

GRUNDLAGEN UND
PROBLEME
DER HEUTIGEN
MORALTHEOLOGIE

Herausgegeben
von
Wilhelm Ernst

echter

Kirchliche Druckerlaubnis: Dresden, den 1. Oktober 1987
H. J. Weisbender, Diözesanadministrator

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie / hrsg.
von Wilhelm Ernst. – Würzburg : Echter, 1989

ISBN 3-429-01180-9

NE: Ernst, Wilhelm [Hrsg.]

1989 Echter Verlag Würzburg
Printed in the German Democratic Republic
Gesamtherstellung: Union-Druck, Halle (Saale)
Umschlaggestaltung: Joachim Thamm, Leipzig

ISBN 3-429-01180-9

INHALT

Vorwort	7
Das Selbstverständnis der Moralthologie (<i>Klaus Demmer</i>)	9
Zur moralthologischen Methode (<i>Hans Rotter</i>)	26
»Gnade setzt Natur voraus und vollendet sie«	
Thomas von Aquin und die Neuzeit (<i>Wilhelm Korff</i>)	41
Naturrecht und Naturgesetz (<i>Bruno Schüller</i>)	61
Wege und Umwege einer ethischen Normierungstheorie (<i>Werner Wolbert</i>)	75
Norm und Freiheit in katholischer und evangelischer Sicht (<i>Hans-Christian Rickauer</i>)	94
Das Gewissen als »verborgenste Mitte im Menschen« (<i>Karl Golser</i>)	113
Die vergessene Tugend der Epikie (<i>Günter Virt</i>)	138
Normfindung in der Kirche (<i>Bernhard Fraling</i>)	152
Kirchliches Lehramt und Moral (<i>Josef Schuster</i>)	173
Das bleibende Thema der Sakramente (<i>Helmut Weber</i>)	192
Schuld, Vergebung und Versöhnung. Moralpsychologische und theologische Aspekte vom Umgang mit der Schuld (<i>Johannes Gründel</i>)	209
Ehe als Lebensform von Liebe (<i>Konrad Hilpert</i>)	227
Christliche Sexualethik (<i>Dietmar Mieth</i>)	247
Ethische Probleme der Reproduktionstechniken (<i>Volker Eid</i>)	270
Gentechnologie (<i>Johannes Reiter</i>)	286
Sterben und Tod (<i>Franz Furger</i>)	307
Bewahrung der Schöpfung (<i>Wilhelm Ernst</i>)	322
Mut zum Frieden (<i>Karl-Heinz Ducke</i>)	340
Bischöfliche Schreiben zum Frieden. Eine Analyse der Dokumente aus der Deutschen Demokratischen Republik, der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich und den USA (<i>Thomas Hoppe</i>)	354
Übersicht der Autoren	383
Personenregister	387

»GNADE SETZT NATUR VORAUS UND VOLLENDET SIE«
THOMAS VON AQUIN UND DIE NEUZEIT

Wilhelm Korff

I

Wir rekurrieren auf das Denken der Vergangenheit, um uns der Wahrheitsüberstiege zu vergewissern, von denen wir heute leben. In einer sich zunehmend als Einheit erfahrenden Menschheit treten Kriterien zutage, die sich zugleich als Bausteine ihrer Herkunftsgeschichte erweisen. Von hier aus kommt Thomas eine neu zu entdeckende Schlüsselbedeutung zu.

2

Alle wesentlichen Entwicklungslinien der Geschichte der westeuropäischen Gesellschaft lassen sich einem zentralen, in entscheidenden Zügen christlich inspirierten Leitgedanken zuordnen: der Aufdeckung, Entfaltung und Sicherung des *Subjektstatus* des Menschen. In der mit zunehmender Ausgestaltung immer deutlicher hervortretenden Effizienz dieses Ansatzes liegt zugleich der Grund seiner überaus raschen, weltweiten Rezeption und Universalisierung, über den sich heute die Menschheit als Ganze zusammenschließen beginnt. In ihm scheint der Strukturkern des Menschseins selbst getroffen. Hieran kommt Thomas ein Anteil zu, der in seinen Konsequenzen längst nicht ausgeschöpft ist.

3

Zwischen Mittelalter und Neuzeit legen wir gewöhnlich eine Zäsur, bei der es weniger um genaue zeitliche Fixierungen als um sich über viele Einzelschritte vollziehende fundamentale Veränderungen in der Grundausrichtung des Denkens geht. Sucht sich mittelalterliches Denken angesichts des Leidensdrucks der Welt und der Unausweichlichkeit menschlicher Schulterfahrung der Wahrheit Gottes über den Menschen vorgängig aus Gottes Heilshandeln zu vergewissern und hieraus seine Würde als Subjekt zu bestimmen, so weitet neuzeitliches Denken das, was der Mensch von Gott erhofft, auf die Welt als Schöpfung hin aus. Insofern ist der Satz des Thomas »*gratia supponit naturam et perficit eam*«¹ theologisch bereits ein zentraler neuzeitlicher Satz.

4

Mein Interesse an Thomas zielt auf ein theologisch konsistentes Begründungsverständnis der neuzeitlichen Vernunft. In deren Ausweitung auf Welt hin ist

¹ STh I, 1, 8 ad 2; I-II, 99, 2 ad 2.

die Eigenständigkeit der irdischen Wirklichkeiten bereits vorausgesetzt. Genau hier beginnt das Problem der »Legitimität der Neuzeit« als theologisches Problem. Gott ist nicht Substitutionsprinzip seiner Schöpfung, sondern deren Ursprungs- und Vollendungsprinzip.

5

Schöpfung meint bei Thomas nicht einfachhin Fertigung im Sinne von Fertigstellung. Das ins Dasein Gerufene geht nicht darin auf, daß es ist, sondern daß es sich verwirklicht, erfüllt. »Jedes Seiende ist seiner eigenen Tätigkeit und Vollendung wegen da.«² Erst aus der Dynamik der in ihm liegenden Wirkkraft zu dem ihm eigenen Tätigsein vermag es zu gelingen, gewinnt es die ihm je eigene sinnhafte Gestalt und Realität. Das gilt im Prinzip für alle geschaffenen Möglichkeiten, von der unbelebten Materie bis hin zum Menschen. Thomas wendet sich damit insbesondere gegen jene in der islamischen Philosophie seiner Zeit vertretenen Positionen, nach denen alle Wirkkraft der geschaffenen Dinge unmittelbarer Ausdruck des Wirkens Gottes ist, so daß ihnen jede Fähigkeit zur Eigentätigkeit abgesprochen wird. Eben dies aber hieße nach Thomas nicht nur die Dignität der Kreatur herabmindern, sondern auch die Vollkommenheit der schöpferischen Macht Gottes selbst verkleinern und in Frage stellen.³ Der Schöpfungsakt würde entleert, die Welt zur Marionette eines in seiner Allmacht reduzierten Gottes.

6

Wenn es nun aber zum Wesen eines jeden geschaffenen Seins gehört, aus sich selbst heraus tätig zu sein, so schließt dies nach Thomas noch ein weiteres ein: Auch die »Form«, die Art und Weise der Tätigkeit des jeweiligen Seins kann nicht unabhängig von der Struktur dieses Seins selbst gedacht werden, sondern steht mit ihr in einem ursächlichen Zusammenhang. Sein ist Tätigsein gemäß der *ihm* eigenen Wirkkraft und Form.⁴ Von hier aus gelangt Thomas zu dem generellen Axiom: *agere sequitur ad esse in actu* – das Tätigsein folgt auf das Wirklichsein.⁵ Die Zielrichtung der Argumentation ist offensichtlich keine andere als vorher. Sie dient der Verdeutlichung und Unterstreichung desselben schöpfungstheologischen Sachverhalts. Die Schöpfungswirklichkeit stellt sich in all ihren Erscheinungsformen als eine dynamische, zu eigentätigem Sein befähigte Größe dar. Von daher ist es völlig unstatthaft, das thomanische Axiom in Anwendung auf das Zuordnungsverhältnis von Sein und Sollen beim Menschen als ein ethisches Axiom zu nehmen und auf dieser Grundlage den sich für den Menschen ergebenden konkreten sittlichen Sollensforderungen eine un-

² STh I, 65, 2.

³ ScG III, 69.

⁴ ScG I, 43.

⁵ ScG III, 69.

mittelbar ontologische Legitimation zu verschaffen. Unter dieser »seinsethischen« Voraussetzung, für die man sich mit dem bekannten »agere sequitur esse« zudem noch eine eigene verkürzte Formel zurechtlegt, käme dann der praktischen handlungsleitenden Vernunft in der Tat nur die Funktion eines Ablese- und Exekutionsorgans zu. Das aber steht eindeutig gegen das Begründungsverständnis des Ethischen bei Thomas. Wollte man tatsächlich die Zuordnungsbestimmung von Sein und Tätigsein auf die Besonderheit des menschlichen Handelns anwenden, so würde dies im Gegenteil von Thomas her gerade die Einzigartigkeit dieser Zuordnung hervortreten lassen: Das Sein des Menschen, aus dem sich für ihn die sein spezifisch eigenes Tätigsein als Sinn ermöglichende und Sinn realisierende Vollzugsform ergibt, ist kein statisch ausdefiniertes, sondern wesentlich entwurfsoffenes, sich selbst aufgegebenes Sein. Der Mensch ist »sui causa«, Wesen der Selbstursächlichkeit.⁶ Gerade darin unterscheidet er sich ja von allen übrigen Geschöpfen. Das Spezifische seines Tätigseins ist vernunftbestimmtes Tätigsein, kraft dessen er sein Leben zu führen und zu gestalten vermag, so daß er darin in eigener Weise teilhat an der schöpferischen Tätigkeit Gottes.

7

Die Kompatibilität solch schöpfungstheologisch geführter Überlegungen mit den Argumentationen heutiger, bei der Sonderstellung des Menschen, seinem Subjektstatus, ansetzender Handlungstheorien liegt auf der Hand. Um so gewichtiger schlägt es deshalb zu Buche, daß in dieser für das Begründungsverständnis des Ethischen zentralen Frage nicht die originäre Konzeption des Thomas den Sieg davontrug, sondern die essentialistisch verkürzten Deutungen seiner spät- und neuscholastischen Rezipienten. Damit wurde die Neuzeit in der Tat um eine theologisch wesentliche Einsicht gebracht, und zwar letztlich zum Nachteil für ihr Vertrauen in die Universalität der christlichen Wahrheit selbst. Die Dissoziation von christlichem Glauben und der sich in vielen ihrer Wege weit von ihrem christlichen Ursprung entfernenden neuzeitlichen Rationalität erfolgte nicht grundlos. In jedem Fall aber hat das, was an Engführungen in der christlichen Moralbegründung bis in einzelne kirchliche Verlautbarungen hinein bis heute immer wieder durchschlägt, hier seine Wurzel. Es kann deshalb nicht wundern, daß dies auch innerkirchlich, bei den Gläubigen selbst, eine eigene Akzeptanzproblematik in Sachen der Moral hat entstehen lassen.

8

Was den theologischen Ansatz seiner Moralbegründung betrifft, sehe ich bei Thomas selbst nirgends einen Schatten von Heteronomie.

⁶ De Veritate 2, 1; cf. 2, 6 ad 1.

Im Prolog zum ethischen Teil seiner Summa ist der theologisch-anthropologische Grundakkord angeschlagen: Der Mensch ist Bild Gottes kraft seiner Selbstmächtigkeit als Vernunft- und Freiheitswesen. Er ist Prinzip der ihm eigenen Tätigkeiten und hat damit Gewalt über seine Werke. Die erschaffende Tätigkeit Gottes kulminiert in der Hervorbringung des Menschen als eines Wesens, das an dessen schöpferischer Herrschaft aktiv teilhat.

10

Hier liegt zugleich der zentrale Gedanke des thomanischen Gesetzestraktats, wie er in Summa theologiae I–II, 90–108 entwickelt ist, nämlich menschliche Normativität in ihrer Gründungslogik theologisch-ethisch so zu fassen, daß darin einerseits Gott als Grund und Ziel dieser Normativität und andererseits der Mensch als das sich selbst normativ entwerfende Wesen erkannt und gewahrt bleibt. Erschlossen wird dies über den Begriff der *lex aeterna*, dem »Ewigen Gesetz«, als der alles umfassenden Vernunft, mit der Gott als *creator et gubernator universi* die Welt erschafft, trägt und lenkt. Hieran hat der Mensch in doppelter Weise teil, zum einen, kraft des Schöpfungshandelns Gottes, durch die *lex naturalis*, zum andern, kraft des Heilswillens Gottes, durch die *lex divina*. Entscheidend für jede weitere Auslegung dieser Zusammenhänge ist, wie dies insbesondere W. Kluxen deutlich gemacht hat, die hier von Thomas in ganz eigener Weise vorgenommene *analoge* Verwendung des Gesetzesbegriffs.⁷ Deshalb muß bei den herausgestellten Weisen der *lex* sehr genau zwischen Gesetz als positiv formulierter oder formulierbarer Norm und Gesetz als Metanorm, als rein dispositiver, ungeschriebener Wirkgröße unterschieden werden.

11

Gerade die *lex naturalis* wird von Thomas im Sinne einer rein dispositiven Größe gefaßt.

12

Als schöpfungsmäßig gegebener Grundlage allen sittlichen Handelns liegen die ersten Prinzipien der *lex naturalis* in der menschlichen Vernunft selbst.⁸ So wie diese Vernunft, weil auf Wahrheit schlechthin angelegt, im Vollzug ihres Erkennens der Unterscheidung von wahr und falsch fähig ist, so vermag sie als handlungsbezogene, praktische Vernunft nach gut und böse zu unterscheiden. In beiden Hinsichten folgt sie hierbei dem Prinzip der Nichtkontrarität: Ein

⁷ W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964, 2., erw. Aufl. Hamburg 1980, 233 ff.

⁸ Zum Folgenden STh I–II, 94, 2.

Sachverhalt bzw. eine Handlung läßt sich unter Heranziehung ein und derselben Gründe nicht zugleich als wahr und als falsch bzw. als gut und als schlecht behaupten. Menschliche Vernunft strebt sonach als erkenntnisbezogene wie als handlungsbezogene Vernunft nach Übereinstimmung mit sich selbst. Sie ist auf Nichtwidersprüchlichkeit hin angelegt. Sie vermag nur den Gründen zu folgen, die sich ihr zeigen. Im Falle des Handelns aber sind dies solche, die erst im *Tun* zur Übereinstimmung des Handelnden mit sich selbst führen. Daraus ergibt sich als universell geltende oberste Handlungsregel, was als gut erkannt wird, ist zugleich als zu *Tuendes* anzuerkennen und anzustreben, und was als böse erkannt wird, als ein zu *Lassendes* zu verwerfen: »Bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum!« Menschliches Handeln bleibt sonach, soll es sittliches Handeln sein, strikt an die Wahrheitsfähigkeit und Einsichtskraft des Subjektes zurückgebunden. Erst daraus gewinnt der Handelnde seine moralische Identität. Handeln *gegen* eigene bessere Überzeugung und Einsicht ist Schuld.

13

Als zu erstrebendes Gutes kann ethisch nur gelten, was der Vernunft des Subjektes nicht widerspricht. So ist der Mensch gebaut. Daraus empfängt menschliches Handeln seine sittliche Würde. Es gilt das Pauluswort: »Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde« (Röm 14, 23); Thomas fügt hinzu »... das heißt, alles, was gegen das Gewissen ist. Also ist der Wille, der von der irrigen Vernunft abweicht, sittlich schlecht.«⁹ Diese Verbindlichkeit des Gewissensspruchs gilt selbst noch im Fall schwerwiegenden Irrtums, etwa wenn dem Handelnden Enthaltensamkeit von Unzucht oder der für das Heil notwendige Glaube an Christus als von der Sache her falsch und darin moralisch verwerflich erschiene. Der Wille kann, soll er ein sittlicher sein, seine Dignität nur aus der Einsichtskraft des Subjektes gewinnen: »Jegliches Wollen, das von der Vernunft abweicht, mag diese nun recht sein oder irren, ist immer schlecht.«¹⁰ L. Honnefelder hebt zu Recht hervor, daß diese Frage der subjektiven Vermittlung des objektiven Wahrheitsanspruchs im praktischen Bereich, beginnend mit Abaelard, weit früher Relevanz gewann als im theoretischen.¹¹ Kern der Sittlichkeit ist die Wahrhaftigkeit des Handelnden gegen sich selbst. Darin ist der für die Neuzeit bestimmend gewordene Gedanke der Gewissensfreiheit ethisch personal verankert. Die Forderung nach dessen struktureller Einlösung stellte sich für Thomas freilich noch nicht. Zum Anspruch auf Gewissensfreiheit als politisch einklagbarem Menschenrecht war es trotz allem noch ein weiter Weg.

⁹ STh I-II, 19, 5.

¹⁰ Ebd.

¹¹ L. Honnefelder, Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik, in: E. Coreth (Hg.), Einheit und Vielfalt der Wahrheit, Düsseldorf 1987.

Die obersten Prinzipien müssen in allem ethischen Urteilen und aller Wahl präsent bleiben, sagen aber als solche noch nichts über den jeweiligen *Inhalt* des zu verfolgenden Guten aus. Dieser kann nämlich nicht in der Vernunft selbst gefunden werden. Der Mensch ist *animal rationale*. Seine Vernunft besteht nicht für sich, sondern ist zugleich Funktion einer Natur, deren rahmgebende Dispositionen Thomas in generellen, dem Menschen als Menschen eignenden »natürlichen Hinneigungen« herausstellt. Hierzu rechnet er die sich naturhaft geltend machende *inclinatio* des Menschen zur Selbsterhaltung, zur Arterhaltung, zu einem Leben in Gesellschaft, zum rationalen Erfassen der Wirklichkeit und zur Erkenntnis der Wahrheit über Gott. Was der Entscheidungsvernunft erst ihre jeweilige *inhaltliche* Qualifikation zum Guten oder Bösen gibt, empfängt sie mit dem Aufnehmen oder Verfehlen eben dieser im Menschen waltenden »*inclinationes naturales*«, die »die Vernunft von Natur aus als gut ergreift«. ¹² Eine Zuordnungslogik, die sich für Thomas grundsätzlich aus der Tatsache legitimiert, daß die *inclinationes naturales* ein unbeliebig offenes System von Strebungen darstellen, das, wie die Entscheidungsvernunft selbst, von ein und derselben *lex aeterna* getragen und bewegt ist und als solches seinerseits von sich aus letztlich nichts anderes intendiert als die sich zum Guten entscheidende Handlungsvernunft selbst. Auch die *inclinationes naturales* tragen so nach eine Teleologie in sich. Sie sind nicht bloßes *Material* der Handlungsvernunft, sondern entziehen diese gerade der Beliebigkeit. Dennoch bedürfen sie als dispositive, entwurfsoffene Größen auch ihrerseits eines »ordinare«. Sie sind keine unmittelbar handlungsleitenden Regeln. Sie sind nicht Normen, sondern Metanormen. Soll das mit ihnen von Natur aus Intendierte erreicht werden, so bedürfen sie der normativen Konkretion. Das aber ist die Leistung der praktischen Vernunft als »Klugheit«, die hierzu die geeigneten Wege und Mittel zu erkunden und darin letztendlich auch das jeweilige Ziel in seiner genaueren Gestalt zu formulieren hat. ¹³ Die sittliche Normenwelt, die das Handeln des Menschen konkret regelt, ist Produkt seiner eigenen Selbsttätigkeit als Vernunft und Freiheitswesen. Sie ist nicht einfachhin vorgegeben, sondern kraft des in ihm wirkenden »natürlichen Gesetzes« zur Gestaltung aufgegeben.

15

Für die praktische Vernunft, wie auch entsprechend für die *scientia practica*, gibt es keinen von ihrer Gestaltungsaufgabe unabhängigen Gegenstand. Sie baut ihn vielmehr – so Thomas – je und je auf: »... in practicis autem scientiis intenditur quasi finis *constructio ipsius subjecti*.« ¹⁴ Auf diese Seite der funktionalen Hervorbringungen gehören dann auch schon die einzelnen, sich aus

¹² STh I–II, 94, 2.

¹³ STh I–II, 95, 2; I–II, 91, 3; I–II, 94, 5.

¹⁴ In Anal. Post. II, 41, Nr. 362.

der Natur der Sache ergebenden Vorschriften, die *praecepta naturalia*. Dabei gilt: je konkreter die Vorschrift, um so bedingter die Reichweite ihrer Richtigkeit. Das ist schon vom Ansatz her plausibel. Die *inclinationes naturales*, die gleichsam das gestaltungsoffene naturhafte Substrat der *praecepta* bilden, stehen in keiner prästabilierten Harmonie zueinander; ihre Zielwerte müssen den gegebenen Umständen gemäß je und je aufeinander abgestimmt werden. Die *praecepta naturalia* stehen bei Thomas nicht ohne Grund im Plural – *in ihnen werden die einzelnen human relevanten Güter geschützt* – während er für den Begriff der *lex naturalis* ausschließlich die Singularform wählt. In der *lex naturalis* geht es in der Tat um die eigentliche, mit dem Wesen des Menschen selbst gegebene, unwandelbare Wirkkraft und Größe, also nicht um eine Vielfalt von Normen.

16

Als der übergeordnete und umfassende Begriff, der sich in seiner Ausrichtung auf das gesamte menschliche Handeln bezieht, ist bei Thomas die *lex naturalis* auch gegenüber dem *ius naturale* angesetzt. Das ergibt sich schon daraus, daß der Begriff des Rechts nur solche Angelegenheiten betrifft, die sich auf die Beziehung zum anderen erstrecken,¹⁵ als Naturrecht also als Frage nach dem natürlich Gerechten, Angemessenen und Billigen im Umgang mit anderen. Dabei gilt der Grundsatz: Was der Natur der Sache nach ungerecht ist, kann nicht durch ein gesetztes Recht, auch wenn es aus gemeinschaftlicher Billigung (*ex communi placito*) hervorgegangen ist, gerecht werden.¹⁶ Die durch die Vernunft gebotene Gerechtigkeit, die als Austausch- und Verteilungsgerechtigkeit »jedem das Seine« zuerkennt, bleibt allem gesetztem Recht vor- und übergeordnet. Erst der Rekurs auf sie läßt das von Natur Rechte, das *ius naturale* hervortreten. Thomas geht es hier also nicht um die Herausstellung bestimmter, als unwandelbar zu betrachtender naturrechtlicher Einzelforderungen, sondern um einen Gegenbegriff zum gesetztem Recht und damit zum Recht als Konvention. Unwandelbar ist vielmehr das aus sich heraus wirkende Naturgesetz – die *lex naturalis* –, seine konkreten rechtlichen Ausgestaltungen im Sinne der Forderung des Gerechten hingegen liegen auf der Ebene der Applikation und sind damit – »*natura autem hominis mutabilis est*«¹⁷ – bereits durch Umstände und Güterkonkurrenzen mitbestimmte Größen. Insofern ist also schon im Hinblick auf naturrechtlich geltend gemachte Forderungen mit einer gewissen sach- und kulturspezifischen Wandelbarkeit der Beziehungsbedingungen selbst zu rechnen, so daß dies erforderlichenfalls eine Neubestimmung der betreffenden *relatio ad alterum* unter dem Gesichtspunkt der Ausgeglichenheit gerade von der Natur der Sache her erforderlich macht. Im Fall des positiv

¹⁵ STh II-II, 57, 1.

¹⁶ STh II-II, 57, 2.

¹⁷ Ebd.

gesetzten Rechts tritt dieses Moment der Flexibilität einer bestimmten Rechtsgestaltung als Ausdruck der Vielfalt möglicher ethisch vertretbarer Lösungswege dann durchgängig und explizit hervor.

17

Der entscheidende Ertrag der lex-naturalis-Lehre des Thomas scheint mir darin zu liegen, daß diese Lehre im Prinzip antiessentialistisch angelegt ist. Was Thomas im Begriff der lex naturalis in grundlegender strukturlogischer Distinktion von prima principia und inclinationes naturales erkennt und systematisch entfaltet, hat für heutige Ethik richtungweisende Bedeutung. Mit seinem Rekurs auf ein naturales Substrat menschlichen Handelns, von ihm im Begriff der inclinationes naturales gefaßt, wird der Blick auf Wirkgesetzmäßigkeiten gelenkt, die sich ihrer naturhaften Anspruchsgestalt nach als genuin empirische und darin zugleich als empirisch weiter erforschbare Größen darbieten. Von daher erscheint im Ansatz des Thomas der Raum für eine Ausweitung der ethischen Frage auf die Frage ihrer empirisch-anthropologischen Grundlegung prinzipiell freigegeben. Der in der Entwicklung der modernen Human- und Sozialwissenschaften beschrittene Weg gewinnt hieraus seine volle philosophische und theologische Legitimation.

18

Wer wie Thomas nach einem natürlichen Gesetz fragt, das allem sittlichen Handeln als vernünftige, von sich aus wirkende Größe zugrunde liegt, und wer sich zugleich so entschieden um dessen strukturelle Entschlüsselung bemüht, der setzt voraus, daß der geschaffenen Wirklichkeit generell, in der Vielgestaltigkeit ihrer Erscheinungsformen, Vernunft innewohnt, die aufzudecken zur Bestimmung und Verwirklichung des Menschen gehört. Thomas hebt dies in einen grundsätzlichen theologischen Zusammenhang: Durch die Erkenntnis der geschaffenen Natur hat der Mensch an der Vollkommenheit Gottes Anteil und gewinnt Ähnlichkeit mit seiner Weisheit.¹⁸ Ja er geht noch einen Schritt weiter. Dem Hervortreten von Wahrheit – und er zitiert hier zustimmend Ambrosius – kommt theologisch prinzipiell Dignität zu, unabhängig von der Person dessen, der sie erkennt: »Alles Wahre, von wem immer es auch gesagt wird, ist vom Heiligen Geist.«¹⁹

19

In dieser Ausweitung der nach dem Heil des Menschen fragenden Vernunft auf die Welt als Schöpfung hin, unterscheidet sich Thomas grundsätzlich von Augustinus. Insofern liegt hier der erste entscheidende Überschritt zur Neu-

¹⁸ ScG II, 2.

¹⁹ STh I–II, 109, 1.

zeit. Das Heil der Welt geschieht nicht nur *an* der Schöpfung, sondern *in* ihr und *mit* ihr. Gotteserkenntnis darf nicht gegen Welterkenntnis ausgespielt werden. Gerade dies aber ist bei Augustinus gegeben, dessen Fragen, bewegt von der Heillosigkeit der Welt, letztlich nur *eine* Zielrichtung zulässt, in der der Mensch Genüge finden kann und an der zugleich alles Weltverhältnis in seiner Eigenbedeutung zerschellt, die Frage nach dem lebendigen Gott. »Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino!«²⁰ Welterkenntnis bleibt unter dieser Voraussetzung marginalisiert. Was nicht offen zutage liegt, verdient kein weiteres Interesse. Erkenntnis der wahren Natur verpflichtet geradezu zur Enthaltksamkeit in der Erforschung der tatsächlichen Natur. Alles andere ist »curiositas«, Neugierenspiel der Vernunft, die sich im Aufdecken von Entlegemem, Abkünftigem, Nutzlosem befriedigt, von dem, was »praeter nos« liegt, und eben darin ihre eigentliche Bestimmung vergißt.²¹ Damit aber bleibt letztlich auch der Vernunft als Handlungsvernunft jede schöpfungsmäßig eigene und als solche aus sich maßgebliche Kompetenz abgesprochen. Zwar ist auch nach Augustinus das natürliche Gesetz dem Menschen »ins Herz geschrieben« (Röm 2, 15), so daß es »keine Verkehrtheit je herauszureißen vermag«,²² tatsächlich erkennbar wird es aber dennoch erst im Licht des geoffenbarten Willens Gottes.²³ Dem stellt Thomas die von ihm gefundene Grundformel entgegen: »Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie.«²⁴

20

Der Differenzsetzung von Gnade und Natur korreliert auf der normativen Ebene die Unterscheidung von *lex divina* und *lex naturalis*.²⁵ Darin ist vorausgesetzt, daß der Mensch kraft des in ihm wirkenden »natürlichen Gesetzes« im Stande ist, gemäß der ihm eigenen Vernunft sein Leben dem Willen Gottes entsprechend zu führen. Wenn also diesem »natürlichen Gesetz« dennoch ein besonderes »göttliches Gesetz«, nämlich das Gesetz des Alten und das Gesetz des Neuen Bundes zuzuordnen ist, so stellt sich damit zugleich die Frage nach

²⁰ Augustinus, Soliloquia I, 2, 7.

²¹ Augustinus, Confessiones X, 35.

²² Ebd. II, 4.

²³ Dieser bei Augustinus grundgelegten soteriologischen Sicht der *lex naturalis* kommt wirkungsgeschichtlich eminente Bedeutung zu. Gratian transponiert sie zur Bestimmung des *ius naturale* in die Rechtssphäre und gibt ihr so für die Kanonistik rechtstheologische Maßgeblichkeit: »*Ius naturale est, quod in lege et in evangelio continetur*« (Gratian, Decretum D. 1). Die darin gleichzeitig zutage tretende Tendenz zu »Werkgerechtigkeit« und zur Vergesetzlichung des christlichen Anspruchs wird später von Luther im Gegenzug mit der Dichotomie der »Zwei-Reiche-Lehre« beantwortet. Dem »weltlichen Naturgesetz«, das in der von der Sünde gezeichneten Welt Ordnung ermöglicht, wird ein heilschaffendes, sich allein im rechtfertigenden Glauben an Christus erschließendes »göttliches Naturgesetz« gegenübergestellt. Hierzu W. Korff, Zugänge zum Naturbegriff, in: *ders.*, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München 1985, 33–47.

²⁴ STh I, 8 ad 2.

²⁵ STh I–II, 99, 2 ad 1.

deren spezifischer Notwendigkeit und Bedeutung. Wer immer die Argumentation des Thomas in dieser Frage für konsistent hält, dem wird die Entscheidung nicht schwerfallen, wo im derzeitigen moraltheologischen Streit zwischen »Glaubensethik« und »autonomer Moral im christlichen Kontext« die größere Plausibilität liegt. Das Ganze nimmt sich eher als Neuauflage desselben Problems aus, dem sich bereits der »doctor communis« konfrontiert sah.

21

Für die *lex vetus* – hier als Inbegriff der im Alten Bund gegebenen moralischen Gebote gefaßt – ist festzustellen, daß ihr in bezug auf die *lex naturalis* eine kontestierende Funktion zukommt. Damit nimmt Thomas eine gegen die augustinische Tradition gerichtete Einsicht auf, die seit Petrus Abaelard, Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales zunehmend an Maßgeblichkeit gewinnt.²⁶ Die *lex vetus* erweist sich angesichts der durch die Sünde gezeichneten tatsächlichen Verfaßtheit des Menschen zwar als »zukömmlich« (*convenienter*), im Sinne einer das sittlich Gebotene konkret anmahnenen und einschärfenden Hilfe,²⁷ fügt aber als solche dem im Prinzip von Natur aus sittlich Erkennbaren inhaltlich nichts Neues hinzu.²⁸ Dies wird bei Thomas durch die Tatsache unterstrichen, daß die positive Willensoffenbarung Gottes ihre sittliche Evidenz erst daraus gewinnt, daß sie vom Menschen zugleich als Anspruch seiner eigenen Vernunft erkannt wird. Das Gute wird nicht erst dadurch gut, daß Gott es befiehlt. »Wer die bösen Taten unterläßt, nicht weil sie böse sind, sondern weil Gott es geboten hat, handelt nicht frei.«²⁹

22

Gott ist der Schöpfer der Welt. Er steht für diese Welt ein. Er offenbart im Menschen, den er nach seinem Bilde geschaffen hat, die Unüberbietbarkeit seiner schöpferischen Macht. Er will für diese Welt das Heil, das er selbst ist. Er wird Mensch. Erst im Geheimnis der *Kenosis* Gottes beginnt sich der Sinn der Welt endgültig zu lichten. Sie gewinnt ihre Vollendung aus und in der Liebe Gottes selbst. Darin liegt die Substanz der *lex nova*.

23

»Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem oprante.«³⁰

²⁶ Hierzu W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973, 2., neu eing. Aufl., Freiburg/München 1985, 46 f.

²⁷ STh I–II, 98, 6.

²⁸ STh I–II, 100, 1.

²⁹ *Expos. super II epist. ad Cor.* 3, 2.

³⁰ STh I–II, 108, 1.

Gratia Spiritus Sancti, das bedeutet das Hineingenommensein des Menschen in die Bewegung jener Liebe, mit der Gott die Welt liebt. Was sich in Christus, dem menschengewordenen Ewigen Wort Gottes erschließt und mitteilt, ist die befreiende, schlechthin affirmative Wirklichkeit des Geistes Gottes selbst. Hier liegt das Eigentliche des »Gesetzes des Neuen Bundes«, darin hat es seine »tota virtus«, seine »ganze Kraft«. ³¹

Mit der lex nova wird nichts von dem zurückgenommen, was dem Menschen schöpfungsgemäß eignet und wozu er als Mensch bestimmt ist. Sie hebt seine aufgrund natürlicher Befähigung gegebene Kompetenz zu verantwortlichem sittlichem Handeln weder auf noch ersetzt oder kreierte sie diese. Insofern kann die lex nova auch nirgends als eine der menschlichen Natur fremde, heteronome Größe erfahren werden. Das als unwiderrufliches Ja Gottes zu seiner Welt im Glauben erkannte »Gesetz des Geistes des Lebens« (Röm 8, 21) zielt vielmehr gerade darauf, dasjenige im Menschen zu seiner Vollgestalt zu befreien, worauf dieser von Natur immer schon angelegt ist, zur Mündigkeit eines Lebens aus der Affirmation Gottes selbst. ³²

»Das Alte Gesetz wurde zur Zeit der Gnade verworfen; nicht als schlecht, sondern als ohnmächtig und ungeeignet, denn nichts hat es zur Vollendung geführt.« ³³

Erst mit der lex nova, dem Vollendungsprinzip allen geschöpflich-menschlichen Handelns, tritt auch der spezifische heilsökonomische Stellenwert der lex vetus ins volle Licht. Was hierbei erkennbar wird, gilt entsprechend für die Heilsrelevanz der konkreten normativen Gestalt von »Gesetz« überhaupt. – Wenn Thomas zur Klärung dieses Zusammenhangs insbesondere auch auf Augustinus »De spiritu et littera« rekurriert, so deshalb, weil hier die erstmals bei Paulus als Grundthema der Theologie aufgeworfene Problematik von »Gesetz und Evangelium« auf einen bedeutsamen systematischen Punkt gebracht ist. Insgesamt wird jedoch deutlich, daß der Spannungsbogen von lex naturalis, lex vetus und lex nova, von Schöpfung, Sünde und Erlösung, von Natur, positivem Gottesgebot und Evangelium bei Thomas in sehr viel umfassenderer Weise ausgehalten und begriffen ist als bei dem von neuplatonischem Denken beeinflussten

³¹ STh I–II, 106, 1.

³² Vgl. STh I–II, 106, 1 u. 4.

³³ STh I–II, 98, 2 ad 2.

Augustinus und später, wenn wir hier die wirkungsgeschichtliche Linie weiter ausziehen, als bei dem durch die augustinisch-ockhamistische Tradition geprägten Luther.

28

Das »Alte Gesetz« macht nicht vor Gott gerecht. Es vermag zwar dem Menschen den Weg zur gerechten Gestaltung der einzelnen Handlungen in der Vielfalt seiner Lebensbezüge zu weisen, bewirkt aber darin noch nicht seine »iustificatio«, die Herstellung seiner Gerechtigkeit vor Gott. Diese empfängt er vielmehr durch die *gratia Spiritus Sancti*, kraft deren er in jene Bewegung der Liebe hineingenommen wird, mit der Gott die Welt liebt und alles zur Vollendung führt. Von daher bleibt zugleich jede Möglichkeit eines von der menschlichen Gerechtigkeit ableitbaren Heilsanspruchs ausgeschlossen. Verfehlt doch der Mensch gerade dort seine Gerechtigkeit vor Gott, wo er glaubt, sie als seine eigene Gerechtigkeit fassen und aus sich selbst begründen zu können.³⁴

29

Was am »Alten Gesetz« verworfen wird, ist nicht der Gültigkeitsanspruch der hier aufgestellten sittlichen Forderungen, sondern der ihm darin unterstellte Anspruch als Heilsschlüssel. Nur wo der Mensch sein Heil als unverfügbares Geschenk erkennt, bleibt eine Vergesetzlichung der Heilsfrage ausgeschlossen.

30

Wie sensibel Thomas das Problem der Vergesetzlichung der Heilsfrage nimmt, zeigt sein sehr grundsätzlich angesetztes Bemühen, den Anspruch der *lex nova* von jeglichem Vorwurf der Vergesetzlichung freizuhalten. Denn selbst diese kommt nicht ohne gewisse, auch verrechtlichbare Strukturen aus. Sonst bedürfte es keiner Kirche. Die Lösung sieht er in seiner Unterscheidung von »principaliter« und »secundario«. Grundsätzlich, »principaliter«, ist das Gesetz des Neuen Bundes »*die Gnade des Heiligen Geistes, die sich im Glauben [an diese befreiende Zuwendung Gottes zur Welt in Christus] manifestiert und in der Liebe [als dem Aufgreifen der sich darin eröffnenden Liebeshaltung Gottes] wirksam wird*«³⁵. Als solche aber ist die *lex nova* »indita et non scripta«, unverfügbare, eingestiftete, dispositive Wirkgröße. – Erst in zweiter Linie, »secundario«, ist sie auch »geschrieben« Gesetz, nämlich im Hinblick auf das, was den Menschen in Wort und Schrift zum Glauben an diese Gnade hinführt und die Teilhabe daran sakramental ordnet und vermittelt. Daß hier freilich

³⁴ STh I–II, 99, 12; hierzu ferner *W. Korff*, Kernenergie und Moralthologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt/M. 1979, 94–97.

³⁵ STh I–II, 108, 1.

auch die Einbruchsstelle einer neuerlichen Vergesetzlichung der Heilsfrage liegt, sah Thomas durchaus. Nicht ohne Grund zitiert er in diesem Zusammenhang die Warnung des Augustinus: »Einige bedrücken unsere Religion, von der Gottes Barmherzigkeit gewollt hat, daß sie frei ist und in ganz einsichtigen und wenigen Sakramenten gefeiert wird, so sehr mit knechtischen Lasten, daß die Bedingung der Juden erträglicher war, denn diese waren zwar der Bürde des Gesetzes, nicht aber menschlichen Anmaßungen unterworfen.«³⁶

31

Der Mensch kann der Zuwendung Gottes zu ihm nur im Glauben innwerden. Insofern gehört der Glaube zum Wesenskern der *lex nova* selbst. Erst in dem sich loslassenden Glauben erfährt der Mensch seine Gerechtigkeit vor Gott als Tat der Liebe Gottes: »Per fidem homo iustificatur« (Röm 5, 1).³⁷ Darin wird ihm zugleich das *Ganze* seiner Bestimmung transparent: »Der Glaube ist das dauernde Fundament der Gläubigen, das sie auf die Wahrheit stellt und in ihnen selbst die Wahrheit zeigt«, wie dies Pseudo-Dionysius formuliert.³⁸ Dasselbe wird nach Thomas vom Hebräerbrief in der Aussage zusammengefaßt: »Der Glaube ist die Substanz der zu erhoffenden Dinge« (Hebr 11, 1). Hier ist in der Tat eine Dimension im Verständnis von Glaube angezielt, in der »fides qua« und »fides quae«, Glaube als Vertrauen und Glaube als Zustimmung zusammenfallen. Genau hier aber tut sich zugleich auch das Dilemma auf. Der das Heil eröffnende Glaube bleibt fundamental über die darin implizierte Anerkennung der ersten »einfachen und immer existierenden Wahrheit«³⁹ an die Zustimmung zu den sich notwendig aus ihr ergebenden und mit ihr in organischem Zusammenhang stehenden Einzelwahrheiten des Glaubens zurückgebunden.⁴⁰ Die Heilsfrage erscheint von der Frage der Rechtgläubigkeit unlösbar. So stellt sich dies Thomas dar. Die entscheidende Einsicht, die er in kühnem Vorstoß in bezug auf die Begründung der sittlichen Vernunft menschlichen Handelns bereits gewonnen hat, nämlich die Einsicht in die subjektive Vermittlung eines jeden praktischen Wahrheitsanspruchs, bleibt ihm hier für den Anspruch der theoretischen Wahrheit verschlossen. Das unterscheidet ihn von der Neuzeit. Indem er so den theoretischen Aspekt der Wahrheit des Glaubens ohne weitere Differenzierung mit der Heilsfrage konfundiert, hat dies zugleich ekklesiologische *und* politische Konsequenzen. Die Heilsfrage betrifft nicht nur das Heil des einzelnen, sondern das Heil aller und bleibt darin notwendig institutionell vermittelt. Jede Abweichung von der durch die Kirche verwalteten Wahrheit des Glaubens wird zu einer Gefahr für das Heil der übrigen. Von daher läßt Häresie keine Duldung zu: »Denn weit schwerere

³⁶ STh I-II, 107, 4; Zitat: Augustinus, Ep. 55 ad Januarium.

³⁷ STh II-II, 4, 5.

³⁸ STh II-II, 4, 1; Zitat: Ps.-Dionysius, De div. nom., 7, 5.

³⁹ STh II-II, 1, 1; Zitat: Ps.-Dionysius, De div. nom., 7, 5.

⁴⁰ Vgl. STh II-II, 1-10.

Schuld ist es, den Glauben zu fälschen, der der Seele das Leben gewährt, als Geld zu fälschen, das nur zum Unterhalt des zeitlichen Lebens dient.«⁴¹

32

Eine Argumentation, die die Tilgung des Ketzers aus der Gemeinschaft der Gläubigen, seine physische Vernichtung rechtfertigt, ist für heutiges ethisches Denken, das die Unverfügbarkeit des Menschen, seine Würde als moralisches Subjekt, zum Prinzip hat und dies auch theologisch unterbaut sieht, schlechthin unannehmbar. Tatsächlich setzen wir die Notwendigkeit der subjektiven Vermittlung *aller* Wahrheit, ihrer freien Zustimmungsfähigkeit durch das Subjekt, darin bereits voraus. Dies gilt auch für die von zusätzlichen Prämissen abhängige Glaubenswahrheit. Auch sie muß, gerade weil sie als eine mit dem *Heil* des Menschen in Zusammenhang stehende Wahrheit erkannt wird, frei angenommen werden können und sich darin als diskursfähig und argumentativ vermittelbar erweisen. Dazu aber gehört, daß auch bei grundsätzlicher oder partieller Nichtzustimmung zu den Explikationen dieser Wahrheit, die kommunikative Voraussetzung zu deren Erkenntnis nicht zerstört wird. Überzeugungskonflikte, in denen der Mensch, der ja das Ziel dieser Wahrheit ist, als Subjekt gewahrt bleiben soll, lassen sich, wenn sie nicht argumentativ zu lösen sind, nur auf der Basis der Toleranz, die als solche den Wahrheitsweg offen hält, auf ethisch verantwortbare Weise bewältigen.

33

Man müßte den Dialog mit Thomas auf der Stelle abbrechen, wollte man seiner These zur Ketzerverfolgung, die nur auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Leitidee der Einheit von Religion und Gesellschaft zu verstehen ist, eine für seine Lehre vom »Neuen Gesetz« konstitutive und von ihr unablösbare Bedeutung zuschreiben. Tatsächlich spielt sie im Gesetzestraktat selbst keinerlei Rolle, sondern wird erst im konkreten ethischen Teil der Summa im Rahmen seiner Lehre über den Glauben entwickelt. Was vielmehr im Gesetzestraktat allein als das Bestimmende, als *principalitas* der *lex nova* herausgestellt wird, ist die *gratia Spiritus Sancti*, Gottes rettend-befreiende Liebe zum Menschen, die sich in einem Glauben manifestiert, der in der *Liebe* wirksam wird. Thomas kommt darauf später, in seiner Überlegung zum Verhältnis von Glaube und Liebe, nochmals zurück. Ohne die Liebe ist der Glaube »*virtus informis*«, gelangt er nicht zu seiner vollen Wirklichkeit als Tugend.⁴² Glaube, der sich in der bloßen Anerkennung und Versicherung der göttlichen Wahrheiten erschöpft, ist ein toter Glaube.⁴³ Auch gewinnt er seine erlösende, Leben erweckende Kraft nicht dadurch, daß er die Werke der Liebe in den Dienst seiner

⁴¹ STh II-II, 11, 3.

⁴² STh II-II, 4, 5.

⁴³ STh II-II, 4, 4.

eigenen Bestätigung stellt, sondern darin, daß er »durch die Liebe wirkt *als durch seine eigene Form*: »Fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam.«⁴⁴

34

In bezug auf die lex-nova-Lehre bleibt festzuhalten und zu folgern:

1. Die von Thomas in der lex nova vorgenommene Unterscheidung von principaliter und secundario ist notwendig und zureichend.
2. Alles, was im secundario zusammengefaßt ist, muß unter dem Blickpunkt des Heils als Funktion des principaliter verstanden werden und steht in seinem Dienst.
3. Die Gültigkeit und unbedingte Dignität der Heilswahrheiten und Heilmittel wird durch ihre Zurechnung zum secundario in keiner Weise gemindert. Sie sind Frucht der nach Wahrheit drängenden Glaubensvernunft, die sie unter dem Beistand des principaliter, nämlich des in dieser Glaubensvernunft wirksamen Heiligen Geistes, in stetem theologisch-kirchlichem Ringen als gültige, zustimmungsfähige Wahrheiten erwiesen hat.
4. All dies aber hebt den Tatbestand, daß es sich, bezogen auf das Heilsgeschehen selbst, um secundaria handelt, nicht auf. Wo immer deshalb der Versuch gemacht wird, das Heil mit der Zustimmung zu den secundaria und ihrem Vollzug *gleichzusetzen*, führt dies notwendig zu einer Vergesetzlichung nicht nur in bezug auf die Frage: *Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?* – sie führt auch zur Abwürgung der für die Neuzeit zentral gewordenen Frage: *Wie bekomme ich einen gnädigen Menschen?*

35

Ein Glaube, der die Liebe als seine eigene Form hat und darin der Vernunft menschlichen Handelns die Liebe Gottes zum übergreifenden Maßstab setzt, führt zweifellos auch in der Bestimmung der konkreten Ordnung dieses Handelns zu neuen, vertieften Bewertungen dessen, was als das jeweils Dringlichere, Bessere, Höhere anzusehen ist. »Für die Vermehrung der Liebe gibt es keinen endgültigen Abschlußpunkt in diesem Leben.«⁴⁵ Um so abwegiger aber erscheint es, hieraus eine mögliche Exklusivität spezifisch christlicher Normen ableiten zu wollen. Tatsächlich liefe dies nur auf eine neue Form von Vergesetzlichung des Christlichen heraus. Denn auch hier, in der glaubensgeleiteten Liebe als Formprinzip menschlichen Handelns ist die Natur vorausgesetzt und ist sie Vollendung dieser Natur. »Die Kernfrage einer vom Glauben geprägten Ethik«, so Böckle hierzu, »kann nicht heißen, ob die für das zwischenmenschliche Verhalten sich stellenden Forderungen nur von Christen vertreten

⁴⁴ STh II-II, 23, 6.

⁴⁵ STh II-II, 24, 7.

werden. Die Frage heißt vielmehr, ob und wie die sich aus der umfassender Botschaft des Evangeliums ergebenden Konsequenzen für das zwischenmenschliche Leben allen Menschen verständlich gemacht werden können, weil sie im Blick auf eine heilsgeschichtlich verstandene Natur im Prinzip konsensfähig sind. Das Problem der christlichen Ethik ist nicht die Exklusivität der vom Glauben geprägten Normen, sondern vielmehr deren Kommunikabilität.«⁴⁶ – »Es gibt Mysterien des Glaubens, es kann aber keine mysterienhafte sittliche Handlungsnorm geben, deren Richtigkeit im zwischenmenschlichen Handeln nicht positiv einsehbar und eindeutig bestimmbar wäre.«⁴⁷

36

Zieht man eine Bilanz der hier von Thomas entfalteten theologischen Lehre vom Menschen und seiner geschöpflichen Bestimmung unter dem Heilswillen Gottes, so bleibt festzustellen, daß darin die für die Neuzeit so entscheidend gewordene Einsicht in die Wahrheit der Subjektstellung des Menschen maßgeblich vorangebracht worden ist. Um den Menschen als Subjekt geht es in der Bestimmung der *lex naturalis* ebenso zentral wie in der Bestimmung des *principaliter* der *lex nova*. Hier hat er Zusammenhänge aufgedeckt, denen für das Verstehen und Bestehen menschlichen Daseins bleibende, grundlegende Bedeutung zukommt, auch im Hinblick auf die Bewältigung unserer heutigen Probleme.

37

Der Mensch ist ein Wesen unveräußerlicher Gewissensbindung. Dies schließt gleichzeitige Gewissensbildung als Vernunftpflicht ein. Nur im unbedingten Gehorsam gegen den Anspruch der eigenen handlungsleitenden Vernunft erfährt er seine ethische Identität. Daß deshalb auch in allem Umgang des Menschen mit dem Menschen ein Unbedingtes zu respektieren sei: der Mensch als Wesen des Gewissens, als moralisches Subjekt und darin als »Zweck an sich selbst«, als Person – das zu erkennen, ist von dort nur noch ein weiterer, zweiter Schritt. *Prima principia* und kategorischer Imperativ sind als gleichermaßen fundamentale Handlungsbestimmungen einander zuzuordnen.

38

Der im Status des Menschen als moralischem Subjekt hervortretende Grundanspruch menschlicher Personwürde ist geeignet, Basis für ein Menschheitsethos zu werden und damit eine für jedermann nachvollziehbare, universell konsensfähige Moral zu gewährleisten, mit der sich jeder Mensch als vernünftiges, sich selbst aufgebendes, verantwortliches Wesen respektiert und gewollt sieht. Mit

⁴⁶ F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977 (Nachdr. Leipzig 1981), 290.

⁴⁷ F. Böckle, *Unfehlbare Normen?*, in: H. Küng (Hg.), *Unfehlbar?* Zürich – Einsiedeln – Köln 1973, 283.

der Herausbildung von Menschenrechten hat dieser Grundanspruch globale politische Bedeutung gewonnen.

39

Ist erst einmal der in der Personwürde des Menschen begründete Sollensanspruch als unabdingbare Handlungsmaxime erkannt, ergibt sich daraus, daß die Vernunft sittlichen Handelns nicht allein tugendethisch zu erschließen ist, sondern zugleich als strukturelle Frage begriffen werden muß. Insofern kann der Mensch auch der ihn tragenden gesellschaftlichen Realität mit ihren Normen, Institutionen und sozial übergreifenden Systemen keine von seinem Subjektstatus unabhängig zu definierende sittliche Vernunft zubilligen. Vielmehr erschließt sich ihm diese erst aus deren Zuordnung zum Menschen als Person: »Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen ist und muß sein die menschliche Person.« Diese ethische Grundbestimmung, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil⁴⁸ hier zum Maßstab setzt, stellt selbst das Resultat einer Entwicklung dar, mit der das ethische Bewußtsein im Prozeß der Neuzeit zunehmend auf die es normierenden und ihm als solche vorgegebenen sozialen Strukturen übergreift und der am universellen Anspruch menschlichen Personseins ausgerichteten moralischen Differenz unterwirft. Es gibt nicht nur gutes und schlechtes Handeln im Hinblick auf gegebene Normen, gut oder schlecht können auch die dieses Handeln regelnden Normen und Institutionen selbst sein. Damit aber sieht sich der Mensch nicht nur in Gehorsamsverantwortung vor Normen gerufen, sondern ebenso auch in Gestaltungsverantwortung für sie. Dem hat Thomas, obschon in seiner Ethik der Personbegriff noch keine Schlüsselrolle spielt, mit seinem Verständnis der *lex naturalis* als dispositiver Wirkgröße bereits entscheidend vorgearbeitet. Für Thomas ist die Normenwelt nicht einfachhin vorgegeben, sondern kraft der dem Menschen eigenen Natur zu menschengerechter Gestaltung aufgegeben.

40

Die Aufdeckung des Subjektstatus des Menschen impliziert die Ausweitung seiner Vernunft auf Welt hin. Der Mensch erfährt die ihn umgreifende Schöpfung zunehmend als Objekt seines Handelns. Neuzeit bedeutet Wende der Vernunft nach außen, Erschließung der Welt in all ihren Möglichkeiten. Hier gewinnt ein Lebensgefühl Raum, das sich auftuende Grenzen nicht als Begrenzung, sondern als Herausforderung zu ihrer Überwindung erfährt. Im Aufknüpfen des unendlich komplexen Gewebes dieser Wirklichkeit nach vielfältigen Methoden und der Nutzung darin erkannter Gesetzmäßigkeiten beginnt der Mensch, die Welt seinen Bedürfnissen dienstbar zu machen. Die Effizienz dieses Vorgehens hat ein neues Weltverhältnis von eminent expansiver Kraft

⁴⁸ GS 25, Abs. 1.

entstehen lassen. Sein Anspruch impliziert Universalität. Zu seiner Verbreitung bedarf es keiner Missionare. Keine überkommene Kultur vermag sich auf die Dauer seinem Sog zu entziehen. Mit der globalen Rezeption dieser technisch-wissenschaftlichen Kultur, so meint Hannah Arendt hier, ist »die Entstehung des Menschengeschlechtes – im Unterschied zu der Menschheit als einer regulativen Idee der Menschenwürde – zu einer einfachen Tatsache geworden«⁴⁹.

41

Es ist keine Frage, daß die technisch-wissenschaftliche Kultur, die als solche keine Grenzen kennt, das Bewußtsein der Menschheit, ihr konkretes Denken und Handeln, in zunehmender Weise universell erfaßt und bestimmt. In ihr schafft sich das »Bedürfnissystem Menschheit« seine instrumentelle Form. Dem korrespondiert ethisch die »regulative Idee Menschenwürde« und bleibt ihm als humanisierendes Prinzip zuzuordnen. *Das Subjekt der instrumentellen Vernunft ist seiner Natur nach ein moralisches Subjekt.* Die instrumentelle Vernunft muß sich sonach als Vollzugsweise der Vernunft des moralischen Subjekts Mensch qualifizieren. Wo dies nicht geleistet wird, brechen jene Diskrepanzen auf, denen wir uns heute konfrontiert sehen. Die unbewältigten Nebenfolgen des technischen Fortschritts in bezug auf Umwelt, Arbeitswelt, Konsumwelt und Beziehungswelt sind nicht nur physische, sondern moralische Übel.

42

»In der Vernunft liegt der Ursprung unserer ganzen Freiheit.«⁵⁰ Wo immer der Mensch als »principium operum suorum«⁵¹, als Prinzip der ihm eigenen Tätigkeiten und Urheber seiner Werke, die Verantwortung für das von ihm in Gang Gesetzte preisgibt, beraubt er sich der wahren Möglichkeit seiner Freiheit und verfehlt darin seine Bestimmung als Bild Gottes. Er bringt Gottes Absicht um ihren Sinn; er verstößt gegen seinen Willen. Wir können Gott nur in der Weise beleidigen, daß wir gegen die Vernunft unserer eigenen schöpfungsmäßigen Bestimmung und Möglichkeit verstoßen: »Non enim Deus a nobis offenditur, nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus.«⁵²

43

Kraft seiner Vernunft hat der Mensch an der providentia divina in aktiver Weise Anteil. Er vermag für sich und andere Vorsehung auszuüben – »sibi

⁴⁹ H. Arendt, *Vita activa*, Stuttgart 1960, 252.

⁵⁰ *De veritate* 24, 2.

⁵¹ *STh I-II prologus*.

⁵² *ScG III*, 122.

ipsi et aliis providens«⁵³. Hierzu gehört auch die methodische Anwendung und Ausweitung der instrumentellen Vernunft, der er die gewaltige Entwicklung der technisch-wissenschaftlichen Kultur verdankt. Der objektivierende, instrumentelle Umgang mit Wirklichkeit gehört zu seiner geschöpflichen Grundstruktur, zu seiner Bestimmung als Mensch. Ohne ihn vermag er nicht zum aktuellen Stande seines Menschseins zu gelangen.

44

Der Mensch ist von Natur verantwortungs- und sittlichkeitsfähig. Er ist seinem Wesen nach moralisches Subjekt. Er ist dies unter den Bedingungen seiner eigenen Kontingenz in einer kontingenten Welt. Darin liegt die Grundeinsicht der *lex-naturalis*-Lehre des Thomas. Alle Kritik am Mißbrauch der instrumentellen Vernunft kann sonach immer nur als Kritik am tatsächlich geübten Verhalten, als Mangel an moralischem Verantwortungsbewußtsein gefaßt werden, nicht aber als Infragestellung der geforderten sittlichen Kompetenz und Verantwortungsfähigkeit des Menschen überhaupt. Es irren also jene, die von dem faktischen Fehlverhalten des Menschen auf eine grundsätzliche, unaufhebbare Dysfunktionalität zwischen sittlicher und instrumenteller Vernunft schließen und im Namen der sittlichen Vernunft eine neue, *gegen* die instrumentelle Vernunft gerichtete Ethik fordern. Der Ruf nach einer »emanzipativen Vernunft«, die sich aus der bloßen Negation zur instrumentellen Vernunft versteht (Horkheimer),⁵⁴ ist im Grunde der Ruf in eine die Struktur der Schöpfung verneinende Utopie.

45

Wenn das Subjekt der instrumentellen Vernunft moralisches Subjekt ist und instrumentelle Vernunft zu seiner Verwirklichung gehört, dann läßt sich Ethik als Frage nach dem Verantwortbaren, als Suche nach dem gelingenden Leben, als Bemühen um das *bonum commune* nicht »jenseits« der instrumentellen Vernunft ansiedeln. Ethik arbeitet durchaus nicht »unter ihrem Anspruch«, wie dies G. Altner behauptet, wo sie »als Hilfswissenschaft für die Abschätzung von Technologiefolgen fungiert«⁵⁵. Sittliches Handeln vollzieht sich unter den Bedingungen dieser kontingenten und durch menschliche Schuld vielfältig verkehrten Welt. Was immer menschliches Dasein glücken läßt, ist das Resultat von Optimierungsprozessen, des Abwägens von Gütern und des Abwägens von Übeln. Dies gilt auch dort, wo sich der Mensch im Glauben von Gottes Heilswillen umfassen weiß und im Handeln von seiner Liebe bestimmt ist.

⁵³ STh I-II, 91, 2.

⁵⁴ M. Horkheimer, Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/M. 1967.

⁵⁵ G. Altner, Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 1987, 175.

Menschliche Glückserfahrung geht wesentlich mit dem aktuellen Vollzug und der Einlösung menschlicher Selbstaufgegebenheit zusammen, mit dem »wirkend Tätigsein« entsprechend der dem Menschen wesensspezifischen Befähigung zu optimaler Entfaltung seines Seinkönnens, seiner »Trefflichkeit«. Thomas nimmt hier die Grundaussage des Aristoteles uningeschränkt auf: »Felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.«⁵⁶ Dies alles bleibt auch unter der Voraussetzung gültig, daß darin immer noch nicht die endgültige Vollendung und Erfüllung liegt, das schlechthin vollkommene Glück, das für den Menschen im Prinzip nur Gott selbst sein kann. Ja es ist gerade dieses Wissen, daß die letzte Vollendung des Menschen in Gott selbst liegt, das dem begrenzten tätigen Glück dieses Lebens nochmals eine neue, erst darin erkennbare Dignität vermittelt. Es ist nicht mehr nur welthafte Glück – »felicitas« –, sondern, wie Thomas jetzt den aristotelischen Begriff des Glücks theologisch übersetzt, wirkliche »beatitudo«, Teilhabe am ewigen göttlichen Glück, wenn auch noch unter den Bedingungen und in der Weise der Endlichkeit: »Göttlicher denn alles ist, Gottes Mitarbeiter zu sein.«⁵⁷ Und eben dies ist der Mensch.

Dieser Beitrag wurde mit freundlicher Genehmigung des Felix Meiner Verлагes, Hamburg, entnommen aus: »Philosophie im Mittelalter«, hrsg. von Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangols Schrimpf und Georg Wieland
© Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1987

⁵⁶ STh I–II, 3, 2.

⁵⁷ ScG II, 21, Zitat Ps.-Dionysius, De coel. hier. 3. – Während Thomas im Ethikkommentar, also im philosophischen Kontext den aristotelischen Begriff der *εὐδαιμονία* regelmäßig mit »felicitas« wiedergibt, nimmt er hierfür im theologischen Zusammenhang der Summa, um im gleichen Sachverhalt die theologische Komponente, den positiven Bezug auf die ewige Vollendung des Menschen hervortreten zu lassen, den Begriff »beatitudo« in Anspruch. Die »beatitudo« dieses Lebens ist, wenngleich unvollkommen (imperfecta), so doch bereits reale »Teilhabe« an der vollkommenen Glückseligkeit, – »participatio perfectae beatitudinis«. Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg 21980, 134.