über ihn sind zugleich philosophische Einflüsse der Stoa, v.a. Ciceros (106-43 v. Chr.), und des Neuplatonismus präsent.

– Ferner greift Thomas auf jüdische Erklärer des Alten Testaments, wie Moses Maimonides (1135-1204) und Flavius Josephus (um 37/38- um 100), aber auch auf das römische Recht zurück.

– Umstritten ist hingegen der Beitrag, den die zweite große Quelle des thomanischen Denkens, Aristoteles und seine Philosophie, zum Gesetzstraktat leistet.

Definition und Unterscheidungen des Gesetzes. – Mit Blick auf den Sprachgebrauch und die menschliche Praxis definiert Thomas das Gesetz als:

- [1] eine Anordnung der Vernunft
- [2] im Hinblick auf das Gemeingut,
- [3] erlassen und
- [4] öffentlich bekannt gegeben von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft innehat.¹⁶⁹

Das Ziel des Gesetzes ist es, die Menschen gut, d.h. tugendhaft zu machen. Es ist bindend („*lex*“ kommt von „*ligando*“ – „bin-

¹⁶⁷ Vgl. hierzu O.-H. Pesch (1977), 540-543; ferner W. Kluxen (2001), 13-27.

¹⁶⁸ Zur Bedeutung vgl. T. Domanyi (1979); M. Levering/ M. Dauphinais (2012).

¹⁶⁹ Thomas, *S.th.* I-II 90,4 c.

den“¹⁷⁰), indem es befiehlt oder verbietet, erlaubt oder bestraft.¹⁷¹ In der Deutung des Dekalogs wie des alttestamentlichen Gesetzes werden die verschiedenen Elemente der Gesetzesdefinition in je unterschiedlicher Weise zum Tragen kommen.

Als die vier hauptsächlichen *Arten des Gesetzes* unterscheidet Thomas:¹⁷²

(a) das *ewige Gesetz (lex aeterna)*: es besteht in der Anordnung der göttlichen Vorsehung und der Weltenlenkung; daher besitzt es eine universale Reichweite und ist die Grundlage und der Ursprung für alle anderen Gesetze, die von ihm abhängen;¹⁷³

(b) das *natürliche Gesetz (lex naturalis)*: dieses bezeichnet die Teilhabe des Menschen am ewigen Gesetz, es ist „das Licht der natürlichen Vernunft, durch das wir unterscheiden, was gut und böse ist“¹⁷⁴, und bildet damit die Grundlage für alle weiteren Konkretionen durch¹⁷⁵

(c) das *menschliche Gesetz (lex humana)*, womit im eigentlichen Sinne die politischen und juristischen Regelungen der menschlichen Gemeinschaft gemeint sind¹⁷⁶, die durch Schlußfolgerungen und Zusätze zum natürlichen Gesetz gefunden werden, sowie

(d) das *göttliche Gesetz (lex divina)*¹⁷⁷, das eigens durch göttliche Offenbarung ergangen ist. Es unterscheidet sich

(d.a) in das *Gesetz des Alten Bundes (lex vetus)*¹⁷⁸ und

(d.b) das *Gesetz des Neuen Bundes (lex nova)*.¹⁷⁹

Mit der Unterscheidung (i) zwischen dem ewigen und dem göttlichen Gesetz einerseits sowie (ii) zwischen dem natürlichen und

¹⁷⁰ Vgl. *ebd.*, I-II 90,1 c.

¹⁷¹ Vgl. *ebd.*, I-II 92,2 c.

¹⁷² Vgl. *ebd.*, I-II 91. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Orientierung des Traktats über die Laster und Sünden an der augustianischen Definition der Sünde: „Sünde ist, was gegen das ewige Gesetz gesagt oder getan oder begehrt wird“ (*ebd.*, I-II 71,6 c.).

¹⁷³ Vgl. *ebd.*, I-II 91,1; I-II 93 – in modifizierender Aufnahme einer Vorstellung Augustins, *De libero arbitrio* I 15 (CSEL 74,19-24).

¹⁷⁴ Thomas, *S.th.* I-II 91,2 c.; vgl. Augustinus, *De trinitate* XIV 15,21 (CCL 50A,451,47-53): „Wo sind denn diese Regeln verzeichnet, wenn nicht im Buch des Lichts, das man die Wahrheit nennt? Darin ist jedes gerechte Gesetz verzeichnet. Von da geht es in das Herz des Menschen über, der der Gerechtigkeit nachkommt – nicht, als ob es in dieses auswanderte, aber es prägt in es seinen Abdruck ein, so wie ein Siegel, das von einem Ring in das Wachs übergeht, aber ohne den Ring zu verlassen.“

¹⁷⁵ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 91,2; I-II 94. – Vgl. *Super Ad Rom.* II 3 (n. 210-223).

¹⁷⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 91,4; I-II 95-97.

¹⁷⁷ Vgl. *ebd.*, I-II 91,5.

¹⁷⁸ Vgl. *ebd.*, I-II 98-105.

¹⁷⁹ Vgl. *ebd.*, I-II 106-108.

dem positiven menschlichen Gesetz andererseits enthält der *lex-Traktat* dabei zwei markante Differenzierungen, die ihn von den Überlegungen des *Sentenzenkommentars* und der *Summa contra Gentiles* abheben.¹⁸⁰ Demnach ist unter dem „göttlichen Gesetz“ stets das geschichtlich-positive Gesetz zu verstehen, das sich einer eigenen göttlichen Offenbarung verdankt.

Dabei ist zu beachten, daß es sich bei der beschriebenen Gliederung um eine *analoge* Einteilung handelt und nicht um die Einteilung einer Gattung in Arten, insofern die Einteilungsglieder bisweilen nur in einem uneigentlichen, ähnlichen Sinn die Wesensmerkmale des Gesetzes verwirklichen. Bereits quantitativ liegt der Schwerpunkt des Gesetzextraktates auf der *Lehre vom Alten und Neuen Gesetz*. Auf sie sind die vorangehenden Überlegungen wie „Prolegomena“¹⁸¹ hingeordnet. Im Unterschied zum Alten Gesetz mit acht Quaestionen und 46 Artikeln wird das Neue Gesetz mit nur drei Quaestionen und insgesamt 12 Artikeln relativ kurz behandelt.

Das Neue Gesetz. – Denn das Neue Gesetz besitzt über die oben skizzierte Hervorhebung der evangelischen Räte hinaus in erster Linie eine vorbereitende Funktion für die Lehre von der Gnade als zweitem äußeren Prinzip menschlichen Handelns, ja: es ist in gewissem Sinne bereits *Gnadenlehre*. So wird das Neue Gesetz in betonter Absetzung vom Alten als eine innere Wirklichkeit in der Seele (vgl. *Hebr* 8,8.10; *Jer* 31,33) bestimmt, als ein „inneres Gesetz“, das in die Herzen der Gläubigen geschrieben ist (vgl. *2 Kor* 3,3).¹⁸² Das Neue Gesetz bringt nicht nur die Gnade mit sich, sondern es ist die Gnade selbst, und zwar die Gnade des Heiligen Geistes (vgl. *Röm* 3,27 und 8,2). Von daher ist das Neue Gesetz „Gesetz der Freiheit“ (vgl. *Jak* 1,25; 2,12):

Wenn auch [schon] das Alte Gesetz die Gebote der Liebe gab, so wurde durch es doch nicht der Heilige Geist verliehen, durch den „die Liebe in unsere Herzen ausgegossen ist“ (Röm 5,5).¹⁸³

¹⁸⁰ Zu den Konsequenzen vgl. A. Speer (2014), 358.

¹⁸¹ O.-H. Pesch (1977), (8).

¹⁸² Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 106,1 c. – Die ethischen Weisungen des Neuen Testaments, die Jesus als „Gesetzgeber“ in der Bergpredigt formuliert hat (vgl. summarisch *ebd.*, I-II 108,3 c.), sollen daher aus dem Weg räumen, was mit der Liebe nicht vereinbar ist, und zum rechten Gebrauch der Gnade disponieren.

¹⁸³ *Ebd.*, I-II 107,1 ad 2. – Hier wird die konstitutive Bedeutung sichtbar, die der Pneumatologie im Denken des Thomas zukommt. Sie findet ihre Ausprägung v.a. in der Lehre von den sieben Gaben des Heiligen Geistes, die die Tugenden vervollkommen: vgl. U. Horst (2001). – Vgl. dazu auch oben S. XXIV und unten S. LXXII.

Das Alte Gesetz. – Demgegenüber sind die Ausführungen zum Alten Gesetz von sehr langen Interpretationen gekennzeichnet, in denen Thomas seine *Theologie des Alten und des Neuen Bundes* und sein *Verständnis der Heilsgeschichte* entfaltet.¹⁸⁴ Bemerkenswerterweise findet sich die längste Quaestio der *Summa theologiae* insgesamt – die Quaestio I-II 102 – innerhalb der Darlegungen zum Zeremonialgesetz. Dies hat seinen Grund vor allem in der *prophetischen Deutung*, die Thomas diesem unterlegt: während der Dekalog auch im Neuen Bund seine Gültigkeit behält, sind (a) die Kultvorschriften und (b) die Rechtssatzungen derart auf Christus hingeordnet, daß sie – wie gesehen – mit ihm ihre Erfüllung und ihr Ende finden.¹⁸⁵

(a) Mit Hilfe der Methode des sog. *vierfachen Schriftsinnes* läßt sich daher vor allem in den Bestimmungen der *Kultvorschriften* über ihren wörtlichen Sinn hinaus (den Thomas übrigens „mit erstaunlicher Akribie“¹⁸⁶ und gestützt auf die genannten Maimonides und Josephus als Quellen herausarbeitet) ein *geistlicher, symbolischer Sinn* entdecken, in dem ihre Worte noch auf etwas anderes hinweisen, nämlich auf Christus.¹⁸⁷ So kann das Paschalamm (vgl. *Ex* 12) ein Sinnbild für das Kreuzesopfer Christi und seine Feier in der Eucharistie sein¹⁸⁸ und die Beschneidung (vgl. *Gen* 17,10-14; *Ex* 4,24ff) einen Hinweis auf die Taufe enthalten.¹⁸⁹ Ebenso versinnbildlichen im Aufbau des Tempels (vgl. *Ex* 15-31) die Bundestafeln Christus als Gesetzgeber, der siebenarmige Leuchter deutet auf ihn als Licht der Welt hin (vgl. *Joh* 8,12), die Schaubrote symbolisieren ihn als Brot des Lebens (vgl. *Joh* 6,41.51)¹⁹⁰ etc. Auf diese Weise kann Thomas in den *caeremonialia* des Alten Gesetzes gewissermaßen die ganze Christologie in symbolischer Weise wiederentdecken.

(b) Im Unterschied dazu schreibt er eine solche hinweisende Funktion den *Rechtssatzungen* nur indirekt zu. Sie hatten vorrangig den Sinn, das Gemeinwesen Israels politisch zu ordnen und

¹⁸⁴ Vgl. hierzu O.-H. Pesch (1988), 308-317. – Vgl. dazu unten S. LX ff.

¹⁸⁵ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 103,3 c.; 104,3 c.

¹⁸⁶ O.-H. Pesch (1988), 294.

¹⁸⁷ Vgl. oben Anm. 62.

¹⁸⁸ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 102,5 ad 2.

¹⁸⁹ Vgl. *ebd.*, I-II 102,5 ad 3.

¹⁹⁰ Vgl. *ebd.*, I-II 102,4 ad 6. – Im Ganzen unterscheidet Thomas mit Petrus Lombardus in den Kultvorschriften des Alten Gesetzes die Opfer (*sacrificia*), die Heiligtümer (*sacra*), zu denen Aufbau und Inventar des Tempels gehören, die Sakramente (*sacramenta*) und die Bräuche (*observantiae*), worunter Nahrung, Kleidung u.a. zu zählen sind. Sie alle lassen sich in einem figürlichen Sinn auf Christus beziehen: vgl. *ebd.*, I-II 101,4 c.

werden von Thomas daher mit rein historischem Interesse gelesen, wenngleich sie ebenfalls eine Art göttliches Modell repräsentieren.¹⁹¹

Sowohl Kultvorschriften, als auch Rechtssatzungen stehen jedenfalls unter der allgemeinen Bestimmung des Alten Gesetzes, die darin liegt, den Menschen auf Christus hinzuführen.¹⁹²

4.2. Der eudaimonistische und tugendethische Deuterahmen des Gesetzesbegriffs

In seiner Begründung der Existenz und Notwendigkeit des Alten Gesetzes führt Thomas ergänzend zu diesem Aspekt dessen Absicht an, den Menschen zum *Ziel der ewigen Glückseligkeit* zu führen.¹⁹³ Unverkennbar wird damit das Alte Gesetz mit dem Dekalog als seinem Zentrum in das eudaimonistische Gesamtkonzept seiner Ethik eingebunden, das als Leitmotiv auch ansonsten den *lex*-Traktat durchzieht. In diesem Sinne hatte Thomas schon im Rahmen der Unterscheidung der verschiedenen Gesetzesarten auf die übernatürliche Ausrichtung des menschlichen Verlangens hingewiesen, welche die Anordnung eines eigenen *göttlichen Gesetzes* notwendig gemacht hatte.¹⁹⁴

Der Zielsinn des Alten Gesetzes. – So ist es die Hauptabsicht des göttlichen Gesetzes, Freundschaft zwischen Mensch und Gott zu stiften. Diese Freundschaft aber gründet sich auf Ähnlichkeit.¹⁹⁵ Dabei entspricht der Heiligkeit Gottes das Gutsein des Men-

¹⁹¹ So spricht O.-H. Pesch (1988), 312, von einem „Schwelgen“ des Thomas in der Methode des vierfachen Schriftsinnes.

¹⁹² Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 98,2 c.: „Und zwar auf eine Weise, indem sie Zeugnis von Christus geben. Daher sagt er selbst in *Lk* 16,44: ‚Es muß sich alles erfüllen, was im Gesetz, in den Psalmen und den Propheten von mir geschrieben steht.‘ Und in *Joh* 5,46: ‚Wenn ihr Mose glauben würdet, dann würdet ihr auch mir glauben. Von mir nämlich hat er geschrieben‘ – Auf die andere Weise durch eine gewisse Hinordnung, indem es die Menschen vom Götzendienst zurückhielt und sie dadurch im Kult des einen Gottes zusammenschloß, von dem das Menschengeschlecht durch Christus gerettet werden sollte. Daher sagt der Apostel in *Gal* 3,23: ‚Bevor der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetz eingeschlossen im Glauben, der erst offenbart werden sollte.‘“

¹⁹³ Vgl. *ebd.*, I-II 98,1 c. – Das Ziel, die Menschen gut zu machen, gilt in umfassender Weise für das Gesetz und etwa auch für den weltlichen Gesetzgeber.

¹⁹⁴ Vgl. *ebd.*, I-II 91,4 c.

¹⁹⁵ Wiederholt rekurriert Thomas dabei auf *Lev* 19,2: „Seid heilig, weil ich heilig bin“; vgl. *ebd.*, I-II 98,4 c.; 99,2 c.

schen, und dieses besteht im Leben nach der Tugend, die „den gut macht, der sie besitzt“¹⁹⁶. Daher sind die Gebote des Dekalogs, die im Zentrum des Alten Gesetzes stehen, auch *sittliche Gebote (praecepta moralia)*.¹⁹⁷ Den eigentümlichen sittlichen Erziehungscharakter des Alten Gesetzes und die in ihm enthaltene göttliche Pädagogik, die den Menschen über verschiedene Stufen zum Ziel hinführen will, begründet Thomas mit dem paulinischen Gedanken, nach dem

*das Gesetz unser Lehrer in Christus geworden ist (Gal 3,24).*¹⁹⁸

Er wird von hier aus zur zentralen Begründungsinstanz für die Bestimmung von Altem und Neuem Gesetz. Demnach ist das Alte Gesetz gut, aber unvollkommen. Denn es konnte den Menschen nicht ganz und gar geeignet machen zur Teilnahme an der ewigen Glückseligkeit, da dieser überdies der Mitteilung der Gnade bedurfte.¹⁹⁹ Es verhält sich folglich wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie der Schatten zur Wahrheit, wie das Bild zur Wirklichkeit, wie das Kind zum Erwachsenen oder wie der Knecht zum Sohn.²⁰⁰

Dekalog und Tugenden. – Inwieweit aber sind Gebote, noch dazu, wenn sie wie im Dekalog v.a. negativ formuliert sind, ausreichend, um den Menschen in seinem Gutsein, seiner Tugend zu erziehen? Inwiefern genügen sie, um ihn in der Liebe zu formen? – Der Einordnung in den größeren Kontext der thomanischen Tugendlehre entsprechend schließen sich für Thomas die Fragen an, (1) ob denn die Sittengebote tatsächlich *alle* Tugendakte vorschreiben²⁰¹, (2) ob das Handeln aus *Tugend* unter das

¹⁹⁶ Aristoteles, *Eth. Nic.* II 5 (1106a15).

¹⁹⁷ Thomas, *S.th.* I-II 99,2 c.

¹⁹⁸ Gegenüber dieser Sicht des Alten Gesetzes als *praeparatio Evangelii* tritt der ebenfalls bei Paulus akzentuierte Gesichtspunkt merklich zurück, wonach es Aufgabe des Gesetzes sei, die Sünde anzuzeigen und ans Licht zu bringen, daß es Gesetz der Knechtschaft, Gesetz der Begierlichkeit sei (vgl. *Röm* 7,23 u.ö.). Das Urteil von O.-H. Pesch (1988), 302, das Gesetz sei in den Augen des Thomas „ein völlig untauglicher Erzieher“, erscheint mir daher unzutreffend.

¹⁹⁹ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 98,1.

²⁰⁰ Vgl. *ebd.*, I-II 99,6 c.; ferner I-II 91,5 c.; 98,1 c.; 98,2 ad 1 + ad 2; 98,3 c.; 100,12 c.; 106,3 c. + 4 c. u.ö. – Im Hintergrund steht ein bestimmtes Verständnis von Heilsgeschichte: dazu unten S. LX ff.

²⁰¹ Vgl. *ebd.*, I-II 100,2 c. – Zum Verhältnis von Gesetz und Tugend vgl. *ebd.* I-II 96,3 ad 2; II-II 44,4 ad 1; *Super II Sent.* d. 28,3; *Super IV Sent.* d. 15,3,4,1 et 3.

Gebot des Gesetzes fällt²⁰², und (3) ob das Handeln aus *Liebe* durch das Gebot des göttlichen Gesetzes umfaßt ist.²⁰³

(1) Die Hinordnung der Vorschriften des Dekalogs auf die menschlichen Tugenden ergibt sich für Thomas dabei aus dem umfassenden Ziel des göttlichen Gesetzes, den Menschen auf die Gemeinschaft mit Gott auszurichten, in der eine Orientierung an bloß *äußeren* Akten und am Kriterium der Gerechtigkeit, wie sie für das menschliche Gesetz kennzeichnend sind, auf das *Innere* hin überschritten ist. Denn der Mensch wird mit Gott verbunden durch die *Vernunft* oder den *Geist*, in dem er Ebenbild Gottes ist. Das göttliche Gesetz zielt daher auf eine richtige Ordnung der menschlichen Vernunft – und zwar sowohl durch die *Verstandestugenden (virtutes intellectuales)*, welche die Vernunftakte in sich selbst in die richtige Verfassung bringen, wie die Klugheit, als auch durch die *sittlichen Tugenden (virtutes morales)*, welche jene Vernunftakte in die richtige Verfassung bringen, die sich auf die inneren Leidenschaften richten, wie die Tapferkeit und die Maßhaltung, und auf die äußeren Tätigkeiten, wie die Gerechtigkeit.²⁰⁴

(2) Auch wenn Gesetz und Tugend somit eine Übereinstimmung besitzen, so weist die Tugend in ihrer Bestimmung doch über das gesetzmäßig, d.h. durch Zwang und Sanktion zu Regelnde, hinaus. Denn das Handeln aus Tugend besteht, so Thomas mit Aristoteles, in einem Dreifachen: (a) daß jemand *wissend* handelt, (b) daß er *wollend* handelt und (c) daß er *gefestigt* und *unbeirrbar* sich führt und handelt. Während sich das erste und das zweite durch das göttliche Gesetz abdecken läßt (denn das göttliche Gesetz richtet sich, wie gesagt, nicht nur auf die äußeren Taten, sondern auch auf die innere Gesinnung), fällt das dritte – die Vollzugsweise der Tugend – nicht unter das Gebot, ist es doch etwa möglich, die Eltern zu ehren ohne den Habitus der Ehrfurcht (*pietas*) als eine feste und in der Seele eingewurzelte Tugend zu besitzen.²⁰⁵

(3) Ähnliches gilt für das Handeln aus Liebe: (a) insofern es sich dabei um einem selbständigen Akt handelt, fällt es unter das Gebot des Gesetzes, denn der Mensch kann sich darauf vorbereiten, die Liebe zu haben, und wenn er sie empfangen hat,

²⁰² Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 100,9 c.

²⁰³ Vgl. *ebd.*, I-II 100,10 c.

²⁰⁴ Vgl. *ebd.*, I-II 100,2 c. – Dies geschieht allerdings in einer Stufung, insofern einiges, ohne das die Ordnung der Tugend, d.h. die Ordnung der Vernunft, nicht eingehalten werden kann, als Verpflichtung geboten wird (*sub obligatione praecepti*), anderes hingegen, was zum Bestand vollkommener Tugend gehört, in Form der Ermahnung (*sub admonitione consilii*).

²⁰⁵ Vgl. *ebd.*, I-II 100,9 c.

kann er sie üben; (b) insofern das Handeln aus Liebe dagegen die Vollzugsweise der übrigen Tugendakte ist, d.h. insofern die Akte der anderen Tugenden hingeordnet werden auf die Liebe oder durch sie getragen werden, fällt es nicht unter das Gebot. Wer also seine Eltern ehrt, auch wenn er die Liebe nicht besitzt, übertritt damit nicht das vierte Gebot.²⁰⁶

Im Hinblick auf das umfassendere Konzept gelingenden Menschseins, das die Tugendlehre enthält, markieren die Gebote des Dekalogs somit den Weg dorthin, indem sie zunächst einmal negativ Grenzen abstecken, – einen Weg freilich, der – und darauf kommt es Thomas an – durch eine besondere Eingängigkeit für den menschlichen Geist ausgezeichnet ist, und dies nicht zuletzt deswegen, weil sich darin das teleologische Grundmotiv des Eudaimonismus wiedererkennen läßt. So sind

die Gebote des Dekalogs in Bezug auf dasjenige gegeben, was der Geist des Menschen sofort bereitwillig annimmt. Es liegt jedoch auf der Hand, daß die Vernunft um so eher etwas annimmt, je schwerwiegender und vernunftwidersprechender sein Gegenteil ist.

[1] Da nun die Vernunftordnung beim Ziel beginnt, ist es offenbar am meisten gegen die Vernunft, wenn der Mensch sich seinem Ziel gegenüber ungeordnet verhält. Ziel des menschlichen Lebens und der menschlichen Gemeinschaft aber ist Gott. Darum mußte der Mensch durch die Gebote des Dekalogs zuerst auf Gott hingeordnet werden. [...]

[2] In den Geboten indes, die den Menschen auf den Nächsten hinordnen, widerspricht es der Vernunft offenbar mehr und ist schwerere Sünde, wenn der Mensch die geschuldete Ordnung nicht wahrt zu den Personen, denen er mehr schuldig ist.

[2.1] Deswegen steht unter den Geboten, die auf den Nächsten hinordnen, das Gebot der Elternliebe an erster Stelle.

[2.2] Die übrigen Gebote zeigen aber gleichfalls eine Ordnung nach der Schwere der jeweiligen Verfehlungen.

[2.2.1] Denn es ist schwerwiegender und widerstreitet mehr der Vernunft, zu sündigen im Werk [= 5.-7. Gebot] als im Wort [= 8. Gebot],

[2.2.2] und wiederum mehr im Wort als im Herzen [= 9.-10. Gebot].²⁰⁷

²⁰⁶ Vgl. *ebd.*, I-II 100,10 c., allerdings mit der Einschränkung, daß er gleichwohl das Gebot über den Akt der Liebe übertritt und deswegen Strafe verdient.

²⁰⁷ *Ebd.*, I-II 100,6 c. – Aufgrund dieser Vernünftigkeit liebt der Mensch das Gesetz Gottes: vgl. Thomas, *Super Ad Rom.* VII 4 (n. 585).

Die Vernünftigkeit des Dekalogs. – Die besondere Bezogenheit der Zehn Gebote auf die Vernunft, die in dieser Eingängigkeit wie in der erwähnten Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes zum Tragen kommt und die ja schon die Definition des Gesetzes in seinem ersten Element („Das Gesetz ist eine Anordnung der Vernunft“) bestimmt hat,²⁰⁸ ermöglicht es Thomas schließlich, die konkrete Gestalt des Dekalogs, d.h. die Auswahl an Weisungen, die er enthält, zu begründen und plausibel zu machen. Denn:

Unter den Geboten werden [...] zwei Arten von Geboten nicht aufgezählt:

[1] jene nämlich, die die ersten und allgemeinen (*prima et communia*) sind, die keiner anderen Bekanntgabe bedürfen, als daß sie, durch sich selbst bekannt (*per se nota*), der natürlichen Vernunft eingeschrieben sind, wie z.B. daß der Mensch niemandem ein Übel zufügen darf, und anderes dergleichen.

[2] außerdem jene, die durch intensives Nachdenken der Weisen als der Vernunft entsprechend erschlossen werden [...].

Beide von ihnen sind dennoch in den Geboten des Dekalogs enthalten, jedoch auf verschiedene Weise.

[1] Denn die ersten und allgemeinen sind in ihnen enthalten wie die Prinzipien in den nächsten Schlußfolgerungen;

[2] jene dagegen, die durch die Weisen erkannt werden, sind in ihnen umgekehrt enthalten wie Schlußfolgerungen in den Prinzipien.²⁰⁹

Indem Thomas den Dekalog so auf ein geordnetes System moralischen Wissens bzw. moralischer Urteile abbildet, das in ersten unmittelbar einleuchtenden Prinzipien seinen Anfang hat und durch Schlußfolgerungen zu immer größeren Konkretionen gelangt, erscheinen die Zehn Gebote in ihrer Formulierung in einer eigentümlichen *Mittelstellung*.

(a) Weil sie sich einerseits auf frühere moralische Prinzipien zurückführen lassen, von denen sie als den ersten und allgemeinen Grundsätzen abhängen, die der menschlichen Vernunft durch sich selbst bekannt sind, läßt sich einsichtig machen, daß alle Gebote des Dekalogs zurückbezogen sind auf die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe – und zwar „wie Schlußfolgerungen auf die allgemeinen Prinzipien“²¹⁰. So las-

²⁰⁸ Vgl. oben S. XLV.

²⁰⁹ Thomas, *S.th.* I-II 100,3 c.

²¹⁰ Vgl. *ebd.*, I-II 100,3 ad 1.

sen sie sich in ihrer inneren Ordnung von hier aus erschließen.²¹¹

(b) Zugleich wird es andererseits möglich, alle weiteren Sittengebote, die sich im Alten Gesetz finden, als Entfaltungen zu interpretieren, die dem Dekalog beigelegt sind „in der Form einer gewissen Ergänzung zu diesem“ und die „auf die Gebote des Dekalogs zurückgeführt werden“²¹².

4.3. Zum Verhältnis des Dekalogs zu den Geboten des natürlichen Gesetzes (*lex naturalis*)

Mit dieser Rekonstruktion ist zugleich die vielleicht wichtigste und interessanteste Frage berührt, die Thomas im Zusammenhang seiner Auslegungen zum Dekalog erörtert: die Frage nach dem Verhältnis der Zehn Gebote zu den Geboten des natürlichen Gesetzes (*lex naturalis*) bzw. des später sog. „Naturrechts“.²¹³ Mit der Erörterung dieser Frage setzen die Überlegungen zum Dekalog in der *Summa theologiae* bezeichnenderweise ein.²¹⁴ Denn ihrem Inhalt nach stimmen die Gebote des Naturgesetzes, so Thomas, mit denen des Dekalogs überein:

*Alle Sittengebote [des Alten Gesetzes] gehören zum Naturgesetz.*²¹⁵

In ihrer inneren Vernünftigkeit stehen sie mit der natürlichen Vernunft des Menschen in Einklang, lassen sich von ihr erkennen und aus ihr herleiten. Die Gebote des Naturgesetzes begründen den unbedingten, ausnahmslosen und andauernden Verpflichtungscharakter des Alten Gesetzes, das sie offenbar gemacht hat (*manifestabat*)²¹⁶, und verleihen ihnen ihre Wirk-

²¹¹ Vgl. *ebd.*, I-II 100,5 c. – Vgl. dazu unten S. LXIII ff.

²¹² Vgl. *ebd.*, I-II 100,11 c.

²¹³ Zur Unterscheidung der Begriffe „natürliches Gesetz“ und „Naturrecht“ bei Thomas selbst vgl. O.-H. Pesch (1977), 568-571; W. Kluxen (2001), 9-13 und 35f.

²¹⁴ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 100,1. – Zur Diskussion des Verhältnisses von Naturrecht und Dekalog vgl. *Super III Sent.* d. 37,1,3.

²¹⁵ Thomas, *S.th.* I-II 100,1 c. – Bereits das *Decretum Gratiani* hatte diese Übereinstimmung formuliert: „*ius naturale est quod in lege et evangelio continetur*“ (I, d. 1,1, ed. Friedberg 1).

²¹⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 98,5 c.: „Das Alte Gesetz stellte die Gebote des Naturgesetzes klar und fügte noch einige Gebote hinzu. Hinsichtlich dessen also, was das Alte Gesetz vom Naturgesetz enthielt, waren alle zur Beobachtung des Alten Gesetzes verpflichtet: nicht weil diese Dinge im Alten Gesetz standen, sondern weil sie zum Naturgesetz gehörten.“ –

samkeit.²¹⁷ Auch die beiden Hauptabsichten des göttlichen Gesetzes, die Menschen aufeinander und auf Gott hinzuordnen, fallen im allgemeinen (*in communi*) unter den Spruch des Naturrechts²¹⁸, und die Hauptgebote der Gottes- und Nächstenliebe lassen sich – zumindest anfanghaft – auf das in der *lex naturalis* enthaltene Wissen zurückführen.²¹⁹ Schließlich ist das natürliche Gesetz nach Thomas Kriterium dafür, warum im Dekalog vor allem untersagende Gebote formuliert sind und nur ein tatforderndes Gebot enthalten ist.²²⁰ – All diese Ausführungen machen zugleich die *fundamentale* und *kardinale* Bedeutung erkennbar, die der Lehre von der *lex naturalis* im Rahmen der thomanischen Gesetzeskonzeption zukommt.

Die Bedeutung der lex naturalis. – Zugleich ist mit der Frage nach der *lex naturalis* und ihren Inhalten „einer der bevorzugten Kampfplätze der Thomas-Interpretation“²²¹ betreten. Denn in seiner oben beschriebenen „Scharnierfunktion“ zwischen dem ewig-göttlichen und dem positiv-menschlichen Gesetz besitzt das Naturgesetz die Stellung eines zentralen hermeneutischen Instrumentes, das – ausgestaltet in der Lehre vom „Naturrecht“ – bis in die Gegenwart der ethischen Verständigung christlicher Philosophie und Theologie mit fremden Völkern (Völkerrecht), unter den Konfessionen (Naturrecht als Vernunftrecht) sowie mit den Religionen und der säkularen Gesellschaft der Gegenwart eine gemeinsamen Grundlage gegeben hat.²²² Schließlich kommt in der Betonung des natürlichen Gesetzes

Allerdings wurde einiges darüber hinaus den Juden hinzugegeben wegen ihrer besonderen Erwählung und hat daher nur für Israel Geltung.

²¹⁷ Vgl. *ebd.*, I-II 100,11 c.: „Die Sittengebote haben ihre geltende Kraft aus dem Richtspruch der natürlichen Vernunft, auch wenn sie niemals in einem Gesetz festgestellt würden.“

²¹⁸ Vgl. *ebd.*, I-II 99,4 c.

²¹⁹ Vgl. *ebd.*, I-II 100,11 c.: „Denn einige sind höchst gewiß (*certissima*) und derart offenbar, daß sie einer Bekanntgabe nicht bedürfen, wie die Weisungen der Gottes- und der Nächstenliebe und anderes dergleichen, [...] Sie sind gewissermaßen die Ziele der Gebote. Daher kann niemand in ihnen nach dem Urteil der Vernunft irren.“ – Vgl. *ebd.*, I-II 100,5 ad 1.

²²⁰ Vgl. *ebd.*, I-II 100,5 ad 4: „Unmittelbar (*statim*) befiehlt die natürliche Vernunft, daß niemandem Unrecht zuzufügen sei, und daher erstrecken sich die Gebote, die eine Schädigung verbieten auf alle. Aber die natürliche Vernunft befiehlt nicht unmittelbar, daß etwas für einen anderen zu tun sei, es sei denn, der Mensch schulde ihm etwas. [...] Und daher ist unter dem Gebot des Dekalogs nicht angeordnet, daß jemanden eine Wohltat erwiesen oder eine Schuld erstatet werde, es sei denn den Eltern.“

²²¹ A. Speer (2014), 362, mit Blick auf Thomas, *S.th.* I-II 94,2.

²²² Zum *ius naturale* und zum *ius gentium* vgl. Thomas, *S.th.* II-II 57,2-3.

jene besondere Wertschätzung alles Natürlichen, Weltlichen, Geschaffenen zum Tragen, das in der Philosophie des Aristoteles wie im christlichen Schöpfungsverständnis seine Quellen hat und im thomanischen Verständnis von „Kreatürlichkeit“ konvergiert. Josef Pieper hat es als „Notenschlüssel“ bezeichnet, der vor dem Denken des Aquinaten im Ganzen steht.²²³

Definition und Inhalte der lex naturalis. – Auf der Grundlage der biblischen Vorgaben, die sich v.a. bei Paulus finden (vgl. *Röm* 1,20), bestimmt Thomas die *lex naturalis*, wie bereits gesagt, als eine „Teilhabe am ewigen Gesetz im vernunftbegabten Geschöpf“ (*participatio legis aeternae in rationali creatura*), wodurch wir eine naturhafte Neigung (*naturalis inclinatio*) zu bestimmten Handlungen und einem entsprechenden Ziel haben, und als „Einstrahlung des göttlichen Lichtes in uns“ (*impressio luminis divini in nobis*), durch die wir an der göttlichen Vorsehung mitwirken.²²⁴

(1) Als sein erstes Gebot, das die Grundlage für alle anderen Gebote des Naturgesetzes bildet, enthält es das erste Prinzip der praktischen Vernunft, das besagt: „Das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen (*Bonum est faciendum, malum vitandum*).“

(2) Von diesem formalen Prinzip aus ergeben sich auf einer ersten Stufe der Konkretion mit Blick auf drei „natürliche Neigungs- oder Strebstypen“ (*inclinationes naturales*) und die ihnen entsprechenden Güter in sukzessiver Besonderung die ersten *inhaltlichen* Regeln oder Gebote des natürlichen Gesetzes:

(a) So führt das Streben nach *Selbsterhaltung*, das dem Mensch mit allen Naturdingen gemeinsam ist, zu den Geboten zum Schutz des menschlichen Lebens;

(b) das Streben nach *Arterhaltung*, das er mit allen Sinnenwesen teilt, führt zu den Geboten des Geschlechts- und Familienlebens,

(c) und das spezifisch menschliche Streben nach *Erkenntnis*, v.a. nach Gotteserkenntnis, und nach einem Leben in Gemeinschaft schließlich hat die Gebote zur Folge, die die Bildung sowie die sozialen und politischen Beziehungen betreffen.²²⁵

²²³ Vgl. J. Pieper (2001c), 441: Der Begriff der „Kreatürlichkeit“ besagt, daß der „Gedanke [...] von Schöpfung und Geschöpflichkeit in [...] der Mitte der Weltaussage des heiligen Thomas“ steht, „[d]aß die Welt die Seinsqualität von etwas Erschaffenen habe und daß es außer dem Schöpfergott und seiner Kreatur nicht etwas Drittes gebe noch auch geben könne“.

²²⁴ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 91,3 c. – Vgl. oben S. XLVI.

²²⁵ Vgl. *ebd.*, I-II 94,2 c. – Die Ableitung der *inclinationes naturales* wird somit entfaltet anhand der klassischen Trias von *esse-vivere-intelligere*, wie sie von Platon her (vgl. *Sophistes* 248e-249a) v.a. im Neuplatonismus wirkmächtig wurde.

Weil die menschliche Natur vielschichtig ist, lassen sich ferner auch alle weiteren Neigungen der menschlichen Natur, woher auch immer sie stammen, etwa aus dem begehrenden oder zornmütigen Teil der Seele, dem Naturgesetz zuordnen, sofern sie von der Vernunft geleitet sind.²²⁶

(3) In einer weiteren Stufung hin auf die Formulierung des *menschlichen Gesetzes (lex humana)*, das sich notwendigerweise vom natürlichen Gesetz herleiten lassen muß, um gerecht zu sein, kennt Thomas schließlich zwei Weisen der Ableitung: die Schlußfolgerung (*conclusio*) aus Prinzipien und die nähere Bestimmung (*determinatio*) allgemeinerer Sätze:

Auf dem Weg der Schlußfolgerung (conclusio) wird demnach etwas von den allgemeinen Prinzipien des Naturgesetzes abgeleitet, wie z.B. das Verbot zu töten aus dem Prinzip, daß man niemandem etwas Böses antun darf.

*Anderes ergibt sich nur als nähere Bestimmung (determinatio), wie z.B. das Naturgesetz gebietet, denjenigen, der sich vergeht, zu bestrafen, während die Festsetzung des Maßes der Strafe in der Form einer näheren Bestimmung des Naturgesetzes erfolgt.*²²⁷

Kontroversen der Thomas-Deutung. – Die zentrale und bis in die Gegenwart kontrovers diskutierte Frage besteht dabei in der *Verhältnisbestimmung* des obersten, zunächst formal formulierten Prinzips der praktischen Vernunft zu den inhaltlichen Ausgestaltungen des Naturgesetzes und den sittlichen Einzelurteilen und damit zugleich in der Beschreibung des Verhältnisses der materiellen Vorgaben der *lex naturalis* gegenüber der aktiven Rolle der praktischen Vernunft. Typologisch lassen sich hier *drei Richtungen* der gegenwärtigen Thomas-Deutung unterscheiden:

(1) Einer rein *formalen* Lesart gilt das natürliche Gesetz lediglich als formales Strukturgesetz der praktischen Vernunft, während die Frage nach seinen möglichen Inhalten offen bleibt. Die *lex naturalis* beschreibt so lediglich die formale Freisetzung der Vernunft zu Eigenaktivität und eine autonome Strukturgesetzlichkeit (Vertreter: am ehesten L. Honnefelder).

(2) Eine *vermittelnde* Deutung sieht im natürlichen Gesetz mit der Vernunftbestimmtheit des menschlichen Handelns zugleich einen materialen Vorentwurf des sittlich Richtigen angelegt. Die

²²⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 94,2 ad 2.

²²⁷ *Ebd.*, I-II 95,2 c.: „Die zweite Art ist der technischen Fertigung zu vergleichen, in der allgemeine Vorlagen auf etwas Konkretes angewandt werden, wie etwa der Baumeister die Grundform eines Hauses auf diese oder jene Ausführung übertragen muß.“

inhaltlichen Bestimmungen der *inclinaciones naturales* werden allerdings nicht als handlungsleitende Regeln verstanden, sondern lediglich als grundrißartige Vorprägungen oder Beschreibungen eines Dispositionsfeldes, auf das die praktische Vernunft verwiesen ist und auf dem sie sich im konkreten Einzelnen unter der Variabilität der Lebensbedingungen als Klugheit zu bewähren hat (Vertreter: W. Korff, K. Demmer).

(3) Eine *vereinheitlichende* Position schließlich nimmt eine normative Maßgeblichkeit der praktischen Vernunft an, in der diese jedoch auch in der Lage ist, die Inhalte des natürlichen Gesetzes unfehlbar zu erfassen und abzuleiten. Unter der Voraussetzung einer Eigenständigkeit der praktischen Vernunft wird das erste Prinzip der praktischen Vernunft nicht nur *formal*, sondern *inhaltlich* verstanden: als ein zum Handeln bewegendes Prinzip, das sich in das Ensemble naturhafter Strebungen und menschlicher Grundgüter entfaltet und in die Vielzahl der Einzelgebote des natürlichen Gesetzes auffächert. Natürliches Gesetz und praktische Vernunft erscheinen so (unter tendenzieller Ablendung der Variabilität der Lebensbedingungen) als zwei Seiten ein und derselben Medaille (Vertreter: M. Rhonheimer).²²⁸

Zur Komplementarität von Dekalog und lex naturalis. – Welche Gründe und Argumente mit größerer und geringerer Stichhaltigkeit auch im einzelnen für die verschiedenen Positionen angeführt werden – im Ganzen zeigen sich in dieser Diskussion m.E. vor allem die *Grenzen* eines rein *philosophischen* Fragens nach den inhaltlichen Maßgaben des Naturrechts nach Thomas – zumal, wenn es vom Interesse geleitet ist, eine rein *philosophische* Ethik zu rekonstruieren, die ihre Prinzipien einzig in der praktischen Vernunft hat.²²⁹ Demgegenüber hat Josef Pieper zu Recht betont, daß Thomas

²²⁸ Zum Ganzen vgl. E. Schockenhoff (1996), 148–154. – Zur Veränderlichkeit des natürlichen Gesetzes vgl. Thomas, *S.th.* I-II 94,5 c.

²²⁹ Vgl. W. Kluxen (1964), 51–56. – Vgl. in diesem Sinne O.-H. Pesch (1988), 294: „Das philosophische Ergebnis [ist]: daß es kein Naturgesetz gibt, jedenfalls nicht in dem Sinne, wie es gewöhnlich in Anspruch genommen wird, nämlich als Katalog inhaltlich vorgegebener und verpflichtender Weisungen, die jeden menschlichen Gesetzgeber binden“ (im Rückgriff auf W. Kluxen [1964], 218–241). – Zur Kritik dieser Position vgl. B. Wald (2020), der im Ausgang vom aristotelischen Diktum „Bonum est quod omnia appetunt“ die transzendente Grundlegung des Guten anhand des Gedankens der Kreatürlichkeit des Seins herausarbeitet. Demgegenüber erscheint Peschs Versuch, mit Hilfe einer formalen, praktisch-pragmatischen Wesensbestimmung des Guten Ansatzpunkte einer Autonomie der praktischen Vernunft in Thomas hineinzulesen „mehr gemein [zu haben] mit existentialphilosophischen und pragmatischen Ausfassungen menschlicher Freiheit“ (221).

*zweifellos unterschieden [hat] zwischen Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie; diese Unterscheidung begründet und verteidigt zu haben ist sogar, wie man weiß, seine besondere Leistung gewesen. Dennoch gibt es keine „Philosophie des heiligen Thomas“, die abgetrennt von seiner Theologie dargestellt werden könnte*²³⁰.

So wird man vor allem anderen zu beachten haben, daß die dargestellten Bestimmungen eingefügt sind in den größeren Kontext eines *theologischen* Werkes, eben der *Summa theologiae*. Auch die o.g. Gesamtkomposition des Gesetzestraktats selbst weist mit ihrer inneren Zielgerichtetheit auf das göttliche Gesetz und ihren quantitativen Proportionen auf diese *theologische Leitperspektive* hin. Nicht zuletzt mit Blick auf die Skizzenhaftigkeit, in der Thomas seine Bestimmungen zu den konkreten inhaltlichen Normen der *lex naturalis* entwirft, erscheint es mir daher sinnvoll, seine *theologischen* Erörterungen zu den Zehn Geboten als eine notwendige Ergänzung zu seiner *philosophischen* Konzeption des natürlichen Gesetzes zu verstehen, durch die ihr inhaltlicher Sinn leichter erkennbar wird, und beide unter dem Gesichtspunkt einer inneren *Komplementarität* und Zusammengehörigkeit zu fassen. So finden die natürlichen Strebungen nach (a) Selbsterhaltung, (b) Arterhaltung und (c) Erkenntnis und Wahrheit, die das natürliche Gesetz auf einer ersten Ebene konkretisieren, ihre unmittelbare Entsprechung im (a) Tötungsverbot, (b) Ehebruchsverbot und (c) Falschzeugnisverbot des Dekalogs. Insofern das spezifisch menschliche Streben nach Erkenntnis auch die Gotteserkenntnis umfaßt und überdies auf ein Leben in Gemeinschaft zielt, ergibt sich darüber hinaus eine Korrespondenz zur allgemeinen Zweiteilung des Dekalogs in die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe.

In solchem Sinne betont Thomas gegen die Vermutung, daß es über das sittliche Wissen des natürlichen Gesetzes hinaus keines eigenen göttlichen Gesetzes bedarf, den *Zuschuß an Erkenntnis*, den die Offenbarung der Zehn Gebote gegenüber dem natürlichen sittlichen Wissen mit sich bringt. Diese Kenntnis betrifft an erster Stelle die ewige Glückseligkeit als übernatürliches Ziel des menschlichen Lebens, ferner (2) die Sicherheit des Urteils in konkreten Entscheidungen und (3) die Vollkommenheit der Tugend, so daß der Mensch in allen seinen Tätigkeiten richtig existiere.²³¹ Auch spricht Thomas in diesem Zusammenhang mehrfach von einer *Verdunkelung der Vernunft* und ihrer

²³⁰ J. Pieper (2001a), 145. – Hervorhebung im Original.

²³¹ Vgl. Thomas *S.th.* I-II 91,4; 91,5; 98,5.

Irrtumsanfälligkeit aufgrund der Sünde²³², weshalb die Gebote der *lex naturalis* einer eigenen *determinatio* und der Hinzufügung einiger weiterer Gebote bedürfen.²³³ In all dem bleibt freilich bestehen, daß das Naturgesetz nicht etwas vom Alten Gesetz völlig Verschiedenes ist, sondern

*wie die Gnade die Natur voraussetzt, so ist es notwendig, daß das göttliche Gesetz das natürliche Gesetz voraussetzt.*²³⁴

4.4. Der Dekalog und das Alte Gesetz als Zentrum des *lex*-Traktats

Läßt sich somit summarisch von einer Komplementarität sprechen, in der einerseits [...] „die Lehre vom göttlichen Gesetz das natürliche Gesetz [interpretiert, und] [...] [a]ndererseits [...] das natürliche Gesetz das Verständnis des göttlichen Gesetzes“²³⁵ konkretisierend und präzisierend interpretiert (eine Komplementarität, in der man im Übrigen zugleich die Komplementarität der beiden Prinzipien thomanischen Denkens – Aristoteles und der Bibel – wiedererkennen kann), so kommt dem Dekalog und dem Alten Gesetz innerhalb der *lex*-Traktates noch in einer anderen Hinsicht eine wesentliche Bedeutung zu: Denn zweifellos zielt der Gesetzstraktat als ganzer mit seiner eudaimonistischen Sinnspitze zugleich auf ein Verständnis des Gesetzes im Sinne des *Habitus* und der *Tugend*, d.h. auf eine *Verinnerlichung des Gesetzesbegriffs*. In solchem Sinne beginnt gleich der erste Artikel zum natürlichen Gesetz mit der Frage, ob dieses ein *Habitus* sei,²³⁶ und auch die Lehre vom Neuen Gesetz, die das eigentliche Ziel der Überlegungen markiert, hebt – wie gesehen – dessen Qualität als *inneres, geistliches*, in die Herzen geschriebenes Gesetz hervor. Zwischen diesen beiden Polen wird man allerdings die *besondere Qualität des Alten Gesetzes* als einer *lex scrip-*

²³² Vgl. *ebd.*, I-II 98,6 c.; 99,2 ad 1.

²³³ Vgl. *ebd.*, I-II 99,3 ad 2: „Die Gebote des Naturgesetzes sind allgemein und bedürfen einer näheren Bestimmung (*determinatio*). Sie werden aber näher bestimmt durch das menschliche Gesetz und durch das göttliche Gesetz.“ – So sind (1) die Sittengebote mit dem Dekalog im Zentrum, die inhaltlich mit dem natürlichen Gesetz indentisch sind, der Form nach eine göttliche Determination des ewigen Gesetzes, während (2) die Kultvorschriften und (3) die Rechtssatzungen *determinationes* der ersten und zweiten Tafel des Dekalogs sind: vgl. *ebd.*, I-II 99,4 c.

²³⁴ Vgl. *ebd.*, I-II 99,2 ad 1.

²³⁵ O.-H. Pesch (1988), 299.

²³⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 94,1. – Vgl. von hier aus den Bezug zur Thematik des Gewissens: dazu H.-G. Nissing (2021), v.a. 64-68.

ta und eines gewissermaßen „von außen“ geoffenbarten Gesetz wahrzunehmen haben, die als konstitutives Element in die Gesamtkonzeption eingeht.²³⁷

Einen bedenkenswerten Hinweis auf die Bedeutung, die dem Alten Gesetz in dieser Hinsicht zukommt, gibt Wilhelm von Tocco, der in seiner *Vita S. Thomae de Aquino* neben (1) dem Averroistenstreit (vgl. c. 19), in dem es um die rechte Aristoteles-Deutung ging, und (2) dem Mendikantenstreit (vgl. c. 20), in dem das Ideal biblischer Nachfolge zur Debatte stand, die Auseinandersetzung (3) mit dem sog. Joachimismus das dritte große Kampffeld herausstellt, auf dem Thomas sich in seiner akademischen Tätigkeit zu bewähren hatte und auf dem er entscheidende Richtigestellungen vornahm: Der Urheber dieser Lehre, der kalabresische Abt Joachim von Fiore (um 1130/35-1202), hatte die Geschichte trinitarisch strukturiert gedacht und nach dem Alten Bund als Zeitalter des Vaters und dem Neuen Bund als Zeitalter des Sohnes ein Zeitalter des Heiligen Geistes (das sog. „Dritte Reich“) angenommen, das in der Folge mit dem Auftreten des Franz von Assisi (1181/2-1226) und der Mendikanten identifiziert wurde und v.a. im Franziskanerorden im 13. Jahrhundert Resonanz gefunden hatte. Eine Spiritualisierung, Ent-Materialisierung und Ent-Institutionalisierung des kirchlichen Lebens lagen in der inneren Konsequenz dieses Ansatzes. Bereits auf dem IV. Laterankonzil 1215 waren die Thesen Joachims verurteilt worden, doch spielten sie noch in den Polemiken des Mendikantenstreits eine wesentliche Rolle.²³⁸ – Die Bedeutung der thomanischen Antwort auf Joachim lag nach Tocco darin, daß

er zeigte, daß nach Christi Evangelium und dem letzten Testament des Sohnes Gottes, durch das jeder Gläubige in das himmlische Erbe eintritt, kein weiteres Alter der Kirche folgen

²³⁷ Dies gilt unbeschadet der Tatsache, daß das Alte Gesetz keine für den Menschen rechtfertigende Kraft besitzt, wie Thomas im Licht der Spannung von *Röm* 2,13 und *Röm* 4,2 festhält: vgl. *ebd.*, I-II 100,12; I-II 98,1; 100,12; *Super III Sent.* d. 40,3; *Super Ad Gal.* II 4; III 4; *Super Ad Rom.* II 3; III 2. – Daher ist auch fraglich, ob die Interpretation O.-H. Peschs, der in der Herausarbeitung der Lehre vom natürlichen Gesetz die Vorbeugung zu einer Vergesetzlichung des Alten Gesetzes (wie auch des Evangeliums) erkennen will, die Position des Thomas tatsächlich trifft oder nicht doch zu stark aus einer lutherisch-protestantischen Perspektive formuliert ist.

²³⁸ Vgl. Wilhelm von St. Amour, der in seiner polemischen Schrift *De periculis novissimorum temporum* die Mendikanten als ein Phänomen der Endzeit beschrieben und beschimpft hatte: als Bedrohungen, die vom Antichrist ausgingen und bei denen es sich um die vom Apostel Paulus angekündigten Pseudo-Prediger handelte.

*darf, sondern daß dieses, das jetzt ist, das Zeitalter der Gnade, als Vorbereitung der Herrlichkeit bis zum Ende der Welt dauern wird.*²³⁹

Im Gegensatz zu Joachim vertrat Thomas also keine „Geschichtsverlaufstheorie“, die die Zeit trinitarisch chronologisierte. Er deutete die Heilsgeschichte vielmehr dreiteilig, indem er zwischen (a) dem *status veteris legis*, (b) dem *status novae legis* und (c) dem *status futurae gloriae* unterschied. Dabei stellte er Christus als den Mittelpunkt der Geschichte heraus, auf den hin die Zeit des Alten Gesetzes zulief, um in ihm seine Erfüllung zu finden, der zugleich aber selbst die unüberbietbare Fülle der Zeit repräsentierte. Diese im Rahmen der Christologie erhobene Unterscheidung dreier Zeiten der Heilsgeschichte²⁴⁰ wird zum Grundmotiv, das in den verschiedensten Feldern theologischer Diskussion seine Anwendung findet. Im Zusammenhang der Gesetzesthematik ist sie vor allem dazu geeignet, die Bedeutung der *lex vetus* als *konkreter* und *konstitutiver Weise der Heilsmittlung* hervortreten zu lassen. Denn durch die *lex vetus*, die auch im Neuen Bund gültig bleibt, wird – entgegen aller Tendenz zur Spiritualisierung und Verinnerlichung – der Geist auf das Wort und die Schrift zurückverpflichtet.²⁴¹ Auf diese Weise aber kann die Lehre vom Alten Gesetz in seiner wesentlichen Hinordnung auf Christus als die eigentliche Mitte des *lex*-Traktats gelten, und der Dekalog als Zentrum der *lex vetus* erscheint im Ganzen als ein normativer Rahmen, der von Gott gegeben ist, um dem Menschen den Weg zum Ewigen Leben zu weisen. Er „interpretiert den wahren Sinn der Grundstrebungen des menschlichen Wesens und bringt den Menschen auf die Bahn zu seinem wahren Ziel“²⁴². In diesem Sinne ist er den Gläubigen mit Nachdruck zu empfehlen und wird daher zum vorrangigen Thema christlicher Predigt.

5. Die *Collationes in decem praeceptis*: Ihr Aufbau und ihre formalen Kennzeichen

Auch in seiner Predigtreihe zu den Zehn Geboten stellt Thomas den Dekalog so in die Dynamik des Menschseins, dessen Hinord-

²³⁹ Wilhelm von Tocco, *Ystoria* c. 21 (Z. 34-38).

²⁴⁰ Vgl. H.-G. Nissing (2022), 192f. – Vgl. von hier aus die Wiederentdeckung des heilsgeschichtlichen Denkens bei Thomas in der Interpretation der vergangenen 50 Jahre; dazu O.-H. Pesch (1988), 308-315.

²⁴¹ Vgl. v.a. Thomas, *S.th.* I-II 106,4. – Zum Ganzen vgl. W. Schachten (1980).

²⁴² O.-H. Pesch (1988), 300.

nung auf die übernatürliche Erfüllung und seine charakterliche Formung durch die Tugenden. Schon die programmatische Zuordnung mit *Credo* und *Vater unser* zu den drei göttlichen Tugenden deutete darauf hin. Die thomanischen Predigten enthalten daher zugleich ein eigentümliches Stück *Anthropologie*, die ihn nicht nur als Philosophen und Theologen, sondern auch als geistlichen Lehrer und feinfühligem Kenner der menschlichen Psyche zeigen. Es wäre von eigenem Interesse, die Verbindungen, die Thomas hier zu den Tugenden herstellt, weiter in jene umfassenderen Untersuchungen hinein zu verfolgen, welche die *Secunda Secundae* enthält. Doch kann dies im folgenden nur punktuell und durch einzelne Hinweise geschehen.

(I.) In ihrem Gesamtaufbau gliedern sich die *Collationes in decem praeceptis* in 13 Predigten: Nach einem einleitenden Vorwort, das um die Begriffe des „Gesetzes“ und der „Liebe“ kreist, sind die beiden folgenden Auslegungen der Gottes- und Nächstenliebe gewidmet, die als zentrale Erschließungsgrundlage für die Deutung der Zehn Gebote und das Verständnis ihrer inneren Ordnung dienen.

Anders als in seinen systematischen Werken stellt Thomas seinen Ausführungen keine Gliederung voran, sondern entwickelt sie im Laufe der einzelnen Darlegungen organisch jeweils mit einigen Bemerkungen zu Beginn einer Predigt. Demnach ergibt sich die erste und grundlegende Unterscheidung der Zehn Gebote nach ihrer Hinordnung auf die Gottes- oder die Nächstenliebe, wie sie durch die beiden Tafeln angezeigt ist.²⁴³ Die Dreifachgliederung der auf die Gottesliebe ausgerichteten Gebote macht Thomas darüber hinaus mit Hilfe der Trias „Herz“-„Mund“-„Tat“ verständlich:

[1] *Erstens müssen wir Gott mit dem Herzen verehren, daher das Gebot, nur ihm als den einen Gott anzubeten: „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben.“*

[2] *Zweitens müssen wir ihn mit dem Munde verehren, daher heißt es: „Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht eitel gebrauchen.“*

[3] *Drittens auch durch die Tat, und das bedeutet: „Gedenke, daß du den Tag der Gottesruhe heiligst.“ Gott bestimmte einen Tag, an dem die Menschen seinem Dienst obliegen sollen.*²⁴⁴

²⁴³ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 3 (n. 1193); *ebd.* 6 (n. 1237). – Vgl. zum folgenden parallel die Gliederungen in *Super III Sent.* d. 37,1,2,2 c.; *S.th.* I-II 100,5 c.; *Q. de virt.* 7 ad 10; *Super Ad Rom.* XIII 2; *S.c.G.* III 120 und 128.

²⁴⁴ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 5 (n. 1217); 4 (n. 1204).

Dieselbe Differenzierung begegnet – in umgekehrter Reihenfolge – auch im Rahmen der Gebote der Nächstenliebe: So sind

(1) die Verbote der Tötung, des Ehebruchs und des Diebstahls auf die *Taten* bezogen (5.-7. Gebot),

(2) das Verbot des falschen Zeugnisses dagegen auf die *Worte* (8. Gebot),

(3) und die beiden Verbote des Begehrens auf die *innere Haltung* oder *Gesinnung* des Menschen (9.-10. Gebot). Die beiden letzten, auf die *Gesinnung* gerichteten Gebote unterscheiden sich überdies aufgrund der hauptsächlichen Ziele menschlichen Begehrens, das entweder

(3.1) auf das Fleisch bzw. die eheliche Verbindung (9. Gebot)

(3.2) oder auf Besitz, Reichtum, gesellschaftlichen Rang oder Ehre (zusammengefaßt im Begriff des „Hauses“) gehen kann (10. Gebot). Als biblischer Beleg gilt Thomas dabei 1 *Joh* 2,16.

In ähnlicher Weise unterscheiden sich auch die Verbote von *Taten* gegenüber dem Nächsten danach, ob sie

(1.1) auf sein Eigentum bzw. *äußere* Güter (Diebstahlsverbot, 7. Gebot),

(1.2) auf die mit ihm ehelich *verbundene* Person (Ehebruchverbot, 6. Gebot) oder

(1.3) auf ihn selbst in seiner *eigenen* Person gehen (Tötungsverbot, 5. Gebot).²⁴⁵

Im Unterschied zu diesen Geboten, die *Unterlassungen* vorschreiben bzw. *Verbote* formulieren, ist das 4. Gebot dadurch hervorgehoben, daß es ausdrücklich etwas Positives gebietet. Nicht von ungefähr erscheint es in einer eigentümlichen Mittelstellung zwischen den Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe.

(a) Seine besondere *Gestalt* als positive Vorschrift ergibt sich für Thomas aus der grundlegenden Einsicht, daß die Gebote nicht nur auf das Verbot von Bösem, sondern auch auf die Anleitung zum Guten ausgerichtet sind.²⁴⁶

(b) Sein besonderer *Gegenstand* – die Eltern zu ehren – resultiert darüber hinaus aus der Überlegung, daß es zwar

in unserer Macht [steht], uns vom Bösen fernzuhalten: wir können aber nicht jedem Gutes tun. Daher sagt der hl. Augustinus, daß wir alle zu lieben verpflichtet, aber nicht gehalten

²⁴⁵ Vgl. *ebd.*, 7 (n. 1258).

²⁴⁶ Vgl. *ebd.*, 6 (n. 1237). – Darüber hinaus rekuriert Thomas mehrfach auf den Unterschied zwischen dem Tun des Guten und dem Meiden des Bösen als Grund der Unterscheidung zwischen Geboten und *Verboten*.

*sind, allen Gutes zu tun. Vor allen anderen müssen wir denen Gutes tun, die uns näherstehen [...]. Unter allen Verwandten aber sind uns die Nächsten Vater und Mutter; deswegen sagt Ambrosius: „Zuerst müssen wir Gott lieben, dann Vater und Mutter“.*²⁴⁷

Dies entspricht dem bereits oben Gesagten.²⁴⁸ Im Hintergrund läßt sich hier das augustinische Konzept des *ordo amoris* erkennen, das Beziehungen unterschiedlicher Nähe und Ferne zu den Menschen und folglich gestufte Pflichten und Verantwortlichkeiten kennt.²⁴⁹ Eine analoge Stufung liegt der aristotelischen Dreiteilung der praktischen Philosophie in Ethik, Ökonomik und Politik zugrunde.²⁵⁰

Somit ergibt sich schließlich das Gesamtbild einer summarischen Ableitung der Zehn Gebote, die am Ende der Predigtreihe noch einmal eigens angeführt wird in Form einer wiederholenden Zusammenfassung der verschiedenen Einzelbemerkungen in den Predigten.²⁵¹ Im Nachweis dieser Ordnung zeigt sich für Thomas nicht nur, daß sich darin die höchste Weisheit zum Ausdruck bringt, die ihre Weisungen auf höchst geordnete Weise manifestiert.²⁵² Zugleich läßt sich der Dekalog als ein organisches und unteilbares Ganzes wahrnehmen, in dem die einzelnen Gebote sich bedingen und einander erhellen. Auf diese Weise wird die Feststellung des *Jakobusbriefes* nachvollziehbar:

Wer ein Gebot übertritt, verstößt gegen das ganze Gesetz (Jak 2,10f).

(II.) Die Predigten zu den einzelnen Geboten selbst gliedern sich in mehrere Sinnabschnitte, die jeweils durch eine einleitende Wiederholung des betreffenden Gebotes angezeigt wird.²⁵³

²⁴⁷ *Ebd.* (n. 1238). – Vgl. eine entsprechende Dreiteilung der *vitia* gegen die kommutative Gerechtigkeit auch in Thomas, *S.th.* II-II 64 prol.

²⁴⁸ Vgl. oben S. XXXV f. und S. LV.

²⁴⁹ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XV 22 (CCL 48,488,33-37).

²⁵⁰ Vgl. Thomas, *Super Eth.* I 1 (Z. 99-106).

²⁵¹ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 12 (n. 1332).

²⁵² Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 100,7 c.: „In den Geboten des göttlichen Gesetzes ist die größte Weisheit enthalten. Daher heißt es in *Dtn* 4,6: ‚Dies ist eure Weisheit und Einsicht vor den Völkern.‘ Dem Weisen aber kommt es zu, alles in der angemessenen Weise und Ordnung einzurichten. Und daher muß offenkundig sein, daß die Gebote des Gesetzes auf angemessene Weise gegeben wurden.“

²⁵³ Vgl. etwa Thomas, *Coll. in dec. praec.* 2 (n. 1176); (n. 1183); (n. 1188); 3 (n. 1198); 4 (n. 1211) etc. – J.-P. Torrell erkennt darin jeweils den Beginn einer neuen Predigt: vgl. dazu unten S. XCVIII.

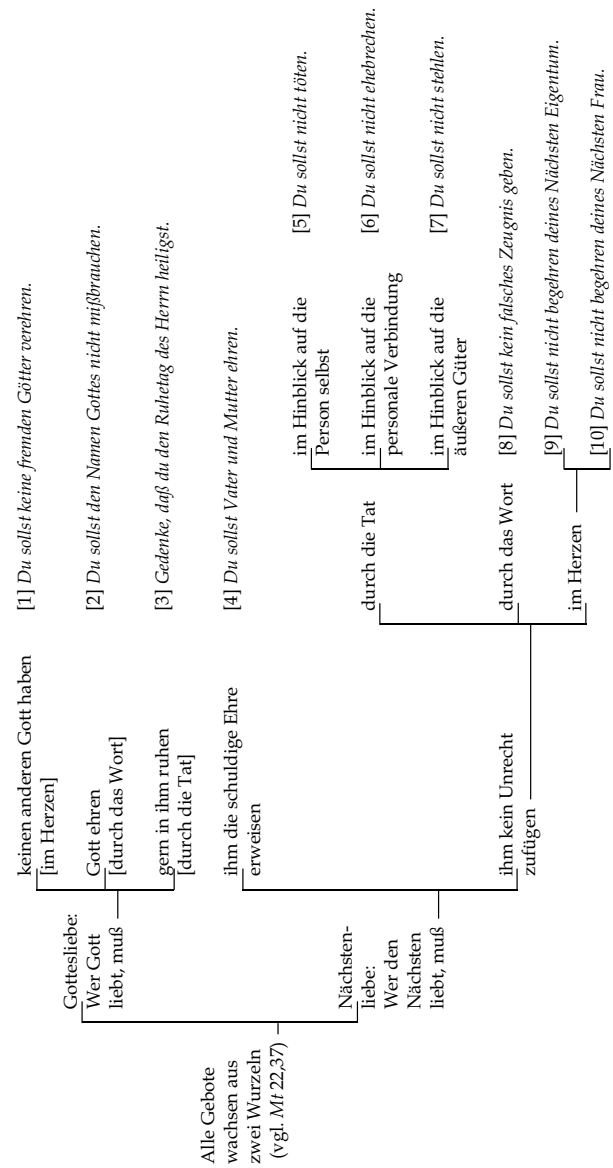


Abb.: Die Ordnung der Zehn Gebote nach den *Collationes in decem praeceptis*

Inhaltlich kreisen sie in der Regel um zwei Schwerpunkte: (a) die genaue Erklärung der *Bedeutung* des Gebotes und (b) die Darlegung der *praktischen Dimensionen* und *Konkretionen*, die sich daraus ergeben. Ersteres kann dabei durch erklärende Begriffsbestimmungen und Definitionen²⁵⁴, die Abgrenzung gegen Mißverständnisse und Fehlinterpretationen²⁵⁵ oder die Begründung des tieferen Sinnes des jeweiligen Gebotes geschehen.²⁵⁶ Mehrfach faßt Thomas die beschriebene Zweiteilung mit der Unterscheidung zwischen dem „daß“ und dem „wie“ eines Gebotes.²⁵⁷

Wenn der *Stil* der thomanischen Predigten mit seinen Aufzählungen und Unterscheidungen dabei mitunter als sehr thetisch erscheinen mag, so liegt dies nicht nur an der nachträglichen Überarbeitung der Texte durch die Redaktoren liegen, von der oben bereits die Rede war.²⁵⁸ Zugleich zeigt sich darin das eigene Bemühen des Thomas um eine Darlegung im Sinne seines Stilideals eines *pointierten und geordneten Denkens* und Sprechens. Zum Eindruck gedanklicher Ordnung und Systematik tragen schließlich verschiedene *Zusammenfassungen* bei, die den Predigten eine Abrundung geben.²⁵⁹

(III.) Häufig sind nach scholastischer Manier kleine *quaestiones* eingeschaltet, die sich inhaltlich an bestimmten Begriffen oder Formulierungen festmachen und an bestimmten Signalwörtern wie „Sed contra“, „Sed (forte) dices“ u.ä. leicht erkennbar sind.²⁶⁰ Gleiches gilt für Aussagen, die von Thomas mit einem Akzent versehen werden, da sie eine eigene Wichtigkeit haben. Sie werden durch Wendungen wie „Sed (Et) sciendum“, „Sed (et) considerandum“, „Et nota“²⁶¹ angezeigt. Dabei ist es gerade die Vielzahl dieser Einwände und Hervorhebungen, die eine eigentümliche *Lebendigkeit* und *Diskursivität* der Darlegung bedingt. Man hat den Eindruck, daß der Prediger nicht nur vorträgt, sondern mit dem Hörer zugleich in ein argumentatives Gespräch, in eine Diskussion, eintritt.

²⁵⁴ So finden sich etwa Begriffsbestimmungen von „Begehrlichkeit“ (*cupiditas*; vgl. *ebd.*, prol., n. 1158); „vergeblich“ (*in vanum*; vgl. *ebd.*, 4, n. 1204ff), „Zorn“ (*ira*; vgl. *ebd.*, 7, n. 1268ff.) oder „Gerechtigkeit“ (*iustitia*; vgl. *ebd.*, 4, n. 1209).

²⁵⁵ Vgl. z.B. *ebd.*, 2 (n. 1183ff.); 6 (n. 1259ff.); 11 (n. 1316ff.).

²⁵⁶ Vgl. z.B. *ebd.*, 3 (n. 1198ff.); 5 (n. 1218ff.).

²⁵⁷ Vgl. z.B. *ebd.*, 1 (n. 1166); 2 (n. 1176); 5 (n. 1225).

²⁵⁸ Vgl. oben S. XXVI f.

²⁵⁹ Vgl. Thomas, *Coll in dec. praec.* prol. (n. 1137); 7 (n. 1276); 11 (n. 1322).

²⁶⁰ Vgl. *ebd.*, prol. (n. 1147); 1 (n. 1165); 7 (n. 1267); 8 (n. 1285); 9 (n. 1294).

²⁶¹ Vgl. *ebd.*, prol. (n. 1132); (n. 1134); (n. 1138); (n. 1139); 4 (n. 1208) etc.

(IV.) Der extensive Gebrauch von *Schriftzitate*, der die *Collationes in decem praeceptis* kennzeichnet, zeugt ferner von der elementaren Bedeutung, die der Bibel als entscheidender Norm der Verkündigung im allgemeinen wie als Maßstab im Denken und Schaffen des Thomas im besonderen zukommt: sie ergibt sich gleichermaßen aus der Einsicht, daß Predigen zuerst und zuvorderst ein Präsentmachen des Wortes Gottes ist, wie aus der oben skizzierten thomanischen „Theologie des Wortes“. Dieser Gebrauch führt so weit, daß z.T. die gesamte Argumentation durch eine Aneinanderreihung von Schriftzitate bestritten wird oder daß bestimmte Begriffe und Sachverhalte ausschließlich mit biblischen Belegen und Beispielen entwickelt werden.²⁶²

Von hervorgehobener Bedeutung sind dabei unter den biblischen Büchern, aus denen Thomas seine Zitate schöpft, neben dem *Psalter* die Bergpredigt (*Mt* 5-7) sowie – im Zusammenhang des Liebesgebots – die johanneischen Schriften, auf die er häufig und an zentralen Stellen recurriert.²⁶³

(V.) Sekundierend dazu führt Thomas gelegentliche Zitate von *Kirchenvätern*, v.a. von Augustinus und Gregor dem Großen (um 540-604), schließlich auch von Hieronymus (347-420) an.²⁶⁴ Zurück tritt dagegen Aristoteles, der als zweite große Quelle des thomanischen Denkens nur punktuell namentlich genannt wird.²⁶⁵ Ähnliches gilt auch für weitere pagane Quellen, die freilich zumeist über die augustinische Rezeption vermittelt erscheinen. Doch auch wenn der „Philosophus“ nicht ausdrücklich zitiert wird, so ist er offensichtlich in Stil und Gesamtperspektive der Auslegung, v.a. aber auch in der Zeichnung psychologischer Prozesse, die sich auf die *Nikomachische Ethik* stützt, beständig präsent.²⁶⁶

(VI.) Eine aktualisierende Bezugnahme auf *zeitgenössische akademische Debatten* findet sich im Rahmen der *Collationes in decem praeceptis* lediglich in der bereits erwähnten Reminiszenz zur Frage bzgl. der Ewigkeit der Welt.²⁶⁷ In den Vordergrund treten

²⁶² Vgl. z.B. *ebd.*, 10 (n. 1304-1308).

²⁶³ Vgl. das Bibelstellenregister unten S. 98-101.

²⁶⁴ Vgl. das Verzeichnis der von Thomas zitierten Autoren: S. 101.

²⁶⁵ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 4 (n. 1238); 7 (n. 1259); (n. 1267f.).

²⁶⁶ Vgl. v.a. die Diskussion um die Rolle der Leidenschaften in Verbindung mit der Tugend: *ebd.*, 7 (n. 1267); ferner 7 (n. 1270ff.); 11 (n. 1316ff.).

²⁶⁷ Vgl. *ebd.*, 5 (n. 1218). – Zur Auseinandersetzung mit dieser Thematik vgl. v.a. das Opusculum *De aeternitate mundi*. – Im Ganzen vertritt Thomas eine Position, in der es ihm darum geht, die Möglichkeit des *Glaubens* an eine göttliche Welterschöpfung offenzuhalten – allerdings nicht nur gegen die Averroisten, die meinten, eine Anfanglosigkeit der Welt rein

demgegenüber der spezifische Erfahrungshorizont der hochmittelalterlichen Welt und das *Leben und der Alltag des zeitgenössischen Menschen*, an den Thomas mit seinen Beispielen bewußt anknüpft.²⁶⁸ In diesem Sinne hält J.-P. Torrell summarisch fest:

Thomas [...] unterscheidet sich von der Mehrheit seiner Zeitgenossen durch seine Einfachheit und Nüchternheit. Er verwendet kaum scholastische Spitzfindigkeiten und Fachbegriffe. [...] [Auch] findet man in seinen Predigten keine Anekdoten (exempla), die sonst bei den Predigern sehr beliebt waren. [...] Es erstaunt ferner, daß die Predigten eines Intellektuellen wie Thomas so konkret sind [und] sich auf tägliche Erfahrung stützen [...]. Zwar spiegeln sie die Mentalität seiner Zeit [...], aber sie zeugen auch von einem starken Zug auf die Bibel und einer tiefen Liebe zum Wort Gottes.²⁶⁹

6. Inhaltliche Schwerpunkte

6.1. Das Vorwort und die Predigten zur Gottesliebe und zur Nächstenliebe

Bereits quantitativ kommt den einführenden Bemerkungen des Vorworts sowie den beiden ersten Predigten zu den Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe besondere Bedeutung zu: sie allein umfassen allein ein Drittel der Ausführungen der *Collationes* und zeigen damit die grundlegende Funktion, die der theologischen Tugend der Liebe in ihren verschiedenen Dimensionen als Prinzip für die Interpretation des Dekalogs zukommt.

Gleichwohl setzt Thomas zunächst mit der Unterscheidung von vier verschiedenen Arten des *Gesetzes* ein: (1) dem natürlichen Gesetz, (2) dem Gesetz des Mose, (3) dem Gesetz des Evangeliums und (4) dem Gesetz der Begierde (*lex concupiscentiae*), von dem zumal in den Briefen des Apostels Paulus mehrfach die Rede ist

mit den Mitteln der Philosophie verfechten zu können, sondern auch gegen Strömungen bei den Franziskanern um Bonaventura (1221-1274), die eine Beweisbarkeit des ersten Glaubensartikels durch strikte Vernunftgründe vertraten. – Vgl. A. Zimmermann (1976), 322; J. Wippel (1984).

²⁶⁸ Vgl. etwa Thomas, *Coll. in dec. praec.* 9 (n. 1290-1295; 1298) oder 10 (n. 1314). – Zum Ganzen vgl. J.-P. Torrell (1982) und (1985), 226-229: „[C]’est peut-être dans sa prédication qu’on trouve à l’état le plus spontané ces indices révélateurs d’un homme et de son milieu. [...] [I]ls montrent au moins comment même un grand-esprit reste un homme de son temps.“

²⁶⁹ J.-P. Torrell (1995), 92f.

(vgl. etwa *Röm 7,23* u.ö.).²⁷⁰ Ihren Dreh- und Angelpunkt hat diese Aufzählung im Gesetz des Evangeliums, welches das „Gesetz Christi“ ist. Die Differenzierung der vier Gesetzesarten ähnelt jener oben erwähnten in der *Summa theologiae* – mit dem Unterschied, daß hier statt des positiven menschlichen Gesetzes das Gesetz der Begierde eigens akzentuiert wird. Dies mag nicht nur bedingt sein durch die Semantik der Bibel, die für die Textgattung der Predigt prägend und kennzeichnend ist, sondern vor allem durch den geistlichen Anspruch der Ausführungen, welche die *conditio humana*, den Menschen in seinem Streben nach der endgültigen Glückseligkeit und Vollendung, als entscheidenden Bezugspunkt der Überlegungen in den Blick nimmt.

In dieser anthropologischen Grundperspektive ist es (1) die *lex naturalis*, die von Schöpfung wegen eine natürliche Erkenntnis von Gut und Böse bringt.²⁷¹ Im heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Versuchung und Sündenfall erscheint sie überdies (2) in die Differenz zwischen Fleisch und Geist gestellt, in der Seele und Leib des Menschen nicht mehr Gott untertan sind, d.h. unter das Gesetz der Begierde. Daher bedurfte es, um den Menschen „zu den Werken der Tugend zurückzuführen“²⁷², des Gesetzes der Schrift, zunächst (3) in Form des Gesetzes des Mose, dann (4) als Gesetz des Evangeliums. – Dabei ist es seine besondere *Motivationskraft* im Hinblick auf das Gute oder Schlechte²⁷³, die das Gesetz Christi, so Thomas, gegenüber dem des Mose hervorhebt: anders als dieses ist es nicht Gesetz der Furcht, sondern Gesetz der Liebe.²⁷⁴ Als solches wird es zur Richtschnur für das menschliche Tun (*regula omnium actuum humarorum*), worin zugleich der *Begriff des Gesetzes* seine wesentliche Bestimmung erfahren kann. Denn:

*Wie im Handwerk jedes Werkstück nur dann gut und recht genannt wird, wenn es nach der Meisterregel gearbeitet ist, so ist auch jede menschliche Handlung nur dann recht und sittlich, wenn sie mit dem göttlichen Gesetz der Liebe übereinstimmt.*²⁷⁵

²⁷⁰ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec. prol.* (n. 1129-1133). – In *S.th.* I-II 81,6 c. wird es auch *lex fomitis* genannt.

²⁷¹ Thomas weist in diesem Zusammenhang auf die goldene Regel hin.

²⁷² Thomas, *Coll. in dec. praec. prol.* (n. 1131).

²⁷³ Vgl. *ebd.* (n. 1133-1136).

²⁷⁴ Vgl. *ebd.* (n. 1134-1137). – Mit den Gegensätzen (a) Furcht-Liebe, (b) zeitliche-himmliche Güter (c) drückend-leicht wird dieser Unterschied dreifach profiliert.

²⁷⁵ *Ebd.* (n. 1138).

Damit aber ist die Verbindung von Gesetz und Liebe hergestellt: Das Gesetz des Evangeliums „ist das Gesetz der göttlichen Liebe“.²⁷⁶

Darüber hinaus ist das Gesetz Christi durch eine eigentümliche *Kürze* ausgezeichnet, die es für alle einsehbar macht und darin auf ihren Urheber, das *Verbum abbreviatum*, durchsichtig wird.²⁷⁷

(1) *Das Gesetz der göttlichen Liebe*

Die Feststellung ist Ausgangspunkt für ein kleines „Loblied der Liebe“, in dem Thomas ausführlich (1.1) ihre Wirkungen, (1.2) ihren Nutzen und (1.3) ihren Erwerb und ihr Wachstum beschreibt.

(1.1) *Die Wirkungen der Liebe.* – Unter den vier hauptsächlichsten Wirkungen im Menschen, welche die Liebe „sehr erstrebenswert“ machen, verdienen v.a. die erste und die letzte Beachtung, da sie unmittelbar das Sein des Menschen wie sein Ziel betreffen.²⁷⁸

(a) *Das Sein des Menschen.* – So hat die Liebe eine elementar belebende Wirkung, sie begründet im Menschen das geistliche Leben, das Thomas als Einswerdung und Unwandlung des Liebenden in den Geliebten beschreibt. Die Elementarität und Totalität dieses Vorgangs belegt er in Anknüpfung an Augustinus mit dem Vergleich von Seele und Leib:

*Wie die Seele das Leben des Leibes ist, so ist Gott das Leben der Seele.*²⁷⁹

Dabei ist an dieser Stelle der thomanische Hylemorphismus in seiner ganzen Tragweite mitzudenken. Wohl kaum einer hat die Einheit und Ganzheit des Menschen, die Einheit von Materie und Form, von Leib und Seele, so intensiv und konsequent bedacht wie Thomas von Aquin: Weil die Seele als einer und „einziger Akt“ und „einzige substantielle Form“ (*anima unica forma corporis*)²⁸⁰ dem Leib Existenz, Art und Einheit verleiht und untrennbar mit ihm verbunden ist, geht die Materialität und Leiblichkeit als konstitutives Element in das Verständnis des Menschen wie aller übrigen Dinge der geschaffenen Wirklichkeit ein, und erst beide zusammen bilden ein Eines und Ganzes.²⁸¹

²⁷⁶ *Ebd.* (n. 1137).

²⁷⁷ Vgl. *ebd.*

²⁷⁸ Vgl. *ebd.* (n. 1139-1145).

²⁷⁹ *Ebd.* (n. 1140). – Vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 70,3 (CCL 39,962,59) u.ö.

²⁸⁰ Vgl. Thomas, *S.th.* I 76, 3-4.

²⁸¹ Vgl. dazu H.-G. Nissing (2022), 43f. und 410ff.

*Dann nämlich sagen wir, der Leib lebe durch die Seele, wenn er durch Wirken und Bewegung die ihm eigenen Lebensäußerungen zeigt. Trennt sich aber die Seele vom Leibe, dann ist das Wirken und die Bewegung des Leibes zu Ende.*²⁸²

Dieser Gedanke wird nun auf das Verhältnis von Seele und Liebe übertragen:

*Ebenso ist auch das Wirken der Seele nur dann tugendkräftig und vollkommen, wenn sie durch die Liebe wirkt, kraft welcher Gott in ihr wohnt. Ohne die Liebe aber wirkt sie nicht.*²⁸³

In solchem Sinne ist die Liebe auch Lebensprinzip für die *Gaben des Heiligen Geistes*, die der „Schmuck der Seele“ sind. Die Erwähnung der *septem dona Sancti Spiritus* nicht nur an dieser Stelle²⁸⁴ belegt im Übrigen die elementare Bedeutung, die dieses Lehrstück seit seinem Kölner Erstlingswerk, dem *Jesaja-Kommentar*, für Thomas besitzt und seiner Pneumatologie ihr eigentümliches Gepräge gibt.²⁸⁵

(b) *Das Ziel des Menschen.* – Darüber hinaus liegt die besondere Wirkung der Liebe darin, daß sie den Menschen auf die ewige Glückseligkeit hinordnet, worin sich der leitende teleologische Gesichtspunkt der Auslegungen spiegelt: denn „nur denjenigen, die die Liebe besitzen“, ist das Ewige Leben versprochen.²⁸⁶ Auf dem Weg zu diesem Ziel ist die Liebe insofern eine Hilfe, als sie überdies (c) die Beachtung der göttlichen Gebote sowie (d) das Überwinden von Widerwärtigkeiten bewirkt.²⁸⁷

(1.2) *Der Nutzen der Liebe.* – Auch für die Darlegung der fünf weiteren Wirkungen, die Thomas anführt und in denen die Liebe den Menschen zum Nutzen ist, ist der eschatologische Gesichtspunkt leitend: Neben (a) der Vergebung der Sünden, die eine notwendige Verbindung von Reue und Liebe impliziert und für die die im Dominikanerorden besonders verehrte Maria Magdalena als Beispiel steht, und (b) der Erleuchtung des Herzens durch den Heiligen Geist bringt sie v.a. (c) eine Vervollkommnung der Freude am Ewigen, Göttlichen und (d) den vollkommenen Frieden, der sich aus dem Blick auf die vollkommene Erfüllung unseres Verlangens durch Gott herleitet. So be-

²⁸² Thomas, *Coll. in dec. praec. prol.* (n. 1140).

²⁸³ *Ebd.*

²⁸⁴ Vgl. ferner *ebd.* (n. 1154).

²⁸⁵ Vgl. hierzu U. Horst (2001).

²⁸⁶ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec. prol.* (n. 1144).

²⁸⁷ Vgl. *ebd.* (n. 1141-1143).

wirkt die Liebe (e) im Ganzen die Erhebung des Menschen zu einer solch großen Würde, daß er als Freier, als Freund, ja: als Sohn Gottes ausgezeichnet ist. Und seine Erbschaft als Sohn besteht eben im Ewigen Leben.²⁸⁸ – Mehrfach findet sich in den *Collationes in decem praeceptis* eine derartige Hervorhebung der menschlichen *Würde*. Sie reflektiert die zentrale Bedeutung, die der Personbegriff als Dreh- und Angelpunkt der Anthropologie und Ethik auch in diesem Text besitzt.

(1.3) *Erwerb und Wachstum der Liebe.* – In den aus diesen Überlegungen abgeleiteten praktischen Ratschlägen (a) zum Erwerb und (b) zur Bewahrung bzw. zum Wachstum der Liebe schärft Thomas zwar eigens ihren *Geschenkcharakter* ein (unsere Liebe zu Gott ist nur eine Wirkung seiner Liebe zu uns), doch macht dies ein Disponiertsein von Seiten des Menschen keineswegs überflüssig. Als Voraussetzungen (a) für ihren Erwerb weist er daher v.a. auf das Hören des Wortes Gottes hin und rät zu einem fortwährenden Bedenken des Guten. Als Bedingung (b) für ihre Bewahrung und ihr Wachstum nennt er die Trennung des Herzens von allen Weltlichen sowie die sichere Geduld im Widerwärtigen.²⁸⁹

Auf der Grundlage dieser *anthropologischen Erschließungen des Phänomens der Liebe* erscheinen die folgenden beiden Predigten zur Gottes- und Nächstenliebe wie zwei sich öffnende Flügel eines Triptychons, die auf einer ersten Stufe eine Entfaltung und Konkretisierung im Hinblick auf ihre verschiedenen Adressaten bringen. Jeweils zu Beginn markiert Thomas ihren biblischen Aufgangspunkt, indem er an die Situation der Streitgespräche Jesu mit den Schriftgelehrten im Tempel in der Woche vor seinem Leiden und Sterben erinnert.²⁹⁰ Im Rückgriff auf die Rede vom Gesetz Christi erscheint Christus dabei als Gesetzgeber (*legislator*), der das Neue Gesetz der Liebe gibt, indem er das Gesetz des Alten Bundes zusammenfaßt und konzentriert:

Ein Schriftgelehrter [...] ging zu ihm hin und fragte ihn: Welches Gebot ist das erste von allen? Jesus antwortete: Das erste

²⁸⁸ Vgl. *ebd.* (n. 1146-1152).

²⁸⁹ Vgl. *ebd.* (n. 1153-1159). – Sehr schön bemerkt Thomas zum Bedenken der Guten: Keiner kann hart (*durus*) bleiben, der die göttlichen Wohltaten empfangen hat, und: Schlechte Gedanken zerstören die Liebe (vgl. n. 1156). – Für die Trennung vom Weltlichen weist er ausdrücklich auf die Lebensform der Religiösen hin, die auf allen Besitz verzichtet. Demgegenüber sei der durch Weltliches beschwerte menschliche Intellekt wie die Sonne im Nebel (vgl. n. 1158).

²⁹⁰ Vgl. *ebd.*, 1 (n. 1160) und 2 (n. 1171).

ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden. (Mk 12,28-31)²⁹¹

(2) Die Gottesliebe

Dem oben erwähnten zweiteiligen Grundaufbau der einzelnen Predigten entsprechend, beschreibt Thomas zuerst das „Daß“ und dann das „Wie“ des ersten Hauptgebotes.

(2.1) *Beweggründe für die Gottesliebe.* – So nennt er zunächst vier Beweggründe, die zur Gottesliebe motivieren.²⁹² Die für alles Weitere grundlegende (a) Dankbarkeit in Erinnerung an die empfangenen göttlichen Wohltaten, angefangen beim eigenen Selbst, der Seele und dem Leib, (b) das Bedenken der göttlichen Majestät, d.h. des Wesens Gottes, das immer größer ist als der Mensch sich vorstellen oder als solches verehren kann²⁹³, (c) das daraus folgende Bewußtsein für seine Unvergleichlichkeit, der nichts Geschaffenes gleichkommt, durch die Geringschätzung des Weltlichen und Irdischen und (d) das Meiden der Sünde als Wahrung der eigenen Integrität und Hinordnung auf Gott²⁹⁴ finden ihren Konvergenzpunkt im Gedanken der *Hingabe* an Gott: „Homo se dare tenetur“.²⁹⁵

(2.2) *Die Art und Weise der Gottesliebe.* – Für die Art und Weise, diese Hingabe zu vollziehen, liefert das erste Hauptgebot eine exakte Beschreibung: der Mensch soll Gott „mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit ganzem Verstand und mit all seinen Kräften“ lieben. Diese verschiedenen Bestimmungen, die sich in unterschiedlichen Reihungen an mehreren Stellen der Heiligen Schrift finden²⁹⁶, lassen sich in einer differenzierten kleinen Handlungs-

²⁹¹ Daher ist der Dekalog im Licht des zweifachen Liebesgebotes auszu-legen, das die Erfüllung des Gesetzes ist (vgl. *Röm* 13,9-10): vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec. prol.* (n. 1142).

²⁹² Zum folgenden vgl. *ebd.*, 1 (n. 1161-1165).

²⁹³ Vgl. an dieser Stelle den deutlichen Anklang an die zweite Strophe der *Fronleichnamsequenz* „*Lauda Sion*“: „Quantum potes/ tatum aude,/ quia maior omni laude,/ nec laudare sufficis“: *ebd.* (n. 1162).

²⁹⁴ Vgl. *ebd.* (n. 1164): Der Verstoß dagegen kann entweder (a) durch Vermeiden der einen und Tun der anderen Sünde oder (b) durch das Bekenntnis zu Verschiedenem erfolgen. In jedem Falle ist der Sünder gespalten.

²⁹⁵ *Ebd.* (n. 1166).

²⁹⁶ Vgl. *Dtn* 6,5; *Mt* 22,37; *Mk* 12,30; *Lk* 10,27 – Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 44,5 c.

psychologie ausdeuten: So ist (a) unter dem „Herzen“ (*cor*) als Bezeichnung der Innerlichkeit des Menschen die Intention als alles tragende Grundlage zu verstehen, (b) unter der „Seele“ (*anima*) der gute Wille, (c) unter dem „Verstand“ (*mens*) die innere Haltung des Geistes und der Gedanken²⁹⁷ und (d) unter der „Kraft“ (*virtus, fortitudo*) das Vermögen zur Ausführung: „Igitur ad diligendum Deum danda sunt ista Deo: scilicet intentio, voluntas, mens, fortitudo.“²⁹⁸

Eine eigene, sehr persönliche Formulierung hat Thomas dieser Haltung in der ersten Strophe des *Hymnus* „*Adoro te devote*“ gegeben, den er auf dem Totenbett gebetet haben soll und der daher als sein „poetisches Testament“ gelten kann:

*Adoro te devote, latens veritas,
te, qui sub his formis vere latitas,
tibi se cor meum totum subiicit,
quia te contemplans totum deficit.*²⁹⁹

Deutlich sind darin die Referenzen auf das erste Hauptgebot zu erkennen.

(3) Die Nächstenliebe

(3.1) *Beweggründe für die Nächstenliebe.* – Auch die zweite Predigt, die der Nächstenliebe gewidmet ist, gibt zunächst vier Beweggründe für diese an.³⁰⁰ Die Nächstenliebe wird an erster Stelle motiviert (a) durch die Liebe Gottes, der alle Gläubigen als Söhne und Töchter liebt sowie durch die Zugehörigkeit zu Christus, durch die alle eine Familie und ein Leib sind. So bedeutet Haß gegen den Nächsten zugleich einen Mangel an Liebe Gott gegenüber. (b) Überdies gilt die Liebe, in der das Gebot Christi („Liebt einander“) befolgt wird, als das entscheidende Kennzeichen (*signum*) der zu Christus Gehörenden, wie Thomas mit einigem Nachdruck herausstellt.³⁰¹ (c) Von philosophischer Seite findet es

²⁹⁷ Vgl. *ebd.* (n. 1169): Als Beispiele nennt Thomas diejenigen, die nicht im Werk sündigen, aber gern daran denken, sowie diejenigen, die nur auf ihre eigene Weisheit vertrauen, aber nicht glauben wollen.

²⁹⁸ *Ebd.* (n. 1170). – Thomas orientiert sich an den Versionen bei *Mk* und *Lk*. – Parallele Auslegungen finden sich in *S.th.* II-II 44,5; *Super III Sent.* d. 27 exp. text.; *Super Matth.* XXII 4 (n. 1814).

²⁹⁹ „Ich bete dich ergeben an, verborgene Wahrheit,/ dich, der du dich unter diesen Gestalten wahrhaft verbirgst./ Dir unterwirft sich mein ganzes Herz,/ denn indem ich dich betrachte, verschwindet alles.“ – Vgl. dazu H.-G. Nissing (2022), 13-20 und 38-51.

³⁰⁰ Zum folgenden vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 2 (n. 1172-1175).

³⁰¹ Vgl. *ebd.* (n. 1173): „Er sagt nicht: An der Auferweckung der Toten

seine Unterstützung durch die wechselseitige Freundschaft, in der die Menschen von Natur aus zueinander stehen und miteinander kommunizieren.³⁰² Dieser Grundgedanke liegt der praktischen Philosophie des Aristoteles zugrunde. (d) Freilich handelt es sich im christlichen Sinne um eine Verbindung, die im Übernatürlichen bis ins Jenseits hinüberreicht, insofern die Gläubigen sich in der Kirche als geistiger Einheit gegenseitig Hilfe leisten und voneinander über den Tod hinaus Nutzen empfangen.

(3.2) *Die Art und Weise der Nächstenliebe.* – Interessant ist im folgenden, wie Thomas die Art und Weise der Nächstenliebe (a) im Ausgang von der Klausel „wie dich selbst“ beschreibt. Anders als in modernen Interpretationen, nach denen die Selbstliebe die *Voraussetzung* der Nächstenliebe ist („Erst wenn ich mich selbst liebe und angenommen habe, kann ich auch den Nächsten lieben“) versteht Thomas diesen Hinweis als solchen, der gerade auf die *Selbstlosigkeit* der Liebe hinweist – denn es gibt (i) eine Liebe um des Nutzens willen, (ii) eine Liebe um des Genusses willen und (iii) eine Liebe um der Tugend (oder um seiner selbst) willen.³⁰³ Eben dann aber lieben wir den anderen „wie uns selbst“, wenn wir ihn nicht um unseres Nutzens oder um des Genusses willen lieben, sondern um seiner selbst (und seiner Tugend) willen – also zweckfrei oder selbstlos. – So heißt auch (b) den Nächsten „geordnet lieben“ nicht, ihn wie Gott lieben, sondern „wie dich selbst“, dem die Gottesliebe als erstes Gebot aufgetragen ist.³⁰⁴ Ferner erfordert die Nächstenliebe (c) Wirksamkeit und Aktivität, (d) Beharrlichkeit und Dauerhaftigkeit und (e) Gerechtigkeit, ja: Heiligkeit.³⁰⁵ Wenn Thomas in diesem Zusammenhang wiederholt *Liebe* und *Freundschaft* in eine enge Verbindung bringt, so schlägt sich darin jenes Anliegen nieder, den christlichen Begriff der *caritas* mit dem aristotelischen Gedanken der Freundschaft zu deuten, dem der „Philosoph“ ganze zwei Bücher seiner *Nikomachischen Ethik* gewidmet hatte.³⁰⁶

oder an einem sichtbaren Abzeichen wird man euch als meine Jünger erkennen, sondern daran, ‚daß ihr einander liebt.‘

³⁰² Vgl. *ebd.* (n. 1174): „So heißt es nämlich im Buch *Jesús Sirach* 13,19: ‚Jedes Lebewesen liebt seinesgleichen.‘ Weil daher alle Menschen einander von Natur aus ähnlich sind, müssen sie einander lieben. Den Nächsten zu hassen, ist daher nicht nur gegen das göttliche Gesetz, sondern auch gegen das Naturgesetz.“

³⁰³ Vgl. *ebd.* (n. 1177).

³⁰⁴ Vgl. *ebd.* (n. 1178).

³⁰⁵ Vgl. *ebd.* (n. 1179-1182).

³⁰⁶ Vgl. H.-G. Nissing (2019), 78f.

In solchem Sinne verweist Thomas eigens auf zwei Tugenden zur Erhaltung der Freundschaft: die Geduld (*patientia*) und die Demut (*humilitas*) als deren Ursache.³⁰⁷

Primat der Gottesliebe. – Auch wenn Thomas im Ganzen bemüht ist, die Nächstenliebe als Gebot zu interpretieren, das als zweites „dem ersten gleich ist“ (*Mt* 22,39), wird man bei der Lektüre seiner Ausführungen nicht die konstitutive Bedeutung verkennen können, die der Gottesliebe auch in seinen Begründungen der Nächstenliebe zukommt, so daß erstere tendenziell als die grundlegendere, letztere dagegen als die abgeleitete erscheint. Dies entspricht freilich voll und ganz dem oben beschriebenen Grundverständnis des *göttlichen Gesetzes*, wie es vor allem in der *Summa contra Gentiles* zum Vorschein kam. Demnach liegt dessen erste Intention darin, den Menschen auf Gott hinzuordnen.³⁰⁸

Die Feindesliebe. – Einen ganz eigenen Akzent im Hinblick auf die Nächstenliebe setzt Thomas damit, daß er die Feindesliebe als Implikat des zweiten Hauptgebotes eigens herausstellt. Seinen eigenen Worten nach beabsichtigt er damit, ein Mißverständnis auszuschließen, das bereits die Pharisäer in ihren Disputen mit Christus geleitet hat.³⁰⁹ – Unter den vier Argumenten, die sich gegen dieses Mißverständnis anführen lassen, ragt dabei (a) einerseits die Handlungsweise Christi als Vorbild und Beispiel der Feindesliebe hervor. Anhand ihrer sowie mit Hilfe der Unterscheidung zwischen (i) Person und (ii) Tat läßt sich zugleich einsichtig machen, daß es möglich ist, (i) die Natur des Feindes zu lieben, aber (ii) seine Sünde zu hassen (womit sich zugleich ein Ausgleich zwischen verschiedenen sich scheinbar widersprechenden Bibelziten herstellen läßt).³¹⁰

(b) Von besonderer Eindrücklichkeit ist andererseits der Hinweis darauf, daß der andere Mensch (i) stets Geschöpf ist und zur Teilnahme am Ewigen Leben fähig. Als solcher kann er zugleich auch noch in besonderer Weise (ii) unser Freund und Gefährte sein. – (i) Im ersten Sinne nun ist, so Thomas, von einer allgemeinen Nächstenliebe auch der Feind nicht auszuschließen: „So muß jeder für jeden beten und jedweden in der äußersten Not unterstützen.“³¹¹ Doch meint Feindesliebe nicht, daß man (ii) im zweiten Sinne familiären Umgang mit ihm pflege – es sei denn, er bitte um Verzeihung und die Freundschaft werde dadurch wiederher-

³⁰⁷ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 2 (n. 1181).

³⁰⁸ Vgl. oben S. XLI ff.

³⁰⁹ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 2 (n. 1183).

³¹⁰ Vgl. *ebd.* (n. 1184f.).

³¹¹ *Ebd.* (n. 1187).

gestellt. In diesem Zusammenhang erhält für Thomas die Bitte des *Vater unser* ihren tieferen Sinn: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ (Mt 6,9).³¹²

All diese Überlegungen stehen dabei unter der Maßgabe, daß es zur Feindesliebe keineswegs ausreicht, dem anderen nicht nur nichts Übles zu wünschen, sondern auch darum, ihm Gutes zu wünschen, ja: Gutes zu tun.³¹³ Die praktischen Gründe, die Thomas anführt und die zur Feindesliebe bewegen sollen, haben daher – ganz im Sinne des thomanischen Aktualismus – den Tenor, dem anderen, dem Feind, mit der Liebe *zu vorzukommen*, *aktiv* zu werden, sich nicht in die Rolle des Opfers zu begeben, sondern *vergebend tätig* zu werden. So ist es vollkommener, selbst zu verzeihen, als abzuwarten. Und die Feindesliebe wird zum hervorragenden Zeichen des Kindes Gottes und seiner Würde.³¹⁴

6.2. Die drei Gebote der Gottesliebe

Auf einer zweiten Stufe der Entfaltung finden die beiden Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe ihre Konkretisierungen in den Zehn Geboten. Parallel zu Christus, der im Tempel das Neue Gesetz gegeben hat, weist Thomas daher auf Mose als den Überbringer des Alten Gesetzes hin, das er auf dem Berg Sinai empfangen hat. Die Konkretisierung der beiden Hauptgebote geschieht entsprechend in jenen beiden Richtungen, die durch die beiden Tafeln des Dekalogs symbolisiert sind.³¹⁵ Zum Leitfaden ihrer weiteren Unterscheidung wird dabei die o.g. Trias von „Herz – Mund – Tat“. Immer wieder kommt freilich zugleich die *Liebe* als treibendes Motiv in der Beachtung der Gebote zum Vorschein.³¹⁶

(1) Das erste Gebot: das Fremdgötterverbot

(1.1) *Der Sinn des Fremdgötterverbots.* – Zur Plausibilisierung des ersten Gebotes listet Thomas unter Hinweis auf eine Reihe biblischer Beispiele verschiedene Möglichkeiten auf, fremde Götter zu haben, die auch in Geschichte und Gegenwart anzutreffen sind. Als Ersatzgottheiten konnten und können so fungieren: (a) Dämonen (in Wahrsagerei und Zeichendeuten), (b) die Himmelskörper (in der Astrologie), (c) die Elemente, (d) Menschen, Vögel oder

³¹² Vgl. dazu auch Thomas, *Coll. in Orat. Dom.* 5 (n. 1081-1091).

³¹³ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 2 (n. 1187).

³¹⁴ Vgl. *ebd.*, 2 (n. 1199-1192). – Vgl. *Coll. in Orat. Dom.* 5 (n. 1091).

³¹⁵ Vgl. den entsprechenden Hinweis in Thomas, *Coll. in dec. praec.* 3 (n. 1193).

³¹⁶ Vgl. z.B. *ebd.*, 1 (n. 1169); 6 (n. 1237); 7 (n. 1262).

auch man selbst – wobei er für die letztere Haltung als Ursachen (i) die Fleischlichkeit (*carnalitas*), (ii) die Schmeichelei (*adulatio*), (iii) die Vermessenheit (*praesumptio*) anführt.³¹⁷ Sie alle führen dazu, Gott nicht den gebührenden Platz im eigenen Leben einzuräumen, ihn nicht an die erste Stelle zu setzen.

(1.2) *Praktische Dimensionen und Konkretionen.* – Unter den fünf Vernunftgründen, die im Unterschied dazu gegen Idolatrie sprechen und zur Verehrung des einen Gottes anregen wollen, erscheint an erster Stelle (a) die Würde Gottes (*dignitas Dei*), ferner (b) seine Großzügigkeit und freigebige Güte (*largitas*), deren Nichtbeachtung in der Orientierung an Ersatzgottheiten der Undankbarkeit und Hoffnungslosigkeit entspringt, (c) die Festigkeit und Verlässlichkeit des Versprechens (*firmitas promissi*), das die Gläubigen ihm in der Taufe gegeben haben, (d) die Leichtigkeit (*levitas*) der göttlichen Herrschaft, die sich von der Härte einer Unterwerfung unter die Macht des Teufels abhebt, und schließlich – wie sollte es nach thomanischem Denken anders sein – (e) die Unermesslichkeit der von ihm versprochenen Gabe (*immensitas muneris*): die Glückseligkeit des ewigen Lebens.³¹⁸

Zum Vorschein kommen im Rahmen dieser Argumentation zugleich zentrale Aspekte des *thomanischen Gottesbildes*, die zur Motivation der Gottesliebe unterstützend beitragen. So führt Thomas die Würde Gottes einerseits etymologisierend auf den Gottesnamen zurück, insofern Gott derjenige ist, „der alles weiß“:

Daher wird der Name „Gott“ von „sehen“ hergeleitet. [...] „Alles liegt nackt und offen vor seinen Augen“ (Hebr 4,13).³¹⁹

Darüber hinaus läßt sich der Gottesname aber auch zur Erklärung dafür anführen, daß er Schöpfer und Geber alles Guten ist:

Dies nämlich ist im Namen „Gott“ erhalten, der sich von „Verteilung“ (distributio) herleitet, das heißt der Geber der Dinge, denn alles erfüllt er mit seiner Güte.³²⁰

Im Namen „Gott“ werden somit gleichermaßen (a) jene *intellektualistischen* Züge des Gottesbegriffs sichtbar, die Thomas in Fortführung der aristotelischen Vorstellung Gottes als „Denken

³¹⁷ Vgl. *ebd.*, 3 (n. 1194-1197). – Vgl. parallel Thomas, *Coll. in Symb. Apost.* 1 (n. 873-877).

³¹⁸ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 3 (n. 1198-1203).

³¹⁹ *Ebd.* (n. 1199).

³²⁰ *Ebd.* (n. 1200).

des Denkens“³²¹ in der Lehre vom göttlichen Wort fruchtbar macht, „in dem“ diese Erkenntnis ihren Ausdruck findet³²², wie auch (b) seine *dynamischen Implikate*, von denen oben bereits die Rede war, nämlich insofern dieses Wort als *actus purus* und „Akt vom Akt“ zugleich in seiner Hinordnung auf Offenbarung schöpferisch wirksam ist.³²³

(2) *Das zweite Gebot: das Namensmißbrauchsverbot*

(2.1) *Der Sinn des Namensmißbrauchsverbots.* – Dementsprechend betrifft die Verehrung Gottes v.a. seinen Namen. Die thomanischen Auslegungen setzen mit einer Begriffserklärung der Formulierung „eitel gebrauchen“ (in *vanum assumere*) bzw. des Begriffs „eitel“ (*vanum*) ein: er kann (a) „falsch“ bedeuten, wie beim Schwören eines Meineides³²⁴, (b) „unnützlich“, wie im Falle von Geringfügigkeiten und Nichtigkeiten, in denen der Name „Gott“ als Berufungsinstanz im Mund geführt wird, oder (c) „sündhaft“ und „ungerecht“, d.h. zum Begehen der Sünde oder zum Herbeiführen von Ungerechtigkeit.³²⁵

(2.2) *Praktische Dimensionen und Konkretionen.* – Als positive Alternativen, den Namen Gottes zu gebrauchen, nennt Thomas demgegenüber: (a) die Bestätigung (*confirmatio*) des Gesagten im Schwur, die sich auf Gott als erste Wahrheit zurückführen kann, sowie (b) die Heiligung (*sanctificatio*), wie es exemplarisch in der Taufe bei der Anrufung der Dreifaltigkeit geschieht.³²⁶ Diese umfaßt zugleich (c) die Austreibung des Bösen (*expulsio adversarii*) und (d) das Bekenntnis (*confessio*) zur Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit.³²⁷ (e) Ferner kann der Gebrauch des Namens Gottes zur Verteidigung (*defensio*) gegen Dämonen und böse Kräfte dienen sowie schließlich (f) zur Vollendung des Werks (*completio operis*), gemäß dem Psalmvers: „Unsere Hilfe steht im

³²¹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 7 (1072bff.); 9 (1074b34).

³²² Vgl. dazu H.-G. Nissing (2006), 123-145.

³²³ Vgl. H.-G. Nissing (2017), XIXf.

³²⁴ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 4 (n. 1205f.): Der Meineid umfaßt dabei ein dreifaches Vergehen: an Gott, an sich selbst und an den Mitmenschen.

³²⁵ Zum Ganzen vgl. *ebd.* (n. 1204-1209), u.a. mit einer Erklärung zum Verbot Jesu, überhaupt zu schwören (vgl. *Mt* 5,33f) und der Deutung des Eides als einer Arznei.

³²⁶ Vgl. *ebd.* (n. 1212f.). – Eine solche Anspielung auf die Taufe findet sich mehrfach in den *Coll. in dec. praec.*: vgl. etwa auch *ebd.*, 8 (n. 1285).

³²⁷ Vgl. *ebd.*, 4 (n. 1214): dieses Bekenntnis geschieht (1) mit dem Mund, um seine Herrlichkeit zu bekennen, (2) mit dem Werk, indem wir tun, was seine Herrlichkeit sichtbar macht.

Namen des Herrn“ (*Ps* 124 [123],8). – All diese Verwendungsweisen sind dabei von dem Grundgedanken geleitet, daß der Name „Gott“ nicht einfach nur ein Wort ist, das man wie jedes andere gebraucht, sondern vielmehr ein *Name*, dem als solchem eine eigentümliche Kraft innewohnt. In diesem Sinne ist er schließlich auch durch die Heilige Schrift vielfach bezeugt.³²⁸

(3) *Das dritte Gebot: das Sabbatgebote*

Daß Thomas unter den drei Geboten der ersten Tafel dem dritten Gebot, das die Heiligung des Sabbats oder Sonntags vorschreibt, die größte Aufmerksamkeit widmet, belegen nicht nur der Umfang und die Sorgfalt der Predigt zu diesem Gebot in den *Collationes in decem praeceptis* und die Emphase, die den Darlegungen anzumerken ist. Auch die Ausführungen zum Dekalog in anderen Schriften zeigen ein entsprechendes Augenmerk für das Gebot, den Tag der Gottesruhe zu halten.³²⁹

(3.1) *Der Sinn des Sabbatgebots.* – Thomas arbeitet zunächst den Sinn dieser Weisung anhand von fünf Gründen heraus.³³⁰ Sie spannen den Bogen (a) vom Gedächtnis des göttlichen Schöpfungswerks, das zugleich den Irrtum der Lehre von der Ewigkeit der Welt ausschließt, und dessen christlicher Interpretation im Sinne der Neuschöpfung durch Christus (sie belegt den Übergang vom Sabbat auf den Sonntag als Ruhetag),³³¹ über (b) die bleibende Würdigung des Sabbats als Tag der Grabesruhe Christi bis hin (c) zur Bekräftigung der Verheißung einstiger Ruhe gegen die Unruhe des gegenwärtigen Lebens, gegenwärtiger Versuchungen und der Knechtschaft des Teufels. So ist dieses Gebot gegeben,

um unsere Liebe zu entflammen. [...] Deswegen neigt der Mensch stets abwärts zum Erdhaften, wenn er auch immer wieder bemüht ist, sich darüber zu erheben; für dieses Bemühen muß ihm eine feste Zeit der Besinnung gesetzt sein, [...]

³²⁸ Zum Ganzen vgl. *ebd.* (n. 1211-1216).

³²⁹ So wird in *Super III Sent.* d. 37,1,5 nach der allgemeinen Erläuterung der Zehn Gebote das Sabbatgebote als erstes behandelt; vgl. parallel *S.c.G.* III 120ff., wo als erste Konkretion der drei Gebote der Gottesliebe der Gottesdienst behandelt wird; ferner *S.th.* I-II 101.

³³⁰ Zum folgenden vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 5 (n. 1218-1224).

³³¹ Insgesamt ist bemerkenswert, wie häufig in der Auslegung des dritten Gebots ein affirmativer Hinweis auf die Juden, ihre Traditionen und Bräute begegnet. Dies entspricht der o.g. minutiösen Ausarbeitung der wörtlichen Bedeutung des Kultgesetzes in der *Summa theologiae*: vgl. S. XLVIII f.

damit er Gott nicht ganz fremd werde (ne totaliter alienetur) [...] und die Liebe zu ihm in ihm nicht gar zu sehr erkalte [...]. Es ist dieser Tag [also] daraufhingeordnet, Gott zu loben und zu ihm zu beten.³³²

Hieraus ergibt sich schließlich auch eine Verpflichtung gegenüber den Mitmenschen, genauer gesagt, den Untergebenen, wie Thomas in Beachtung des genauen Wortlauts von *Dtn* 5,12ff. ausführt.³³³

(3.2) *Praktische Dimensionen und Konkretionen.* – Die praktischen Anweisungen zum „Wie“ der Umsetzung des Sabbatgebots setzen mit dem Hinweis darauf an, daß es gemäß der genauen Formulierung des Gebotes nicht nur darum gehe, den Sabbat zu „halten“ (*custodire*), sondern ihn zu „heiligen“ (*sanctificare*).³³⁴ Zum Ausgangspunkt wird daher die Erklärung des Begriffs „heilig“ (*sanctum*), der sowohl Reinheit besage, als auch eine für den Dienst vor Gott geweihte Sache bezeichne:

*In diesem doppelten Sinne müssen wir die Festtage „heilig“ halten: in Reinheit und in Hingabe an den göttlichen Dienst.*³³⁵

Die weiteren Ausführungen orientieren sich an der Unterscheidung (a) dessen, was zu meiden, und (b) dessen, was zu tun ist, um dem dritten Gebot zu entsprechen:

(a) *Zu meiden* sind (i) körperliche und knechtische Arbeit, da sie dem freien Werk der Seele entgegengesetzt ist (wobei Thomas zugleich mit Berufung auf die Worte und Taten Christi Ausnahmen davon einräumt), (ii) die Sünde, da sie als Last dem knechtischen Werk gleichkommt, sowie (iii) Nachlässigkeit und Müßiggang, da sie die innere Gefäßtheit einer wahren Haltung der Muße vermissen lassen.³³⁶

(b) *Zu pflegen* ist statt dessen (i) ein Verhalten, in dem in geistlicher Freude (*spiritualis laetitia*) die Seele und mit ihr unser Leib und unsere Habe auf Gott hingeordnet und ihm dargebracht werden, so daß der ganze Mensch hingegeben ist, ferner (ii) eine Beschäftigung mit dem Wort Gottes in Hören, Studium

³³² *Ebd.* (n. 1223).

³³³ „Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Rind, dein Esel und dein ganzes Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat. Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du.“ – Dazu *ebd.*, 5 (n. 1224).

³³⁴ *Ebd.* (n. 1225).

³³⁵ *Ebd.* (n. 1227).

³³⁶ Vgl. *ebd.* (n. 1227-1230).

und Predigt sowie (iii) allgemein ein Sich-Üben im Umgang mit Gott (*exercitia divinatorum*), in dem die Seele ihre endgültige Ruhe findet.³³⁷ In Vorbereitung darauf und als Vorgeschmack dieser endgültigen Ruhe in der Vollendung hat die Seele verschiedene andere Formen der Ruhe – von der Unordnung der Sünde, von den Leidenschaften des Fleisches, von den Beschäftigungen der Welt – zu durchlaufen, um frei für Gott zu werden:

*Dies [aber] ist „die kostbare Perle, die der Mensch, der sie findet, verbirgt und vor Freude an ihr hinget, all seinen Besitz veräußert und sie kauft“ (Mt 13,45f). Diese Ruhe ist das Ewige Leben, das ewige Ergötzen. „Das ist meine Ruhe für ewig – hier will ich wohnen, denn ich habe sie erkoren“ (Ps 132 [131],14).*³³⁸

Die Zielperspektive der eschatologischen Ruhe in Gott, die im Sonntag vorgebildet wird, läßt somit vor allem die *geistlichen Dimensionen* zum Vorschein kommen, die sich für Thomas mit diesem Thema verbinden. Thomas hat sie unter dem Begriff der *contemplatio* als zweckfreier Betrachtung der Wahrheit verschiedentlich profiliert. In ihr wird uns anfanghaft das Ewige Leben zuteil.³³⁹ Bereits *philosophisch* wird diese kontemplative Haltung zugänglich in der Unterscheidung von knechtischen oder handwerklichen (*artes serviles*) und freien Künsten (*artes liberales*), die Thomas anführt, um das Ideal der Weisheitssuche zu erläutern, wie Aristoteles es zu Beginn seiner *Metaphysik* skizziert. Sie liegt auch den Ausführungen der *Collationes in decem praeceptis* zugrunde.³⁴⁰ Demnach handelt es sich bei den *artes liberales* um all jene Beschäftigungen, die eines freien Mannes würdig sind – zunächst um das Studium der Philosophie als Weisheit.³⁴¹ – Seine *theologische* Entsprechung hat dieses Ideal in

³³⁷ Vgl. *ebd.* (n. 1231-1234).

³³⁸ *Ebd.* (n. 1236).

³³⁹ Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing (2022), 81-84.

³⁴⁰ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 5 (n. 1227).

³⁴¹ Thomas, *Super Metaph.* I 3 (n. 59): „Daher werden einzig jene Künste freie genannt, die auf das Wissen hingeordnet sind; jene dagegen, die darauf hingeordnet sind, durch Tätigsein einen Nutzen zu erlangen, werden mechanische oder knechtische genannt“; vgl. *Super Boeth. De trin.* 5,1 ad 3; *S.th.* I-II 57,3 ad 3. – Vgl. ferner auch *Super Boeth. De hebdom.* prol., wo die *contemplatio veritatis* mit dem Spiel verglichen wird. – In diesem Verständnis wurzelt zugleich das bereits genannte „klassische“ Modell der sieben freien Künste, das von Augustinus her zum Ausbildungsprogramm im Frühmittelalter wurde und vom Ideal geleitet war, den menschlichen Geist vom Körperlichen zum Unkörperlichen, vom Sinnfälligen zum Geistigen, ja: letztlich zur Erkenntnis der Seele und Gottes, emporzuführen. So erklärt Augustinus in *De ordine* II 30 (CSEL 63,168,

der Unterscheidung zwischen der *aktiven* und der *kontemplativen Lebensform*, wie sie in der christlichen Tradition im Ausgang von Gregor dem Großen entwickelt worden war. So besteht das kontemplative Leben darin,

*von äußerer Tätigkeit zu ruhen, mit dem Verlangen einzig dem Schöpfer anzuhaften, auf daß nichts mehr zu tun gefällt, sondern der Geist, aller Sorgen ledig, entbrenne, das Angesicht seines Schöpfers zu sehen.*³⁴²

Die Bedeutung des Konzepts der *contemplatio*, das Thomas von hier aus entwickelt, für die Persönlichkeit und das Verständnis gelingenden Menschseins hat Josef Pieper verschiedentlich herausgearbeitet. Denn es sind die Dimensionen von Kontemplation, von Muße und Kult, aus denen das Menschsein seinen eigentlichen Reichtum und seine innere Fülle empfängt, in denen „die volle Lebenshabe, die äußerste Stillung sich verwirklicht, so daß [der Mensch] wieder Geradheit empfinde und Richte“³⁴³ für sein Dasein.

In dieser nachdrücklichen Betonung der Zielperspektive des Menschseins im Rahmen der *Collationes in decem praeceptis* zeigt sich mithin zugleich jene eigentümliche Sehnsucht, die Thomas beseelt und die für seinen Charakter wie für die „teleologische Grundsignatur“ seines Denken im Ganzen kennzeichnet ist.³⁴⁴ Ihren summarischen Ausdruck hat sie in der letzten Strophe des *Hymnus „Adoro te devote“* gefunden, wo es mit Blick auf die im Sonntag vorgebildete eschatologische Erfüllung heißt:

16f.) das Entstehen der freien Künste aus den beiden Grundfähigkeiten der menschlichen Vernunft, dem Urteilen und dem Zählen, und gelangt dadurch zum sog. Trivium (mit Grammatik, Rhetorik und Dialektik) und zum Quadrivium (mit Musik, Geometrie, Astronomie und Arithmetik). Man hat es daher auch als Modell einer „sapientialen Einheitswissenschaft“ bezeichnet, das vor allem als Instrument und Werkzeug für die Betrachtung der Bibel und die Theologie rezipiert wurde. Als solches steht es dem pluralistisch gestalteten Wissenschaftsideal des Aristoteles mit einer Vielzahl unterschiedlicher Gegenstände und Methoden gegenüber, durch das es im Laufe der Zeit zunehmend verdrängt wurde. Doch auch wenn sich das thomanische Verständnis gegenüber Augustinus in einem anderen, eben durch die aristotelischen Schriften bestimmten hermeneutischen Rahmen bewegt, wird man eine entsprechende Dynamik in seiner *Metaphysik*-Auslegung nicht verkennen können. – Vgl. dazu H.-G. Nissing (2006), 612-618.

³⁴² Gregor der Große, *Homiliae in Ezechielem* II 8 (CCL 142,230,187-196).

³⁴³ Platon, *Nomoi* 653 c-d. – Vgl. hierzu J. Pieper (1998).

³⁴⁴ Vgl. dazu H.-G. Nissing (2022), 18f. u.ö.

*Iesu, quem velatum nunc aspicio,
quando fiet illus, quod tam sitio,
ut te revelata cernens facie
visu sim beatus tuae gloriae?*³⁴⁵

6.3. Die sieben Gebote der Nächstenliebe

(1) Das 4. Gebot: das Elterngelot

Bildet mit dem Sabbatgelot ein *tatforderndes* Gelot den summarischen Abschluß der ersten Tafel des Dekalogs mit den Geloten der Gottesliebe, so steht mit dem Elterngelot ein solches ebenso am Anfang der Gelote der Nächstenliebe auf der zweiten Tafel.

(1.1) *Der Sinn des Elterngelots*. – Die Begründung des vierten Gelots, die Thomas gibt, setzt bei den elementaren Gaben an, welche die Kinder von ihren Eltern empfangen: (a) Sein (*esse*), (b) Ernährung (*nutrimentum*) und Erziehung (*disciplina/ documentum*).³⁴⁶ Zumal erstere stellt das Tun der Eltern in eine unmittelbare Nähe zum göttlichen Schöpfungswirken und läßt die Scharnierstellung dieses Gelots zwischen den Vorschriften der beiden Tafeln verständlich werden.³⁴⁷ – Aus den drei genannten Gaben kann entsprechend abgeleitet werden, was wir den Eltern schulden: (a) die größte Ehrfurcht, die man nach Gott jemandem erweisen kann, (b) Fürsorge im Alter sowie (c) Gehorsam.³⁴⁸

Wenn Thomas den letzteren bemerkenswerterweise sogleich mit der Einschränkung versieht, daß man im Zweifelsfall eher Gott als den Eltern gehorchen müsse und dies mit dem Nachfolgelot Jesu *Lk 14,26* belegt („Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein“), so mag man darin durchaus einen autobiographischen Reflex jener Widerstände

³⁴⁵ Thomas, *Hymnus „Adoro te devote“*, 7. Strophe: „Jesus, den ich jetzt verhüllt anschau, / wann wird sein, wonach ich so sehr dürste? / Indem ich dich unverhüllten Angesichtes erkenne, / werde ich sehend deiner Herrlichkeit glücklich sein.“

³⁴⁶ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 6 (n. 1239). – Thomas verknüpft diese Feststellung mit einem kleinen „Erziehungsratgeber“ für Eltern (vgl. n. 1240).

³⁴⁷ Vgl. *ibd.* (n. 1241): „Weil wir von ihnen das Dasein haben, muß unsere Ehrfurcht gegen sie größer sein als gegen die, von denen wir nur äußere Güter empfangen. Höchste Ehrfurcht aber gebührt Gott, denn er gab uns unsere Seele.“

³⁴⁸ Vgl. *ibd.* (n. 1241-1243).

sehen dürfen, die er in der eigenen Familie gegen seinen Eintritt in den Dominikanerorden erlebt hat.³⁴⁹ Bekanntlich wurde er von seinen Brüdern entführt und für etwa ein Jahr auf der familieneigenen Burg Monte San Giovanni in Haft gehalten, um ihn von seinem Entschluß anzubringen.³⁵⁰

Zur Begründung der *ergänzenden Versprechungen*, die für die Erfüllung des vierten Gebotes eigens angefügt werden, weist Thomas auf die Nicht-Selbstverständlichkeit der Weisung hin: man solle nicht glauben, man schulde den Eltern keine Ehre, weil dies natürlich sei.³⁵¹ Ferner präzisiert er die Verheißung eines langen Lebens durch die besondere Qualität, die dieses Leben haben sollte: es geht – im Sinne der von Aristoteles her geläufigen Unterscheidung³⁵² – nicht nur um ein (langes) *Leben*, sondern um ein *gutes Leben*: „Dann aber ist das Leben erfüllt (*plena*), wenn es tugendhaft ist“³⁵³.

(1.2) *Praktische Dimensionen und Konkretionen*. – Ein eigener Akzent liegt darüber hinaus in einer semantischen Erweiterung des „Vater“-Begriffs, nach der nicht nur die leiblichen Eltern, sondern auch (a) Apostel und Heilige, (b) Vorgesetzte, (c) Könige und Fürsten, (d) Wohltäter und (e) Alte „Väter“ (und „Mütter“) genannt werden können.³⁵⁴ Denn sie alle haben nicht nur auf irgendeine Weise eine Ähnlichkeit mit den leiblichen Eltern, sondern auch mit dem Vater im Himmel.³⁵⁵

Mit dieser „*Spiritualisierung*“ des eigentlichen Wortlauts des Gebots ist nun freilich ein Akzent gesetzt, der auch in den Auslegungen der folgenden Gebote immer wieder begegnet. In ihr kann man das Interesse des Thomas erkennen, die Weisungen des Dekalogs über ihren bloß wörtlichen, legalistischen Sinn hinaus im Hinblick auf die sie tragende innere Haltung, d.h. im Sinne ihrer o.g. Verschärfung Jesu sowie der besonderen Quali-

³⁴⁹ Vgl. *ebd.* (n. 1243). – In diese Richtung weist etwa auch das Hieronymus-Zitat hin, das Thomas ebenfalls an anderen Stellen verwendet, wenn es offensichtlich um seine eigene Berufung geht: vgl. dazu H.-G. Nissing (2022), 180f.; U. Horst (2017), 49f.

³⁵⁰ Vgl. Wilhelm von Tocco, *Ystoria* c. 9-11. – Eine Kurtisane, die man ihm in die Zelle schickte, soll er mit einem brennenden Holzscheit kurzerhand hinausbefördert haben.

³⁵¹ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 6 (n. 1244).

³⁵² Vgl. Aristoteles, *Politik* I 2 (1252b30ff.).

³⁵³ Thomas, *Coll. in dec. praec.* 6 (n. 1246). – Dazu mögen dann freilich auch äußere Güter wie Nachkommenschaft, Ehre und Reichtum kommen: vgl. *ebd.* (n. 1249-1251).

³⁵⁴ Vgl. *ebd.* (n. 1252-1256).

³⁵⁵ So heißt es in einer Erweiterung des Marietti-Textes *ebd.* (n. 1257).

tät des göttlichen Gesetzes zu interpretieren und sie in ihrer Bedeutung damit der Tugendlehre anzunähern.

Dem entspricht es schließlich auch, wenn sich die *Abfolge der folgenden Gebote 5 bis 10* wiederum an der Trias von „Herz-Mund-Tat“ orientiert, allerdings gegenüber den drei Geboten der Gottesliebe in umgekehrter Reihenfolge, um vom Äußeren zum Inneren, von der Tat zur Gesinnung – und damit zugleich vom größten Verbrechen zum geringeren Vergehen – voranzuschreiten.³⁵⁶

(2) *Das 5. Gebot: das Tötungsverbot*

Von bemerkenswerter (und bedrückender) Aktualität sind dabei die thomanischen Auslegungen zum fünften Gebot, das dieser Ordnung zufolge an erster Stelle erscheint:

*Unter allem aber, was wir dem Nächsten antun können, ist es das Schlimmste, ihn zu töten.*³⁵⁷

(2.1) *Der Sinn des Tötungsverbots*. – Im Rückgriff auf Augustinus räumt er zunächst verschiedene Irrtümer bzgl. dieses Gebotes aus,³⁵⁸ wie (a) die Meinung, das Tötungsverbot umfasse *auch Tiere*, wogegen die natürliche Ordnung der Ernährung und der Schöpfungsauftrag der *Genesis* sprechen³⁵⁹, sowie (b) die Auffassung, *jede Tötung sei Mord*, und Richter, die zum Tod verurteilen seien Mörder, wogegen sich nicht nur (i) ein gerechter Grund, sondern v.a. (ii) die Rückführbarkeit aller Gesetze und ihrer Durchsetzung auf die Weisung Gottes anführen lassen. Daher ist der Sinn des Gebotes einzuschränken auf die Vorschrift, nicht aus eigener Autorität (*propria auctoritate*) töten zu dürfen. (c) Schließlich ist auch die These, das fünfte Gebot beziehe sich ausschließlich auf die Tötung anderer und umfasse nicht auch den *Selbstmord*, der somit erlaubt sei und für den sich nicht nur das Beispiel des heidnischen Philosophen Cato, sondern auch jenes des biblischen Richters Samson (vgl. *Ri* 16) anführen lassen, mit dem Hinweis zu entkräften, daß auch, wer sich selbst tötet, einen Menschen tötet:

*Wie es folglich nicht erlaubt ist, einen Menschen zu töten, so auch nicht sich selbst.*³⁶⁰

³⁵⁶ Vgl. *ebd.*, 7 (n. 1258).

³⁵⁷ *Ebd.* (n. 1258).

³⁵⁸ Zum Folgenden vgl. *ebd.* (n. 1259-1261).

³⁵⁹ In diesem Zusammenhang erscheint auch das o.g. Zitat aus der aristotelischen *Politik* (I 6, 1256b24-27), nach welcher die Jagd wie ein gerechter Krieg sei.

³⁶⁰ Thomas, *Coll. in dec. praec.* 7 (n. 1261).

(2.2) *Praktische Dimensionen und Konkretionen.* – Auf dieser Grundlage zielen die weiterführenden praktischen Anweisungen zur Befolgung dieses Gebotes wiederum auf ein umfassenderes und *geistigeres Verständnis*: (a) neben der handgreiflichen Tötung lassen sich unter das Tötungsverbot nämlich auch (b) die Beihilfe oder Anstiftung durch das Wort in Ratschlag, Provokation, Anklage oder Verrat fassen, ferner (c) die Billigung und auch (d) die Unterlassung von Hilfe und (e) der Geiz, die zum Tod des anderen führen.³⁶¹ Im Ganzen geht es um eine Tötung, die nicht nur den Leib, sondern auch die Seele des anderen umfaßt. In diesem Zusammenhang findet sich schließlich zugleich eine der wenigen Stellen im Gesamtwerk des Thomas, an denen er ausdrücklich die Abtreibung als Tötung nennt, die Seele und Leib der Embryonen gleichermaßen betrifft, sowie noch einmal der Hinweis auf den Suizid.³⁶²

Auf einer weiteren Stufe der Verstärkung und Verinnerlichung der Deutung dieses Gebotes widmet Thomas darüber hinaus ausführlich dem *Zorn (ira)* als wesentlichem Wurzel und Ursprung der Absicht, zu töten, eine ausführliche Betrachtung.³⁶³ Als Anknüpfungspunkt gilt ihm die Lehre Christi in der Bergpredigt mit ihrer ausdrücklichen Warnung, sich vor dem Zorn zu hüten (vgl. Mt 5,21f). Sie gibt ihm wiederum Gelegenheit, eine Verbindung zur Tugendlehre herzustellen.

So ist die Diskussion der Frage, ob der Zorn grundsätzlich eine Sünde sei, auch deswegen interessant, weil anhand ihrer der grundsätzliche Umgang mit den *Leidenschaften innerhalb der Tugendlehre* zur Sprache kommt: (a) Gegenüber der auf *apatheia*, d.h. eine Neutralisierung der Leidenschaften und eine völlige Geistesruhe des Weisen zielenden Position der Stoiker optiert Thomas dabei (b) für die aristotelische bzw. peripatetische Lösung, die ein moderates Vorhandensein der Leidenschaften nicht nur zuläßt, sondern sogar als konstitutiv für die Tugend erklärt. Dies läßt sich theologisch nicht nur durch den Hinweis auf das Beispiel Christi in den Evangelien stärken, dessen Zorn etwa bei der Tempelreinigung deutlich hervortritt (vgl. Mt 21,12ff; Mk 11,15ff; Lk 19,45ff; Joh 2,13–16), sondern auch durch den Schöpfungsgedanken, demzufolge die zornmütigen und begehrenden Kräfte (*passiones irascibiles/ concupiscibiles*) dem Menschen anderenfalls vergeblich gegeben wären.³⁶⁴

³⁶¹ Vgl. *ebd.* (n. 1262f.).

³⁶² Vgl. *ebd.* (n. 1263). – Ein Überblick über die weitere Literatur hierzu bei D. Perler (2020), 97.

³⁶³ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 7 (n. 1264–1276).

³⁶⁴ Vgl. *ebd.* (n. 1267).

Auf dieser Basis unterscheidet Thomas eine dreifache Bedeutung des Zornes, (a) sofern er sich einzig im Urteil der Vernunft ohne Erregung des Gemütes befindet, (b) sofern er in einem sinnhaften Begehren besteht (c) und sofern er den Bereich des Vernunfturteils völlig verläßt – und kann dementsprechend die Qualität seiner Sündhaftigkeit bestimmen.³⁶⁵ Als Kriterium gilt dabei das Prinzip der *Personalität* bzw. die diese kennzeichnende Eigenschaft, sich in sich selbst zu halten: „Der Zornige [aber] ist nicht Herr seiner selbst (*dominus sui ipsius*).“³⁶⁶ – In den recht ausführlichen Darlegungen zum Meiden des Zornes mag man dabei durchaus etwas vom Wissen um das eigene süditalienische Temperament des Thomas mitschwingen hören.³⁶⁷ (a) wenn er etwa davor warnt, sich vom Zorn nicht so sehr bestimmen zu lassen, daß die Vernunft ausgeschaltet wird, (b) wenn er seine praktischen Ratschläge, wie man den Zorn meiden kann, damit er nicht fortschreite, wiederum auf die Trias „Herz–Wort–Werk“ stützt und mit der begrifflichen Unterscheidung von *Zorn (ira)* und *Haß (odium)*³⁶⁸ verbindet oder (c) abschließend ausdrücklich auf die therapeutischen Absichten Christi als Arzt hinweist, der die „Wurzel unserer Schwäche hinwegnehmen“ will.³⁶⁹ Schließlich gilt der Zorn nicht nur als eine der elf Leidenschaften (*passiones animae*), sondern auch als eine der sieben Wurzelsünden oder Hauptlaster (*vitia capitalia*).³⁷⁰

(3) *Das 6. Gebot: das Verbot des Ehebruchs*

In der inneren Hierarchie des Dekalogs stützt sich die Bedeutung des Verbots des Ehebruchs, wie Thomas ausführt, im Wesentlichen auf die Aussage der *Genesis*: „Sie [Mann und Frau] werden ein Fleisch sein“ (2,24; vgl. Mt 19,6). Nach der *Person als solcher* wird daher nun die durch die Ehe *verbundene Person* als Opfer der Schädigung zum Gegenstand eines Gebots.³⁷¹

³⁶⁵ Vgl. *ebd.* (n. 1268f.).

³⁶⁶ *Ebd.* (n. 1272).

³⁶⁷ Vgl. dazu H.-G. Nissing (2022), 421–430.

³⁶⁸ Thomas, *Coll. in dec. praec.* 7 (n. 1273): „Der Zorn ist plötzlich, der Haß dagegen beständig.“

³⁶⁹ Vgl. *ebd.* (n. 1276): „Der gute Arzt entfernt nämlich nicht nur das Böse, was offensichtlich ist, sondern er beseitigt auch die Wurzel der Krankheit, damit sie nicht von Neuem ausbricht. Und daher will er, daß wir uns vor den Ursachen der Sünden hüten, und so auch vor dem Zorn, der die Ursache des Mordes ist.“

³⁷⁰ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 84,4 c

³⁷¹ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 8 (n. 1277).

(3.1) *Der Sinn des Ehebruchsverbots.* – Wenn Thomas die Erklärung und Begründung dieses Gebots zunächst am Ehebruch der Frau erläutert, die damit scheinbar eine größere Sünde begeht als der Mann,³⁷² so sind diese Überlegungen freilich geleitet von der Annahme einer grundsätzlichen *Gleichheit beider Partner*, die u.a. mit dem schönen Gedanken belegt wird, daß Gott nach dem Bericht der *Genesis* (vgl. *Gen* 2,22) die Frau weder aus den Füßen, noch aus dem Haupt des Mannes, sondern aus seiner Seite geformt habe, durch die sie zugleich in eine besondere Nähe zu seinem Herzen gestellt ist.³⁷³ Der Grund für das Verbot des Ehebruchs liegt somit auch für beide Partner gleichermaßen (a) an erster Stelle in der Treulosigkeit (*incredulitas*), nicht nur dem anderen, sondern auch Gott und dem Ehesakrament gegenüber, wurde das Versprechen doch im Angesicht der Kirche gegeben, ferner (b) im Verrat (*proditio*) und (c) im Raub (*furtum*), insofern Thomas den Ehebruch auf seine Folgen – Kinder, Erbschaft etc. – hin weiterdenkt.³⁷⁴

Die erweiternde *geistliche* Interpretation des sechsten Gebots, nach der dieses nicht nur den formellen *Ehebruch (adulterium)*, sondern auch die *Unzucht (fornicatio)* umfaßt, ist vom Grundgedanken geleitet, daß das Gebot jede *corruptio carnalis* außerhalb der Ehe ausschließen will, daß m.a.W. die Sexualität ihren Ort ausschließlich in der Ehe hat.³⁷⁵ Gegen jeden Manichäismus, der die Vereinigung von Mann und Frau grundsätzlich unter den Verdacht der Todsünde stellt, hebt Thomas freilich mit der Positivität der Schöpfung zugleich deutlich die Hinordnung des ehelichen Verkehrs auf die Liebe und seine innere Tugendhaftigkeit hervor, sofern er auf die Weitergabe des Lebens ausgerichtet ist.³⁷⁶

(3.2) *Praktische Dimensionen und Konkretionen.* – Die praktischen Gründe, die sowohl Ehebruch wie Unzucht unter Verbot stellen, liegen für Thomas – biblisch gesprochen – in einer Unterordnung des Geistes unter das Fleisch und damit in einer Verkehrung der personalen Ordnung im Menschen, derzufolge die niederen Kräfte den höheren dienen und nicht umgekehrt³⁷⁷, (b) im Verlust des

³⁷² Vgl. *ebd.* (n. 1278ff.).

³⁷³ Vgl. *ebd.* (n. 1281).

³⁷⁴ Vgl. *ebd.* (n. 1278ff.).

³⁷⁵ Vgl. *ebd.* (n. 1284ff.) – Gegen den Einwand, bei der Unzucht handele es sich doch gar nicht um einen „Ehe“-bruch im formalen Sinne führt Thomas überdies ergänzend den Hinweis an, daß in dieser Tat nicht nur eine Preisgabe des eigenen Leibes geschehe, sondern auch eine solche des Leibes Christi, dessen Glieder die Gläubigen sind (worin sich wiederum das Erste Gebot auswirkt).

³⁷⁶ Vgl. *ebd.*, 7 (n. 1287).

³⁷⁷ Vgl. *ebd.* (n. 1288). – Dieselbe Verkehrung erkennt K. Wojtyła (1981),

Lebens, (c) in der Verschwendung von Kraft und Besitz, (d) in der Herabsetzung der Nachkommenschaft und (e) im Raub von Ehre.³⁷⁸ Eine gewisse Summe seiner Einschätzung der Vergehen gegen das sechste Gebot gibt Thomas mit einem Zitat Gregors des Großen, das er abschließend anführt. Demnach sind die fleischlichen Sünden von größerer Schande als die geistlichen, aber auch von geringerer Schuld, denn ihr Proprium liegt darin, nicht das spezifisch Menschliche zu wahren, sondern den Menschen den unvernünftigen Lebewesen gleichzumachen.³⁷⁹

(4) *Das 7. Gebot: das Diebstahlverbot*

Das Verbot zu stehlen ist in der Abfolge des Dekalogs auf einer dritten Stufe der Schädigung angesiedelt, insofern es nicht auf die Person selbst oder die mit ihr verbundene Person geht, sondern auf das Eigentum des anderen und ihn daher gewissermaßen „äußerlicher“ betrifft.

(4.1) *Der Sinn des Diebstahlsverbots.* – Gleichwohl läßt es sich in seinem Gewicht wie seinem Facettenreichtum vielfältig durchbuchstabieren. So reichen die von Thomas unterschiedenen *Arten des Diebstahls (furtum)* vom (a) heimlichen An-sich-Nehmen über (b) das gewaltsame Wegreißen (das möglicherweise auch auf legalem Weg durch Gesetzgebung und Übervorteilung geschehen kann), (c) die Nichtzahlung des Lohnes (oder auch der Steuern) bis zum (d) Betrug in Handelsgeschäften, dem Wucher und schließlich (e) dem Kauf zeitlicher oder geistlicher Würden durch Ämterkauf oder Simonie.³⁸⁰ Als Richtmaß gilt Thomas dabei stets das Prinzip der Gerechtigkeit, nach dem „jedem das Seine zu geben“ ist. Es steht daher auch am Ausgangspunkt seiner ausführlichen und systematischen Erörterung all dieser Arten von Diebstahl in der *Summa theologiae*.³⁸¹

(4.2) *Praktische Dimensionen und Konkretionen.* – Die beschriebene Vielfalt der Möglichkeiten, sich am Besitz anderer zu vergehen,

408, als anthropologischen Kern des modernen Empirismus (D. Hume) und des daran anschließenden Utilitarismus, gegen die er seine eigene Lehre von Liebe, Geschlechtlichkeit und Ehe entwickelt: vgl. K. Wojtyła (1979), 36ff.

³⁷⁸ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 7 (n. 1288)

³⁷⁹ Vgl. Gregor der Große, *Moralia in Iob* XXXIII 12,25 (CCL 143B, 1695,99-112). – Zur Unterscheidung von fleischlichen und geistlichen Sünden vgl. Thomas, *S.th.* I-II 72,2.

³⁸⁰ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 9 (n. 1291-1295). – Zur Beurteilung der Simonie bei Thomas vgl. U. Horst (2017), 93-112.

³⁸¹ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 66 i.V.m. I-II 58,1.

mag die Vehemenz und Nachdrücklichkeit erklären, mit der Thomas Gründe anführt, die den Menschen in seinem Tun davon abhalten sollen, zu stehlen. So gilt ihm als erstes Argument gegen den Diebstahl (a) dessen Schwere, die er mit der Schwere des Mordes parallelisiert, zumal wenn dem Armen das ihm Zustehende vorenthalten wird und diese Entbehrung möglicherweise auch physisch zum Tode führt. Darüber hinaus weist er auf (b) die Schwierigkeit, ja: mitunter Unmöglichkeit hin, für das begangene Unrecht Genugtuung zu leisten. Sie verleiht dem Diebstahl eine gewisse Gefährlichkeit. (c) Schließlich stellt er den geistlichen wie zeitlichen Nutzen des Gestohlenen in Frage und (d) rechnet statt dessen den entstandenen Schaden gegen, der im Verlust anderer, größerer Güter wie der eigenen Seele und der Kinder besteht, die gehalten sind, die Schulden der Eltern abzutragen. So ist der Diebstahl „wie ein Feuer, dem Spreu beigemischt ist“, und das daher um so heftiger lodert.³⁸²

(5) *Das 8. Gebot: das Falschzeugnisverbot*

(5.1) *Der Sinn des Falschzeugnisverbots.* – Es spricht für die Genauigkeit der thomanischen Auslegung und seine präzise Beobachtung des Bibeltextes, wenn er bei der Interpretation des achten Gebotes als dessen primären „Sitz im Leben“ zunächst die Situation vor Gericht in den Blick nimmt. Denn dort vor allem geht es um das Zeugnisgeben und den Zeugen – und damit um ein Unrecht tun *im Reden* – im ursprünglichen Sinne des Wortes. Von hier aus läßt sich in einem zweiten Schritt die Bedeutung der Weisung für die alltägliche Rede entfalten.

Vor Gericht sind es möglicherweise drei Personen die für eine falsche Aussage oder ein falsches Urteil in Frage kommen: der Ankläger, der Zeuge und der Richter. Die Tatsache, daß sich das falsche Zeugnis dabei auf alle möglichen Vergehen, wie Mord, Raub usw. erstrecken kann, zeigt die gewissermaßen „inklusive“ Kraft dieses Gebotes, in dem es die vorherigen einbezieht.³⁸³ Überdies umfaßt es nicht nur die Forderung, nichts Falsches auszusagen, sondern auch die, nichts Wahres zu verschweigen.³⁸⁴ – In der alltäglichen Rede läßt sich darüber hinaus eine ganze Liste von Sünden unterscheiden, in denen ein falsches Zeugnis gegeben wird – und zwar nach den unterschiedlichen Motiven. So zielen (a) der Verleumder oder Ehrabschneider (*de-tractator*) und (b) derjenige, der diesen gern anhört, auf die Schä-

³⁸² Vgl. zum Ganzen Thomas, *Coll. in dec. praec.* 9 (n. 1296-1299).

³⁸³ Vgl. *ebd.*, 10 (n. 1303).

³⁸⁴ Vgl. *ebd.* (n. 1302).

digung der Ehre und des guten Rufes, (c) der Einflüsterer oder Ohrenbläser (*susurrator*) auf die Zerstörung von Frieden und Freundschaft, (d) der Schmeichler (*blanditor/adulator*) auf Wohlwollen und eigenen Vorteil, (e) der Murrende (*murmuratores*) auf Unzufriedenheit und Aufbegehren.³⁸⁵ In ihrer Abfolge erscheinen diese verschiedenen Vergehen freilich eher zufällig genannt. Die einzelnen Begriffe werden zwar wiederum mit einer Menge von Schriftziten illustriert, jedoch nicht eigentlich definiert. Ihre vollständige systematische Erörterung findet sich wiederum innerhalb der *Summa theologiae*, wo sie innerhalb des Gerechtigkeitstraktats als „Wortsünden“ (*peccata verborum*) behandelt werden.³⁸⁶

Unter den Fehlformen sprachlichen Verhaltens erfährt dort überdies die Lüge (*mendacium*) als der Wahrhaftigkeit (*veracitas*) entgegengesetztes Laster eine besondere Aufmerksamkeit.³⁸⁷ Thomas' Ablehnung der falschen bzw. lügenhaften Rede wurzelt in der Grundeinsicht, daß damit der Sinn menschlicher Rede verfehlt und das eigentliche Lebensmedium geistiger Existenz verlassen ist. Denn: „Im Wort vor allem trägt menschliches Dasein sich zu“³⁸⁸. Und mit der Sprachbegabtheit verbunden sind die beiden grundlegenden Dimensionen, in denen der Mensch dieses Dasein vollzieht: (a) seine Beziehung zur Wirklichkeit (Erkenntnisbezug der Sprache) wie (b) seine Beziehung zu anderen Menschen (sozialer Bezug der Sprache). Wo nun, bedingt etwa durch Unwahrheit und Lüge oder auch durch manipulative Rede, das eine – der Wirklichkeitsbezug der Sprache – fehlt, geht automatisch auch das andere – der soziale Bezug in Form von Vertrauen, Freundschaft und gemeinschaftlichem Miteinander – verloren. Es bleibt die Reduktion der Sprache auf ein bloßes Machtmittel zum Zweck der universellen Manipulation und Gewaltherrschaft.³⁸⁹

(5.2) *Praktische Dimensionen und Konkretionen.* – Auch in den *Collationes in decem praeceptis* nennt Thomas daher (a) die Auflösung der Gemeinschaft an erster Stelle unter den praktische Gründen, die den Sinn eines Verbots jeglicher Lüge belegen sollen,

³⁸⁵ Vgl. *ebd.* (n. 1304-1308).

³⁸⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 72-76. – Die Systematisierung basiert im Übrigen hier ebenfalls mit Blick auf die pragmatische Situation *in iudicio* und *extra iudicium*. – Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing (2006), 466-471.

³⁸⁷ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 110f. – Während die *peccata verborum* dabei v.a. die Wirkungen des Sprachhandelns betreffen, geht es bei der Lüge in erster Linie um das Verhalten gegenüber dem erkannten Sachverhalt. – Vgl. H.-G. Nissing (2006), 471-484.

³⁸⁸ J. Pieper (1995), 136.

³⁸⁹ Vgl. aktualisierend *ebd.*

ferner (b) die persönliche Unglaubwürdigkeit, die sich der gewohnheitsmäßige Lügner zuzieht, sowie (c) die Verähnlichung mit dem Teufel, dem „Vater der Lüge“ (Joh 8,44) und (d) den Verlust der eigenen Seele – was den Charakter der Lüge als Todsünde begründet.³⁹⁰ Mögen zumal diese beiden letzten Argumente sehr hart und rigoristisch erscheinen, so wird man für Thomas doch im Ganzen eine mildere Beurteilung der Lüge feststellen dürfen, als etwa bei Augustinus, der mit seiner Definition der Lüge und dem kompromißlosen Prinzip, man dürfe niemals lügen,³⁹¹ für das Verständnis dieses Begriffs im Abendland von prägender Bedeutung war. So differenziert Thomas die verschiedenen Arten der Lüge nach ihrem Gegenstand, ihrer Wirkung und ihrer Motivation – freilich ohne die grundlegende Sündhaftigkeit jeder Art von Lüge zu nivellieren.³⁹² Die in den Predigten angeführten Beispiele für verschiedene Formen lügenhaften Verhaltens mögen dabei für den mittelalterlichen Menschen unmittelbar evident, für uns mitunter jedoch weniger zugänglich sein.³⁹³ Als entscheidendes Kriterium kann jedenfalls der Widerspruch zur Hinordnung des Menschen auf sein wahres Ziel, die Wahrheit und die Liebe, gelten, auch wenn dieser Widerspruch im konkreten Fall von unterschiedlicher Intensität sein kann.³⁹⁴

³⁹⁰ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 10 (n. 1309-1313). – Originell ist in diesem Zusammenhang etwa der Hinweis darauf, daß man wie bei einem Menschen durch seine Sprache erkennen könne, aus welcher Gegend und aus welchem Vaterland er kommt, so auch beim Lügner erkenne, daß er aus dem Geschlecht des Teufels stamme.

³⁹¹ Vgl. Augustinus, *De mendacio* 3 (CSEL 41,415,6f.): „Jener lügt, der etwas anderes im Geist hat, als er in Worten oder anderen Zeichen zum Ausdruck bringt“; 11 (CSEL 41,430,14); „Niemand lügen die Guten.“

³⁹² Zur Definition der Lüge bei Thomas vgl. *S.th.* I-II 110,1 c.: „Wenn folglich diese drei Dinge zusammenkommen, nämlich [1] daß falsch ist, was ausgesagt wird, [2] und daß der Wille dabei ist, das Falsche auszusagen und außerdem [3] die Absicht zu täuschen, dann besteht Falschheit [1] in materieller Hinsicht, denn es wird Falsches gesagt, und [2] in formeller Hinsicht wegen des Willens, Falsches zu sagen, und [3] in effektiver Hinsicht wegen des Willens, die Falschheit zum Ausdruck zu bringen.“ – Die Täuschungsabsicht betrifft dabei nicht den Artbegriff der Lüge als solchen, sondern ihre Vollendung.

³⁹³ So erwähnt Thomas etwa u.a. das Lügen aus falscher Demut, z.B. in der Beichte, aus leichtfertiger Scham, zum Nutzen eines Mitmenschen, um ihn vor dem Tod, der Gefahr oder einem anderen Schaden zu bewahren, oder aus Scherz: vgl. *Coll. in dec. praec.* 9 (n. 1314).

³⁹⁴ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 110,4 c. – Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing (2006), 477f.

(6) *Das 9. und das 10. Gebot: das Begehrensverbot im Hinblick auf Besitz und Frau des anderen*

Relativ kurz gehalten ist schließlich die thomanische Auslegung zu den beiden letzten Geboten, die auf ein Verbot des Begehrens, d.h. auf die Innerlichkeit und die Haltung des Menschen zielen. Diese Kürze mag sich dadurch erklären, daß eine verinnerlichende und spiritualisierende Deutung schon im Rahmen der anderen Gebote erfolgt ist. Freilich zeigt sich, wie Thomas hervorhebt, gerade in den letzten beiden Geboten noch einmal explizit der besondere *Charakter* des *göttlichen Gesetzes*, das im Unterschied zum menschlichen nicht nur auf das Äußere – Werke und Worte – geht, sondern auch auf das Innere und die Gedanken.³⁹⁵

In den Mittelpunkt tritt daher der Begriff der „*Begehrlichkeit*“ (*concupiscentia*) als innerer Motor der Sünde, der sich einerseits auf das Haus des Nächsten beziehen kann, worunter auch gesellschaftlicher Rang, Würde, Ehre, Reichtum zu fassen sind, andererseits auf die Frau des Nächsten.³⁹⁶ Als Beleg gilt Thomas dabei die Bestimmung aus 1 Joh 2,16, in der die *concupiscentia* auf drei vorrangige Gegenstände zurückgeführt wird:

*Alles, was in der Welt ist, ist
Begierde des Fleisches (concupiscentia carnis),
Begierde der Augen (concupiscentia oculorum) oder
Hoffart des Lebens (superbia vitae).*

Die beiden letztgenannten werden dabei durch das neunte, die erstgenannte durch das zehnte Gebot abgedeckt.³⁹⁷ In der christlichen Theologie und Spiritualität hat der Begriff der *concupiscentia* im Ausgang von Paulus v.a. durch Augustinus Karriere gemacht.³⁹⁸

(6.1) *Der Sinn der beiden Begehrensverbote.* – In ihrer Begründung der beiden Gebote zeigen die thomanischen Überlegungen da-

³⁹⁵ Thomas, *Coll. in dec. praec.* 11 (n. 1315): „Das kommt daher, daß jenes [das menschliche Gesetz] durch Menschen gemacht wird, die über das urteilen, was äußerlich in die Erscheinung tritt; das göttliche Gesetz aber ist von Gott, der auf das Äußere und in das Innere schaut: [...] „Der Mensch schaut auf das Außen, Gott aber schaut ins Herz“ (1 Kön 16,7).“

³⁹⁶ Vgl. *ebd.*, 12 (n. 1323). – Dabei geht es darum, sich das betreffende Gut nicht nur sich nicht anzueignen, sondern noch nicht einmal danach zu verlangen: vgl. *ebd.*, 11 (n. 1315).

³⁹⁷ Vgl. *ebd.*

³⁹⁸ Vgl. O.-H. Pesch (1977), 482ff.; 556ff. u.ö.

her wiederum eine psychologische Feinfühligkeit in der phänomenologischen Beschreibung, etwa wenn (a) die Grenzenlosigkeit, die der Habgier (*concupiscentia*) eigen ist, und ihre Unstillbarkeit in einer letzten Hinordnung des Menschen auf Gott verankert werden, die fehlgeleitet ist und sich an Vorläufigem und Diesseitigem festmacht, ferner (b) die eigentümliche Ruhelosigkeit der Gier beschrieben wird und (c) die Ursache der Nutzlosigkeit des Reichtums darin gesehen wird, daß man diesen nicht nutzt, sondern bloß hortet. (d) Ein Verlust des Sinnes für Gerechtigkeit und (e) die Tötung der Gottes- und Nächstenliebe erscheinen als die weiterführenden Konsequenzen.³⁹⁹ Am Ende des derart skizzierten Wegs einer inneren Entwicklung zum Bösen hin steht so die Kennzeichnung der *concupiscentia* als „Wurzel aller Übel“, die alle Bosheit und Ungerechtigkeit erzeugt und Mord und Diebstahl bewirkt.⁴⁰⁰

Noch grundsätzlicher entwickelt Thomas die geistlichen Dimensionen der *concupiscentia* im Zusammenhang seiner Auslegungen zum zehnten Gebot. Er führt sie zurück auf den Sündenfall, nach dem kein Mensch frei von Begehrlichkeit ist,⁴⁰¹ und unterscheidet verschiedene Stufen des Begehrens (*gradus concupiscentiae*), die (a) von der Zustimmung im Herzen über (b) die schlechte Rede bis (c) zur Ausführung im Werk führen, in dem „die eigenen Glieder zu Werkzeugen der Ungerechtigkeit gemacht werden“ (*Röm* 6,19).⁴⁰² Die Schwere der Sünde wird wiederum danach bemessen, ob sie über uns Herr wird, d.h. nach der Beeinträchtigung der personalen Integrität, oder wir Herr unserer selbst sind.

(6.2) *Praktische Dimensionen und Konkretionen.* – Dabei weiß Thomas durchaus darum, daß es großer Anstrengung bedarf, diesen „Feind im eigenen Haus“⁴⁰³ zu besiegen, wenn er abschließend einige praktische Ratschläge zum Umgang mit der *concupiscentia carnis* gibt: So empfiehlt er, (a) die äußeren Gelegenheiten zu meiden, (b) entsprechenden Gedanken den Zugang zu verwehren, (c) Zuflucht zu Gebet und zum Fasten zu nehmen, wodurch

³⁹⁹ Vgl. Thomas, *Coll. in dec. praec.* 11 (n. 1316-1320). – Umgekehrt gilt: „Je mehr Liebe einer hat, desto weniger Begierde hat er“ (n. 1320).

⁴⁰⁰ Vgl. *ebd.* (n. 1321). – Für die Einschätzung ihrer Schwere gilt dabei wiederum als Kriterium, ob das Gut des anderen ohne oder mit Vernunft begehrt wurde: vgl. *ebd.* (n. 1322).

⁴⁰¹ Vgl. *ebd.* 12 (n. 1324).

⁴⁰² Vgl. *ebd.* (n. 1325ff.). – In fast platonischer Manier werden daher die Dichter, die leichte Liebeslieder dichten, des Gemeinwesens verwiesen: vgl. *ebd.* (n. 1326); Platon, *Politeia* X 607b-608b.

⁴⁰³ Thomas, *Coll. in dec. praec.* 12 (n. 1328).

die Hilfe des Geistes gegen das Fleisch erlangt wird, und schließlich (d) die Beschäftigung mit Dingen zu suchen, die keinem Müßiggang Vorschub leisten, sondern auf das Gute ausgerichtet sind. Daß Thomas dabei schließlich das Lesen und Studieren der Heiligen Schrift als die beste Beschäftigung unter allen herausstellt, der gegen ein ungeordnetes Begehren eine besondere Wirksamkeit zukommt, kann wohl als treffender Schlußpunkt seiner Auslegung der Zehn Worte, dem Inbegriff der Gottesrede des Alten Bundes, gelten.⁴⁰⁴

Seine summarische Gliederung des Dekalogs verbindet er sehr passend mit einem Herrenwort:

Das nun sind die Zehn Worte. Sie meint der Herr, wenn er sagt: „Willst du ins Leben eingehen, dann halte die Gebote“ (Mt 19,17).

Indem Thomas die Hinordnung des Dekalogs auf das gelingende Leben des Menschen und seine Vollkommenheit hervorhebt, markiert er noch einmal deutlich den eigentlichen Zielsinn seiner Auslegung. Als Grundordnung für ein gelingendes Menschsein wollen die Zehn Gebote ein Leitbild skizzieren und zu ihm hinführen. So erscheinen sie als „Interpretation der Grundberufung des Menschen zum Leben vor Gott und mit Gott“ und als „Erhellung des Weges dahin“⁴⁰⁵.

7. Zur Textgestalt der vorliegenden Ausgabe

Zugrunde liegt der vorliegenden Ausgabe der lateinische Text, der im 2. Band der *Opuscula theologica*, ed. R.-M. Spiazzi, Rom – Mailand 1954, 245-271, des Turiner Verlages Marietti erschienen ist. Zwar existiert auch, wie bereits erwähnt, seit 1982 eine kritische Edition der *Collationes in decem praeceptis* durch J.-P. Torrell⁴⁰⁶, doch erschien uns der Marietti-Text inklusive seiner Nummerierungssystematik⁴⁰⁷ als die für unsere Ausgabe geeignetere Version. Denn abgesehen von einigen Wortvarianten, Inversionen und

⁴⁰⁴ Vgl. *ebd.* (n. 1328-1331).

⁴⁰⁵ O.-H. Pesch (1988), 300.

⁴⁰⁶ Vgl. oben Anm. 83.

⁴⁰⁷ Um eine Übersichtlichkeit und leichtere Zitierbarkeit der thomanischen Texte zu gewährleisten, haben die Herausgeber der Marietti-Ausgabe die größeren, nicht in Quaestionsform abgefaßten Werke mit einer Nummerierungssystematik versehen, die inzwischen kanonische Geltung besitzt, um die betreffenden Werke zu zitieren.

punktuellen Erweiterungen⁴⁰⁸ enthält die kritische Textedition Torrells kaum Unterschiede zum Marietti-Text, so daß ihr Wert in erster Linie darin zu sehen ist, die traditionelle Textüberlieferung zu bestätigen. Wo der unkritische Marietti-Text textliche Erweiterungen aufwies, wurden diese anhand der Torrell-Edition getilgt.⁴⁰⁹ Wo umgekehrt die Version Torrells Erweiterungen enthält, sind diese in spitzen Klammern hinzugefügt. Verschiedentlich differieren die Aufzählungen und Gliederungen zu bestimmten Themen in beiden Editionen in ihrer Numerierung.⁴¹⁰ Hier haben wir diejenige der Marietti-Edition als die konsistentere und sachlich näherliegende beibehalten. Vor allem aber besitzt der Marietti-Text den Vorteil, daß er anders als der kritisch editierte Text die Bibelzitate ausgeschrieben bietet und eventuell falsche Angaben bei Thomas korrigiert hat – was für unser Anliegen, einen Lesetext vorzulegen, von größerem Nutzen ist. Während der Marietti-Text die Predigten des Thomas systematisierend den einzelnen Geboten des Dekalogs sowie den beiden Geboten der Gottes- und Nächstenliebe zuordnet und zusammen mit einem Vorwort den Text in insgesamt 13 Einheiten gliedert, zählt Torrell im Ganzen 31 mit römischen Ziffern numerierte Predigten. Sie lassen sich leicht der Marietti-Gliederung zuordnen und können dort als Elementarfunktionen, die den Text weiter in Sinnabschnitte untergliedern. Entsprechend wurde die Zählung Torrells in unsere Textfassung eingefügt.

Die *bibliographischen Nachweise* in den Fußnoten des lateinischen Textes haben die Angaben bei Torrell zur Grundlage, sind allerdings verschiedentlich aktualisiert und ergänzt worden.

In den *Kürzungen* orientiert sich die Wiedergabe des lateinischen Textes an der deutschen Übersetzung. Dabei ist einzuräumen, daß die Kürzungen nicht immer die Struktur der Ar-

⁴⁰⁸ So ergänzt Torrell am Ende von *Coll. in dec. praec.* 2 (n. 1181): „Et ideo ‘expedit magis occurrere urse’ etc.“. Am Ende von *ibd.*, 5 (n. 1218) ist hinzugefügt: „[E]t quare? Quia ‚Deus omnia fecit in sex diebus et in septima quievit“.

⁴⁰⁹ Dementsprechend erscheint in *ibd.* (n. 1221) das abschließend angefügte Zitat aus *Jes* 32,18 nicht mehr: „Sedebit populus meus in pulchritudine pacis et in tabernaculis fiducia et in requie opulenta“. – Der Abschluß von *ibd.*, 6 in (n. 1257) ist vollständig getilgt: „Omnes igitur isti venerandi sunt: quia omnes portant quodammodo similitudinem patris qui in caelis est. Et de istis dicitur *Luc.* X,16: ‚Qui vos spernit, me spernit‘.“

⁴¹⁰ So zählt *ibd.*, 2 (n. 1188-1192) fünf Gründe für die Feindesliebe, während Torrell nur vier unterscheidet, da er den dritten und vierten zusammenfaßt. Analog werden in *ibd.*, 4 (n. 1211-1216) sechs Weisen, den Namen Gottes richtig zu gebrauchen, unterschieden, während Torrell nur fünf aufführt, dabei aber wiederum den dritten und vierten als einen einzigen ansetzt.

gumentation wahren oder sie sichtbar machen. Wo nötig, ist diese daher durch Hinweise in den Fußnoten ergänzt. Sind die Kürzungen und Auslassungen grundsätzlich durch das genannte Anliegen der Übersetzer gerechtfertigt, einen Lesetext zu erstellen, der die wesentlichen Gedanken der übersetzten Vorlage enthält,⁴¹¹ so muß die vorliegende Fassung unter den anderen Predigttexten (zum *Credo* und zum *Vater unser*), die in den vorangehenden Bänden dieser Reihe neu herausgegeben wurden, als die am wenigsten geglückte gelten. So haben die Übersetzer in fast jeder Predigt größere Passagen ausgelassen, wodurch ihre zweiteilige Struktur nach dem „daß“ und dem „wie“ häufig unkenntlich wurde.⁴¹² Überdies betreffen diese Kürzungen insbesondere Passagen, in denen mit Zitaten des Aristoteles der Beitrag der Weltweisheit zur Deutung der Zehn Gebote zur Sprache kam.⁴¹³ Die wichtigsten inhaltlichen Elemente der Darlegungen sind daher im Rahmen dieser Einleitung ergänzt worden, so daß ein umfassender Eindruck des Textes entstehen kann, der dazu einlädt, ihn über die hier gebotene Fassung in seiner Ganzheit zur Kenntnis zu nehmen.

Der herzliche Dank der Herausgeber gilt dem Leiter des Pneuma-Verlages, Dr. Dr. Thomas Schumacher, für die freundschaftliche Unterstützung bei der Drucklegung auch dieses letzten Bandes der „Einführenden Schriften“ sowie Frederik Brand, der mit seiner Aufmerksamkeit und Gründlichkeit die Korrekturarbeiten der Reihe von ihren Anfängen bis zu ihrem Abschluß verlässlich begleitet hat.

8. Abkürzungsverzeichnis der zitierten Werke des Thomas

<i>Super I-IV Sent.</i>	= <i>Scriptum super libros Sententiarum</i>
<i>S.c.G.</i>	= <i>Summa contra Gentiles</i>
<i>S.th.</i>	= <i>Summa theologiae</i>
<i>Comp. theol.</i>	= <i>Compendium theologiae</i>
<i>Princ. I</i>	= <i>Principium biblicum „Rigans montes“</i>
<i>Princ. II</i>	= <i>Principium biblicum „Hic est liber“</i>
<i>Super Matth.</i>	= <i>Super Evangelium S. Matthaei lectura</i>
<i>Super Ioan.</i>	= <i>Lectura super Ioannem</i>

⁴¹¹ Vgl. „Nachwort zur Erstauflage“, 216.

⁴¹² Vgl. etwa *Coll. in dec. praec.* 1 (n. 1167-1170); 4 (n. 1211-1216); 5 (n. 1229f. und n. 1231ff. in großen Auszügen); 6 (n. 1246ff.); 7 (n. 1264f. und n. 1270ff.); 8 (n. 1278-1283 zum größten Teil; n. 1288).

⁴¹³ Vgl. *ibd.*, 6 (n. 1238; n. 1246); 7 (n. 1259); ferner 12 (n. 1326).

- Super Ad Rom.* = *Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad Romanos*
Super Ad Gal. = *Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad Galatas*
Super Ad Hebr. = *Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad Hebraeos*
Super De an. = *Sententia libri De anima*
Super Eth. = *Sententia libri Ethicorum*
Super Metaph. = *Sententia libri Metaphysicorum*
Exp. Boeth. De trin. = *Expositio libri Boethii De trinitate*
Exp. Boeth. De hebd. = *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*
Contra impugn. = *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*
Contra retrah. = *Contra doctrinam retrahentium a religione*
Q. de ver. = *Quaestiones disputatae de veritate*
Q. de pot. = *Quaestiones disputatae de potentia*
Q. de virt. = *Quaestiones disputatae de virtutibus*
Coll. in Symb. Apost. = *Collationes in Symbolum Apostolorum*
Coll. in Orat. Dom. = *Collationes in Orationem Dominicam*
Coll. in dec. praec. = *Collationes in decem praeceptis*

9. Literaturverzeichnis

A. Übersetzungen der Auslegungen zu den Zehn Geboten

- Katechismus des Hl. Thomas von Aquin oder Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vaters Unsers, Ave Maria und der zehn Gebote Gottes*, ed. A. Portmann/F.-X. Kunz, Luzern 1882; ND Kirchen/Sieg 1971 [deutsch].
The Commandments of God, ed. L. Shapcote, London 1937 [englisch].
The Catechetical Instructions of St. Thomas, ed. J.B. Collins, New York 1939, 69-116. ND 2000 [englisch].
God's Greatest Gifts: Commentaries on the Commandments and the Sacraments, ed. J.B. Collins/ R. McNerny, Manchester, NH 1992, 3-80 [englisch].
Les Commandements, introduction, traduction et notes par un moine de Fontgombault (= Docteur commun, 4), Paris 1970 [französisch].
Opuscoli spirituali: commenti al Credo, al Padre nostro, all'Ave Maria e ai dieci Comandamenti. In appendice L'Ufficio e la Messa del 'Corpus Domini' e le preghiere di San Tommaso. Traduzione e note, ed. P. Lippini (= Opere di San Tommaso, 11), Bologna 1999 [italienisch].
Escritos de catequesis, ed. J.I. Saranyana, Madrid 1975 (21978); Neuausgabe: *Obras catequéticas: Sobre el Credo, Padrenuestro*,

- Avemaría, Decálogo y los siete sacramentos. Estudio preliminar y anotaciones*, Pamplona 1995 [spanisch].
Over de Tien Geboden, ed. C. Leget (= Vertalingen van het Thomas Instituut Utrecht, 1) Zoetermeer 1999 [niederländisch mit der lateinischen Edition Torrells].

B. Zitierte Werke des Thomas von Aquin

- Breve principium fratris Thomae de commendatione Sacrae Scripturae 'Rigans montes'*, in: *Opuscula theologica*, vol. 1, ed. R.A. Verardo, Turin – Rom 1954, 441-443.
Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum: Opuscula, vol. 3, ed. H.-F. Dondaine/G. de Grandpré (= Editio Leonina, 42), Rom 1979, 1-205.
Expositio libri Boethii De trinitate – Expositio libri Boethii De hebdomadibus, ed. L.J. Bataillon/ C.A. Grassi (= Editio Leonina, 50), Rom – Paris 1992.
In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, ed. M.R. Cathala, Turin – Rom 21971.
In Symbolum Apostolorum, scilicet 'Credo in Deum' expositio, in: *Opuscula theologica*, vol. 2, ed. R.M. Spiazzi, Turin – Rom 21953, 191-217.
Liber Contra doctrinam retrahentium a religione, in: *Opuscula*, vol. 2, ed. H.-F. Dondaine (= Editio Leonina, 41), Rom 1969-1970, Pars C.
Liber Contra impugnantes Dei cultum et religionem, in: *ibd.*, Pars A.
Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles, ed. P. Marc/C. Pera/P. Caramello, vol. 1-3, Paris – Turin 1961.
Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum Festum instituentis, in: *Opuscula theologica*, vol. 2, ed. R.A. Verardo/R. Spiazzi, Rom – Turin 1954, 273-281.
Piae preces, in: *ibd.*, 283-289.
Principium fratris Thomae de commentatione et partione Sacrae Scripturae 'Hic est liber', in: *Opuscula theologica*, vol. 1, ed. R.A. Verardo, Turin – Rom 1954, 435-439.
Quaestiones disputatae de potentia, in: *Quaestiones disputatae*, vol. 2, cura et studio P. Bazzi/M. Calcaterra/T.S. Centi/E. Odetti/P.M. Pessier, Paris – Turin 101965 (1949), 1-276.
Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus, in: *ibd.*, 813-828.
Quaestiones disputatae de veritate, vol. 1-3, ed. A. Dondaine (= Editio Leonina, 22), Rom 1972-1976.
Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, vol. 1-2, ed. P. Mandonnet; vol. 3-4, ed. M. F. Moos, Paris 1929-1947.
Sententia libri De anima, ed. R.-A. Gauthier (= Editio Leonina, 45.1), Rom – Paris 1984.

- Sententia libri Ethicorum*, vol. 1-2, ed. R.-A. Gauthier (= Editio Leonina, 47,1-2), Rom 1969.
Summa theologiae (= Editio Leonina, 4-12), Rom 1888-1906.
Super Epistolam ad Romanos lectura, in: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, vol. 1, ed. R. Cai, Turin – Rom ⁸1953, 1-230.
Super Epistolam ad Galatas lectura, in: *ibd.*, 563-649.
Super Epistolam ad Hebraeos lectura, in: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, vol. 2, ed. R. Cai, Turin – Rom ⁸1953, 335-506.
Super Evangelium S. Ioannis lectura, ed. R. Cai, Turin – Rom ⁶1972 (1951).
Super Evangelium S. Matthaei lectura, ed. R. Cai, Turin – Rom ⁵1951.

C. Quellentexte zum Leben des Thomas von Aquin

- Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle/C. Chatelain, Bd. II, Paris 1889.
Fontes vitae s. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati, ed. D. Prümmer/M.-H. Laurent, Toulouse o.J. – Darin:
 – IV. *Processus canonizationis S. Thomae, Napoli*, 265-407.
 Wilhelm von Tocco, *Ystoria s. Thomae de Aquino*, ed. C. Le Brun-Gouanvic, Montreal 1996.

D. Weitere Quellentexte

- Albertus Magnus, *De auditu physico libri VIII seu In VIII Physicorum Aristotelis*, ed. P. Hossfeld (= Editio Coloniensis, 4.1-2), Münster 1987/ 1993.
 Aristoteles, *De anima*, ed. W.D. Ross (= SCBO), Oxford 1956.
 –, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater (= SCBO), Oxford 1894, ND 1970.
 –, *Historia animalium*, ed. A.L. Peck (= Loeb Classical Library), 2 vols., London 1965ff.
 –, *Metaphysik*, ed. W. Jaeger (= SCBO), Oxford 1957.
 –, *Politik*, ed. W.D. Ross (= SCBO), Oxford 1957, ND 1962.
 Augustinus, *De civitate Dei libri viginti duo*, ed. B. Dombart/ A. Kalb (= CCL, 47/48), Turnhout 1955.
 – *De libero arbitrio libri tres*, ed. W.M. Green (= CSEL, 74), Wien 1956, 3-154.
 – *De mendacio liber unus*, ed. J. Zycha (= CSEL, 41), Wien 1900, 413-466.
 – *De ordine libri duo*, ed. W.M. Green (= CCL, 29), Turnhout 1970, 89-137.
 – *De sermone Domini in monte libri duo*, ed. A. Mutzenbecher (= CCL, 35), Turnhout 1967, 1-188.
 – *De trinitate libri quindecim*, ed. W.J. Mountain/ F. Glorie (= CCL, 50/50 A), Turnhout 1968.

- *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers/J. Fraipont (= CCL, 38-40), Turnhout 1956.
 – *Quaestiones in Heptateuchum*, ed. J. Zycha (= CSEL 28.2), Wien 1895.
 – *Sermones de veteri testamento* (1-59), ed. C. Lambot (= CCL, 41), Turnhout 1961.
 Boethius, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, in: *ders., Die Theologischen Traktate*, lat.-dt., ed. M. Elsässer (= Philosophische Bibliothek, 397), Hamburg 1988, 64-115.
 Gratian, *Decretum sive Concordia discordantium canonum*, ed. E.L. Richter/ E. Friedberg (= Corpus Iuris Canonici, 1), Leipzig 1879-1881, ND Graz 1959.
 Gregor der Große, *Homiliae in Ezechielem*, ed. M. Adriaen (= CCL 142), Turnhout 1971.
 – *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen (= CCL, 143-143B), vol. 1-3, Turnhout 1979, ND 2000.
 Hesyches, *Commentarius in Leviticum*, in: J.-P. Migne, PG 94, Paris 1864, 787-1178.
 Hieronymus, *Commentariorum in Osee*, in: J.-P. Migne, PL 25, Paris 1884, 809-946.
 Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, in: J.-P. Migne, PL 199, Paris 1855, 823-944.
 Origenes, *Homiliae in Exodum*, in: J.-P. Migne, PG 12, Paris 1862, 297-394.
 Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum*, in: J.-P. Migne, PL 205, Paris 1855, 21-528.
 Platon, *Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch*, übers. v. F. Schleiernmacher, ed. G. Eigler u.a., Darmstadt ²1990.

E. Sekundärliteratur

- Ayo, N. (1988): „Introduction“, „Notes“ und „Appendix I and II“, in: *The Sermon-Conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostle's Creed*, Notre Dame/ Ind., 1-14, 161-167 und 169-201.
 Bataillon, L. (1988): „Les sermons attribués à saint Thomas: Questions d'authenticité“, in: A. Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen* (= *Miscellanea Mediaevalia*, 19), Berlin, 325-341.
 – (2014): „Introduction“, in: *Sancti Thomae de Aquino Sermones* (= *Opera omnia*, 44,1), Rom – Paris 2014, 7*-200*.
 Brague, R. (2005): *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris.
 Chesterton, G.K. (1960): *Der stumme Ochse. Über Thomas von Aquin*, Freiburg/Br.

- Dod, B.G (1982): „Aristoteles Latinus“, in: N. Kretzmann/A. Kenny/J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 45-79.
- Domanyi, T. (1979): *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern u.a.
- Dondaine, A. (1956): *Secrétaires de saint Thomas*, Rom.
- Ecclesia Catholica (1994): *Katechismus der katholischen Kirche*, München u.a.
- Elders, L./Hedwig, K (eds., 1987): *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*, Vatikan.
- Gilson, É. (1961, 1957): *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*, London.
- Grabmann, M. (1936): „Aristoteles im Werturteil des Mittelalters“, in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben II*, München, 63-102.
- Horst, U. (2001): *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin*, Berlin.
- (2017): *Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor*, Paderborn.
- Hossfeld, F.L./ Berger, K. (1991): [Art.] „Dekalog“, in: *Neues Bibel Lexikon I*, Düsseldorf, 400-405.
- Kahl, R.A. (2006): „Spiritualität der Dominikaner“, in: T. Schilp (ed.), *Die Dortmunder Dominikaner und die Propsteikirche als Erinnerungsort*, Bielefeld, 35-44.
- Kluxen, W. (1964, 31998): *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg.
- (1981): „Der Begriff der Wissenschaft“, in: P. Weimar (ed.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürich, 273-294.
- (2001): *Lex naturalis' bei Thomas von Aquin*, Wiesbaden.
- Kühn, U. (1965): *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen.
- Levering, M./ Dauphinais, M. (eds., 2012): *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, Washington D.C.
- Mandonnet, P. (1924): „Le Carême de Saint Thomas d' Aquin à Naples (1273)“, in: *San Tommaso d' Aquino O.P. Miscellanea storico-artistica*, Rom, 195-212.
- Müller, J. (2001): *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster 2001.
- Nissing, H.-G. (2006): *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, Leiden – New York.
- (2017): „Zeuge des Wortes. Thomas von Aquin und sein Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums“, in: Thomas von Aquin, *Das Wort. Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums*. Übersetzt von Josef Pieper (= Einführende Schriften, 1), München, XIII-LXXIII.

- (2019): „Thomas von Aquin als Prediger. Die Auslegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis (Collationes in Symbolum Apostolorum)“, in: Thomas von Aquin, *Das Credo. Auslegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*. Übersetzt von Josef Pieper, Heinrich Raskop und Hans Schulte (= Einführende Schriften, 3), München, VII-LXXX.
- (2019): „Der Mensch auf dem Heimweg zu Gott. Christlicher Eudaimonismus bei Thomas von Aquin“, in: ders./J. Müller (eds.), *Grundpositionen philosophischer Ethik. Von Aristoteles bis Jürgen Habermas*, Darmstadt, 53-82.
- (2021): „Einleitung“, in: Thomas von Aquin, *Vom Gewissen, Lateinisch-Deutsch* (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 51), Freiburg/Br. 2021, 9-108.
- (2022): *Denker und Dichter: Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München.
- Oberste, J. (2016): „Predigen in der Stadt. Die mittelalterlichen Dominikaner in ihrem urbanen Umfeld“, in: E.H. Füllenbach (ed.), *Mehr als Schwarz und Weiß*, Regensburg, 43-61.
- Perler, D. (2020): *Eine Person sein. Philosophische Debatten im Spätmittelalter*, Frankfurt/M.
- Pesch, O.H. (1977): „Kommentar“, in: *Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 13 (I-II, qq. 90-105: Das Gesetz)*, Heidelberg u.a., 529-734.
- (1988): *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz.
- Philippe, M.-D. (1981): „Préface“, in: *Saint Thomas d' Aquin. Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, vol. 1, Versailles-Buxy, 7-26.
- Pieper, J. (1995), „Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht“ (1964), in: ders., *Werke, Bd. 6: Kulturphilosophische Schriften*, ed. B. Wald, Hamburg, 132-151.
- (1996): *Über die Hoffnung* (1934), in: ders., *Werke, Bd. 4: Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik I*, ed. B. Wald, Hamburg, 256-295.
- (1998): *Muße und Kult* (1948), in: ders., *Werke, Bd. 6: Kulturphilosophische Schriften*, ed. B. Wald, Hamburg, 1-44.
- (2001a): *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin* (1963, zuerst: *Philosophia negativa*, 1953), in: *ebd.*, 112-152.
- (2001b): *Thomas von Aquin. Leben und Werk* (1958), in: ders., *Werke, Bd. 2: Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*, ed. B. Wald, Hamburg, 153-298.
- (2001c): „Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs“ (1974), in: *ebd.*, 441-464.

- (2005): „Tugendlehre als Aussage über den Menschen“ (1962), in: ders., *Werke, Bd. 8,1: Miscellen*, ed. B. Wald, Hamburg, 242-247.
- Schachten, W. (1980): *Ordo salutis. Das Gesetz als Weise der Heilungsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore*, Münster.
- Schönberger, R. (1986): *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, Berlin – New York.
- (1991): *Was ist Scholastik?*, Hildesheim.
- Schockenhoff, E. (1987): *Bonum hominis*, Mainz.
- (1996): *Naturrecht und Menschenwürde*, Mainz.
- Speer, A. (2014): „Naturgesetz und Dekalog bei Thomas von Aquin“, in: ders./G. Guldentops (eds.), *Das Gesetz – The Law – La Loi* (= *Miscellanea Mediaevalia*, 38), Berlin – New York, 350-370.
- Torrell, J.-P. (1982): „La pratique pastorale d’un théologien du XIIIe siècle. Thomas d’Aquin prédicateur“, in: *Revue thomiste* 82, 213-245.
- (1985): „Les *Collationes in decem praeceptis* de saint Thomas d’Aquin. Edition critique avec introduction et notes“, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 69, 5-40 und 227-263.
- (1995): *Magister Thomas*, Freiburg/Br. u.a.
- (2000): *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris.
- (2002): „„Dieu conduit toutes choses vers leur fin‘. Providence et gouvernement divin chez Thomas d’Aquin“, in: J.A. Aertsen/M. Pickavé (eds.), *Ende und Vollendung* (= *Miscellanea Mediaevalia*, 29), Berlin, 561-594.
- Wald, B. (1996): „Abendländische Tugendlehre und moderne Moralphilosophie“, in: *Prima Philosophia* 9, 435-445.
- (2020): „„Bonum est quod omnia appetunt‘. Zur transzendenten Grundlegung des sittlich Guten bei Thomas von Aquin“, in: *Ambo* 5, 198-225.
- Weisheipl, J. (1996, 1980): *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, Graz – Wien – Köln (Sonderausgabe).
- Wojtyła, K. (1979, 1962): *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, München.
- (1981): *Lubliner Vorlesungen*, ed. J. Stroynowski, Stuttgart.
- Wippel, J.F. (1984): „Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation“, in: ders., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, 191-214.
- Zimmermann, A. (1976): „„Mundus est aeternus‘. – Zur Auslegung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquin“, in: ders. (ed.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert* (= *Miscellanea Mediaevalia*, 10), Berlin – New York, 317-330.

Thomas von Aquin

Die Zehn Gebote

Auslegungen zum Dekalog
und zum Doppelgebot der Liebe

Übersetzt von Josef Pieper,
Heinrich Raskop
und Hans Schulte