

## 1.9 Die Bedeutung des Dekalogs für die Entwicklung der neuzeitlichen Moraltheologie im Zeichen der Kasuistik

(*Sigrid Müller*)

In ihrem Beitrag zu diesem Band hat Isabelle Mandrella herausgearbeitet, dass die Einführung der Pflichtbeichte durch den Kanon 21 des IV. Laterankonzils<sup>1</sup> zwar zur Ausbildung von Beichtsummen mit Gebotscharakter führte, nicht aber zu einer stärkeren Bedeutung des Dekalogs in dieser Textgattung.<sup>2</sup> Am ehesten fänden sich in mittelalterlichen Predigten und möglicherweise in weiterer katechetischer Literatur Bezüge zum Dekalog. Weitaus zentraler sei die Rolle des Dekalogs jedoch in den Diskussionen über das Naturrecht in den systematischen theologischen Ansätzen gewesen. Diese systematischen Ansätze hätten sich in zwei Varianten ausgeprägt: Nach der Deutung des Thomas von Aquin gründe der Dekalog als moralisches Vernunftgesetz in der ewigen Vernunft Gottes; nach der des Bonaventura und in der franziskanischen Tradition in der Autorität des göttlichen Willens.<sup>3</sup>

Mandrella nennt zwei Gründe, weshalb in der Zeit des Mittelalters der Dekalog möglicherweise nicht zum zentralen Gliederungsschlüssel der angewandten Moral wurde. Ein erster ist der mangelnde praktische Nutzen des Dekalogs aufgrund der Ungenauigkeit der Dekaloggebote, die immer erst kraft der praktischen Vernunft, d. h. der abwägenden Einschätzung einer Situation, zur Anwendung kommen konnten. Mandrella illustriert das eindrücklich durch das Beispiel, dass Töten als indifferente Handlung gesehen wurde, die erst aufgrund der Umstände als gut oder böse zu qualifizieren war.<sup>4</sup> Für die moralische Erziehung waren die traditionellen Tugend- und Lasterkataloge also zweckdienlicher.

Ein zweiter Grund liegt ihrer Ansicht nach darin, dass das Kennzeichen des mittelalterlichen moraltheologischen Denkens der Ansatz beim Handlungs-subjekt war und dieser eher in der Tugendethik als in der Normenethik seinen Ausdruck fand: Nicht die Beurteilung einer Handlung, losgelöst von der Person, stand im Zentrum ethischer Überlegungen, sondern der handelnde Mensch, der auf seinem Weg zum letzten Ziel, der Glückseligkeit in Gott, seine Vernunft- und Willenskräfte sowie seine Affekte in ein angemessenes Verhältnis bringen sollte.

---

1 Vgl. den Beitrag 1.8 von *I. Mandrella* in diesem Band, S. 229, Fn. 5. Für Unterstützung bei der Recherche danke ich Herrn MMMag. Alexander Gaderer.

2 Ebd., 253.

3 Ebd., 250.

4 Ebd., 244.

Der Aufstieg einer Gebotsethik zum zentralen ethischen Paradigma, so die abschließende These von Mandrella, ging mit einer Änderung im Verständnis des Naturrechts einher, das nicht mehr als in Gott gründendes Vernunftrecht, sondern als von Gott losgelöstes „Dingnaturenrecht“ verstanden wurde. Im Rahmen einer solchen Deutung wird die Vernünftigkeit einer Handlung nicht mehr in der praktischen Vernunft des Menschen verortet, sondern sie wohnt der Handlung selbst inne und wird in Bezug auf moralische Handlungen als „Natur der Sache“ (*natura rei*) aufgefasst.<sup>5</sup> Handlungen werden allgemein beschreibbar und gewinnen einen objektiven, von der moralischen Wahrnehmung des einzelnen Menschen unabhängigen Charakter. Auf diese Weise müssen sich Menschen vor den in Normen gegossenen Handlungskatalogen verantworten und nicht mehr vor ihren inneren Seelenkräften.

Ursachen dieses Umschwungs, so deutet Mandrella an, sind in erster Linie ein neuer Gesetzesbegriff und die Loslösung der Natur aus ihrem Bezug zu Gott, die auch zur Folge hatte, dass eine teleologische Deutung menschlichen Handelns aufgegeben wurde.<sup>6</sup>

Diese Darlegung Mandrellas hat eine große Plausibilität für sich. Sie würde formal und inhaltlich klären, weshalb der Dekalog in der Frühen Neuzeit zu einem Gliederungsschema für die spezielle Moral werden konnte: Formal würde die nach dem Konzil von Trient aufkommende Kasuistik es erlauben, die zu allgemein gefassten Dekaloggebote durch eine genügende Anzahl von Fällen zu zergliedern und dadurch greifbar und anwendbar zu machen; inhaltlich würde der neue Fokus auf der Verantwortung des Handelnden vor den Handlungskatalogen – und nicht mehr vor seinem Vernunftanspruch – es erklären, weshalb der Beschreibung von Handlungen mehr Aufmerksamkeit als der Ausbildung von Tugendhaltungen und rechtem Urteil gewidmet würde.

Um diese Hypothese an den überlieferten Quellen zu überprüfen, sind hierbei ein paar Fragen zu klären:

Die Frage nach den Fakten: Welche Rolle spielt das Dekalogschema tatsächlich in der Moralthologie ab der Frühen Neuzeit und insbesondere nach dem Beichtdekret des Trienter Konzils, das eine jährliche Beichte unter Angabe von „Art, Zahl und Umständen der Sünden“ einforderte? Veränderte sich etwas in der Gewichtung gegenüber anderen Strukturschemata wie den Lastern und Tugenden?

Die Frage nach dem Unterschied zwischen Moralthologie und den Katechismen: Falls sich eine Verstärkung der Beschäftigung mit dem Dekalog bzw. der Dekalog als Gliederungsschema der Handbücher für Moralthologie zeigt, wie

---

5 Ebd., 232.

6 Ebd., 254.

verhält sich dies zum Aufkommen der neuen Katechismen, insbesondere zu Luthers Katechismen und zum Catechismus Romanus?

Die Frage nach der Funktion des Dekalogs in Handbüchern, in denen er als Gliederungsprinzip verwendet wird: Falls sich in der Frühen Neuzeit eine Fokussierung auf die Handlungen statt auf den Handelnden zeigt, wie verhalten sich diese Handlungsbeispiele zum jeweiligen Dekaloggebot? Werden sie diesem lose zugeordnet oder handelt es sich um eine konsistente inhaltliche Ableitung des Handlungsverbots aus dem Dekaloggebot im Sinne der konkretisierenden Entfaltung eines Prinzips?

Die Frage nach dem Verständnis der Dekaloggebote im Verhältnis zu anderen vorhandenen Gliederungsprinzipien: Falls sich das Dekalogschema formal nicht durchsetzt, sondern weitere Gliederungsschemata wie die Tugenden erhalten bleiben, lässt sich dann ein verändertes Verständnis von Geboten und Tugenden in Analogie zu einem „Dingnaturenrecht“ beobachten? Werden Tugenden bzw. der Dekalog als Ausdruck des göttlichen Gesetzes in der natürlichen Vernunft des Menschen (nach Thomas von Aquin) aufgefasst oder als von Gott gesetzte Normenvorschriften, die von außen an den Menschen herantreten und seinen Gehorsam einfordern?

Die Frage nach der Unterscheidung zwischen Dekaloggebot und weltlichem und kirchlichem Gesetz: Welche Rolle spielt das Recht im Verhältnis zur moralischen Weisung? Die Notwendigkeit einer Ausbildung der Priester in Rechtsfragen geht bereits aus dem Beichtdekret von Trient hervor.<sup>7</sup> Was geschieht mit dem Naturrechtsverständnis, während das Zivilrecht und das Kanonische Recht Einzug in die Moralhandbücher halten?

Die exemplarische Darstellung der Bedeutung des Dekalogs in Moralhandbüchern der Neuzeit soll erste Hinweise zur Beantwortung dieser Fragen geben. Aufgrund der Vielzahl der Handbücher, die konsultiert werden müssten, um zu

---

7 Konzil von Trient: Lehre über das Bußsakrament, Kap. 5. Das Bekenntnis: „Aus der schon erläuterten Einsetzung des Bußsakramentes hat die gesamte Kirche immer ersehen, daß vom Herrn auch das vollständige Bekenntnis der Sünden eingesetzt wurde [vgl. *Jak 5,16; 1 Joh 1,9; Lk 5,14; 17,14*], und daß es für alle nach der Taufe Gefallenen nach göttlichem Recht notwendig ist [*Kan.7*], weil unser Herr Jesus Christus, als er von der Erde zu den Himmeln hinaufstieg, die Priester als seine eigenen Stellvertreter zurückließ [vgl. *Mt 16,19;18,18; Joh 20,23*], als Vorsteher und Richter, vor die alle Todsünden gebracht werden sollen, in die die Christgläubigen gefallen sind, damit sie aufgrund ihrer Schlüsselgewalt den Urteilspruch der Vergebung oder Behaltung der Sünden verkünden. Er steht nämlich fest, daß die Priester dieses Gericht ohne Kenntnis des Tatbestandes nicht ausüben können, und daß sie auch keine Gerechtigkeit bei der Auferlegung von Strafen wahren können, wenn {die Leute} ihre Sünden lediglich im allgemeinen, und nicht vielmehr gesondert und im einzelnen darlegen.“ *H. Denzinger* (Begründer), *P. Hünermann* (Hrsg.) *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. <sup>38</sup>1999, Nr. 1679, 541f.

definitiven Antworten zu kommen, kann die folgende Untersuchung nur den Charakter eines ersten Entwurfs annehmen.

### 1.9.1 Das Dekalogschema als Gliederungsprinzip in den Handbüchern der Frühen Neuzeit

Die Vielzahl der Handbücher der Moralthologie, die nach dem Konzil von Trient bis ins 20. Jahrhundert hinein entstanden sind, kann hier nur eine exemplarische Widerspiegelung finden. Ziel ist es, Werke mit unterschiedlichen Akzentsetzungen herauszugreifen, um Befunde nicht vorschnell zu verallgemeinern und ein möglichst differenziertes Bild gewinnen zu können.

Unter den moralthologischen Handbüchern lassen sich in der Frühen Neuzeit als ein erster Typus die Kommentare zur seit dem 16. Jahrhundert verstärkt rezipierten *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin bestimmen. Hörmann zählt als Vertreter dieser Kommentargattung folgende Autoren auf: Thomas de Vio Kardinal Caietanus (1468–1534); die Dominikanertheologen von Salamanca Francisco de Vitoria (1492–1546), Melchior Cano (1509–1560), Dominicus Soto (1495–1560), Bartholomaeus de Medina (1527–1580), Dominicus Bañez (1528–1604); ferner die Theologen aus dem Orden der Unbeschuhten Karmeliten v. Salamanca, die sog. Salmanticenses, die den *Cursus Theologicus summam divi Thomae complectens* sowie den *Cursus Theologiae Moralis* herausgegeben haben; schließlich die Jesuiten Gabriel Vásquez (1549–1604) und Francisco de Suárez (1548–1617).<sup>8</sup>

Ein zweiter Typus sind eigenständige Moralwerke, die bereits von der Dogmatik gelöst sind. Maßgeblich hat diesen Prozess Anton Possevin SJ (1533/34–1611) beeinflusst.<sup>9</sup> Moralhandbücher dieser Art wurden vor allem von Jesuiten geschrieben, denen die Gewissensführung ein besonderes Anliegen war. Zu diesen Autoren gehören Thomas Sánchez (1550–1610), Kardinal Juan de Lugo (1583–1660), Paul Laymann (1574–1635) und Hermann Busenbaum (1600–1668). Als klassischer Vertreter gilt das Lehrbuch des Juan Azor SJ (1536–1603), die *Institutiones morales*. Klaus Demmer sieht in allen diesen Werken eine klare Verrechtlichung gegeben.<sup>10</sup>

---

8 Bei dieser groben Charakterisierung folge ich den klassischen Darstellungen, hier dem Überblick bei K. Hörmann, s.v. Geschichte der Moralthologie, in: ders. (Hrsg.), *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1969, S. 480–497.

9 So K. Demmer, s.v. Moralthologie, in: TRE 23, Berlin/New York 1994, 295–302.

10 Ebd., 295: „Zwar hatte es mit Kardinal Thomas de Vio (Cajetan) und den Salmantizensern eine Thomas-Renaissance gegeben, doch verlagerte sich nun das Schwergewicht auf den lex-Traktat. Der Dekalog als Einteilungsschema der Speziellen Moralthologie setzt sich durch, wohingegen die Allgemeine Moralthologie nur den notwendigsten Kontakt mit der Dogmatik wahrte: Sie redu-

Hörmann hebt unter den Werken, die stark rechtlichen Charakter haben, besonders die Handbücher von Luis de Molina (1535–1600), Thomas Sánchez, Leonard Lessius (1554–1623) und Kardinal de Lugo hervor.<sup>11</sup>

Über diese klassischen Handbücher hinaus entstanden jedoch auch Wörterbücher zum Beichtehören, die unterschiedliche Sünden beschreiben und dann näher bestimmen. Diese vierte Gattung ist u. a. durch die bekannte *Summa aurea armilla* des Bartholomaeus Fumus († 1545) repräsentiert.

#### 1.9.1.1 Der Dekalog in alphabetischen Lexika zur Moraltheologie: Bartholomaeus Fumus († 1545)

Eines der ersten Handbücher, die *Summa aurea armilla*<sup>12</sup> des Bartholomaeus Fumus († 1545), ist der Form nach ein solches alphabetisches Lexikon, das zu relevanten Stichwörtern mehrere unterscheidende Aspekte zusammenstellt. Als Quellen verweist Bartholomaeus Fumus zunächst immer auf die II-IIae der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin, aber darüber hinaus gibt es auch u. a. Verweise auf Cajetan, Antoninus von Florenz und Aristoteles.

Da dieses Wörterbuch alphabetisch gegliedert ist, kann darin der Dekalog selbst kein Strukturprinzip darstellen. In welcher Weise kommt also in diesen Textgattungen der Dekalog vor? Unter den Stichwörtern findet sich kein eigenes Lemma „Dekalog“. Dennoch gibt es Bezüge zu den Dekaloggeboten, nämlich dort, wo eine Sünde beschrieben wird, die sich auf ein Dekaloggebot bezieht. In diesem Fall wird in der Regel auf den Verstoß gegen das Gebot verwiesen.<sup>13</sup> Aber auch Laster kommen zur Sprache und werden wie Sünden beurteilt. Außerdem sieht man, dass die vom Konzil von Trient geforderte Beichte der Sünden nach Art und Zahl in die Darstellung einfließt: Sünden werden nach Todsünden und lässlichen Sünden unterschieden und Gedankensünden von Tat- oder Unterlassungssünden getrennt und auf diese Weise zählbar gemacht. Die Klassifizierung

---

ziert sich auf die Traktate über Gewissen, Gesetz, sittliche Handlung, Sünde. Bezeichnend sind ein Verständnis von Gewissen als subjektiver Applikationsinstanz objektiver Gebote, eine kasuistisch orientierte Ausgestaltung des lex-Traktats, ein zunehmendes Interesse für die Behinderungen der Freiheit, ein Auswuchern der Sündenlehre. Die thomanische Tugendmoral wandelt sich in eine Gebots-, Akt- und Sündenmoral. Gebot und Rat werden fortan unterschieden; die Kirchengebote erlangen Bedeutung. Die theologische Spekulation sowie die Schriftgemäßheit treten zurück.“

11 Vgl. K. Hörmann, Geschichte der Moraltheologie (s. Anm. 8), 485.

12 Bartholomæi Fumi ... Summa, quæ Aurea armilla inscribitur. Continens breuiter, et strictim quæcun in iure Canonico, & apud Theologos circa animarum curam diffusè dispersim tractantur, apud Ioannem Mutium Cremonen et Bernardum Lochetam Papiensem, 1550 (624 Seiten). Soweit nicht eigens angegeben, beziehen sich die folgenden Verweise auf Bartholomaeus Fumus auf diese Ausgabe.

13 Vgl. *Bartholomaeus Fumus*, s.v. *periurium* (Meineid) mit explizitem Verweis auf Lev. 19.

einer Handlung als Sünde wird in der Regel mit einem Verstoß gegen das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe begründet. Als Vergehen gegen die Gottesliebe (*caritas dei*) werden alle bösen Handlungen angesehen, die das Verhältnis zu Gott betreffen. Als Verstoß gegen die Nächstenliebe oder Gerechtigkeit (*caritas proximi, iustitia*) gelten Handlungen, die sich auf Menschen beziehen.

Dies kann gut am Beispiel des Lasters der Trägheit des Herzens (*acidia*) veranschaulicht werden. Bartholomäus Fumus klassifiziert die *acidia* der Art nach als Todsünde (*ex suo genere est peccatum mortale*) und begründet es damit, dass sie der Gottesliebe (*caritas*) widerspricht; danach stellt er dar, unter welchen Bedingungen sie dennoch als nur lässliche Sünde zu betrachten ist.<sup>14</sup> Die *acidia* wird dabei auch in Bezug zu einem Dekaloggebot gebracht, dem Sabbatgebot: Sie kann sich so äußern, dass sich ein Mensch immer mehr gegen Gott und alles Geistliche verschließt und dem Sabbatgebot nicht mehr gehorcht.<sup>15</sup> In diesem Sinn klassifiziert die Druckausgabe des Werkes von 1550 die *acidia* im Sinne Gregors des Großen als eine spirituelle Sünde (*spirituale vitium*).<sup>16</sup> Am Ende des Artikels geht Bartholomäus Fumus auch auf die *acidia* als Hauptlaster (*vitium capitale*) und auf deren weitere Untergliederung durch Gregor ein. Wichtig ist die abschließende Abgrenzung der *acidia* als Sünde gegen die Gottesliebe gegenüber dem Neid. Dieser wird den Fehlhandlungen gegenüber anderen Menschen zugerechnet, d. h. er widerspricht der Liebe gegenüber dem Nächsten (*caritas proximi*)<sup>17</sup> bzw. der Gerechtigkeit (*iustitia*).<sup>18</sup>

Bartholomäus Fumus begründet Sündhaftigkeit nicht nur mit einem Verstoß gegen das Doppelgebot, sondern auch mit einem Verstoß gegen das Naturrecht (*ius naturae*) oder die Natur (*contra naturam*). Interessanterweise beruft er sich im Fall von Mord nicht auf das Naturrecht, sondern benennt Mord im Sinne der willentlichen Tötung eines Unschuldigen als schwere Sünde gegen die Ge-

---

14 Bartholomaeus Fumus, s.v. *acidia*: *Et ex suo genere est mortale peccatum, quia secundum propriam rationem contrariatur caritati [...] Si tamen in sola sensualitate consistat, et non pertingat usque ad rationis consensum, propter imperfectionem actus, erit veniale peccatum.*

15 Ebd.: [...] *et contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati [...] vel deliberaret facere minime ea, ad quae tenetur ex praecepto [...].*

16 Bartholomaeus Fumus hat jedoch nicht die von Gregor dem Großen getroffene Unterscheidung zwischen spirituellen (*superbia, ira, invidia, avaritia, acedia*) und fleischlichen Sünden (*gula, luxuria*) in allen Fällen explizit übernommen: In der Ausgabe Antwerpen 1583 lautet der Text s.v. *acidia* nicht *spirituale vitium*, sondern *speciale vitium*, außerdem werden *gula* und *luxuria* von Bartholomaeus nicht wie bei Gregor eigens als fleischliche Sünde bezeichnet. Dagegen wird *superbia* sowohl als *speciale vitium* bezeichnet als auch als *spirituale peccatum* charakterisiert, *ira* und *avaritia* werden nicht eigens kategorisiert.

17 Vgl. Bartholomaeus Fumus, s.v. *invidia* (dort: *caritas*) und *ira* (dort die Unterscheidung *dilectio dei et proximi*).

18 Bartholomaeus Fumus, s.v. *acidia*.

rechtigkeit und Nächstenliebe. Ausgenommen von dieser Sünde werden Richter und Minister, die einen Menschen, der sich selbst als unschuldig fühlt, aufgrund erwiesener Vorwürfe verurteilen, sowie Soldaten und Söldner, die in einem gerechten Krieg kämpfen, und Henker.

Das Naturargument kommt beispielsweise beim Sonntagsgebot zur Sprache, das als Nachfolgegebot des Sabbatgebots bezeichnet wird. Die an diesem Tag erforderliche Bezugnahme auf Gott wird explizit mit dem Naturrecht (*ius naturae*) begründet.<sup>19</sup> Dieses fordert vom Menschen als erstes ein Opfer gegenüber Gott. Auch die Monogamie wird als Ausdruck des Naturrechts besprochen, von dem nur Gott dispensieren kann;<sup>20</sup> im Bereich der Sexualität wird mit Verstößen gegen die Natur (*contra naturam*) argumentiert.<sup>21</sup> Bei anderen Geboten des Dekalogs wie dem Diebstahl wird nicht von Naturrecht gesprochen. Es zeigt sich, dass die Dekaloggebote der zweiten Tafel nicht alle dem Naturrecht zugeordnet werden. Das Naturrecht findet sich auch nicht als ein eigenständiges Stichwort im Wörterbuch.

Es scheint, als werde bei Bartholomaeus Fumus eine Linie aufgegriffen, die von Thomas von Aquin<sup>22</sup> und Antoninus von Florenz vertreten wurde. Dieser geht davon aus, dass das Naturgesetz allen Menschen ins Herz geschrieben ist und im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst wird.<sup>23</sup> Eine Betonung des Dekalogs kann sich daher nicht auf Antoninus berufen, ebensowenig auf die klassische Pönentialsomme des Raymundus von Peñaforte

---

19 *Bartholomaeus Fumus, s.v. dominica: quia hoc est principale sacrificium, quod de iure naturae deo offerendum est.*

20 *Bartholomaeus Fumus, s.v. matrimonium: Ex hoc sequitur quod neque unus vir plures possit habere uxores, neque uxor plures viros [...] neque unquam nisi ex divina dispensatione licuit: quia est contra legem naturae, in qua solus Deus dispensat.*

21 *Vgl. Bartholomaeus Fumus, s.v. luxuria.*

22 *A. Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 1: Die Zehn Gebote, Luthers Vorreden, hrsg. von Gottfried Seebass, Göttingen 1990, 62ff.: „Thomas von Aquin folgt jener Tradition, die den Dekalog im Sinne einer Naturrechtskonzeption sieht. Er grenzt ihn aber scharf vom Neuen Gesetz als Gesetz der Gnade, der Liebe und des Heiligen Geistes und Christi ab. Während das alte Gesetz als *lex scripta* von außen auferlegt sei und deshalb Zwangscharakter habe, lasse das Gesetz des Geistes als *lex indita* das von Gott Geforderte spontan erkennen. Weil das natürliche Gesetz, so Thomas, durch das Gesetz der Begierde und durch Satan korrumpiert wurde, musste Gott das Gesetz verschriftlichen und den Menschen von den Lastern zu den Tugendwerken zurückrufen. Ein zweiter Weg führt über das Liebesgebot Christi. Thomas unterscheidet die beiden Wege als die Furcht vom Bösen (Gesetz Mose) und den Weg des Liebesgehorsams (Gesetz Christi). Das erste blieb jedoch ungenügsam, weil es als „*lex timoris*“ seine Befolger vernechtete. Erst das „*lex Christi*“ als „*lex amoris*“ führt zur Vollkommenheit. Nach diesem Schemata interpretiert Thomas das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe und entfaltet es anhand des Dekalogs in beide Richtungen.“*

23 *Vgl. C. Schweiger, Die Naturrechtskonzeption des Antoninus von Florenz OP: ein Spiegel theoretischen Erbes oder praktischer Erfordernisse? (Studien der Moraltheologie – Abteilung Beihefte Bd. 20), Berlin 2012, 54.*

OP. Für beide ist, ganz in dominikanischer Tradition, der Dekalog zwar ein Ausdruck des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe, er hat aber keine tragende Funktion für die Strukturierung der Fundamentalmoral. Für das erste Beichtbüchlein, das den Dekalog enthält, verweist Albrecht Peters auf das *Speculum Ecclesiae*.<sup>24</sup>

1.9.1.2 Moralhandbücher mit stark rechtlichem Charakter:  
Thomas Sánchez SJ († 1610)

Beim unvollendet gebliebenen Moralhandbuch von Thomas Sánchez, dem *Opus morale in praecepta Decalogi*, handelt sich um eines der wenigen Handbücher der Frühen Neuzeit, die explizit im Titel den Dekalog als Gliederungsschema angeben. Zugleich ist aus einem Nachruf von P. Pedro Ribadaneira zu schließen, dass Sánchez dieses Werk als eine Summe von Gewissensfällen sieht, woraus Theiner zu Recht schließt, „daß sich Inhalt und Zweck der genannten Moralwerke mit denen der Beichtsummen in etwa decken.“<sup>25</sup>

Der Darlegung der Dekaloggebote ist eine Einleitung in zwanzig Kapiteln vorgeschaltet (Buch I). Darin werden verschiedene Situationen beleuchtet, die auf die Beurteilung einer Handlung als lässliche oder schwere Sünde Einfluss nehmen.

Mit dem zweiten Buch des ersten Bandes beginnt die Darlegung des ersten Dekaloggebots. Sánchez bestimmt das Verhältnis zwischen Dekaloggeboten und dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe so, dass das Doppelgebot der gemeinsame Ursprung aller Gebote ist: Er bezeichnet es als die Prinzipien, aus denen alles andere hervorgeht.<sup>26</sup> Im Umkehrschluss werden alle Zehn Gebote, also auch die Gebote der ersten Tafel, als materiale Gebote betrachtet. Daher handelt seiner Ansicht nach das erste Gebot nicht von der Gottesliebe oder dem Glauben, sondern von der rechten Gottesverehrung. Alle drei theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, werden als Voraussetzung für die Dekaloggebote insgesamt gesehen und zählen nur in sekundärer Weise, insofern ihre Ausübung in Form der Gottesverehrung betroffen ist, zum ersten Gebot. Den-

---

24 Vgl. A. Peters, Luthers Katechismen (s. Anm. 22), 62ff.

25 J. Theiner, Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin, Regensburg 1970, 277ff.

26 *Thomas Sanchez*, *Opus morale in praecepta decalogi, Liber secundus de primo Decalogi praecepto. Divisio totius libri ac primi praecepti decalogi expositio*, (Thomas Sanchez, *Opus morale in praecepta decalogi*, Madrid 1613), 159: *Primum decalogi praeceptum non est, ut vulgo circumfertur, de diligendo Deo. Quippe praecepta dilectionis Dei, et proximi, non sunt ex decem Decalogi praeceptis, sed in omnibus clauduntur tanquam prima principia, ad quae omnia reducuntur [...] Quare hoc praeceptum est de summo cultu deo exhibendo qui ad religionis virtutem pertinet*. Sanchez beruft sich für die erste Aussage auf Thomas von Aquin, Cajetan und Azpilcueta, für die zweite Aussage auf Azpilcueta und Azor.

noch werden diese Tugenden im Rahmen des ersten Gebotes entfaltet. Sánchez beruft sich dabei auf Azors *Institutiones morales* (liber 8 cap. 1 q. 2). Die Tugenden werden dadurch vor allem im Sinne von Geboten behandelt, die das Verhalten regeln, das diesen Tugenden entsprechen soll. Sie stellen also gleichsam das äußere Bekenntnis des Glaubens dar.<sup>27</sup>

In welchem Sinne kann man hier von Tendenzen der Verrechtlichung sprechen? Trotz der berechtigten Beobachtung von Theiner, der auf den Widerspruch zwischen Idee (theologische Tugenden als übergeordnete Prinzipien) und Durchführung (theologische Tugenden werden dem Dekaloggebot untergeordnet, also materialisiert und verrechtlicht) aufmerksam macht, ist zu beachten, dass Sánchez' Darlegungen zur theologischen Tugend des Glaubens wohl nicht nur den Kontext der konfessionellen Auseinandersetzungen, sondern auch den der Missionstätigkeit in Lateinamerika widerspiegeln. Beim Lesen entsteht nicht so sehr der Eindruck einer Verrechtlichung der Moraltheologie durch eine verstärkte Bindung an das Kirchenrecht, auch wenn Rechtskenntnisse entsprechend den Funktionen, die jemand innehat, eingefordert werden.<sup>28</sup> Vielmehr dominiert das Bemühen um eine Kirchendisziplin, d. h. um eine von außen wahrnehmbare Einheitlichkeit des Verhaltens.

Sánchez behandelt im zweiten Buch auch die Frage, welche Inhalte genau geglaubt und gewusst werden müssen und welche nicht, und setzt sich mit der Notwendigkeit der Katechese und Glaubenslehre auseinander. Es ist aber für ihn klar, dass zu den elementaren Bestandteilen des Glaubens, deren Kenntnis von den Gläubigen eingefordert werden soll, auch der Dekalog gehört, der unmittelbar mit den Geboten der Kirche verbunden wird.<sup>29</sup> Man könnte daraus folgern, dass Sánchez sein Werk in dieser Form gegliedert hat, um den Erfordernissen der Katechese am besten zu dienen.

Interessant ist es festzustellen, dass Sánchez in der Moraltheologie auch die Glaubenswahrheiten behandelt. Hier ist eine starke Parallele zwischen moraltheologischen Handbüchern und Katechismen zu erkennen. Die als Reaktion auf Luthers Katechismen entstandenen katholischen Katechismen griffen den

---

27 J. Theiner, Entwicklung (s. Anm. 25), 279: „Es liegt jedoch auf der Hand, daß Sanchez ein Einteilungsprinzip für die spezielle Moraltheologie suchte – und es im Dekalog fand. [...] Die materielle Seite der Verwirklichung der sittlichen Ordnung, also der äußere Rechts- und Lebensbereich, stehen im Blickpunkt seines Interesses. Davon sind auch die theologischen Tugenden nicht ausgenommen. Auch diese werden verstanden als Erfüllungsgebote, d. h. als Gebote, die unter bestimmten Voraussetzungen den Menschen verpflichten und zu bestimmten Akten aufrufen.“

28 Thomas Sanchez, *Opus morale in praecepta decalogi, Liber secundus de primo Decalogi praecepto*, cap. 3 n. 11, 169: *Insuper universi leges ad suum statum, et officium pertinentes, nosse tenentur.*

29 Thomas Sanchez, *Opus morale in praecepta decalogi, Liber secundus de primo Decalogi praecepto*, cap. 3 n. 10, 169: *Insuper tenentur omnes fideles Praecepta decalogi, et Ecclesiae scire.*

Dekalog als selbstverständlichen Bestandteil auf. In der evangelischen Tradition geht der Dekalog bei Luther (1529) zunächst den Glaubenssätzen voraus – er dient quasi zur Erkenntnis der eigenen Gnadenbedürftigkeit –, folgt dann aber sowohl bei Erasmus (1551) als auch im Heidelberger Katechismus (1563) auf das Glaubensbekenntnis, um ein Handeln aus dem Glauben bzw. aus Dankbarkeit zum Ausdruck zu bringen. In der katholischen Tradition findet das Schema des Petrus Canisius (1556) eine häufige Nachahmung über die Jahrhunderte hinweg.<sup>30</sup> Dieser ordnet die inhaltlichen Stücke (Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Dekalog) den drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) zu und lässt diesen dann alles weitere folgen, so z. B. die Sakramente und das Grundprinzip der Moral (meide das Böse, tue das Gute) mit seinen Entfaltungen in den Werken der Barmherzigkeit, den Kardinaltugenden, den Gaben und Früchten des Heiligen Geistes etc. Demgegenüber findet der Catechismus Romanus (1566) mit seiner additiven Anordnung von Glaubensbekenntnis, Sakramenten, Dekalog und Vaterunser weniger Nachfolger.<sup>31</sup> Der Aufbau zahlreicher Moralthandbücher ist an das Schema des Petrus Canisius zumindest angelehnt, insofern die theologischen Tugenden dem Dekalog vorangestellt werden und dem Dekalog eine Sakramentenlehre nachfolgt. Allerdings fallen in den moraltheologischen Darlegungen die Hinweise auf das Vaterunser und andere Gebete weg, die sich in die Katechismen finden.

In diesem Sinne argumentiert Sánchez auch, dass es beispielsweise genügt, im Groben zu wissen, dass man jemandem, der an Leib oder Seele krank ist, helfen soll; man muss nicht alle Werke der Barmherzigkeit auswendig können, geschweige denn ist es nötig, die genauen Umstände zu kennen. Dies stellte seiner Ansicht nach selbst für die Gelehrten eine Herausforderung dar. Stattdessen genügt ein Kernwissen. In Zweifelsfällen sollen sich die einfachen Menschen an die Gelehrten wenden.<sup>32</sup>

Dennoch zeigt sich die Perspektive auf den Glauben als ein Gebot darin, dass nach Sánchez bestimmte Glaubensinhalte gewusst werden können, dieses Wissen lehrbar und überprüfbar ist und das fehlende Wissen eines Glaubensinhaltes

---

30 Die Behandlung des Dekalogs als Ausdruck der Tugend der Liebe findet sich ebenfalls bei Johannes Geesdal (1580), bei Antoine d'Averoult SJ (1616), Jacques Bénigne Bossuet (1687), in einem Katechismus eines Geistlichen des Deutschen Ritterordens (1763) und bei Johann Nepomuk Neumann (1855).

31 Eine Variante bietet Bellarmin, der Glaubensbekenntnis und Vaterunser vor dem Dekalog und den Sakramenten anführt. Für Hinweise zu den Katechismen danke ich P. Edmund Waldstein O.Cist.

32 *Thomas Sanchez, Opus morale in praecepta decalogi, Liber secundus de primo Decalogi praecepto, cap. 3 n. 10, 169: Nam descendere ad casus speciales, iudicareque quando sit extrema necessitas, aut gravis obligans, et quando concurrant circumstantiae ad id petita, vix docti assequuntur. At vulgus eius generali praecepti conscium poterit circa casus occurrentes dubitare, ac peritos consulere.*

in der Kategorie der Sünde moralisch bewertet werden kann. Die Bindungskraft des Gebotes rührt zum Teil aus dem göttlichen Recht, zum Teil aus dem kirchlichen Recht her.

Zu dem Wissen, das unter das göttliche Recht fällt, gehören einige zentrale Glaubensartikel, weil sie das Evangelium zusammenfassen, sowie der Dekalog. Dagegen fallen unter das Wissen kirchlichen Rechts die Glaubensartikel, denen keine zentrale Bedeutung zukommt, sowie die Gebote der Kirche. Die Gebote betreffen sowohl das Glaubenswissen als auch seine entsprechende Umsetzung in der Praxis.<sup>33</sup> Da dieses Wissen als heilsnotwendig erachtet wird, wird von Sánchez das Unwissen in diesen Kernbereichen als Todsünde beurteilt, von der weder Unwissen noch Unfähigkeit entschuldigt.<sup>34</sup> Eine Geringfügigkeit (*parvitas*) entschuldigt jedoch von schwerer Sünde, so ist z. B. die Unkenntnis des Kreuzzeichens nur als lässliche Sünde zu beurteilen.

Die Art des Wissens, die Sánchez einfordert, zeigt, dass es ihm um eine grundsätzliche Einsicht geht und er kein wortgetreues Aufsagen verlangt. Das Katechismuswissen wird nicht abgefragt, vielmehr geht es um ein elementares Verstehen.<sup>35</sup> Bezüglich der Kernlehre aber argumentiert Sánchez sehr streng. Was zu den zentralen Verböten des Dekalogs gehört wie Lügen und Ehebrechen, darf selbst in Todesgefahr nicht missachtet werden.

Sánchez wirft jedoch auch die Frage auf, wie die Kirchengebote und andere Regeln, die in Handbüchern gewöhnlich als separater Abschnitt wiedergegeben werden, in das Dekalogschema integriert werden können. Da sein Werk nicht vollständig ist, lässt sich allerdings nur aus den vorhandenen Büchern schließen, dass er jedenfalls gewillt war, diese Bereiche den Dekaloggeboten unterzuordnen. Die Kirchengebote werden darin schon behandelt, soweit sie Kulthandlungen oder kirchlich geregelte Alltagsvollzüge betreffen. Sie gehören nach Sánchez

---

33 *Thomas Sanchez*, *Opus morale in praecepta decalogi*, Liber secundus de primo Decalogi praecepto, cap. 3 n. 13, 169: *Obligatio autem sciendi praecepta decalogi, et reliqua iure divino obligantia oritur ex ipso iure divino: et obligatio sciendi praecepta Ecclesiae ex ipso iure Ecclesiastico. Quia ad idemmet praeceptum pertinet obligatio illud exequendi et sciendi. Quippe scire est medium necessarium ad exequutionem.*

34 *Thomas Sanchez*, *Opus morale in praecepta decalogi*, Liber secundus de primo Decalogi praecepto, cap. 3 n. 14, 170: *Hinc deducitur, obligationem hanc esse sub culpa mortali. Quod sit in re gravissima, et valde ad salutem necessaria. Quare praedicta ignorans, est in culpa lethali, nisi ignorantia, aut impotentia excusetur.*

35 *Thomas Sanchez*, *Opus morale in praecepta decalogi*, Liber secundus de primo Decalogi praecepto, cap. 3 n. 16, 170: *Qua in re constat non esse necessarium ex hoc praecepto ut contenta in fidei articulis, praeceptis decalogi, Ecclesiae, ac oratione dominica, memoriae mandentur, ac retineantur, eo ordine ac verbis, quibus in puerorum catechismo continentur: sed satis esse eorum substantiam intelligere. Ut satis est scire petenda esse a Deo universa corporis, et animi bona. Quae est orationis Dominicae substantia. Insuper satis est scire esse peccatum peierare, occidere, furari, non audire sacram in festis, non ieiunare, etc. Quae est praeceptorum decalogi, et Ecclesiae substantia.*

also zu den praktischen Geboten, die sich aus dem Gebot der Gottesverehrung ergeben. Alle Fragen der Rechte und Verpflichtungen im Umgang mit Schismatikern und Häretikern werden dem zweiten Gebot zugeordnet, in dem es um die rechte Rede über Gott geht. Auffallend ist freilich, dass auch hier die Kenntnis der Inhalte des Glaubensbekenntnisses im Rahmen eines Moralthandbuches verortet wird. Dies kann durchaus als Hinweis darauf gewertet werden, dass es Sánchez ein Anliegen war, alle Belange des Glaubens mit praktischer Relevanz ähnlich einem Katechismus zu ordnen und für die Beurteilung durch den Priester zugänglich zu machen. Notwendigerweise wird dadurch die Perspektive auf die Tathandlung verstärkt und eine Verobjektivierung der Handlungsbeurteilung unterstützt, während eine tugendethische Darstellung in den Hintergrund rückt. Er beruft sich dafür auf die Autorität von Moraltheologen und Kanonisten, die vorwiegend aus der Frühen Neuzeit stammen. Gegen alle Erwartung gibt es jedoch sehr wenige Verweise auf Rechtskodizes. Dies kann natürlich daran liegen, dass die stärker rechtlich geregelten Bereiche, etwa zu Mord und Diebstahl, nicht mehr von ihm behandelt werden konnten.

Angesichts des Befundes könnte man vorsichtig die Diagnose wagen, dass weniger eine „Verrechtlichung“ im Sinne einer Angleichung der Moral an das Kirchenrecht stattfindet als vielmehr eine Verobjektivierung des Moralverständnisses: göttliches Recht, Naturrecht und menschliches Recht nennt Sánchez in einem Atemzug und sieht sie als gleichermaßen bindend an. Eine Tendenz zu einem „Dingnaturenrecht“ im Sinne der These Mandrellas ließe sich insofern diagnostizieren, als beispielsweise die dem Naturrecht zugeordneten negativ formulierten Gebote der Kategorie der „in sich schlechten Handlungen“ zugeordnet werden, die selbst im Fall eines drohenden Todes nicht relativiert werden dürfen. Die Bedeutung der praktischen Vernunft für die Beurteilung einer Situation tritt dadurch zurück.

#### 1.9.1.3 Der Dekalog in den eigenständigen Moralthandbüchern der Jesuiten: Hermann Busenbaum († 1668)

Busenbaum steht mit seiner *Medulla theologiae moralis* ganz in der Tradition seiner Vorgänger. Er beruft sich auf zahlreiche Gewährsleute von Thomas von Aquin über Kardinal de Lugo bis Paul Laymann. Der Aufbau des Werkes gibt einleitend (Buch I) eine Darlegung der inneren (Gewissen) und äußeren Handlungsregeln (Gesetz). Das Gewissen wird als Befehl der Vernunft (*dictamen rationis*) definiert und weitgehend nach Thomas von Aquin dargelegt (Buch I, Traktat I); als Gesetz und Vorschrift (*lex et praeceptum*) wird die rechte Vernunft des Handelns und Unterlassens definiert, während positive Gesetze, die nur für einen eingeschränkten Adressatenkreis gelten, „nur als Vorschrift“ (*praeceptum*

tantum) bezeichnet werden (lib. I tract. II dubium I). Das Naturrecht definiert Busenbaum als Befehl und Urteil (*dictamen seu iudicium*) unserer Vernunft, als dem Menschen mit der Schöpfung eingegebenes Licht, durch dessen Wirkung wir feststellen, was zu tun und was zu lassen ist. Aus dieser Grundeinsicht werden weitere konkretere Regeln abgeleitet: dass man Gott verehren solle, dass man niemandem Unrecht tun solle; außerdem folgen daraus alle Vorschriften des Dekalogs außer dem Sabbatgebot und vieles andere. Zum positiven Recht zählen göttliches Recht (z. B. das Gebot zu taufen) und Kirchengebote (z. B. das Fastengebot). Positives Recht kann sich unter Umständen ändern, natürliches Recht nicht. Dem göttlichen Recht werden die Vorschriften des Alten Testaments (moralische, zeremonielle und rechtliche Vorschriften) sowie die des Neuen Testaments (das Natürliche überschreitende Glaubensgebote sowie Sakramente) zugerechnet. Das menschliche positive Recht wird in kirchliches (Kirchenrecht, Konzilien) und ziviles Recht unterteilt (lib. I. tract. II. dubium II 2.). Busenbaum hebt hervor, dass nicht nur göttliche, sondern auch menschliche Gesetze bindende Kraft haben, weil wir Vorgesetzten Gehorsam schulden (lib. I tract. II dub. IV).

Im nachfolgenden Buch II bietet Busenbaum eine Darlegung der theologischen Tugenden. Der Glaube wird inhaltlich gefasst: Ohne den Glauben, dass es Gott gibt und er für Gutes belohnt, ist die Erlangung des ewigen Lebens nicht möglich. Falls dann eine genauere Unterweisung im Glauben folgt, kann auch ein expliziter Glaube an Christus und die Trinität verlangt werden sowie die Kenntnis der wesentlichen Aussagen des Glaubensbekenntnisses, das Vaterunser, der Dekalog und die Gebote der Kirche, Taufe, Eucharistie und Buße (lib. II tract. I cap. I). Die Tugend der Hoffnung wird definiert als begehrende Liebe zu Gott (*amor concupiscentiae erga deum*). Menschen, die von ihr erfüllt sind, würden lieber auf alles andere verzichten als Gefahr laufen, die Liebe Gottes zu verlieren. Auch im Hinblick auf diese Tugend werden Verstöße definiert, die als Todsünde gelten: Irdisches höher als Göttliches zu lieben; das Verzweifeln darüber, dass Gott nicht gnädig sein könnte, was ein Unrecht gegenüber der Barmherzigkeit Gottes darstellt; als Todsünde gilt aber, von der Barmherzigkeit Gottes auch in Fällen auszugehen, die gegen das Gesetz Gottes verstoßen, oder keine eigene Reue zu zeigen und sich auf die eigenen Verdienste zu verlassen (lib. II tract. II cap. IV). Ähnlich wird mit der Tugend der Gottesliebe verfahren (lib. II tract. III). Busenbaum integriert in sein Werk also explizit die theologischen Tugenden, doch er behandelt sie im Sinne von moralischen Geboten.

Im dritten Buch bespricht Busenbaum den Dekalog und die Gebote der Kirche. Moralische Tugend wird als innere und äußere Gottesverehrung beansprucht.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> *Hermann Busenbaum*, lib. III tract. I De Primo Praecepto Decalogi.

Unter dem ersten Gebot (tract. I) behandelt Busenbaum den Aberglauben (cap. I) und den Unglauben (cap. II), unter dem er auch die Simonie bespricht. Unter dem zweiten Gebot (tract. II) bespricht Busenbaum Blasphemie (cap. I), Schwüre (cap. II) und Gelübde (cap. III). Das dritte und vierte Gebot fasst Busenbaum zusammen (Tract. III) und behandelt das Sonntags- und Feiertagsgebot (cap. I) sowie das Gebot, die Eltern zu ehren (cap. II). Das fünfte und sechste Gebot wird gemeinsam im IV. Traktat behandelt, ebenso das Tötungsverbot (cap. I) unter Bezugnahme auf Selbsttötung und Selbstverstümmelung, Notwehr, Tötung eines Angreifers und eines Unschuldigen, Duell und Krieg. Das sechste Gebot wird wiederum mit dem neunten zusammengefasst (cap. II) und behandelt Zärtlichkeiten außerhalb der Ehe, außerehelichen Geschlechtsverkehr und weitere Verstöße im Bereich der Sexualmoral. Der fünfte Traktat behandelt das siebte Gebot und bespricht die Unterschiede in der Bewertung einer Handlung gemäß den gestohlenen Gegenständen und den bestohlenen Menschen (cap. I). Außerdem behandelt er die zahlreichen Aspekte im Hinblick auf die Wiedergutmachung (cap. II), Verträge aller Art (cap. III), Anwaltschaft und Testamente (cap. IV). Zuletzt (tract. VI) folgen das Verbot des Meineides (cap. I), das neunte und zehnte Gebot (cap. II) – diese Gebote werden in aller Kürze als Verbote innerer Akte des Begehrens gekennzeichnet, die sich besonders auf Inhalte des sechsten und siebten Gebots beziehen,<sup>37</sup> sowie der Verweis auf die Gebote der Kirche (cap. III); für die ersten beiden Gebote wird auf das dritte Dekaloggebot verwiesen, für das vierte und fünfte auf die Behandlung der Sakramente, so dass an dieser Stelle nur noch das Fastengebot besprochen werden muss.

Aus diesem Überblick lassen sich ein paar Charakteristika des Handbuchs von Busenbaum deutlich machen. Ein erstes betrifft das Verständnis von Tugenden und Lastern. Laster, die in der Aristotelischen Tradition als Abweichungen vom Mittelweg dargestellt werden, sind nach Busenbaum im Bereich des rechten Glaubens unter der Kategorie der Sünde zu betrachten – nicht im pädagogischen Sinn der Entwicklung zu einer ausgeglichenen Persönlichkeit, die zum guten Handeln fähig ist. Dies gilt nicht nur im Bereich des ersten Dekaloggebotes, bei dem die Tugend des Glaubens als Miteinander von Vorschriften betrachtet wird, die das Innere und das Äußere betreffen.<sup>38</sup> Dieses Verständnis von Tugenden

---

37 Die Zusammenfassung des neunten und zehnten Gebotes mit dem sechsten und siebten findet sich häufig. Bereits die wegweisenden *Institutiones morales* von Juan Azor (1536–1603) behandeln im ersten Hauptteil die Zehn Gebote, und Azor beschränkt seine Darstellung auf die ersten acht Gebote. Vgl. dazu J. Theiner, *Entwicklung* (s. Anm. 25), 269ff.

38 Hermann Busebaum SJ, *Medulla Theologiae moralis*, Passau <sup>10</sup>1729, 77; lib. 3 tract. 1 De Primo Praecepto Decalogi: *Huius praecepti, prout est affirmativum, materia propria sunt actus virtutis Religionis. Est autem haec Virtus moralis, qua interior, et exterior cultus Deo debitus exhibetur. Actus ejus internus est animi submissio, qua infinitam Dei excellentiam veneramur. Externus est,*

wird auch im fünften Buch deutlich, das Sünden nach ihrer Art unterscheidet, so wie es das Trienter Konzil für die Beichte forderte. Dort definiert Busenbaum Sünde als Übertretung des Gesetzes.<sup>39</sup> Im selben Buch behandelt er auch die sieben Hauptlaster unter dem Titel der sieben Hauptsünden (*peccata capitalia*) eighens und explizit. Laster werden also ebenso als Übertretung eines Gesetzes aufgefasst. Auch wenn Tugenden und Laster angesprochen werden und neben den Geboten als weitere Form der Kategorisierung von Handlungen auftauchen, gibt es also keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Behandlung von Geboten und der von Tugenden. Es handelt sich keineswegs um eine systematische Zusammenführung einer Tugendethik mit einer normativen Ethik. Vielmehr ist die Darstellung der Tugenden selbst normativ gefasst. Tugenden wie Gebote werden unter der Kategorie der Sünde betrachtet.<sup>40</sup>

Eine zweite Beobachtung betrifft das Verhältnis von Naturrecht, Moral und kirchlichem bzw. zivilem Gesetz. Es fällt auf, dass Busenbaum durchaus die klassische Naturrechtsdefinition übernimmt und auch die Gebote des Dekalogs außer dem Sabbatgebot als Gebote des Naturrechts bezeichnet, doch ergibt sich in der Behandlung der Gebote dadurch kein Unterschied gegenüber Geboten, die dem positiven Recht zugeordnet werden. Jeder Verstoß, auch in Glaubenssachen, wird als moralischer Verstoß, d. h. als Sünde, behandelt. Menschen – und auch die Beichtväter – sehen sich demnach einer Fülle von Vorschriften gegenüber, die entweder göttlichen, kirchlichen oder sozialen Ursprungs sind, wie z. B. standesbezogene Vorschriften. Insofern tritt eine Wahrnehmung des Dekalogs als Naturgesetz, das der Entfaltung durch die menschliche Vernunft vorgegeben ist, zurück.

Eine dritte Beobachtung betrifft die strukturierende Rolle des Dekalogs. Der Dekalog ist explizit im dritten Buch verortet, gemeinsam mit den Geboten der Kirche. Dieses Buch ist sehr umfangreich (S. 77–294) und behandelt in verschie-

---

*quo internum testatur, ut oratio, sacrificium, etc [...] Prout vero est negativum, prohibet vitia Religioni opposita: quae, quia opponuntur virtuti inter morales praecipue, sunt peccata, post ea, quae contra virtutes Theologicas committuntur, gravissima, et ex genere suo mortalia. Sunt autem duplicia: alia, quae opponuntur per excessum, ut Superstitio cum suis speciebus: alia per defectum, ut irreligiositas cum suis.*

<sup>39</sup> Hermann Busenbaum, lib. V cap I (De peccato in genere), 174: *Dubium I Quid sit peccatum? Respondeo – Est transgressio legis.*

<sup>40</sup> Interessant ist der Vergleich zu Paul Laymann SJ (1574–1635), auf dessen *Theologia Moralis* (posthum publ. 1666–1698) Busenbaum Bezug nimmt. Laymann hat in seinem Werk keine Gliederung nach dem Dekalog, sondern behandelt nach einer Grundlegung mit Ausführungen über Gewissen, Freiheit, Sünde und Gesetze die theologischen und moralischen Tugenden, die Tugend der Gottesverehrung und die Sakramente. Er behandelt alle rechtlichen Themengebiete, die auch Busenbaum aufführt, in eigenen Kapiteln. Insgesamt wirkt dieses Werk trotz seiner Behandlung der Tugenden in stärkerem Maß wie ein Rechtskompendium als das Handbuch von Busenbaum.

denen Traktaten alle Dekaloggebote, wobei jedoch Überschneidungen vermieden werden, also Gebote einander möglichst zugeordnet werden. Bei Busenbaum kann man also sagen, dass die speziellen Fragen der Moral dem Dekalogschema zwar untergeordnet werden, aber nur, soweit dies möglich ist und den Lebensalltag der Menschen betrifft. So werden Traktate, die in manchen Bußsummen als eigenständige Bücher behandelt werden, wie die Fragen des Handels (u. a. *de contractibus*) und des Erbrechts, als Fragen des siebten Gebotes behandelt. Andere spezielle Fragen, die nur bestimmte Berufszweige und den Klerikerstand betreffen, behandelt Busenbaum in einem eigenen Buch (lib. IV). Auch die Sakramentenverwaltung (lib. VI) und kirchenrechtliche Strafen (lib. VII) werden nicht dem Dekalogschema unterworfen. Offensichtlich beginnt Busenbaum mit dem für alle Menschen geltenden Allgemeinen und endet mit dem Besonderen, das vor allem die Kleriker betrifft.

Es fällt also auf, dass der Dekalog zwar als Ordnungsschema dient, aber nicht alle Handlungsfelder ordnet. Er wird insbesondere dazu verwendet, die Moral zu gliedern, welche für alle Menschen zugrunde gelegt wird.

Gleichwohl kann man nicht sagen, dass die einzelnen Themenbereiche in strukturierter Weise aus einem Dekaloggebot abgeleitet oder untereinander in einer logischen Abhängigkeit dargestellt würden. Vielmehr lässt die Allgemeinheit des Dekaloggebots eine Zuordnung von Fallbeispielen der Alltagsmoral zu. Diese werden manchmal, z. B. im Fall des Tötungsverbots, durchaus in eine logische Reihung gebracht. An anderen Orten, z. B. bei den Themen, die dem Diebstahlsverbot zugeordnet werden, ist eine strenge systematische Gliederung nicht zu finden.

#### 1.9.1.4 Moralthologie „gemäß dem Dekalog“: Patritius Sporer OFM († 1683)

Ein weiteres interessantes Beispiel stellt die „Moralthologie gemäß dem Dekalog und den Sakramenten“ des Franziskaners Patritius Sporer dar.<sup>41</sup> Dessen Handbuch wurde von Alphons von Liguori oft zitiert und wird der probabilistischen Richtung zugeordnet.

Obwohl das Handbuch, wie sein Titel besagt, dem Dekalog folgt, ist dieser keineswegs das einzige Strukturmerkmal. Der erste Band gliedert sich in drei

---

41 Vgl. *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis* auctore clarissimo P. Patritio Sporer OSF, novis curis edidit P.F. Irenaeus Bierbaum OFS tomus I, Paderborn 1897; tomus II, Paderborn 1900; tomus III, Paderborn 1901. Die Zitate sind der folgenden Ausgabe entnommen: R. P. Patritii Sporer ... super decalogum ad praecepta secundae tabulae, Venedig 1755. Neben einer Schrift über die Gottesliebe als höchstes Gebot (*amor dei super omnia*, Würzburg 1662) und einer über das Gewissen (*actionum humanarum immediata regula conscientia moraliter explicata atque ad disputationem publicam exposita*, Würzburg 1660) erschien 1681 in erster Ausgabe seine *Theologia moralis, decalogalis et sacramentalis* in drei Bänden.

Traktate. Der erste Traktat behandelt die moraltheologischen Grundlagen: das Gewissen, die Natur von Handlungen (Vernunft und freier Wille) und die Bewertung von Handlungen nach Gegenstand, Ziel und Umständen sowie Einzelfragen zu Intention, Klassifizierung, Unterscheidung und zu den Ursachen von Sünden. Danach beginnt die Darlegung des Dekalogs. Der zweite Traktat behandelt das erste Dekaloggebot, der dritte Traktat das zweite, dritte und vierte. Es folgen der vierte Traktat über Gerechtigkeit und Wiedergutmachung, der fünfte Traktat über das fünfte Dekaloggebot sowie ein Appendix zum sechsten und neunten, achten, siebten und zehnten Gebot; der sechste Traktat behandelt Besitz und Verträge. Der dritte Band enthält den siebten Traktat über die Sakramente im Allgemeinen, den achten Traktat über das Priestertum und die Messfeier, den neunten Traktat über das Sakrament der Buße, den zehnten Traktat über die Ehe sowie das sechste Gebot.

Es lässt sich also erkennen, dass trotz der bewussten Orientierung am Dekalog dieser nicht zu einem umfassenden Gliederungsschema ausgedehnt wird, sondern sogar das sechste Gebot in die nach dem Dekalog folgende Behandlung der Sakramente eingeordnet wird. Die Vernetzung beider Seiten – der moralischen und der sakramentalen – ist intendiert und spiegelt sich auch im Titel des Werkes wieder.

### 1.9.1.5 Der Dekalog in Handbüchern der Dominikaner: der Kurs der Salmanticensis (1665–1723), Kasuistik (Nicolaus Cönen, 1707) und die Rezeption Melchior Canos

Von den zahlreichen Handbüchern, die sich als Kommentar zur *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin verstehen, kann hier nur exemplarisch eines herausgegriffen werden: der *Cursus theologiae moralis* der unbeschuheten Karmeliten von Salamanca, der in fünfter Auflage 1718 herausgegeben wurde.<sup>42</sup> Dieser enthält im ersten Band [Salamanca 1665] Traktate über die Sakramente im Allgemeinen, dann über Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, letzte Ölung. Im zweiten Band [Madrid 1668] finden sich die Traktate über die Priesterweihe, die Ehe und über kirchliche Zensuren. Der dritte Band [Lyon 1670] umfasst Traktate über die Gesetze, über die Gerechtigkeit, über Wiedergutmachung und über Verträge. Der vierte Band [Lyon 1679] schließlich führt fünf Traktate über den Ordensstand, das Stundengebet, über Gelübde und Schwur, über Privilegien und Simo-

---

42 Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae De Monte Carmeli Primitivae Observantiae *Cursus Theologiae Moralis*, Tomus I-IV, per Andrés de la Madre de Dios (O.C.D.), Madrid <sup>5</sup>1718; Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli Primitivae Observantiae, *cursus theologiae moralis*, Tomus V-VI, Venedig 1750.

nie an. Im fünften Band [Madrid 1714] werden in vier Traktaten die Prinzipien der Moralität, das erste Dekalogsgebot mit den drei theologischen Tugenden und der Gottesverehrung, mit Tugenden und Lastern, das zweite Dekalogsgebot mit Ausführungen über das Schwören und das dritte Dekalogsgebot mit den Geboten der Kirche behandelt. Im sechsten Band [Madrid 1723] schließlich kommen in sechs Traktaten das vierte, fünfte, sechste und neunte sowie das achte Gebot zur Sprache und schließlich kirchliche Benefizien und Pflichten hinsichtlich des Gerichtswesens.<sup>43</sup>

Obwohl man in der Regel bei den Dominikanern vermuten würde, dass sie aufgrund der Orientierung an Thomas von Aquin den Tugenden eine größere Rolle zumessen als dem Dekalog, ist dennoch auffallend, dass in diesem Werk trotz seiner Orientierung an Thomas von Aquin ein stark normativ-rechtlicher Zugang vorherrscht.

Ein Beispiel für eine Moralthologie kasuistischen Zuschnitts und zugleich mit Berufung auf Thomas von Aquin ist die *Campana Sacra sive Theologia Moralis pro Confessario et Anima Poenitente* des Dominikaners Nicolaus Cönen aus dem Jahr 1707, die dem Generaloberen des Ordens gewidmet ist.<sup>44</sup> Die Schrift beginnt mit einem Vorspann, in dem zehn Thesen zur Moralthologie aufgeführt werden, die dem „genuinen Geist“ des Thomas entsprechen sollen. Diese Thesen beschränkten sich auf einen einführenden Abschnitt, dem katalogartig gelistete konkrete Anweisungen zu verschiedenen Fragen des Beichtehörens folgen. Zum Beispiel wird gesagt, dass der Beichtvater nicht lossprechen darf, wenn ein Beichtender nicht die wichtigsten Glaubenswahrheiten und Vorschriften des Glaubens und der Sitten kennt.<sup>45</sup> In der Tradition der Beichtsummen wie denen des Antoninus von Florenz OP wird der Priester als Seelenarzt verstanden, der gegen die Sünden und Laster Heilmittel anbietet. Daher werden in der zehnten These auch Sünden und Laster gleichbedeutend behandelt. Als Kern aller Sünden wird der Hochmut genannt samt seiner drei Töchter, die ihm auf dem Fuße folgen: Ehrgeiz (*ambitio*), Übermut (*praesumptio*) und Ruhmsucht (*vana gloria*). Diese nehmen den Charakter von Todsünden an, wenn sie sich gegen Gott oder den Nächsten richten oder wenn der Hochmut zum letzten Ziel des Men-

---

43 Zu den Autoren und zur Datierung vgl. E. Llamas, s.v. Salmanticenses, in: Gran Enciclopedia Rialp, 1991, zitiert in der elektronischen Textfassung: <http://www.mercaba.org/Rialp/S/salmanticenses.htm> (Abruf: 01.05.2015).

44 *Campana sacra sive theologia moralis pro confessario et anima poenitente: oblata reverendissimo patri Antonio Cloche totius ordinis Fr. Fr. Praedicatorum magistro generali, cujus sonum thomistico-angelicum bene sonantem praeside B.P. Fr. Nicolao Cönen, Confluentiae 1707.*

45 *Campana sacra, Index thesium I, Nr. 2 und 3, S. 3: 2. [...] Confessarius absolvere non potest ignorantem prima mysteria fidei. 3. Sicut et illa, quae necessitate praecepti quilibet Christianus scire debet circa materiam fidei et morum etc.*

schen wird. Danach werden verschiedene andere Laster angeführt und kurz besprochen.

Nach diesem Vorspann folgt das erste Buch über die Pflicht des Priesters als Richter und Arzt, in dem der Umgang mit den beichtenden Menschen erläutert wird. Anschließend folgen jeweils praktische Fälle, die dargelegt und gelöst werden. Der Dekalog spielt jedenfalls in diesem Band keine Rolle, so dass die These gestützt wird, dass der Dekalog dort weniger Bedeutung einnimmt, wo eine bewusste Anlehnung an Thomas von Aquin erfolgt.

Obwohl der Dekalog keine Rolle spielt, kann nicht darauf geschlossen werden, dass in der dominikanischen Tradition deshalb eine Tugendethik tradiert worden wäre. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Bonaventura Staidel O.F.M. für seine Zusammenstellung von Texten zur Moralthologie auch auf Melchior Canos (1509–1560) Schrift *De locis theologicis* (posthum erschienen 1583) zurückgriff und diese in gekürzter Form in seine Textsammlung aufnahm. Melchior Cano geht zwar zunächst von einer teleologischen Sicht des Handelns aus, indem er zunächst das Ziel der Moralthologie – das ewige Heil und das Glück – bestimmt. Anders als Thomas von Aquin aber ist Ausgangspunkt für das Streben nach diesem Ziel nicht die Natur des Menschen. Vielmehr sind es Autoritäten, die verbindliche Normen vorgeben und so den Weg zeigen. Der praktischen Vernunft kommt eine nachgeordnete Rolle zu. An dieser Kurzfassung des Werkes wird ersichtlich, dass starke normative Traditionen innerhalb des Dominikanerordens entstanden und rezipiert wurden.<sup>46</sup>

Das Exzerpt der Schrift Melchior Canos beschreibt als Quellen der Moralthologie zunächst die göttliche Offenbarung, wie sie in der Heiligen Schrift und in der Tradition zu erkennen ist. Durch diese wird der menschliche Geist von der Sünde mithilfe der göttlichen Klarheit gereinigt und kann seine Pflichten erkennen. Mit dem Licht der praktischen Vernunft allein gerät der Mensch in Gefahr, sich durch Selbstliebe oder eine Leidenschaft täuschen zu lassen.<sup>47</sup> Neben Schrift und Tradition nennt Melchior Cano als dritten *locus theologicus* Urteil, Konsens und Autorität der Kirche als Versammlung aller Gläubigen. Eine vierte Quelle für die Moralthologie stellen feierliche päpstliche Entscheidungen dar, eine fünfte nationale Konzilien, eine sechste bischöfliche Entscheidungen, eine siebte die

---

46 Vgl. Excerpta quaedam ex Melchioris Cani Episcopi Canariensis Institutionibus ad theologiam maxime spectantia, in: Paul Gabriel Antoine/Philippus de Carboneanus/Bonaventura Staidel, Melchior Cano (O.P.), *Theologia Moralis Universa*, <sup>6</sup>1770, 17–38.

47 Excerpta quaedam ex Melchioris Cani ... Institutionibus, 26b: *Ratio autem est: quia cum officia moralis Christianae sint juris naturalis, vel supernaturalis, in his humana ratio sine divina revelatione saepe cacutit; ita ut homo nec facile nec semper absque tali lumine advertere potest, an dum in moralibus practice agit, dirigatur a solo racto rationis dictamine, absque eo quod admisceatur aliqua amoris proprii vel alterius passionis deceptio.*

Autorität der Kirchenväter, eine achte die der Moralthologen, von den älteren vor allem Thomas, Bonaventura, Antoninus von Florenz und Raymundus de Peñafor-te, aber auch neuere, darunter Cajetan sowie die Lehrurteile berühmter Universitäten wie Leuven, Douais, Salamanca und vor allem Paris. Eine neunte Quelle der Moralität ist die natürliche Vernunft, welche die Erkenntnis der Wahrheit vorbereitet und ethische Grundprinzipien wie „das Gute ist zu tun und das Böse zu lassen“ oder die Goldene Regel vermittelt. Aus diesen Prinzipien entspringen nach Melchior Cano die Pflichten gegen Gott, den Nächsten, die Älteren und sich selbst. Die Vernunft hat aber nur eine dienende Funktion. Sie leitet aus den offenbarten Prinzipien die Regeln ab, denen zu folgen die Christen verpflichtet sind.

Bei der Behandlung von Gewissensfällen ist nach Melchior das Wissen vorausgesetzt, um zwischen Glaubensgesetzen, Sittengesetzen, Kirchengesetzen und Zivilgesetzen unterscheiden zu können. Für Melchior Cano sind sowohl die Glaubensgesetze als auch die Sittengesetze – nämlich der Dekalog – der Substanz nach unveränderlich (*invariabiles quoad substantiam*), da diese vorschreiben, was in sich gut ist, und verbieten, was in sich schlecht ist.<sup>48</sup> Dennoch, so Cano, lassen sich Glaubens-, Sitten- und Kirchengesetze schwer voneinander trennen, weil sie sich gegenseitig bedingen.<sup>49</sup> Er sieht jedenfalls alle moralischen Gesetze als Entfaltungen des Dekalogs (*uberiores expositiones decalogi*), der zum universal gültigen Naturrecht gehört.<sup>50</sup>

Melchior Canos Darlegung lässt erkennen, dass der Dekalog eine Scharnierfunktion hat: Einerseits gehört er zum Naturrecht, das allen Menschen einleuchten muss, andererseits gehört er zur göttlichen Offenbarung und genießt daher höchste Autorität und Verbindlichkeit. Er bietet daher die moralischen Prinzipien sowohl für die Gestaltung der innerkirchlichen Ordnung als auch von zivilen Gesetzen und für die normative Entfaltung der Moral durch kirchliche Autoritäten.

Die strenge Parallelität zwischen Glaubenswahrheiten und Dekalog als unveränderliche Gesetze sowie die enge Verbindung und wechselseitige Verwiesenheit

---

48 Excerpta quaedam ex Melchioris Cani ... Institutionibus, 30b: *Canones quoque morum invariables sunt; quia I. praecepta Decalogi quae ipsi explicant, variare nequeunt, cum praecipiant quod intrinsece bonum est, et prohibeant quod ab intrinseco est malum.*

49 Excerpta quaedam ex Melchioris Cani ... Institutionibus, 31a-b: *Qui autem dictos canones distinguere velit, uti debet gravi consideratione, cum nihil difficilius sit, quam dinstingere exacte quinam sint canones fidei, quinam morum, quinam disciplinae [...] Difficultas distinguendi inter canones fidei, morum et disciplinae augetur a mutua eorumdem canonum ab invicem dependentia; quia regulae disciplinae moralia praecepta determinant, et moralia praecepta fidem vivam reddunt v.g. fides credendi Deum esse adorandum, nisi talis fides ad proximum reducatur per illud morale praeceptum memento ut diem sabbathi sanctifices, et praeceptum hoc sabbatum sanctifices vagum est nisi ad aliquem particularem Religionis actum determinetur, uti fit per ecclesiasticum praeceptum, quo iubetur ut eo die Missa audiat, et divinis officiis sistatur.*

50 Excerpta quaedam ex Melchioris Cani ... Institutionibus, 31b und 32a.

beider mit der innerkirchlichen Gesetzgebung erklärt, warum diese Elemente in den Handbüchern eine Einheit bilden, und gibt einen perfekten Grund für die Integration von Glaubenssätzen und Kirchengeboten in die moraltheologische Darlegung, wie sie in zahlreichen Handbüchern der Moraltheologie in der Frühen Neuzeit zu finden ist. Gleichzeitig schafft sich Staidel durch die Aufnahme des Exzerpts in seine moraltheologische Textsammlung die theoretische Grundlage für die Kritik an den Theorien der neuen Naturrechtsdenker.<sup>51</sup>

### 1.9.2 Der Dekalog als Gliederungsschema der Moraltheologie in der Neuzeit

Die Entwicklung der moraltheologischen Handbücher in der Neuzeit zeigt verschiedene Stränge, die sich nicht über einen Leisten schlagen lassen. Klaus Demmer beobachtete zu Recht diese Vielfalt.<sup>52</sup> Aus der Fülle der Handbücher sollen im Folgenden exemplarisch unterschiedliche Typen herausgegriffen werden, die dann im Hinblick auf die Bedeutung des Dekalogs betrachtet werden.

#### 1.9.2.1 An der Wende zur Neuscholastik: Alfons Maria de Liguori († 1787)

Alfons von Liguori, der für seine Ausgewogenheit und Vermittlung zwischen laxisten und rigoristen geschätzt wurde und entsprechend einflussreich war, verwendete ebenfalls den Dekalog als Gliederungsprinzip. Seine *Theologia moralis* beginnt jedoch wie zahlreiche Vorgängerwerke mit moraltheologischen Vorüber-

---

51 Vgl. R. Bruch, *Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts*. Von der Tugendethik zur Pflichtethik, Tübingen 1997, S. 140–141.

52 Klaus Demmer, s.v. *Moraltheologie* (s. Anm. 9), 297: „Die Metaphysierung der Norm wurde durch eine flexible Gewissens- und Handlungslehre kompensiert. Schriftvergessenheit und ein bisweilen anti-protestantischer Zug (A. Vermeersch) lassen sich nicht verleugnen, wiewohl verständlich vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Kulturprotestantismus. In der Speziellen Moraltheologie ging man nach dem Schema des Dekalog oder der Pflichtenkreise vor, aber auch das thomistische Tugendenschema findet Nachahmer (B. H. Merkelbach OP). Bisweilen wurden eigenständige *Casus Conscientiae* erstellt.“ Zu einseitig erscheint dagegen die Darstellung von Paul Hadrosseck, *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance*, München 1950, S. 78–80, auch wenn die Beobachtungen für einzelne Werke zutreffen. Er sieht im 16. Jahrhundert eine größere Einheit von Moral und Dogmatik gegeben, die durch die neue Strukturierung nach Traktaten zurücktritt. Spekulative Begründungen gehen verloren und werden durch philosophisch-rationale Überlegungen ersetzt. Der Rechtsgedanke und die Lehre von Gebot und Pflicht werden stärker. In den eigenständigen moraltheologischen Werken fallen Begründungen wie *de fine et bono* und die moraltheologische Grundlegung weg, die theologischen Tugenden werden entsprechend zu Vorschriften des Glaubens, der Hoffnung und Liebe. Es dominiert der Pflichtgedanke, nicht die Tugend. Das Gewissen muss das Gesetz zur persönlichen Verpflichtung machen. Gegenüber Thomas nimmt die Bedeutung des Gewissens gegenüber der Tugend der Klugheit, die bei ihm dominierte, zu. Die Konzentration auf die Pflicht führt zur verstärkten Behandlung von Pflichtenkollisionen.

legungen über die menschlichen Handlungen, das Gewissen, Gesetz und Privilegien. Es folgen eine Abhandlung über die Sünden, die theologischen Tugenden und die ersten fünf Dekaloggebote.

Liguori behandelt das erste Gebot unter Bezugnahme auf Aberglauben, Unglauben und Simonie. Im zweiten Traktat bespricht er das zweite Gebot mit Bezug auf Blasphemie, Schwüre und Gelübde. Im dritten Traktat stellt er das dritte und vierte Gebot dar: die Heiligung des Sabbats und der Feiertage sowie das Sonntagsgebot, die Pflichten zur Ehrung der Eltern, die Pflichten der Eltern gegenüber den Kindern, Pflichten von Vormund, Herren und Knechten, Ehepartnern sowie Priestern gegenüber ihrer Gemeinde. Im vierten Traktat legt Liguori in einem ersten Kapitel das fünfte (Tötungsdelikte und Krieg) und in einem zweiten Kapitel das sechste Gebot dar, das mit dem neunten zusammengefasst wird. Die einzelnen Fragen (*dubia*) weisen teilweise dieselbe Reihenfolge wie bei Busenbaum auf (außereheliche Zärtlichkeiten; außereheliche Beziehungen gemäß der Natur; sexuelle Akte wider die Natur; Samenerguss). Es folgt das siebte Gebot mit einem Vorspann über Gerechtigkeit und Recht (*de iustitia et iure*), in dem Wiedergutmachungen, Verträge und Testamente besprochen werden. Die Darstellung schließt mit dem achten Gebot, im Rahmen dessen u. a. üble Nachrede behandelt wird, und mit einem Hinweis auf das neunte und zehnte Gebot.

In den darauffolgenden Bänden behandelt Liguori die Sakramente der Eucharistie und Buße, dann die letzte Ölung, Priesterweihe und Ehe sowie die kirchlichen Zensuren und abschließend Hinweise für die Praxis des Beichtehörens, die Prüfung von Kandidaten für die Priesterweihe und weitere Fragen.

Trotz der expliziten Aufnahme des Dekalogs und seiner Ausdehnung auf zwei Bände, in welchen die speziellen Fragen abgehandelt und Traktate integriert werden, die sonst teilweise eigenständig waren, bleibt die Einbettung in den Gesamtrahmen der moralthologischen Grundlagen und theologischen Tugenden sowie abschließend in die Sakramentenlehre erhalten. Da auch der Pflichtbegriff eine Rolle spielt, bietet er Anschluss zu Darstellungen der Moralthologie nach den Pflichtenkreisen.<sup>53</sup>

Hörmann nennt zahlreiche Autoren bis hinein ins 20. Jahrhundert, die Liguori als Vorbild verwendeten: Jean-Pierre Gury, Antonio Ballerini, Domenico Palmieri, Edward Génicot SJ, Augustinus Lehmkuhl SJ, Hieronymus Noldin, Arthur Vermeersch, Benediktus Merkelbach, Dominikus M. Prümmer OP und Adolphe Tanquerey.<sup>54</sup> Zur nachhaltigen Wirkung des Werkes von Liguori über die Jahr-

---

<sup>53</sup> Zur Gliederung der Moralthologie nach den Pflichtenkreisen vgl. den Beitrag 3.3 von R. Uertz in diesem Band.

<sup>54</sup> Vgl. K. Hörmann, Geschichte der Moralthologie (s. Anm. 8), 487.

hunderte hinweg trug bei, dass er 1871 zum Kirchenlehrer erhoben und 1950 zum Patron der Beichtväter und der Moraltheologen ernannt wurde.

### 1.9.2.2 Moraltheologie im Zeichen von Naturrechtsentwicklung, Aufklärung und Antimodernismus (17.–19. Jahrhundert)

Hörmann verweist auf die Rationalisierungstendenzen in moraltheologischen Werken in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in der die Pastoraltheologie als selbstständige Disziplin entstand.<sup>55</sup> Manche katholische Autoren reagierten dadurch auf die jahrhundertelange protestantische Polemik, die sowohl in den Auseinandersetzungen um das Naturrecht im 17. Jahrhundert<sup>56</sup> als auch in der zögerlichen Auseinandersetzung der katholischen Moraltheologen mit der Aufklärung grundgelegt war und in den antimodernistischen Maßnahmen der katholischen Kirche sowie im Kontext des Kulturkampfes in Deutschland ihre Fortsetzung fand. Dabei kam es auch zu massiver Kritik an der traditionellen Darstellung der katholischen Moraltheologie und insbesondere der Kasuistik, die als „römische Moral“ auch kulturpolitisch an den Pranger gestellt wurde. In Reaktion darauf bemühten sich einige katholische Moraltheologen um eine systematische Gesamtdarstellung der Moraltheologie. Damit griffen die Moraltheologen die Tendenzen der neuen Naturrechtslehre auf, welche erstmals das Naturrecht zum Strukturprinzip einer philosophischen Verhaltenslehre mit strenger, mathematischer Gliederung gemacht hatte.<sup>57</sup>

Daher gab es neben klassischen Moralhandbüchern in der Tradition Liguoris und den aus der kirchlichen Erneuerung der Moraltheologie in Rückbesinnung auf Thomas von Aquin heraus entstandenen Handbüchern noch eine dritte Art von Handbüchern, die der neuen Tendenz der Systematisierung entsprachen.<sup>58</sup>

---

55 E. Kurz, Pflichtenlehre und Dekalog. in: Katechetische Blätter 72 (1947), 196: „Katholische wie protestantische Theologen huldigten vielfach einer glaubensscheuen Aufklärung und suchten unter dem Einfluss der Zeitphilosophie die sittlichen Erkenntnisse fast ausschließlich in der praktischen Vernunft.“

56 Vgl. R. Bruch, Ethik und Naturrecht (s. Anm. 51), 38.

57 Vgl. ebd., 48: „Mit der Systematisierungstendenz war auch das Bemühen verbunden, die dem Naturrecht zugeschriebenen Verhaltensnormen als Ableitungen nicht nur aus allgemeineren Sätzen, sondern aus einem an der Spitze stehenden übergeordneten Grundprinzip erscheinen zu lassen [...]“.

58 John A. Gallagher unterscheidet drei Epochen bei den Handbüchern, wobei die dritte von 1879 (Enzyklika *Aeterni Patris* von Leo XIII.) bis in die 1960er Jahre angesetzt ist und durch ihren primären Bezug auf Thomas von Aquin gekennzeichnet ist. Trotz der Bedeutung des Neo-Thomismus können jedoch nicht alle Handbücher des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts dieser Richtung zugeordnet werden.

In der Tradition Liguoris finden sich Moraltheologien, welche an der Gliederung der Speziellen Moral nach den Dekaloggeboten festhalten und diesen die Tugenden unterordnen. Dazu zählt das *Compendium Theologiae Moralis* des Aloysius Sabetti SJ, der Ballerinis Überarbeitung des Handbuchs von Johannes Petrus Gury SJ aktualisierte und das 1919 nach Anpassung an den CIC von 1918 in 27. Auflage erschien.<sup>59</sup> Dieses Handbuch hat die klassische, vierteilige Gliederung, in welcher der Dekalog als sechster Traktat zwischen den theologischen Tugenden und den Geboten der Kirche behandelt wird. In diesem Werk werden die Dekaloggebote anhand von konkreten Fällen illustriert, und dort, wo es sich anbietet, werden ihnen die entsprechenden Tugenden und Laster zugeordnet. Das siebte Gebot mit seinen Fragen zum Umgang mit Besitz wird jedoch ausgegliedert und in einem eigenen Traktat über Recht und Gerechtigkeit behandelt. Ebenso hat H. Noldin SJ in seinem weit verbreiteten Handbuch im zweiten Band (*De praeceptis*), der der Grundlegung der Moraltheologie (*De principiis*) nachfolgt und der Sakramentenlehre im dritten Band vorausgeht, die spezielle Moral anhand des Dekalogs dargelegt.<sup>60</sup>

Gleichzeitig entstand im 19. Jahrhundert und später eine Reihe von Moralwerken mit stärkerer allgemeiner Fundierung im Anschluss an philosophische Denker der Zeit, z.T. an den wiederentdeckten Thomas von Aquin, den Leo XIII. zur moraltheologischen Leitfigur erhoben hatte.<sup>61</sup> Dennoch erfolgt der Rückgriff auf Thomas meist nur oberflächlich, da die Orientierung an einer Gesetzesmoral erhalten bleibt und für einen breiten systematischen Ansatz, der Theologie und Moraltheologie verbindet, in den klassischen Handbüchern kein Platz war.<sup>62</sup> Auch die bereits beschriebene Popularität Liguoris, dessen Werk 1885 in einer abgekürzten Form herausgegeben wurde, wirkte der alleinigen Thomasrezeption entgegen.<sup>63</sup> Erst im Laufe des 20. Jahrhunderts wurde auf der Grundlage der

---

59 *Compendium Theologiae Moralis* a Joanne Petro Gury, S.J., conscriptum et ab Antonio Ballerini, ejusdem societatis, adnotationibus auctum deinde vero ad breviorum formam exaratum atque ad usum seminariorum hujus regionis accommodatum ab Aloysio Sabetti, S.J., editio vicesima septima ad novum codicem juris canonici concinnata a Timotheo Barrett, S.J., New York/Cincinnati 1919.

60 H. Noldin S.J., *Summa theologiae moralis scholarium usui*, Bd. II *De praeceptis*, Editio octava, Innsbruck u. a. 1910, 145 – 686.

61 K. Hörmann, *Geschichte der Moraltheologie* (s. Anm. 8), 488. Hörmann nennt für den deutschen Sprachbereich F. A. Göpfert, E. Müller, K. Werner, F. X. Linsenmann, A. Koch, F. M. Schindler, J. Mausbach, O. Schilling u. a.

62 Vgl. Ch. E. Curran, *The Development of Moral Theology: Five Strands*, Washington, D.C. 2013.

63 Vgl. R. Gallagher C.S.S.R., *Interpreting Thomas Aquinas: Redemptorist and Jesuit Schools*, in: ders., *The ethics of Aquinas*, 383 (Fn. 5). Für diesen Hinweis danke ich P. Dominic Whitehouse OFM.

neuen kritischen Thomasausgabe der mittelalterliche Thomas von Aquin neu erforscht und so der tugendethische Ansatz des Thomas wieder neu entdeckt.

Schließlich wurden Werke geschrieben, die gemäß den neuen Tendenzen die Moralthologie stärker systematisieren und ihre Bestandteile in ein logisches Verhältnis zueinander setzen wollten. Gegenüber der additiven Verwendung mehrerer Gliederungsschemata (Dekalog, Tugenden, Sakramente etc.) in den Werken des 16.–18. Jahrhunderts ist nun der Versuch einer Systematisierung sichtbar, die um eine bewusste Unterordnung aller Themen unter ein Raster bemüht ist. Dabei wird der Dekalog als ein übergreifendes Gliederungsschema entwickelt.

Eines der wirkmächtigsten Handbücher im deutschsprachigen Raum bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Moralthologie von Joseph Mausbach (1861–1931), verwendet den Dekalog schließlich gezielt als Strukturprinzip. Mausbach stellt sich ganz bewusst die Frage, wie der spezielle Bereich der Moralthologie am besten gegliedert werden könne. Er argumentiert, dass es die Sachbezogenheit der Morallehre verlangt, die Objekte und Ziele der Handlung in den Mittelpunkt zu stellen. Da der Dekalog die sittlichen Güter in den Blick nimmt, erscheint dieser als das beste Gliederungsprinzip. Auf diese Weise wird, wie Hadrossek hervorhebt, nicht die an „subjektiven sittlichen Kräften“ orientierte Tugendethik des Thomas schlagend, auch wenn sich Mausbach durchaus auf Thomas beruft, sondern die „objektive Sittennorm“, die sich in den Gütern und Zwecken des Dekalogs ausdrückt.<sup>64</sup> Mausbach teilt die Moralthologie in zwei Pflichtenkreise, den der religiösen und den der irdischen Pflichten, auf, die den zwei Tafeln des Dekalogs entsprechen.

Das Bedürfnis nach einer systematischen Darstellung der Moralthologie hat aber nicht immer zu einem Aufschwung des Dekalogs geführt, sondern ebenso zu einem Aufschwung der Pflichtenkreise als Gliederungsschema, die bereits in der protestantisch geprägten Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts eine Rolle gespielt hatten.<sup>65</sup> Oftmals werden die beiden Gliederungsmöglichkeiten auch miteinander verbunden. Es gibt Werke, in denen die Pflichten dem Dekalog untergeordnet werden und andere, in denen der Dekalog den Pflichtenkreisen untergeordnet wird.<sup>66</sup>

---

64 P. Hadrossek, *Bedeutung des Systemgedankens* (s. Anm. 52), 309ff.

65 Vgl. R. Bruch, *Ethik und Naturrecht* (s. Anm. 51), 2, 42. Bruch verweist auch darauf, dass die Vertreter des neuen Naturrechts im Sinne eines Gliederungsschlüssels für die gesamte philosophische Verhaltenslehre bewusst auf biblische Bezüge wie den Dekalog verzichteten. Vgl. ebd., 51.

66 Da die Gliederung nach Pflichtenkreisen im Rahmen dieses Bandes eine eigene Darstellung erfährt, sei hier nur darauf verwiesen, dass der Dekalog und das Pflichten-Schema einander oftmals durchdringen. P. Hadrossek, *Bedeutung des Systemgedankens* (s. Anm. 51), 158ff., verweist für diese Verwobenheit auf Pruner und Körber. Pruner (1827–1907) ordnet die Gebote den Pflichten-

In ähnlicher Weise gibt es die Kombination der Gliederung der Speziellen Moral nach den Tugenden mit dem Dekalog. So wird der Dekalog teilweise den Tugenden untergeordnet, z. B. in der Moralthologie des Münsteraner Professors Franz Friedhoff (1821–1878).<sup>67</sup> Friedhoffs Moralthologie (Regensburg 1860), die in deutscher Sprache verfasst wurde, trennt die Grundlegungsfragen als „Allgemeine Moralthologie“ von der „Speziellen Moral“, welche nach einer Abhandlung der theologischen Tugenden die vier Kardinaltugenden behandelt und die Tugend der Gerechtigkeit anhand der Dekaloggebote darlegt.

Trotz der Hervorhebung seiner Bedeutung wird der Dekalog nicht notwendigerweise immer auch als Gliederungsschema wirksam. So bezeichnet der Wiener Professor, päpstliche Prälat und Rektor des Wiener Priesterseminars Ernst Müller in seiner Moralthologie, für die er Thomas von Aquin und Alfons von Li-guori als wichtigste Gewährsmänner nennt, den Dekalog als das Bindeglied für alle moralischen Fragen:<sup>68</sup> Alle Vorschriften werden diesem entweder als Voraussetzungen zugeordnet, z. B. die theologischen Tugenden des Glaubens und der Liebe, oder aus ihm abgeleitet.<sup>69</sup> Müller legt sowohl eine Allgemeine Moralthologie als auch eine Spezielle Moral vor. Die Aussagen zum Dekalog finden sich in der Allgemeinen Moralthologie bei der Darlegung des positiven göttlichen Rechts als Quelle der Moral. Dennoch gliedert er die spezielle Moral nicht nach dem Dekalog, sondern nach den theologischen Tugenden und den Kardinaltugenden, denen jeweils entsprechende Laster gegenübergestellt werden. Sehr wohl aber berücksichtigt Müller die Pflichtenkreise und gliedert entsprechend die Darstellung der Tugenden.

---

kreisen zu: Den unmittelbaren Pflichten gegenüber Gott das 1.–3. Gebot, den Pflichten gegen die Gottes Stelle vertretende Ordnung (Pietätspflichten) das vierte Gebot, den Pflichten gegenüber den Rechten, die Gott den Menschen gewährt hat (Gerechtigkeitspflichten) das 5.–8. Gebot und den Pflichten hinsichtlich der inneren Ordnung des Menschen das 9. Und 10. Gebot. Umgekehrt versucht J. Körber, System des Dekalogs. An der Hand der hl. Väter und besonders des hl. Thomas von Aquin dargestellt, Bamberg 1891, darzustellen, dass die theologischen Tugenden sowie die Kardinaltugenden und die Nächstenliebe in den zehn Geboten des Dekalogs verankert sind. Anhand des Dekalogs, so Körber, kann eine wissenschaftliche, systematische Darstellung der Moralthologie erfolgen. Zur Gliederung der Moralthologie nach den Pflichtenkreisen vgl. den Beitrag 3.3 von R. Uertz in diesem Band.

<sup>67</sup> Vgl. P. Hadrossek, Bedeutung des Systemgedankens (s. Anm. 51), 223ff.

<sup>68</sup> Vgl. *Theologia moralis auctore Ernesto Müller, editio quarta recognita*, lib. I, Wien 1883, lib. II, Wien 1884.

<sup>69</sup> *Theologia moralis auctore Ernesto Müller*, lib. I T. III § 38, S. 10: *Decalogus est summa omnium praeceptorum moralium. A. T. jure meritoque habetur. Etenim praecepta in ipso exhibita certe sunt moralia, reliqua autem omnia ad illa reducuntur, duplici modo: alia nimirum ad Decalogi praecepta praesupponuntur, ut praeceptum fidei et dilectionis, alia ex Decalogi praeceptis consequuntur, ut prohibitio mendacii [...].*

### 1.9.3 Die Kritik am Dekalogschema (19.–20. Jahrhundert)

Explizite Kritik am Dekalog als Gliederungsschema findet sich ebenso in dieser Zeit. Diese geht freilich auf eine längere, nicht wirksam gewordene Kritik an einer Einschränkung der Moraltheologie auf enge Normfragen zurück, die in der Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts entwickelt wurde.<sup>70</sup> So vermerkt Anton Koch in seinem deutschsprachigen Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg i. Br. 3. Aufl. 1910): „Volkstümlich ist die Einteilung und Aufzählung der Sünden nach der Ordnung des Dekalogs, der auch Jesus und Paulus folgen. Da aber die Ordnung der Zehn Gebote Gottes selbst keine streng logische und erschöpfende ist, bleibt auch diese Einteilung mehr nur eine äußerliche und kommt über den alttestamentlichen Standpunkt nur insoweit hinaus, als der Dekalog im Lichte des Neuen Testaments aufgefaßt und ausgelegt wird, ist aber für die Praxis, speziell für den sog. Beichtspiegel, am besten geeignet.“<sup>71</sup> Er entscheidet sich für eine Gliederung der speziellen Moral nach den Pflichten. Hier zeigt sich, dass der wissenschaftliche Anspruch der Systematisierung des Stoffes zum Grund für die Ablehnung des Dekalogs als Gliederungsprinzip der Moraltheologie wird.

Die Rückbesinnung der Moraltheologie auf die Bibel, die im Rahmen des II. Vatikanums offiziell eingefordert wurde, und die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese sowie die neue Hervorhebung der Geschichtlichkeit moralischen Denkens führten außerdem dazu, dass im Laufe des 20. Jahrhunderts neue Ansätze und Zugänge für die Moraltheologie gesucht wurden. Es wurde deutlich, dass sich aufgrund der neuen technischen Entwicklungen die Bereiche der Speziellen Moral so sehr ausweiteten, dass eine Berufung auf den Dekalog nicht genügte, um diese Entwicklungen ethisch angemessen einordnen und bewerten zu können.

Als der Katechismus der katholischen Kirche 1992 erschien und das Dekalogschema für die Gliederung des speziellen Moralteiles verwendete, wurde dies im Hinblick auf die aktuellen ethischen Problemfelder von moraltheologischer Seite als Rückschritt betrachtet. Dennoch hat der Dekalog in der Katechese bis heute seine zentrale Stellung behalten. Deshalb dient er als Gliederungsschema für die

---

70 Bernhard Häring verweist in seinem Überblick über die Geschichte der Moraltheologie darauf, dass Koch, der nachfolgend zitiert wird, den Geist der Tübinger Schule, insbesondere das Werk Franz Xaver Linsenmanns (1835–1898), aufgreift. Die Tübinger Schule hatte seit Beginn des 19. Jahrhunderts auf die Notwendigkeit der Ausweitung der Moraltheologie unter Rückgriff auf die Bibel hingewiesen. Vgl. B. Häring, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien*, Bd. 1, München/Freiburg i. Br. 1967, 63–68.

71 A. Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie*, dritte, vermehrte und verbesserte Auflage, Freiburg i. Br. 1910, 150.

## Die Bedeutung des Dekalogs für die Entwicklung der neuzeitlichen Moralthologie

Spezielle Moralthologie in der Regel vor allem in Werken, die bewusst für einen solchen katechetischen Kontext verfasst wurden oder einführenden Charakter haben.<sup>72</sup>

---

72 Beispielsweise stammt von Matthias Premm und Karl Böcklinger eine „Moralthologie für Laien“ (Salzburg 1969), welche die Bedeutung der Zehn Gebote hervorhebt. Nach einer Sündenlehre, der Darstellung der Hindernisse der Willensfreiheit und den sieben Hauptsünden (Laster) folgt die Darlegung der Speziellen Moral anhand des Dekalogs, wobei klassischerweise das sechste und neunte sowie das siebte und zehnte Gebot zusammengefasst werden. Ebenfalls mit katechetischer Absicht greift Josef Spindelböck in seiner am Katechismus orientierten „Hinführung zum Leben aus dem Glauben“ mit dem Titel „Christlich glauben und leben. Ein Leitfaden der katholischen Moral“ (Verlag St. Josef 2010) nach einer Darlegung der Grundlagen des Handelns (theologische Tugenden, Gesetz und Sünde) auf den Dekalog als Gliederungsprinzip für die Spezielle Moral zurück. Ebenso findet sich der Dekalog als Gliederungsschema in dem Büchlein des evangelischen Theologen *H. Deuser*, *Die zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik*, Stuttgart 2002.