

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Die Naturrechtskonzeption des  
Antoninus von Florenz OP:  
ein Spiegel theoretischen Erbes oder praktischer  
Erfordernisse?

Verfasserin

Cornelia Gottschamel

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag.theol.)

Wien, im November 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A011
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Katholische Fachtheologie
Betreuerin:	Univ. Prof. Dr. Sigrid Müller



***Für meine Familie***



## **Danksagungen**

Ich möchte an dieser Stelle zunächst Prof. Dr. Sigrid Müller meinen Dank aussprechen, die mich bei dieser Arbeit begleitet und immer wieder zu neuen Gedanken angeregt hat. Ihr Enthusiasmus für die Geschichte der Moralthologie hat es geschafft, mich immer wieder von neuem anzuspornen.

Mein weiterer Dank gilt besonders auch Dr. Kerstin Schlögl-Flierl. Ich habe im letzten halben Jahr, in dem ich mit ihr und Prof. Sigrid Müller zusammenarbeiten durfte, sehr viel gelernt und bin sehr dankbar für all die Hilfe, die ich von ihrer Seite erfahren habe.

Ich möchte auch Claudia, Angelika und Christine danken, die mir immer mit Rat und Tat zur Seite gestanden sind.

Ganz besonders möchte ich meiner Familie danken; meinen Eltern, die mich, solange ich denken kann, auf jede erdenkliche Weise unterstützt und ermutigt haben, sowie meinen Großeltern, die immer hinter mir gestanden sind. Danke auch meinen Geschwistern Teresa und Lukas, die mir immer zuhören, und mit denen ich über alles reden kann, und meinen Freunden für ihre Freundschaft und auch ihre konstruktive Kritik. Ich danke auch Theresia und Gertrud dafür, dass sie schon so lange Jahre mit mir mitleben.

Ein spezieller Dank gilt natürlich David, der die ganze Zeit für mich da war, und mir immer Kraft gegeben hat. Sein Humor und seine positive Art haben mir geholfen, stets das Wesentliche im Blick zu behalten. Ich möchte auch seiner Familie ganz herzlich für die tatkräftige Unterstützung danken.

All diese Personen haben immer an mich geglaubt; ohne ihre Unterstützung wäre vieles nicht möglich gewesen. Danke.



# Inhaltsverzeichnis

<b>0. Einleitung .....</b>	<b>11</b>
<b>1. Leben und Wirken des heiligen Antoninus von Florenz.....</b>	<b>14</b>
<b>1.0. Vorbemerkungen.....</b>	<b>14</b>
<b>1.1. Die Kindheit .....</b>	<b>15</b>
<b>1.2. Die ersten Ordensjahre.....</b>	<b>16</b>
1.2.1. Das Noviziat in Cortona.....	16
Exkurs: Johannes Dominici und die Reformbewegung der Dominikaner.....	18
1.2.2. Die Studienjahre des Antoninus .....	20
1.2.3. Die Flucht aus Fiesole .....	22
<b>1.3. Antoninus als Prior verschiedener Konvente.....</b>	<b>22</b>
<b>1.4. Die Berufung Antoninus' zum Erzbischof von Florenz .....</b>	<b>25</b>
<b>1.5. Antoninus als Erzbischof von Florenz.....</b>	<b>29</b>
<b>1.6. Antoninus als Kirchenlehrer? .....</b>	<b>33</b>
<b>2. Die Summa – Entstehung, Anliegen, Aufbau.....</b>	<b>34</b>
<b>3. Das Gesetz in der Summa .....</b>	<b>39</b>
<b>3.1. Standortbestimmung des Gesetzes .....</b>	<b>39</b>
<b>3.2. Die Darstellung der unterschiedlichen Gesetzesarten in der Summa.....</b>	<b>40</b>
3.2.1. Das Gesetz im Allgemeinen (Summa I, tit. XI) .....	41
3.2.1.1. Erster Teil: Über die sieben Gesetze, die auf die Liebe hingeordnet sind .....	41
3.2.1.2. Zweiter Teil: Über die Verwirklichung, die Eigenschaften und den Nutzen des Gesetzes .....	43
3.2.2. Das ewige Gesetz (Summa I, tit. XII) .....	47
3.2.3. Das Naturgesetz (Summa I, tit. XIII) .....	48
3.2.4. Das mosaische Gesetz (Summa I, tit. XIV) .....	48
3.2.5. Das Gesetz des Evangeliums (Summa I, tit. XV) .....	50
3.2.6. Das Gewohnheitsrecht (Summa I, tit. XVI) .....	50
3.2.7. Das kanonische Recht (Summa I, tit. XVII) .....	51
3.2.8. Das Zivilgesetz (Summa I, tit. XVIII).....	52

<b>3.3. Zusammenfassung: Das Naturrecht als Grundlage und Prüfstein aller Gesetze .....</b>	<b>53</b>
<b>4. Inhaltliche Darstellung des Naturrechts (Titulus XIII) .....</b>	<b>55</b>
<b>4.0. Vorbemerkung zur inhaltlichen Darstellung der zwei Kapitel des Naturrechts .....</b>	<b>55</b>
<b>4.1. Das erste Kapitel: Über das Wesen und Funktion des Naturrechts. (Titulus XIII, Caput I) .....</b>	<b>56</b>
4.1.1. Die Einführung: Ist das Naturrecht ein Habitus? – Einwände und Klärung .....	56
4.1.2. Paragraph eins: Der Wille Gottes als das Gute als Lehre des Naturrechts .....	60
4.1.3. Paragraph zwei: Wesensmerkmale des Naturrechts.....	63
4.1.3.1. Die Würde der Allgemeingültigkeit .....	64
4.1.3.2. Die Stärke der Unwandelbarkeit .....	69
4.1.3.3. Der Vorrang in der Zeit.....	75
4.1.4. Zusammenfassung: Eine Theorie des Naturrechts .....	76
<b>4.2. Das zweite Kapitel: Über das vielfältige Gute, welches das Naturrecht lehrt .....</b>	<b>77</b>
4.2.1. Paragraphen eins bis drei: Auslegung des Psalmverses .....	77
4.2.1.1. Paragraphen eins bis zwei: Reine Auslegung .....	77
4.2.1.2. Paragraph drei: Drei unterschiedliche Kategorien des Naturrechts .....	78
4.2.2. Paragraph vier: Drei Beschreibungs- und Erkenntnisweisen des Guten.....	80
4.2.3. Paragraph fünf: Das ungeschaffene Gute, welches Gott ist .....	81
4.2.4. Paragraph sechs: Auslegung eines Ausspruchs.....	81
4.2.5. Paragraphen sieben: Maß, Zahl und Gewicht als Bestandteile des vollendeten Guten .....	82
4.2.6. Paragraph acht: Die drei Bedingungen alles Kreatürlichen .....	83
4.2.7. Paragraph VIII bis neun: Drei Unterteilungen des Guten .....	84
4.2.8. Paragraph zehn: Das Erkennen des Besseren.....	85
4.2.9. Paragraph elf: Darlegung einzelner Gebote des Naturrechts .....	87
4.2.3. Zusammenfassung: Das Gute und die Wende zur Praxis .....	89
<b>4.3. Zusammenfassung der Quellenfrage .....</b>	<b>90</b>
<b>5. „Verrechtlichung“ des Naturrechts? .....</b>	<b>94</b>



<b>6. Konkrete Entfaltung der naturrechtlichen Normen am Beispiel des Tötungsverbots .....</b>	<b>96</b>
<b>7. Im Wandel der Zeit: Eine Darstellung ausgewählter naturrechtlicher Konzeptionen nach Antoninus .....</b>	<b>102</b>
<b>7.0. Vorbemerkungen.....</b>	<b>102</b>
<b>7.1. Ein kurzer geschichtlicher Überblick über das Naturrechtsdenken bis Antoninus .....</b>	<b>102</b>
<b>7.2. Das Naturrecht in der spanischen Spätscholastik: Francisco Suárez SJ (1548-1617) .....</b>	<b>105</b>
<b>7.3. Das Naturrecht in der Neuscholastik .....</b>	<b>111</b>
<b>7.4. Der Versuch einer Erneuerung des Naturrechts im 20. Jahrhundert: Die Grisez-Schule .....</b>	<b>113</b>
7.4.1. Schritt eins: Der Hintergrund der scholastischen Naturrechtstheorie .....	115
7.4.2. Schritt zwei: Die grundlegenden menschlichen Güter (basic human goods).....	117
7.4.2.1. Liste der grundlegenden menschlichen Güter .....	117
7.4.2.2. Charakteristika der grundlegenden menschlichen Güter .....	118
7.4.5. Schritt drei: Die Frage der Moral .....	119
<b>7.5. Zusammenfassung: Das praktische Anliegen der Naturrechtstheorie des Antoninus im Kontext anderer Naturrechtskonzeptionen.....</b>	<b>121</b>
<b>8. Schlusswort .....</b>	<b>123</b>
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>125</b>
<b>Anhang .....</b>	<b>133</b>



## 0. Einleitung

### *Ausgangslage*

In dieser Diplomarbeit soll das Naturrecht, wie es sich im Hauptwerk des Antoninus von Florenz OP, seiner *Summa theologica*, darstellt, untersucht werden. Es wurde hier das Thema des Naturrechts<sup>1</sup> gewählt, weil es in der katholischen Tradition bis zum heutigen Tag – wenn auch in vielen verschiedenen Akzentuierungen – fast durchgängig eine prominente Rolle gespielt hat. Entscheidend ist dabei, dass seine Interpretation im Laufe der Zeit schwankte von einem eher prinzipiellen Gedanken bis zu einer legalistischen Auslegung, die besagte, man könne alle Bereiche des Lebens bis ins Detail hinein mithilfe des Naturrechts regeln. Dieser Umschwung vom Prinzip zu seiner Ausdifferenzierung hat in der Moraltheologie in hohem Maße in der Spätscholastik des 16./17. Jahrhunderts stattgefunden, während das Prinzipien-Verständnis mit Thomas von Aquin, dem herausragenden Vertreter der Hochscholastik, verbunden wird.

Antoninus von Florenz steht zeitlich zwischen diesen beiden Naturrechtsdeutungen. Er wird einerseits ganz als Schüler des Thomas interpretiert; andererseits werden neue Entwicklungen bei Antoninus deutlich. Dabei wird in der Literatur besonders hervorgehoben, dass Antoninus ganz zentral ein Mann der Praxis war. In erster Linie soll daher geklärt werden, ob und in welcher Form sich diese Tatsache auf seine Naturrechtskonzeption auswirkte. In welche Richtung wird ein Praktiker dem es ganz zentral um das Heil, die Nöte und Anliegen der Menschen ging, sein Naturrechtsverständnis entwickeln? Lässt sich bei ihm bereits eine Vorstufe dessen finden, was man im 16./17. Jahrhundert als Vorstufe einer Ausdifferenzierung des Naturrechts verstehen könnte und die die Gefahr der Verrechtlichung mit sich bringt? Kann man verallgemeinernd den starken Praxisbezug, der aus der seelsorgerlichen Tätigkeit des Antoninus deutlich wird, auch in seiner ethischen Konzeption wieder finden?

### *Gliederung*

Um das praktische Wirken des Antoninus zu untersuchen, werden in einem ersten Teil der Werdegang, Leben und Wirken des Antoninus nachgezeichnet. Dabei soll deutlich werden, in welcher Form der eben genannter Anspruch, Antoninus sei vor allem praktisch tätig gewesen, auch tatsächlich der Wirklichkeit entspricht. Dabei sollen vielfältige Quellen aus

---

<sup>1</sup> Die Begriffe „Naturrecht“ und „Naturgesetz“ werden in dieser Arbeit synonym gebraucht.

unterschiedlichen Epochen miteinbezogen werden, um ein möglichst authentisches Bild von Antoninus schaffen zu können. Im Zuge dessen werden auch seine anderen Werke zumindest kurz in Hinblick auf die Fragestellung der praktischen Ausrichtung beleuchtet werden (Kap. 1). Die Hauptquelle für das Naturrecht ist die *Summa theologica* des Antoninus. Daher ist ihr ein eigenes Kapitel gewidmet (Kap. 2). In einem weiteren Schritt wird die allgemeine Gesetzeskonzeption des Antoninus untersucht, die den Rahmen für seine Behandlung des Naturrechts bildet. Deshalb wird am Ende gefragt, welchen Platz und Stellenwert das Naturrecht nun im Konzert der verschiedenen Gesetze einnimmt (Kap. 3).

Den Hauptteil bildet schließlich die inhaltliche Darstellung des Naturrechts in der Summa des Antoninus (Kap. 4). Der zu behandelnde Titulus teilt sich in zwei Kapitel, wobei jeweils am Ende einer jeder Beschreibung in einer kurzen Zusammenfassung versucht wird, die Bedeutung der Antonin'schen Darstellung, und den Zusammenhang zwischen der Darstellung und Antoninus dem Praktiker festzustellen. Innerhalb dieser Darstellung wird auch die Quellenfrage so gut es geht dargestellt, sie wird jedoch am Schluss in einem eigenen Abschnitt des 4. Kapitels noch einmal behandelt werden. Ihr wird deshalb ein relativer breiter Raum gewidmet, weil Antoninus zumindest im allgemeinen Bewusstsein oft als bloßer Thomas-Adept gehandelt wird. Es wird zu klären sein, ob es sich dabei um ein begründetes, oder nur um ein ihn unterschätzendes, sich hartnäckig haltendes Urteil handelt. Es wird deutlich, dass Antoninus sich in seiner Naturrechtsbeschreibung tatsächlich stark an Thomas anlehnt, er aber nicht nur an dessen System hängt und durchaus auch andere Horizonte einbringt. Dabei wird natürlich auch untersucht, welche anderen Quellen Antoninus verwendet hat, bzw. welche ihm tatsächlich zur Verfügung standen, und inwieweit diese Quellenlage die thomasische Naturrechtskonzeption verändert hat.

Weitere Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, betreffen eine etwaige Verrechtlichung des Naturrechts, wie sie sich im Laufe der Zeit nach Thomas von Aquin entwickeln sollte, und für die Antoninus aufgrund seiner Herkunft aus einem stark juristisch geprägten Elternhaus besonders verdächtig erscheint, sowie die konkrete Entfaltung naturrechtlicher Normen. Beide Themen werden in zwei kurzen, gesonderten Kapiteln behandelt (Kap. 5 und 6).

Am Schluss der Arbeit gilt es, Antoninus in der Tradition zu verorten, indem in einem kurz gehaltenen Überblick die naturrechtliche Entwicklung bis zu Antoninus' Entwurf und ausgewählte markante Positionen der weiteren Geschichte – der spanischen Spätscholastik, der Neuscholastik, und der Grisez-Schule – bis in die Gegenwart behandelt werden (Kap. 7).

## *Literatur*

Antoninus von Florenz ist bis heute weitgehend unbekannt. Besonders im Vergleich zu seinen zahlreichen Werken und seinem zur damaligen Zeit einflussreichen Wirken wurde insgesamt nicht viel Forschung zu seiner Person und seinen Werken betrieben. Erste Biographien sind bereits kurz nach seinem Tod entstanden, deren Probleme im folgenden Kapitel kurz thematisiert werden; einige wenige stammen aus dem 20. Jahrhundert.

Aus Antoninus' Summa fanden besonders seine Wirtschaftsethik und Sozialtheorien Beachtung. In Handbüchern besonders zur Geschichte der Moralthologie findet sich auf Antoninus bezogen meist nur ein kurzer Vermerk entweder zu seiner Summa, in besonderer Weise aber zu seinen Bußbüchern, die für Antoninus als Dominikaner auch tatsächlich sein Herzstück dargestellt haben dürften.

Für die Mitte des 20. Jahrhunderts sind die maßgeblichen Untersuchungen von Calzolari<sup>2</sup> und Orlandi<sup>3</sup>, und in neuerer Zeit Paoli<sup>4</sup> zu nennen. Orlandi lieferte neben einer Biographie auch eine umfangreiche, sehr nützliche Bibliographie. Wichtig ist auch noch Peter Howards Werk<sup>5</sup>, der sich mit der Predigtkultur in Florenz zur Zeit des Antoninus beschäftigte und genau untersuchte, welche Predigten des Antoninus wo in die Summa eingegangen sind. Dieses Buch stammt aus den 90er Jahren.

Außerdem wird im Moment auf der Universität Regensburg im Zuge eines Projekts von Dr. Kerstin Schlögl-Flierl die Bußliteratur des Antoninus von Florenz analysiert.

Hinsichtlich des Naturrechts ist mir bislang jedoch keine Untersuchung bekannt, die sich mit diesem Teil der Summa des Antoninus gesondert beschäftigt. Aus diesem Grund kann bei der inhaltlichen Darstellung in Kap. 4 auch nicht auf Sekundärliteratur zurückgegriffen werden. Dies gilt jedoch für die weit meisten Teile seiner Summa. Bedenkt man, dass die Schriften des Antoninus zu seiner Zeit und bereits kurz nach seinem Tod – sicherlich auch Dank des damals neu entstandene Buchdrucks – wahre Bestseller waren, so stellt die Aufarbeitung seines Wirkens und insbesondere auch seiner Schriften, die seine Zeitgenossen offensichtlich ziemlich beeinflusst haben müssen, ein lohnendes Projekt dar.

---

<sup>2</sup> Calzolari, Carlo Celso, Frate Antonino Pierozzi dei Domenicani. Arcivescovo di Firenze, Rom 1961.

<sup>3</sup> Orlandi, Stefano, S. Antonino, Florenz 1959 (2 Bände).

<sup>4</sup> Paoli, Maria Pia, Sant'Antonino „Vere Pastor et bonus pastor“: Storia e mito di un modello, in: Garfagnini, Gian Carlo, Picone, Giuseppe (Hg.), Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna, Florenz 1999, 83-139, und Paoli, Maria Pia, Antonino da Firenze O.P. e la direzione dei laici, in: Filoramo, Giovanni (Hg.), Storia della direzione spirituale III L'età moderna. A cura di Gabriella Zarri, Brescia 2008, 85-130.

<sup>5</sup> Howard, Peter, Beyond the Written Word: Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus, Florenz 1995.

# 1. Leben und Wirken des heiligen Antoninus von Florenz

## 1.0. Vorbemerkungen

In diesem Kapitel wird der Versuch unternommen, das Leben des Heiligen Antoninus von Florenz nachzuzeichnen.

Die Darstellung des Lebens des Antoninus ist in dieser Arbeit aus verschiedenen Gründen notwendig. Zum einen ist die Person des Antoninus ja weitgehend unbekannt, und m.E. ist wichtig, zumindest in Grundzügen von einer Person, deren Anliegen dargestellt werden, zu wissen. Für Antoninus' Werke war von zentraler Bedeutung, dass er, anders als viele Theologen seiner Zeit, nicht an einer Universität unterrichtete, ja er hatte nicht einmal an einer studiert. Es waren andere Einflüsse, denen er sich ausgesetzt sah. Antoninus war, wie diese Biographie zum anderen verdeutlichen soll, ganz zentral ein Mann der Praxis und der Pastoral, dem es um die Sorgen, Nöte, Anliegen, und letztlich um das Heil der Menschen, die ihm in seinen verschiedenen Lebensphasen anvertraut waren, ging. Die meisten seiner Bücher sind aus konkreten Fragen heraus entstanden, die vielfach auch von außen an ihn herangetragen wurden. Von daher ist der Sitz im Leben seiner Schriften besonders bedeutsam, vielleicht wichtiger als bei Schriften, die „nur“ für den akademischen Gebrauch verfasst wurden. Von diesem Gesichtspunkt aus sind seine Werke zu betrachten und können im Letzten nur von dorthin adäquat verstanden werden. Dies hat auch Bedeutung für die Frage des Naturrechts. In welcher Weise wird Antoninus sich ihm nähern? Wird er seinen praktischen Zugang auch in ihm durchhalten? Welche waren die prägenden Einflüsse, denen er ausgesetzt war, die sich später auch in seinem schriftlichen Nachlass finden? Hat etwa sein Vater, der überzeugter Jurist war, ihn in dieser Einstellung derart nachhaltig geprägt, dass bei Antoninus eine Verrechtlichung, wie in der Einleitung bereits angesprochen, auch Einzug in seinen Abschnitt über das Naturrecht findet? Wird es ihm um eine theoretische Abhandlung, oder doch um eine praktische Anleitung gehen?

All diesen Fragen wird nachzugehen sein, und deshalb ist es notwendig, hier die Entwicklung und den Werdegang des Antoninus darzustellen. Dies erweist sich als kein einfaches Unterfangen, da sich schon die Quellenlage als schwierig darstellt, was im Besonderen für Antoninus' Kinder-, Jugend- und junge Erwachsenenzeit gilt. Es gibt zwar einige Biographien des Antoninus, die bereits kurz nach seinem Tod geschrieben wurden, hierbei ist allerdings Achtung geboten, da in ihnen oftmals nicht – wie wir es in heutigem Denken einfach gewohnt sind – zwischen Faktum und Legende getrennt wird. Eine weitere, recht ausführliche Biographie stammt aus der Feder von Raoul Morçay und wurde zu Beginn des

20. Jahrhunderts verfasst. Sie stellt eine recht brauchbare Quelle dar, ist an manchen Stellen jedoch sehr spekulativ, sodass auch hier öfters Vorsicht geboten ist.

### 1.1. Die Kindheit

Antoninus von Florenz wurde Ende März 1389<sup>6</sup> unter dem Namen Antonius Pierozzi in Florenz als Sohn eines wohlhabenden florentinischen Notars geboren. Wegen seiner geringen Körpergröße wurde er jedoch Antoninus (lat.: „kleiner Antonius“) genannt. Seine Eltern, Niccolo Pierozzi und dessen zweite Frau Tommasa di Cenni di Nuccio werden als ehrbare und angesehene Bürger beschrieben. Antoninus' Mutter starb, als er ungefähr sechs Jahre alt war; noch im selben Jahr heiratete sein Vater erneut, von dieser dritten Gattin ist aber nichts bekannt. Niccolo Pierozzi hatte insgesamt sieben Kinder, von denen allerdings nur drei (Antoninus und zwei seiner Schwestern) erwachsen wurden. Da Antoninus bei dem Tod seiner Mutter noch so jung war, hatte sie seinem Biographen Raoul Morçay zufolge keinen Einfluss auf seine Persönlichkeitsbildung. Im Gegensatz dazu war Antoninus' Vater offensichtlich eine prägende Gestalt, da er Antoninus seine methodische Vorgehensweise, seine Gewissenhaftigkeit und die notarielle Genauigkeit vererbt hatte.<sup>7</sup>

Auch Alexandre Masseron, der ebenfalls eine Antoninus-Biographie<sup>8</sup> verfasste, vermutet, dass sein Vater als Jurist großen Einfluss auf Antoninus' spätere herausragende Fähigkeit als kluger Ratgeber und Gewissenbildner hatte, da er ihm beibrachte, sich Problemen klar zu stellen und sie zu analysieren, das Wichtige herauszuarbeiten, sich nicht vom äußeren Anschein täuschen zu lassen und so zu einer fast peinlich genauen Lösung zu kommen. Masseron vertritt die Ansicht, dass das prägende „gymnastique nécessaire au juriste comme au maître de théologie morale“<sup>9</sup> war. Nicht umsonst ist auch Antoninus' *Summa theologica* so stark juristisch geprägt, dass der vollständige Titel „...summae sacrae theologiae, Juris Pontificii et Caesarii Summa“<sup>10</sup>...“ lautet.<sup>11</sup>

Der Vater wird auch als sehr gläubig beschrieben und einige Familienmitglieder hatten schon das Ordensleben für sich gewählt.<sup>12</sup> Masseron schließt daraus: „Tout semble nous permettre

---

<sup>6</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 13, anders Alexandre Masseron, der sein Geburtsdatum am 1. März 1389 ansetzt, vgl. Masseron, Antonin, 36.

<sup>7</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 16.

<sup>8</sup> In dieser stützt er sich allerdings stark auf Morçays Antoninus-Biographie.

<sup>9</sup> Masseron, Antonin, 37.

<sup>10</sup> Pierozzo, Antoninus Archiepiscopus Florentinus: ...summae sacrae theologiae, juris pontificii et caesarei, pars..., Venedig 1571.

<sup>11</sup> Vgl. [http://www.heiligenlexikon.de/CatholicEncyclopedia/Antonius\\_von\\_Florenz.html](http://www.heiligenlexikon.de/CatholicEncyclopedia/Antonius_von_Florenz.html) [Stand: 16.09.2007].

<sup>12</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 14.

d'affirmer que, dans la maison paternelle, l'enfant ne pouvait recevoir que de bons exemples et de bons conseils.“<sup>13</sup>

Antoninus Biograph Francesco de Castilione, dessen Erzählungen oft jedoch legendarisch anmuten, berichtet, dass Antoninus schon als Knabe jeden Tag zum Kreuz Christi in die St. Michaelskirche gekommen sei, um dort zu beten. Schon damals habe unter vielen Verwunderung über die große Ausdauer eines so kleinen Jungen beim Gebet geherrscht: „adeo ut plurimi id cernentes admirarentur tantam esse in puero tolerantiam in orando, et in perseverando constantiam.“<sup>14</sup>

Über seine Schulzeit ist kaum etwas bekannt. Morçay spekuliert, Antoninus könnte eventuell in die elitäre Grundschule der Santa Trinita Kirche gegangen sein, in der das Hauptaugenmerk auf Mathematik und die ersten Prinzipien der Geometrie gelegt wurde. Er wäre dann Schulkamerad des später berühmten Mathematikers Paolo Toscanelli gewesen.<sup>15</sup>

Auch soll er seinen Altergenossen an Reife weit voraus gewesen sein: „(...) erat enim iam tum in ejus moribus, sermoneque ac gestu corporis, praematura senectus gravitasque immensa.“<sup>16</sup> Es wird berichtet, dass er in der Schule kaum je heiter gewesen sein soll und nie an den Spielen der anderen Kinder teilgenommen habe. Ehemaligen Klassenkameraden zufolge habe er sich nicht wie ein Kind verhalten: „(...) il ne se conduisait pas comme un enfant.“<sup>17</sup> Er war ein exzellenter Schüler, dessen Hauptinteresse schon damals der Religion galt. In seiner Freizeit verfolgte er gerne die Prozessionen der Dominikaner, die ihm als Erholung dienten.

Wegen seiner geringen Körpergröße dachten die meisten Ärzte damals, er werde jung sterben, und oft litt er wirklich an lebensbedrohlichen Krankheiten, die er jedoch alle überstand. Die Leute erklärten sich dies durch „ce tempérament maladif il ait eu peu de goût pour le jeu, et que tous aient été frappés par son caractère taciturne.“<sup>18</sup>

## **1.2. Die ersten Ordensjahre**

### **1.2.1. Das Noviziat in Cortona**

Als Antoninus in die Pubertät kam, entschied er sich dafür, in den Ordensstand einzutreten. Entscheidender Auslöser dafür dürften die Predigten des Johannes Dominici, eines

---

<sup>13</sup> Masseron, Antonin, 37.

<sup>14</sup> AS Mai I, 319.

<sup>15</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 16.

<sup>16</sup> AS Mai I, 319.

<sup>17</sup> Masseron, Antonin, 39.

<sup>18</sup> Morçay, Antonin, 17.



berühmten Reformators des Dominikanerordens, gewesen sein, der nach Castilione über exzellente Schriftkenntnissen und interpretatorische Fähigkeiten verfügte und ein erfahrener und kluger Ratgeber war.<sup>19</sup> Johannes Dominici sollte eine äußerst prägende Gestalt für Antoninus werden. David Spencer Peterson überlegt, dass auch der Tod seiner Mutter und der der meisten seiner Geschwister einen Einfluss auf seine Entscheidung gehabt haben könnte.<sup>20</sup>

Als Antoninus aber mit 15 Jahren an Dominici herantrat, um in den Dominikanerorden aufgenommen zu werden, legte dieser ihm nahe, noch einige Jahre zu warten, um auch körperlich den Anstrengungen des religiösen Lebens gewachsen zu sein. Nachdem Dominici sich aber weiter nach den Studien des Antoninus erkundigt und erfahren hatte, dass es ihm die größte Freude machte, sich mit dem *Decretum Gratiani* zu beschäftigen, war er sehr erstaunt und bot ihm an, dem Orden beitreten zu können, sobald er das *Decretum* auswendig könne.<sup>21</sup> Binnen eines Jahres kam Antoninus zurück und bestand die Prüfung mit großem Erfolg.<sup>22</sup> Dieser Vorfall ist aber nur durch Zeugen überliefert, da Antoninus selbst sich diesbezüglich nie äußerte.<sup>23</sup> Er zeigt jedoch, dass Antoninus sowohl über ein exzellentes Gedächtnis, als auch über großen Arbeitswillen verfügen musste. So trat er 16jährig im Jahre 1404<sup>24</sup> oder 1405<sup>25</sup> (häufiger belegt) in den Predigerorden ein.

Er wurde dann sofort nach Cortona gesandt, um sein Noviziat unter der Leitung des seligen Laurentius da Ripafratta zu absolvieren. Aus einem Brief, den Antoninus im Jahre 1457 anlässlich des Todes von Laurentius schrieb, geht u.a. Folgendes hervor: Laurentius nahm den Novizen häufig die Beichte ab und stand ihnen in schwierigen Zeiten mit Ratschlägen zur Seite. Daraus kann geschlossen werden, dass ihm die Gewissensbildung seiner Novizen sehr am Herzen lag. Zweitens meditierte er oft die Schrift und suchte nach ihrem mystischen Sinn; Masseron zufolge war er also ein „homme d’etude.“<sup>26</sup>

Das Konvent in Cortona war zu dieser Zeit stark vom Geist der Armut geprägt, der Antoninus stark beeinflusste und ihn sein Leben lang begleiten sollte.<sup>27</sup> So musste jeder

---

<sup>19</sup> AS Mai I, 319.

<sup>20</sup> Vgl. Peterson, Archbishop, 71.

<sup>21</sup> Vgl. Masseron, Antonin, 34.

<sup>22</sup> Elizabeth McDonough, die sich mit dem Kirchenrecht in pastoraler Perspektive bei Antoninus beschäftigte, meint dazu: “Later biographers explain, more plausibly, that it may have been conclusions and summary understandings which were committed to memory.” McDonough, Canon Law, 37.

<sup>23</sup> AS Mai I, 319.

<sup>24</sup> Vgl. Wagenmann, Antoninus der Heilige, in: RE 1<sup>3</sup>, 604.

<sup>25</sup> Vgl. Löhr, Antoninus, hl., in: LThK 1<sup>2</sup>, 511 und Mandonnet, Antonin (Saint), in: DThC 1, 1450-1454.

<sup>26</sup> Masseron, Antonin, 50.

<sup>27</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 27.

Novize vor seiner Weihe all seinen Besitz aufgeben und sein Testament verfassen.<sup>28</sup> Bereits nach einem Jahr legte er seine ewige Profess ab.

Nach seinem Gelübde wurde Antoninus zu Pfingsten des Jahres 1406 als erster Mönch<sup>29</sup> in das Reformkonvent von Fiesole, das von Dominici gegründet worden war (siehe 1.2.1.1.), gerufen. Dominici selber blieb bis November desselben Jahres in Fiesole. Diese sechs Monate, in denen er so engen Kontakt mit seinen Schützlingen pflegte, waren sicherlich prägend für Antoninus. Da Dominici der wichtigste Lehrer und ein großes Vorbild für Antoninus war, lohnt es sich, einen näheren Blick auf diese bedeutende Gestalt zu werfen.

### **Exkurs: Johannes Dominici und die Reformbewegung der Dominikaner**

In den Reformkonventen, denen Antoninus nun endgültig angehörte, ging es um eine strengere Beachtung der Ordensregeln. Im 14. Jh. hatte der Dominikanerorden nämlich seine Bettelarmut aufgegeben und die Disziplin war, u.a. wegen personellen Mangels, verursacht durch die Pestkatastrophe, völlig gelockert worden: „Après la fameuse peste de 1348 (...) toute sélection fut abandonnée: entrain qui voulait. (...) Le système de l’affermement des Termes, ou territoires dont le ministère était réservé à certains religieux, développait la propriété privée avec ses pires conséquences. La pauvreté n’était plus qu’un mot, vide de toute signification.“<sup>30</sup> Gegen Ende des 14.Jh. begann der Ordensgeneral Raymund von Capua jedoch damit, den Orden wieder zur ursprünglichen vita apostolica zurückzuführen und es entstanden Reformkonvente und in weiterer Folge auch Reformprovinzen. Gerade Antoninus’ geistlicher Lehrer Johannes Dominici erwarb sich Verdienste als wichtiger Reformder Dominikaner,<sup>31</sup> sodass er schließlich am 20. November 1390 von Raymund von Capua zum Generalvikar aller reformierten Klöster Italiens ernannt wurde.<sup>32</sup> 1395 gründete er in Venedig, wo er in diesen Jahren auch wohnte, das Frauenkloster Corpus Christi, dem er immer besonders verbunden blieb. Im Jahr 1399 geriet Dominici allerdings in einen Konflikt mit den venetianischen Autoritäten, da er die so genannten „Bianchi“<sup>33</sup> aufgenommen hatte, was erstere aber nicht erlaubten. Daraufhin wurde er verhaftet und musste Venedig verlassen.

---

<sup>28</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 25.

<sup>29</sup> So steht es in den Chroniken von Fiesole, vgl. Morçay, Antonin, 24.

<sup>30</sup> Masseron, Antonin, 20.

<sup>31</sup> [http://www.sankt-andreas.de/dominikaner/orden\\_geschichte.php/2](http://www.sankt-andreas.de/dominikaner/orden_geschichte.php/2) [Stand: 16.09.2007].

<sup>32</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 19; anders: Nirit, Political Views, 21: Er führt das Jahr 1393 an, in dem Dominici Generalvikar wurde, ebenso: Masseron, Antonin, 25.

<sup>33</sup> Die so genannten „Bianchi“ („Weißen“) waren eine Massenbewegung an Büßern. Sie trugen Kapuzen und Kreuzifixe, zogen von Stadt zu Stadt, und riefen laut „Erbarmen“. In den jeweiligen Städten dürften sie für viel Aufsehen gesorgt haben, und Masseron nimmt an, dass auch der damals 10jährige Antoninus den „Bianchi“

1400 entließ ihn Papst Bonifacius IX. aus seiner Verantwortung als Generalvikar und die Klöster der Observanz wurden wieder dem „normalen“ Provinziat unterstellt.

Bald darauf wurde Dominici von der Signoria<sup>34</sup> eingeladen, in Florenz die Fasten- und Adventpredigten zu halten und er wurde Vikar von Santa Maria Novella.<sup>35</sup>

Außerdem unterrichtete er Theologie am *Studio*,<sup>36</sup> auch in dieser Stadt scheute er den Konflikt mit Autoritäten nicht. So kritisierte er wiederholt die kirchliche Hierarchie und warf ihnen Habgier und Simonie vor, ja er ging sogar so weit, Papst Bonifacius IX. als „a mercenary, who thought only about money“<sup>37</sup> zu charakterisieren.

Dominici war aber weiterhin getrieben von der Idee einer Reform des Ordens, denn auch wenn die reformierten Klöster nun keinen Generalvikar mehr hatten, so war doch die Idee selber nicht verurteilt worden. Er wusste aber auch, dass es sehr schwierig werden würde, Konvente, in denen die oft schon älteren Mönche an ihre den Ordensregeln eigentlich entgegengesetzten Privilegien gewohnt waren, wieder zu einer strengeren Disziplin zu bewegen. Als einzig gangbarer Weg schien ihm, ein eigenes Konvent der Observanz zu gründen, von dem aus sich die Mönche dann auch gefahrlos am allgemeinen Leben des gesamten Ordens beteiligen konnten. Seine Wahl fiel auf Fiesole, einen Nachbarort von Florenz. Um die Genehmigung für die Gründung zu erlangen, umging er den gewohnten Vorgang, die Zustimmung des Generalkapitels einzuholen, sondern er wandte sich mit Hilfe des örtlichen Bischofs Altoviti<sup>38</sup> direkt an Papst Innozenz VII. Schon bevor Ende 1406 die Erlaubnis kam, fing Dominici an, Brüder für sein neues Konvent zu suchen, und gerade der junge Antoninus schien ihm dafür sehr geeignet.

Masseron überlegt, welche Themen Dominici seinen jungen Schülern in den sechs Monaten des Zusammenlebens näher brachte.<sup>39</sup> Ein aktuelles Thema war die Auseinandersetzung mit dem Humanismus. Dominici hatte im Jahre 1405 anlässlich der Probleme, die sich für Christen durch den Humanismus der Renaissance ergaben, ein Buch herausgegeben, nämlich die *Lucula Noctis*. Diesem Werk liegt ein alter Streit zu Grunde, nämlich der der Frage des Stellenwerts klassischer Poesie in der Erziehung. Während Humanisten von einer guten menschlichen Natur ausgingen, die sich durch eine fundierte, facettenreiche Bildung entfalten

---

begegnete, als diese sich an den Ufern des Arno in Florenz befanden. Er geht davon aus, dass sie einen großen Eindruck auf den Jungen machten, vgl. Masseron, Antonin, 28.

<sup>34</sup> Diese war die florentinische Stadtregierung.

<sup>35</sup> Vgl. Nirit, *Political Views*, 22.

<sup>36</sup> *Studio* wurde die Universität von Florenz genannt.

<sup>37</sup> Nirit, *Political Views*, 22.

<sup>38</sup> Altoviti war auch Dominikaner; durch ihn wurde Johannes Dominici in den Dominikanerorden aufgenommen und eine echte Freundschaft verband die beiden. Altoviti war ebenfalls ein Anhänger der Reform, in seiner Diözese ließen sich auch die Franziskaner der Observanz nieder, vgl. Morçay, Antonin, 24.

<sup>39</sup> Vgl. Masseron, Antonin, 53.

sollte, so nahm Dominici (mit ihm u.a. auch Savonarola und Bernhard von Siena) an, dass die menschliche Natur korrumpiert sei, und zunächst einer Korrektur bedarf. Daher muss der junge Mensch erst in seinem Glauben gefestigt werden; klassische heidnische Literatur wäre hierfür jedoch kontraproduktiv. Dominici plädierte somit für Reduktion heidnischer Literatur im Ausbildungsplan, den er vom Evangelium geprägt wissen wollte.<sup>40</sup>

Masseron geht davon aus, dass Dominici den jungen Mönchen seine Ideen, wie er sie in den *Lucula noctis* entwickelt hatte, in dieser Zeit einschärfte.<sup>41</sup> Ein Echo dessen sieht er in den Chroniken des Antoninus, in denen sich die Notiz findet, dass Dominici den Christen vorwarf, heidnische Werke den christlichen Autoren vorzuziehen und letztere sogar zu verachten. Auch wenn Masseron zugibt, dass Antoninus seinen Lehrer in dieser Hinsicht manchmal auch korrigierte, so meint er doch, bei Antoninus aufgrund dieser Prägung ein generelles Missbehagen heidnischen Autoren gegenüber zu spüren, das er jedoch wegen seines im Vergleich zu Dominici gemäßigteren Charakters regelmäßig reflektierte und nie absolut setzte.<sup>42</sup>

1408 wurde Dominici von Papst Gregor XII. als Kardinal und Erzbischof nach Ragusa<sup>43</sup> gerufen. Er wirkte auch lange Jahre als Berater Gregors XII. und bewegte ihn während des Konzils von Konstanz, an dem er auch teilnahm, zum Rücktritt. Damit war auch die Beendigung des westlichen Schismas in die Wege geleitet. Der neu gewählte Papst Martin V. beauftragte ihn schließlich mit der Aufgabe, die Hussiten in Böhmen und Ungarn wieder in die Kirche einzugliedern; dabei hatte er allerdings keinen Erfolg und er verstarb während dieser Verhandlungen am 10. Juni 1419 in Buda in Ungarn.

### 1.2.2. Die Studienjahre des Antoninus

In den ersten Jahren seines Ordenslebens war Antoninus „grievously troubled by the general corruption in the Church and society, but especially by the turbulent events in the closing years of the Western Schism.“<sup>44</sup>

Gemäß der Ordensregel der Dominikaner sollte Antoninus sieben Jahre lang studieren, bevor er zum Priester geweiht werden konnte. Allerdings ging er nie auf eine Universität, sondern musste sich sein Wissen größtenteils selber aneignen. Grund dessen war die Tatsache, dass

---

<sup>40</sup> Greenfield, *Poetics*, 149:

([http://books.google.at/books?id=M4\\_vQXnhObUC&pg=PA146&lpg=PA146&dq=Lucula+noctis&source=web&ots=\\_yIdEZgP7g&sig=-fgExyzvd6WkH0FLF7qeP\\_5quZs&hl=de#PPA148,M1](http://books.google.at/books?id=M4_vQXnhObUC&pg=PA146&lpg=PA146&dq=Lucula+noctis&source=web&ots=_yIdEZgP7g&sig=-fgExyzvd6WkH0FLF7qeP_5quZs&hl=de#PPA148,M1), [Stand: 25.03.2008]).

<sup>41</sup> Vgl. Masseron, *Antonin*, 53.

<sup>42</sup> Masseron, *Antonin*, 56.

<sup>43</sup> Heute Dubrovnik.

<sup>44</sup> Walker, *Antoninus, St.*, in: *NCE* 1<sup>2</sup>, 536-537.

Dominici die Ausbreitung des Humanismus an den Universitäten fürchtete: „Malheureusement il [Antoninus] dut se résigner, comme son maître, à être autodidacte; il n’alla ni au Studio de Florence, ni à l’Université de Pise, ni à Bologne, Dominici craignant partout la contagion de l’humanisme.“<sup>45</sup> Dennoch tat dies seinem Wissen und seiner Gelehrtheit keinen Abbruch, wie der Dominikaner Leonard E. Boyle im Vorwort von Peter Howards Buch zu Antoninus’ Rhetorik betont: „(...) Antoninus was a splendid example of just what plain, in-house Dominican education could achieve. In his writing and preaching he was in the full Dominican tradition.“<sup>46</sup> Abgesehen von einigen Lektionen in der Dialektik las er selbst die Werke der großen Dominikanertheologen, allen voran die des Thomas von Aquin. Für Masseron steht fest, dass Antoninus sich in dieser Zeit vorwiegend mit Moralthologie beschäftigte, die seine weitere intellektuelle Arbeit bestimmen sollte: „(...) la direction essentielle de son travail intellectuel nous est marquée; le fils du notaire continue à faire du droit, mais du droit divin (...)“<sup>47</sup>

Ohne seine ausgeprägte Wissbegierde und sein ausgezeichnetes Erinnerungsvermögen wären seine Studien wohl fruchtlos geblieben; sein Drang zum Wissen und das Verlangen nach Wahrheit, insbesondere der moralischen Wahrheit, wie er selber im Vorwort zur Summa schreibt,<sup>48</sup> motivierten ihn aber dazu, unzählig viele Werke und die dazugehörigen Kommentare zu sammeln und zu studieren. Er selbst verglich seine Tätigkeit damals mit den Arbeiten einer Ameise.<sup>49</sup> Wie schon unter Punkt 1.1. angeführt, vermutet Morçay, dass gerade für den Erfolg seiner Studien Antoninus’ Prägung durch den Vater ausschlaggebend war, indem er den von ihm mitgegebenen Ordnungssinn und das methodische Vorgehen auch auf seine theologischen Recherchen anwandte.<sup>50</sup>

Allerdings wird die im Prolog zur Summa von Antoninus gegebene Information, er sei Autodidakt gewesen, auch angezweifelt. Laut Howard könnten diese Aussagen auch Teil des im Mittelalter verbreiteten „humility topos“ sein, und somit nicht wörtlich gemeint.<sup>51</sup>

Was Antoninus auszeichnet, ist aber auf jeden Fall Folgendes: „He was not an academic, nor a professional theologian but a theologian in practice.“<sup>52</sup> Dass sein ganzes Werk praktisch

---

<sup>45</sup> Morçay, Antonin, 33.

<sup>46</sup> Howard, Written Word, VII.

<sup>47</sup> Masseron, Antonin, 62.

<sup>48</sup> „Aviditate tamen et suavitate tractus veritatis, praecipue moralis sapientiae, ex his, quae mihi occurrerunt legenda, pauca recollegi mihi grata.“, Summa I, Prologus, col. 4. Im Folgenden wird die Summa theologica des Antoninus von Florenz wie folgt zitiert : Summa, jeweils unter Angabe des Bandes, Titulus, Kapitels und Paragraph.

<sup>49</sup> Z.B. „Ducem fateor me non habuisse in grammaticalibus ... Illas igitur sublimes theorias in librariis, comprehendis, magistris et scientia perfectis dimisi (...)“, Summa I, Prologus, col. 3-4.

<sup>50</sup> Morçay, Antonin, 34.

<sup>51</sup> Die genauere Argumentation lässt sich finden in: Howard, Written Word, 34-41.

<sup>52</sup> Howard, Written Word, VII.

ausgerichtet ist, was sich zum Teil gewiss auch aus der Tatsache ergibt, dass er nie eine Universität besuchte, beschreibt Boyle nochmals mit folgenden Worten: „Essentially a preacher, his [Antoninus'] theology is cast in the preacher's rhetoric and his Summa is addressed and designed for preachers in a form readily adaptable to oral discourse and public preaching.“<sup>53</sup>

Hinsichtlich dieses Urteils herrscht Einstimmigkeit unter Antoninus-Forschern.<sup>54</sup>

### **1.2.3. Die Flucht aus Fiesole**

Im Jahr 1409 sollte sich das Leben der Brüder aufgrund der Papstwirren dieser Zeit jedoch abrupt ändern. Als auf dem Pseudo-Konzil von Pisa (1409) der griechische Mönch Petros Philargis zum Papst Alexander V. gewählt wurde, erklärte der Ordensgeneral der Dominikaner, Thomas de Fermo, diese Entscheidung für alle ihm unterstehenden Häuser für verbindlich. Auch die florentinische Regierung wollte sich mit diesem neuen Papst zusammenschließen. Die Brüder von Fiesole anerkannten jedoch ein Konzil, das nur von Kardinälen einberufen worden war, nicht, verweigerten Papst Alexander und somit auch ihrem General den Gehorsam und mussten daher aus Fiesole fliehen. Schlussendlich ließen die Brüder sich in Foligno nieder, wo Antoninus 1414 Vikar des Konvents wurde. 1413 war er zum Priester geweiht worden.

Laut Berichten besaß er einen „warmen Eifer für die klösterliche Strenge, verbunden mit einer eigenthümlichen Gabe, auch Andere auf liebevolle, sanfte Weise zu gleich genauer Beobachtung der Ordensregel zu bewegen (...)“<sup>55</sup>

Als aber nur vier Brüder die Pest überlebten, verließen diese gemeinsam Foligno und gingen nach Cortona.

### **1.3. Antoninus als Prior verschiedener Konvente**

Im Jahre 1417 wurde er schließlich stellvertretender Prior, 1420 Prior des Konvents in Cortona, eine Funktion, die er bis 1421 ausübte. Im Jahr 1417 wurde auf dem Konzil von Konstanz mit der Wahl Martins V. als Papst das große Schisma überwunden. Über seine

---

<sup>53</sup> Howard, Written Word, VII.

<sup>54</sup> So lässt auch einer seiner frühesten Biographen, Vespasiano da Bisticci, keinen Zweifel daran, dass Antoninus' Hauptaugenmerk schlussendlich auf der praktischen Theologie lag: „Er [Antoninus] studierte Theologie und wurde ein bedeutender Theologe. Er befließigte sich hierauf der praktischen und notwendigen Theologie, welche für die Gewissensfragen erforderlich ist; in dieser war er ausgezeichnet, (...) Er widmete seine Sorgfalt besonders zwei Exerzitien: das eine war die Beichte und das andere die Predigt (...)“: da Bisticci, Lebensbeschreibungen, 109.

<sup>55</sup> Stanonik, Antoninus, der hl., in: Wetzer-Welte, 983.

Aktivitäten aus dieser Zeit wissen wir kaum etwas. Daraufhin folgten viele Jahre, in denen er als Prior verschiedenen Observanzkonventen vorstand, nämlich 1421-1424 in Fiesole, 1528/29 in Neapel, wo er auch sein erstes kleines Büchlein zur Beichte schrieb, das *Confessionale Omnis mortalium cura*.<sup>56</sup> Dies stellt sein erstes schriftliches Werk dar. In ihm wird deutlich, wie sehr ihm seine anvertrauten „Schäflein“ am Herzen lagen, wie sehr er die Sorgen der krisen- und kriegsgebeutelten Neapolitaner wahrnimmt. Er wendet sich in diesem *Confessionale* an die Beichtenden, nicht an die Priester. Ursprünglich war es dreiteilig angelegt, Antoninus vollendet allerdings nur einen Teil zu den sieben Todsünden.<sup>57</sup> Diese erläutert er jedoch ausführlich und versieht sie mit vielen Beispielen, woran erkannt werden kann, dass ihm das Verständnis der Menschen wirklich ein Anliegen war. Wichtig war ihm, dass die Leser lernten, zwischen Tod- und lässlichen Sünden genau zu unterscheiden.<sup>58</sup> Interessant ist, dass zu Beginn dieses Beichtbüchleins die Wege zur Glückseligkeit beschrieben stehen. Dem Moralthologen Louis Vereecke zufolge sollte dieses *Confessionale* eher als „Katechismus des christlichen Lebens“ bezeichnet werden.<sup>59</sup> Morçay ist der Meinung, dass sich schon hier die grundlegende Orientierung von Antoninus erkennen lässt, die sich auch den Rest seines Lebens, abgesehen von einigen Modifikationen<sup>60</sup>, nicht mehr geändert hat: „Surtout nous y voyons l’orientation définitive de la pensée d’Antonin tournée exclusivement vers les préoccupations morales et de fixée dès maintenant dans des concepts et des formules qui ne varient plus.“<sup>61</sup> Dabei schien er stark – wenn auch vermutlich durch sekundäre Quellen – von Boetius beeinflusst, wie sich in seiner Präambel zeigt, in der er oft wiederholt, dass alles Streben des Menschen sein Ziel in der Glückseligkeit hat.

1430 wurde er Prior des wichtigen Konvents Santa Maria sopra Minerva in Rom. Auch über diese Zeit ist uns kaum etwas bekannt; allerdings kann es nach Morçay als beinahe gesichert gelten, dass das Konklave zur Papstwahl von Eugenius IV. genau zur Zeit seines Priorats in ebendiesem Kloster stattfand. Antoninus dürfte mit der Wahl Gabriels Condulmaros zu Papst Eugenius IV. sehr zufrieden gewesen sein, war dieser doch der Neffe eines von Dominici seinerzeit sehr geschätzten Bischofs, der seine reiche Familie früh verlassen hatte, um Mönch

---

<sup>56</sup> Kopien dieses Büchleins fanden sich bald in allen Bibliotheken Italiens, vgl. Morçay, Antonin, 51, vergleiche auch: da Bisticci, Lebensbeschreibungen, 109. Mit diesen drei Bußbüchern beschäftigt sich im Moment Dr. Kerstin Schlögl-Flierl in ihrem Forschungsprojekt an der Universität Regensburg. Von ihr habe ich auch folgende angegebene Informationen zu den drei Bußbüchern bezogen.

<sup>57</sup> Teile 2 und 3 sollten sich mit „Gegenmittel“ gegen die Sünden und den Tugenden befassen.

<sup>58</sup> Vgl. Turrini, *Coscienza*, 217.

<sup>59</sup> Vgl. Vereecke, *Morale*, 258.

<sup>60</sup> „Il corrigera et précisera ses premiers concepts, il s’aperçut que Boèce n’est point canonisé, et distribuera les divers péchés d’après un plan plus rationnel, mais sa pensée est orientée pour toujours.“ Morçay, Antonin, 52.

<sup>61</sup> Morçay, Antonin, 51.

zu werden. All diese Fakten deuteten darauf hin, dass Eugenius dem Reformwerk, das Antoninus so sehr am Herzen lag, wohlgesonnen war.<sup>62</sup>

In diese Zeit dürfte auch seine Funktion als Generalauditor der Rota<sup>63</sup> gefallen sein, von der er selber in seiner *Summa historialis*<sup>64</sup> berichtet. Dieses Amt ist insofern bemerkenswert, als es normalerweise nur studierten und renommierten Rechtsgelehrten anvertraut wurde, und Antoninus keinen regulären Universitätsabschluss vorweisen konnte. Diese Funktion kann somit als der beste Beweis für seinen damals schon herrschenden Ruf eines ausgezeichneten Kanonisten und Juristen gelten.<sup>65</sup>

Zu dieser Zeit genoss er in seinem Orden bereits sehr hohes Ansehen. Und obwohl er damals noch nicht Generalvikar war, wissen wir jedenfalls, dass er auf die Konvente zwischen Rom und Florenz großen Einfluss hatte und jurisdiktionell über den jeweiligen Propsten stand. Am 28. Mai 1437 wurde er zum Generalvikar aller reformierten Orden ernannt und übte diese Tätigkeit, neben vielen anderen Aktivitäten, auch bis zu seiner Berufung zum Erzbischof von Florenz aus.

Während seiner Zeit in San Marco in Florenz schuf Antoninus in den Jahren 1437-1439 auch sein zweites Confessionale, das *Defecerunt*, das sich nun jedoch an die Priester richtet. Dabei werden dem Priester drei verschiedene Wege gezeigt, wie ein Beichtender nach seinen Sünden befragt werden kann,<sup>66</sup> was wiederum die praktische Orientierung des Antoninus hervorhebt. Dieses Confessionale war ein großer Erfolg: „(...)intelligent, succinct, and authoritative, written by a judge, archbishop, and member of the Dominican order, it was bound to succeed.“<sup>67</sup>

1439 fand auch das sogenannte Unionskonzil von Florenz statt, an dem Antoninus sicher zumindest zeitweise teilnahm.

Von 1439 bis 1444 wirkte Antoninus als Prior in San Marco in Florenz.<sup>68</sup> Auf die interessante Gründungsgeschichte dieses Konvents, an der Antoninus mitgewirkt hat, kann

---

<sup>62</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 55.

<sup>63</sup> Die Sacra Romana Rota ist das wichtigste Gericht des Apostolischen Stuhls. Ihre Wurzeln liegen im Hochmittelalter. Ursprünglich lag ihre Aufgabe darin, Gerichtssachen nur zu untersuchen; unter Innozenz III. erhielt sie 1212 auch die Kompetenz, Urteile zu fällen. Seit Ende des 15. Jh. war die Rota auch Berufungsinstanz für weltliche Prozesse im Kirchenstaat. Mit Ende des Kirchenstaates erlosch auch die Rota; sie wurde jedoch durch eine Kirchenreform von Pius X. im Jahre 1908 wiederhergestellt und wurde oberste Berufungsinstanz für sämtliche Kirchenrechtsstreitigkeiten: Haering, Rota, in: LThK 8<sup>3</sup>, 1318-1319.

<sup>64</sup> Auch *Chronicon* genannt.

<sup>65</sup> Morçay, Antonin, 56.

<sup>66</sup> Dies konnte er entweder anhand der Zehn Gebote, der Todsünden, oder der sich aus den einzelnen Ständen ergebenden Pflichten tun.

<sup>67</sup> Tentler, Sin, 40.

<sup>68</sup> Die Jahreszahlen seiner Priorate, die oft unterschiedlich angegeben werden, habe ich entnommen aus: Helmrath, Antoninus, in: LThK 1<sup>3</sup>, 784.



ich hier nicht eingehen.<sup>69</sup> (Ich werde dieses Thema unter Punkt 1.4. noch kurz behandeln.) In die Zeit seines Priorats fiel auch das dortige Konzil.<sup>70</sup>

Seinen Biographen zufolge setzte er sich zu jeder Zeit und jedem Ort stets dafür ein, dass die von seinem Lehrer Johannes Dominici eingeführte strengere Observanz auch beachtet wird, und führte selber ein äußerst asketisches Leben: „Nach dem nächtlichen Chorgebet pflegte er sich nicht wieder zur Ruhe zu begeben, sondern widmete die Zeit bis zur Messe den Studien und literarischen Arbeiten, um den Tag über der Seelsorge obliegen zu können.“<sup>71</sup> Auch soll er als guter Dominikaner sehr oft gepredigt haben und legendarischen Berichten zufolge wurden dank seiner Gewissensanleitungen sogar „altverstockte Sünder (...) durch ihn wieder für die Tugend gewonnen.“<sup>72</sup>

Ein kleineres Werk, das wohl der „Beratungsliteratur“ zugerechnet werden kann, entstand im Jahr 1440 auf Anfrage der Witwe des Lorenzo dei Medici, wie der Witwenstand christlich zu leben sei. Als Antwort schuf Antoninus die *Regola di vita christiana*,<sup>73</sup> in der er die Zehn Gebote als praktische Weisung erläuterte.

Zu dieser Zeit begann er auch sein drittes Confessionale, *Curam illius habe* genannt, das wohl zwischen 1442-1446 entstand. Kennzeichnend ist, dass es hauptsächlich in der damaligen Volkssprache Italiens, „volgare“, verfasst ist. Allein diese Tatsache deutet darauf hin, dass Antoninus damit in erster Linie die oft schlecht ausgebildeten, einfachen Priester ansprechen wollte. Dabei nimmt er sich vielfältiger Themen an, wie der rechtlichen Grundlagen zum Beicht hören, aber auch der Zehn Gebote, Todsünden, Tugenden, Sakramente und Exkommunikation. Dieses dritte Confessionale erscheint wie eine Vollendung des ersten, und kann als „katechetisches Handbuch“ bezeichnet werden.<sup>74</sup>

#### **1.4. Die Berufung Antoninus' zum Erzbischof von Florenz**

Im August 1444<sup>75</sup> starb der Erzbischof von Florenz, Bartolomeo Zarabella, während einer Reise nach Rom. Sofort ging die Suche nach einem Nachfolger los, und der Kanzler der

---

<sup>69</sup> Für mehr Information dazu siehe: Morçay, Antonin, 61.

<sup>70</sup> Vgl. Löhr, Antoninus, hl., in: LThK 1<sup>2</sup>, 784.

<sup>71</sup> Stanonik, Antoninus, der hl., in: Wetzer-Welte, 983.

<sup>72</sup> Stanonik, Antoninus, der hl., in: Wetzer-Welte, 983.

<sup>73</sup> Eigentlich: „Tractatus de viduitate ad uxorem Laurentii de Medicis Cosmi Magni fratris“.

<sup>74</sup> „Comme si può vedere da questa descrizione l'opera costituisce un vero e proprio manuale di catechesi: prettamente di taglio penitenziale, esse contiene in modo organico e sistematico tutte le parti tradizionale della dottrina cristiana.“ Aranci, ‚Confessionali‘, 282.

<sup>75</sup> So in den meisten Quellen, z.B.: Mandonnet, Antonin (Saint), in: DThC 1, 1450; Löhr, Antoninus, hl., in: LThK 1<sup>2</sup>, 511; anders bei Peterson, Election, 300: er setzt das Todesdatum Zarabellas im Jahr 1445 an.

Stadt, Carlo Marsuppini schlug Papst Eugenius IV in unterschiedlichen Briefen fünf verschiedene Kandidaten vor.<sup>76</sup>

Der erste Brief Marsuppinis an Eugenius, der zugunsten von Donato de' Medici geschrieben wurde, enthielt die Bitte, dass diesmal ein florentinischer Bürger das Bischofsamt übernehmen soll, da nun längere Zeit „Ausländer“ diese Funktion ausgeübt hatten.<sup>77</sup> Der Hintergrund dieser Tatsache war ein Gesetz, das im 13. Jahrhundert verabschiedet wurde. Dieses Gesetz verbot es florentinischen Bürgern, das erzbischöfliche Amt zu übernehmen, da man sonst zu starke Konkurrenzkämpfe zwischen den großen florentinischen Familien fürchtete.<sup>78</sup> Er wurde in der Folgezeit dann allerdings wiederholt aufgehoben und war also durchaus nicht unumgänglich.

Gerade die Medici, die sich in den vergangenen Jahrzehnten als führende Familie von Florenz etabliert hatten, waren an einem neuen Erzbischof aus ihren eigenen Reihen interessiert. Im Jahre 1445 übten sie bereits volle Kontrolle über die florentinische Politik aus und schufen viele für sie günstige Gesetze; so ließen sie z.B. nun endgültig florentinische Bürger wieder zum Bischofsamt zu: „The election of one of their own to the archbishopric would open direct avenues to patronage and would confirm their status as the leading family of a new Florentine reggimento.“<sup>79</sup> So soll auch Cosimo de' Medici dem Papst einen Brief mit der Bitte geschrieben haben, er möge einen Erzbischof für die Stadt aussuchen, berichtet Antoninus' Bibliothekar und späterer Biograph Vespasiano da Bisticci. Und „der Papst antwortete, sie möchten in keiner Beziehung zweifeln, er würde ihnen einen Hirten suchen, mit dem sie zufrieden sein würden.“<sup>80</sup> In der Tat erwarteten sich die Medici vermutlich einen Gefallen vom Papst; denn Florenz und somit die Medici hatten Eugenius schon mehrmals geholfen: als 1434 der päpstliche Staat von Francesco Sforza angegriffen wurde und das Konzil von Basel Eugenius' Legitimität anzweifelte, floh er nach Florenz, wo er insgesamt neun Jahre verbrachte (1434-1443). Dabei kam die Stadt für die gesamten Kosten des Aufenthalts auf und finanzierte außerdem das Konzil von Florenz, zusätzlich bekam Eugenius von den Medici beachtliche Summen an Geld, die er in die Monte<sup>81</sup> investierte.<sup>82</sup>

---

<sup>76</sup> Bei diesen handelte es sich um Donato de' Medici, Bischof von Pistoia, Benezzo Federighi, Bischof von Fiesole, Roberto Cavalcanti, Bischof von Volterra und Giovanni di Nerone di Nigi Dietisalvi und Andrea di Domenico d' Andrea Fiochi, letztere beide waren Domherren: Peterson, Election, 300.

<sup>77</sup> Vgl. Peterson, Election, 301.

<sup>78</sup> In den Jahren 1375 und 1415 wurde dieses Gesetz neuerlich wiederholt, auch wenn es in der Praxis nicht immer eingehalten wurde, und noch 1427 fand dieser Traktat Eingang in die Legislative: Peterson, Election, 303.

<sup>79</sup> Peterson, Election, 305.

<sup>80</sup> da Bisticci, Lebensbeschreibungen, 110.

<sup>81</sup> „Das Wort `monte' bezeichnete in den Städten Italiens seit den Jahren um 1300 eine Institution, die im allg. von der Kommune (...) betrieben wurde und die eine Anhäufung (mons) von Kapitaleinsätzen, welche von Einzeleigentümern investiert worden waren, umfaßte. Sie stellte somit eine öffentl. Bank (...) dar, welche die

Aber auch er hatte sich dafür schon in der Vergangenheit erkenntlich gezeigt. So hatte er die Medici im Kampf gegen eine andere führende Familie, die Albizzi, unterstützt, Donato de' Medici zum Bischof von Pistoia ernannt, und ihnen viele finanzielle Vorteile verschafft. Somit meinte er wahrscheinlich, damit alles Geschuldete bereits zurückgezahlt zu haben.<sup>83</sup> Ziel der Ablehnung aller ihm vorgeschlagenen Kandidaten war vermutlich (auch), seine päpstliche Autorität zu stärken und eine Unabhängigkeit gegenüber allen Parteien zu zeigen.<sup>84</sup>

Nachdem der Bischofsstuhl längere Zeit leer gestanden war, ernannte Eugenius Antoninus am 9. Januar 1446 zum Erzbischof von Florenz.<sup>85</sup> Die Legende, dass Fra Angelico<sup>86</sup> während Malerarbeiten in Rom dem Papst Antoninus als Erzbischof empfohlen hat, ist eher unwahrscheinlich, da kein früherer Biograph<sup>87</sup> des Antoninus diesen Vorfall erwähnt. Die Gründe für seine Ernennung liegen wohl woanders. Morçay sieht sie, neben seiner relativen politischen Unabhängigkeit, die ich später noch behandeln werde, in Antoninus Reformeifer, welcher in seinen Augen bedeutet, die Mönche zu einer strengeren Disziplin zu bewegen und in seinen Versuchen, der Kirche ihre alte Freiheit wiederzugeben. Peterson hingegen legt das Gewicht eher auf profane Gründe: in seiner Ernennungsbulle geht Eugenius neben Antoninus Frömmigkeit, dem religiösen Eifer und seiner Gelehrtheit besonders auf dessen Fähigkeit ein, mit zeitgenössischen und administrativen Problemen umzugehen.<sup>88</sup> In der florentinischen Diözese gab es dauerhaft schwelende Streitigkeiten des Klerus, die sich besonders um finanzielle Belange drehten.<sup>89</sup>

Eugenius suchte also einen Kandidaten, der sich in der Diözese von Florenz auskannte, aber nicht allzu sehr in die Streitigkeiten involviert war: „No one in Florence was without political interests, and as an observant Dominican Antoninus certainly had an agenda of concerns. But his Florentine origins assured him familiarity with the local church, while his membership in an observantine community allowed him also a degree of independence from the city's

---

Aufgabe hatte, dem Staat Hilfe zu leisten, und die die Anleihen der Bürger, die diesen auferlegt worden waren oder denen sie zugestimmt hatten, einfließen. (...) Die Verwalter dieser Bank (...) bildeten innerhalb des Finanzlebens von Florenz eine Aristokratie.“ Heers, Montes, in: LMA 6, 795-797.

<sup>82</sup> Peterson, Election, 306.

<sup>83</sup> Die Medici wurden die bevorzugten Banker des Papstes; außerdem durfte der florentinische Klerus 1444 mit 60000 Fiorini besteuert werden: Peterson, Election, 308.

<sup>84</sup> Peterson, Archbishop, 65.

<sup>85</sup> Morçay, Antonin, 116.

<sup>86</sup> Fra Angelico war ein Mitbruder des Antoninus und ein bedeutender Maler der Renaissance.

<sup>87</sup> Vespasiano da Bisticci erwähnt diese Geschichte gar nicht; Franciscus von Castilione schreibt nur von „viri religiosi“, die Eugenius Antoninus ins Gedächtnis riefen: „*cui tandem subijcientibus viris religiosis personam Antonii, cum jam antea virtutem hominis cognovisset, statim eorum consiliis acquievit.*“ : AS Mai I, 319 b.

Morçay hingegen berichtet sehr wohl von diesem Vorfall: Morçay, Antonin, 113.

<sup>88</sup> Vgl. Peterson, Election, 316.

<sup>89</sup> Für weitere Informationen siehe: Peterson, Election, 316.

religious establishments.“<sup>90</sup> Antoninus war also bestens „vertraut mit den Verhältnissen der Kommune, ohne politisch abhängig zu sein.“<sup>91</sup>

Da Eugenius' Anliegen auch die Wiederherstellung der Unabhängigkeit der Teilkirchen in Italien betraf, lohnt es sich, einen Blick auf Antoninus' Beziehung zu den Medici, der damals führenden politischen Familie in Florenz zu werfen.

Diese Beziehung kann als ambivalent beschrieben werden. Auf der einen Seite verdankte er Cosimo und auch Lorenzo de' Medici bezüglich des Klosters San Marco sehr viel; es war Cosimo, der Papst Eugenius überredete, die in diesem Kloster ansässigen Silvesterianer gegen die Empfehlungen seiner Reformkommission und den Willen der Stadtregierung abzusiedeln und die Dominikaner der Observanz zu installieren. Außerdem stellten Cosimo und Lorenzo enorme Summen an Geld zur Verfügung, um den Konvent auszubauen. Antoninus war zu dieser Zeit nicht Prior, aber er spielte als Generalvikar eine wichtige Rolle.<sup>92</sup> Mit dem Geld und Einsatz der Medici wurde u.a. auch die Bibliothek von San Marco, die anfangs aus dem Nachlass des Florentiner Humanisten Niccolò Niccoli bestand,<sup>93</sup> ermöglicht; sie sollte bald allen Gelehrten zugänglich sein, und war somit „probably the first public library in Europe“<sup>94</sup>.

Auch erwähnt Antoninus Cosimo lobend in seiner Weltgeschichte *Chronicon*<sup>95</sup>, dankt ihm für seine Großzügigkeit und seine Güte gegenüber seinen Feinden: „Nec visus est vindictam expetere de adversariis suis, nisi iustitia exigente.“<sup>96</sup>

Auf der anderen Seite war Antoninus keinesfalls von den Medici abhängig, wie einige Vorfälle während seiner Amtszeit als Erzbischof von Florenz auch beweisen sollten. Er mischte sich durchaus in die Politik ein und kritisierte bei verschiedenen Gelegenheiten politische Entscheidungen, wie z.B. die Praxis der Medici, Gegner einfach in das Exil zu schicken oder auch eine neu eingeführte Wahlordnung. Peterson fasst Morçays Gedanken zu Eugenius' Wahl gut zusammen: „Antoninus's biographer, Raoul Morçay, was shrewd to note that in selecting Antoninus, the son of a Florentine notary, Eugenius was able to satisfy the Florentines' avowed desire for a native archbishop, while at the same time he skirted communal politics by reaching below the level of the city's patriarchate to choose a candidate

---

<sup>90</sup> Peterson, Archbishop, 70.

<sup>91</sup> Helmrath, Antoninus, in: LThK 1<sup>3</sup>, 784.

<sup>92</sup> Vgl. Peterson, Election, 320.

<sup>93</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 77.

<sup>94</sup> Walker, Antoninus, St., in: NCE 1<sup>2</sup>, 536.

<sup>95</sup> Entweder *Summa historialis* oder *Chronicon ab orbe condito bipartitum* genannt. Diese reicht von der Gründung der Welt bis ins Jahr 1457, er schrieb sie in den letzten Jahren seines Lebens.

<sup>96</sup> *Chronicon* 3, 22, 10, 3:139; in: Peterson, Election, 319, dort übernommen aus: Morçay, Raoul, *Chroniques de Saint Antonin. Fragments originaux du titre XXII (1378-1459)*. Thèse complémentaire pour le doctorat de lettres, Paris 1913, 48.

from neutral social territory, thus signalling his independence of the Medici without directly rebuffing either their partisans or their opponents.“<sup>97</sup>

Als Antoninus von seiner Wahl erfuhr, war er jedoch alles andere als begeistert, wie seine Biographen auf verschiedene Weise erzählerisch darstellen. Castilione berichtet, dass Antoninus sofort nach Erhalt der Botschaft fliehen wollte: „Cumque in ipso itinere ad eum [Antoninum] haec esset fama perlata, coepit vir sanctus statim de fuga cogitare (...)“,<sup>98</sup> und laut Morçay war es Antoninus’ erster Gedanke, nach Sardinien zu fliehen, wovon ihn nur sein Neffe abhielt.<sup>99</sup> Da Bisticci wiederum erzählt, Antoninus habe sich mit einigen Mitbrüdern im Wald versteckt, um dem Bischofsamt zu entkommen.<sup>100</sup> Und in der Tat versuchte Antoninus den Papst davon zu überzeugen, dass er nicht der richtige Mann dafür sei: „Il avait, d’ailleurs, dès le premier instant, écrit une lettre, sinon de refus catégorique, au moins de supplication très instante, pour demander au Pape de ne pas lui imposer ce fardeau.“<sup>101</sup> Antoninus weigerte sich so standhaft, dass Marsuppini erneut einen Brief an Eugenius schickte, und ihm apostolische Strafen als Mittel, Antoninus zur Annahme des Bischofsamtes zu bewegen, vorschlug. Auch Antoninus’ Versuch, wichtige Kirchenmänner und auch Bürger von Florenz von seiner Position zu überzeugen, schlug fehl.<sup>102</sup> Peterson meint aber, dass dieses Zusammentreffen, von dem auch Castilione berichtet<sup>103</sup>, schon ein erster Versuch war, sich mit dem Amt anzufreunden.<sup>104</sup> Unter all diesen Umständen musste Antoninus sich nun doch Eugenius’ Willen beugen, und er wurde am 12. März 1446 in Sankt Dominik in Fiesole in einer wunschgemäß bescheidenen Zeremonie zum Bischof geweiht und nahm am folgenden Tag Besitz von seinem Erzbistum. „A partir de ce moment, il n’eut plus qu’une pensée, se dévouer sans réserve à son Église et à son peuple. Il devint l’homme de tous et le modèle des pasteurs, en un temps où l’exemple ne descendait pas toujours suffisamment d’en haut.“<sup>105</sup>

## 1.5. Antoninus als Erzbischof von Florenz

Glaut man den Biographen des Antoninus, war dieser als Erzbischof beim Volk außerordentlich beliebt.

---

<sup>97</sup> Peterson, Archbishop, 65, siehe auch: Morçay, Antonin, 116.

<sup>98</sup> AS Mai I, 319.

<sup>99</sup> Vgl. AS Mai I, 319 und Morçay, Antonin, 117.

<sup>100</sup> Vgl. da Bisticci, Lebensbeschreibungen, 110.

<sup>101</sup> Morçay, Antonin, 117.

<sup>102</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 121.

<sup>103</sup> Vgl. AS Mai I, 320.

<sup>104</sup> Vgl. Peterson, Election, 323.

<sup>105</sup> Mandonnet, Antonin (Saint), in: DThC 1, 1451.

Auch nach seiner Bischofsweihe blieb Antoninus, so gut es ging, den Grundsätzen seines Ordens treu. Seinen beiden frühen Biographen Castilione und da Bisticci zufolge veranlasste er, dass jeglicher Prunk aus seinem Haus verschwinden solle: „Primum omnium domi familiam modestissimam habere voluit, eamque non magnam, sed quae vix officiis necessariis satisfaceret. Omnemque pompam omnemque luxum a victu vestiduoque suo et suorum eliminans, nullam habuit suspectilem, nullum apparatus, non aurea vasa (...)“<sup>106</sup> Da Bisticci berichtet, dass er von seinem Einkommen, das 1500 Scudi betrug, nur 500 Fiorini für den äußersten Bedarf des Hauses behielt und den Rest als Almosen den Armen gab.<sup>107</sup> Auch seine Kleidung änderte er nicht, sondern er trug weiterhin die weiße Dominikanerrobe und den Mantel des heiligen Dominik, wie er es auch früher getan hatte, sodass man ihn auf der Straße nicht von den anderen Mönchen unterscheiden konnte: „Il restera moine, et moine de l’observance (...)“<sup>108</sup>, und daran war man nicht gewöhnt: „les visiteurs qui entrèrent chez lui (...) seront surpris de tant de simplicité, de la nudité des murs, de la pauvreté du mobilier, de la frugalité de la table, de la régularité méthodique de tous les services.“<sup>109</sup>

Interessant ist, dass auch seine Bibliothek nur aus einem einzigen Buch bestand: dem Brevier. Die Bücher, die er für sein literarisches Schaffen benötigte, borgte er sich jeden Tag aus den Bibliotheken von San Marco oder Fiesole aus.<sup>110</sup>

Castilione und Morçay beschreiben einen typischen Tagesablauf des Antoninus folgendermaßen:<sup>111</sup> In der Nacht stand er auf, um am Chorgebet teilzunehmen. Die folgenden Stunden nützte er dann für seine wissenschaftlichen Arbeiten; während dieser Zeit entstanden seine großen Werke. Um neun Uhr las er die Messe, und den Rest des Vormittags fanden Audienzen statt, die manchmal auch den ganzen Tag andauern konnten: „Neminem inauditum, nec vilissimus quemque a se dimittebat.“<sup>112</sup> Wegen seiner ratgeberischen Fähigkeiten wurde er - allerdings auch schon vor seinem Episkopat - „Antoninus consiliorum“ (Antoninus der Ratgeber) genannt. Dazu kamen noch Visitationen seiner Pfarreien und Klöster, und viele andere Aufgaben. Wegen seines Rufes als einem der besten Kanonisten seiner Zeit suchten ihn geistliche sowie weltliche Herrscher auch von weit her auf. Trotzdem fand er jeden Tag noch die Zeit, die Bußpsalmen und das Marienoffizium zu beten, und an Festtagen sogar den gesamten Psalter, den er auswendig konnte.<sup>113</sup>

---

<sup>106</sup> AS Mai I, 321.

<sup>107</sup> Vgl. da Bisticci, Lebensbeschreibungen, 112.

<sup>108</sup> Morçay, Antonin, 127.

<sup>109</sup> Morçay, Antonin, 127.

<sup>110</sup> Masseron, Antonin, 121.

<sup>111</sup> Vgl. AS Mai I, 321 und Morçay, Antonin, 135.

<sup>112</sup> AS Mai I, 321.

<sup>113</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 135.

Einhelligen Berichten seiner frühen Biographen zufolge waren sein größtes Anliegen die Armen, um die er sich während seines 13jährigen Episkopats vorbildlich kümmerte. Es ist unmöglich, alle Wohltaten aufzuzählen, die Antoninus zugeschrieben werden, und so müssen hier einige Beispiele genügen.

Wie schon erwähnt, gab er den größten Teil seines eigenen Einkommens an Bedürftige ab, und er scheute sich auch nicht, reiche Mitbürger und sogar den Papst persönlich um Geld zu bitten, wenn dieses nicht ausreichte, wie es insbesondere während der Hungersnöte, die der Pestkatastrophe des Jahres 1448 und dem großen Erdbeben von 1453 folgten, der Fall war. Während die Pest in der Stadt wütete, blieb er in Florenz und kümmerte sich persönlich um die Kranken.<sup>114</sup> Auch wird berichtet, dass er große Mengen an Brot backen und verteilen ließ und die von ihm schon früher gegründete Bruderschaft der „Buonuomini“<sup>115</sup> sollte sich darum kümmern, dass auch Arme, die nicht öffentlich um Almosen zu bitten wagten, versorgt wurden. Da Bisticci berichtet, er habe heimlich auch Witwen, Kinder und junge Mädchen unterstützt habe.<sup>116</sup>

Ein zweites wichtiges Anliegen war für Antoninus eine Erneuerung des Klerus, dessen ausschweifender Lebensstil ihm missfiel. „Admonitions, privations des bénéfices, suspenses, emprisonnement, châtiments corporels, rien ne fut épargné pour éliminer ces éléments corrompus et redonner au clergé de Florence un peu d’honneur et de dignité.“<sup>117</sup> Die kirchlichen Gebote gewährten dem Erzbischof einen weiten rechtlichen Handlungsspielraum, und er konnte sich auch der weltlichen Macht bedienen, um Nachforschungen anzustellen, oder Schuldige zu bestrafen; er war der von den zivilen Gesetzen unabhängige Richter des gesamten Klerus seiner Diözese. Antoninus verteidigte diese weit reichenden rechtlichen Befugnisse, die auch damals schon kritisiert wurden, energisch.<sup>118</sup>

Aber seine Macht beschränkte sich nicht nur auf den Klerus. So begab es sich schon früh während seines Episkopats, dass ein Mann namens Giovanni Del Cane da Montecatini von ihm der Häresie verurteilt, und, nachdem er dem weltlichen Arm übergeben worden war, am 6. Mai 1450 von der Gemeinde öffentlich verbrannt wurde.<sup>119</sup>

Im selben Jahr entstand auch ein weiteres kleines Büchlein von Antoninus, das erst kürzlich wiederentdeckt wurde, das sogenannte *Nave spirituale*. Auch dieses Werk wurde aus praktischem Anlass heraus geschrieben, nämlich zur Belehrung einer kleinen christlichen

---

<sup>114</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 177.

<sup>115</sup> Zur Gründung der „Buonuomini“, die noch heute existieren, siehe: Morçay, Antonin, 87.

<sup>116</sup> Vgl. da Bisticci, Lebensbeschreibungen, 114.

<sup>117</sup> Morçay, Antonin, 151.

<sup>118</sup> Vgl. Morçay, Antonin, 151.

<sup>119</sup> Vgl. Trexler, Episcopal Constitutions, 248; sowie Morçay, Antonin, 167.

Hausgemeinschaft. Dabei geht es um die Frage, wie ein christliches asketisches Leben in den normalen Alltag integriert werden kann. Daneben können noch zwei andere Werke genannt werden, die alle auf Anfrage hin verfasst wurden: Das *Opere a ben vivere*,<sup>120</sup> und die *Consilia* (Ratschläge), die auf konkrete moralische und wirtschaftliche Fragen antworten.

Sein praktischer Stil schlägt sich auch in seiner „Weltgeschichte“, der Chronik<sup>121</sup> nieder, die er ursprünglich als Weiterführung seiner Summa<sup>122</sup> gedacht hatte. Sie behandelt die Geschichte der Welt von ihrer Entstehung bis zum Todesjahr des Antoninus. Dabei war es sein Anliegen, die Moraltheologie besonders lebendig werden zu lassen, indem er darin eine reiche Exempelsammlung entwarf, die ja allein aus ihrer Gattung heraus besonders anschaulich sein sollte, und somit, es kann nicht oft genug betont werden, einen weiteren Beleg für die praktische Ausrichtung des Florentiner Bischofs darstellt. Diese Chronik gewährt gegen Ende, wo sie die (damalige) Gegenwart berührt, auch gewisse Einblick in das Leben von Antoninus selbst.<sup>123</sup>

Antoninus' pastorale Bemühungen wurden jedoch oft von anderen Angelegenheiten unterbrochen, die sein hohes Ansehen zur damaligen Zeit verdeutlichen. So nahm er u.a. an den Verhandlungen teil, die letztlich in die Fürstenkonkordate mündeten. Antoninus war es, vom dem sich Papst Eugenius IV. die letzten Sakramente erbat, und bei der folgenden Papstwahl fiel auch sein Name öfter als möglicher Kandidat. Der neu gewählte Papst Nikolaus V. hätte ihn gerne in Rom als Teil der Kurie gehabt. Auch war es Antoninus, der den florentinischen Gesandtschaften zu den neu gewählten Päpsten Calixtus III. und Pius II. vorstand. Von Pius II. wurde er in ein Komitee von Kardinälen berufen, das mit der Aufgabe betraut war, die Kurie zu reformieren.<sup>124</sup>

Antoninus verstarb am Morgen des 2. Mai 1459 auf dem erzbischöflichen Landsitz von Monthugi im Kreis seiner Mitbrüder. Pius II. reiste persönlich nach Florenz, um der Totenfeier vorzustehen.

Bereits in den späten 80er Jahren des 15. Jahrhunderts wurden Anstrengungen unternommen, den Prozess der Kanonisierung des Antoninus in die Wege zu leiten.<sup>125</sup> 1523 schließlich

---

<sup>120</sup> Dieses Werk ist zwei jungen Schwestern gewidmet. Antoninus rät dabei allen Frauen, das Leben Christi zu meditieren und imitieren, die Gebote zu halten und eine Innerlichkeit zu pflegen: Paoli, Antonino, 130.

<sup>121</sup> *Chronicon* oder *Summa historialis* genannt.

<sup>122</sup> Entstehung, Anliegen, Aufbau, usw. der Summa wird gesondert in Kap. 2 behandelt.

<sup>123</sup> Für genauere Information dazu siehe: Morçay, Raoul, *Chroniques de Saint Antonin. Fragments originaux du titre XXII (1378-1459)*. Thèse complémentaire pour le doctorat des lettres, Paris 1913.

<sup>124</sup> Vgl. Walker, Antoninus, St., in: NCE 1<sup>2</sup>, 537.

<sup>125</sup> Vgl. Orlandi, *Canonizzazione*, 85-115.



sprach Papst Hadrian VI. Antoninus heilig, diese Bulle wurde allerdings erst von dessen Nachfolger Klemens VII., der aus der Familie der Medici stammte, veröffentlicht.<sup>126</sup>

### 1.6. Antoninus als Kirchenlehrer?

Bis heute ist Antoninus nicht offiziell in den Stand eines Kirchelehrers erhoben worden, obwohl es bereits zahlreiche Vorstöße in diese Richtung gab, galt Antoninus doch schließlich als Modell eines mittelalterlichen heiligen Bischofs. Der erste Vorschlag stammte von Papst Hadrian VI. selbst, und wurde 300 Jahre später, nämlich 1823 vom damaligen Florentiner Erzbischof, Fernando Minucci, und dem Generalpater der Dominikaner, Giacinto Cipoletti, erneuert. Während der Feierlichkeiten des 500. Todestages des Antoninus würdigte Papst Johannes XXIII. 1960 die Verdienste des Antoninus, wobei er besonders dessen Schriften hervorhob.<sup>127</sup> Im Zuge dessen wurde die Bitte, Antoninus zum Kirchenlehrer zu erheben, erneut vorgetragen. Es hat sich jedoch seit dem Jahr 1983, als die letzte Bitte eingereicht wurde, nichts getan, woran auch der Vorstoß einer Konferenz anlässlich des 600. Geburtstages des Antoninus im Jahr 1989 nichts änderte. Dabei formulierten die Teilnehmer dieser Konferenz in einem Brief: „S. Antonino, infatti, a giudizio del biografo Raoul Morçay, occupa nel campo della Morale un posto preminente fra S. Tommaso d’Aquino e S. Alfonso de’ Ligouri. Pastore dell’Arcidiocesi di Firenze, capitale del Rinascimento, ha insegnato in tempo di pieno Umanesimo come deve essere l’uomo-cristiano. Per questo è un Dottore cristiano, proprio perché umano; e a sua volta umano, proprio perché cristiano.”<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Vgl. Löhr, Antoninus, hl., in: LThK 1<sup>2</sup>, 511.

<sup>127</sup> „*Ad quae ineunda perseguendaque pastoralis navitatis incepta scribendaque volumina eum permovebat incensissimae pietatis stadium, quo animatus, una cum Deo, cum Deipara Virgine Maria ceterisque caelitibus, precanco meditando agendoque artissime conjungebatur.*“, in: Sant’Antonino nel v centenario della morte 11 (1959), 1-4, hier 4.

<sup>128</sup> RMA 59 (1990), 451.

## 2. Die Summa – Entstehung, Anliegen, Aufbau

Die Abhandlung zum Naturrecht befindet sich im ersten Teil der *Summa theologica* des Antoninus. In Folge werden einige Worte zu diesem seinem Hauptwerk generell gesagt, die dazu dienen sollen, den Kontext, in dem sich das Naturrecht findet, zu kennen.

Die *Summa theologica* gilt als Antoninus' Hauptwerk. Sie ist oft auch unter dem Titel *Summa moralis* zu finden und wurde über einen Zeitraum von etwa 14 Jahren hinweg verfasst,<sup>129</sup> dessen Beginn ungefähr mit dem Jahr 1440 angegeben werden kann.<sup>130</sup> Die Summa stellt den ersten Versuch einer groß angelegten Moraltheologie dar, weswegen sie „als wichtigste moraltheol.[ogische] Brücke zw.[ischen] Thomas v.[on] Aquin u.[nd] Alfons v.[on] Ligouri“<sup>131</sup> gekennzeichnet wird. In weiten Teilen lehnt Antoninus sich tatsächlich an Thomas an, die Summa bietet jedoch eine Fülle an darüber hinausgehendem Material an, indem sie beinahe jedes im 15. Jahrhundert gesellschaftlich relevante Thema behandelt.<sup>132</sup> Größere Beachtung hat bereits seine Wirtschaftsethik gefunden.<sup>133</sup> Als besonders ausgeprägt gelten die rechtlichen Elemente, weshalb einige der insgesamt 20 komplett erschienenen Editionen<sup>134</sup> den Untertitel „Iuris pontificii et caesaraei summa“ tragen. Die Summa sollte ein Handbuch der Moraltheologie zur Schulung der Priester, besonders der eigenen Diözese, sein.<sup>135</sup> Dass die praktische Verwendung des Inhalts der Summa wichtigstes Ziel derselben war, zeigt ein Satz aus dem Prolog des ersten Teils, in dem betont wird, dass die Anordnung der Themen der leichteren Auffindung derselben dient: „Aliqualem vero ordinem, etsi non multum serius, ignarus ordinis posui pro faciliiori inventione materiarum.“<sup>136</sup> Diese Anordnung stellt eine Abänderung der sonst gängigen Reihung von Themen dar, die in

---

<sup>129</sup> In dieser Zeit war er Prior in San Marco (1436-1444), Generalvikar der Observanz in Italien (1436-1445) und schließlich Erzbischof von Florenz (ab 1446).

<sup>130</sup> Für eine genauere Datierung siehe: Morçay, Antonin, 414-415.

<sup>131</sup> Helmraht, Antonin (Pierozzi), in: LThK 1<sup>3</sup>, 784; vgl. Auch: „S. Antonino, infatti, a giudizio del biografo Raoul Morçay, occupa nel campo della Morale un posto preminente fra S. Tommaso d'Aquino e S. Alfonso de' Ligouri.“: *Rivista di Ascetica e Mistica* 59 (1990), 451.

<sup>132</sup> „There is scarcely a religious, economic, social, political, or educational topic of the fifteenth century that Antoninus does not treat in *The Summa Theologica*“: Gaughan, *Social Theories*, 61.

<sup>133</sup> Vgl. Howard, *Written Word*, 205-206: hier finden sich die zu Antoninus' Wirtschaftsethik verfassten Werke.

<sup>134</sup> Für eine genaue Aufzählung siehe: Morçay, Antonin, 415; Die Originalausgabe der Summa befindet sich heute im Konvent San Marco in Florenz; ich verwende die Ausgabe Graz 1959, die einen Nachdruck der Ausgabe Verona 1740, die von P. Ballerini ediert wurde, darstellt.

<sup>135</sup> Gaughan, *Social Theories*, 61, auch: In der Diözese Acqui wurde im Jahr 1499 per synodalem Dekret bestimmt, dass jeder Beichtvater die Summa des Antoninus besitzen und genau studieren sollte. Vgl. Pastor, Ludwig, *The History of the Popes, from the Close of the Middle Ages*<sup>2</sup>, St. Louis 1902, 34, zitiert in: Gaughan, *Social Theories*, 61.

<sup>136</sup> *Summa I, Prologus*, col. 4-5.

anderen Werken auch zur Zeit des Antoninus in der Regel alphabetisch, nicht thematisch, erfolgte.<sup>137</sup>

Peter F. Howard, der sich besonders mit der Predigtkultur im Florenz des Antoninus beschäftigte, betont: „His purpose is evident: the material is presented in such a way, that it can be readily adapted to the given situation, be it preaching or catechesis and discussion, and can be located with ease.“<sup>138</sup>

Dieser Praxisbezug schlägt sich auch im Stil der Summa nieder. Die vielen Bibelzitate konnten leicht in den praktischen Gebrauch der Priester zu den einzelnen Themen überführt werden; ebenso verwendet Antoninus auch innerhalb der Summa ganz unterschiedliche Textgattungen. So findet sich z.B. neben Rechtstexten auch eine Stelle, an der er einen Text ähnlich dem Sonnengesang des Franz von Assisi<sup>139</sup> formuliert. All dies deutet darauf hin, dass Antoninus seine Summa für möglichst viele unterschiedliche Situationen in der Praxis, im Speziellen für die Predigt, fruchtbar machen wollte.<sup>140</sup>

Bedeutende Hinweise zum Verständnis, Ziel und Aufbau der Summa sowie einige wichtige biographische Details aus seinem Leben liefert der von Antoninus selbst verfasste Prolog des ersten Teils. Antoninus befindet sich nun, wie er es bildhaft ausdrückt, zwischen Sommer und Herbst seiner Lebenszeit, und so hält er es für notwendig, einige Früchte der Gelehrsamkeit wieder einzusammeln, damit er nicht Hunger leidet, wenn der Winter des Lebens anbricht, und es nicht mehr möglich sein wird, viele Bücher zu wälzen.<sup>141</sup>

Biographisch interessant macht Antoninus deutlich er habe, mit Ausnahme der Dialektik, in keinem Fach je Lehrer gehabt,<sup>142</sup> und es sei immer das Streben nach moralischer Wahrheit gewesen, das ihn angetrieben habe. Durch weite Teile des Prologs zieht sich der Vergleich, den Antoninus zwischen seinen Studien und der Arbeit einer Ameise zieht.<sup>143</sup> Antoninus zufolge steht ihm für diese seine Arbeit nur das Lob eines Kompilators zu, da er nichts

---

<sup>137</sup> Selbst im 16. Jahrhundert gab es noch Beichtsummen, die alphabetisch geordnet wurden, vgl. Theiner, Entwicklung, 96.

<sup>138</sup> Howard, Written Word, 65.

<sup>139</sup> Vgl. Summa I, tit. III., cap. 7, § 1.

<sup>140</sup> „... even legal material was clearly meant for public proclamation and appropriate behavioural response.“: Howard, Written Word, 71.

<sup>141</sup> „Equidem inter aestatem et autumnum aetatis constitutus arbitratus sum necessarium fore ex frumentis doctrinarum quaedam recolligere ad mei sustentationem, ne si contingeret ad hyemalem senectutem devenire, fame deficerem. Senilis enim aetas memoria et visu debilitate caligatur, et exhaustis corporis membris occupationibus aliquando multiplicatis non valet, nec ei tempus vacat ad revolvendum multitudinem librorum.“ Summa I, Prologus, col. 3.

<sup>142</sup> Laut Howard könnten diese Aussagen allerdings auch Teil des im Mittelalter verbreiteten „humility topos“ sein, und somit nicht wörtlich gemeint. Die genauere Argumentation lässt sich finden in: Howard, Written Word, 34-41; dieses Thema wurde auch in Kap. 1.2.2. im Zusammenhang mit den Studienjahren des Antoninus behandelt.

<sup>143</sup> Z.B. „Ducem fateor me non habuisse in grammaticalibus ... Illas igitur sublimes theorias in librariis, comprehendis, magistris et scientia perfectis dimisi (...)“, Summa I, Prologus, col. 3-4.

anderes tat, als die Lehren und Schriften anderer zusammenzutragen und eventuell zu kürzen. Aus diesem Grund wollte er dem Werk ursprünglich weder einen Titel geben noch seinen Namen darunter setzen.<sup>144</sup>

Im Prolog des ersten Teils gibt Antoninus die Gliederung des gesamten Werkes an: Er unterteilt es in vier Hauptteile, in denen er über die Tugenden und Laster reden möchte; jeden Teil gliedert er in Tituli, die Tituli in Kapitel, und die Kapitel wiederum in Paragraphen.<sup>145</sup>

Nach dem Moraltheologen Johann Theiner zerfällt die Summa des Antoninus in einen allgemeinen Teil, der in Titulus 1 behandelt wird, und in einen speziellen, der die Tituli 2-4 umfasst. Diese Einteilung wurde u.a. von dem Augustiner Eremiten Martin de Azpilcueta OESA in seinem Werk *Enchiridion* aufgenommen.<sup>146</sup> Durch diese Gliederung in einen allgemeinen und einen speziellen Teil „werden sie zu Vorbildern späterer Moralwerke.“<sup>147</sup>

Antoninus selber thematisiert diese Einteilung jedoch nicht bewusst.<sup>148</sup> Theiner weist darauf hin, dass der erste, allgemeine Teil schon Themen enthält, die auch in späteren Moralwerken wiederkehren, wie die Willensfreiheit, die Sünde und das Gesetz. Auch ist der anthropologische Teil stärker ausgeprägt, da Antoninus nicht nur auf die Seelenkräfte, sondern auf die Seele selbst rekurriert.<sup>149</sup>

Im Prolog folgt eine Aufzählung der Inhalte der vier Teile. Der erste behandelt, in 20 Tituli, die Seele und ihre Fähigkeiten, die Leidenschaften, die Sünde und das Gesetz; er folgt dabei in der Struktur genau der *Secunda Secundae* der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin.<sup>150</sup> Im zweiten Teil, der 12 Tituli umfasst, geht es um die Todsünden, die Restitutiones, Gelübde und Untreue. Der dritte Teil handelt in seinen 23 Tituli von den unterschiedlichen Ständen bei den Laien und Klerikern, der Kirche und den einzelnen Sakramente, den kirchlichen Strafen, von den Heiligen und dem Fegefeuer. Der vierte Teil, der 16 Tituli beinhaltet, ist den Kardinaltugenden, der Gnade und den sieben Gaben des Heiligen Geistes gewidmet.

Nach Antoninus' frühem Biographen Castiglione sollte die später entstandene *Summa historialis* den fünften Teil der Summa darstellen. Hierbei, so die Meinung von Howard, orientierte Antoninus sich an der Arbeit des Vincent von Beauvais: „The thirteenth-century

---

<sup>144</sup> „Non igitur plus minusve vituperationis vel laudis mihi debet ascribi, quam collectoribus lectionum vel scriptoribus librorum ab aliis editorum, unde nec nomen meum apponere volui nec titulum operi (...)“, Summa I, Prologus, col. 4.

<sup>145</sup> „Nam distinctum in quattuor partes principale feci, de vitiis et virtutibus recitare intendo, et quamlibet partem in titulos et titulos in capitula, et capitula in paragraphos distinguendo.“ Summa I, Prologus, col.5.

<sup>146</sup> Für nähere Information zu diesem Werk siehe: Theiner, Entwicklung, 80-88.

<sup>147</sup> Theiner, Entwicklung, 96.

<sup>148</sup> Vgl. Theiner, Entwicklung, 75-76.

<sup>149</sup> Vgl. Theiner, Entwicklung, 76.

<sup>150</sup> Vgl. Howard, Written Word, 61.

French summist began with a treatment of natural things before turning into a compendium of sermons on virtues and vices, followed by a treatment of a variety of doctrines, then a history to his own day. The *Summa* of Antoninus mirrors this organization almost perfectly, (...)”.<sup>151</sup>

Der Prolog des ersten Teils ist auch dahingehend bedeutsam, als Antoninus an dieser Stelle seine Quellen auflistet.<sup>152</sup> Hierbei nennt er die Heilige Schrift<sup>153</sup> und die Heiligen Canones der Kirche, sowie einige Kirchenväter, namentlich Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Chrysostomus, Basilius, Isidorus, Bernardus, Anselmus, und auch wenige heidnische Schriftsteller: Platon, Aristoteles, Cicero, Seneca. Im Folgenden führt Antoninus „Zeitgenossen“ an, die ebenfalls rezipiert wurden, wobei er zwischen Theologen und Kanonisten, und bei ersteren noch einmal zwischen Dominikanern, Franziskanern, und Augustiner-Eremiten unterscheidet. Allen voran stellt er Thomas von Aquin, dessen Worte er denen aller anderen vorzieht;<sup>154</sup> dennoch gingen seine Quellen weit über Thomas hinaus.<sup>155</sup> Die Analyse von Howard macht deutlich, dass Antoninus’ im Prolog angeführte Aussage, nur reiner Kompilator zu sein, nicht zutrifft. Antoninus trug die unterschiedlichsten Autoritäten nicht nur zusammen, sondern er trat auch in einen Dialog mit ihnen.<sup>156</sup>

Nach Theiner kann „die »Summa moralis« als Versuch gewertet werden, die Moraltheologie gesondert darzustellen. Die einzelnen Stoffgruppen finden sich schon in der *Summa theologiae* des hl. Thomas von Aquin; sie sind jedoch nicht wie bei diesem angeordnet.“<sup>157</sup>

Bernhard Häring bezeichnet die *Summa* des Antoninus als Beichtsumma. An dieser Einschätzung wird erkannt, dass es das Anliegen der Beichte war, mit dem Antoninus über Jahrhunderte hinweg in Erinnerung blieb. Häring kommentiert die *Summa* des Antoninus und andere Beichtsummen, die in dieser Zeit entstanden folgendermaßen:

„Alle diese Beichtsummen enthalten allgemeine Traktate. Aber ob diese nun alphabetisch angeordnet sind, wie bei dem größten Teil, oder methodisch, wie in der theologischen *Summa* des hl. Antonin, keine nimmt für sich den hohen Titel Moraltheologie nach der Art des 17. Jahrhunderts in Anspruch noch den des Lehrbuches (*Institutiones morales*) nach der Art unserer Zeit; sie sind schlicht und einfach Nachschlagewerke oder »Lexika der Moraltheologie«. Man findet darin

---

<sup>151</sup> Howard, *Written Word*, 66; sämtliche Hervorhebungen in Zitaten stammen von den Autoren selbst.

<sup>152</sup> Er nennt jedoch nur Namen, nicht die konkreten Werke.

<sup>153</sup> Die Schriften des Alten und des Neuen Testaments werden in der *Summa* tatsächlich häufig herangezogen.

<sup>154</sup> „In *Theologia sanctus Thomas, quem omnibus praepono in suis dictis* (...)“, *Summa* I, Prologus, col. 6.

<sup>155</sup> Dies zeigt v.a. auch die Tatsache, dass Antoninus sogar lokal relativ begrenzte Autoritäten wie z.B. Giovanni Dominici und Francesco Zabarella miteinbezog.

<sup>156</sup> Ebenso kann bei Howard ausführlich nachgelesen werden, wie Antoninus nicht nur fremde Quellen, sondern auch seine eigenen Predigten in die *Summa* einbaute: Howard, *Written Word*, 175.

<sup>157</sup> Theiner, *Entwicklung*, 76.

unter gewissen Kennworten geordnet alles, was zu schnellen Information eines in der Seelsorge beschäftigten Priesters notwendig ist: Moral, Recht, Liturgie, Pastoral der Sakramente undsoweiter. Als »*vade mecum*« kann man sie bezeichnen, jedoch nicht als Handbücher der Moralthologie (...)»<sup>158</sup>

Ein letztes Mal sei betont, dass auch diese Aussage die praktische Ausrichtung der Summa des Antoninus untermauert.

Offen bleibt schließlich die Frage, welche von Antoninus angegebenen Quellen er wirklich im Original kannte. Dies wird sich nur durch eine vergleichende Arbeit der Antoninus zur Verfügung stehenden Manuskripte und der Zitate in der Summa klären lassen und eröffnet ein weites Feld für die Antoninus-Forschung. Als für geklärt kann die Quellenfrage für das Naturrecht in Titulus XIII gelten. Dabei stellen sich die Werke des Thomas – nicht nur dessen Summa – tatsächlich als Hauptquelle dar,<sup>159</sup> die jedoch in vielfältiger Weise ergänzt werden und keinesfalls isoliert als einzige Autorität dastehen. Ausführlichere Darstellungen zur Quellenfrage finden sich in den folgenden Kapiteln.

---

<sup>158</sup> Häring, *Gesetz*<sup>3</sup>, 63.

<sup>159</sup> Die gesammelten Werke des Thomas von Aquin waren unter den ersten, die Cosimo für die Bibliothek von San Marco kaufte, vgl. Howard, *Written Word*, 61. Von daher kann für die gesamte Summa angenommen werden, dass Antoninus die Thomas-Werke im Original vorliegen hatte.

### 3. Das Gesetz in der Summa<sup>160</sup>

In einem nächsten Abschnitt werden die Eigenschaften, die Antoninus dem Gesetz allgemein gibt, und in Folge die einzelnen Gesetzesarten dargestellt. Diese stellen schließlich den Kontext dar, in den das Naturrecht gestellt wurde. Abschließend wird zu fragen sein, was aus diesem Überblick für das Naturrecht zu lernen ist, welche Schlüsse nun hinsichtlich dieses Gesamtkonzepts gezogen werden können.

#### 3.1. Standortbestimmung des Gesetzes

Antoninus widmet einen relativ großen Teil des ersten Bandes der Summa dem Gesetz. Wie durch seine Biographie klar geworden ist, war es ihm als Seelsorger Zeit seines öffentlichen Lebens ein Anliegen, wenn nicht sogar seine wichtigste Aufgabe, die Menschen auf den richtigen Weg zu führen und somit ihr Seelenheil zu sichern. In diesem Sinne behandelt er in der Summa nach den Traktaten über die Seele, ihre Vermögen und die Sünde sowohl das göttliche als auch das menschliche Gesetz, durch die die vorher beschriebene menschliche Seele und ihre Vermögen geregelt werden sollen,<sup>161</sup> nach denen die Menschen also ihr Leben um ihrer selbst und des Nächsten, also auch der Gemeinschaft willen ausrichten sollen. Wie der Dominikaner William Gaughan, der sich in seiner Dissertation mit der Sozialtheorie in der Summa des Antoninus auseinandersetzt, treffend beschreibt, hängt für Antoninus der Gedanke des Gesetzes eng mit dem Gedanken des Lebens selber zusammen: „Antoninus knew that the idea of law is so intimately bound to the idea of life itself that it is impossible to live individually or socially without considering the nature and kinds of law.”<sup>162</sup> Im Gesetz, bzw. in den unterschiedlichen Arten des Gesetzes geht es immer um diese gerade eben erwähnten Ebenen, die die Gesetze zu vervollkommen suchen: die individuelle, und die soziale. Das ganze menschliche Leben, das beide Ebenen umfasst, ist nach Antoninus (und er steht damit in einer langen Tradition) auf bestimmte Ziele ausgerichtet: Auf individueller Ebene geht es um Frieden, Erfolg in der Welt, und in besonderer Weise um die Vereinigung der unsterblichen Seele mit Gott.

---

<sup>160</sup> Bei der Darstellung des Gesetzes im Allgemeinen halte ich mich v.a. an: Gaughan, *Social Theories*, 67-90.

<sup>161</sup> „(...) ideo in hac prima parte post tractatum, de anima agetur de multiplici lege, qua anima et potentiae eius regulantur.“ Summa I, tit. XI, cap. I.

<sup>162</sup> Gaughan, *Social Theories*, 67.

Auf gesellschaftlicher (sozialer) Ebene muss das Ziel das sogenannte „bonum commune“, das Allgemeinwohl sein.<sup>163</sup> Dem entspricht es also in sozialen Gefügen, dass einem jeden die Notwendigkeiten, die er zum Leben braucht, zukommen, indem Belohnung und Strafe gerecht verteilt werden. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist der Schutz vor feindlichen Angriffen.<sup>164</sup> Aufgabe des Staates ist es somit, sich auf Frieden und den Erhalt der Einheit hinzubewegen.

In der Annahme von Zielen des menschlichen Lebens und der Gesellschaft im Ganzen ist auch der Sinn von Gesetzen nun bereits impliziert. “(...) in saying that all human life is directed motion toward definite goals, the very nature and work of law is thereby stated. In view of all this, it can be seen that the precise work of all law is to guide man on his fairly brief walk through life toward the goals Divine Providence has assigned him.”<sup>165</sup> Somit besteht, wie oben bereits erwähnt, ein enger Zusammenhang zwischen Leben und Gesetz, indem das Gesetz dazu dient, die Ziele des Lebens, und somit auch ewige Glückseligkeit, zu erreichen.

### 3.2. Die Darstellung der unterschiedlichen Gesetzesarten in der Summa

Titulus 11 handelt vom Gesetz im Allgemeinen, die Tituli 12 bis 18 beschäftigen sich mit den unterschiedlichen Gesetzesvarianten, die alle Gesetze Gottes sind.<sup>166</sup> Diese können noch einmal in drei Kategorien unterteilt werden, dabei handelt es sich um:

Die natürlichen göttlichen Gesetze:

- Das ewige (göttliche) Gesetz: Titulus zwölf
- Das Naturgesetz: Titulus dreizehn

Die geoffenbarten göttlichen Gesetze:

---

<sup>163</sup> “The common good merely means the attainment of the end for which the society exists. Otherwise the society has no reason for its existence.”: Gaughan, *Social Theories*, 67.

<sup>164</sup> Vgl. Farrell, Walter, *A Companion To The Summa*, Vol. II, New York 1939, 366-369, angeführt von: Gaughan, *Social Theories*, 67.

<sup>165</sup> Gaughan, *Social Theories*, 68.

<sup>166</sup> „Et quod multiplex sit lex eius, et quaelibet lex habet multa praecepta quasi multas leges. Sunt igitur Domini leges.”: Summa I., tit. XI, cap. 1, § 4. Diese Aussage wirft sofort einige Fragen auf. Wie bei der Behandlung der Gesetze im Speziellen gesehen werden kann, gibt es unter den menschlichen Gesetzen solche, die dem Willen Gottes entsprechen, diese nennt Antoninus dann auch Gesetze Gottes. Offen bleibt jedoch, worum es sich dann bei dem Willen Gottes entgegenlaufenden Gesetzen handelt, die es z.B. im Zivilgesetz (säkulares Gesetz) sehr wohl gibt. Fallen diese dann gar nicht unter den Gesetzesbegriff? Auch stellt Antoninus das Gesetz Gottes immer höher als anderen, was impliziert, dass es sehr wohl auch andere Gesetze gibt. Von daher legt es sich nahe, dass Antoninus bei der Formulierung an dieser Stelle nur an die dem Willen Gottes entsprechenden Gesetze der jeweiligen Kategorie gedacht hat, er in weiterer Folge in Titulus XI jedoch den ganz alltäglichen Sprachgebrauch des Wortes übernommen hat, das demnach auch ganz unterschiedliche Qualitäten umfasst.



- Das mosaische Gesetz: Titulus vierzehn
- Das Gesetz des Evangeliums: Titulus fünfzehn

Die menschlichen Gesetze:<sup>167</sup>

- Das Gewohnheitsrecht: Titulus sechzehn
- Das kanonische Recht: Titulus siebzehn
- Das politische (säkulare) Gesetz:<sup>168</sup> Titulus achtzehn

In Titulus 20 werden einzelne Rechtsregeln aus den Decretalien und dem Liber Sextus gesondert dargestellt. Allein diese Tatsache verweist für Theiner auf „den verstärkten Einfluss des Rechtsdenkens auf die Moralthologie.“<sup>169</sup>

Die folgenden Kapitel sollen einen kurzen Überblick über die Tituli mit ihren verschiedenen Gesetzesarten geben, um dann das Naturrecht in diesen Rahmen einordnen zu können.

### 3.2.1. Das Gesetz im Allgemeinen<sup>170</sup> (Summa I, tit. XI)

#### 3.2.1.1. Erster Teil: Über die sieben Gesetze, die auf die Liebe hingeordnet sind<sup>171</sup>

In diesem Kapitel, das als Einführungskapitel zu den Gesetzen gesehen werden kann, legt Antoninus gleich zu Beginn den Sinn des Gesetzes offen: Das Gesetz Gottes lehrt den Menschen, Sünden zu vermeiden und die Tugenden anzunehmen; es stellt eine Hilfe dar, durch die die Seele und ihr Vermögen gelenkt werden sollen, damit ewige Glückseligkeit erlangt werden kann.<sup>172</sup> Allein darin zeigt sich bereits Antoninus' praktische Orientierung. Es geht ihm nicht um eine Darstellung der Gesetze um der Sache selbst willen, sondern die Menschen sollen durch ihre Einhaltung für sich das höchste Ziel verwirklichen.

<sup>167</sup> In einem strengen Sinn fällt das Gewohnheitsrecht nicht unter das menschliche Gesetz, das Antoninus später erklären wird, das menschliche Gesetz sei nur geschriebenes Recht, und wenn es nicht geschrieben ist, so nennt man es Gewohnheitsrecht. Dennoch fasse ich es hier unter diesem Begriff zusammen, da es durch menschliche Sitte begründet wird. (Vgl. auch Kap. 3.2.6.)

<sup>168</sup> „Lex deifica et aeternalis.

Lex intrinseca et naturalis.

Lex mosaica et divinalis.

Lex evangelica et spiritualis.

Lex consuetudinaria et generalis.

Lex canonica et ecclesiasticalis.

Lex politica et saecularis.“: Summa I, tit. XI., cap. 1, § 4.

<sup>169</sup> Theiner, Entwicklung, 76.

<sup>170</sup> Summa I, tit. XI: De lege in communi.

<sup>171</sup> Vgl: „De septemplici lege ordinata ad caritatem.“ Summa I, tit. XI. cap. 1.

<sup>172</sup> „Quia per legem Domini docemur vitia evitare, et virtutes amplecti, quibus ad supernam beatitudinem anima pervenit, ideo in hac prima parte post tractatum, de anima agetur de multiplici lege, qua anima et potentiae eius regulantur.“: Summa I, tit. XI, cap. 1.

Wie so oft in der Summa stellt Antoninus an den Beginn seiner Ausführungen einen Psalmvers, durch dessen Interpretation er seine Aussagen zu untermauern sucht. In diesem Fall möchte er die Wichtigkeit des Gesetzes für das menschliche Leben durch die Schrift belegen, und zieht den Eingangsvers des Psalms 118 (119)<sup>173</sup> heran: „Glücklich sind, die im Weg untadelig sind, die im Gesetz des Herrn wandeln.“<sup>174</sup> (Ps 119,1)<sup>175</sup> In diesem Psalm spricht der Beter durchgängig von seiner Liebe zu den Geboten Gottes. Zur Interpretation des ersten Wortes, *Beati*, zieht Antoninus Boetius heran, der in allen Menschen ein Verlangen nach dem höchsten Gut eingepflanzt sieht.<sup>176</sup> Dieses höchste Gut ist die Glückseligkeit („beatitudo“), die Boetius als den vollkommenen Zustand der Aggregation aller guten Dinge definiert.<sup>177</sup> Auch Augustinus wird rezipiert, und schließlich wieder die Schrift, in der nach Johannes ewige Glückseligkeit bedeutet, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist als den einen Gott zu kennen, und darüber hinaus die Menschheit Christi zu verstehen.<sup>178</sup>

Folgt man nun dem Gedankengang des Antoninus, so gibt er zu erkennen, dass es jedoch „caritas“<sup>179</sup> braucht, damit der Mensch zur Glückseligkeit gelangen kann,<sup>180</sup> denn der Weg der caritas ist der makellose. Und hier kommt nun das Gesetz ins Spiel. Wer nach dem Gesetz Jesu lebt,<sup>181</sup> und zwar mit einem reinen Herzen, einem guten Gewissen und wahren Glauben, der ist nach Antoninus einer der „*immaculati*“. McDonough fasst zusammen: “Antoninus draws the inference that (1) the fulfilment of all human desires is beatitude, (2) the foundation of attaining this is charity, and (3) the increase of the exercise of charity is living according to the law of God.”<sup>182</sup>

Der dritte Teil des Psalmverses („*qui ambulant in lege domini*“) wird in Paragraph 4 des ersten Kapitels interpretiert. Es wandeln die wirklich auf den Pfaden der caritas, die die

---

<sup>173</sup> Die erste Zahl gibt die an, mit der auch Antoninus den entsprechenden Psalm beziffert, die in der Klammer ist diejenige, die der jeweilige Psalm in der Elberfelder Studienbibel und auch in der Einheitsübersetzung trägt.

<sup>174</sup> „*Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.*“: Summa I, tit. XI, cap. 1.

<sup>175</sup> Für sämtliche deutsche Bibelzitate verwende ich die Elberfelder Studienbibel, da diese in ihrer deutschen Fassung versucht, den Leser so nahe wie möglich an die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten des Grundtextes heranzuführen.

<sup>176</sup> „Quantum ad primum dicit Boetius (lib. 3. prosa 2.) de consol. quod naturaliter insita est mentibus hominum veri summique boni cupiditas.“ Summa I, tit. XI, cap. 1, § 1.

<sup>177</sup> „Nam hanc diffiniens ipse Boetius ait: Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.“ Summa I, tit. XI, cap. 1, § 1.

<sup>178</sup> „In hoc consistit beatitudo et vita aeterna cognoscere patrem et filium et spiritum sanctum esse unum solum Deum, et secundario Christi humanitatem.“ Summa I, tit. XI, cap. 1, § 1.

<sup>179</sup> Ich werde in weiterer Folge beim lateinischen Wort „caritas“ bleiben und dieses unübersetzt lassen, da die deutsche Sprache den vielschichtigen Facetten des Wortes „Liebe“, wie sie sich im Lateinischen und auch im Griechischen durch unterschiedliche Wörter ausdrücken, nicht gerecht wird.

<sup>180</sup> „Viam ad beatitudinem esse caritatem (...)“: Summa I, tit. XI, cap. 1, § 2.

<sup>181</sup> „(...) diligere Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex omni mente sua, et proximum suum sicut seipsum, Matth. 22., Summa I, tit. XI, cap. 1, § 3.

<sup>182</sup> McDonough, Canon Law, 62.

Gesetze Gottes halten,<sup>183</sup> da sich jedes Gesetz nach Paulus im Wort „Liebe“ erfüllt, und das Ziel der Vorschrift die Liebe ist.<sup>184</sup> Als weiteren Schriftbeleg zitiert Antoninus noch Lukas, der Jesus auf die Frage eines Gesetzesgelehrten nach der Erlangung des Heils nach dem Inhalt des Gesetzes fragen lässt. Dieser lautet dann Gottes- und Nächstenliebe (Lk 10, 26-27).<sup>185</sup>

Antoninus fährt nun fort, die verschiedenen Gesetze Gottes aufzulisten, da es derer viele gibt.<sup>186</sup> Diese siebenfache Einteilung ist laut Gaughan eine neue Aufgliederung der verschiedenen Gesetzesarten, die spezifischer ist als die des Thomas von Aquin.<sup>187</sup> Dennoch ist die Abhängigkeit deutlich zu erkennen, wie Elizabeth McDonough nachgewiesen hat.<sup>188</sup> Das elfte Kapitel ist auch in dem Sinn bedeutsam, als der Liste mit den sieben verschiedenen Gesetzesarten eine kurze Definition, Beschreibung und auch Beispiele eines jeden einzelnen Gesetzes folgen, die für einen Überblick bzw. eine Zusammenfassung der einzelnen Arten hilfreich sind. Inhaltlich ist dabei – kaum verwunderlich – der Einfluss des Thomas von Aquin offensichtlich.<sup>189</sup> Ich werde weiter unten versuchen, die einzelnen Gesetze kurz darzustellen (siehe Kap. 3.2.2. bis 3.2.8.), hier möchte ich mit den allgemeinen Bemerkungen fortfahren.

### **3.2.1.2. Zweiter Teil: Über die Verwirklichung, die Eigenschaften und den Nutzen des Gesetzes<sup>190</sup>**

Auch diese Ausführungen eröffnet Antoninus mit einem Psalmvers, den er dann in Bezug auf sein gerade zu behandelndes Thema interpretiert. In diesem Fall ist es Ps 77 (78), 1: „Höre, mein Volk, auf meine Weisung! Neigt euer Ohr zu den Worten meines Mundes!“<sup>191</sup> In Auslegung dieses Verses bestimmt Antoninus dann, wie mit dem Gesetz umgegangen werden soll, sobald es den Menschen gegeben wurde:

---

<sup>183</sup> „Hi enim vero sunt in via dilectionis, qui ambulant in lege Domini, id est qui operantur secundum legem Dei.“: Summa I, tit. XI. cap. 1. § 4.

<sup>184</sup> „Omnis enim lex in uno sermone impletur: Diliges ad Gal. 5. Et finis praecepti est caritas, idem Apostolus 1. Thimo. 1.“ Summa I, tit. XI. cap. 1. § 4.

<sup>185</sup> „Unde interrogatus a Christo legis peritus, qui dixerat ei: *Quid faciendo vitam aeternam possidebo?* ait Christus: *In lege quid scriptum est?* Et respondit optime: *Diliges Dominum Deum tuum (...) et proximum tuum*, Luc. 10.“ Summa I, tit. XI. cap. 1. § 4.

<sup>186</sup> Siehe die Liste in Kap. 3.2.

<sup>187</sup> Gaughan, *Social Theories*, 71, vgl. auch Theiner, *Entwicklung*, 76: „Als neu mag wohl die Bezeichnung der Gewohnheit als fünftes Gesetz nach dem ewigen, natürlichen, mosaischen und evangelischen erscheinen.“

<sup>188</sup> Für den Nachweis, in dem die Stellen der Summa des Antoninus mit den Parallelstellen der Summa des Thomas verglichen und aufgelistet werden siehe: McDonough, *Canon Law*, 114-116.

<sup>189</sup> In einer Untersuchung des Dominikaners Bede Jarrett in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stellte sich heraus, dass kein von ihm untersuchter Autor des 14. und 15. Jahrhunderts Thomas von Aquin in Fragen des Gesetzes nicht in irgendeiner Art und Weise aufgenommen hat: Jarrett, *Social Theories*, 19.

<sup>190</sup> „De actibus, et proprietatibus, et utilitatibus legis.“ Summa I, tit. XI, cap. II.

<sup>191</sup> „Attendite, popule meus, legem meam, inclinate aurem vestram in verba oris meis psalm. 77.“ Summa I, tit. XI, cap. II.

- a) Es soll sorgfältig beachtet werden. (vgl. Ps: Attendite, popule meus)
- b) Es soll ehrerbietig aufgenommen werden. (vgl. Ps: Legem meam)
- c) Es soll in geeigneter Weise erfüllt werden. (vgl. Ps: Incline aurem...) <sup>192</sup>

Diese drei Punkte werden im Folgenden von Antoninus in drei unterschiedlichen Paragraphen expliziert.

#### *Ad a) Sorgfältige Beachtung*

Es liegt an den Priestern, das Gesetz genau zu kennen, da sie es den Menschen in adäquater Weise mitteilen müssen, wie Antoninus mit einem Zitat aus Maleachi belegen möchte. <sup>193</sup> Ihm zufolge müssen die Priester

- für die genaue Wesensbestimmung des Gesetzes,
- für seine Handlungsweisen, sowie
- für die Wirksamkeit, d.h. für die Beachtung Sorge tragen. <sup>194</sup>

#### *Zur Wesensbestimmung*

Um die Wesensbestimmung des Gesetzes zu erhellen, wendet sich Antoninus Thomas zu, und zitiert dessen Definition des Gesetzes allgemein: „Das Gesetz ist nichts anderes als *eine Anordnung der Vernunft im Hinblick auf das Gemeingut, erlassen und öffentlich bekannt gegeben von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft innehat.*“ <sup>195</sup> Es gibt vier Bedingungen für ein Gesetz:

- Es muss ein Gebot der praktischen Vernunft sein. <sup>196</sup>

Dies geht erstens aus der Interpretation des Wortes, der Definition und der Autorität selber hervor. Bezüglich der Etymologie des Wortes „lex“ gibt Antoninus drei Möglichkeiten an, von denen es stammen könnte: von *legendo* (lesen), von *ligando* (binden), oder von *eligendo*

<sup>192</sup> Vgl. Summa I, tit. XI, cap. II.

<sup>193</sup> „Dicitur enim Malachiae 3. (2.) *Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore eius, scilicet populi.*“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 1.

<sup>194</sup> „Attendite ad legis quidditatem.

*Attendite ad eius actualitatem.*

*Attendite ad eius effectualitatem.*“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 1.

<sup>195</sup> STh I-II, q. 90, a. 4, resp.: „(...) quae [lex] nihil est aliud quam quaedam rationis ordination ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.“, vgl. Summa I, tit. XI, cap. II, § 1.: Quantum ad primum, scilicet quid sit lex in communi, Beatus Thomas prima secundae quaestio. 90. sic diffinit: *Lex est quaedam ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo, qui curam habet communitatis, promulgata.*“ Die *Summa theologica* des Thomas von Aquin wird immer folgendermaßen abgekürzt: STh (Summa theologica) I (Band), q. 1(quaestio), a. 1(Artikel), a 1/s.c./resp./ad 1. (Stelle im Artikel); sämtliche wörtlich übernommene deutsche Übersetzungen aus der Summa des Thomas stammen aus: Thomas von Aquin, Das Gesetz, kommentiert von Otto Hermann Pesch, I-II, q. 90-105, Heidelberg (u.a.) 1977 (Die deutsche Thomas-Ausgabe, Band 13). Auch die lateinischen Texte wurden aus dieser Ausgabe übernommen, ich habe sie jedoch mit dem Text der kritischen Edition der *Summa theologica* des Thomas abgeglichen, vgl.: S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologiae, Cum Textu ex Recensione Leonina, Pars Prima et Prima Secundae, Turin 1952.

<sup>196</sup> „Quod lex est rationis practicae ordination.“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 1.

(auswählen). Alle diese drei Grundworte sind Werke der praktischen Vernunft, insofern ergibt sich daraus, dass auch das Gesetz ein Akt der praktischen Vernunft ist.

Zweitens ist das erste Prinzip menschlicher Handlungen die praktische Vernunft. Das Gesetz dient nun dazu, Menschen zu gewissen Handlungen zu bewegen, oder dazu, sie zu unterlassen. Da das Gesetz also eine Regel für menschliches Handeln ist, muss es ein Produkt der praktischen Vernunft sein.

Drittens wird diese Annahme auch durch die Autorität des kanonischen und des Zivilrechts gestützt. Nach Antoninus stimmen alle Gesetzesgelehrten überein, dass nur dasjenige Gesetzeskraft hat, was mithilfe der praktischen Vernunft beschlossen wurde.

- Es muss auf das Allgemeinwohl ausgerichtet sein.<sup>197</sup>

Das erste Prinzip für Handlungen muss das letzte Ziel sein. Das letzte Ziel ist Glückseligkeit, somit sollte auch das Gesetz um dieses Ziel bemüht sein. Weil der Teil immer auf das Ganze hingeordnet ist wie das Unvollendete auf das Vollendete, ist auch ein Mensch Teil der gesamten Gesellschaft, und darum ist es wichtig, dass das Gesetz auf das Allgemeinwohl hingeordnet ist.<sup>198</sup>

- Es muss eine Einrichtung des Volkes oder des Herrschers sein.<sup>199</sup>

Es ist Aufgabe der Gesellschaft, bzw. des beauftragten Herrschers, Gesetze zu erlassen, die das Allgemeinwohl sichern. Die Intention des Gesetzgebers ist es, die Menschen zu den Tugenden zu bewegen und vom Bösen abzuhalten. Aber weil Laien keine Jurisdiktionsgewalt über kirchliche Personen haben, können sie auch keine Gesetze schaffen, die diese betreffen.

- Es muss bekannt gemacht werden.<sup>200</sup>

Dies ist nötig, damit die Leute wissen, was das Gesetz verlangt. Dies geschieht durch seine Verkündigung. So wurde z.B. das Naturrecht von Gott dann promulgiert, als er den Menschen das Licht der natürlichen Vernunft gab.<sup>201</sup> Das menschliche Gesetz wird durch Wort und Schrift bekannt gegeben.

### *Zu den Handlungsweisen*

---

<sup>197</sup> „Quod est boni communis procuratio.“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 1.

<sup>198</sup> „Finis autem ultimus humanae vitae est felicitas seu beatitudo. Unde oportet, quod maxime respiciat ordinem, qui est in beatitudine, cum sit lex regula directiva humanarum actionum. Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum, unus autem homo sit pars communitatis perfectae, necesse est, quod lex respiciat proprie ordinem ad communem felicitatem.“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 1.

<sup>199</sup> „Quod est populi vel principis constitutio.“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 1.

<sup>200</sup> „Quod de eius ratione est promulgatio.“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 1.

<sup>201</sup> „Et lex quidem naturalis promulgata est a Deo, secundum quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 1.

In einem weiteren Paragraphen<sup>202</sup> geht es um eine weitere Aufgabe der Priester nämlich die, sich um die Handlungsweisen des Gesetzes zu kümmern. Nach Antoninus gibt es drei Arten menschlicher Handlungen. Die einen sind in sich gut, wie z.B. die tugendhaften Handlungen. Diese werden durch das Gesetz angeordnet. Zweitens gibt es in sich schlechte Handlungen; diese werden durch das Gesetz verboten. Eine dritte Art der Handlungen wird indifferent genannt, sie sind weder gut noch schlecht und können durch das Gesetz erlaubt werden.

### *Zur Wirksamkeit*

Um die Wirksamkeit des Gesetzes, dreht sich der nächste Paragraph. Nach Thomas ist das finale Ziel der Gesetze, dass der Mensch Gutes tut, wie es auch schon Aristoteles gesagt hat,<sup>203</sup> d.h. die Gesetze haben dann eine hohe Wirksamkeit, wenn sie auch tatsächlich zur Verwirklichung des Guten, also zur Annahme der Tugenden, führen.

### *Ad b) Die ehrerbietige Aufnahme*

Die je größte Verehrung gebührt dem Gesetz, das von dem kommt, der je größer ist an Macht, Weisheit und Güte (bonitas).<sup>204</sup> Daher steht die höchste Verehrung dem Gesetz Gottes zu, da ihm niemand auch nur ähnlich sein kann. Darüber hinaus führt Antoninus drei Gründe an, weswegen Gottes Gesetz achtungsvoll angenommen werden soll:

- Wegen seiner außerordentlichen Autorität.
- Wegen seiner wunderbaren Wahrheit.
- Wegen seinem sehr großen Nutzen.<sup>205</sup>

Die *Autorität* ergibt sich daraus, dass Gott der Schöpfer und Herr über das Universum ist; die *wunderbare Wahrheit* des Gesetzes Gottes bedeutet, dass es darin – im Gegensatz zu den menschlichen Gesetzen – keinen Fehler geben kann. In einigen weiteren Absätzen zählt Antoninus schließlich die verschiedenen *Nutzen* auf, die wir aus der Einhaltung der Gesetze Gottes ziehen.<sup>206</sup>

### *Ad c) Die rechte Erfüllung*

---

<sup>202</sup> Summa I, tit. XI, cap. II, § 2.

<sup>203</sup> „(...) sciendum secundum Thomam prima secundae quaest. 92. art. 1. quod effectus finalis legis est homines facere bonos. Dicit enim philosophus 2. Ethic. quod intentio cuiuslibet legislatoris est homines facere bonos et virtuosos.“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 3.

<sup>204</sup> „(...) tanto eius lex cum maiori reverentia est suscipienda, quanto maior est in potentia, et sapientia, et bonitate ferens eam.“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 4.

<sup>205</sup> „Propter eius eximiam auctoritatem.

Propter eius miram veritatem.

Propter eius nimiam utilitatem.“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 4.

<sup>206</sup> Vgl. Summa I, tit. XI, cap. II, § 4

Mit der Interpretation eines Psalmverses zeigt Antoninus wiederum, dass wir unser Ohr dem Gesetz Gottes in dreifacher Weise zuwenden sollen:

- Es soll ganzheitlich erfüllt werden.
- Ihm soll der Intention nach gehorcht werden.
- Es soll beständig danach gehandelt werden.<sup>207</sup>

In gewohnter Weise expliziert Antoninus in den folgenden Absätzen die eben genannten Aussagen vor allem unter Einbeziehung diverser Bibelstellen.<sup>208</sup>

Dieser Titulus elf endet recht unvermittelt mit der Erinnerung an die vielen Märtyrer, die ihr Leben für die Beachtung der Gesetze des Evangeliums ließen; die anschließenden Tituli 12-18 widmen sich einzeln den unterschiedlichen Gesetzen, die im Folgenden kurz zur Sprache gebracht werden sollen.

### 3.2.2. Das ewige Gesetz<sup>209</sup> (Summa I, tit. XII)

Gleich zu Beginn dieses Titulus zitiert Antoninus aus der *Summa theologica* von Thomas von Aquin, nach der das ewige Gesetz der Ratschluss der göttlichen Weisheit ist, der jede Handlung und jede Bewegung lenkt.<sup>210</sup> Es wird ewiges Gesetz genannt, weil der göttliche Plan nicht der Zeit unterliegt, sondern von Ewigkeit her feststeht.<sup>211</sup> Das ewige Gesetz umfasst die gesamte Schöpfung; die Umwelt und jede einzelne Kreatur wird ihrer spezifischen Natur gemäß durch das ewige Gesetz gelenkt. Als Beispiel wird in der Kurzbeschreibung des ewigen Gesetzes in Titulus 11 Sprüche 8 angeführt, wo es heißt: „als er dem Meer seine Schranken setzte, damit die Wasser seinen Befehl nicht übertraten, (...)“<sup>212</sup> (Spr 8, 29)

Somit ist dieses Gesetz laut Antoninus nichts anderes als die Neigung jeder Kreatur zu den ihr gemäßen Handlungen.<sup>213</sup> Dem Menschen hat Gott als seine natürliche Neigung das

---

<sup>207</sup> „Ut impleatis integraliter.

Ut obediatis intentionaliter.

Ut agatis constantialiter.“ Summa I, tit. XI, cap. II, § 5.

<sup>208</sup> Vgl. Summa I, tit. XI, cap. II, § 5.

<sup>209</sup> „Lex deifica et aeternalis“; bei den Kurzbeschreibungen der einzelnen Gesetze werde ich versuchen, das Wichtigste aus den Hauptkapiteln zu den jeweiligen Gesetzen einfließen zu lassen; Hauptquellen werden jedoch die Kurzbeschreibungen in Summa tit. XI, cap. 1. § 4, sowie die Darstellung dessen in Gaughan, *Social Theories*, 72-79 sein.

<sup>210</sup> „(...) lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.“: STh I-II, q. 93, a. 1, resp.

<sup>211</sup> „Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ideo dicitur lex aeterna.“ Summa I, tit. XII, cap. 1, § 1.

<sup>212</sup> „Proverb. 8. *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem dabat aquis, ne transirent fines suos.*“ Summa I, tit. XI, cap. 1, §. 4, vgl. STh I-II, q. 93, a. 5, s.c.

<sup>213</sup> „Non est aliud illa lex seu praecceptum, quam inclinatio creaturae ad operationes suas proprias.“ Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4.

Streben nach dem höchsten Gut gegeben, und dem Gesetz der Nächstenliebe gemäß will der Mensch, dass auch sein Nächster an diesem höchsten Gut teilhat.<sup>214</sup>

### 3.2.3. Das Naturgesetz<sup>215</sup> (Summa I, tit. XIII)

Das Naturgesetz, wie es in Titulus 13 dargestellt wird, werde ich später ausführlich untersuchen, so dass an dieser Stelle einige Bemerkungen zu seiner Kurzbeschreibung in Titulus elf genügen müssen. Das Naturgesetz ist eine gewisse Teilhabe am ewigen Gesetz, die der Mensch in sich trägt.<sup>216</sup> Nach Antoninus hat das Naturgesetz viele unterschiedliche Vorschriften, die sich jedoch wiederum auf das Doppelgebot der Gottesliebe und der Nächstenliebe zusammenfassen lassen können.<sup>217</sup> Auch die „Naturphilosophen“, die die Schrift nicht hatten, konnten durch die natürliche Vernunft erkennen, dass der eine Gott der Lenker des Universums ist, und dass er verehrt und geliebt werden muss.<sup>218</sup> Ebenso zitiert Antoninus an dieser Stelle die sogenannte „Goldene Regel“<sup>219</sup> als Teil des Naturgesetzes aus der Schrift. Zusammenfassend kann gesagt werden: Durch die menschliche Vernunft kann der Mensch das Gesetz Gottes erkennen. Das Naturgesetz, das uns den Willen Gottes lehrt, ist den Herzen der Menschen eingeschrieben, wodurch erkannt werden kann und muss, dass das Gute zu tun und das Böse zu lassen ist. Diese recht generellen Formulierungen lassen vermuten, dass Antoninus in der Behandlung des Naturgesetzes mehr Gewicht auf dessen Darstellung als ein allgemeines Prinzip legt, denn auf seine konkreten Normen.

### 3.2.4. Das mosaische Gesetz<sup>220</sup> (Summa I, tit. XIV)

Das mosaische Gesetz ist eines der zwei Gesetze der „Lex Domini.“<sup>221</sup> Titulus 14, der sich mit diesem Gesetz befasst, stellt den mit Abstand am längsten Gesetzstraktat des Antoninus

---

<sup>214</sup> „(...) homini autem Deus dedit inclinationem ad appetendum summum bonum. Et quia nullius boni solitarii est iucunda possessio, ideo etiam dedit inclinationem ad appetendum participationem huius boni in proximo. In lege ergo hac scriptum est: *Diliges Deum et proximum*, (...)” Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4.

<sup>215</sup> Lex intrinseca et naturalis.

<sup>216</sup> „De lege naturalis, quae est intrinseca boni, et quaedam participatio legis aeternae, (...)”: Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4.

<sup>217</sup> „Haec enim lex naturalis multiplex est, quia continet in se multa praecepta, sed omnia reducuntur a duo, scilicet ad dilectionem Dei et proximi”: Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4. Wie weiter unten gesehen wird, ist dieses Doppelgebot für Antoninus der Inhalt eines jeden Gesetzes. Als Leitspruch hierfür gilt ihm Mt 22, 37-39. Das Gesetz der Selbstliebe kommt dabei nur im Kontext der Nächstenliebe vor, als eigenes zu beachtendes Gesetz erwähnt Antoninus es nicht.

<sup>218</sup> „Philosophi naturales nullam habentes a Deo legem scriptam, ratione naturali cognoverunt et probaverunt unum esse Deum gubernatorem omnium, et hunc esse colendum et amandum.”: Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4.

<sup>219</sup> Vergleiche deutsch: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu.“, vgl: *Quod tibi oderis fieri alteri ne feceris, et quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, Matth. 7.: Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4.

<sup>220</sup> Lex mosaica et divinalis.



dar. Während alle anderen Gesetze elektronisch transkribiert zwischen zehn bis maximal 24 Seiten und nie mehr als zwei Kapitel umfassen, wird das mosaische Gesetz über 65 Seiten hinweg behandelt und beinhaltet sechs Kapitel.<sup>222</sup> Einen großen Teil nimmt dabei verständlicherweise die einzelne Behandlung aller zehn Gebote des Dekalogs ein.<sup>223</sup>

Inhaltlich schreibt Antoninus, dass das Gesetz Mose durch Engel gegeben wurde, weil der Geist des Menschen so verdunkelt war, dass er das Gesetz, das ihm von Gott ins Herz eingeschrieben wurde (Naturgesetz), nicht mehr erkannt hat, und sie so Götzendienst trieben, gegen ihre Natur handelten, und sich auch gegen die Mitmenschen versündigten. Die von Gott gegebenen steinernen Tafeln mit dem göttlichen Gesetz sollten daher der Erinnerung an das Gesetz dienen und die Menschen dazu antreiben, das Gesetz in ihren Herzen zu lesen.<sup>224</sup>

Was genau dieses göttliche Gesetz bedeutet, beantwortet Antoninus wieder auf altbekannte Art: Gottes- und Nächstenliebe. So wird in den ersten drei Geboten des Dekalogs das Gebot der Gottesliebe entfaltet, während die weiteren sieben Gebote den Umgang mit den Mitmenschen betreffen. Die zehn Gebote waren für alle Menschen, die gerettet werden wollten, zu allen Zeiten verpflichtend, da diese Vorschriften auch Teil des Naturgesetzes sind.<sup>225</sup> Mit diesem Gedanken steht Antoninus christlich in einer langen Tradition. Der bekannte Thomas-Forscher Wolfgang Kluxen erklärt hierzu: „Dies »Naturgesetz« hat heilsgeschichtlich die gleiche Funktion wie das mosaische, es kann daher inhaltlich nicht etwas völlig anderes sein, sondern beide Gesetze müssen in der moralischen Substanz übereinstimmen. (...) Zeitlich besteht das Naturgesetz »vor« dem Gesetz, das Mose empfangen hat; aber der Dekalog nimmt es nur positiv und schriftlich auf (...).“<sup>226</sup> Das mosaische Gesetz umfasst jedoch noch weitere (kultische und gesetzliche) Vorschriften, die nur für das Volk Israel bis zur Zeit Christi galten.<sup>227</sup>

---

<sup>221</sup> „*Lex Domini* dicitur, quam Dominus tradidit, scilicet evangelica, quam ipse Dominus incarnatus instituit, et mosaica, quam Dominus tradidit populo Israel per Moysen, ut patet Exodi 20.“ Summa I, tit. XIV, cap. 1.

<sup>222</sup> Vgl. Summa I, Tabula Primae Partis.

<sup>223</sup> Summa I, tit. XIV, cap. 4.: De decalogo et singulis praeceptis eius in particulari.

<sup>224</sup> „(...) quia enim homo ita erat iam ratione obscuratus, quod nesciebat in corde suo legem naturalem a Deo insitam, nec conservabatur secundum eam, sed iam declinaverat ad idolatriam, quod est contra dilectionem Dei, et ad vitia contra naturam, et alia quae sunt contra proximum, ideo piissimus Deus dedit legem scriptam in tabulis, ut ex ea quodammodo recordaretur, vel excitaretur ad legendum scripturam cordis.“ Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4.

<sup>225</sup> „Ad ista decem praecepta omnes nationes erant obligatae, et omni tempore mundi ad ea servanda, qui voluerunt salvari, quia sunt de iure naturali.“ Summa I, tit. XI, cap. I, § 4.

<sup>226</sup> Kluxen, *Lex naturalis*, 20.

<sup>227</sup> „Ad ista decem praecepta omnes nationes erant obligatae, et omni tempore mundi ad ea servanda, qui voluerunt salvari, quia sunt de iure naturali. Addita sunt illis praecepta multa caeremonialia et iudicialia, quae obligabant solum illum populum usque ad Christi passionem.“ Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4.

### 3.2.5. Das Gesetz des Evangeliums<sup>228</sup> (Summa I, tit. XV)

Dieses Gesetz, das Gesetz des Neuen Testaments, wurde durch Christus gegeben. Es wird auch Gesetz des Geistes („lex spiritus“) genannt, weil es über die moralischen Vorschriften des mosaischen Gesetzes hinaus die Sakramente enthält, die Gnade enthalten und bewirken, die im mosaischen Gesetz höchstens symbolisch vorhanden waren.<sup>229</sup>

Auf die Frage, was nun in diesem Gesetz geschrieben sei, verweist Antoninus erneut auf das Doppelgebot von Mt 22, 37-39: „(...) du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand. (...) Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“<sup>230</sup> Antoninus erwähnt in diesem Zusammenhang ebenso das Gesetz der Feindesliebe wie auch die Wichtigkeit der inneren Einstellung der Menschen.<sup>231</sup>

Nach Kluxen gilt oben für das mosaische Gesetz Gesagtes ebenso für das Gesetz des Evangeliums: „(...) wenn es die »Sünde« überwindet und damit das Gesetz »aufhebt«, das den Menschen der Sünde überführt, so ist die von ihm gebrachte Rechtfertigung gerade die Bewahrung jener moralischen Substanz. (...) auch unter dem Zeichen der Gnade bleibt der Bestand erhalten – auch das Liebesgebot ist nicht neu, allenfalls das Ethos der Bergpredigt.“<sup>232</sup>

### 3.2.6. Das Gewohnheitsrecht<sup>233</sup> (Summa I, tit. XVI)

Die Sitten einer Gesellschaft, die schon von den Vorfahren begründet wurden, haben für Antoninus die Stärke von Gesetzen. Für diese Aussage zieht er das *Decretum Gratiani*<sup>234</sup> heran, in dem genau diese Aussage untermauert wird, die sich auch bei Thomas von Aquin

---

<sup>228</sup> Lex evangelica et spiritualis.

<sup>229</sup> „(...) Christus, qui legem dedit evangelicam, quae dicitur lex spiritus, quia ultra moralia praecepta, quae continet lex mosaica, comprehendit et sacramenta, quae sunt contentiva et causativa gratiae et sancti spiritus, ut baptismum, poenitentiam, eucharistiam, et alia, quae non erant in lege mosaica, nisi in figuram tantum.“ Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4.

<sup>230</sup> „Sed in lege hac: *Quid scriptum est?* Certe ad litteram: *Diliges Dominum Deum tuum, et caetera et proximum tuum sicut teipsum, Matth. 22.*“ Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4.

<sup>231</sup> Hierzu zieht Antoninus die Stelle Mt 5, 27-28 heran: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch, daß jeder, der eine Frau ansieht, sie zu begehren, schon Ehebruch mit ihr begangen hat in seinem Herzen.“: „Et illud: *Non moechaberis, quod intelligebant prohibitum tantum de opere exteriori, sed Christus ostendit idem esse de affectu interiori, dicens: Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo, Matth. 6. (5.)*“ Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4.

<sup>232</sup> Kluxen, Lex naturalis, 20.

<sup>233</sup> Lex consuetudinaria et generalis. Die Bezeichnung dieses Gesetzes als fünftes Gesetz hinter dem Evangelium kann nach Theiner als neu gelten: Theiner, Entwicklung, 76.

<sup>234</sup> „De quinta lege, quae est consuetudo, dicitur in decret. dist. 9. (11.) *In his: Mos populi Dei, et instituta maiorum pro lege habenda sunt.*“ Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4.

so findet.<sup>235</sup> Dennoch ist es wichtig, dass, obwohl das Gewohnheitsrecht oft älter ist als das mosaische oder das evangelische Gesetz, letztere beide absoluten Vorrang vor dem Gewohnheitsrecht genießen. Sollte eine Vorschrift des Gewohnheitsrechtes gegen ein Gebot des göttlichen, mosaischen oder evangelischen Gesetzes stehen, so ist die des Gewohnheitsrechts falsch, und derjenige, der nach dem Gewohnheitsrecht handelt, begeht eine Sünde.

Auch dieses Gesetz weist viele verschiedene Facetten auf, da es vielfältige Gewohnheiten gibt. Geschrieben ist in ihm wiederum das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe.

### 3.2.7. Das kanonische Recht<sup>236</sup> (Summa I, tit. XVII)

Das kanonische Recht ist Teil des menschlichen Rechts (lex humana); das menschliche Recht muss geschriebenes Recht sein, da es sich sonst um Gewohnheitsrecht handelt.<sup>237</sup> Das menschliche Gesetz verpflichtet nur insoweit zum Gehorsam, als es gerecht ist. Ist es aber ein gerechtes Gesetz, kann es auch Gesetz Gottes genannt werden, da es in diesem Fall von Gott eingegeben wurde, und bewahrt werden muss.<sup>238</sup>

Nun schreibt Antoninus im zweiten Teil seiner Summa, dass das kanonische Recht über allem menschlichen Recht steht.<sup>239</sup> Grund dafür ist, dass die Gesetzgeber des Zivilrechts nicht immer gerechte Beschlüsse fassen, wie sich an konkret unrechten Gesetzen, wie z.B. der Erlaubnis, Zinsen einzuheben, zeigt. Demgegenüber steht die Gesetzgebung der Kirche. Diese wird schließlich vom Heiligen Geist gelenkt wird, und kann daher in der Gesetzgebung nicht irren,<sup>240</sup> demnach sind ihre Beschlüsse immer vernünftig und gut. Dies ist auch der Grund, weshalb das kanonische Recht im Konfliktfall Vorrang vor dem Zivilrecht genießt. Antoninus zitiert wiederum das *Decretum Gratiani*, in dem Papst Nikolaus das Gesetz Gottes auch über das Gesetz des Kaisers stellt,<sup>241</sup> wobei Antoninus hier

---

<sup>235</sup> „Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis (...)“, STh. I-II, q. 97, a. 3, resp.

<sup>236</sup> Lex canonica et ecclesiasticalis.

<sup>237</sup> „Lex humana dicitur ius positivum scriptum: nam si non est scriptum dicitur consuetudo, ut dictum est.“ Summa I, tit. XVII, cap. 1.

<sup>238</sup> „Ipsa autem lex humana, si non est iusta, quamvis large dicatur lex, in quantum ab aliquo habente auctoritatem constituitur, propter quod dicitur Esa. 10. *Vae qui condunt leges iniquas*, non tamen proprie est lex, quia non ligat, idest non obligat ad sui observantiam. Si autem iusta a Deo inspirante est, secundum illud Proverb. 8. *Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*. Unde et lex Dei dicit potest, et custodiri et meditari debent.“ Summa I, tit. XVII, cap. 1.

<sup>239</sup> „Super omnes humanas leges est ius canonicum quod resultat ex decretis, et decretalibus et sanctorum auctoritatibus doctorum.“ Summa II, tit. I, cap. VI, § 1.

<sup>240</sup> An dieser Stelle führt Antoninus die Autorität des Thomas von Aquin an, der genau dies behauptete: Thomas Aquinas, *Quaestiones Quodlibetales*, (II, a. 8, c), vgl. „(...) nam ecclesia regitur a spiritus sancto in condendis legibus suis, unde errare non potest secundum Thomam in quodlibetis (...)“ Summa I, tit. XI, cap. I, § 4.

<sup>241</sup> „Unde Nicolaus papa: *Lex imperatorum non est supra legem Dei*, idest canonicam, *sed subtus*, dist. 10. (*Lege imperatorum.*)“ Summa I, tit. XI, cap. I, § 4.

mit Gesetz Gottes das kanonische Recht meint. Inhaltlich geht es auch im kanonischen Recht um das Doppelgebot der Liebe, wie Antoninus u.a. durch eine Passage aus dem *Decretum Gratiani*, die genau die Einhaltung dieses Gebots fordert, belegt.<sup>242</sup>

### 3.2.8. Das Zivilgesetz<sup>243</sup> (Summa I, tit. XVIII)

Für eine Definition des Zivilgesetzes (*lex seu ius civile*) zieht Antoninus Isidorus heran, der im *Decretum Gratiani* ebendieses Gesetz folgendermaßen beschreibt: Das Zivilgesetz ist das Gesetz, das ein Volk oder eine Gesellschaft sich selber sowohl bezüglich göttlicher als auch menschlicher Angelegenheiten eingerichtet hat.<sup>244</sup> Antoninus fügt hinzu, dass das Wort „Angelegenheiten“ („*causa*“) hier in Bezug auf Gott Verehrung (*reverentia*) und in Bezug auf den Menschen Nutzen (*utilitas*) bedeutet.

<sup>245</sup>Hinsichtlich dieser Gesetzesart zieht er ein Beispiel aus dem Buch Ester heran, in dem der König Assuerus seine Frau Vasthi verstößt, weil sie nicht an einem Festmahl teilnehmen möchte. Nachdem das Volk des Assuerus kein mosaisches, evangelisches oder kanonisches Recht besaß, mussten sie gemäß dem Zivil- und Gewohnheitsrecht entscheiden. Diese Entscheidung hatte das Allgemeinwohl im Auge zu behalten, und Cornelius A. Lapidus schreibt in seinem Ester-Kommentar, dass die Entscheidung, Vasthi zu verstoßen, dem Allgemeinwohl diene, da sonst der Gehorsam der Frauen ihren Männern gegenüber und somit das Wohl der Familie in Gefahr sei.<sup>246</sup> In diesem Fall unterstützt die Heilige Schrift das Zivilrecht, meint Antoninus. Darüber hinaus zitiert er Thomas, der sich wiederum auf Isidor beruft: „(...) sagt Isidor: »Die Gesetze wurden gegeben, damit durch die Furcht vor ihnen die Frechheit der Menschen gebändigt, der Unschuld mitten unter Ruchlosen Schutz geboten und in den Ruchlosen selbst durch das Schreckmittel der Strafe der Hang, Unheil anzurichten, eingedämmt werde.« All dies ist aber der Menschheit höchst notwendig. Also mußten menschliche Gesetze erlassen werden.“<sup>247</sup>

Im ersten Teil des Titulus zum Zivilrecht (tit.18) zieht Antoninus Isidorus erneut als Autorität heran, dessen Definitionen zu den unterschiedlichen Unterarten des Zivilrechts er

---

<sup>242</sup> „(...) et 23. quaest. 4. (can penult.) *Debet homo diligere proximum suum sicut seipsum, ut omnem hominem, quem potest, informatione ut omnem hominem, quem potest informatione doctrinae, beneficentiae consolatione, coercitione disciplinae, inducat ad colendum Deum.*“ Summa I, tit. XI, cap. I, § 4.

<sup>243</sup> *Lex politica et saecularis.*

<sup>244</sup> „*Lex, seu ius civile sic describitur ab Isidoro in 5. Ethimolog. Ius civile est, quod quique populus vel civitas sibi proprium divina humanae causa constituit, dist. 1. (Ius civile.)*“ Summa I, tit. XVIII, cap. 1.

<sup>245</sup> Zum folgenden Absatz vergleiche auch: Gaughan, *Social Theories*, 78-79.

<sup>246</sup> Vgl. Gaughan, *Social Theories*, 79.

<sup>247</sup> STh I-II, q. 95, a.1, s. c.; vgl. Summa I, tit. XI, cap. 1, § 4: „*Unde dicit Isidorus, quod factae sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, dist. 4. can. 1. Et loquitur de legibus saecularibus, quae ponunt poenas varias etiam mortis contra transgressores.*“

übernimmt. Dabei geht es um das Militärgesetz („*ius militare*“), das öffentliche Recht („*ius publicum*“), und das Bürgerrecht („*ius quiritum*“).<sup>248</sup>

Wie oben schon erwähnt, kann es sowohl Pflicht des Menschen sein, das Gesetz zu befolgen, oder es wird sogar eine Belohnung versprochen, wenn einem Gottes Willen gegenläufigen Gesetz nicht gehorcht wird. Oberstes Kriterium hierbei bleibt immer, ob das Gesetz dem Willen Gottes entspricht.<sup>249</sup>

### **3.3. Zusammenfassung: Das Naturrecht als Grundlage und Prüfstein aller Gesetze**

Auffallend ist zunächst derselbe Inhalt aller Gesetze: immer geht es, wie oben beschrieben, um das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Dieses wird dabei nicht exklusiv als Gesetz des Evangeliums bezeichnet, in dem sich diese Aufforderung ja ausdrücklich finden lässt, sondern ist Inhalt und Ziel eines jeden Gesetzes.

Zusammenfassend ist nun, wie eingangs bereits erwähnt, zu fragen, was aus diesem Überblick über die einzelnen Gesetzesarten für das Naturrecht zu lernen ist?

Meines Erachtens kann allein in der Wahl der Reihenfolge der Darstellung der einzelnen Gesetze eine Rangordnung erkannt werden. Antoninus beginnt mit dem ewigen Gesetz, wonach jedem Wesen das Streben nach den ihm gemäßen Handlungen innewohnt. Das ewige Gesetz erkennen kann der Mensch jedoch nicht direkt, sondern nur durch das Naturrecht, das ihn am ewigen Gesetz teilhaben lässt. Somit ist das Naturgesetz die grundlegendste Orientierung für den Menschen, die noch vor jeder Offenbarung kommt. Interessant ist auch das Verhältnis des Naturrechts zu den geoffenbarten göttlichen Gesetzen. Im Grunde ist der Mensch dazu im Stande, die ethischen Weisungen des Alten und Neuen Gesetzes, also im Prinzip die Zehn Gebote, auch ohne Offenbarung zu kennen, wären seine Seelenvermögen nicht verdunkelt, da die Inhalte derer im Naturrecht enthalten sind. Bei dieser Gegenüberstellung geht es jedoch immer um moralische Gebote; neu durch die Gesetze der Offenbarung hinzugefügt werden lediglich kultische Vorschriften im mosaischen Gesetz und die Sakramente im Gesetz des Evangeliums.<sup>250</sup> Somit steht das Naturrecht für den Menschen an erster Stelle. Antoninus vertritt m.E. eine positive

---

<sup>248</sup> Summa I, tit. XVIII, cap. 1.

<sup>249</sup> „Quod leges humanae etiam saeculares imponunt homini necessitatem ad observandum in foro conscientiae, ita quod non observans peccat, si sint iustae, unde Augustinus dicit: *Quicumque legibus imperatorum, quae pro Dei voluntate feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande supplicium. Quicumque autem legibus imperatorum, quae contra Dei voluntatem feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande praemium*, dist. 9. *Imperatores.*“ Summa I, tit. XVIII, cap. 1, § 2.

<sup>250</sup> Vgl. dazu bereits Gesagtes im Kontext des mosaischen und evangelischen Gesetzes, und Kluxen, *Lex naturalis*, 20.

Anthropologie, indem er davon ausgeht, dass der Mensch – natürlich mithilfe der Gnade Gottes, der den Menschen das Naturrecht ins Herz gelegt hat – den Willen Gottes die praktische Vernunft betreffend erkennen kann, auch unabhängig von dem mosaischen und dem evangelischen Gesetz. Bei Antoninus gibt es also ein echtes Zusammenspiel von göttlicher Gnade und menschlichem Zutun, wobei jeder der beiden Faktoren heilsnotwendig ist.

Was sich in der Tradition durchgängig finden lässt, ist der Gedanken eines gleich bleibenden Grundbestandes, „der sich in den Epochen *ante legem, sub lege, sub gratia* durchhält. [Von dorthin] ist die erstaunliche Bestimmung des Naturrechts verständlich, die Gratian im 12. Jahrhundert formulierte: *Ius naturale est, quod in Lege et in Evangelio continetur.*“<sup>251</sup>

Nachdem das Naturgesetz den Menschen den Willen Gottes erkennen lässt, kann es indirekt auch als Maßstab für das komplette Zivilrecht bezeichnet werden, schließlich meint Antoninus ausdrücklich, dass die Gesetze des Zivilrechts vor dem Gewissen noch einmal geprüft werden müssen. Von einem reinen Rechtspositivismus ist Antoninus daher weit entfernt, er wendet sich sogar dezidiert gegen die Auffassung, ein Gesetz (des Zivil- oder Gewohnheitsrechts<sup>252</sup>) sei allein aus der Tatsache seiner Existenz heraus zu befolgen.

Die äußerst wichtige, grundlegende Stellung des Naturrechts auch für den Umgang mit anderen Gesetzen zeigt sich somit durch diesen Überblick ganz deutlich.

---

<sup>251</sup> Kluxen, *Lex naturalis*, 20.

<sup>252</sup> Bei dieser Auffassung kann es sich logisch nur um diese beiden Gesetzesformen handeln, da alle anderen direkt (die natürlichen oder geoffenbarten göttlichen Gesetze) oder indirekt (das kanonische Recht gilt zwar als menschliches Gesetz, ist aber inspiriert, und nimmt somit in gewisser Weise eine Zwischenstellung ein) von Gott stammen, und somit keinem Irrtum und keiner Ungerechtigkeit unterliegen können.

## 4. Inhaltliche Darstellung des Naturrechts (Titulus XIII)

Ich werde im Folgenden einigen Bemerkungen zur Stellung und zum Aufbau des Naturrechts eine relativ ausführliche inhaltliche Beschreibung anschließen, im Zuge derer auch die Quellenfrage behandelt wird.

### *Stellung und Aufbau.*

Das Naturrecht befindet sich im ersten Teil der vierbändigen *Summa theologica* des Antoninus. Es ist in einen größeren Teil über das Gesetz eingebettet. (vgl. Kap. 3) Nach einer Kurzdarstellung des Naturrechts im Titulus elf behandelt Titulus 13 dieses nun ausschließlich. Es ist die zweite Art Gesetz, die Antoninus gesondert behandelt.<sup>253</sup> Titulus 13 ist in zwei weitere Kapitel unterteilt. Im ersten, kürzeren Kapitel geht es um das Wesen des Naturrechts, und die Frage, wie es zum vielfältig Guten antreibt.<sup>254</sup> Dieses Kapitel wird noch einmal in eine Einleitung und zwei weitere Paragraphen gegliedert. Die Einleitung behandelt eine von Thomas übernommene formale Frage des Naturrechts, der zweite Paragraph trifft einige Aussagen bezüglich der Verhältnisse zwischen Gott, Wille, dem Guten, und dem Naturrecht anhand der Auslegung eines Psalmverses. Der zweite Paragraph stellt mit einer Darstellung der drei Bedingungen, die das Naturrecht gegenüber dem menschlichen Gesetz erfüllt, den umfangreicheren des Kapitels dar.

Das zweite, wesentlich längere Kapitel befasst sich nach einer kurzen Einleitung in elf folgenden Paragraphen inhaltlich ausführlich mit der Frage nach dem Guten, das uns das Naturrecht lehrt.<sup>255</sup> Methodisch stellt Antoninus dabei an den Beginn eines Paragraphen oft einen Bibelvers – in den meisten Fällen einen Psalm – oder ein Zitat einer Autorität, das er dann erläutert.

### 4.0. Vorbemerkung zur inhaltlichen Darstellung der zwei Kapitel des Naturrechts

Das erste Kapitel wird hier sehr ausführlich beschrieben. Dies hat den Zweck dass die dabei gewonnenen Eindrücke es dem Leser/der Leserin erlauben, sich ein Bild über den Stil und die Arbeitsweise den Antoninus machen zu können. Das zweite Kapitel wird in Folge in seinen

---

<sup>253</sup> Das Naturrecht wird zwischen dem Ewigen Gesetz (tit. XII) und dem Mosaischen Gesetz (tit. XIV) behandelt.

<sup>254</sup> „CAPUT I.: De quidditate legis naturalis, et quomodo instigat ad bonum multiplex.“ Summa I, tit. XIII, cap. I.

<sup>255</sup> „CAPUT II. : Multiplex est bonum quod lex naturalis dicet. (De multiplici bono legis naturalis.)“ Summa I, tit. XIII, cap. II.

Grundlinien und –themen skizziert, da sich dessen Inhalt nicht mehr so sehr um das Naturrecht selber dreht, sondern es um die weiterführende Fragestellung nach dem Guten in vielen verschiedenen Variationen geht. Dem letzten Paragraphen des zweiten Kapitels, der schließlich konkrete Gebote des Naturrechts behandelt, wird wieder mehr Raum geschenkt.

#### **4.1. Das erste Kapitel: Über das Wesen und Funktion des Naturrechts.<sup>256</sup>** **(Titulus XIII, Caput I)**

##### **4.1.1. Die Einführung: Ist das Naturrecht ein Habitus? – Einwände und Klärung**

Antoninus beginnt seine Ausführungen zum Naturrecht mit dem für dieses Thema bekannten Bibelzitat aus dem Römerbrief des Paulus: „Sie [die Nationen<sup>257</sup>] beweisen, daß das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben ist (...)“ (Röm 2, 15a). Mit diesem kurzen Abschnitt zu Beginn des Titulus 13 stellt Antoninus schon Wesentliches über das Naturrecht klar: Auch wenn die Menschen kein geschriebenes Gesetz, d.h. in diesem Fall das Gesetz der Offenbarung haben, so besitzen sie dennoch das Naturrecht und können somit, sofern sie auf ihr Gewissen hören, einsehen, was gut und was böse ist.<sup>258</sup> Das Naturrecht kommt daher vor jedem geschriebenen Gesetz und ist auch Menschen, die die Offenbarung nicht empfangen haben, zugänglich.

Im Anschluss zitiert Antoninus einen gesamten Absatz lang die *Summa theologica* des Thomas von Aquin hinsichtlich der Frage, ob das Naturrecht eine Haltung<sup>259</sup> („habitus“) ist, oder nicht.<sup>260</sup> Antoninus beantwortet diese Frage nach Thomas zwiespältig: Auf eine Weise kann das Naturrecht eine Haltung genannt werden, auf andere Weise nicht.<sup>261</sup> Als Erklärung zitiert er Thomas über lange Strecken ziemlich wörtlich, nur an einigen wenigen Stellen fügt er einen Erklärungssatz dazwischen:

„In zweifacher Weise kann etwas Gehaben genannt werden. Einmal *eigentlich* und *wesenhaft*. So ist das natürliche Gesetz kein Gehaben. Denn das natürliche Gesetz ist etwas durch die Vernunft Aufgestelltes, wie auch ein Satz ein gewisses Werk der Vernunft ist (...). Nun ist aber das, *was* jemand wirkt, nicht dasselbe wie das,

---

<sup>256</sup> „De quidditate legis naturalis, et quomodo instigat ad bonum multiplex.“ Summa I, tit. XIII, cap. I.

<sup>257</sup> Die nicht das Gesetz Gottes empfangen haben.

<sup>258</sup> „Lex naturalis est secunda lex, de qua dicit Apostolus ad Roman. 2. de gentibus, quae vivebant secundum rationem: *Ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, ubi dicit glossa, quod etsi non habent legem scriptam, scilicet in caritatis, habent tamen legem naturalem qua intellegit quilibet, et sibi conscius est, quid sit bonum, et quid malum.“ Summa I, tit. XIII, cap. I.

<sup>259</sup> Otto Hermann Pesch übersetzt „habitus“ mit „Gehabe“.

<sup>260</sup> Vgl. STh I-II, q. 94, a. 1, resp.

<sup>261</sup> „(...) aliquo modo est habitus, aliquo modo non.“ Summa I, tit. XIII, cap. I.



wodurch jemand wirkt (...). Da also das Gehaben das ist, *wodurch* jemand handelt, kann ein Gesetz nicht eigentlich und wesentlich ein Gehaben sein.

Auf eine andere Weise kann dasjenige Gehaben heißen, was *aufgrund* eines Gehabens festgehalten wird, wie z.B. das, was im Glauben festgehalten wird, Glaube genannt wird. Und weil die Gebote des natürlichen Gesetzes mitunter augenblicklich von der Vernunft ins Auge gefaßt, mitunter jedoch nur nach Art eines Gehabens von ihr bewahrt werden, kann das natürliche Gesetz in dieser Weise als Gehaben bezeichnet werden. Ähnlich sind auch im Bereich des schauenden Erkennens die unabweisbaren Grundsätze nicht das Gehaben der Grundsätze selbst, sondern die Grundsätze, auf die ein Gehaben sich richtet.<sup>262</sup>

Das Naturgesetz ist also Inhalt eines Habitus, aber kann auch in dem Sinn Habitus selber genannt werden, in dem Glaubenssätze bisweilen selber „Glaube“ genannt werden.<sup>263</sup>

Nach dem Thomas-Kommentator Arthur F. Utz kommt hier, anders als der erste Eindruck, der eine „spitzfindige scholastische Frage“<sup>264</sup> suggerieren könnte, eine ganz grundlegende Frage des Naturrechts zur Geltung. Utz formuliert diese modern gesprochen folgendermaßen: „(...) besteht das Naturgesetz in allgemeinen, deswegen aber nicht inhaltsleeren Moral- und Rechtssätzen oder lediglich in einer Verhaltensweise der praktischen Vernunft im Sinne des Verantwortungsbewußtseins in der Ausübung der Freiheit?“<sup>265</sup>

Otto Hermann Pesch fasst in seinem Kommentar die Bedeutung dieses Artikels zusammen: Thomas möchte damit noch vor den inhaltlichen Bestimmungen formal festhalten, dass das Naturgesetz als wirkliches Gesetz der Vernunft vorgegeben und von ihr festgehalten wird. Es handelt sich bei ihm nicht bloß um einen Zustand der Seele. Thomas, und Antoninus schließt sich in diesem Abschnitt ihm ganz an, versteht die Prinzipien des Naturgesetzes als von der Vernunft so „aufgestellt, wie es auch Sätze sind, sie sind also gefunden, aber nicht von ihr geschaffen.“<sup>266</sup> Auch Kluxen erklärt diesen schwierigen Gedanken: In der praktischen Vernunft finden wir etwas, das „sich zu den Tätigkeiten so verhält wie der Satz in der spekulativen Vernunft zum Schluß. Derart allgemeine Sätze der praktischen Vernunft,

---

<sup>262</sup> „(...) aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter: et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra, quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. (...) Cum igitur sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur: sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus.“ STh I-II, q. 94, a. 1, resp., vgl. Summa I, tit. XIII, cap. I.

<sup>263</sup> Vgl. Pesch, Kommentar, 574.

<sup>264</sup> Utz, Kommentar, 202.

<sup>265</sup> Utz, Kommentar, 202.

<sup>266</sup> Pesch, Kommentar, 574.

die auf Handlungen hinordnen, haben Gesetzescharakter. Das Naturgesetz hat Satzcharakter, seine Sätze sind, sofern sie auf Handlungen hingeordnet sind, praeskriptiv, sie sind Vorschriften, *praecepta*. Es sind jene universellen Vorschriften, in welchen sich die Normativität der praktischen Vernunft prinzipiell auslegt: Es sind ihre Prinzipien, die sie sozusagen bei sich hat.<sup>267</sup>

In einem zweiten Abschnitt behandelt Antoninus die von Thomas zu dieser Frage selber zitierten Meinungen bezüglich dieser Frage, die er zunächst in den verschiedenen Argumenten und dann im Zuge seines „Respondeo“ behandelt: es sind Aussagen des Aristoteles und des Basilius. Thomas entkräftet einen scheinbaren Einwand des Aristoteles zu seiner Meinung, indem er dessen Aussagen in den richtigen Kontext rückt.<sup>268</sup> Auch Antoninus betont gleich im ersten Satz, dass das, was der Philosoph<sup>269</sup> anführt, nämlich dass es in der Seele dreierlei, das Vermögen, den Habitus und die Leidenschaft gibt, nicht gegen eben vorher aufstellte These steht, da es Aristoteles an dieser Stelle um die Grundlagen der menschlichen Handlungen geht. Über diese drei hinaus gibt es jedoch in der Seele noch weiteres.<sup>270</sup> Dies ist bedeutend, da das Naturgesetz ja nicht im eigentlichen Sinne Gehaben genannt werden kann (s.o.), und es so noch weiteres in der Vernunft geben muss, will man das Naturgesetz als in ihr enthalten bezeichnen. Auch wenn Antoninus diese Stelle von Thomas nicht komplett wörtlich übernimmt, so bedeutet sie dem Sinn nach dasselbe.

Als nächstes wenden sich sowohl Thomas als auch Antoninus in ihren Texten dem Gewissensbegriff des Basilius zu. Das Gewissen („sinderesis“) wird nach Basilius das Gesetz unseres Verstandes genannt, insofern es ein Gehaben ist, das die Vorschriften des Naturgesetzes in sich enthält, die die Grundlagen der menschlichen Handlungen sind.<sup>271</sup> Auch dieser Satz stammt von Thomas. Nach Pesch ist damit der Unterschied zwischen Naturgesetz und Gewissen geklärt: „Die letztere [sinderesis] ist jenes Gehaben, das die Grundsätze des Naturgesetzes festhält und die Vernunft geneigt macht, durch sie das

---

<sup>267</sup> Kluxen, *Lex naturalis*, 35.

<sup>268</sup> „Den scheinbar entgegenstehenden Aristoteles text kann Thomas nun leicht durch die aus dem Kontext ersichtliche eingeschränkte Darstellungsabsicht des Philosophen erklären.“ Pesch, *Kommentar*, 574.

<sup>269</sup> Mit „philosophus“ ist immer Aristoteles gemeint.

<sup>270</sup> „Nec est contra, quod ait philosophus in 2. Eth. scilicet, quod tria sunt in anima scilicet potentia, habitus, et passio. Ibi enim ponit tantum ea, quae sunt principia humanorum actuum. Sed praeter haec tria sunt et in alia quaedam in anima, ut actus quidam sicut: velle est voluntate, et cognitio in cognoscente, et naturales proprietates animae insunt ei, ut immortalitas, et huiusmodi.“ *Summa I*, tit. XIII, cap. I.

<sup>271</sup> „Sinderesis autem secundum Basilium dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, (quae sunt principia humanorum actuum (...)).“ *Summa I*, tit. XIII, cap. I.

Handeln zu leiten.“<sup>272</sup> Der Habitus, der die Prinzipien erkennt, ist somit noch nicht selber Naturgesetz, sondern „Urgewissen“.<sup>273</sup> Deutlich erklärt auch Kluxen diesen Unterschied:

„Doch der Habitus der Prinzipienkenntnis ist als subjektiver nicht schon die *lex naturalis*; er führt den Namen *synderesis*, was man gelegentlich mit »Urgewissen« übersetzt hat, (...). Die *lex naturalis* hat dagegen objektive Bedeutung, aber eben nicht im Gegensatz zum Subjektiven, sondern gerade im Verhältnis zu ihm, da es in ihr sich »objektiviert«: *aliquid per rationem constitutum*. Die Vernunft konstituiert ihren eigenen Grundgehalt.“<sup>274</sup>

An dieser Stelle verlässt Antoninus Thomas allerdings kurz und wendet sich dem *Decretum Gratiani* zu, das er – nicht wörtlich – angibt, um verschiedene Vorschriften des Naturgesetzes zu identifizieren,<sup>275</sup> die jedoch letztlich alle auf die erste Vorschrift zurückweisen, die heißt: das Gute ist zu tun. Mit diesem kurzen Einschub schuf Antoninus eine elegante Überleitung zur Aufnahme des zweiten Artikels der quaestio 94 der Summa des Thomas in seine eigene Summa, der der inhaltlichen Klärung des ersten Grundsatzes des Naturrechts dienen sollte, die Antoninus nun schon vorweg genommen hat. Trotzdem zitiert er noch einmal wörtlich einen langen Absatz von Thomas, der mit der Feststellung beginnt, dass sich, sowie sich das Erfassen zuallererst einfach auf das Sein richtet, die praktische Vernunft, die auf das Tun gerichtet ist, das Gute zuerst erfasst. Alles Handeln ist nämlich auf ein Ziel gerichtet, das dem Menschen gut erscheint.<sup>276</sup> Pesch erklärt diesen Gedanken noch einmal: „Denn jeder handelt, weil er ein Ziel verfolgt, und er verfolgt dieses Ziel, weil es ihm als gut erscheint: Zielsein und Gutsein fallen zusammen. Daraus lässt sich denn auch eine formale – ganz praktisch pragmatische – Wesensbestimmung des Guten gewinnen.“<sup>277</sup> Und somit heißt der erste Grundsatz der praktischen Vernunft das Gute betreffend: Das Gute ist, was alle erstreben. In Folge ist das erste Prinzip des Naturgesetzes, das Gute zu tun und anzustreben, und das Böse zu meiden. Hier möchte ich erneut Pesch zu Wort kommen lassen: „»Natürlich« ist dieses Gesetz, weil es nicht von fremder Instanz auferlegt ist, sondern sich aus der für die praktische Vernunft konstitutiven Hinordnung auf das Gute

---

<sup>272</sup> Pesch, Kommentar, 574.

<sup>273</sup> Das Gewissen behandelt Antoninus in Summa I, tit. III, cap. 9 unter der Überschrift der „potentia intellectiva; auch Thomas behandelt es in STh I, q. 79, a. 12. im Zusammenhang mit den intellektuellen Potenzen.

<sup>274</sup> Kluxen, *Lex naturalis*, 36.

<sup>275</sup> „Notandum, quod quam plura sint praecepta legi naturalis, ut non inferri iniuriam alteri, reddere depositum, vim repellere, educare liberos, et alia dist. I. *Ius naturale* (...)“ Summa I, tit. XIII, cap. I.

<sup>276</sup> „Sicut enim ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens, agit propter finem quae habet rationem boni.“ Summa I, tit. XIII, cap. I., vgl. auch STh I-II, q. 94. a. 2. resp.

<sup>277</sup> Pesch, Kommentar, 575.

ergibt: es »gründet sich auf die Bewandnis des Guten«.<sup>278</sup> Auf diesen Grundsatz stützen sich dann alle anderen Vorschriften, d.h. all diejenigen Dinge sind entweder zu tun oder zu lassen, die die praktische Vernunft auf natürliche Weise als gut begreift.<sup>279</sup> Dieses Prinzip drückt nach Kluxen in erster Linie die Normativität der praktischen Vernunft aus, dass sie fähig ist, Gutes und Schlechtes zu unterscheiden. Insofern gilt dieser Grundsatz nicht nur für das Naturrecht, sondern für die Gesetzlichkeit der praktischen Vernunft allgemein. Man kann es auch nicht als spezifisch „moralisches“ Prinzip bezeichnen, da die Kategorien gut und schlecht sich bei allen vernunftgeleiteten menschlichen Handlungen finden. Durch dieses sehr allgemeine Kriterium kann auch keine konkret-inhaltliche Erkenntnis des Guten und Bösen stattfinden. Kluxen spricht diesem Prinzip daher trotz seiner normativen Kraft den Imperativ-Charakter ab. Für eine Klärung der inhaltlichen Fragen muss daher der Begriff „Natur“ ins Spiel gebracht werden.<sup>280</sup>

Mit diesen Bemerkungen endet der Einführungsteil ins erste Kapitel zum Naturrecht, indem Antoninus keine eigenen Gedanken gebracht hat, sondern die anderer, d.h. in diesem Fall hauptsächlich die des Thomas von Aquin übernommen hat. Es ist bezeichnend für Antoninus dass er dies durchaus deklariert, sodass es bei einer vergleichenden Lektüre relativ leicht fällt, die Stellen in der Summa des Thomas wieder zu finden.<sup>281</sup>

#### **4.1.2. Paragraph eins: Der Wille Gottes als das Gute als Lehre des Naturrechts**

Paragraph eins ist ein ziemlich kurzer Abschnitt. Im Endeffekt geht es Antoninus an dieser Stelle darum, durch die Auslegung eines Psalms und das Heranziehen weiterer Schriftstellen zu zeigen, dass Gott will, dass wir das Gute tun, und dass es das Naturgesetz ist, das uns lehrt, was eben dieses Gute ist, d.h. worin es besteht.

In einer für ihn typischen Vorgehensweise stellt Antoninus einen Psalmvers an den Anfang: „(...) in der Rolle des Buches steht über mich geschrieben, was zu tun ist. Dein Wohlgefallen, mein Gott, liebe ich; und dein Gesetz ist tief in meinem Inneren.“<sup>282</sup> (Ps 40,8-

---

<sup>278</sup> Pesch, Kommentar, 575.

<sup>279</sup> „Hoc ergo est primum praeceptum legis naturalis, quod bonum faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturalis, ut scilicet omnia illa facienda, vel vitanda pertineat ad precepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona. Haec Thomas 1. 2. quaest. 94. art. 2.“ Summa I, tit. XIII, cap. I., vgl. auch STh I-II, q. 94. a. 2, resp.

<sup>280</sup> Vgl. Kluxen, Lex naturalis, 39.

<sup>281</sup> Die exakte Angabe der Vergleichsstellen in der Summa theologiae des Thomas legt es nahe, dass Antoninus bei seiner Arbeit eben erwähntes Werk direkt vor sich liegen hatte.

<sup>282</sup> „In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntantem tuam: Deus meus volui et legem tuam in medio cordis mei, psalm. 39“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

9)<sup>283</sup> Diesen Satz spricht nach Antoninus entweder Christus oder jeder Gerechte zum Vater. In ihm zeigt sich des Bischofs Interpretation zufolge, dass das rechte Leben, also Heiligkeit, durch drei Faktoren geführt werden kann: erstens, weil nach dem göttlichen Heilsplan das Gute vorherbestimmt ist, wie der erste Teil des Satzes zeigt. Zweitens, weil das Gute in der menschlichen Wahl vorgezogen wird, wie der Abschnitt „mein Gott, liebe ich“ zeigt. Und drittens, weil das Gute durch das Gesetz der Natur gezeigt wird: Dies bedeutet der letzte Teil, in dem der Beter bekennt, Gottes Gesetz mitten im Herzen zu tragen.<sup>284</sup>

Im Anschluss fährt Antoninus fort, die drei Faktoren noch einmal aufzuschlüsseln. Im Buch Gottes, d.h. in seinem Wissen, stehen alle Dinge geschrieben, ebenso alle Menschen; was sie tun müssen, und was sie tatsächlich tun. Hierfür zitiert er Psalm 138 (139): „In dein Buch waren alle eingeschrieben.“<sup>285</sup> (Ps 139,16) Interessanterweise handelt es sich im Kontext des Psalms 139 bei den „omnes“, alle, aber um Tage, nicht um Menschen. In diesem Buch, so Antoninus weiter, wird die Reihenfolge nicht von der zeitlichen Abfolge bestimmt, sondern von der Würde. Daher stehen natürlich Christus und dann jeder Gerechte am Anfang des Buches, weil sie würdevoller sind gemäß ihrer Natur oder der Gnade.<sup>286</sup> Was sie daher tun, wird auch durch den Psalm offenbart: Sie tun Gottes Willen. Denn nach Antoninus wurde von Gott vorherbestimmt, dass seine Auserwählten in der Welt sich seinem Willen, d.h. dem ewigen Gesetz unterwerfen. Eben darin besteht ja die Vollkommenheit und Heiligkeit einer Kreatur. Um diese Annahme zu belegen, zieht Antoninus Vers 4 aus dem ersten Kapitel des Epheserbriefs heran, in dem es heißt, Gott habe uns – hier schiebt Antoninus ein „voluntarie“, freiwillig ein – vor Erschaffung der Welt erwählt, heilig und makellos vor ihm zu sein.<sup>287</sup> Doch die Erwählung alleine nützt noch nichts, denn Augustinus sagt, dass eine

---

<sup>283</sup> Hierbei ist zu beachten, dass es zwei Varianten gibt, wie dieser Vers wiedergegeben werden kann. Ich habe hier im Text dieselbe wie Antoninus verwendet; sie findet sich in den Anmerkungen der Elberfelder Studienbibel. Im Haupttext ist jedoch folgende Version zu finden: „(...) in der Rolle des Buches steht über mich geschrieben. Dein Wohlgefallen zu tun, mein Gott, liebe ich; und dein Gesetz tief in meinem Inneren.“

<sup>284</sup> „Et ostendit quomodo habeatur recta vita seu sanctitas ex tribus. Primo, quia est ex dispositione divina bonum praeordinatum, ibi: *In capite libri* et caetera *ut facerem voluntatem tuam*. Secundo, quia est ex electione humana bonum praeoptatum, ibi: *Deus meus volui*. Tertium (Tertio), quia est ex lege seu illustratione naturae bonum demonstratum, ibi: *Legem tuam in medio cordis mei*.“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

<sup>285</sup> „(...) psal. (138.) *In libro tuo omnes scribentur*.“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

<sup>286</sup> „In isto libro non est aliquid scriptum in capite vel in fine, prius vel postea secundum ordinem temporis, quia unico actu simul omnia novit, sed secundum dignitatem, ut illa dicantur *in capite* scripta, quae sunt digniora secundum naturam vel gratiam, et quia dignissimus super omnes est Christus, in quantum homo, et consequenter electi eius, qui dicuntur membra unigeniti, ideo *in capite* huius *libri* est de eo et quolibet iusto *scriptum*.“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

<sup>287</sup> „Unde Apostolus ad Eph. 1. *Elegit nos Deus voluntarie ante constitutione mundi ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius*.“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1. Das „in caritate“, in Liebe, wie es im Text der Vulgata im Anschluss heißt, lässt Antoninus hier weg. Aus dieser Tatsache lässt sich aber kaum schließen, dass ihm die Liebe nicht wichtig gewesen wäre, schließlich betont er ihren Stellenwert sehr häufig.

unwillige Seele nicht mitgezogen wird.<sup>288</sup> Objekt des Willens ist nämlich das als gut eingesehene; deshalb genügt zum Heil die Vorherbestimmung Gottes allein nicht, sondern es bedarf auch der Mitwirkung des Menschen, Gottes Willen tun zu wollen.<sup>289</sup>

Damit leitet Antoninus zu dem zweiten Faktor über, „Deus meus volui“, mein Gott ich will, er betrifft also die menschliche Wahl. Gottes Willen zu tun bedeutet, das wahrhaft Gute zu wählen. Als Schriftbeleg, dass Gott uns tatsächlich freigegeben hat, bringt Antoninus eine Stelle aus Jesus Sirach: „Er hat am Anfang den Menschen erschaffen und ihn der Macht der eigenen Entscheidung überlassen. (...) Feuer und Wasser sind vor dich hingestellt; streck deine Hände aus nach dem, was dir gefällt.“<sup>290</sup> (Sir 15, 14.16, EÜ<sup>291</sup>) Auch der Sünder möchte das Gute, aber in seinem Fall ist dieses nur scheinbar gut, da er es den Sinnen nach begehrt; dem gegenüber stehen heilige Menschen, die sich für das wahrhaft Gute entscheiden, da sie den Willen Gottes tun.<sup>292</sup> Mit weiteren Zitaten aus den zwei Makkabäerbüchern<sup>293</sup> und den Sprüchen Salomos<sup>294</sup> macht Antoninus die Notwendigkeit, den Willen Gottes aus ganzem Herzen tun zu wollen, noch einmal deutlich.

In einem letzten Schritt zur Interpretation des zweiten Teils des Psalmverses ruft der Florentiner Bischof einen Satz des Paulus aus dem Römerbrief in Erinnerung, den er als seinem Konzept nicht entgegenstehend deuten möchte. Es handelt sich um folgenden: „(...) denn nicht, was ich will, das tue ich, sondern was ich hasse, das übe ich aus.“ (Röm 7,15)<sup>295</sup> Bei einem Vergleich mit dem Originaltext der Vulgata fällt auf, dass Antoninus hier eigenmächtig vor das „will“ ein „bonum“, und hinter das „hasse“ ein „malum“ gesetzt hat.

---

<sup>288</sup> Hier gibt Antoninus nur den Autor, Augustinus, an, nicht aber, aus welchem Werk er diesen Gedanken entnommen hat. Es stammt aus dem *Tractatus in Ioannis* 26, 25: PL 35, 1607-1609. Es liegt nahe, dass er diese Schrift deshalb nicht selber vorliegen hatte.

<sup>289</sup> „Obiectum enim voluntatis est bonum intellectum, ideo non sufficit ad sanctitatem et salutem obtinendam praeordinatione Dei, sed oportet etiam, quod homo cooperetur Deo volendo facere voluntatem Dei.“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

<sup>290</sup> „Ut enim dicitur Ecclesiastici. 15. *Deus ab initio constituit hominem, et relinquit eum in manu consilii sui (...), posuit ante eum malum, et bonum, ignem et aquam, mortem et vita, ad quodcumque voluerit extendat manum suam, (...)*“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

<sup>291</sup> An dieser Stelle wurde der Text der Einheitsübersetzung herangezogen, weil die deuterokanonischen Bücher nicht in die Elberfelder Studienbibel aufgenommen wurden.

<sup>292</sup> „(...) vult peccator bonum, sed non secundum voluntatem Dei, quod est verum bonum, scilicet opus virtuosum, sed apparens bonum, scilicet secundum sensualitatem, et contra Dei voluntatem quia contra Dei praecepta. Sed sancti homines eligunt verum bonum, quia volunt facere voluntate Dei, et cum magno desiderio.“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

<sup>293</sup> „Unde. 2 Machab. 1. dicitur. *Faciatis eius voluntate cordo magno, et animo volenti.* Et 1. Mach. 2. (dicitur): *Congregata est synagoga fortis uiribus omnis voluntarius in lege.*“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1. Vgl. dazu den leicht veränderten Originalvers 1 Makk 2,42: „(...) congregata est ad eos synagoga Asideorum fortis viribus ex Israhel omnis voluntarius in lege.“

<sup>294</sup> Auch hier verändert Antoninus den Sinn etwas: Der Text lautet: *Filii, praebe mihi cor tuum: Sohn, wende mir dein Herz zu.* Im Kontext der Sprüche ist hier eindeutig der leibliche Vater gemeint, da auch in den Versen davor von dem irdischen Vater und der Mutter die Rede ist; Antoninus jedoch meint mit dem „mihi“ offensichtlich Gott als den Sprechenden.

<sup>295</sup> „Nec est contra quod ait Apostolus ad Rom. 7. *Non enim, quod bonum volo, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio.*“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

Damit möchte er wohl diese zunächst paradoxe Aussage unterstreichen. In einem nächsten Schritt ebnet er jedoch sofort den sich daraus ergebenden Widerspruch ein, indem er diese Aussage als Aussage entweder eines in dauerhafter Sünde Lebenden deutet, der dem Verstand nach die Sünde anstrebt, aber indem er das andere, nämlich das Gute tut, dennoch auf die Gnade hoffen darf. Oder besagter Ausspruch stammt von einem Gerechten, der erste Bewegungen seines Willens auf das Böse hin merkt, die er nicht vermeiden kann, obwohl er es sollte.<sup>296</sup>

Was nun aber genau das Gute ist, das gewollt und getan werden muss, lehrt uns das Naturgesetz.<sup>297</sup>

Antoninus fährt nun mit dem dritten Teil des Eingangspsalms fort, der den Gedanken beinhaltet, das Naturgesetz, das uns, wie Antoninus hinzufügt, den Willen Gottes lehrt, sei mitten in unser Herz geschrieben.<sup>298</sup> Der Unterschied zu dem Gesetz des Evangeliums, das ja in Hebr. 8,10<sup>299</sup> ebenfalls als mitten in unser Herz geschrieben bezeichnet wird, besteht darin, dass uns das Naturgesetz durch das natürliche Licht eingegeben ist, das evangelische Gesetz jedoch vermittelt des Lichts der Gnade. Diesen letzten Gedankengang hat Antoninus wiederum von Thomas übernommen; auffällig ist jedoch, dass er hier nur dessen Namen, nicht aber die entsprechende Stelle in der Summa angibt, was er sonst in den meisten Fällen gewissenhaft tut. Dies verwundert besonders, da Antoninus sich hier nicht auf eine bereits verwendete Stelle bezieht, sondern eine komplett neue *quaestio* einführt.<sup>300</sup>

#### 4.1.3. Paragraph zwei: Wesensmerkmale des Naturrechts

In Paragraph zwei geht es um die Eigenschaften des Naturrechts. Es zeichnet sich dem menschlichen Gesetz gegenüber durch drei Besonderheiten aus. Es besitzt:

- Die Würde der Allgemeingültigkeit.

---

<sup>296</sup> „Intelligitur enim illud vel de peccatore permanente in peccato, qui utique absque Dei gratia non potest dimittere peccatum, quod secundum rationem appetit, et facere bonum meritorium, potest tamen se praeparare ad gratiam. Vel si intelligatur de iusto, loquitur de primis motibus voluntatis ad malum, quos evadare non potest, quamvis haec oportet.“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

<sup>297</sup> „Quod autem sit bonum, quod debet velle, et facere, ostendit lex naturalis, (...)“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

<sup>298</sup> „Quantum ad tertium sciendum, quod lex naturalis docet nos voluntatem Dei. Et ista est scripta *in medio cordis*.“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

<sup>299</sup> Antoninus schreibt, dass Paulus hier vom evangelistischen Gesetz spricht: „(...) Meine Gesetze gebe ich ihnen in den Sinn und werde sie auch auf ihre Herzen schreiben (...)“, Hebr. 8,10.

<sup>300</sup> Es handelt sich hier um: STh I-II, q. 106, a. 1, die sich mit der Frage beschäftigt, ob das Neue Gesetz (Das Gesetz des Evangeliums) ein geschriebenes Gesetz ist. Die Erwähnung des Hebräerbriefs findet sich in s.c.; die von Antoninus angeschlossene Erklärung in ad 2. „Ad secundum dicendum quod dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam: et sic lex naturalis est indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum, per gratiae donum. Et hoc modo lex nova est indita homini (...)“, vgl. „Sed secundum Thomam lex naturalis dicitur scripta in corde per lumen naturale impressum homini. Lex autem Evangelica dicitur scripta per lumen gratiae, additum lumini naturali.“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 1.

- Die Festigkeit aufgrund der Unveränderlichkeit.
- Den Vorrang in der Zeit.<sup>301</sup>

#### 4.1.3.1. Die Würde der Allgemeingültigkeit

Dieser Frage widmet sich auch der komplette 4. Artikel in der STh I-II, q. 94.

Als Autorität, die sich für diese Tatsache verbürgt, zieht Antoninus hier Isidorus heran, der seinerseits im *Decretum Gratiani* zitiert wird: „Das Naturgesetz ist allen Völkern gemeinsam.“<sup>302</sup> Denselben Satz verwendet allerdings auch Thomas in seiner Summa.<sup>303</sup> Das *Decretum Gratiani* begegnet uns hier zwar das erste Mal, wird sich aber noch als wichtige Quelle für Antoninus herausstellen; insofern ist es an dieser Stelle schwierig zu urteilen, aus welchem Text Antoninus diese Isidorus-Aussage nun bezog. Angesichts der Tatsache, dass er die Thomas-Stellen sonst jedoch recht gründlich ausweist, kann davon ausgegangen werden, dass er hier tatsächlich das *Decretum* herangezogen hat, eventuell auch nach vorhergehender Thomas-Lektüre. Und tatsächlich fährt er damit fort, diesen Gedanken aus der Summa des Thomas zu vertiefen, indem er sie wörtlich – mit einem kurzen erklärenden Einschub und der Auslassung weniger Wörter – zitiert:

„Hinsichtlich der ersten, allgemeinen Grundsätze ist das Naturgesetz für alle dasselbe sowohl hinsichtlich seiner Rechtheit wie hinsichtlich seiner Kenntnis. Aber hinsichtlich gewisser Einzelheiten, die gleichsam Folgerungen aus den Grundsätzen darstellen, ist es in der Mehrzahl der Fälle nach Rechtheit und Kenntnis für alle dasselbe; in der Minderzahl der Fälle kann es hingegen fehlerhaft sein, sowohl hinsichtlich der Rechtheit, und zwar wegen besonderer Störungen,<sup>304</sup> wie auch die dem Entstehen und Vergehen unterliegenden Naturen wegen eintretender Störung manchmal verunstaltet sind, (...)“<sup>305</sup>

<sup>301</sup> „Primo dignitatem communitatis. Secundo firmitatem immutabilitatis. Tertio prioritatem temporalibus.“ Summa I, tit. XIII, cap. I, § 2.

<sup>302</sup> „(...) dicit Isidorus in lib. Ethimolog. (Dist. 1.) *Ius naturale*, id est lex naturalis, est commune omnium nationum.“ Dieses Zitat hat er wörtlich aus dem *Decretum Gratiani* übernommen: Decr. Grat. I, dist. 1, cap. VII.

<sup>303</sup> „Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro *Etymol.: Ius naturale est commune omnium nationum.*“ STh, I-II, q. 94, a. 4, s.c.

<sup>304</sup> Besser verständlich wird dieser Gedanke m.E. wenn die Übersetzung von „particularia impedimenta“ mit „besondere Störungen“ durch den Terminus „konkrete Hindernisse“, wie es Josef F. Groner vorschlägt, ersetzt wird, vgl. Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht, Theologische Summe Fragen 90-97, Lateinischer Text mit Übersetzung, Übersetzung von Josef F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz, Bonn 1996.

<sup>305</sup> „(...) lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam : sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta (...)“ STh I-II, q. 94, a. 4, resp., vgl. „Quod sic declaret Beatus Thomas 1. 2. q. 94 ar. 4. Lex naturae quantum ad principia prima



Thomas bestätigt also Isidorus hinsichtlich der allgemeinen Prinzipien, die für alle gleich richtig und bekannt sind. Probleme ergeben sich jedoch aus verschiedenen Gründen bei den Schlussfolgerungen aus ebengenannten Grundsätzen.

An dieser Stelle unterbricht Antoninus den Text des Thomas, um einen bekannten Fall anzuführen, in dem die eine generelle Richtigkeit des Naturgesetzes mit einem solchen konkreten Hindernis konfrontiert ist: Aus dem allgemeinen Grundsatz, der Vernunft zu folgen, ergibt sich die Schlussfolgerung, dass anvertrautes Gut zurückzugeben ist. In den meisten Fällen hat dies auch seine Richtigkeit. Dennoch kann auch eine Situation entstehen, in der es gefährlich ist, ebendies zu tun, so wie es z.B. unvernünftig wäre, anvertrautes Gut zurückzugeben, mit dem dann das Vaterland bekämpft wird.<sup>306</sup>

Eben von Antoninus gebrachtes Beispiel findet sich auch bei Thomas, allerdings schon im Absatz über der vorhin angegebenen Stelle. Antoninus durchbricht hier die von Thomas vorgegebene Reihenfolge. Thomas möchte, bevor er das Beispiel bringt, ausdrücken, dass es die allgemeinen Grundsätze betreffend kaum Probleme gibt, da diese für alle wahr und bekannt sind. Je mehr Einzelbedingungen jedoch einem Fall hinzugefügt werden,<sup>307</sup> desto schwieriger wird es, das Richtige – besonders da die Richtigkeit und Wahrheit nicht immer dieselbe ist – zu erkennen, und desto eher besteht in Folge die Gefahr, dass Fehler begangen werden. Es ist das Problem der speziellen Schlussfolgerungen aus dem Allgemeinen: „Hinsichtlich der ins Einzelne gehenden Folgesätze der auf das Tun gerichteten Vernunft hingegen liegt weder dieselbe Wahrheit oder Rechtheit für alle vor, noch ist diese Wahrheit dort, wo sie dieselbe ist, in gleicher Weise bekannt.“<sup>308</sup> An dieser Stelle fügt Thomas das von Antoninus verwendete Beispiel ein, um anschließend oben zitierte Aussage zu treffen.

Alle Abweichungen von dem Naturgesetz werden somit als durch vom Konkreten verursachte Hindernisse bezeichnet.

Pesch interpretiert folgendermaßen: „Die mangelnde Festigkeit dieser Gebote beruht auf der mangelnden Kraft des menschlichen Intellekts, das Einzelne zu durchschauen.“<sup>309</sup>

---

communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam, utputa, quod agatur secundum rationem, quod bonum sit prosequendum et huiusmodi. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes, ut in pluribus secundum rectitudinem et secundum noticiam: sed ut in paucioribus potest deficere, quantum ad rectitudinem propter particularia impedimenta sicut naturae generabiles deficiunt, ut in paucioribus propter impedimenta.” Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

<sup>306</sup> „Ex isto communi principio, quod agendum est secundum rationem, sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sunt reddenda, quod ut in pluribus habet rectitudinem: sed in aliquo casu potest contingere quod hoc sit damnosum, et per consequens irrationabile, puta cum repetitur depositum ad impugnandum patriam, unde tunc non esset reddendum.” Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

<sup>307</sup> Also im Prinzip je realer die Lebenssituation ist.

<sup>308</sup> „Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitude apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota“ STh I-II, q. 94, a. 4, resp.

<sup>309</sup> Pesch, Kommentar, 582.

Antoninus nimmt nun den vorher unterbrochenen Faden auf und führt den Thomas-Gedanken weiter. Wie es bezüglich der Richtigkeit Störungen geben kann, so auch hinsichtlich der Kenntnis der Folgesätze des Naturrechts, die bei einigen wenigen defizitär ist. Hier zitiert er wieder Thomas, der die Gründe für diese mangelnde Kenntnis angibt: Die Vernunft mancher Menschen ist verunstaltet aufgrund ihrer Leidenschaften, schlechten Gewohnheiten oder negativer Naturanlage. Als Beispiel nennt Thomas, und somit auch Antoninus, die alten Germanen, die, wie Julius Cäsar berichtete, Räubereien nicht für ungerecht hielten, obwohl diese doch eindeutig gegen das Naturgesetz verstoßen.<sup>310</sup>

Als nächstes nimmt Antoninus sich des von Thomas gleich zu Beginn des vierten Artikels behandelten, scheinbaren Einwandes aus dem Dekret des Gratian an, das Naturrecht sei das, was im Gesetz und im Evangelium enthalten ist. Da aber nicht alle Menschen das mosaische Gesetz oder das Evangelium befolgen oder gar nur erhalten haben, wie es auch der Römerbrief belegt,<sup>311</sup> würde dies dem Grundsatz widersprechen, das Naturrecht sei allen Menschen gemeinsam. Natürlich geht Thomas jedoch in seiner Antwort auch auf diesen vermeintlichen Widerspruch ein, und Antoninus nimmt seine Lösung auf: Diese Aussage des Gratian darf nicht so verstanden werden, als sei alles, was im alten und im neuen Gesetz vorhanden ist, Naturrecht, denn diese beiden Gesetze gehen weit über die Natur hinaus; Antoninus fügt hier ein: um zum Glauben zu führen.<sup>312</sup> Die Lösung des Problems liegt nun aber einfach darin, den Satz des Gratian vollständig zu lesen, der heißt: Das Naturgesetz ist, was im Gesetz und im Evangelium erhalten ist, wodurch jeder angewiesen ist, den anderen das zu tun, was er selber möchte dass ihm geschieht.<sup>313</sup> Dieser Satz befindet sich tatsächlich wörtlich so im *Decretum Gratiani*. Das bedeutet nun aber, dass das, was zum Naturgesetz gehört, durch beide göttliche Gesetze vollständig tradiert wird.<sup>314</sup>

Um dies noch einmal zu belegen verlässt Antoninus an dieser Stelle die Summa des Thomas und zitiert die Goldene Regel (vgl. „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem

---

<sup>310</sup> „Et hoc ex hoc, quod aliqui habent rationem depravatam ex passione seu mala consuetudine, seu mala habitudine naturae. Sicut apud germanos olim latrocinia non reputabantur iniqua esse, cum tamen sint contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar.“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2., vgl. STh I-II, q. 94, a. 4, resp.

<sup>311</sup> Röm 10,16: „Aber nicht alle haben dem Gesetz gehorcht“, vgl.: „Nec evangelium, quia ut dicitur ad Roma.10. *Non omnes obediunt evangelio, (...)*“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2., vgl. auch STh I-II, q. 94, a. 4, a 1.

<sup>312</sup> „non sic intelligendum est, quasi omnia, quae sunt in lege veteri et evangelio, sint de lege naturae, cum multa ibi tradentur quae sunt supra naturam, pertinentia ad fidem.“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2., vgl. Die letzten drei Worte, „pertinentia ad fidem“, finden sich nur bei Antoninus, nicht bei Thomas STh I-II, q. 94, a. 4, ad 1.

<sup>313</sup> „Ius naturae est, quod in lege et euangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri, (et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri.)“ Decr. Grat. I, dist. 1. Den letzten Teil des Satzes, den ich umklammert habe, geben Thomas, und damit auch Antoninus, jedoch nicht wieder.

<sup>314</sup> „Sed quia ea, quae sunt de lege naturae, ibi plene continentur.“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.; vgl: „(...) sed quia ea quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur.“ STh I-II, q. 94, a. 4, ad 1.

anderen zu“) aus der Heiligen Schrift,<sup>315</sup> was belegt, das sie nun vollgültig das Naturgesetz enthält.

Nun wendet er sich dem *Decretum Gratiani* zu, das er hier in seinem eigenen Sinn bearbeitet haben dürfte, da diese Stellen von Thomas zu dieser Frage nicht herangezogen wurden.<sup>316</sup> Gratian liefert ihm mit einer Zitation des Isidorus weitere Gründe, warum das Naturrecht die Würde der Gemeinsamkeit besitzt: nach dem Naturrecht gibt es einen gemeinsamen Besitz aller Dinge, und es gilt dieselbe Freiheit für alle.<sup>317</sup> Diese Feststellungen sollen den Gemeinschaftscharakter des Naturrechts betonen. Beide Tatsachen werden im Decretum gleich im ersten *Distinctio* im kurzen Abschnitt über das Naturrecht festgestellt. Um diesen Gedanken auszuführen, zieht Antoninus nun jedoch das 8. *Distinctio* heran: Diese Praxis des gemeinsamen Besitzes wurde nicht nur von den ersten Christen ausgeübt, wie Gratian ein Beispiel aus der Apostelgeschichte nennt, sondern lässt sich auch bei den frühen Philosophen finden. So erachtet auch in Platons Konzept der gerechten Gesellschaft niemand etwas als sein Eigentum.<sup>318</sup> Gratian grenzt damit, wie durch den von ihm vorangestellten und nachfolgenden Satz klar wird,<sup>319</sup> das Naturrechts vom Gewohnheitsrecht („*consuetudo*“) und dem gesetzten Recht („*constitutio*“) ab, in denen es sehr wohl Eigentum gibt. Antoninus hat somit den Kontext richtig erfasst: durch ein gemeinsames Eigentum, und eine gemeinsame Freiheit – letztere spielt in *dist. 8* bei Gratian keine Rolle – möchte er, wie auch Gratian, die besondere Würde des Naturrechts, die aus ihrem Gemeinschaftscharakter folgt, bestätigen: „Earlier, in D.5, what makes natural law different from other laws was identified. Now he

---

<sup>315</sup> „Unde ibi subdit: *ut quod sibi non vult fieri, alteri non faciat, et alteri faciat, quod sibi vult fieri, quae habentur in sacra scriptura.*“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

<sup>316</sup> Thomas verwendet den Gedanken, dass es durch das Naturrecht gemeinsamen Besitz gibt, und alle die gleiche Freiheit haben; allerdings tut er dies in Artikel 5 hinsichtlich der Frage, ob das Naturgesetz sich ändern kann, und nicht bezüglich der besonderen Würde des Naturrechts, zu der die Tatsache des gemeinsamen Besitzes bei Gratian in *dist. 8* dient.

<sup>317</sup> „Habet etiam lex naturalis dignitatem communitatis, quia iure naturali omnia sunt communia, et omnium est una libertas, ut dicitur *disti. 1. Ius naturale.*“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2., vgl. „(...) communis omnium possessio et omnium una libertas, (...)“, *Decret. Grat. I, dist. 1. cap. 7.*

<sup>318</sup> „Quod, ut dicit Gratianus, *non solum servatum legitur creditur a christicolis primitivae ecclesiae, de quibus legitur Actis. 4. Multitudinis credentium erat cor unum, et anima una: nec suum quisque aliquid esse dicebat, (nec quisque eorum, qui possidebat aliquid, suum esse dicebat,) sed etiam ab antiquis philosophis traditum invenitur. Unde et apud Platonem illa civitas iustissime ordinata traditur, in qua quisque proprios nescit affectus, id est non habet aliquid proprium dist. 8. §. 1.*“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2. vgl. : „Nam iure naturae sunt omnia communia omnibus, quod non solum inter eos servatum creditur, de quibus legitur: „Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una, etc.“ uerum etiam ex precedenti tempore a philosophis traditum invenitur. Unde apud Platonem illa civitas iustissime ordinata traditur, in qua quisque proprios nescit affectus.“ *Decr. Grat. I, dist. 8, pars I.*

<sup>319</sup> „Differt etiam ius naturae a consuetudine et constitutione. (...)Iure uero consuetudinis uel constitutionis hoc meum est, illud uero alterius.“ *Decr. Grat. I, dist. 8, pars I.*

explains how natural law is different from other laws as to scope, for by this law all things are common, but not by the other laws. He repeats what was said about its dignity.”<sup>320</sup>

Antoninus kommt nun noch einmal zu der Grundfrage des gemeinsamen Besitzes und der Freiheit zurück, indem er einen Teil der Antwort von Thomas aus dessen Artikel 5, die genau diese Frage thematisiert, aufnimmt. Thomas geht es aber bei besagter Zitation aus dem *Decretum Gratiani* um die Frage, ob das Naturrecht dann wandelbar sei, da der Grundsatz des gemeinsamen Besitzes doch eindeutig durch das menschliche Gesetz geändert worden ist.<sup>321</sup> Auf den ersten Blick verwundert es etwas, dass Antoninus diese Thomas-Stelle hier behandelt, da sich ohnehin der nächste Abschnitt der Summa des Antoninus um die schon im Vorhinein festgestellte Tatsache der Unwandelbarkeit des Naturrechts handelt, und Artikel 5 des Thomas dazu seine vorrangige Quelle ist. Bei näherer Betrachtung hat dieser Einschub jedoch seine Berechtigung, weil er dadurch zu einer Klärung der Frage, wie der gemeinsame Besitz verstanden werden kann, gelangt.

Jedenfalls kann nach Thomas das Naturrecht auf zweifache Weise aufgefasst werden: „Einmal, weil die Natur eine Neigung dazu gibt“, wie z.B. dass niemandem Unrecht geschehen darf.<sup>322</sup> Auf diese Weise ist der gemeinsame Besitz nicht Gesetz, fügt Antoninus hier erklärend ein. „Zum anderen, weil die Natur nicht das Gegenteil herbeigeführt hat; so könnten wir sagen, es sei natürlichen Rechts, daß der Mensch nackt ist, weil nicht die Natur ihm Kleidung gab, sondern die Kunstfertigkeit der Menschen diese erfand.“<sup>323</sup> Und auf eben beschriebene Weise wird der gemeinsame Besitz als Naturgesetz bezeichnet, weil die Unterschiede im Besitz, Eigentum und der Dienstbarkeit nicht von der Natur eingeführt wurden, sondern von der menschlichen Vernunft zum Nutzen des Lebens.<sup>324</sup>

Nach dieser Klärung wendet Antoninus sich erneut dem *Decretum* zu, und fährt mit dem Text fort, der durch den Thomas-Einschub unterbrochen wurde. Dieser stammt von

---

<sup>320</sup> Gordley, Gloss, 24, in seiner Glossa-Übersetzung in: Gratian, *The Treatise on Laws (Decretum DD 1-20)*, translated by Augustine Thompson OP., with the Ordinary Gloss, translated by James Gordley, Washington, D.C. 1993.

<sup>321</sup> „Isidor sagt: Daß »der Besitz gemeinsam ist und alle gleiche Freiheit genießen«, gehört zum natürlichen Recht. Wir sehen aber, daß dies durch menschliche Gesetze geändert worden ist. Also scheint das natürliche Gesetz sich ändern zu können.“ STh I-II, q. 94, a. 5, a 3.

<sup>322</sup> „Uno modo quia ad hoc natura inclinatur: sicut non esse injuriam alteri faciendam.“ STh I-II, q. 94, a. 5, ad 3.; vgl. „Uno modo, quia natura inclinatur ad hoc, et sicut est de lege naturae, quia nemini fienda est iniuria (...)“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

<sup>323</sup> „Alio modo, quia natura non induxit contrarium: sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestimentum, sed ars adinvenit.“ STh I-II, q. 94, a. 5, ad 3., vgl. „Alio modo dicitur de lege naturae, quia natura non induxit contrarium. Sic possemus dicere esse de lege naturae, hominem esse nudum, quia scilicet natura non dedit sibi vestimentum, sed ars hominibus sibi adinvenit.“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

<sup>324</sup> „Et sic de lege naturae dicitur communis possessio omnium, quia scilicet distinctio possessionum, proprietatis et servitus, non sunt inductae a natura, sed adinventae per rationem hominum propter utilitatem vitae.“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2., vgl. STh I-II, q. 94, a. 5, ad 3.

Augustinus und ist dem *Tractatus super Ioannem* entnommen. In ihm trifft auch Augustinus die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz, wobei es Privatbesitz nur nach letzterem gibt. Eine kurze Erklärung zur Entstehung dieses Gedankens bei Augustinus stammt aus der Glossa Ordinaria zum *Decretum Gratiani*:

„Certain heretics complained that they had been unjustly despoiled of the things they possessed in the name of the Church. Augustine attacked them saying that they could not complain, because they either possessed them by divine law or by human law. By divine law, all things are common, so by it they could not possess the Church's goods. But by human law, human law being the ordinances of the emperors, heretics may possess nothing in the name of the Church.“<sup>325</sup>

Diesen Gedanken des Augustinus, wie er im *Decretum* zu finden ist, nimmt Antoninus hier wörtlich auf,<sup>326</sup> um im Anschluss noch klarzustellen, dass unter dem göttlichen Recht (sub *iure divino*) das Naturrecht verstanden wird, da es in ihm voll enthalten ist. Daher fällt es nach Antoninus ebenfalls unter das Gesetz, dass alle Naturgüter gemeinsamer Besitz sind d.h. dass sie in Zeiten der Not zu teilen sind, wie auch Ambrosius im *Decretum* erklärt: Niemand soll sein eigen nennen, was allen gehört, weil all jenes, das über das ausreichende hinausgeht, auf unrechtmäßige Weise erlangt wurde.<sup>327</sup>

Um diesen Abschnitt abzuschließen, nimmt Antoninus noch einmal einen Teil des in Paragraph eins zitierten Psalms auf: Dein Gesetz in der Mitte meines Herzens, „hast du, Gott, geschrieben“, wendet sich Antoninus nun direkt an Gott in der zweiten Person, wodurch die letzten Zeilen einem Gebet ähneln, in dem Antoninus noch einige Bitten ausspricht.

#### 4.1.3.2. Die Stärke der Unwandelbarkeit

Im Gegensatz zu den menschlichen Gesetzen, die sich öfter ändern, hat das Naturrecht mit dem Erscheinen der vernünftigen Kreatur begonnen, und es wandelt sich über die Zeit

---

<sup>325</sup> Gordley, Gloss, 24.

<sup>326</sup> „Unde Augustinus super Ioan. *Quo iure defendis villas, ecclesias, divino, an humano? divinum ius in scripturis divinis habetur: humanum in legibus regum, unde quisque possidet, quod possidet? nonne iure humano? Nam iure divino, Domini est terra, et plenitudo eius. (Pauperes et divites Deus de uno limo fecit, et pauperes, et divites una terra supportat.) Iure ergo humano dicitur: haec villa mea (est), haec domus mea, haec servus meus. Iura aut humana iura imperatorum sunt (...). Tolle iura imperatorum, et quis audebit dicere: haec villa mea, haec domus mea et huiusmodi?* dist. 8. *Quo iure.*“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

<sup>327</sup> „Potest etiam dici iure naturalia omnia esse communia, idest communicanda tempore necessitatis, et sic exponit glossa illud Ambrosii: *Proprium nemo dicat, quod commune est, (quod) plusquam sufficeret sumtum violenter obtentum est*, di. 47. *Sicut hi.*“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2.,

hinweg nicht, sondern bleibt unverändert.<sup>328</sup> Diese Unveränderlichkeit betrifft vor allem aber eine Wegnahme vom Naturgesetz, nicht so sehr eine Hinzufügung zu diesem, wie Antoninus im Sinne des Thomas erklärt.<sup>329</sup> Zur Erklärung zitiert er diesen, lässt allerdings die von Thomas zuerst behandelte Frage einer Hinzufügung zum Naturgesetz zunächst aus, und wendet sich nach dem Einleitungssatz, dass das Naturgesetz sich auf zweifache Weise ändern kann,<sup>330</sup> als erstes der Hinwegnahme vom Naturgesetz zu, zu der er Thomas fast wörtlich aufnimmt:

„Zum anderen<sup>331</sup> kann Änderung des natürlichen Gesetzes *Wegnahme* bedeuten, so daß nämlich etwas, was bislang unter das natürliche Gesetz fiel, fürderhin nicht mehr unter das natürliche Gesetz fällt. Und so gesehen ist das Gesetz der Natur in seinen ersten Grundsätzen ganz und gar unwandelbar. Hinsichtlich der zweiten Gebote hingegen, die wir als in einzelne gehende, den ersten Grundsätzen jedoch nahestehenden Folgesätze kennzeichneten, ändert sich das natürliche Gesetz nur dergestalt, daß seine Forderungen für die Mehrzahl der Fälle immer recht bleiben.“<sup>332</sup>

In einigen wenigen Fällen kann es sich dennoch ändern, da es aus irgendwelchen Gründen Hindernisse in der Beachtung gewisser Vorschriften geben kann.<sup>333</sup> Als Beispiel dafür bringt Antoninus wieder oben bereits erwähnten Fall, in dem die Rückgabe eines hinterlegten Gutes schreckliche Folgen haben könnte.<sup>334</sup> Diese Änderungen betreffen jedoch immer nur Folgerungen aus den Prinzipien, nie die Prinzipien selbst.

Diese Stelle klingt oben beschriebener Frage nach der Allgemeingültigkeit sehr ähnlich, (vgl. Kap. 4.1.3.1.) da beide Male das Problem der Folgesätze thematisiert werden. Das Problem betrifft jedoch jeweils einen etwas anderen Aspekt: Während bezüglich der Allgemeingültigkeit die mangelnde Übereinstimmung der Folgesätze sich aus Unkenntnis mancher ergibt, deren Verstand verdunkelt ist, so stellt das Problem hier die Realität dar, die in ihrer Vielfältigkeit oft ein Hindernis für eine einheitliche Schlussfolgerungen aus den ersten Prinzipien darstellt.

---

<sup>328</sup> „(...) *ius naturale ab exordio creaturae rationalis coepit, nec variatur tempore, sed immutabile permanet*, inquit Gratianus di. 5. §. 1.“ Diese Aussage hat Antoninus wörtlich aus dem *Decretum Gratiani* I, dist. 5, 1. pars übernommen; auch Thomas verwendet diese Aussage: STh I-II, q. 94, a. 5, s.c.

<sup>329</sup> „Sed haec immutabilitas intelligenda est quantum ad subtractionem, non quantum ad additionem (...)“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2., vgl. STh I-II, q. 94, a. 5, resp.

<sup>330</sup> „Dupliciter enim potest intelligi lex naturae mutari.“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2., vgl. „(...) *lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter*.“ STh I-II, q. 94, a. 5, resp.

<sup>331</sup> STh I-II, q. 94, a. 5, resp.: „*Alio modo*“, Antoninus schreibt hier „*uno modo*“: Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2., nachdem die Wegnahme zuerst behandelt.

<sup>332</sup> STh I-II, q. 94, a. 5, resp.

<sup>333</sup> „Potest tamen immutari in aliquo particulari, et ut in paucioribus propter aliquas causas impediens observantiam talium praeceptorum, (...)“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2., vgl. STh I-II, q. 94, a. 5, resp.

<sup>334</sup> „*Depositum reddi petenti, est de iure naturali, sed si effectus est furiosus, non debet reddi, ne male utatur*.“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2.

Nun bewegt Antoninus sich zu der zweiten Frage einer Änderung des Naturgesetzes durch Hinzufügung zu diesem weiter. In diesem Punkt sieht er keine Probleme, da entweder durch das göttliche Gesetz, oder durch menschliche Bestrebungen zum Nutzen des Lebens viele Dinge dem Naturgesetz hinzugefügt werden.<sup>335</sup> Als Beleg für die Veränderbarkeit nennt er von Thomas verwendete biblische Beispiele, wie den Befehl Gottes an Abraham, seinen unschuldigen Sohn zu töten, oder den Auftrag an Hosea, eine Prostituierte zur Frau zu nehmen. Ebenso plünderten die Söhne Israels Gefäße und Silber aus Ägypten.<sup>336</sup> Alle eben erwähnten Beispiele<sup>337</sup> verstoßen offensichtlich gegen das Naturgesetz, trotzdem sündigten besagte Personen nicht; somit scheint sich das Naturgesetz zu ändern. Er antwortet wiederum, indem er Thomas heranzieht, diesen Gedanken jedoch ausführlicher als letzterer bringt: Weil in den natürlichen Vorgängen das, was von Gott auf wunderbare Weise kommt, natürlich genannt werden kann, ist es auch erlaubt, dass etwas gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur geschieht, was auch die moralischen Aspekte von Handlungen betrifft. Wenn Gott also vorschreibt etwas zu tun, auch wenn es gegen den allgemeinen Vernunftgebrauch ist, so kann das ganze dennoch vernunftgemäß genannt werden, weil dasjenige vernünftig ist und dem Naturgesetz entspricht, was Gott in ihm anordnet.<sup>338</sup> Auch in weiterer Folge paraphrasiert Antoninus Thomas: Weil wir alle aufgrund der Erbsünde sterben müssen, ist es immer ein gerechter Tod, wenn Gott ihn befiehlt, ob er jetzt einen Schuldigen oder Unschuldigen ereilt, da im Angesicht Gottes niemand unschuldig ist. Ebenso handelt, wie Hosea, auch der nicht gegen das natürliche oder das göttliche Gesetz, der aus Gottes Weisung heraus sich einer Geschiedenen oder Verheirateten nähert, weil für jeden die Frau bestimmt ist, die Gott einem zuweist, die seine zu sein. So kann es in einem speziellen Fall sein, dass Gott gegen das gewöhnliche Gesetz jemandem eine Frau zuweist, die vorher mit

---

<sup>335</sup> „Alio modo potest dici lex naturae immutari per hoc, quod ei aliquid addatur, et sic nihil prohibet lege naturale immutari. Multa enim ad legem naturale superaddita sunt, tam per leges divinas, quam humanas pertinentia ad utilitatem humane vitae.” Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

<sup>336</sup> „(...) quod Abraam ex Domini praecepto voluit filium innocentem occidere, Gen 22. Osaeas propheta ad mulierem fornicariam accessit, Osaeae 1. Filii Isael exspoliaverent Aegyptum vasis et argenteis. Exodi 12. quae omnia apparentem esse contra legem naturalem, et tamen peccaverunt, ergo videtur quod lex naturae immutetur.” Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2; vgl. STh I-II, q. 94, a. 5, a 2.

<sup>337</sup> Die Beispiele des Isaak-Opfers und des Diebstahls der Gefäße aus Ägypten sind in der Theologie- und Philosophiegeschichte oft behandelte Fragestellungen, vgl. z.B. zur Interpretation Ockhams dieser Beispiele: Müller, Sigrid, Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham, Tübingen 2000, 43-67; oder allgemein: Mandrella, Isabelle, Das Isaak-Opfer: Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz, Münster 2002.

<sup>338</sup> „Respondet Thomas ubi supra, quod sicut in naturalibus effectibus illud, quod sit a Deo miraculose, naturale potest dici, licet fit praeter solitum cursum naturae, ita et in actibus moralibus, quod Deus praecipit alicui facere, licet sit praeter communem usum rationis, potest tamen dici totum esse secundum rationem, quia illud est rationale, et secundum legem naturae, quod Deus ordinat in lege naturae.” Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2., vgl. STh I-II, q. 94, a. 5, ad 2.: „Sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est quodammodo naturale (...)”

einem anderen verbunden war. Ebenso begingen die Söhne Israels keinen Diebstahl, weil sie diese Tat aus dem Willen Gottes heraus begingen.<sup>339</sup>

Der Wille Gottes steht also über dem Naturgesetz, bzw. stellt eigentlich das Naturgesetz dar. In Konsequenz bedeutet dies, dass Gott nicht an dieses gebunden ist, sondern jederzeit auch Dinge befehlen kann, die als gegen unsere natürliche Vernunft empfunden werden. Pesch interpretiert diese Stelle so: „Es handelt sich gar nicht um einen Bruch des Naturgesetzes, sondern um eine andere, vom Gewöhnlichen abweichende Art, wie die Tatsachen geschaffen werden, die aus Gründen des Naturgesetzes zu respektieren sind: die Herrschaft Gottes über Leben und Tod, die vor Gott gültige Verbindung von Mann und Frau, die Zuweisung der irdischen Güter an die Menschen.“<sup>340</sup>

An dieser Stelle hält Antoninus sich zwar an den Gedanken des Thomas,<sup>341</sup> er löst sich jedoch relativ stark vom vorgegebenen Text und schreibt in seinen eigenen Worten.

In einem nächsten Absatz geht es um ein weiteres Merkmal der Stärke bzw. der Festigkeit des Naturgesetzes. Diese zeigt sich darin, dass es nie komplett aus den Herzen der Menschen gelöscht werden kann. Dieser Frage geht Thomas im Artikel 6 derselben quaestio nach, den Antoninus ausführlich zitiert. Als Autorität, die für eine Unauslöschbarkeit des Naturgesetzes aus dem Herzen spricht, wird ein Satz des Augustinus aus seinem 2. Buch der Confessiones (Kap. 4) angeführt: „Das Gesetz ist in den Herzen der Menschen eingeschrieben, und keine Ungerechtigkeit wird es jemals vernichten.“<sup>342</sup>, und so erklärt Antoninus durch die Stimme des Thomas:

„Hinsichtlich jener allgemeinen Grundsätze kann nun das natürliche Gesetz in keiner Weise aus den Herzen der Menschen getilgt werden, was seine allumfassende Geltung anlangt. Dagegen kann es mit Bezug auf ein einzelnes Werk ausgelöscht werden, wenn die Vernunft infolge sinnlichen Begehrens oder sonstiger Leidenschaft daran gehindert ist, den allgemeinen Grundsatz auf das einzelne Werk anzuwenden. (...) Hinsichtlich der nachgeordneten Gebote indes kann das Naturgesetz aus den Herzen der Menschen getilgt werden, sei es infolge schlechter Überzeugungen[,] (...) sei es infolge übler Gewohnheiten und

---

<sup>339</sup> „Cum ergo omnes simus debitores mortis, nocentes et innocentes propter culpam originalem, quicumque ex mandato Dei occidit aliquem quantumcumque innocentem iuste occidit, quia coram Deo innocens non est, unde non facit contra legem naturalem vel divinam, et Osaeas, quicumque alius accedens ad solutam vel coniugatam ex mandato Dei accedet ad suam quia unicuique illa est sua, quam Deus ordinavit esse suam. Sicut autem in communi ordinavit esse suam, quae non sibi, sed illi est legitime copulata, ita praeter communem legem ordinavit in aliquo particulari esse suam, quae alteri erat coniuncta et filii Israel furtum non fecerunt, quia de voluntate Domini principalis omnium illa abstulerunt.” Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

<sup>340</sup> Pesch, Kommentar, 583.

<sup>341</sup> Vgl. STh I-II, q. 94, a. 5, ad 2.

<sup>342</sup> „Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas.” STh I-II, q. 94, a. 6, s.c.



verderbter Gehaben – auch nach dem Zeugnisse des Apostels Röm 1 (...) galten mancherorts Raub oder naturwidrige Laster nicht als Sünde.“<sup>343</sup>

Erklärend fügt Antoninus dem hinzu, dass die Gnade wirksamer ist als die Natur, letztere jedoch das wesentlichere; daher kann die Gnade auch als ganze aus der Seele gelöscht werden, das Naturgesetz jedoch nicht, es bleibt dauerhaft. Genau dies besagt auch der Psalmvers, nach dem Gottes Gesetz in der Mitte des Herzens zu finden ist.<sup>344</sup>

In einem letzten Absatz zu dem Wesensmerkmal der Unwandelbarkeit des Naturgesetzes wendet Antoninus sich einer weiteren Fragestellung zu, für die er erstmals nicht Thomas, sondern nur das *Decretum Gratiani* heranzieht.

In einem Einleitungssatz betont er in eigenen Worten, in der Sache jedoch an Gratian angelehnt, dass das Naturrecht keinen Dispens zulässt wie die menschlichen Gesetze, auch wenn man sehen kann, dass Gratian in einem sehr schwierigen Fall hier eine Ausnahme zu machen scheint, nämlich dann, wenn jemand zwischen zwei Übeln sitzt: in diesem Fall ist das geringere zu wählen.<sup>345</sup> Wie es zu diesem, korrekt „perplexes Gewissen“<sup>346</sup> genannten Phänomen kommen kann, erklärt Gratian durch einen Text des Gregorius im *Decretum*: „The sinews of the Leviathan’s loins are entangled because the purpose of his suggestions is

---

<sup>343</sup> „(...) ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel ad aliquam aliam passionem, (...) Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum lex naturalis, vel propter malas persuasiones, (...) vel propter gravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, Rom. 1.” STh I-II, q. 94, a. 6, resp.; die Auslassungsstellen entsprechen den kurzen Stellen, die auch Antoninus nicht in seinen Text aufgenommen hat. Ansonsten hat er den Thomas-Text – mit Ausnahme einiger kleiner, den Sinn nicht verändernden Begriffen – wörtlich zitiert, vgl. Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2.

<sup>344</sup> „(...) et licet gratia sit efficacior, quam natura, tamen (quia) natura essentialior est, ideo etsi gratia ex toto ab anima posset deleri (deleri), non tamen lex naturalis, sed permanet. *Legem ergo tuam in medio cordis mei, scilicet dedisti permanentem.*“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2. Hier spricht Antoninus Gott wieder in der 2. Person an, was bei ihm als Abschluss eines Abschnittes öfter vorkommt.

<sup>345</sup> Vgl. „Item aduersus naturale ius nulla dispensatio admittitur; nisi forte duo mala ita urgeant ut alterum eorum necesse sit eligi.“ *Decr. Grat. I, dist. XIII, pars I.*

<sup>346</sup> Das perplexes Gewissen ist ein Thema, das auch heute noch behandelt wird. Der Moraltheologe Karl-Heinz Peschke bezeichnet das perplexes Gewissen als eine Art von irrigem Gewissen, und antwortet ebenso wie Antoninus: Wer sich in einem solchen Zustand befindet, und die Entscheidung nicht aufschieben kann, muss das geringere Übel wählen. Subjektiv kann so nicht von Sünde gesprochen werden. Er betont dabei, dass die Normen des sittlichen Naturgesetzes Vorrang vor denen der rein positiven Gesetze genießen. Steht z.B. eine Tochter zwischen dem Gebot des sonntäglichen Kirchgangs und der Pflege ihres kranken Vaters selben Zeit, so steht die Pflege des Vaters als Pflicht der Liebe über dem Kirchengebot. (Siehe auch Beispiel des Antoninus, eher die Wahrheit zu sagen, als dem Oberen zu gehorchen.) Das perplexes Gewissen ist jedoch ein irriges Gewissen, da objektiv nur eine der konfliktuösen Verpflichtungen bindend ist, da alles andere der Gerechtigkeit Gottes widersprechen würde. Als Beispiel für solch eine Unsicherheit hinsichtlich des Gewissens aus der heutigen Zeit nennt Peschke die Erklärungen der katholischen Bischofskonferenzen zur Enzyklika „*Humanae Vitae*“ (z.B. die Maria Troster Erklärung der österreichischen Bischöfe.), vgl. Peschke, *Christliche Ethik*, 210. Als Fazit kann angemerkt werden, dass Antoninus hier die auch heute noch gängige Meinung bezüglich des perplexen Gewissens vertreten hat.

entangled with tangled devices.“<sup>347</sup> Dieser etwas rätselhafte Satz wird in der Glossa Ordinaria gedeutet: Der Leviathan ist der Teufel, und die Sehnen sind seine Vorschläge, die einen umfassen. Des Weiteren gibt die Glossa Ordinaria an, dass alle passiven Verben hier aktiv zu lesen sind, d.h. dass die die Anregungen des Teufels nicht verwirrt sind, sondern den Menschen verwirren.<sup>348</sup> Gregorius<sup>349</sup> fährt fort, dass deshalb viele Leute eine Sünde begehen, wenn sie eigentlich eine vermeiden wollen, einer anderen so aber nicht entkommen.<sup>350</sup> An dieser Stelle beendet Antoninus das wörtliche Zitat, er merkt nur noch an, dass das Decretum noch Beispiele dessen im menschlichen Umgang nennt, die auch in der Glossa behandelt werden. Als Fazit bemerkt er jedoch, dass ein Mensch gar nicht zwischen zwei Tod- oder auch lässlichen Sünden stehen kann, weil wenn jemand etwas tut, was er nicht vermeiden kann, es ihm nicht als Sünde angerechnet wird.<sup>351</sup> Dieser Behauptung entsprechend zitiert er eine Aussage des Augustinus aus seiner Schrift über die Vorhersehung und die Gnade, die sich allerdings ebenfalls im Decretum finden lässt, die lautet: Gott weiht die Verdorbenen nicht dem Untergang, wenn der Mensch nicht aus freien Stücken gesündigt hat.<sup>352</sup> Oben Gesagtes ergibt aber einen Widerspruch nach Thomas,<sup>353</sup> nämlich dass jemand irgendetwas tun muss, das unerlaubt ist. So ist es wahr, dass jemand tatsächlich nicht von der Sünde entschuldigt werden kann, wenn er irrige Voraussetzungen im Gewissen hat, oder eine Beharrlichkeit zu etwas Falschem, und dann zwischen zwei Übel verstrickt ist und eines jener Dinge wählt, da er das irrende Gewissen oder besagte Beharrlichkeit aufgeben müsste. Antoninus bringt ein Beispiel für solch eine komplizierte Lage: Wenn jemand seinem Höheren nicht in allen Dingen gehorcht, sündigt er, und wenn der Höhere ihm aber befiehlt, zu lügen, und das Gewissen, weil es ein irrendes ist, ihn gehorchen lässt, wird er nicht von der Sünde entschuldigt. An dieser Stelle entscheidet

<sup>347</sup> Vgl. „Nervi testicularum Leviathan perplexi sunt, quia suggestionum illius argumenta implicatis inuentis alligantur, (...)“, Decr. Grat. I, dist. XIII, c. II. Die englische Übersetzung stammt von Augustine Thompson OP, und ist zu finden in: Gratian, The Treatise on Laws (Decretum DD. 1-20), with the Ordinary Gloss, Washington, D.C. 1993

<sup>348</sup> Glossa Ordinaria ad D.13, C.2. Case, vgl. Gordley, Gloss, 50.

<sup>349</sup> Der von Gratian zitiert wird, was wiederum von Antoninus übernommen wird.

<sup>350</sup> „Nec admittit dispensationem lex naturalis, sicut leges humanae, et licet Gratianus videatur casum perplexitatis excipere, ut scilicet cum quis est perplexus inter duo mala, sit quasi sibi licitum eligere minus malum, ad quod inducit auctoritatem Gregorii exponentis illud Iob: *Nervi testicularum Leviathan perplexi sunt: quia suggestionum illius argumenta implicatis alligantur, inuentis, idest inventionibus peccati, ut plerosque ita peccare faciant, quatenus si fortasse peccatum fugere appetant, hoc fine aliquo peccati laqueo non euadeant, et culpam etiam faciant dum aliqua uitant, atque nequaquam se ab una soluere ualeant nisi in alia contentiant se ligare*, dist. 13. *Nervi*“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2.

<sup>351</sup> „Nullus potest esse perplexus inter duo peccata mortalia vel venialia, ita quod sit necessarium alterum eorum incurrere simpliciter, et absolute, quia illud, quod quis eligeret facere, quod vitare non posset, non imputaretur ei ad peccatum.“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2.

<sup>352</sup> „*Vasis irae, idest reprobis, numquam Deus redderet interitum, si non spontaneum inueniretur homo habere peccatum*, ait Augustinus 23. quaest. 4.“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, §. 2.

<sup>353</sup> Antoninus nennt hier nicht die genaue Quellenstelle, sondern nur den Namen des Thomas.

Antoninus also, dass das Wahrheitsgebot höher steht, also der Gehorsam für den Oberen. Für diese Fälle wird im *Decretum* jedenfalls die Regel gegeben, dass das zu wählen ist, was als das geringere Übel erscheint.<sup>354</sup>

Mit diesen Überlegungen beendet Antoninus seine Ausführungen zur Unveränderlichkeit des Naturrechts.

#### 4.1.3.3. Der Vorrang in der Zeit

Dies stellt das dritte Wesensmerkmal des Naturrechts dar; hierfür ist das *Decretum Gratiani* die einzige Quelle, die Antoninus benützt.<sup>355</sup> Das Naturrecht war vor allen geschaffenen Gesetzen da, wie er durch Gratian belegt, der den Entstehungszeitpunkt der anderen Gesetze aufzeigt: Das Gewohnheitsrecht entstand erst nach dem Naturrecht, und zwar zu dem Zeitpunkt, als die Menschen anfangen, zusammen zu leben. Dies soll zur Zeit geschehen sein, als Kain eine Stadt baute. Mit der Flut und der daraus resultierenden dezimierten Menschheit verschwand es beinahe, wurde zur Zeit des Nimrod jedoch wieder hergestellt, oder, besser gesagt, bestand unverändert weiter, da dieser gemeinsam mit anderen anfang, Mitmenschen zu unterdrücken, die anderen aufgrund ihrer Schwäche unterworfen wurden.<sup>356</sup>

Im Anschluss werden die Gesetzesgründer der verschiedenen Nationen dargestellt, womit klar wird, dass auch das gesetzte Recht zeitlich später als das Naturrecht aufkam. Dabei nennt Gratian z.B. Moses für die Hebräer, Mercurius Trimegistus in Ägypten, Solon in Athen, Pompilius für die Römer, und einige andere. Nachdem diese Gesetze veraltet erschienen, wurden neue erlassen.<sup>357</sup> Antoninus fügt dem noch hinzu, dass das Evangelium

---

<sup>354</sup> „Implicaret hoc contradictionem secundum Beatum Thomam, ut aliquis debeat aliquid facere, et illud sit illicitum. Verum est, quod praesupposita erronea conscientia alicuius vel obstinatione in aliquo malo, tunc potest esse perplexus, et tunc eligendo alterum illorum, non excusatur propterea a peccato, quia dimittere debuit conscientiam erroneam vel obstinationem. Sicut si quis faceret sibi conscientiam, quod si non obedit in omnibus superiori, peccet. Et superior suus praecipiat sibi, ut dicat periurium vel mendacium, et conscientia sibi dictat, quod debeat obedire, quia erronea est, non excusaret eum a peccato. Durante tale perplexitate datur regula, dist. 13. quod eligat, quod aestimat minus malum.“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

<sup>355</sup> Wörtlich übernommene Zitate aus dem *Decretum* stellen sogar einen Großteil des ganzen Abschnitts dar.

<sup>356</sup> Vgl. „Nam ut dicit Gratianus dist. 6. in fin. *Ius naturale coepit ab exordio creaturae rationalis (...). Ius vero consuetudinis post naturalem legem exordium habuit. Ex quo homines convenientes in unum simul coeperunt habitare, quod eo tempore factum creditur quo Cayn civitatem aedificasse legitur, quod cum propter diluvio hominum raritatem fere videbatur extinctum. Post modum a tempore Nembroth reperaturum vel potius immutatum aestimatur, cum ipse simul cum aliis coepit caeteros opprimere, et alii sua imbecillitate eorum ditioni coeperunt esse subiecti.*“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

<sup>357</sup> „*Ius autem constitutionis, (dicit idem Gratianus Dist. 7. in princip.) coepit a iustificationibus, quas Dominus tradidit Moysi dicens: Si emeris servum Hebraeum, et caetera (Exod. 21.) De ipso, (et) aliis, qui fuerunt inventores legum humanorum apud diversas nationes, exprimit Isidorus dicens. 5. Ethim. Moyses gentis Hebraeae primus omnium, divinas leges sacris literis explicavit. Foroneus Rex Graecis primus leges iudiciaque constituit. Mercurius Trimegistus primus leges Aegyptii tradidit. Solon primus leges Atheniensibus dedit. Licurgus primus Lacedemonibus iura ex Apollinis auctoritate confixit. Numa Pompilius qui Romulo successit in regno, primus leges Romanis edidit. Deinde decem electi sunt et Romanis qui leges Solonis ex libris Graecis in*

von Christus unter Kaiser Tiberius erlassen, und durch die Apostel auf der ganzen Welt verbreitet wurde. Das kanonische Recht nahm seinen Anfang zur Zeit des Kaisers Konstantin, die Dekrete, Dekretalien und Briefe des Papstes mit dem Beginn der Kirche, wie es sich in der Apostelgeschichte bezüglich der Gesetzesbefolgung zeigt.<sup>358</sup>

Mit diesen Bemerkungen schließt Antoninus sein erstes Kapitel.

#### **4.1.4. Zusammenfassung: Eine Theorie des Naturrechts**

Das erste Kapitel sollte sich, wie in der Überschrift angedeutet, mit Wesen und Funktion des Naturrechts beschäftigen. Über das Wesen und somit die Eigenschaften des Naturrechts gibt Antoninus auch tatsächlich viel Auskunft. So behandelt er in der Einleitung die Frage, ob das Naturrecht ein Habitus sei, im ersten Paragraphen geht es um das Verhältnis des Naturrechts zum Willen Gottes und zum Guten. Im dritten Abschnitt (Paragraph zwei) werden die Besonderheiten des Naturrechts expliziert, die dieses den anderen Gesetzen gegenüber auszeichnet. Bei alledem bleibt Antoninus jedoch erstaunlich abstrakt. Dies verwundert besonders angesichts der Tatsache, dass Antoninus immer als Mann der Praxis beschrieben wird, und auch seine Summa, wie durch Peter F. Howard nachgewiesen wurde (siehe allgemeine Beschreibung der Summa Kap. 2), für praktische Belange konzipiert war. Antoninus beweist durch dieses erste Kapitel, dass er einen sehr allgemeinen Begriff vom Naturrecht vertritt, indem er theoretische Fragen behandelt, die für das alltägliche Leben der Gläubigen relativ wenig Relevanz haben. Es kommen kaum konkrete Gebote des Naturrechts vor, sondern dessen Eigenschaften werden expliziert, die ihrerseits ihren Ursprung in spekulativen Denkprozessen haben.

Der zweite Teil der Überschrift, in dem er ankündigt zu zeigen, wie das Naturrecht zum Guten antreibt, findet m.E. keine Entsprechung im Text. Die Funktion des Naturrechts wird insoweit klar, als Antoninus zeigt, dass das Naturrecht dem Menschen das Gute, also den Willen Gottes deutlich macht. Gerade in dieser Frage würde man jedoch praktische

---

*Latinum sermonem translatas duodecim tabulis exposuerunt (...). Leges autem redigere in libris primus Consul Pompeius instituere voluit, sed non perseveravit metu obtrectarorum. Deinde Caedar id facere coepit, sed ante interfectus est. Novae (leges) a Constantino Caesare coeperunt, et reliquis succedentibus, erantque permistae et inordinatae. Postea Theodosius minor Augustus ad similitudinem Gregoriani, et Hermogeniani codicem factum constitutionem a Constantini temporibus, sub proprio cuiusque Imperatoris titulo disposuit, quem a suo nomine Theodosianum vocavit, factis ex prioribus Imperatoribus codicem fecit. Haec omnia Isidorus dist. 7. per totum.”* Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

<sup>358</sup> „Lex evangelica a Christo data fuit sub Tyberio Imperatore, et postea per Apostolos divulgata ubique terrarum. Lex canonica quantum ad canones consiliorum a temporibus Constantini coeperunt, secundum Isidorum in 6. Ethimolog. et dist. 16. (15.) in principio. Decreta, et decretales, Epistolae summorum Pontificum quasi a principio ecclesiae coeperunt, ut patet in actibus Apostolorum de decisione, circa observantiam legalium.“ Summa I, tit. XIII, cap. 1, § 2.

Ratschläge erwarten, diese bleibt Antoninus aber schuldig. Es geht tatsächlich um eine Theorie des Naturrechts, und nicht um eine Anleitung der Menschen zum Tun desselben, wie man es aus anderen Texten von ihm gewohnt ist. Natürlich wird klar, dass die Menschen sich an die Gebote des Naturrechts halten sollen, also dass das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist; wie dieses Gute oder Böse auszumachen ist, also wie es in der konkreten Lebenswelt aussieht, darüber liefert dieses Kapitel keine Auskunft.

## **4.2. Das zweite Kapitel: Über das vielfältige Gute, welches das Naturrecht lehrt**

Dieses zweite Kapitel beschäftigt sich in vielen unterschiedlichen Herangehensweisen hauptsächlich mit der Frage nach dem Guten. Als Verbindung des Gedankens des Naturrechts zu dem Guten stellt Antoninus immer wieder fest, dass es das Naturrecht ist, das uns lehrt, das Gute zu tun, oder auch Sünden zu vermeiden.

In einem ersten Absatz, der die Einleitung darstellt und der hauptsächlich von Thomas beschrieben ist, lautet das Fazit: Das Naturgesetz ist Teilhabe am ewigen Gesetz.<sup>359</sup>

### **4.2.1. Paragraphen eins bis drei: Auslegung des Psalmverses**

#### **4.2.1.1. Paragraphen eins bis zwei: Reine Auslegung**

In den Paragraphen 1-3 folgt eine Auslegung des Ps 4, 6-7: „Opfert Gerechtigkeitsopfer und vertraut auf den Herrn. Viele sagen: Wer wird uns Gutes schauen lassen?“<sup>360</sup>

Die ersten beiden Paragraphen dürften von Antoninus selber stammen. Darin werden die ersten beiden Satzglieder des Psalms ausgelegt. Für den ersten Teil führt Antoninus ein Zitat des Hieronymus aus dem Decretum an; an dieser Stelle zitiert das Decretum jedoch eigentlich Gregorius. Wichtigster Satz dieses Abschnitts ist: Das Naturgesetz befiehlt uns, Werke der Gerechtigkeit zu tun,<sup>361</sup> wenn wir auf das Naturrecht hören können wir also der Forderung des Psalmisten entsprechen. Auf das Wort „Opfer“ Bezug nehmend behandelt Antoninus die Tieropfer aus dem Ersten Testament, die Gott für sich verlangte, damit Israel wegen der Praxis der Nachbarvölker nicht in Versuchung zu geraten droht, falschen Göttern zu dienen. Diese Opfer waren jedoch schon Bild für zwei integrale Bestandteile der Gerechtigkeit:

---

<sup>359</sup> Vgl. STh I-II, q. 91, a. 2, resp.

<sup>360</sup> „*Sacrificate sacrificium iustitiae et sperate in Domino: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* ps 4.“ Summa I, tit. XIII, cap. II, § 1. Dieser Psalmvers wird auch von Thomas verwendet in: STh I-II, q. 91, a. 2, resp.

<sup>361</sup> „*Et ista opera iustitiae dictat lex naturalis exercere.*“ Summa I, tit. XIII, cap. II, § 1.

- a. Das Schlachten der wilden Tiere signalisiert die Tötung der bösen Leidenschaften und Laster;
- b. Die Darbringung der Tiere symbolisiert die Darbringung der guten Taten.

In einem zweiten Paragraphen wird mit Hilfe zahlreicher Bibelstellen der zweite Teil des Satzes, „vertraut auf der Herrn“, interpretiert. Wir können aus uns heraus nichts Gutes tun, sondern müssen von Gott Hilfe erwarten. Außerdem können wir auf Gottes Belohnung hoffen, die einen Lohn im Himmel – keinen irdischen – bedeutet. Dieser soll zum Ansporn für eine umso leidenschaftlichere Verwirklichung der guten Taten dienen.

#### **4.2.1.2. Paragraph drei: Drei unterschiedliche Kategorien des Naturrechts**

Im dritten Paragraphen wird der letzte Teil des Psalmsverses ausgelegt, es werden in ihm auch die drei verschiedenen Unterarten des Naturrechts dargestellt, daher ist er bedeutend länger als die ersten beiden: Der Frage vieler, wer ihnen denn das Gute zeige, hält Antoninus – hier noch eigenständig – entgegen, dass dies das Naturrecht tut, das aus dem Willen Gottes hervorgeht. Dieses ist allen eingegeben und somit kann ein Nichtwissen um das Gute der Handelnden ausgeschlossen werden. Dieses Nichtwissen ist höchstens Folge einer Verdunkelung des Gewissens und kann somit nicht von der Sünde entschuldigen. Hierbei zieht er die Aussage des Boetius heran, dass jedem Menschen ein Streben nach dem höchsten Guten innewohnt.

In weiterer Folge nimmt Antoninus erneut Thomas auf, und zwar den Gedanken, dass das Gute das Ziel ist, und alles, wozu der Mensch geneigt ist, die Vernunft natürlicherweise als gut auffasst.<sup>362</sup>

Nun schließt er eine Auflistung der verschiedenen naturgemäßen Neigungen des Menschen an, die er in ihren Grundsätzen allesamt von Thomas übernommen hat. Die Erklärungen hat er jedoch selber hinzugefügt, oder aus anderen Quellen übernommen:

- a. „Nun ist dem Menschen erstens die Neigung zum Guten inne entsprechend der Natur, in der er mit allen *selbstständigen Wesen* übereinkommt. Jedes Selbststandwesen erstrebt nämlich die Erhaltung seines Seins gemäß seiner Natur. Und im Hinblick auf diese naturhafte Neigung gehört alles zum natürlichen Gesetz, wodurch das Leben des Menschen erhalten, und das Gegenteil abgewehrt wird.“<sup>363</sup> Hier schiebt Antoninus eine Erklärung zur Lebenserhaltung ein. Dafür nimmt er das Decretum auf, in dem es heißt, Gewalt sei durch Gewalt zurückzuweisen. Er betont, dass hier das rechte Maß

---

<sup>362</sup> Vgl. STh I-II, q. 94, a. 2, resp.

<sup>363</sup> Vgl. STh I-II, q. 94, a. 2, resp.

gegeben sein muss, und dass dies nur für ungerechtfertigte Angriffe auf das Leben gilt, nicht z.B. für jemanden, der gerechterweise zum Tode verurteilt wurde.

- b. „Zweitens ist dem Menschen die Neigung zu gewissen, ihm schon mehr arteigenen Dingen, die er mit anderen *Sinnenwesen* gemeinsam hat. Und hiernach heißt das zum natürlichen Gesetz gehörig, »was die Natur allen Sinnenwesen gelehrt hat« (...) wie die Vereinigung von Mann und Frau, die Aufzucht von Kindern, und ähnliches mehr.“<sup>364</sup> Diese beiden Gebote expliziert Antoninus im Folgenden, wobei er darlegt, dass nur legitim Verheiratete miteinander verkehren dürfen, Sodomie gegen das Naturgesetz ist und die Erziehung von Nachkommen ihm entspricht.
- c. „Drittens ist im Menschen die Neigung zum Guten gemäß der Vernunft der *Natur*, die ihm wesenseigentümlich ist; so hat der Mensch die natürliche Neigung, die Wahrheit (...) <sup>365</sup> zu erkennen, und in der Gemeinschaft zu leben.“<sup>366</sup> Antoninus zählt an dieser Stelle noch weitere Gebote des Naturrechts dieser Kategorie auf, z.B. dass der Mensch andere nicht beleidigen soll, dass hinterlegte Dinge zurückzugeben sind.<sup>367</sup> Gemäß dieser Vernunftnatur ist auch alle Sünde gegen die Natur.

In einem weiteren Absatz wird, von Thomas übernommen, thematisiert, dass das Naturgesetz erst ab dem Eintreten des Vernunftgebrauchs benutzt werden kann, erst ab dann kann ein Mensch überhaupt sündigen. Dieser Zeitpunkt ist nicht immer derselbe. Das erste, was der Mensch dann tut, ist, über sich selbst nachzudenken. Wer sich dann dem geschuldeten Ziel zuwendet, dem wird durch die Gnade die Erbsünde erlassen. Des Weiteren geht es dann kurz um die Frage der Erbsünde und der lässlichen Sünde, konkret ob ein Mensch nur die Erbsünde und lässliche Sünden, nicht aber eine Todsünde mit sich tragen kann.<sup>368</sup> Dies ist nach Thomas und Antoninus unmöglich. Es wird durch die Anordnung der Themen dieses Absatzes jedoch deutlich, dass es Antoninus in erster Linie darum geht, dass der Mensch sich seinem geschuldeten Ziel zuwenden soll. Die Beantwortung oben genannter Frage findet eher nebenbei dazwischen statt.<sup>369</sup>

---

<sup>364</sup> Vgl. STh I-II, q. 94, a. 2, resp.

<sup>365</sup> Thomas schreibt hier: „die Wahrheit *über Gott* zu erkennen“, Antoninus lässt die Erwähnung Gottes hier weg, vgl: Vgl. STh I-II, q. 94, a. 2, resp., und Summa I, tit. XIII, cap. II, § 3.

<sup>366</sup> STh I-II, q. 94, a. 2, resp.; bezüglich des letzten Teils des Satzes, nämlich dass der Mensch in der Gemeinschaft leben möchte, merkt Antoninus an, dass dieser Gedanke von Aristoteles stammt, was sich bei Thomas nicht finden lässt.

<sup>367</sup> Dieser Gedanke stammt aus dem Decretum, vgl. Decr. Grat. I, dist. 1, cap. 7.

<sup>368</sup> Vgl. zu diesem Gedanken: STh I-II, q. 89, a. 6, resp.

<sup>369</sup> Vgl. „Tunc ergo *lumen vultus Dei*, idest *lex naturalis*, *ostendit* ei, quae sint *bona agenda*. Et primum, quod tunc homini cogitandum occurrit. Est secundum Thomam prima. 2. quaest. 89. (est) deliberare de seipso. Et siquidem seipsum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati, si videlicet nondum est baptizatus, et proponat baptizari. Si vero non se ordinat ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est, et est sic impossibile in aliquo reperire veniale cum originali peccato sine mortali. Et subdit paulopost: Quamvis ab aliis peccatis mortalibus

#### 4.2.2. Paragraph vier: Drei Beschreibungs- und Erkenntnisweisen des Guten

Für diesen Abschnitt zieht Antoninus Konzepte namentlich des Aristoteles, des Dionysius und des Thomas heran; alle drei lassen sich jedoch in verschiedenen Werken des Thomas von Aquin finden.

- a. Aristoteles: Das Gute ist, was alle erstreben.<sup>370</sup>

Antoninus bringt nach Thomas Einwände gegen diese These,<sup>371</sup> widerlegt sie aber. Der erste Einwand bezieht sich auf die Tatsache, dass ganz offensichtlich viele das Böse tun. Das Gegenargument lautet, dass sie zwar tatsächlich das Böse tun, *aber* sie tun es, weil es ihnen gut erscheint.<sup>372</sup> Hier fügte Antoninus selbstständig auch einen Satz von Augustinus ein, der dies belegen soll.<sup>373</sup> Ein zweiter Einwand lautet: Viele wissen um das Gute, handeln aber trotzdem dagegen. Antoninus hält dem wiederum entgegen, dies liege daran, dass sie zwar auf generelle Weise um ebendieses Gute wissen, im Einzelnen aber nicht, da ihre Vernunft durch die Leidenschaft verdunkelt ist. Diese These lässt sich bei Thomas nicht finden, daher legt sich die Vermutung nahe, dass sie von Antoninus selbst stammt. Der dritte Einwand lautet folgendermaßen: Das Gute kann nur wissend erstrebt werden, nicht alles Existierende hat jedoch dafür die notwendigen Voraussetzungen. Dieser Einwand wird entkräftet durch die Annahme, dass auch unwissende Substanzen natürlicherweise unter der Führung der göttlichen Vernunft natürlicherweise zum Guten tendieren.<sup>374</sup>

In einem nächsten Absatz erklärt Antoninus, dem Streben nach dem Guten sei eine stete Fortbewegung zum immer Besseren inne. Das natürliche Licht lehrt uns, Sünden zu vermeiden, die Gnade zu suchen und zu bewahren.<sup>375</sup>

---

possit puer, incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere, sed a peccato omissionis praedictae non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Dominum. Primum enim, quod occurrit discretionem habenti, est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior intentione. Et ideo hoc est tempus, pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo dicit Zach. 1. *Convertimini ad me et ego convertar ad vos. Lumen ergo vultus Dei*, idest lex naturalis, quae nobis impressa est, *ostendit*, quod bonum est appetendum et prosequendum.“ Summa I, tit. XIII, cap. II, § 3.

<sup>370</sup> Dieses erste Konzept findet sich beschrieben in: Thomas von Aquin, In Decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum Expositio, Liber I, cap. 1

<sup>371</sup> Die Einwände eins und drei stammen aus Thomas' Kommentar zur Nikomachischen Ethik, der zweite Einwand lässt sich dort nicht finden.

<sup>372</sup> Vgl. Thomas, prim. Ethic. I, 1, 10

<sup>373</sup> „Ad quod etiam facit quod ait Augustinus, scilicet: *peccare nemo appetit propter hoc ipsum, sed propter illud, quod consequetur ex eo*. decimaquinta quaestione prima. *Merito*.“ Summa I, tit. XIII, cap. II, § 4. Diesen Augustinus-Satz hat Antoninus im Decretum gefunden.

<sup>374</sup> Vgl. Vgl. Thomas, prim. Ethic. I, 1, 11

<sup>375</sup> „Ideo lumen istud docet peccata vitare, et gratiam quaerere, et conservare.“ Summa I, tit. XIII, cap. II, § 4.



b. Dionysius: Das Gute verströmt sich selber.<sup>376</sup>

Im folgenden Absatz werden drei Teilungsarten des ungeschaffenen und geschaffenen Guten beschrieben. Das geschaffene Gute verbreitet sich durch Teilung (*divisio*)<sup>377</sup> und wird dabei kleiner, durch Vermehrung (*multiplicatio*)<sup>378</sup>, und Ausgießung (*effusio*)<sup>379</sup>. Das göttliche Gute verströmt sich auch, verändert sich dabei jedoch im Gegensatz zum geschaffenen Guten nicht.

c. Thomas: Das Gute ist die Vollkommenheit der Tugenden/des Vermögens.<sup>380</sup>

Etwas wird gut genannt, wenn es seine Vollendung erreicht hat. Dieses „gut“ kann auf dreifache Weise ausgesagt werden: Erstens: Die Perfektion einer Sache selbst wird gut genannt, wie die Tugend. Zweitens: Etwas, das Perfektion in sich trägt, wie ein tugendhafter Mensch. Drittens: Das, gemäß dem sich das Vermögen zur Vollkommenheit neigt, so wie die Seele, weil durch sie ebendies geschieht.

#### 4.2.3. Paragraph fünf: Das ungeschaffene Gute, welches Gott ist

Dieser Paragraph beschreibt die drei Weisen, durch die das ungeschaffene Gute, also Gott, erkannt und beschrieben werden kann. Als Quelle nennt Antoninus erneut *De divinis nominibus* von Dionysius.<sup>381</sup>

- a. Im göttlichen Guten haben alle Dinge vorausexistiert, daher enthält es alles.
- b. Aus ihm ging alles hervor, deshalb hat es alle Dinge geschaffen und bewahrt sie.<sup>382</sup>
- c. Nach dem Guten streben alle, deshalb ist es das letzte Ziel.<sup>383</sup>

#### 4.2.4. Paragraph sechs: Auslegung eines Ausspruchs

Der Ausspruch lautet: Wie gut ist der Gott Israels denen, die ein rechtes Herz haben.<sup>384</sup> Die Auslegung dürfte von Antoninus selber stammen, da an dieser Stelle keine Autorität

---

<sup>376</sup> Antoninus gibt als Quelle das Werk „In divinis nominibus“ cap. 4 an, allerdings auch „Thomas super Dionysium“. Daher ist es m.E. wahrscheinlicher, dass er als Quelle Thomas von Aquin, In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus vorliegen hatte, dies kann allerdings im Rahmen der Behandlung nur des Naturgesetzes nicht mit Sicherheit festgestellt werden.

<sup>377</sup> Wie wenn ein ganzer Teil in viele kleine zerteilt wird.

<sup>378</sup> Wie aus einer Gattung mehrere Individuen entstehen.

<sup>379</sup> Wie viele Flüsse aus einer Quelle entspringen.

<sup>380</sup> Thomas von Aquin, Quaestiones Disputatae II, De malo.

<sup>381</sup> Auch hier kann nicht mit Sicherheit geklärt werden, ob Antoninus Dionysius im Original vorliegen hatte, oder ob er ihn durch Thomas kannte, zumal die zweite Beschreibung aus der Summa des Thomas stammt (s.u.).

<sup>382</sup> Dieser Abschnitt ist größtenteils übernommen aus: STh I, q. 104, a. 1.

<sup>383</sup> Dieser letzte Punkt erfährt die längste Entfaltung, vgl. Summa I, tit. XIII, cap. II, § 5.

<sup>384</sup> „Quam bonus Israel Deus his, qui recto sunt corde.“ Summa I, tit. XIII, cap. II, § 5.

herangezogen wird.<sup>385</sup> Zunächst wird der Terminus „Gott Israels“ erklärt: dieser ist der wahre Gott; Israel steht für all jene, die Gott durch den Glauben sehen. Zu glauben bedeutet, auf das zu vertrauen, was im Glaubensbekenntnis steht.

Bezüglich des zweiten Satzgliedes legt Antoninus aus, dass Menschen mit einem reinen Herzen im Leben demütig und arm sind, und Gott und den Nächsten lieben.

Der Ausdruck „Wie gut“ (Quam bonum) zeigt, dass ein süßes Kosten Gottes erwartet werden kann, weil Gott die ihn suchende Seele findet. Der gute Gott kann in vielen verschiedenen Dingen gefunden werden, wie z.B. in der Schöpfung. Diese Dinge belegt Antoninus durch diverse Bibelstellen. Fazit ist also, dass Gott seine Schafen, d.h. alle, die rechten Herzens sind, seine Güte kosten lässt durch das natürliche Licht und noch mehr durch das Licht der Gnade.<sup>386</sup>

#### **4.2.5. Paragraphen sieben:<sup>387</sup> Maß, Zahl und Gewicht als Bestandteile des vollendeten Guten**

In Paragraph sieben wird zunächst Ps 119, 68 angeführt: Du bist gut, und in deiner Güte lehre mich deine Ordnung.<sup>388</sup> Antoninus erklärt: Gott ist in sich gut und lehrt und unterstützt uns, die Dinge zu tun, die uns gerecht und gut machen.

Das vollendete Gute, dem nichts fehlt,<sup>389</sup> besteht in dreierlei: Im Maß (modo bzw. mensura), in der Art (specie, bzw. numerus – Zahl), und in der Ordnung (ordine, bzw. pondus – Gewicht.). Gott hat alles gemäß diesen drei Einheiten geschaffen, wie Antoninus durch Augustinus-Zitate zeigt. Gott teilt somit jeder Sache ihr Maß zu, er selber hat aber kein Maß. Ebenso verhält es sich mit der Zahl und dem Gewicht.

Diese drei Einheiten ordnet Antoninus je einer göttlichen Person zu, von der die Kreatur diese Dinge empfängt: Das Gewicht dem Vater, es entspricht der Macht zu handeln, die Zahl dem Sohn, ihr wird die Weisheit zugeordnet, das Maß dem Heiligen Geist, dem der Sanftmut zugeordnet wird.

---

<sup>385</sup> Mit Ausnahme einer sehr bekannten Aussage des Augustinus, die auch damals schon verbreitet gewesen sein dürfte.

<sup>386</sup> „(...) eos scilicet, *qui recti sunt corde*, dando gustum suae bonitatis, et per lumen naturale et magis per lumen gratiae additum, quod ostendit nobis omnia bona in (se)ipso.“ Summa I, tit. XIII, cap. II, § 6.

<sup>387</sup> Die Unterteilung der Paragraphen sieben und acht ist relativ schwierig, da in beiden viele (ähnliche) Themen behandelt werden, und die Untergliederung oft nicht ganz klar ist. So sind finden sich auch in den Editionen der Summa unterschiedliche Gliederungen, in der Ausgabe Venedig 1571 wurde § 7 nicht benannt, dafür erscheint in der Ausgabe Verona 1740 (Nachdruck: Graz 1959) § 8 doppelt.

<sup>388</sup> „*Bonus es tu*, ait Psalmista ad Dominum, *et in bonitate tua doce me in iustificationes tuas*, psal. 118.“ Summa I, tit. XIII, cap. II, (§ VII).

<sup>389</sup> Andere mögliche Übersetzung könnte sein: „dem nichts von seiner Seinsfülle abgeht.“

#### 4.2.6. Paragraph acht: Die drei Bedingungen alles Kreatürlichen

Zur Einleitung für diesen Abschnitt zieht Antoninus Aussagen des Augustinus aus „De civitate Dei“ heran.<sup>390</sup>

Ohne das von Gott gegebene Maß, Art und Ordnung kann nichts gedacht werden. Die Kreatur kann nämlich nur in Beziehung zu dieser ersten Ursache verstanden werden, und dies noch einmal in Hinblick auf drei Ursachen: die Wirkursache, die Formursache und die Finalursache. Nach Augustinus fragt man von allen Dingen nämlich, wer sie gemacht hat, wie und weswegen.<sup>391</sup> Gott hat deshalb alles nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen, und daher ist es gut. Das Gute besteht in diesen drei Dingen, weil etwas insoweit gut ist, als es perfekt ist. Die Vollendung des Guten integriert die Wirkursache, die Ursache des Unterschiedenen, und die natürlichen Neigungen.

- a. Die Wirkursache ruft das Gute ins Sein, sie gibt dem Guten ein Maß und eine Weise, und so wird es als erstrebenswert geschaffen. Nach Augustinus legt das Maß die Weise (modus) fest.
- b. Die Summe des Guten und Perfekten integriert die Beschaffenheit des Unterschiedenen. Dies gilt, weil es außer der Wirkursache noch eine Formursache braucht, die das Gute unterscheidet in Gestalt oder Zahl (forma vel numerus). Alles hat von der Form seine Gestalt (a forma sua speciem habet.) Die Gestalt des Guten jedes Geschaffenen variiert jedoch.<sup>392</sup>
- c. Das vollendete Gute integriert die natürlichen Neigungen, die aus der Form folgen. Jede Sache ist somit auf ihr Ziel hingeeordnet.<sup>393</sup>

In drei weiteren Absätzen wird beschrieben, dass die drei oben genannten Bedingungen (Maß, Zahl und Gewicht) sich besonders in der menschlichen Erhaltung, im Willen und in guten menschlichen Handlungen finden, ebenso müssen sie in der Buße vorhanden sein, damit jemand gerechtfertigt wird, sowie Gott jemanden gemäß dieser drei Konditionen straft, wenn dieser keine Buße getan hat.<sup>394</sup> Diese drei Abschnitte stammen vermutlich von Antoninus selbst.

---

<sup>390</sup> Dieses Werk lag ihm vermutlich selber vor, da die Referenzstellen nirgendwo anders gefunden werden können.

<sup>391</sup> „Unde Augustinus in 5. de civitate Dei. Tria de omni re inquirimus, scilicet quis eam fecerit, quomodo facta est res, et propter quid facta est.“ Summa I, tit. XIII, cap. II, § 8.

<sup>392</sup> Den letzten Satz schreibt Aristoteles in seiner Metaphysik, Antoninus hat ihn jedoch aus: STh I, q. 5, a. 5, resp.

<sup>393</sup> Zumindest vom Sinn her hat Antoninus diesen Abschnitt bis zu dieser Stelle von Thomas übernommen, vgl. STh I, q. 5, a. 5, resp.

<sup>394</sup> Vgl. Summa I, tit. XIII, cap. II, § 8.

#### 4.2.7. Paragraph VIII<sup>395</sup> bis neun: Drei Unterteilungen des Guten

Jeder Mensch benötigt Gutes, Gott jedoch nicht, weil er das unendliche Gute in sich birgt. Wir können das Gute nur von ihm bekommen, die natürliche Vernunft strebt es an.

Es gibt viele unterschiedliche Unterteilungen des Guten, derer Antoninus drei anführt:

- a. Nach Augustinus<sup>396</sup> gibt es ein geringes, ein mittleres, und ein höchstes Gut.
  - Das kleinste Gut sind die irdischen Güter. Diese können gut oder schlecht genützt werden.
  - Das mittlere Gut sind die Vermögen der Seele, auch diese können auf beide Weisen genützt werden, z.B. der Verstand, Wille, etc. Sie könnten auf natürliche Weise nicht besser sein.
  - Das höchste Gut sind die Gnade, und die Tugenden, die zum Heil notwendig sind. Diese können nicht in schlechter Weise missbraucht werden.<sup>397</sup>

Die natürliche Vernunft befiehlt, das Bessere dem Geringeren vorzuziehen, aus diesem Grund sind die irdischen Güter geringer zu schätzen, damit die geistigen zum Vorschein kommen. Die mittleren Güter sind auf geeignete Weise zu regeln.

- b. Ein anderes Konzept der Unterteilung des Guten stellt Alexander von Hales<sup>398</sup> vor, nämlich eine vierfache. Demnach gibt es:
  - Das Gute der Natur: Dies kommt jedem Seienden zu. Der Mangel Gottes ist das Übel der Natur.
  - Das Gute der politischen Tugend: Die Grundlage dessen liegt in uns selber. Es wird durch den freiwilligen Brauch dazu gewonnen, reicht aber nicht, um das Heil zu erlangen. Oft weiß man nicht, aus welcher Tugend heraus – aus der eingegossenen oder der dazu erworbenen – gute Werke stammen; daher kann oft nicht sicher gesagt werden, ob sich jemand im Gnadenstand befindet oder nicht.
  - Das Gute der Gnade: Es kommt den vernünftigen, gut geordneten Kreaturen zu und hat seine Grundlage teilweise in, teilweise außerhalb unserer selbst.

---

<sup>395</sup> Nach der Ausgabe Verona 1740, die zwei Paragraphen acht angibt; in der Ausgabe Venedig 1571 findet sich hier keine Untergliederung.

<sup>396</sup> Diese stammt aus „De libero arbitrio“, wird allerdings auch von Thomas in seinem Sentenzenkommentar angeführt, ebenso von Alexander von Hales in seiner Summa.

<sup>397</sup> Diese Aussage trifft nach Alexander von Hales jedoch nur auf den formalen Sinn der Tugenden, nicht auf den materialen zu, da jemand wegen der Tugenden hochmütig sein kann, vgl: „(...) dicit Alexander in prima parte summae, hoc intelligendum est de virtutibus consideratis formaliter, non materialiter: nam de ipsis virtutibus consideratis materialiter, ut de abstinentiis, ieiuniis, actibus iustitiae, et fortitudinis, et huiusmodi, contingit hominem male uti, in quantum homo de ipsis superbit (...)“Vgl. Summa I, tit. XIII, cap. II, (§ VIII).

<sup>398</sup> Antoninus gibt hier keine Stelle oder Werk an, aus dem diese Einteilung stammt, es ist anzunehmen, dass es sich dabei um die Summa des Alexander von Hales handelt.

Die Gnade, zusammen mit der Zustimmung des freien Willens, reicht durch die Sakramente zum Heil. Niemand hat die Gnade verdient, sie ist dem Menschen aus der göttlichen Freiheit heraus geschenkt. Alle guten Werke, die durch die mittels der Gnade eingegossenen Tugenden entstehen, machen des ewigen Lebens würdiger.

- Das Gute der Herrlichkeit: dies ist das vollendete Gute, das der durch die Gnade geformten Seele zukommt. Das Verlangen der Seele kann nur durch dieses Gute gestillt werden.<sup>399</sup>

*Paragraph neun: Die Einteilung des Guten nach Thomas.*<sup>400</sup>

- c. Dabei wird das Gute in das nützliche, das angenehme, und das edle Gute<sup>401</sup> eingeteilt. Diese Aussage darf jedoch nicht univok verstanden werden, sondern ist analoge Rede. Grund dieser Einteilung ist, dass das Gute auf dreifache Weise angestrebt wird:

- Das nützliche Gute wird nicht um seiner selbst Willen, sondern als Mittel zu einem anderen Ziel angestrebt.
- Das edle Gute wird um seiner selbst Willen verfolgt. Es ist das Gute der Tugend, und wird somit in den eingegossenen Tugenden gefunden und kann ohne die Gnade nicht sein.
- Das angenehme Gute wird angestrebt, um eine gewünschte Sache zu erlangen. Solch ein Genuss kann auch böse sein; sind die weltlichen Genüsse jedoch gut, führen sie zu himmlischen Genüssen.<sup>402</sup>
- Die natürliche Vernunft zeigt uns diese verschiedenen Arten von Gutem, und das Naturgesetz lehrt, dass das Bessere anzustreben ist, d.h. also das edle Gute, da es den höchsten Nutzen für uns hat (Heil, Seelenfrieden, etc.)

#### **4.2.8. Paragraph zehn: Das Erkennen des Besseren**

In diesem Paragraphen geht es um die Frage, woran erkannt werden kann, ob ein Gutes besser und daher erstrebenswerter ist als ein anderes. Antoninus listet hier fünf Merkmale auf. Es ist besser je

---

<sup>399</sup> Für diesen gesamten Abschnitt vgl. Summa I, tit. XIII, cap. II, (§ VIII).

<sup>400</sup> Diese Einteilung findet sich in: STh I, q. 5, a. 6. Der Abschnitt wird von Antoninus aber bedeutend ausführlicher behandelt als Thomas in der Summa es tut, und dürfte deshalb auch eine gewisse Eigenständigkeit haben.

<sup>401</sup> „(...) bonum aliud utile, aliud delectabile, aliud honestum (...)“ Summa I, tit. XIII, cap. II, § 9.

<sup>402</sup> Die Reihenfolge der Aufzählung der verschiedenen Güter habe ich von Antoninus übernommen; sie verwundert hier etwas, da das „bonum honestum“ als der Höhepunkt des Guten am Schluss zu erwarten gewesen wäre.

- a. Länger es anhält (diuturnius): genau umgekehrt verhält es sich mit dem Schlechten.
- b. Reiner es ist (impermixtius): Die guten Dinge des Geistes (bona spiritualia) haben nichts Schlechtes beigemischt, die weltlichen hingegen schon, deshalb sind erstere vorzuziehen. So ist es z.B. besser, Buße zu tun, wenn man schuldig ist, als sich zu freuen, ebenso gilt es, mit einem traurigen Freund mitzuleiden, weil das die Freundschaft bewahrt.
- c. Allgemeiner es ist (communius): Je allgemeiner, desto göttlicher, also vollkommener ist ein Gutes, je mehr Menschen daran in vollem Umfang zur selben Zeit teilhaben können. Das einfache Gute, das das allgemeine Gute ist, ist besser als das Gute von jemand speziellem. Der allgemeine Nutzen ist dem eines einzelnen vorzuziehen, wenn komplett daran teilgehabt werden kann. Das Gute, das es zu jeder Zeit gibt, ist besser als das einer nur bestimmten Zeit; ebenso ist ein Gutes, welches in vollem Umfang gehabt werden kann, besser als ein nur teilweise Genossenes, weil erstere die geistigen Güter sind, die von Gott kommen, und letztere nur die zeitlichen.
- d. Ausreichender es ist (sufficienter): dieses Gute, in dem wir keinen Mangel mehr haben, ist besser als das, unter Besitz dessen wir noch immer einen Mangel leiden. So ist es z.B. besser, wenn alle gerecht sind, als tapfer, weil wir keine Tapferkeit mehr benötigen, wenn alle gerecht sind. Dieses Gute ist das Ziel, das ohne die anderen Güter sein kann, die auf das Ziel nur hingerichtet sind. Das bedeutete, dass Gott, seine Herrlichkeit und Gnade und die Tugenden besser sind als die anderen guten Dinge dieser Welt. Am ausreichendsten ist daher Gott, weil ihm nichts fehlt. Die Gnade Gottes reicht zum Heil, die anderen Güter alleine nicht.
- e. Edler es ist (honorabilius): ein Gutes ist besser als ein anderes, weil es eher gewählt wird. Der Verstand gibt hierfür gewisse Dinge zu erkennen: entweder je allgemeiner danach verlangt wird, d.h. je mehr Menschen es möchten, oder je höher der Preis für ein Gut ist, desto besser ist es. Dem größeren Guten steht das größere Verderben gegenüber. Aus diesem Grund sind die ewigen und geistigen Güter am meisten zu lieben.<sup>403</sup>

---

<sup>403</sup> Vgl. Summa I, tit. XIII, cap. II, § 10. Antoninus führt hier am Schluss dieser Abhandlung einen gewissen Raynerius als Quelle auf. Aufgrund der ungenauen Angabe konnte dieser jedoch nicht nachgegangen werden.

#### 4.2.9. Paragraph elf: Darlegung einzelner Gebote des Naturrechts

Antoninus beginnt diesen Paragraphen mit der Aufnahme der Definition des Naturrechts des Isidorus, wie sie im *Decretum Gratiani* zu finden ist.<sup>404</sup> Dazu nimmt er dann die Erklärung zum Wort „Natur“ aus der Glossa auf, nach der man dieses in einem dreifachen Sinn aussagen kann:

- a. Als eine innewohnende Kraft, durch die Ähnliches wieder Ähnliches hervorbringt.
- b. Als ein natürlicher Instinkt, der aus den Sinnen hervorgeht, wie z.B. das Begehren.
- c. Als ein natürlicher Instinkt, der sich aus der Vernunft ergibt.<sup>405</sup> Diese Form legt Isidorus zugrunde.

In seinem Abschnitt nennt Isidorus acht Gebote des Naturrechts, die Antoninus heranzieht und auslegt.

- a. Die Verbindung von Mann und Frau (*Coniunctio maris et faeminae*): Die Auslegung dessen hat er aus der Summa des Alexander von Hales übernommen: Das Wort „Coniunctio“ symbolisiert zweierlei: zum einen bedeutet es die Verbindung zwischen Christus und der Kirche, diese ist aber dem göttlichen Recht zugeordnet. Zum anderen kann es im wörtlichen Sinn verstanden werden, und nur demgemäß ist diese Verbindung Naturrecht. Betrachtet man hier Natur als Instinkt der Sinne, so ist diese Verbindung an sich Naturrecht, ist sie aber ein Antrieb aus der Vernunft, so gilt nur die eheliche Verbindung als naturgemäß.<sup>406</sup>
- b. Nachkommenschaft (*liberorum successio*): zu diesem Thema greift Antoninus wieder die Glossa auf, in der die Nachfolge (*successio*) erklärt wird: Zunächst wird ausgeschlossen, dass hierbei das Erben zu verstehen sei – hierbei handelt es sich schließlich nicht um einen natürlichen Vorgang – sondern es geht um Nachkommenschaft, die durch das Fleisch entsteht. Diese Aussage kann aber auch in eine andere Richtung interpretiert werden, nämlich dass Kinder ihre Eltern gemäß dem Gesetz der Natur überleben.<sup>407</sup>

---

<sup>404</sup> „Diffiniens Isidorus in.5. Ethimolog. ius naturale sic ait: *Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae non aliqua constitutione habetur: ut viri et faeminae coniunctio, liberorum successio, et puerorum educatio communis omnium possessio, et omnium una libertas, acquisitio eorum quae coelo terra, marique capiuntur, depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc aut si quid simile est non iniustum, sed naturale, aequumque habetur*, in *Decret. distin. 1. (Ius naturale.)*“ Summa I, tit. XIII, cap. II, § 11.

<sup>405</sup> Vgl. Glossa ad dist. 1, cc 6-7, a.

<sup>406</sup> Vgl. Alexander von Hales, *Summa theologica*, tom. IV, pars II, Inq. II, quaest. 4, M III, c. 1, a.1. ; die Glossa interpretiert dies in eine ein wenig andere Richtung: die physische Einigung von Mann und Frau entspricht den sinnlichen Antrieben, die Vereinigung der Seelen jedoch der Vernunft, vgl. Vgl. Glossa ad dist. 1, cc 6-7, b.

<sup>407</sup> Vgl. Glossa ad dist. 1, cc 6-7, c.

- c. Erziehung der Kinder (*educatio*): Auch hier kommt wieder die Glossa zur Anwendung. Es ist Pflicht der Väter, ihre Söhne so zu erziehen, dass dabei nicht nur für das leibliche Wohl gesorgt ist, sondern ebenfalls für die Seele, deren Ziel in der Sittlichkeit gemäß dem Naturgesetz liegt. Auf der anderen Seite ist jedoch auch der Sohn verpflichtet, für den Vater zu sorgen, wenn dieser es nötig hat.<sup>408</sup>
- d. Der gemeinsame Besitz aller Dinge (*communis omnium possessio*): Diese Frage war schon Thema im ersten Kapitel; Antoninus lässt auch hier dieser Aussage die längste Beschreibung folgen. Diese hat er wörtlich aus der Summa des Alexander von Hales abgeschrieben. Nach Alexander sagt das Naturrecht bezüglich Gemeinschaft und Eigentum drei Dinge aus. Erstens gibt er Auskunft über eine Pflicht aller, und diese besagt, dass in Notsituationen alle Güter zu teilen sind. Zweitens äußert er sich bezüglich dessen, was gut ist. Dabei geht es um einen Gegensatz zwischen dem eigentlichen Naturzustand, in dem es nur einen gemeinsamen Besitz gab, wohingegen es im Zustand der verdorbenen Natur gewisses Eigentum gut ist. Drittens kommt noch die Frage des Gerechten zur Sprache. Hierbei wird das Urteil getroffen, dass etwas, das niemandem gehört, in den Besitz des Besetzers übergeht.<sup>409</sup> Antoninus fügt hinzu, dass dazu die Dinge des Himmels, der Erde und des Meeres gehören.
- e. Die selbe Freiheit aller (*omnium una libertas*): Auch hier schrieb Antoninus einiges aus der Summa des Alexander ab. Diese Aussage galt nur für den Zustand vor dem Sündenfall, in dem es noch keine Knechtschaft gab, wie Augustinus aussagt. In diesem Zustand hat das Naturrecht die selbe Freiheit aller gelehrt. Im jetzigen, verdorbenen Zustand sind Knechtschaft und Herrschaft jedoch notwendig, um schlechte Menschen zu strafen. Denn gemäß der Vernunft ist es gerecht, dass diejenigen, die selbiger gehorchen, über jene herrschen, die ihr Leben dem Fleische nach führen.<sup>410</sup>
- f. Die Aneignung von Gütern, die aus dem Himmel, der Erde oder dem Meer bezogen werden (*acquisitio eorum, quae caelo, terra marique capiuntur*): Die Explikation dessen erfolgte erneut unter Heranziehung der Glossa als Quelle. Diesen Gütern ist gemeinsam, dass sie niemandes Eigentum sind; daher gehen sie, wie Antoninus schon in Beantwortung einer vorigen Frage entfaltet hat, in den Besitz des Besetzers über.<sup>411</sup> Den Worten des Erzdiakons<sup>412</sup> zufolge, die Antoninus hier aufnimmt, kann auf

<sup>408</sup> Vgl. Glossa ad dist. 1, cc 6-7, d.

<sup>409</sup> Vgl. Alexander von Hales, Summa theologica, tom. IV, pars II, Inq. II, quaest. 4, M III, c. 2.

<sup>410</sup> Vgl. Alexander von Hales, Summa theologica, tom. IV, pars II, Inq. II, quaest. 4, M III, c. 3.

<sup>411</sup> Vgl. Glossa ad dist. 1, cc 6-7, f.

<sup>412</sup> Der Erzdiakon ist Alexander von Hales.



fünffache Weise von Dingen gesprochen werden, die niemandem gehören: Dinge der Natur, wie Kinder, der Mensch, der Meer, usw. In der Kategorie der hergestellten Dinge („facto“) zählt dazu Verlassenes; ebenso Heilige Dinge, ein Schatz, und eine Erbschaft, die im Todesfall vorhanden ist.

- g. Hinterlegte Dinge oder anvertrautes Geld sind zurückzugeben (*depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio*): Hier führt Antoninus jedoch zwei Fälle an, für die besagter Grundsatz nicht gilt. Beide sind auch im *Decretum* zu finden, die Glossa weist auf sie hin. Es geht darum, einer wütenden Person ein Schwert nicht zurückzugeben, und um den Fall, dass sowohl der, der das Gut hinterlegt hat, als auch der Eigentümer des Gutes die Rückgabe desselben fordern. Hier rät die Glossa, es dem Eigentümer zurückzugeben.<sup>413</sup>
- h. Gewalt ist durch Gewalt (Zwang, Kraft) abzuweisen (*violentiae per vim repulsio*): Dies muss jedoch mit geeignetem Maß, nicht mit Rachegefühl geschehen, und auch nur, um sich zu verteidigen. Geschieht es unter gerade beschriebenen Umständen, so sündigt man nicht, auch wenn aus dem Vorgehen Tod oder Verstümmelung folgen, es sei denn man ist bei einer unrechtmäßigen Tat (Antoninus nennt Diebstahl oder Ehebruch als Beispiele) ertappt worden.

Mit diesen Ausführungen schließt Antoninus sein zweites Kapitel, und somit auch den *Titulus* zum Naturrecht.

#### **4.2.3. Zusammenfassung: Das Gute und die Wende zur Praxis**

Das zweite Kapitel beschäftigt sich nach einer Klärung der verschiedenen Neigungsweisen des Naturrechts im Menschen hauptsächlich mit der Frage nach dem Guten. Dabei wird das Gute („*bonum*“) in vielen unterschiedlichen Weisen behandelt, so geht es etwa um seine Erkenntnisweisen, Eigenschaften, Kategorisierungen, etc. Er stellt dabei häufig Aussagen verschiedener philosophischer Traditionen nebeneinander, wie z.B. die aristotelische und die dionysische, also neuplatonische Definition des Guten, ohne die Unterschiede jedoch betonen oder einebnen zu wollen. Diese für das 15. Jahrhundert typische Vorgehensweise findet sich an vielen Stellen des zweiten Kapitels. Wie bereits im ersten Kapitel bleibt Antoninus auch hier auf einer sehr abstrakten Ebene. Diese intensive Befassung mit dem Begriff des Guten streicht jedoch dessen Bedeutung für Antoninus heraus. Offensichtlich war es ihm ein

---

<sup>413</sup> Vgl. Glossa ad dist. 1, cc 6-7, g.

Anliegen, möglichst vielen Menschen dieses Gute nahe zu bringen, auch wenn sich an dieser Stelle keine praktische Anleitung dazu finden lässt.

Eine Wende tritt jedoch im allerletzten Paragraphen dieses Titulus, im Paragraph 11 des zweiten Kapitels, ein. Hier bewegt sich Antoninus über Thomas hinaus, hier kann man seine praktische Orientierung schließlich doch erkennen. An dieser Stelle entfaltet er nämlich einige spezielle Gebote des Naturrechts, die er zwar aus dem *Decretum Gratiani* übernommen hat, dann aber, unter Bezug auf andere, nicht-thomasische Quellen auslegt. Hierbei handelt es sich um die Gebote des Naturrechts, die Isidorus in seinen Etymologien anführt, wie sie im Decretum wiedergegeben werden. Dabei geht es um Fragen, die für das tägliche Leben der Menschen damals (und heute noch) sicher bedeutsam waren und die klar in ihre praktische Lebenswelt hineinspielten, wie Ehe, Kinder, Besitz, Freiheit und Selbstverteidigung. Eine solche praktische Abhandlung von Geboten des Naturrechts lässt sich bei Thomas nicht finden, Antoninus fügte sie selbstständig hinzu. Es ist bezeichnend, dass Antoninus den Titulus damit abschließt, dass dieser Teil also offensichtlich eine Stelle einnehmen soll, die auch im Gedächtnis bleibt. Hier kommt nach einem langen theoretischen Teil nun also doch wieder der Mann der Praxis zum Vorschein, der auf die alltägliche Lebenswelt der Menschen eingeht.

Die Summa theologica des Antoninus von Florenz zerfällt, wie in Kap. 2 gesehen werden konnte, in zwei Teile. Band eins behandelt das Gebiet der Allgemeinen Moral, während die Bände zwei bis vier, also der weitaus größere Teil, sich mit der Speziellen Moral beschäftigen. Nun ging aus der Biographie des Antoninus hervor, dass dieser vorwiegend als Mann der Praxis agierte. Behält man diesen Gedanken im Hintergrund, so scheint es plausibel, dass es sich bei dem Allgemeinen Teil der Moraltheologie, in dem es um theologische, oft abstrakte Grundlagen geht, und in dem das Naturrecht eingebettet ist, nicht so sehr um Antoninus' Spezialgebiet handelte, und dass er aus diesem Grund im Kontext des Naturrechts ausschließlich auf andere Quellen, Thomas von Aquin, das Decretum Gratiani und vielleicht Augustinus, stützte, um eine fundierte Ausgangslage für den Speziellen Teil, in dem dann auch praktische Probleme der Menschen behandelt werden, zu schaffen. Dieser zweite Teil dürfte seine ureigensten Anliegen in stärkerer Weise widerspiegeln.

### **4.3. Zusammenfassung der Quellenfrage**

Die Quellenfrage wurde im Zuge der inhaltlichen Darstellung bereits geklärt, die Zusammenfassung hier soll der besseren Übersicht dienen.

Für das erste Kapitel gestaltet sich die Quellenfrage recht einfach, da Antoninus hier nur drei Quellen vorliegen hatte: Die *Summa theologica* des Thomas von Aquin, das *Decretum Gratiani*, und die Bibel (Vulgata). Die Referenzstellen konnten für diesen Teil sehr gut nachgeprüft werden, da Antoninus die Stelle in der Summa bis auf den Artikel genau angab.<sup>414</sup> Für die Aussagen aus dem Decretum nennt er die entsprechende *Distinctio* und zusätzlich noch die ersten Worte, mit denen betreffender Abschnitt beginnt.<sup>415</sup> In Bezug auf die Bibelstellen gibt Antoninus neben dem Buch noch das jeweilige Kapitel an.<sup>416</sup> Diese sehr genaue Angabe deutet darauf hin, dass Antoninus die entsprechenden Werke bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit tatsächlich vor sich liegen hatte.

Etwas schwieriger gestaltet sich ein Urteil hinsichtlich des zweiten Kapitels. In diesem spielen die Summa des Thomas und das Decretum zwar noch eine Rolle, jedoch nicht mehr die wichtigste. Weiterhin je nach Abschnitt unterschiedliche stark vertreten bleibt die Bibel. Neben diesen Werken lassen sich nun jedoch noch zahlreiche andere Schriften finden. Hauptbezugsquelle bleibt dennoch Thomas, von dem Antoninus neben der Summa noch folgende Werke vorlagen:

1. *In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus.*
2. *Quaestiones Disputatae II, De Malo.*
3. Sentenzenkommentar.

Außerdem verwendete er im zweiten Kapitel die *Summa theologica* des Alexander von Hales, der auch „Archidiaconus“ genannt wird, sowie die *Glossa Ordinaria* zum *Decretum Gratiani*. Letztere beiden spielen bei der Auslegung der praktischen Gebote des Naturrechts im letzten Paragraphen eine wichtige Rolle, an anderer Stelle kommen sie hingegen nicht vor. Alle eben genannten Werke stellen bei Antoninus mit ziemlicher Sicherheit Primärquellen dar.

Im zweiten Kapitel kommen auch öfters kurze Zitate bekannter Theologen vor, deren Herkunft nicht mit Sicherheit geklärt werden konnte. Diese dienen meistens der Untermauerung eines bereits festgestellten Sachverhalts. Antoninus könnte ihre Schriften gehabt haben, wahrscheinlicher erscheint jedoch, dass er diese Zitate aus anderen Quellen bezog. Dabei handelt es sich in erster Linie um Augustinus, von dem im zweiten Kapitel folgende Werke genannt werden:

1. *De civitate Dei* (5x)

---

<sup>414</sup> Z.B.: „Haec Thomas 1. 2. quaest. 94. art. 2.“ Summa I, tit. XIII, cap. I.

<sup>415</sup> Z.B.: „(...) dist. I. *Ius naturale*, (...)“ Summa I, tit. XIII, cap. I.

<sup>416</sup> Z.B.: „(...) dicit Apostolus ad Roman. 2. (...)“ Summa I, tit. XIII, cap. I.

2. *De trinitate* (1x)
3. *Regula* (1x)
4. *De libero arbitrio* (1x)

Von eben genannten Werken könnte Antoninus maximal *De civitate Dei* selber verwendet zu haben, und auch das bleibt unklar.

Des Weiteren zitiert er oft das Buch *De divinis nominibus* von Dionysius, hier erscheint es allerdings wahrscheinlicher, dass er den Text aus dem Thomas-Kommentar zu diesem bezogen hat. Auch bezüglich eines Werks des Raynerius und des Gregorius bleibt die Lage ungeklärt. Mit relativer Sicherheit kann hingegen angenommen werden, dass er die drei Boetius-Zitate aus sekundären Quellen bezogen hat.

Hinsichtlich der Aufnahme der Quellen kann gesagt werden, dass Antoninus der Intention selbiger meist treu blieb. Oft hat er die Texte wörtlich übernommen, dies gilt v.a. für die Summa des Thomas, das *Decretum Gratiani* und die Summa des Alexander von Hales. Seine eigenständige Leistung betrifft v.a. das Zusammenfügen der unterschiedlichen Quellenstellen. Ebenfalls selbstständig dürfte Antoninus in der Arbeit mit der Bibel gewesen sein. Es fällt auf, dass oft abschnittsweise, besonders bei der Auslegung einzelner Psalmverse, die Bibel die einzige Bezugsquelle darstellt. An diesen Stellen kann davon ausgegangen werden, dass sie den eigenen Gedanken des Antoninus entspringen.<sup>417</sup> Hierbei wird seine Eigenschaft als großartiger Bibelkenner deutlich. Auch die anderen von ihm sicher verwendeten Werke muss Antoninus jedoch sehr gut gekannt haben, da er immer wieder die unterschiedlichsten Passagen ins Gespräch bringt.

In Bezug auf die Frage der Abhängigkeit von Thomas kann gesagt werden, dass Antoninus die Gedanken des Thomas zum Naturrecht aufnimmt, und an diesen Stellen auch nicht verändert, d.h. sie ziemlich authentisch überliefert. Die Frage nach einer etwaigen Abhängigkeit muss jedoch mehr berücksichtigen als bloß einen Vergleich der übernommenen Stellen. Eine große Rolle spielt m.E. auch die Auswahl der Themen, die in einem bestimmten Kontext überhaupt Beachtung finden. Dabei zeigt sich Antoninus von Thomas nicht so stark abhängig, wie immer angenommen wird, und schon gar nicht allein von der Quaestio der thomasischen Summa, die das Naturrecht behandelt.<sup>418</sup> Im Gegenteil, setzt er seine eigenen Akzente und bringt eine Vielfalt an Quellen ein. Gerade im zweiten Kapitel erweist es sich, dass Antoninus im Zuge der Behandlung des Naturrechts deutlich mehr Gewicht auf die Frage und die Darstellung des Guten legt, und diese im Kontext des Naturrechts behandelt, was sich in dieser Ausführlichkeit bei Thomas nicht finden lässt. Wie oben schon besprochen

---

<sup>417</sup> Z.B. Summa I, tit. XIII, cap. II, § 6.

<sup>418</sup> Vgl. STh I-II, q. 94.

bringt Antoninus am Ende seiner Ausführungen – entgegen der bis dahin entstandenen Erwartungen – doch noch konkrete, lebensnahe Normen des Naturrechts, die er allein aus dem Decretum bezieht, ohne dabei ein Vorbild in Thomas zu finden. Antoninus kann also nicht bloßer Thomas-Adept genannt werden, sondern seine Rolle geht über die Überlieferung des Konzeptes dessen hinaus, auch wenn er sich zugegebenermaßen in der Wesensbeschreibung des Naturrechts selber stark an ihn anlehnt.

Welche Quellen er aufnahm, und auf welche Art und Weise er dies tat, zeigt jedoch, dass Antoninus sich hinsichtlich seines Naturrechtsdenkens gut in die Tradition der Hochscholastik einordnen lässt.

## 5. „Verrechtlichung“ des Naturrechts?

Durch die Bearbeitung der Quellenfrage ist deutlich geworden, dass Antoninus sich stark in der thomasischen Tradition befindet. Allerdings sollte bald eine für die Moraltheologie folgenreiche Entwicklung eintreten, nämlich eine zunehmende Verrechtlichung dieser theologischen Disziplin.

Von solch einer Verrechtlichung und Kasuistik, die die Moraltheologie noch lange Zeit begleiten sollte, ist öfters die Rede, allerdings kann der genaue Zeitpunkt der Einsetzung nicht festgemacht werden. Theiner urteilt folgendermaßen: „Raymund von Peñaforte OP († 1275), der eigentliche Begründer der Pönentialsommen, führte den im Rechtsbegriff geläufigen Begriff »casus« in den Bereich der Sittlichkeit ein. Damit wurde die Kasuistik ein fester Bestandteil der »Moraltheologie«. Die Grenze zwischen Sittlichkeit und Recht wurde mehr oder weniger verwischt.“<sup>419</sup> War auch Antoninus ein Wegbereiter für diesen Prozess?

Wie durch seine Biographie klar wurde, spielten juristische Elemente durchaus eine Rolle in seinem Leben, so war sein Vater, ein Jurist, eine äußerst prägende Gestalt für ihn. Und der Legende zufolge, die durchaus einen wahren Kern beinhalten dürfte, lernte Antoninus, um in den Dominikanerorden aufgenommen zu werden, das damalige gesamte Kirchenrechtskompendium, das *Decretum Gratiani*, auswendig.

Hat sich seine praktische Ausrichtung so konkretisiert, dass er das Leben der Menschen auf naturrechtlicher Basis bis ins kleinste Detail regeln wollte, und dadurch das Naturrecht legalistisch und kasuistisch betrachtet?

Wirft man einen ersten Blick auf das Naturrechtskapitel des Antoninus, so kann dabei durchaus der Eindruck entstehen, auch hier habe rechtliches Denken zu Genüge Einzug gehalten. So ist das *Decretum Gratiani* die nach Thomas am häufigsten verwendete Quelle für diesen Traktat.

Doch wer sich bei näherer Lektüre ein ausgeprägtes Rechtsdenken erwartet, wird enttäuscht. Antoninus geht es im Abschnitt über das Naturrecht kaum darum, konkrete Normen zu entfalten, oder gar schon bestehende (Kirchen-)Rechtsnormen naturrechtlich zu begründen, sondern er liefert eine sehr theoretische Abhandlung v.a. über das Wesen des Naturrechts und in einem weiteren Teil über das Gute, das es lehrt, ohne dieses Gute inhaltlich näher zu charakterisieren. In den Stellen, die er aus dem *Decretum Gratiani* übernommen hat, finden

---

<sup>419</sup> Theiner, Entwicklung, 54.

sich meist Zitate von Kirchenvätern, also durchwegs theologische Sätze;<sup>420</sup> im Gegensatz dazu ist der gesamte Titulus frei von jeglichen Rechtstexten.

Auch eine mit der Verrechtlichung in Hand gehende Kasuistik findet sich im Naturrechtsteil der Summa des Antoninus nicht. Dies gründet vermutlich in der Tatsache, dass das Naturrecht auf einer derart abstrakten Ebene bleibt, dass eine Anwendung auf oder ein Fragen nach Einzelfällen gar nicht möglich erscheint.

Zumindest für den Titulus XIII kann somit die Annahme, Antoninus habe zu einer Verrechtlichung der Moraltheologie beigetragen, einer kritischen Überprüfung nicht Stand halten.

---

<sup>420</sup> Besonders Aussagen des Isidorus und des Augustinus.

## 6. Konkrete Entfaltung der naturrechtlichen Normen am Beispiel des Tötungsverbots

Wie in Kap. 4 bei der inhaltlichen Darstellung deutlich wurde, inkludiert Antoninus in seinem Naturrechtstraktat kaum konkrete Normen, sondern bleibt, mit Ausnahme des letzten Paragraphen 11, auf einer abstrakten, prinzipiellen Ebene. Möchte man wissen, wie die Normen des Naturrechts im konkreten Alltag zu interpretieren und zu leben sind, so ist man auf andere Kapitel angewiesen. Eine Quelle dafür bietet z.B. ein Teil des Titulus XIV, in dem es um das mosaische Gesetz geht. Hierbei werden nämlich alle Zehn Gebote im Einzelnen entfaltet. Nach Antoninus sind all diese Gebote Teil des Naturrechts,<sup>421</sup> und können somit durch die natürliche Vernunft erkannt werden. Auch im Zuge der Behandlung der Todsünden im zweiten Teil der Summa kommen die Gebote des Dekalogs vor. Demnach kann beispielsweise auf diese Teile zurückgegriffen werden, um eine Entfaltung und Gestaltung der konkreten Normen deutlicher werden zu lassen. Es stellt sich jedoch die Frage, ob bei der Behandlung der Normen das Naturrecht bei Antoninus überhaupt noch eine Rolle spielt?

An dieser Stelle soll besagte Frage beispielhaft am 5. Gebot des Dekalogs, am Tötungsverbot, durchexerziert werden. Mit der Frage des Tötungsverbots in der Summa – allerdings ohne den Kontext des Naturrechts – beschäftigt sich auch Juan Carlos García de Vicente in seinem Buch *Homicidia por necesidad*.<sup>422</sup> Es muss allerdings vorweg gesagt werden, dass Antoninus das Tötungsverbot im Titulus des Naturrechts selber gar nicht erwähnt, und dass also nur aus der Notiz, die Gebote des Dekalogs seien ebenfalls Teil des Naturrechts, dieser Schritt exemplarisch hier vollzogen werden kann.

Das fünfte Gebot lautet sehr allgemein: Du sollst nicht töten.<sup>423</sup> Dieser Grundsatz muss gemäß der oben behandelten Aussage des Antoninus also im Licht der natürlichen Vernunft für alle Menschen erkennbar sein. Das Tötungsverbot muss in die dritte Kategorie der natürlichen Neigungen des Menschen fallen, die in Kap. 4.2.1.2. beschrieben wurden, und gehört somit zu jenen Normen, die der Mensch durch die Vernunft erkennt, und die ihm so allein zueigen sind.<sup>424</sup>

---

<sup>421</sup> Vgl. „Ad ista decem praecepta omnes nationes erant obligatae, et omni tempore mundi ad ea servanda, qui voluerunt salvari, quia sunt de iure naturali.” Summa I, tit. XI, cap. I, § 4.

<sup>422</sup> García de Vicente, Juan Carlos, *Homicidia por necesidad. La legítima defensa en la teología tardomedieval*, Bern 1999, S. 170-190.

<sup>423</sup> Ob dieser Grundsatz tatsächlich so allgemein gehalten ist, oder von vornherein Einschränkungen unterliegt, wird weiter unten behandelt.

<sup>424</sup> „Tertio inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, et sic homo habet naturalem inclinationem ad hoc, quod veritatem cognoscat.” Summa I, tit. XIII, cap. II, § 3.



Ein so generelles Gebot wirft für das alltägliche Leben jedoch viele Fragen auf, die offensichtlich auch zur Zeit des Antoninus virulent waren. Das Aufbrechen solcher Fragen ist in einer Gesellschaft meist ein Zeichen eines Umbruchs, in dem überlieferte Normen fragwürdig werden und nicht mehr selbstverständlich sind. Diese Fragen betrafen nach García zur Zeit des Antoninus z.B. die Frage nach der Tötung von Tieren und nach der Todesstrafe.<sup>425</sup> Ist das Tötungsverbot demnach überhaupt absolut zu sehen, oder schließt es von vornherein gewisse Tatbestände gar nicht mit ein? Genau dieser Frage geht auch Antoninus nach.<sup>426</sup> Ihm zufolge gibt es vier Arten, wie man sich gegen dieses Gebot versündigen kann: aus innerer Überlegung, äußerer Rede, einer Tat und durch Unterlassung.<sup>427</sup> Anders als heute, wo dieses Gebot ganz auf seine körperlichen Implikationen verengt ist, schloss es zu früheren Zeiten wie auch im alttestamentlichen Kontext den sozialen Tod mit ein.

Nach García unterscheidet Antoninus sich in der Behandlung dieser Frage von anderen Theologen dadurch, dass er nicht von dem Tatbestand der Tötung ausgeht, und dann fragt, ob es in diesem Fall eine Sünde war, sondern er geht umgekehrt von der sündigen Absicht aus, unabhängig davon, ob die Tötung dann real erfolgt ist.<sup>428</sup>

An dieser Stelle wird jedoch weiter die Frage nach einer real zu begehenden Tötung behandelt, und wann diese tatsächlich unrecht sei, also gegen das Naturrecht verstoße. Antoninus liefert dafür bereits eine Antwort: Für ihn definiert sich „homicidium“ als die *unrechte* Tötung eines Menschen.<sup>429</sup> In diesem Sinn heißt das Gebot in unsere Sprache übersetzt dann: „Du sollst nicht morden“. Dieses Verb schließt demnach von Anfang an gewisse Tatbestände bereits aus.

Im Zuge dieser Fragestellung wendet sich Antoninus an besagten Stellen in der Summa verschiedenen Konfliktfällen dieses Gebots zu. Dabei geht es um Situationen, in denen die Tötung eines Menschen eventuell erlaubt ist.

Nach Antoninus kann das Wort Tötung („homicidium“) in einem zweifachen Sinn verstanden werden: Einmal kann es tatsächlich einen Verstoß gegen das fünfte Gebot, und somit eine schwere Sünde bedeuten. Es kann damit aber ebenso einfach jede Situation gemeint sein, in

---

<sup>425</sup> Vgl. „Seguía habiendo, es los años que Antonino vivió, errores comunes en relación con el homicidio, como por ejemplo pensar que es ilícito matar animales, o que el juez no puede condenar a muerte, etc.“ García, Homicidia, 174.

<sup>426</sup> Antoninus behandelt diese Frage im Zuge der Abhandlung über das fünfte Gebot in Summa I, tit. XIV, cap. 4, § 9, und bei der Behandlung der Todsünden im Kontext der Sünden des Zorns: Summa II, tit. VII, cap. 4. Hier ist ein ganzes Kapitel der Tötung („homocidium“) gewidmet.

<sup>427</sup> „Perpetratur autem quatuor modis, scilicet interiori deliberatione, exteriori locutione, manuali actione, notabili omissione.“ Summa I, tit. XIV, cap. IV, § 9.

<sup>428</sup> Vgl. García, Homicidio, 175.

<sup>429</sup> „Homicidium autem sic diffinire potest, quod homicidium est hominis occisio illegitime facta.“, Summa II, tit. VII, cap. 4, vgl. García, Homicidio, 176.

der ein Mensch durch die Hand eines anderen stirbt. Für letztere Situation gibt es nach Antoninus vier Fälle, die, obwohl es sich um die Tötung eines Menschen handelt, keine Sünde sind.<sup>430</sup> Zu diesen zählt er erstens die Selbstverteidigung.<sup>431</sup> Dabei müssen jedoch drei Bedingungen erfüllt sein: es muss erstens eine Notwendigkeit gegeben sein, zweitens muss es sich um eine wirkliche Verteidigung des Lebens oder der körperlichen Unversehrtheit handeln, und drittens ist das rechte Maß zu beachten. Ebenso darf die Intention nicht das Töten des Angreifers sein, sondern es muss um die Verteidigung des eigenen Lebens gehen.<sup>432</sup>

Antoninus behandelt in kurzen Abschnitten noch weitere Fragen: Auch ein gerechter Richter, der ein Todesurteil spricht oder ein Soldat, der im Krieg tötet, sündigt nicht unbedingt. Worauf es dabei ankommt, betont Antoninus, ist die innere Einstellung. Wenn ein Richter jemanden aus Rache oder anderen niederen Motiven zum Tode verurteilt, so sündigt er bei der Fällung ebendieses Urteils sehr wohl. Die Intention des Tötens kann in sich gesehen nie gut sein, es muss dabei immer um ein höheres Gut gehen, wie z.B. den Eifer für die Gerechtigkeit des Richters, und die Herstellung der öffentlichen Sicherheit beim Soldaten. Der vierte Fall, in dem nicht gesündigt wird, betrifft Unfälle.

Als weiteres Beispiel bringt Antoninus Abraham, der den höchsten Grund hatte, seinen Sohn zu töten. All diesen Personen ist gemeinsam, dass sie nicht aus privaten Interessen handeln, sondern von einer höhergestellten Autorität geleitet werden. Diese stellt auch die erste Prämisse für die Erlaubtheit der Tötung dar. Dabei handelt es sich um die Autorität des gerechten Richters oder des Verantwortlichen für die Gesellschaft, die ihre Autorität wiederum von Gott bezogen haben.<sup>433</sup> Eine zweite Voraussetzung ist der Auftrag, für die soziale Ordnung zu sorgen. Dies betrifft die Polizei, die Richter und Soldaten. Die dritte Prämisse liegt in der Liebe zum Guten, also zum Gemeinwohl und der sozialen Gerechtigkeit. Und in diesem Sinn der Liebe zu höheren Gütern ist es manchmal geboten, dass gewisse Menschen sterben müssen.

In all diesen Fällen ist die Tötung eines Menschen also möglich oder sogar verpflichtend, ohne dass dabei gegen das fünfte Gebot verstoßen wird, ja wie oben besprochen fallen sie gar nicht unter das Tötungsverbot, weder im naturrechtlichen, noch im geoffenbarten Sinn.

---

<sup>430</sup> Vgl. Summa II, tit. VII, cap. 4.

<sup>431</sup> Das Beispiel der Selbstverteidigung hat Antoninus auch im Naturrechtskapitel behandelt, vgl. z.B. Kap. 4.2.9.

<sup>432</sup> Dabei ist das geringste Mittel zu wählen. Kann sich der Angegriffene auch durch Flucht entziehen, so ist diese Möglichkeit zu wählen.

<sup>433</sup> Für Antoninus ist der gerechte Richter der rechte Arm Gottes: „San Antonino va en los jueces el brazo punitivo de Dios para restablecer la justicia en la tierra; ellos no actúan en nombre su propia autoridad, sino baja la autoridad de dios.“ García, Homicidio, 175.

Anders verhält es sich jedoch in einem Konfliktfall, in dem das Leben der Mutter gegen das ihres ungeborenen Kindes steht: Darf ein Fötus<sup>434</sup> denn getötet werden, um das Leben der Mutter zu retten? In dieser Frage gab es kontroverse Positionen, so hatte z.B. Johannes von Neapel darauf im Sinne der Rettung der Mutter geantwortet.<sup>435</sup> Antoninus' Antwort läuft dem jedoch entgegen. Ein beseelter Fötus darf nie getötet werden, auf keinen Fall, um „schändliches“ Verhalten der Mutter, wie z.B. Ehebruch, zu vertuschen, aber ebenso wenig, um das Leben der Mutter zu retten.<sup>436</sup> Diese brüske Ablehnung überrascht anfangs, hat Antoninus vorher doch etliche Ausnahmen von einem allgemeinen Tötungsverbot vorgestellt. Offensichtlich widerspricht diese Art der Tötung in seinen Augen hier jedoch dem fünften Gebot und somit auch dem Naturrecht. Wie kann diese gesamte Theorie nun bewertet werden?

Nach Antoninus betreffen gewisse Fälle, nämlich alle, in denen es sich um eine legitime Tötung handelt, gar nicht besagtes Verbot, und somit auch nicht das Naturrecht. Das Wort „legitim“ beinhaltet die drei vorher genannten Prämissen, von denen die höher gestellte Autorität den wichtigsten Grundsatz darstellt. Im Letzten ist diese immer Gott, der andere stellvertretend zu gewissen Taten befähigt.

Implizit ist allen diesen Ausnahmen von einem allgemeinen Tötungsverbot jedoch gemeinsam, dass der zu Tötende sich auf irgendeine Art und Weise schuldig gemacht hat. Schlussendlich ist eine Tötung nur in diesen Fällen legitim. Für diese Schlussfolgerung ist zu differenzieren: Auch ein Unfall stellt, wie oben behandelt, eventuell keine Sünde dar. Dies ergibt jedoch keinen Widerspruch, weil ein Unfall nicht als „legitim“ bezeichnet werden kann, da dieses im Zusammenhang mit dem Wort „Unfall“ widersinnig wäre. Daher kann gesagt werden, dass das „Unrecht“, das die Tötung („homicidium“) zur Sünde macht, den Umstand mit einschließt, dass der andere unschuldig ist. Es ist die Tatsache, dass der Fötus nicht getötet werden darf, die einen bedeutenden Hinweis darauf gibt, dass für Antoninus die Intention immer eine wichtige Rolle spielt. Dies gilt für den Vollstrecker einer legitimen Tötung, für den das Töten des anderen nie das primäre Ziel sein darf. Auch hier ist der Umstand eines Unfalls mit eingeschlossen, da bei dem Verursacher eines Unfalls aus der Begriffsdefinition heraus keine böse Absicht vorliegt. Die Bedeutung der Intention kann so umgekehrt auch für den Übeltäter angenommen werden. Da der Fötus keinerlei Absicht hat, der Mutter zu schaden und somit in einem gewissen Sinn Böses zu tun, ist er unschuldig, und

---

<sup>434</sup> Antoninus geht bei der Beantwortung dieser Frage immer vom beseelten Fötus. Damals nahm man an, dass der Vorgang der Beseelung bei Knaben am 40. Tag, bei Mädchen am 80. Tag geschah.

<sup>435</sup> Vgl. García, Homicidia, 187.

<sup>436</sup> Für die Quellentextstellen siehe: García, Homicidio, 189.

ist vom Tötungsverbot mit eingeschlossen, auch gibt es keine höhere Instanz, die ein solches Eingreifen rechtfertigt; bei den anderen beschriebenen Fällen liegt jedoch immer schuldhaftes Verhalten – sei es durch ein Verbrechen, auf das die Todesstrafe steht, einen ungerechtfertigten Angriff auf das Leben eines anderen, oder die Sicherheit eines Landes, also der Gesamtgesellschaft –, gekoppelt mit einer negativen Absicht, vor.

Das erste Prinzip der praktischen Vernunft lautet: Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden. Das Naturgesetz gibt dem Menschen als Folgesatz demnach zu erkennen, dass es grundsätzlich böse ist, einen Menschen zu töten, d.h. es ist gut, ihn leben zu lassen, nach Antoninus jedoch mit der Einschränkung, dass er unschuldig ist. Wendet man sich der konkreten Wirklichkeit zu, in der sich die Gesellschaft befindet, so wird schnell erkannt, dass es auch Menschen gibt, die das Gute, das das Naturgesetz lehrt, nicht verwirklichen, d.h. die willentlich ihre Mitbürger angreifen, Verbrechen begehen, oder im Zuge eines Angriffs eines feindlichen Heeres gar die öffentliche Sicherheit gefährden. Jene eben beschriebenen Bereiche betrifft das Tötungsverbot weder im naturrechtlichen Sinn, noch explizit im fünften Gebot.<sup>437</sup> Somit stellt diese Frage, anders als heute oft angenommen wird, gar keinen Konfliktfall dar, auch wenn es bereits zur damaligen Zeit, wie oben erwähnt, gegenläufige Tendenzen gegeben haben muss, da die Frage sonst wohl nicht thematisiert hätte werden müssen.

#### *Bedeutung des Naturrechts für das Tötungsverbot.*

Unsere Ausgangsfrage, zu deren Klärung die Illustration des Tötungsverbots beitragen sollte, war, welche Rolle Antoninus dem Naturrecht angesichts konkreter Verhaltenweisen zuschreibt, also inwieweit das Naturrecht Einfluss auf bestimmte Normen hat?

Eine Lektüre der Textpassagen in der Summa, in denen es um das auch naturrechtliche Verbot des Tötens geht, das eben dargestellt wurde, vermag darüber Aufschluss geben. Alleine der Kontext ist aussagekräftig: Antoninus behandelt das Tötungsverbot nicht im Zuge des Naturrechts, sondern in Auslegung des Dekalogs bei dem mosaischen Gesetz, wo es aber eine eher kurze Behandlung erfährt, und schließlich ausführlicher als Darstellung einer Sünde des Zorns im Titulus über die Todsünden.<sup>438</sup>

An beiden Stellen fällt auf, dass Antoninus darin nirgendwo das Naturrecht zu Argumentationszwecken heranzieht, ja es findet nicht in einem Wort Erwähnung. Dies

---

<sup>437</sup> Damit steht Antoninus auch ganz in der Linie, in der Exegeten das Fünfte Gebot aus der damaligen Zeit heraus interpretieren: „*Nicht morden* ... Das erste der drei Kurzverbote scheint so allgemein formuliert zu sein, dass man oft vom »Tötungsverbot« spricht, doch Wortwahl und Kontext verwandter Stellen grenzen es auf das gewalttätige, schuldhafte Töten ein.“ Dohmen, Exodus, in: Zenger, Stuttgarter Altes Testament, 127.

<sup>438</sup> Summa II, tit. VII, cap. 4.

bestätigt die Vermutung, dass es bei Antoninus auf eine sehr allgemeine, abstrakten Ebene gehoben wird, die zwar einen normativen Rahmen vorgibt, der jedoch der Konkretisierung bedarf. Damit liegt er ganz auf der Linie der Naturrechtskonzeption des Thomas von Aquin,<sup>439</sup> bei dem „die *lex naturalis* nicht mehr enthält als eine allgemein Grundlegung und eine zunächst recht grobe Strukturierung des normativen Bereichs.“<sup>440</sup> Das Tötungsverbot ist bei Thomas kein Prinzip erster Ordnung, dazu ist es viel zu spezifisch, sondern es lässt sich aus dem Grundsatz, niemandem solle Leid angetan werden, ableiten.<sup>441</sup>

Das Naturrecht liefert also auch bei Antoninus eher eine Rahmenordnung; zwar ist bei ihm nirgends ausgesprochen, dass aus ihm keine konkreten Normen abgeleitet werden können, aber alleine die Tatsache, dass er es selber nicht tut, trägt ihre Bedeutung in sich und betont somit indirekt den prinzipiellen Charakter des Naturrechts. Es wird deutlich, dass es Antoninus bei seiner Darstellung keinesfalls um die Legitimation gewisser Normen aus dem Naturrecht heraus geht, und dass er den Folgesätzen keinesfalls denselben normativen Charakter zuerkennt, wie dies bei späteren Autoren mit schwerwiegenden Konsequenzen geschehen sollte. Nachdem nun gesehen wurde, dass man bei Antoninus noch nicht von einer Verrechtlichung der Moraltheologie sprechen kann, soll in einem nächsten Kapitel auch die Frage geklärt werden, ob dies durch veränderte Positionen anderer Konzeptionen in die Wege geleitet wurde.<sup>442</sup>

---

<sup>439</sup> Vgl. Kluxen, *Lex naturalis*, 42.

<sup>440</sup> Kluxen, *Lex naturalis*, 42.

<sup>441</sup> Vgl. STh I-II, q. 95, a. 2. Aus den allgemeinen Prinzipien kann auf zweifache Weise Konkretes abgeleitet werden: „Als einfach Folgerungen (per modum conclusionem aus den ersten Geboten des Naturrechts wie etwa »du sollst nicht töten« aus dem Grundsatz »du darfst niemandem Leid antun« (nulli esse malum faciendum) oder aber als eine nähere Bestimmung (per modum determinationis) der allgemeinen Regel.“ Honnefelder, *Naturrecht*, 14.

<sup>442</sup> Dies geschieht beispielsweise schon bei Francisco Suárez, wie im folgenden Kapitel gesehen werden kann.

## **7. Im Wandel der Zeit: Eine Darstellung ausgewählter naturrechtlicher Konzeptionen nach Antoninus**

### **7.0. Vorbemerkungen**

Das folgende abschließende Kapitel soll durch die Beleuchtung prominenter Naturrechtskonzeptionen die Fäden der Geschichte bis zur Gegenwart ziehen und so noch einmal zu einer profunderen Einordnung der Antonin'schen Darlegung verhelfen.

Nach einer kurzen geschichtlichen Einleitung die generelle Entwicklung betreffend, werden hier die Naturrechts-Gedanken des Francisco Suárez als Vertreter der frühen Neuzeit und der spanischen Spätscholastik dargestellt, anschließend wird die Konzeption der Neuscholastik beleuchtet, wobei es hier vor allem um die Frage gehen wird, welche Akzentsetzungen hier getroffen werden, also in welche Richtung sich die Naturrechtsvorstellung verschiebt, und welche Folgen dies zeitigt. Zuletzt geht es noch um eine Darstellung der Theorie der Grisez-Schule, bei der es sich um eine der prominentesten und am meisten rezipierten Naturrechtskonzeptionen des 20. Jahrhunderts handelt. Natürlich muss bei einem solchen Abriss immer mitbedacht werden, dass verschiedene Theorien nie isoliert dastehen, sondern sich meist in einer langen Tradition unterschiedlicher Abhängigkeiten und Gedankenprozesse befinden. Eine wichtige Rolle spielen immer auch komplizierte geistesgeschichtliche Hintergründe, die auf unterschiedliche Weise zumindest implizit – sei es auf positive oder negative Weise – aufgenommen werden. Diese Tatsache macht das hier unternommene Unterfangen relativ schwierig, daher können die einzelnen Darstellungen immer nur bruchstückhaft bleiben.

### **7.1. Ein kurzer geschichtlicher Überblick über das Naturrechtsdenken bis Antoninus**

Der Gedanke eines wie auch immer gearteten Naturrechts reicht in der Philosophiegeschichte bis weit vor die Entstehung des Christentums zurück. Nach Römelt ist das „naturrechtliche Denken innerhalb der Theologie (...) dem antiken metaphysischen Verständnis verbunden.“<sup>443</sup> Der Gedanke der Berufung auf die Natur hinsichtlich der sittlichen Ordnung lässt sich systematisch erstmals in der Stoa zeigen. Dabei findet der Mensch das Maß für sein Handeln im Logos, an dem der Mensch als Vernunftwesen teilhat, und der die Natur sowohl des Menschen, als auch des ganzen Kosmos bestimmt. Diese Gedanken sollten dazu dienen,

---

<sup>443</sup> Römelt, Christliche Ethik, 122.

dem menschlichen Leben in unberechenbaren Zeiten Bestand zu geben – man denke nur an die vielfältigen Abhängigkeiten des antiken Menschen allein das Wetter betreffend, das in einem unvergleichbar größeren Ausmaß als heute die Lebensbedingungen in Hinsicht auf die landwirtschaftliche Produktion bestimmte. Dies sollte ein Blick über das Zufällige, Kontingente hinaus leisten, wodurch eine Teilhabe an „der Ewigkeit des Allgemeinen, der Begriffe und Ideen und so am Absoluten“<sup>444</sup> möglich wurde. Es galt, in Übereinstimmung mit diesem Logos zu leben, was der Vernunft und zur selben Zeit der Natur gemäß leben bedeutete. Voraussetzung für die Möglichkeit dessen ist die Ordnung des Kosmos nach erkennbaren Gesetzen.

Die uns bis heute begegnende lateinische Terminologie stammt von Cicero, der diesen Gedanken aufnahm. Bei ihm findet sich nun ein *lex aeterna et perpetua*, also ein ewiges Gesetz, das als *lumen naturae*, als Licht der Natur allen Mensch zumindest im Ansatz bekannt ist. Nach Ludger Honnefelder machte die Ähnlichkeit des ewigen Gesetzes zum christlichen Schöpfungsglauben es den frühchristlichen Autoren leicht, diesen heidnischen Gedanken für ihre Zwecke zu adaptieren.<sup>445</sup>

Für die christliche Rezeption besonders bedeutsam ist Augustinus, der die Diktion Ciceros von der *lex aeterna* aufnimmt, und sie in den Weltplan Gottes wandelt, der dann wiederum durch das Naturrecht, die *lex naturalis*, im Gewissen anerkannt wird. „Das natürliche Gesetz ist dann die (erkennende) Teilhabe der vernünftigen Kreatur am Ewigen Gesetz.“<sup>446</sup> Ziel des sittlichen Strebens ist Gott. Dabei sind seine Gedanken durchaus platonisch geprägt, weil die Wirklichkeit die göttliche Ordnung abbildet, die der Mensch mit seiner Vernunft erkennen kann. Somit erhält die biblische Schöpfungsordnung die Funktion der antiken Seinsordnung.<sup>447</sup> Einen vortrefflichen Anknüpfungspunkt dieser Lehre auch an die Heilige Schrift bietet die berühmte, auch von Antoninus an den Anfang seiner Naturrechtsabhandlung gesetzte Stelle aus dem Römerbrief, in der es heißt, das Gesetz sei den Heiden ins Herz geschrieben (Röm 2,14f). Dadurch entstand auch eine theologische Absicherung, mit der Konsequenz, dass der Inhalt des Naturrechts mit dem von Gott geoffenbarten Gesetz übereinstimmen muss.<sup>448</sup> In diesem Sinne werden auch die Gebote des Dekalogs als naturrechtliche Normen angesehen.

---

<sup>444</sup> Römelt, Christliche Ethik 124.

<sup>445</sup> Vgl. Honnefelder, Naturrecht, 6.

<sup>446</sup> Kluxen, Naturrecht, in: LThK 7<sup>3</sup>, 684.

<sup>447</sup> Vgl. Römelt, Christliche Ethik, 128.

<sup>448</sup> Vgl. Kluxen, Naturrecht, in: LThK 7<sup>3</sup>, 684.

Im Mittelalter gab es dann schließlich zwischen den Legisten und Dekretisten<sup>449</sup> große Unterschiede bei der Auffassung des Naturrechts. Erstere übernahmen die Auffassung Ulpians, dass das Naturrecht Menschen und Tiere gemeinsame Vorgänge umfasst, während die Dekretisten es alleine auf den Menschen und seine Fähigkeit, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, anwendeten.<sup>450</sup>

In erster Linie waren es jedoch die Theologen, deren Interesse dem Naturrecht galt, da sie der Überzeugung waren, die Normen des Naturrechts seien göttliches Gesetz. Außerdem führt Richard Bruch ins Treffen, dass diese Normen dem Prinzip „*gratia supponit naturam*“ gemäß<sup>451</sup> „den materialen Unterbau der christlichen Sittlichkeit [liefern], der im Rahmen der zu ihr gehörenden Tugend der Gerechtigkeit auch wichtige Fragen des juristischen Bereichs umfaßt.“<sup>452</sup> Die Theologen der Scholastik schließlich standen also vor einer alles andere als einheitlichen Tradition.

Der erste, der einen eigenen ausführlichen Traktat über das Naturrecht verfasste, war der Pariser Scholastiker Wilhelm von Auxerre in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Inhaltlich ist das Naturrecht bei ihm auf ersten praktischen Prinzipien, vergleichbar mit denen der theoretischen Vernunft, aufgebaut, es ist zudem Ursprung und Grundlage der Tugenden. Eine weitere, umfangreiche Abhandlung findet sich in der Summa des Franziskaners Alexander von Hales, die uns ja auch bei Antoninus schon begegnet ist. Er hält sich dabei eng an Augustinus und leitet das Naturgesetz aus dem ewigen Gesetz Gottes ab.<sup>453</sup>

Doch den bedeutendsten Einfluss, der sich auch an der Fülle der Literatur zeigt, hatte natürlich die Naturrechtskonzeption des Thomas von Aquin, die bis heute wirksam ist, und über deren Deutung noch immer keine Einigkeit herrscht. Die wichtigsten Grundzüge sollten jedoch im Zuge der Behandlung des Naturrechts bei Antoninus klar geworden sein, der die Gedanken des Thomas ja sehr ausführlich übernimmt. Aus diesem Grund sind sie in die Darstellung des Antonin'schen Konzepts miteingeflossen und deutlich gekennzeichnet worden.<sup>454</sup>

---

<sup>449</sup> Nähere Information dazu findet sich in: Weigand, Rudolf, Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irenaeus bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus. (Münch. Theol. Studien, kan. Abt. 26), München 1967.

<sup>450</sup> Vgl. Bruch, Ethik, 17.

<sup>451</sup> Die Gnade unterstützt die Natur, d.h. Gnade und menschliches Vermögen spielen zusammen.

<sup>452</sup> Bruch, Ethik, 17.

<sup>453</sup> Vgl. Bruch, Ethik, 17.

<sup>454</sup> Für eine detaillierte Darstellung des Naturrechts bei Thomas von Aquin siehe z.B.: Kluxen, Wolfgang, *Lex naturalis* bei Thomas von Aquin, Wiesbaden 2001. Überblicke liefern jedoch auch Lexikonartikel zum Thema Naturrecht, so z.B.: Herms, Naturrecht, in: RGG 6<sup>4</sup>, 133, oder auch jeder Handbuch-Beitrag das Naturrecht betreffend, z.B.: Römelt, Christliche Ethik, 129-131, oder Honnefelder, Naturrecht, 8-16. Allein aus dieser Tatsache heraus kann die zentrale Rolle des Thomas für diese Frage erkannt werden.



Neben Thomas sind für die Entwicklung des Naturrechts im Mittelalter noch die beiden Franziskaner Johannes Duns Scotus (1266-1308) und Wilhelm von Ockham (ca.1285-1349) zu nennen.<sup>455</sup> Für sie spielt nicht der Verstand, sondern der Wille die größere Rolle. Demzufolge ist auch Gottes Wille – nicht seine Erkenntnis – Grund für die Existenz und die Geltung seines Gesetzes. Außerdem wurde dem Individuellen mehr Gewicht eingeräumt, als dies traditionell der Fall war.<sup>456</sup> Somit weichen sie gerade in der metaphysischen Begründung von Thomas ab.<sup>457</sup> Zumindest in der katholischen Tradition blieb jedoch die Position des Thomas vordergründig jedoch die bestimmende, obwohl „bei näherem Zusehen (...) es jedoch die beiden Hauptelemente der scotischen Naturrechtsauffassung [sind], die in verschiedenen Transformationsgestalten die neue Deutung [in der spanischen Spätscholastik] bestimmen.“<sup>458</sup> Für die Reformation gelten beide als Wegbereiter, Duns Scotus' Einsicht, die Erkenntnis geschaffener Güter, die nur durch die Erkenntnis Gottes gut sind, für die wiederum das Licht der Gnade der Offenbarung Voraussetzung ist, „weist voraus auf die Reformation.“<sup>459</sup>

Hier wären noch viele andere Vertreter zu nennen, die für die weitere Entwicklung, und auch ein ganzheitliches Verständnis der Naturrechtstradition(en) wichtig wären, die an dieser Stelle jedoch nicht behandelt werden können.<sup>460</sup>

## **7.2. Das Naturrecht in der spanischen Spätscholastik: Francisco Suárez SJ (1548-1617)<sup>461</sup>**

Für diese Untersuchung ist es zunächst wichtig, den veränderten Kontext festzustellen, in dem sich die (spanische) Gesellschaft dieser Zeit im Gegensatz zum Mittelalter befand. Es hatten gewaltige Umbrüche stattgefunden, die auch für die Weiterentwicklung der Naturrechtslehre von großer Bedeutung waren. Es gab wirtschaftspolitische Umwälzungen

---

<sup>455</sup> Zwischen beiden Positionen gibt es erhebliche Unterschiede, so dass beide nicht in einen Topf geworfen werden dürfen. Diese darzustellen ist hier jedoch nicht möglich, eine knappe Darstellung dessen findet sich bei: Bruch, Ethik, 20-21.

<sup>456</sup> Vgl. Bruch, Ethik, 20.

<sup>457</sup> Vgl. Kluxen, Naturrecht, in: LThK 7<sup>3</sup>, 685-686; ein bisschen ausführlicher bei: Bruch, Ethik, 20-21.

<sup>458</sup> Honnefelder, Naturrecht, 24.

<sup>459</sup> Herms, Naturrecht, II. Christentum, in: RGG 6<sup>4</sup>, 134; genauere Informationen für Scotus finden sich bei: Honnefelder, Naturrecht, 16-23.

<sup>460</sup> Für eine knappe Zusammenfassung des postthomasischen Naturrechts siehe: Schallenberg, Naturrecht, 75-87.

<sup>461</sup> Die beiden weiteren wichtigsten Vertreter der spanischen Spätscholastik sind Francisco de Vitoria und Gabriel Vasquez. Auf beide kann hier leider nicht eingegangen werden. Es sei nur gesagt, dass „die naturrechtliche Begründung der Völkerrechtslehre durch Vitoria, basierend auf der Überzeugung von der Rechtssubjektivität jedes Menschen und der politischen Gemeinschaft, (...) die bedeutendste Leistung [ist].“ Hollerbach, Naturrecht, 21. Diese Tatsache bedeutet, dass das spanische Naturrechtsdenken nicht nur theoretisch blieb, sondern angesichts des spanischen Kolonialismus auch praktisch wurde. Diese Lehre Vitorias nimmt einen bedeutenden Platz in der Geschichte der Menschenrechte ein.

und eine besonders starke Zäsur stellte die Entdeckung des „neuen“ Kontinents Amerika dar. Im Zusammenhang damit stellten sich speziell die Fragen des Kolonialismus und des Umgangs mit den indigenen Völkern, die ja für die spanische Krone als Kolonialmacht besonders virulent waren. Zu dieser Zeit begann auch das Erstarren der Nationalstaaten, und der Absolutismus nahm seinen Anfang.<sup>462</sup>

Nach Richard Bruch war es der führende Jesuitentheologe Francisco Suárez, der „Die bedeutendste Grundlagenforschung zur Naturrechtslehre (...) in der frühen Neuzeit [betrieb] (...)“<sup>463</sup>, und Peter Schallenberg nennt Suárez den Begründer der „spezifisch jesuitischen Lehrtradition thomistischen Denkens.“<sup>464</sup> Seine Gedanken zum Naturrecht legt er im Traktat *De legibus ac Deo legislatore* aus dem Jahr 1613 dar. In diesem finden sich nach allgemeinen Aussagen über Wesen und Wirkung des Gesetzes Darlegungen zuerst zum ewigen und dann zum natürlichen Gesetz und zum Völkerrecht, gefolgt von Abhandlungen zu den menschlichen Gesetzen. Erst am Schluss kommen die positiven göttlichen Gesetze zur Sprache.<sup>465</sup>

Suárez versucht eine Mittelposition zwischen thomanischen und nominalistischen Thesen zu etablieren. Er bemüht sich auffallend um eine Übereinstimmung mit den Theorien des Thomas von Aquin, die er jedoch keinesfalls durchgehalten hat. So weicht er in vielen Punkten nicht nur vom Thomismus<sup>466</sup> seiner Zeit, sondern ebenfalls von Konzepten des Thomas selber ab, und entwickelt dessen System unter Einbeziehung scotistischer Gedanken und des Nominalismus weiter.<sup>467</sup>

Für das Verständnis seines Denkens ist die Tatsache von höchster Wichtigkeit, dass das Verständnis und schließlich auch das Konzept des Gesetzes an sich in deutlich veränderter, nämlich eingengter, Form auftreten. Pauline Westermann hat nachgewiesen, dass das Gesetz bei Thomas von Aquin als eine Art Ausdrucksweise – sie nennt es „law-as-style“ – aufgefasst wird, die sich sowohl im Regelnden als auch im Geregeltten findet. Für Suárez ist dieser Terminus zu weit gegriffen. Ihm zufolge umfasst das Gesetz verbindliche Vorschriften, die nur vernünftigen Kreaturen gegeben werden, damit diese ein moralisch gutes Leben verwirklichen. Westermann nennt dieses Konzept „law-as-precept.“<sup>468</sup> Suárez unterscheidet

---

<sup>462</sup> Vgl. Bruch, Ethik, 21, und Westermann, Disintegration, 78.

<sup>463</sup> Bruch, Ethik, 22.

<sup>464</sup> Schallenberg, Naturrecht, 56.

<sup>465</sup> Vgl. Bruch, Ethik, 23.

<sup>466</sup> „Generell hat sich heute die Unterscheidung zwischen »thomanischer Theologie/Philosophie« als der Lehre des Thomas von Aquin selbst, und »thomistischer Theologie/Philosophie« als einer Schulrichtung scholastischer Philosophie (...) durchgesetzt.“ Schallenberg, Naturrecht, 37.

<sup>467</sup> Vgl. Schallenberg, Naturrecht, 38 und 56-57.

<sup>468</sup> Westermann, Disintegration, 82. Hier finden sich auch die Referenzstellen in Suárez' Traktat angeführt und übersetzt.

hier zwischen vernünftigen Kreaturen, die Gesetzen wirklich folgen können, und unvernünftigen, die sich bloß ihnen gemäß verhalten. In weiterer Folge trennt er auch zwischen den rationalen und irrationalen Anteilen im Menschen selber, was weit reichende Konsequenzen haben wird.

Folgt man diesem Gedankengang, so bereitet schon die Vorstellung des ewigen Gesetzes (*lex aeterna*), wie sie sich bei Thomas, und in dessen Gefolge auch bei Antoninus, findet, erhebliche Probleme. Bei ihnen ist das ewige Gesetz ja die göttliche Ordnung. Doch Suárez zufolge widersprechen sich im Prinzip die Termini „ewig“ und „Gesetz“ bereits, da ein Gesetz Subjekten auferlegt sein muss, die es aber wiederum nicht von Ewigkeit her gegeben hat. Diesem ersten Einwand folgt noch ein zweiter. Werden als Grundlage für eine Rede vom Gesetz die oben beschriebenen Faktoren herangezogen, so würde ein ewiges Gesetz Gottes Freiheit einschränken, da Gott in diesem Sinn Gegenstand eines Gesetzes wäre, was sich eindeutig nicht mit Gottes Wesen in Einklang bringen lässt. Würde Gott gewissen Geboten unterliegen, so wäre seine Freiheit nicht mehr gewährleistet. Generell kann gesagt werden, dass den Debatten über die Freiheit Gottes, die bis weit ins 17. Jahrhundert hinein von Voluntaristen und Intellektualisten<sup>469</sup> geführt wurden, dieses veränderte Gesetzesverständnis zu Grunde lag und sie überhaupt erst ermöglichte.<sup>470</sup> Es war jedoch nicht Suárez, der für diesen Wandel sorgte, sondern bereits 50 Jahre nach Thomas' Tod kann nicht mehr von einer einheitlichen Gesetzeskonzeption gesprochen werden.<sup>471</sup>

Der vielleicht wichtigste Einschnitt, der sich folgenreich auf die Naturrechtsvorstellung auswirken sollte, ist jedoch Suárez' veränderte Schöpfungsvorstellung.<sup>472</sup> Für ihn sind die Kreaturen Repräsentation der Ideen Gottes, er geht von einer bereits „fertigen“ Realität aus, was in Folge bedeutet, dass der teleologische Aspekt, der bei Thomas im Anschluss an Aristoteles der Schöpfung immanent ist, hier verloren geht. Westermann drückt es so aus: “To put it in somewhat exaggerated terms: creatures are conceived as dummies, faithfully and successfully copied according to the fixed ideas in God's mind. These fixed ideas, once represented, lose their directive force in guiding creatures to a further end.”<sup>473</sup> Nach

---

<sup>469</sup> Voluntarismus ist „Der im 19. Jh. im Ggs. z. Intellektualismus geprägte philos. Begriff (Erkenntnistheorie, Ethik, Metaphysik u Theol. Betreffend) bez. Jenen Denk- und Erfahrungshorizonten, in welchem der Wille den Primat vor dem Intellekt hat. (...)“ Scheffczyk, Voluntarismus, in: LThK 10<sup>3</sup>, 883.

<sup>470</sup> Vgl. Westermann, Disintegration, 85.

<sup>471</sup> Dies kann z.B. an Schriften des Marsilius von Padua erkannt werden, der im 14. Jahrhundert verschiedene Bedeutungen von „Gesetz“ unterschied, und selber dafür eintrat, Gesetz als Regeln bezüglich menschlicher Handlungen zu verstehen, vgl. Westermann, Disintegration, 86-87.

<sup>472</sup> Westermann verknüpft dieser veränderte Schöpfungsvorstellung mit den Änderungen, die die bildende Kunst dieser Zeit mit sich brachte, die ihre Objekte so naturgetreu wie möglich abbilden wollte, wo die Objekte also die Natur gewissermaßen repräsentieren sollten, vgl. Westermann, Disintegration, 88.

<sup>473</sup> Westermann, Disintegration, 89.

Schallenberg ergibt aus diesem „Immer-schon-fertig-sein der gesetzten Realität“<sup>474</sup> auch das Interesse am konkreten Individuum, das für Suárez alleine existiert. Für ihn gibt es die Wirklichkeit immer nur in individueller Gestalt, und wir können auch nur das einzelne intellektuell erkennen. Er übernimmt dabei modifiziert eine These des Nominalismus, nämlich dass es eine allgemeine Wesenheit nur im Denken, nicht aber realiter, gibt. Dabei widerspricht er sowohl dem klassischen Thomismus, als auch Duns Scotus, obwohl er dessen Lehren sonst in vielen Punkten annimmt.<sup>475</sup> Schallenberg macht sofort auch auf die Nachteile dieses Modells aufmerksam:

„Zwar scheint die Auffassung des Suárez auf den ersten Blick existentialistisch, da konkret-individuell, zu sein, in der Konsequenz aber führt sie zum Essentialismus, da die individuelle Wesensnatur isoliert in sich betrachtet zur unveränderlichen Norm erhoben wird, ohne den thomanischen Bezug zur allgemeinen Menschheitsnatur und zum »ordo essentiae«.“<sup>476</sup>

In Folge gelangt Suárez auch zu einer oben schon kurz angesprochenen Dichotomie von Vernunft und Natur. Da er die Kreaturen bereits als „fertig“ betrachtet, können die natürlichen Neigungen keinen Hinweis auf moralisch richtiges Handeln geben, und die Definition, dass das Gute sei, wonach alle streben, hat keine Bedeutung mehr. Daher ist auch das erste Prinzip der praktischen Vernunft bei Thomas, dass das Gute zu tun, und das Böse zu lassen ist, relativ bedeutungslos. Die natürlichen Neigungen müssen gezähmt werden,<sup>477</sup> die Dichotomie zwischen Vernunft und Natur macht es unmöglich, sie als Ausgangspunkt für die praktische Vernunft gelten zu lassen. Der Mensch kann durch sein natürliches Verlangen nicht auf das kommen, was er moralisch wünschen soll. Dies ist der Grund, weshalb Gott das Naturrecht als Gesetz im wahren Sinn des Wortes promulgieren musste. Ohne dieses Naturgesetz würde der Mensch sich nicht vom Tier unterscheiden und blind seinen Instinkten folgen.<sup>478</sup>

In Suárez Konzept ist daher kein Platz für die praktische Vernunft. Dies hat seinen Grund, wie beschrieben, in der Tatsache der Trennung von Irrationalem und Rationalem. Da die natürlichen Neigungen in irrationalen Kreaturen zu bloßen Instinkten degradiert werden, benötigen wir nur die theoretische Vernunft, um die natürliche Welt zu verstehen. Um moralisch zu handeln, müssen wir Gottes expliziten Geboten folgen. „Here, there is no room for practical reason either in Aquinas’s sense of the word, as the kind of reasoning that starts

---

<sup>474</sup> Schallenberg, Naturrecht, 57.

<sup>475</sup> Vgl. Schöndorf, Individuum, 115

<sup>476</sup> Schallenberg, Naturrecht, 57.

<sup>477</sup> Eine Übersetzung der betreffenden Stelle aus *De legibus ac Deo legislatore* findet sich in: Westermann, Disintegration, 90.

<sup>478</sup> Vgl. Westermann, Disintegration, 91.

from the perception of the ‘ends’. It is sufficient that rational creatures understand the moral precept issued by God.”<sup>479</sup> Stattdessen sollte eine Unterscheidung zwischen normativen und deskriptiven Aussagen eingeführt werden. Letztere betreffen Mechanismen, die der irrationalen Natur von Gott eingepflanzt wurden, während erstere die konkreten moralischen Vorschriften Gottes für rationale Geschöpfe meinen. Somit hätte der erste Grundsatz der praktischen Vernunft des Thomas bei Suárez die Funktion eines sehr generellen Gebots, aber eben nicht mehr das Wesen eines Prinzips.<sup>480</sup>

Die Frage einer weiteren Bestimmung des Naturrechts ist stark geprägt von der oben schon erwähnten Auseinandersetzung zwischen Voluntaristen, die das Naturgesetz als auf Gottes Willen basierend annehmen, und Intellektualisten, die seinen Platz stärker in der Vernunft verorten. Der Voluntarismus vertritt die Ansicht, es gibt weder Gutes noch Böses einfach so, sondern immer nur nach vorhergehender Beurteilung dessen. So bedarf es zuerst des Urteils Gottes, aber dann auch unseres eigenen. Das Gute und das Böse existieren demnach nur auf Basis eines vernünftigen Urteils. Die Natur selber gibt darüber noch keine Auskunft. „Der Wille Gottes, nicht die Bindung in die Seinsordnung begründen die *lex naturalis* und damit die sittliche Verpflichtung.“<sup>481</sup>

Suárez vertritt also die Position des Voluntarismus, die ihm oft vorgeworfen wird, aber er tut es in gemäßigter Form, da ein radikaler Voluntarismus implizit die Existenz eines Naturgesetzes überhaupt leugnen muss. Bei Suárez weist hingegen das Naturgesetz „auf Gott als befehlenden und eine Verpflichtung auferlegenden Gesetzgeber hin.“<sup>482</sup> Für ihn ist das Gesetz Akt des Willens, dieser Akt das Naturgesetz betreffend besitzt aber ein „fundamentum in re“ indem er verbietet, was schlecht *ist*.<sup>483</sup> Es kann also geurteilt werden, ob etwas schlecht ist, aber ein Urteil alleine hat noch keinen ethisch verbindlichen Charakter. Dieses Urteil verpflichtet erst, wenn es ein Gebot Gottes ist. „Erst durch das Gebot wird das fundamentum in re zu einem Gesetz im eigentlichen Sinn erhoben.“<sup>484</sup> Das Naturgesetz hat somit sowohl indikativen als auch präzeptiven Charakter, Suárez vertritt ein Zusammenspiel der vernünftigen Natur und dem Willen Gottes. Westermann übersetzt eine Schlüsselpassage für diesen Gedanken:

„[...] this divine volition, in the form of a prohibition of in that of an [affirmative] command, is not the whole reason for the good or evil involved in the observance or transgression of the natural law; on the contrary, it necessarily presupposes the

---

<sup>479</sup> Westermann, *Disintegration*, 97.

<sup>480</sup> Vgl. Westermann, *Disintegration*, 98.

<sup>481</sup> Schallenberg, *Naturrecht*, 58.

<sup>482</sup> Arntz, *Entwicklung*, 108.

<sup>483</sup> Vgl. Arntz, *Entwicklung*, 108.

<sup>484</sup> Arntz, *Entwicklung*, 109.

existence of a certain righteousness or turpitude in these actions, and *attaches to them a special obligation derived from divine law*” [emphasis by Westermann]<sup>485</sup>.

Den Grund dafür, dass die Gesetze Gottes, obwohl in erster Linie von seinem Willen und nicht von der Vernunft abhängig, dennoch auf jeden Fall der Vernunft entsprechend und damit letztendlich für uns einsichtig sind, liegt nach Suárez in der menschlichen Natur, er begründet es also a posteriori. Weil Menschen vernünftige Kreaturen sind, ist es nur logisch, dass Gott seine Gesetze derart gestaltet, dass sie von Menschenseite erkannt und befolgt werden können. Dadurch liefert die menschliche Natur das Argument für die Existenz des Naturrechts.<sup>486</sup>

Eine Frage, in der Suárez mit den anderen Spaniern übereinstimmte, war, dass er das Naturrecht ausweitete, sodass nicht mehr nur oberste Prinzipien, sondern auch ihre zwingenden Folgerungen umfasst waren. Wie bei Antoninus gesehen werden konnte, der dies von Thomas übernahm, sind Gebote und Verbote nicht auf der selben Ebene, denn während Verbote immer gelten, verpflichten Gebote nicht in jeder Situation. In Thomas' Traktat spielt dieser Gedanke jedoch keine wesentliche Rolle, Suárez radikalisiert diesen Gedanken jedoch, indem bei ihm nur die Verbote absolut unwandelbar sind.<sup>487</sup> Diese Konzeption wirkt nach Arntz bis heute weiter.<sup>488</sup> Alexander Hollerbach zufolge zeigt sich hierin die Tendenz zu einem Naturrechtssystem, an das das spätere Vernunftrecht leicht anknüpfen konnte.<sup>489</sup>

Das Konzept des Suárez sollte in Gestalt des Suarezianismus noch lange Zeit prägend sein. Als abschließendes Urteil Suárez und die spanische Spätscholastik betreffend urteilt Ludger Honnefelder:

„Auf der anderen Seite muß der gleiche Rekurs auf die Vorgegebenheit der Wesensnatur, der den spanischen Scholastikern die Formulierung eines Katalogs von Pflichten und Rechten erlaubt, im Vergleich zu Thomas von Aquin und Duns Scotus als problematisch betrachtet werden: Die aristotelische Deutung der menschlichen Natur als teleologisches Seinkönnen tritt deutlich zurück. Aus der von Thomas herausgearbeiteten *Aufgegebenheit* wird – wie schon in der Stoa – eine einfache *Vorgegebenheit* der Wesensnatur. Die ethische Bewertung verlagerte ihren Akzent vom Ganzen der menschlichen Praxis auf die einzelne, isoliert betrachtete Handlung. Damit wird deutlich, daß die Naturrechtslehre der *Neuscholastik des 19./20. Jahrhunderts* mit ihrer essentialistischen Deutung der

---

<sup>485</sup> Übersetzung von *Tractatus de Legibus ac Deo legislatore* II, VI, 11, in: Westermann, Disintegration, 99.

<sup>486</sup> Vgl. Westermann, Disintegration, 102.

<sup>487</sup> „Praecepta omnino immutabilia sunt praecepta negativa“ (Suárez, l.c., c. 15, n. 22, p. 150, zu finden in: Arntz, Entwicklung, 107.

<sup>488</sup> Vgl. Arntz, Entwicklung, 108.

<sup>489</sup> Hollerbach, Naturrecht, 20.

menschlichen Wesensnatur und deren Legitimierung durch die gesetzgebende Autorität Gottes und der Kirche nicht dem genuinen Ansatz des Thomas, sondern dem des Suárez folgt.<sup>490</sup>

### 7.3. Das Naturrecht in der Neuscholastik

Der Begriff der Neuscholastik ist nicht so leicht einzugrenzen. Wie der Terminus *Neuscholastik* jedoch impliziert, sollte es um eine Wiederentdeckung der Scholastik gehen. Der Analyse Peter Gangls zufolge, der sich in seiner Dissertation mit der Erneuerung der Scholastik beschäftigte, hatte dies den Hintergrund, dass die scholastische Methode zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Vergessenheit geraten war, die neuen philosophisch-theologischen Modelle aber das Verhältnis Glaube und Vernunft nicht befriedigend lösen konnten. Also wurde nach einer anderen Methode Ausschau gehalten, die man schließlich in der mittelalterlichen Scholastik zu finden glaubte. Dieser Vorgang gipfelte in der Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) von Leo XIII., mit der von höchster Stelle die Wiedereinführung der scholastischen Methode in den Lehrbetrieb angeordnet wurde.<sup>491</sup> In dieser Enzyklika wird die Scholastik des Mittelalters als fruchtbarste Art der Wissenschaft ausgezeichnet, und Thomas von Aquin als der Scholastiker schlechthin zur Grundlage des christlichen Glaubens erklärt: “Among the Scholastic Doctors, the chief and master of all towers Thomas Aquinas, who, as Cajetan observes, because »he most venerated the ancient doctors of the Church, in a certain way seems to have inherited the intellect of all.«<sup>492</sup> Peter Schallenberg bezeichnet diese Enzyklika als „einen Einschnitt zwischen zwei Perioden katholischer Philosophie, von denen die erste, zum Teil noch im Einfluß der Romantik, sich allgemein den Traditionen katholischer Theologie und Philosophie zuwand, wohingegen die zweite ganz dezidiert Thomas in den Mittelpunkt der geistesgeschichtlichen Renaissance stellt.“<sup>493</sup> Diese zweite Periode bezeichnet er als „eigentliche Neuscholastik“. Mit der Enzyklika werden bestimmte Positionen festgelegt: Die Philosophie ist bloße Dienerin der Theologie, ihr Zweck ist es, eine Hilfe für den wahren Glauben darzustellen.<sup>494</sup> Daraus ergibt sich eine klare Unterordnung der Philosophie unter das Lehramt, ebenso wie die Philosophie der Neuzeit und neue geistige Strömungen als vom

---

<sup>490</sup> Honnefelder, Naturrecht, 26.

<sup>491</sup> Vgl. Gangl, Franz Ehrle, 35.

<sup>492</sup> Leo XIII., *Aeterni Patris*, 17: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html) [Stand: 06.10.2008]; diese Enzyklika wurde auf der offiziellen Homepage des Vatikan nicht in deutscher Sprache gefunden.

<sup>493</sup> Schallenberg, Naturrecht, 61.

<sup>494</sup> Vgl. Leo XIII., *Aeterni Patris*, 4-14: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html). [Stand: 06.10.2008]

Protestantismus verursacht abgelehnt werden. Dem Befund H. Schmidingers zufolge wird „die menschliche Natur fast nur im Licht ihrer Errettung durch die Gnade“<sup>495</sup> betrachtet.<sup>496</sup>

Im Zusammenhang mit dieser Neuentdeckung wird in stärkerem Maße ein naturrechtliches Argumentationsmuster entwickelt. Dieses, obwohl sich offiziell auf Thomas von Aquin berufend, erscheint tatsächlich jedoch in stark veränderter Form.

Dabei erscheinen Hollerbach drei Momente, die nur schwerlich in einem positiven Licht zu verstehen sind, kennzeichnend für das neuscholastische Naturrecht: Es verfügt über „einen abstrakten Rationalismus, einen legalistischen Positivismus und eine reduktionistische Engführung des Naturbegriffs (...).“<sup>497</sup> Der abstrakte Rationalismus ergibt sich aus der engen Verbindung der neuscholastischen Konzeption zu dem Vernunftrecht, das sich in den Systemen von Grotius, Pufendorf, Thomasius und Christian Wolff, und auf andere Weise bei Hobbes, Locke und Rousseau findet. Dieses Vernunftrecht war eine Folge der spanischen Spätscholastik und in diesem Sinne auch gewisser Strömungen der Hochscholastik, die das Naturrecht in verschiedener Hinsicht zuspitzten. So nahm es die Universalität sehr ernst, was auf dem Hintergrund der Konfessions- und Bürgerkriege den Versuch darstellte, eine Ordnung für alle zu gründen. Auch die Rationalitätsstruktur des Naturrechts wurde umgeformt, sodass aus der ratio als von Gott gegebener und zur Verständnis ermächtigter Potenz eine „produzierende, konstruierende und instrumentelle Vernunft wird, mit der äußersten Konsequenz der radikal immanentistisch konzipierten Autonomie des sittlichen Bewusstseins.“<sup>498</sup> Dadurch geschieht notwendigerweise eine Reduktion des Naturrechts auf das, was unabhängig von Glaubenssachen für das praktische Zusammenleben der Menschen wichtig ist.

Der legalistische Positivismus des neuzeitlichen Naturrechts kann vor allem daran gesehen werden, dass es zumeist als von Gott geschaffene Autorität dargestellt wird, die wiederum von der kirchlichen Autorität gehütet wird. Inhaltlich handelt es sich dabei um Kataloge von Pflichten und Zwängen, die auferlegt sind. Dabei kann das Naturrecht auf dem Weg der Subsumption und Deduktion auf alle Fragen verbindlich antworten. Hollerbach zitiert J.-M. Aubert, der diesen Vorgang mit folgenden Worten beschreibt: „La loi naturelle, de pédagogue qu’elle était dans la grande tradition médiéval, est devenue un gendarm.“<sup>499</sup> Und Hollerbach

---

<sup>495</sup> Schmidinger, H., Scholastik und Neuscholastik – Geschichte zweier Begriffe, in: Christliche Philosophie II, 50, zitiert von: Schallenberg, Naturrecht, 41.

<sup>496</sup> Für diese gesamte Einordnung vgl. Schallenberg, Naturrecht, 41.

<sup>497</sup> Hollerbach, Naturrecht, 28.

<sup>498</sup> Hollerbach, Naturrecht, 24.

<sup>499</sup> J.-M. Aubert, Herméneutique, 472, zitiert von: Hollerbach, Naturrecht, 29.



fährt fort: „In der Tat stand der Naturrechtsgedanke zunehmend in der Gefahr, im Zerrbild eines Naturrechtspositivismus pervertiert zu werden.“<sup>500</sup>

Eine weitere, konsequenzenreiche Folge war eine reduktionistische Sichtweise des Terminus „Natur“. Dieser wurde mehr und mehr auf die biologisch-physikalische Realität eingeeengt, was deutlich nicht mehr der in der Philosophie- und Theologiegeschichte traditionellen Sichtweise entsprach. Das Wort „Natur“ wird demnach auf die Art verstanden, in der es auch heute noch in der Alltagssprache verwendet wird, nämlich als äußere, biologische Gegebenheit. Auf diese muss der Mensch nun blicken, um moralische Standards in seinem Leben verwirklichen zu können. Dinge wie Geist, Freiheit, Kultur und Geschichte werden von einem derartigen Naturbegriff nicht mehr umfasst. Um wieder mit Aubert zu sprechen, kann solch eine Sichtweise als „déshumanisation du droit naturel“<sup>501</sup> gekennzeichnet werden.

Hier kann also in aller Kürze gesehen werden, dass im neuscholastischen Naturrecht viele verschiedene Traditionsstränge zusammen laufen, und obwohl der Anspruch bestand, den Lehren des Thomas von Aquin getreu zu folgen, ebendies gerade nicht oder nur in sehr reduzierter Form geschah.

Dieses „scholastisch-thomistische“ System, das auch kirchenrechtlich sanktioniert wurde, stellte jedoch im Diskurs keine wissenschaftliche Richtung, sondern wirklich „kirchliche Naturrechtslehre“ dar. „Die Bejahung dieser Lehre schien in erster Linie Unterwerfung unter einen kirchlichen Machtanspruch und Verleugnung bedeutsamer Grundsätze der mit Hilfe des Vernunftrechts verfeinerten europäischen Rechtskultur zu bedeuten.“<sup>502</sup> Aus diesem Grund wurde sie in gewisser Weise Teil eines Kulturkampfes, in dem alle anderen Positionen einer nicht-scholastischen Rechtsphilosophie fast polemisch bekämpft wurden. Dies begünstigte wiederum die Entwicklung einer katholischen „Sonderwelt“, die die katholische Kirche in gewisser Weise noch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil begleiten sollte.

#### **7.4. Der Versuch einer Erneuerung des Naturrechts im 20. Jahrhundert: Die Grisez-Schule**

Eine wichtige Richtung für eine neue Entwicklungslinie des Naturrechts im 20. Jahrhundert stellt die sogenannte Grisez-Schule dar. Mit dieser verbinden sich im Besonderen zwei Namen: Germaine Grisez und John Finnis,<sup>503</sup> wobei der Name John Finnis häufiger rezipiert

---

<sup>500</sup> Hollerbach, Naturrecht, 29.

<sup>501</sup> J.-M. Aubert, *Herméneutique*, 472-474, zitiert von: Hollerbach, Naturrecht, 29.

<sup>502</sup> Hollerbach, Naturrecht, 29.

<sup>503</sup> Germain Grisez und John Finnis lernten einander bei einem Aufenthalt Finnis' in Berkley im Jahr 1965 kennen. Grisez war zu dieser Zeit damit beschäftigt, einen neuen Rahmen zu entwickeln, innerhalb dessen die

wurde. Philosophisch fundiert ist diese Theorie ausformuliert in einem sehr dichten, von Grisez, Finnis und Joseph Boyle verfassten, 50seitigen Artikel mit dem Titel *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, der in dem *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987) erschienen ist. In ihrem ersten Statement betonen sie dabei, dass sie die Naturrechtstheorie, mit der sie sich nun seit über 25 Jahren befassen, in verschiedenen Arbeiten immer wieder neu formuliert wurde, und dass in vorliegender Fassung in besonderer Weise auch auf Kritik an ihr eingegangen wurde.<sup>504</sup> Die Gedanken dieses Artikels wurden in ausführlicherer Form von John Finnis in dessen Buch *Natural Law and Natural Rights*<sup>505</sup> noch einmal behandelt.

In einer Beschreibung der Naturrechtstheorie der Grisez-Schule gliedert Rufus Black deren Konzept eines besseren Verständnisses halber in drei Schritte („stages“), die diesem Ziel durchaus dienlich erscheinen, und deshalb hier übernommen werden.<sup>506</sup> Obwohl Black sich hauptsächlich auf oben genannten Aufsatz beruft, bezieht er doch mehrere Schlüsselwerke mit ein, was eine recht gute Zusammenschau ergibt.<sup>507</sup> In einem ersten Schritt geht es ihm darum, die Hintergründe deutlich zu machen, die es in den Augen Grisez’ und Finnis’ notwendig erscheinen ließen, eine neue Naturrechtstheorie zu entwickeln. Ein zweiter Schritt beleuchtet jene Dinge, die Sinn, Erfüllung, und Ganzheitlichkeit in menschliches Leben bringen, während in einer dritten Phase schließlich gefragt wird, welche Prinzipien den Menschen in seiner Entscheidung die guten Dinge betreffend leiten sollen, und auf welche Weise diese anzustreben sind. Anhand dieser Schritte wird nach einer kurzen Klärung der Voraussetzung für die Theorie der Grisez-Schule deren Naturrechtskonzept dargestellt.

*Vorraussetzung für diese Naturrechtstheorie: Der freie Wille des Menschen.*

---

katholische Kirche besser auf ethische Frage dieser Zeit eingehen konnte als aufgrund des traditionellen thomistischen Ansatzes. Finnis hat diesen Ansatz aufgenommen, und auch auf die Rechtstheorie angewandt. Die Theorie des Finnis und Grisez kann trotz geringer Differenzen, die sich aufgrund ihres unterschiedlichen Hintergrunds ergeben, als dieselbe angesehen werden. Weiters an dieser Kooperation beteiligt waren auch Joseph Boyle, ein Schüler Grisez’, und Robert P. George. Vgl. Westermann, *Disintegration*, 236.

<sup>504</sup> “The natural-law theory on which we have been working during the past twenty-five years has stimulated many critical responses. We have restated the theory in various works, not always calling attention to developments. This paper reformulates some parts of the theory, taking into account the criticisms of which we are aware.” Grisez, *Principles*, 99.

<sup>505</sup> Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980.

<sup>506</sup> Vgl. Black, Rufus, *Introduction: The New Natural Law Theory*, in: Biggar, Nigel/Black, Rufus (Hg.), *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot (u.a.) 2000.

<sup>507</sup> Die wichtigsten sind: Grisez, Germain, *The Way of The Lord Jesus*, Vol. 1, *Christian Moral Principles*, Chicago 1983; Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1987; Finnis, John, *The Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983; George, Robert, “Human Nature and Natural Law”, in: George, Robert (Hg.), *Natural Law Theory*, Oxford 1992.

Auf diese Bedingung, die im heutigen naturwissenschaftlichen und auch philosophischen Diskurs keinesfalls selbstverständlich ist, gehen Grisez, Finnis und Boyle ganz am Beginn ihres Aufsatzes ein. Gleich in der Überschrift nennen sie den freien Willen einen Rahmen, innerhalb dessen ihre Analyse erst stattfinden kann.<sup>508</sup> Er stellt deshalb eine so wichtige Bedingung dar, weil er sowohl für den Charakter einer Person, als auch für die Vollziehung ihrer Menschlichkeit konstitutiv ist.<sup>509</sup>

#### **7.4.1. Schritt eins: Der Hintergrund der scholastischen Naturrechtstheorie**

Germain Grisez und seine Schüler sahen sich genötigt, ihre Naturrechtstheorie auf der Negativfolie der scholastischen Naturrechtstheorie und klassischen katholischen Moraltheologie zu entwickeln. In diese hatten sich ihrer Meinung nach zu viele Unzulänglichkeiten und Entstellungen eingeschlichen. Den Schlüssel zu ihren Ansichten liefert die logische Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, die in der klassischen Moraltheologie nicht mehr getroffen wurde. Der Unterschied zwischen den beiden Vernunftarten besteht darin, dass die theoretische Vernunft Wissen über schon bestehende Realität gewinnen möchte, dass die Realität als Grundlage dessen also schon vorher besteht: “This [theoretical] truth is signified by »is«: So it *is*.”<sup>510</sup> Im Zuge sowohl eines deduktiven als auch eines induktiven Verfahrens kann theoretisches Wissen erlangt werden.

Im Gegensatz dazu geht es bei der praktischen Vernunft darum, einer Realität zum Sein zu verhelfen. Wir verwenden diese Art Vernunft bei Entscheidungsprozessen: “The truth of practical knowledge, beginning with its self-evident principles, is not signified by »is« but by »is to be« - for example, Good *is to be* done and pursued.”<sup>511</sup>

Aufgrund der nicht durchgehaltenen Unterscheidung dieser zwei Vernunftarten in der Moraltheologie kam es jedoch zu einem folgenschweren Schritt: Aus dem Sein einer Person bzw. der Natur wurde ein Anspruch ermittelt. Diesen beschreibt Grisez als Teil der scholastischen Naturrechtslehre folgendermaßen: “It [scholastic natural-law theory] moves by a logically illicit step – from human nature as a given reality, to what ought and ought not to be chosen.”<sup>512</sup> Grisez kritisiert hier also das, was im deutschen Sprachraum klassischerweise der „naturalistische Fehlschluss“ genannt wird. Seiner Meinung nach kann aus einer Tatsache allein heraus nicht auf Handlungsgründe geschlossen werden.

---

<sup>508</sup> “B. Framework for The Analysis: Free Choice”: Grisez, *Practical Principles*, 100.

<sup>509</sup> Vgl. Grisez, *Practical Principle*, 100-102; kurz bei: Black, *Introduction*, 4.

<sup>510</sup> Grisez, *Practical Principles*, 115.

<sup>511</sup> Grisez, *Practical Principles*, 115.

<sup>512</sup> Grisez, *Moral Principles*, 105.

Im Zuge dessen identifiziert er als Resultat drei Urübel der klassischen Moraltheologie:

- Die klassische Moraltheologie sagt zu wenig aus über den Sinn und Wert des jetzigen Lebens, indem sie christliches Leben oft auf die Frage reduzierte, wie man in den Himmel kommen, und die Hölle vermeiden kann. “As sanctions for legalistically conceived moral law, heaven and hell can motivate obedience, but they cannot give this present life an inherent meaning. Yet only such meaning can make life in this world intrinsically worthwhile and make Christian life joyful despite inevitable suffering and necessary self-denial.”<sup>513</sup> Dieses Übel ergab sich aus der Tatsache, dass die wesenhafte Beziehung zwischen der menschlichen Natur und einem wertvollen, erfüllenden Leben nicht beachtet wurde.<sup>514</sup>
- Die klassische Moraltheologie ist zu statisch. Die menschliche Natur wird zu eng definiert, was der Geschichtlichkeit des Menschen, die immer neue Handlungsmöglichkeiten eröffnet, nicht gerecht wird. Auch Grisez geht zwar von einem unveränderlichen Wesenskern des Menschen aus, im Laufe der Geschichte erhält der Mensch jedoch die Fähigkeit, neue und vielschichtigere Wege zu gehen. Die engen Prinzipien der scholastischen Theorie können dem Menschen keine Antwort auf diese neuen Möglichkeiten geben.
- Aus beiden eben beschriebenen Übeln ergibt sich, dass die klassische Moraltheologie auch legalistisch ist. Menschen befolgen Regeln so gemäß den Gesetzen der Belohnung und Strafe, aber nicht, weil diese zu einem guten Leben führen. “(...) it [classic moral theology] is too much concerned with laws and too little with persons.”<sup>515</sup>

Rufus Black fasst die Gedanken Grisez’ so zusammen: “Put simply, on Grisez’s account, classical moral theology failed because it was unable to identify a sufficiently rich conception of a person’s well-being (i.e., the good) to which moral principles would direct her.”<sup>516</sup>

Wenn jedoch, wie oben beschrieben, der Grisez-Schule zufolge aus dem Sein kein Sollensanspruch abgeleitet werden kann, inwieweit kann sich diese Theorie überhaupt noch eine des Naturrechts nennen? Diese Frage soll durch die Behandlung des zweiten Schritts, wie Black ihn darstellt, eine Antwort finden. Dabei wird gezeigt, dass die Gründe für unsere Handlungen mit unserer menschlichen Natur übereinstimmen.<sup>517</sup>

---

<sup>513</sup> Grisez, *Moral Principles*, 106.

<sup>514</sup> Vgl. Black, *Introduction*, 2.

<sup>515</sup> Grisez, *Moral Principles*, 106.

<sup>516</sup> Black, *Introduction*, 3.

<sup>517</sup> Vgl. Black, *Introduction*, 5.

## 7.4.2. Schritt zwei: Die grundlegenden menschlichen Güter (basic human goods)

Diese grundlegenden menschlichen Güter bilden das Kernstück dieser Naturrechtstheorie. Sie sind unsere letzten, nicht weiter begründbaren Handlungsgründe. Grisez, Finnis und Boyle fragen explizit nach Gründen für menschliches Handeln, nicht nach den Zielen, um nicht selber dem naturalistischen Fehlschluss zu unterliegen. Das einfachste Verfahren, zu diesen Gründen zu gelangen, ist, unsere alltäglichen Handlungen nach dem „warum“ zu hinterfragen, bis man schließlich zu einer Antwort kommt, die nicht mehr begründet werden kann.<sup>518</sup> So kommt man Grisez, Finnis und Boyle zufolge zu einer Liste an grundlegendsten Gründen unseres Handelns. Diese nennen sie „basic human goods“ (grundlegende menschliche Güter). Der Bezug zur menschlichen Natur wird durch die Tatsache hergestellt, dass all diese Güter unterschiedlichen Dimensionen der menschlichen Natur entsprechen, nicht jedoch aus diesen abgeleitet werden: “(...) being aspects of the fulfillment of persons, these goods correspond to the inherent complexities of human nature, as manifested both in individuals and in various forms of community.”<sup>519</sup> Insgesamt werden sieben grundlegende Güter genannt, die vier Dimensionen der menschlichen Natur entsprechen.

### 7.4.2.1. Liste der grundlegenden menschlichen Güter

<b>Grundlegende menschliche Güter</b>	<b>Entsprechende Dimension in der menschlichen Natur</b>
1. Leben, dessen Bewahrung und Weitergabe, Gesundheit, Sicherheit	Der Mensch als belebtes, organisches Wesen
2. Wissen und ästhetische Erfahrung	Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen
3. Leistung in Arbeit und Spiel	Der Mensch als zugleich belebtes und vernunftbegabtes Wesen
4. Harmonie zwischen dem Individuum und	Der Mensch als Akteur durch Überlegung und

<sup>518</sup> Rufus Black führt so eine Befragung beispielhaft aus: “For example, I might ask □What are you doing this evening?□, to which you might reply, □I am going out for dinner with my friends tonight.□ I might push the issue by asking again, □Why?□ You might reply (...) □Because I haven’t seen them for a while and it would be good to catch up□. Again, I could ask, □Why do you want to catch up with them?□, to which the response would doubtless come □Because I want to maintain my friendship with them□. Finally I would ask, again, □Why?□ And to this your reply is likely to be simply, □Because I value my friendship with these people□. Here you are offering □friendship□ as a practical reason which explains and justifies what you are doing. (...) such interrogation (...) is (...) helpful to think back through such an instance of practical reasoning, because it reveals that the pursuit of friendship can be a *reason for acting* that requires no further reason to justify it.” Black, Introduction, 6.

<sup>519</sup> Grisez, Practical Principles, 107.

der Gemeinschaft: Frieden, Freundschaft	Entscheidung
5. Harmonie innerhalb der Dimensionen der Person selbst: Gefühle, Emotionen, Urteile, Gewähltes	Der Mensch als Akteur durch Überlegung und Entscheidung
6. Harmonie zwischen den inneren Dimensionen der Person und ihren äußeren Handlungen: reines Gewissen	Der Mensch als Akteur durch Überlegung und Entscheidung
7. Harmonie mit einer übernatürlichen Quelle an Sinn und Wert	Der Mensch als Akteur durch Überlegung und Entscheidung <sup>520</sup>

Grisez, Finnis und Boyle nennen die ersten drei Güter substantielle Güter. Kennzeichnend für sie ist, dass ihre Instantiierung, auch wenn es sich dabei um gewollte Akte handelt, keine Entscheidungsmöglichkeit involviert. Jeder hat Anteil an diesen substantiellen Gütern, noch bevor er freiwillig nach ihnen strebt, da sie jedem von der Natur geschenkt, und Teil des kulturellen Erbes sind. Grundlegende Güter und Prinzipien der praktischen Vernunft sind sie nur insoweit, als sie verstanden, und in weiterer Folge wertgeschätzt, weiterentwickelt und weitergegeben werden.

Die Güter vier bis sieben fallen in die Kategorie der reflexiven Güter. Ihre Instantiierung beinhaltet die Entscheidung, aufgrund derer in ihre Richtung gehandelt wird.<sup>521</sup>

#### 7.4.2.2. Charakteristika der grundlegenden menschlichen Güter<sup>522</sup>

Die grundlegenden menschlichen Güter sind

- a. vormoralische Güter. Alleine die Tatsache, dass sie uns einen Handlungsgrund liefern, bedeutet noch nicht, dass wir aus ihrer Verfolgung heraus schon moralisch richtig handeln. Indem sie erklären, warum Menschen handeln, wie sie handeln, liefern sie uns oft auch die Erklärung, weshalb jemand unmoralische Entscheidungen trifft.
- b. untereinander nicht vergleichbar und können aus sich heraus nicht gegeneinander abgewogen werden. Sie bergen also in sich nichts mehr, das einen Vergleich zwischen ihnen möglich macht. Für die Entscheidung, welches Gut wir im Konfliktfall wählen sollen, müssen externe Prinzipien herangezogen werden, dies gelingt nicht durch eine Betrachtung der Güter alleine. Auch innerhalb eines Gutes bietet selbiges keine

<sup>520</sup> Vgl. Grisez, *Practical Principles*, 107, und Black, *Introduction*, 6, vgl. auch Finnis, *Natural Law*, 85-90.

<sup>521</sup> Grisez, *Practical Principles*, 107.

<sup>522</sup> Eine sehr gute Zusammenstellung der Charakteristika, die sich ansonsten im Aufsatz verstreut finden, bietet Black, *Introduction*, 8-11, der hier gefolgt wird.

Entscheidungshilfe, beispielsweise liefert das Gut der Freundschaft keine Antwort auf die Frage, mit welchem Freund man sich treffen soll.

- c. nicht hierarchisch, das heißt, es gibt keine dauerhafte Rangordnung unter ihnen. In verschiedenen Situationen können unterschiedliche Güter verschieden hoch gewertet werden.
- d. alle Bestandteile menschlicher Erfüllung. Zusammengenommen umgrenzen und konstituieren sie ebendiese.
- e. immer kulturell eingebettet und ausgedrückt. Dieses Charakteristikum wird von der Grisez-Schule nicht explizit behandelt, Black zufolge ist es jedoch eine klare Konsequenz aus ihrer Analyse: “In the case of the Grisez School, the combination of diversity of goods, their incommensurability, and their non-hierarchical relationship provides both an explanation of cultural diversity and a strong basis for affirming its value.”<sup>523</sup>
- f. evident. Als erste Prinzipien können sie nicht aus dem theoretischen Wissen abgeleitet, und somit durch die Erfahrung verifiziert, oder von grundlegenden Wahrheiten abgeleitet werden.<sup>524</sup> Dies bedeutet nicht, dass jeder zur selben Liste an grundlegenden Gütern gelangt, aber wenn jemand versteht, was ein Gut bedeutet, erkennt er durch ein gewisses Maß an Reflexion dieses Gut als Handlungsgrund.<sup>525</sup> Finnis betont, dass das Prinzip der Evidenz nichts außergewöhnliches ist, weil jeder Art eines Vernunftverfahrens bestimmte Prinzipien und Kategorien zugrunde liegen, die nicht mehr abgeleitet werden können. Obwohl die grundlegenden Güter daher als evident angenommen werden, so ist es dennoch möglich, im nachhinein Argumente und Beweisführungen zu liefern, die unterstützend wirken.<sup>526</sup>

#### **7.4.5. Schritt drei: Die Frage der Moral**

Nachdem die grundlegenden menschlichen Güter nun bestimmt wurden, die einen weiten Horizont eröffnen, stellt sich nun die Frage, welche Prinzipien das Streben nach menschlicher Erfüllung anleiten sollen? Um diese Frage zu klären, muss sich den Prinzipien der praktischen Vernunft zugewandt werden.

---

<sup>523</sup> Black, Introduction, 9.

<sup>524</sup> Vgl. Grisez, Practical Principles, 106.

<sup>525</sup> Vgl. Black, Introduction, 10.

<sup>526</sup> Solche Argumentation kann z.B. ansichtig werden, wenn es der Grisez-Schule darum geht, bestimmte von anderen geforderte Güter in der Liste der grundlegenden Güter nicht aufzunehmen. Hierzu vgl. Black, Introduction, 11-13.

Das erste Prinzip der praktischen Vernunft ist in den Augen der Grisez-Schule der altbekannte Imperativ, das Gute sei zu tun und anzustreben. Dieser Grundsatz ist evident, und wirkt in Bezug auf alle grundlegenden Güter in all ihren Formen, d.h. er dirigiert die Menschen in all ihren Entscheidungen die praktische Vernunft betreffend, nach diesen Gütern zu streben. Somit kann gesagt werden: “The point of practical knowledge is the intelligent direction of action toward human fulfillment (...)”<sup>527</sup> Nachdem die praktische Vernunft also zu bestimmen hat, auf welche Weise die wertvollen Ziele anzustreben sind, ist es wiederum Aufgabe des ersten Prinzips, genau diesen Aspekt in allem Tun der praktischen Vernunft in hochzuhalten. Die negative Funktion ist es, Sinnlosigkeit (pointlessness), und somit ein Abweichen vom “point of practical knowledge” zu vermeiden.<sup>528</sup> Letztere Aufgabe kann das erste Prinzip alleine jedoch nicht leisten, da die Entscheidung für ein Gut die Ausübung eines anderen verhindern könnte, weshalb dieser Grundsatz so weiter spezifiziert wird, dass alle Sinnlosigkeit vermieden werden muss, weshalb Grisez, Finnis und Boyle das erste Prinzip der Moralität so formulieren:

“In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities, whose willing is compatible with a will toward integral human fulfillment.”<sup>529</sup>

An dieser Stelle findet sich also das moralische Sollen. Black drückt es noch einmal aus: “Put simply, being moral is nothing less than being completely practically reasonable in the making of decisions about how to pursue human fulfillment.”<sup>530</sup>

In weiterer Folge finden sich bei Finnis noch viele weitere Prinzipien, die hier nicht alle ausgeführt werden können.<sup>531</sup>

Wie können aus diesen Grundlagen nun aber konkrete moralische Normen formuliert werden, die dann in den einzelnen Fällen zur Anwendung kommen können?

Dabei muss zwischen positiven und negativen Normen unterschieden werden. Die positiven („du sollst“) entstehen aus dem Vermögen der praktischen Vernunft, Menschen in Richtung Erfüllung zu leiten. Dabei spielt die Erfahrung eine wichtige Rolle;<sup>532</sup> die Umstände, die eine bestimmte Person betreffen, werden immer auch Auswirkungen auf die moralischen Normen

---

<sup>527</sup> Grisez, *Practical Principles*, 120.

<sup>528</sup> Vgl. Grisez, *Practical Principles*, 120.

<sup>529</sup> Grisez, *Practical Principles*, 128.

<sup>530</sup> Black, *Introduction*, 15.

<sup>531</sup> Eine Auflistung findet sich bei: Black, *Introduction*, 17, der diese Liste wiederum übernommen hat aus: Finnis, John, *The Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983, wo Finnis seine eigenen Gedanken aus Finnis, *Natural Law*, 103-126 zusammenfasst.

<sup>532</sup> Als Beispiel nennt Black den Anspruch an Eltern: „Du sollst mit deinen Kindern spielen.“ Dabei müssen natürlich persönlich Umstände wie z.B. die Arbeitszeit ebenfalls in Betracht gezogen werden, vgl. Black, *Introduction*, 19.



haben. Für Black ist es “an important feature of the Grisez School’s natural law theory that norms are capable of such evolution.”<sup>533</sup>

Die negativen Normen („du sollst nicht“) entstehen, wenn eine Handlung auf unvernünftige Weise der menschlichen Erfüllung entgegenwirkt.

Eine weitere Frage betrifft den Übergang von den Normen zur konkreten Entscheidung, die eine bestimmte Person in einer spezifischen Situation treffen muss. Während einige Normen in bestimmten Situationen vermutlich relativ klar umgelegt werden können,<sup>534</sup> gibt es Entscheidungen, für die die gegebenen Umstände weiter reflektieren müssen.<sup>535</sup> Hinsichtlich der Möglichkeit von Zweifelsfällen, in denen sich mehrere gute Optionen auftun, empfiehlt Grisez zu prüfen, wie gut die jeweiligen Möglichkeiten mit den anderen Dimensionen unseres Selbst harmonieren. Einen wichtigen Faktor in der Entscheidungsfindung stellen auch unsere Gefühle dar, die uns in einem solchen Fall den richtigen Weg weisen können, weil durch sie auch das Gut der Harmonie innerhalb unserer verschiedenen Dimensionen betroffen ist.

Die Betonung, wie wichtig Gefühle und Emotionen in der Naturrechtstheorie der Grisez-Schule sind, bietet auch einen wichtigen Anknüpfungspunkt zur Tugendethik.<sup>536</sup>

Abschließend kann mit Black geurteilt werden, dass der Kern dieser Naturrechtstheorie darauf abzielt, dass es in den Fragen der Ethik in erster Linie um eine Wertschätzung und Verbesserung des menschlichen Lebens gehen soll.<sup>537</sup>

## **7.5. Zusammenfassung: Das praktische Anliegen der Naturrechtstheorie des Antoninus im Kontext anderer Naturrechtskonzeptionen**

Der geschichtliche Abriss sollte noch einmal dazu dienen, die ganz unterschiedlichen Akzentuierungen, die das Naturrecht im Laufe der Zeit erfahren hatte, darzustellen. Dabei spielte der Kontext, aus dem heraus es entwickelt wurde, immer eine bedeutende Rolle, und es sollte auch ganz unterschiedlichen Zwecken dienen. Geistesgeschichtliche Strömungen im Hintergrund spielten immer auch eine bedeutende Rolle für die Frage, wie praktisch und konkret naturrechtliche Normen zu fassen sind.

---

<sup>533</sup> Black, Introduction, 19.

<sup>534</sup> Black nennt als Beispiel die Norm, niemanden bewusst und freiwillig zu betrügen oder Versprechen zu brechen, vgl. Black, Introduction, 20.

<sup>535</sup> So z.B. die Aufforderung, einen Beruf zu ergreifen. Hier müssen viele verschiedene Faktoren berücksichtigt werden, damit eine Entscheidung getroffen werden kann, vgl. Black, Introduction, 20.

<sup>536</sup> Für mehr Information dazu siehe: Black, Introduction, 21-22.

<sup>537</sup> Vgl. Black, Introduction, 22.

Antoninus lässt sich deutlich in die Tradition des Thomas von Aquin einordnen, auch wenn er, wie oben besprochen, im Zusammenhang mit seinem praktischen Hintergrund noch einmal andere Akzente setzt.

Bei Francisco Suárez spielten die geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen seiner Zeit eine große Rolle, er versucht eine Vermittlerposition einzunehmen, nähert sich jedoch deutlich dem Voluntarismus an. Da den Folgesätze bei ihm ebenso normativer Charakter zukommt wie den Prinzipien, aus denen sie abgeleitet wurden, spielen naturrechtliche Normen für die praktische ethische Lebensführung der Menschen eine größere Rolle. Durch diese und andere unterschiedliche Akzentsetzungen wird Suárez so zu einem der großen Vorbereiter der neuscholastischen Naturrechtslehre.

Diese wiederum ist in der Literatur fast durchgängig negativ konnotiert, indem ihr Rationalismus, Legalismus und Reduktionismus vorgeworfen werden.

Die Grisez-Schule versucht auf diesem auch für sie sehr befremdlichen Hintergrund einen anderen Weg zu gehen, der auf einer neu verstandenen, anthropozentrisch verankerten, naturrechtlichen Basis den Wert der Ethik für auch für das diesseitige menschliche Leben wieder deutlich machen möchte. Bei ihnen spielt die konkrete Lebenswirklichkeit, die als „Erfahrung“ gekennzeichnet wurde, eine große Rolle im Normfindungsprozess.

Allerdings können in meinen Augen Vorläufer dieses Denkens auch bei Antoninus erkannt werden, der den Akzent als Kind seiner Zeit zwar in bedeutend stärkerer Weise auf das zu erlangende Seelenheil setzt, es ihm allerdings dabei, und das wird bei einer Analyse deutlich, immer um das – auch nachweltliche – Leben der einzelnen, konkreten Menschen geht, die er, als Mann der Praxis, bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit vor Augen hat. Er schreibt seine Abhandlungen, auch über das Gesetz, also nicht um der Theorie willen, oder auch für eine Beachtung der Gesetze als Selbstzweck, sondern sein Ziel liegt außerhalb des Werkes selbst: seine Ausführungen zum Gesetz allgemein und somit auch zum Naturrecht sollen den Menschen im Letzten ermöglichen, ein gelungenes, integriertes Leben zu führen. Dies wird ungeachtet der theoretischen Naturrechtsdarstellung deutlich, wenn man den Gesamtkontext seines Lebens und Werks mitbeachtet.

## 8. Schlusswort

Im Gesamt der Arbeit ging es darum, zu untersuchen, ob und wie sich der praktische Anspruch des Antoninus in seiner Naturrechtstheorie niederschlägt, und welche Folgen sich daraus ergeben. Dass sein Wirken überhaupt in erster Linie praktisch ausgerichtet war, konnte anhand seiner Biographie, und auch der Werkbeschreibungen nachweisen lassen. Diese Tatsache weckte bezüglich des Naturrechts gewisse Erwartungshaltungen, es könne als praktische Gebrauchsanweisung für ein moralisch gutes Leben dargestellt werden.

Diese Erwartung bestätigte sich jedoch in keinsten Weise. Antoninus belässt das Naturrecht in seinem diesbezüglichen Titulus der Summa auf einer sehr prinzipiellen Ebene, indem er in einem ersten Kapitel, sehr an Thomas und etwas an das *Decretum Gratiani* angelehnt, eine Wesensbeschreibung des Naturrechts bringt, die sehr abstrakte Fragen klärt und seine Eigenschaften, die es im Gegensatz zu den anderen Gesetzen ausmachen, beschreibt. Außerdem beschreibt er einige Konfliktfragen, die er alle aus der Summa des Thomas übernommen hat und die sich auf einer eher spekulativen Ebene bewegen. Antoninus verbindet das Naturrecht kaum mit konkreten Geboten, er weist nur darauf hin, dass das Naturgesetz den Menschen als natürliches Licht Gottes das Gute lehrt.

Die Überschrift zum zweiten Kapitel weist nun eher in die Richtung, in die es von Antoninus' praktischem Ansatz her zu erwarten wäre, indem er das vielfältig Gute beschreibt, zu dem das Naturrecht anleitet. Doch Antoninus lenkt sein Kapitel dann in völlig andere Bahnen, indem er das Gute langwierig auf viele verschiedene Arten und Weisen beschreibt, Konzepte unterschiedlicher Philosophen von Aristoteles über Dionysius und Alexander von Hales bis Thomas aufnehmend. Auch in diesen Beschreibungen tangiert er jedoch das alltägliche Leben von Menschen nicht.

Eine kleine, wenn auch nicht sonderlich auffällige Wende ergibt sich erst im allerletzten Paragraphen des Kapitels, indem Antoninus nun erstmals konkrete Gebote des Naturrechts behandelt, die allerdings nicht er selber als von der Natur aufgestellt erkennt, sondern die er von Isidorus, der im *Decretum Gratiani* zitiert wird, übernommen hat. Diese Gebote sind nun aber durchaus treffend, da es sich um Fragen handelt, die im Leben der Menschen sicherlich virulent waren und bis heute sind. Insofern kann man von diesem letzten Punkt her sagen, dass nun doch der Praktiker Antoninus wieder aufscheint, allerdings muss man zugeben, dass dieser Praxisbezug insgesamt deutlich schwächer ausfällt, als zu Beginn erwartet wurde.

Dies ergibt sich vermutlich aus der Tatsache, dass Antoninus hauptsächlich Quellen vor sich liegen hatte, die eine sehr theoretische Herangehensweise an diese Fragestellungen pflegen, und die relativ weit von einem Praxisbezug entfernt sind.

Auch eine Analyse vermeintlich konkreter naturrechtlicher Normen, die sich in anderen Teilen der Summa finden, sind für diese Frage nicht sonderlich aufschlussreich, da Antoninus in einem anderem Kontext gar nicht mit dem Naturrecht argumentiert, und man hier meiner Ansicht nach vorsichtig sein muss, ihm nicht Dinge zu unterstellen, zu denen er sich gar nicht geäußert hat.

Mit aller Bestimmtheit kann hingegen auch gesagt werden, dass Antoninus im Prozess einer Verrechtlichung des Naturrechts, in der eine Kasuistik Überhand nimmt, keine Rolle gespielt hat. Dies wird bei einer Analyse der betreffenden Textstellen überaus deutlich, die gar keine rechtlichen Passagen in sich bergen.

Im Vergleich mit anderen Konzeptionen kann nun gesagt werden, dass Antoninus sich ganz in die hochscholastische Tradition einordnen lässt, die das Naturrecht als Vernunftrecht betrachtet, und sich in erster Linie auf die allgemeinen Prinzipien stützt. Spätere Weiterentwicklungen, die zu solch problematisch-verengenden Konzeptionen wie der der Neuscholastik geführt haben, fanden in Antoninus noch keinen Anfang.

Wie verträgt sich nun die Auffassung von Antoninus als dem Praktiker mit einer derartig abstrakten Theorie des Naturrechts?

Es herrscht allgemeiner Konsens, dass für ein Verständnis eines Werkes immer der Gesamtzusammenhang miteinzubeziehen ist. Nun kann sicherlich aus einer isolierten Darstellung des Naturrechts alleine heraus nicht geurteilt werden, Antoninus sei die Praxis doch nicht so sehr am Herzen gelegen. Wie gesehen, kann seine Summa in einen allgemeinen und in einen weitaus größeren, speziellen Part unterteilt werden. So stellt der allgemeine Teil, in dem auch das Naturrecht behandelt wird, gleichsam die theoretische Grundlage für später Gesagtes dar, das von den Gläubigen dann in ihr Alltagsleben integriert werden soll.

Die Frage, inwieweit diese Annahme tatsächlich stimmig ist, kann jedoch im Rahmen der Untersuchung eines einzelnen Titulus der Summa keine befriedigende Antwort finden, und ist somit auf eine größere, das Gesamtwerk der Summa untersuchende Arbeit angewiesen.

## Literaturverzeichnis

### Quellen

#### *Alexander von Hales:*

- Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa theologica, seu sic ab Origine dicta „Summa Fratris Alexandri“, tom. IV, Florenz 1848.

#### *Antoninus von Florenz:*

- Sancti Antonini Archiepiscopi Florentini Ordinis Praedicatorum Summa theologica, Verona 1740 (Nachdruck Graz 1959).

#### *Biographien zu Antoninus:*

- Acta Sanctorum 14, Maii, tom. I, Die Secundi Maji, De S. Antonio seu Antonino, Archiepiscop. Florentino in Hetruria, Ord. Praedicatorum, Paris, Rom 1866, 314-362.
- da Bisticci, Vespasiano, Lebensbeschreibungen berühmter Männer des Quattrocento, Diederichs 1914.

#### *Decretum Gratiani:*

- Gratian, Decretum magistri Gratiani (Corpus Iuris Canonici, Teil 1), Text der Edition Friedbergs (1879), digitalisiert vom Digitalisierungszentrum der Bayerischen Staatsbibliothek München:  
[http://mdz.bib-bvb.de/digbib/gratian/text/@Generic\\_\\_BookView;cs=default;ts=default;lang=de](http://mdz.bib-bvb.de/digbib/gratian/text/@Generic__BookView;cs=default;ts=default;lang=de)  
[Stand: 14.10.2008].
- Gratian, The Treatise on Laws (Decretum DD 1-20), translated by Augustine Thompson OP., with the Ordinary Gloss, translated by James Gordley, Washington, D.C. 1993.

#### *Glossa Ordinaria:*

- Gordley, James, Ordinary Gloss (Übersetzung der Glossa Ordinaria), in: Gratian, The Treatise on Laws (Decretum DD 1-20), translated by Augustine Thompson OP., with the Ordinary Gloss, translated by James Gordley, Washington, D.C. 1993.

### ***Thomas von Aquin:***

- S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologiae, Cum Textu ex Recensione Leonina, Pars Prima et Prima Secundae, Turin 1952.

### ***Die deutsche Thomas-Ausgabe:***

- Thomas von Aquin, Gottes Dasein und Wesen, kommentiert von Alexander Siemer und Heinrich Christmann, I, q. 1-13, Graz (u.a.) 1934 (Die deutsche Thomas-Ausgabe, Band 1).
- Thomas von Aquin, Erhaltung und Regierung der Welt, kommentiert von Adolf Hoffmann, I, q. 103-119, Heidelberg (u.a.) 1951 (Die deutsche Thomas-Ausgabe, Band 8).
- Thomas von Aquin, Die Sünde, kommentiert von Otto Hermann Pesch, I-II, q. 71-80, Wien 2004 (Die deutsche Thomas-Ausgabe, Band 12).
- Thomas von Aquin, Das Gesetz, kommentiert von Otto Hermann Pesch, I-II, q. 90-105, Heidelberg (u.a.) 1977. (Die deutsche Thomas-Ausgabe, Band 13).
- Thomas von Aquin, Der Neue Bund und die Gnade, kommentiert von Thomas-Albert Deman, I-II, q. 106-114, Heidelberg (u.a.) 1955. (Die deutsche Thomas Ausgabe, Band 14).

### ***Weitere Thomas-Quellen:***

- Thomas von Aquin, In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio, Turin (u.a.) 1949.
- Thomas von Aquin, In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio, Turin (u.a.) 1950.
- Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe Fragen 90-97, Übersetzung von Josef F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz, Bonn 1996.

### **Sekundärliteratur**

- Arntz, Jos. Th C., Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: Böckle, Franz, Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg, Düsseldorf 1966, 87-120.

- Aranci, Gilberto, I 'Confessionali' di s. Antonino Pierozzi e la tradizione catechistica del '400, in: *Vivens homo* 3 (1992), 273-292.
- Biggar, Nigel/Black, Rufus, *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot (u.a.) 2000.
- Black, Rufus, Introduction: *The New Natural Law Theory*, in: Biggar, Nigel/Black, Rufus, *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot (u.a.) 2000, 1-25.
- Böckle, Franz/Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973.
- Böckle, Franz, *Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg*, Düsseldorf 1966.
- Bruch, Richard, *Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik*, Tübingen 1997.
- Calzolari, Carlo Celso, *Frate Antonino Pierozzi dei Domenicani*. Arcivescovo di Firenze, Rom 1961.
- Dohmen, Christoph, *Das Buch Exodus*, in: Zenger, Erich (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart 1980, 98-159.
- Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980.
- Gangl, Peter, *Franz Ehrle (1845-1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika „Aeterni Patris“*, Regensburg 2006.
- García de Vicente, Juan Carlos, *Homicidio por necesidad. La legítima defensa en la teología tardomedieval*, Bern 1999.
- Gaughan, William, *Social Theories of Saint Antoninus from His Summa Theologica (Studies in Sociology 35)*, Washington D.C. 1950.
- Greenfield, Concetta Carestia, *Humanistic and Scholastic Poetics*, Brucknell University 1981 (online auf: [http://books.google.at/books?id=M4\\_vQXnhObUC&pg=PA146&lpg=PA146&dq=Lucula+noctis&source=web&ots=\\_yIdEZgP7g&sig=-fgExyzvd6WkH0FLF7qeP\\_5quZs&hl=de#PPA148,M1](http://books.google.at/books?id=M4_vQXnhObUC&pg=PA146&lpg=PA146&dq=Lucula+noctis&source=web&ots=_yIdEZgP7g&sig=-fgExyzvd6WkH0FLF7qeP_5quZs&hl=de#PPA148,M1), [Stand: 26.03.2007]).
- Grisez, Germain/Boyle, Joseph/Finnis, John, *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*, in: *The American Journal of Jurisprudence* 32 (1987), 99-151.
- Grisez, Germain, *The Way of The Lord Jesus Christ, Vol. 1, Christian Moral Principles*, Chicago 1983.
- Häring, Bernhard, *Das Gesetz Christi*<sup>3</sup>, Freiburg im Breisgau 1954.
- Heers, J., *Montes*, in: *Lexikon des Mittelalters* 6 (1993), 795-797.

- Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990.
- Helmuth, Johannes, Antonin (Pierozzi) v. Florenz, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 1<sup>3</sup> (1993), 784.
- Herms, Eilert, *Naturrecht, II. Christentum*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 6<sup>4</sup> (2003), 132-136.
- Hollerbach, Alexander, *Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens*, in: Böckle, Franz/Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 9-38.
- Honnefelder, Ludger, *Naturrecht und Geschichte. Systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrechtsdenken*, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 1-27.
- Howard, Peter, *Beyond the Written Word: Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus*, Florenz 1995.
- Jarrett, Bede, *S. Antonino and Medieval Economics*, London 1914.
- Kluxen, Wolfgang, *Lex naturalis bei Thomas von Aquin*, Wiesbaden 2001.
- Kluxen, Wolfgang, *Naturrecht, philosophisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 7<sup>3</sup> (1998), 684-688.
- Leo XIII., *Enzyklika Aeterni Patris* (1876):  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html) [Stand: 10.11.2008].
- Löhr, G., *Antoninus, hl.*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 1<sup>2</sup> (1930), 511.
- Mandonnet, P., *Antonin (Saint)*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, Band 1 (1937), 1450-1454.
- Mandrella, Isabelle, *Das Isaak-Opfer: Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz*, Münster 2002.
- Masseron, Alexandre, *Saint Antonin (1389-1459)*, Paris 1926.
- McDonough, Elizabeth, *Canon Law in Pastoral Perspective: Principles for the Application of Law According to Antoninus of Florence*, J.C.D. 1982 (MF).
- Morçay, Raoul, *Saint Antonin. Archevêque de Florence (1389-1459)*, Paris 1914.
- Müller, Sigrid, *Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000.



- Nirit, Ben-Aryeh Debby, Political Views in the Preaching of Giovanni Dominici in Renaissance Florence, 1400-1406, in: *Renaissance Quarterly*, Volume LV, Number 1 (2002), 19-48.
- Orlandi, Stefano: La canonizzazione di S. Antonino, in: *Memorie Domenicane XL* (1964), 85-115.
- Orlandi, Stefano, S. Antonino, Florenz 1959 (2 Bände).
- Paoli, Maria Pia, Antonino da Firenze O.P. e la direzione dei laici, in: Filoramo, Giovanni (Hg.), *Storia dell direzione spirituale III L'età moderna*. A cura di Gabriella Zarri, Brescia 2008, 85-130.
- Paoli, Maria Pia, Sant'Antonino „Vere Pastor et bonus pastor“: Storia e mito di un modello, in: Garfagnini, Gian Carlo, Picone, Giuseppe (Hg.), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*, Florenz 1999, 83-139.
- Pesch, Otto Hermann, Kommentar, in: Thomas von Aquin, *Die Sünde*, kommentiert von Otto Hermann Pesch, I-II, q. 71-80, Wien 2004 (Die deutsche Thomas-Ausgabe, Band 12), 529-743.
- Peschke, Karl-Heinz, *Christliche Ethik. Grundlegung der Moraltheologie*, Trier 1997.
- Peterson, David S., An Episcopal Election in Quattrocento Florence, in: Sweeney, James R./Chodorow, Stanley (Hg.), *Popes, Teachers and Canon Law in the Middle Ages*, Ithaca/London 1989, 300-325.
- Peterson, David Spencer, *Archbishop Antoninus: Florence and the Church in the Earlier Fifteenth Century*, Cornell University 1985 (MF).
- *Rivista di Asceta e Mistica* 59 (1990).
- Römelt, Josef, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Band 1: Grundlagen, Freiburg 2008.
- Schallenberg, Peter, *Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900-1960)*, Münster 1993.
- Scheffczyk, Leo, Voluntarismus, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 10<sup>3</sup>, (2001), 883-884.
- Schöndorf, Harald SJ, Individuum und Indifferenz. Francisco Suárez, Philosoph im Geist des Ignatius, in: *Stimmen der Zeit* 209 (1991), 109-122.
- Stanonik, Antoninus, der hl., in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, Band 1<sup>2</sup> (1886), 983-986.

- Sweeney, James R./Chodorow, Stanley (Hg.), *Popes, Teachers and Canon Law in the Middle Ages*, Ithaca/London 1989.
- Tentler, Thomas N., *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton 1977.
- Theiner, Johann, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.
- Trexler, Richard, *The Episcopal Constitution of Antoninus of Florence*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 59 (1979), 244-274.
- Turrini, Miriam, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Etá moderna (Annali dell'Istituto storico italo-germanico 13)*, Bologna 1991.
- Utz, Arthur F., *Kommentar*, in: *Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe Fragen 90-97, Übersetzung von Josef F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz*, Bonn 1996, 171-225.
- Vereecke, Louis, *La Morale di S. Antonino*, in: *Rivista di Ascetica e Mistica* 59 (1990), 255-273.
- Wagenmann, Antoninus der Heilige, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Band 1<sup>3</sup> (1896), 604-605.
- Walker, J. B., *Antoninus, St.*, in: *New Catholic Encyclopedia*, Band 1<sup>2</sup> (2003), 536-537.
- Westermann, Pauline, *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*, Leiden (u.a.) 1997.
- Zenger, Erich (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart 1980.

### **Verwendete Bibelausgaben**

- *Die Bibel in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, vollständige Schulausgabe*, herausgegeben vom interdiözesanen Katechetischen Fonds, Klosterneuburg 1986.
- *Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel, deutsche Bearbeitung des Alten Testaments von Herbert Klement (u.a.), deutsche Bearbeitung des Neuen Testaments von Philippus Maier (u.a.), revidierte Fassung*, Wuppertal 2005.

### **Verwendete Internetseiten**

- [http://www.heiligenlexikon.de/CatholicEncyclopedia/Antonius\\_von\\_Florenz.html](http://www.heiligenlexikon.de/CatholicEncyclopedia/Antonius_von_Florenz.html)  
[Stand: 16.09.2007].
- [http://www.sankt-andreas.de/dominikaner/orden\\_geschichte.php/2](http://www.sankt-andreas.de/dominikaner/orden_geschichte.php/2) [Stand:  
16.09.2007].



## Anhang

### Abstract

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit der Naturrechtskonzeption des Antoninus von Florenz OP, wie sie in seiner vierbändigen *Summa theologica* zu finden ist. Dabei wird, nach einer Untersuchung der in der Literatur meist vertretenen Ansicht, Antoninus sei zentral ein Mann der Praxis gewesen, besonders der Frage nachgegangen, ob und inwieweit dieser praktische Ansatz auf seine Naturrechtsvorstellung Auswirkungen hat, und ob dies schließlich mit einer Verrechtlichung der Moralthologie einhergeht, die sich aufgrund der späteren Entwicklung des Naturrechts nahe legen würde. Um Antoninus angemessen charakterisieren zu können, wird er mit zentralen Positionen des Naturrechts verglichen.

Die Biographie des Antoninus bestätigt die Praxisorientierung; nach einer eingängigen Analyse des Naturrechtskapitel wird jedoch deutlich, dass diese nur wenig Einfluss auf sein Naturrechtsdenken hatte, das größtenteils auf einer theoretischen Ebene bleibt. Eine Erklärung hierfür ist vermutlich die Verortung des Naturrechts im Allgemeinen Teil seiner Moralthologie (Band 1), der die theoretische Grundlage für die Behandlung der Speziellen Moralthologie in den weiteren Bänden (Bände 2 – 3) seiner Summa bilden sollte. Antoninus bleibt in der Behandlung des Naturrechts ganz in der Tradition der Hochscholastik und lehnt sich hauptsächlich an verschiedene Werke des Thomas von Aquin an und zieht zusätzlich das Decretum Gratiani als theologische Quelle heran.

Trotz der Verwendung dieser Rechtssammlung lässt sich eine Verrechtlichung der Moralthologie mit all den einhergehenden problematischen Verengungen, wie sie in späteren, in dieser Arbeit ebenfalls behandelten Naturrechtskonzeptionen gefunden werden bei Antoninus nicht nachweisen.

Antoninus geht es im Letzten darum, dass das Gesetz, also auch das Naturrecht, den Menschen zu einem gelingenden Leben verhilft, das nicht nur das gegenwärtige Leben, sondern auch das künftige Seelenheil mit einschließt. In dieser Hinsicht bleibt Antoninus seelsorglich orientierter Praktiker, auch wenn sich seine Naturrechtskonzeption auf einer theoretisch-abstrakten Ebene bewegt.



## Lebenslauf

### **Cornelia Gottschamel**

Geboren am 30.12.1984 in Wien.

### **Ausbildung**

1991 - 1996	Volksschule Johann-Hoffmann-Platz, 1120 Wien
1995 - 2003	BG und BRG Erlgasse, 1120 Wien, neusprachlicher Zweig
September 2003 - Februar 2004	Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Wien
Seit März 2004	Studium der Katholischen Fachtheologie und Religionspädagogik
Seit Oktober 2008	Studien der Politikwissenschaften und Philosophie

### **Schul- und Studienbegleitende Tätigkeiten**

2001 - 2002	Auslandsjahr in Houston, Texas, USA (11. Schulstufe)
Oktober 2003 - Juni 2005	Erwerb des Vier-Spachen-Diploms (Englisch, Französisch, Russisch, Spanisch) und Ausbildung in Projektmanagement an der Sprachschule Berlitz
Juni 2005	Erwerb des Cambridge Proficiency Certificate
Sommersemester 2007	ERASMUS-Auslandssemester an der Aristoteles-Universität in Thessaloniki, Griechenland

## **Berufliche Erfahrungen**

September 2008

Werkvertrag am Institut für  
Moraltheologie, Universität Wien, zur  
Bearbeitung von Teilen der Summa  
theologica des Antoninus von Florenz  
OP

Sommersemester 2008

Studienassistentin am Institut für  
Moraltheologie, Universität Wien

Wintersemester 2008

Studienassistentin am Institut für  
Moraltheologie und am  
StudienServiceCenter der Katholisch-  
Theologischen Fakultät, Universität Wien

## **Ehrenamtliche Tätigkeiten**

Seit Herbst 1999

Vielfältige Tätigkeiten in der Pfarre Maria  
Lourdes, 1120 Wien, z.B. Jugendarbeit:  
Leitung von Jungschar- und  
Ministrantengruppen, Firmunterricht,  
Gestaltung von Jugendgottesdiensten

Seit Sommersemester 2005

Mitarbeit in der Fakultätsvertretung  
Katholische Theologie

Jänner – Juni 2008

Ausbildung zur ehrenamtlichen  
Krankenhausseelsorgerin der Erzdiözese  
Wien