

Alfons Auer:

D I E A U T O N O M I E D E S S I T T L I C H E N

nach Thomas von Aquin

GLIEDERUNG:

Seite:

I. <u>Die Autonomie des Sittlichen gegenüber der Naturordnung</u> .....	1
(1) Die Vernunft als Prinzip und Maß des Sittlichen...	3
(2) Vernunft und Naturordnung - Autonomie und Relationalität .....	5
II. <u>Die Autonomie des Sittlichen gegenüber der Metaphysik</u> .....	8
(1) Sittliches Handlungswissen und metaphysische Wesenserkenntnis .....	8
(2) Praktische Vernunft und ewiges Gesetz .....	12
III. <u>Die Autonomie des Sittlichen gegenüber dem Glauben..</u> .....	15
(1) Theonomie und Autonomie .....	15
(a) Die verschiedenen Betrachtungsweisen von Philosophie und Theologie .....	15
(b) Das Gesamtkonzept der theologischen Ethik ....	16
(c) Die Legitimität einer philosophischen Ethik ..	18
(2) Das christliche Proprium des Sittlichen .....	20
(a) Bestimmung des christlichen Propriums .....	20
(b) Die Auswirkung des christlichen Propriums für das sittliche Handeln .....	21
<u>Schlußüberlegung</u> .....	25-28

Erich Fromm Archiv  
Dr. Rainer Funk  
Hennentalweg 5  
D 7400 Tübingen 1  
Tel. (07071) 27547

## Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin

Der Begriff der Autonomie im allgemeinen oder im engeren Sinn der Autonomie des Sittlichen taucht bei Thomas von Aquin offensichtlich nicht auf. Die von ihm vertretenen Auffassungen über das natürliche Sittengesetz, über die Vernunft als Prinzip und Maßstab des Sittlichen, über die Legitimität einer philosophischen Ethik u.a.m. legen jedoch von vorneherein die Vermutung nahe, der renommierteste Lehrer der theologischen Ethik erhebe hinsichtlich der Autonomie des Sittlichen nicht nur keine Bedenken, sondern vertrete sie mit Nachdruck. Eine genauere Untersuchung bestätigt, daß in seiner Lehre die Autonomie des Sittlichen sowohl gegenüber der Ordnung der physiologisch-biologischen Natur als auch gegenüber dem metaphysischen Wesen des Menschen als auch gegenüber der christlichen Offenbarung der Sache nach klar herausgestellt ist. Dabei handelt es sich in keinem Fall um eine absolute, sondern immer um eine "relationale" Autonomie: die nachdrückliche Hervorhebung der Autonomie des Sittlichen verdeckt nicht ihre Verwiesenheit auf Natur, Metaphysik und christlichen Glauben.

### I. Die Autonomie des Sittlichen gegenüber der Naturordnung

Naturordnung bezeichnet das Gesamt der physiologisch-biologischen, psychologischen und soziologischen Strukturen und Mechanismen, in die die menschliche Existenz hineingebunden ist. Ihre positive Bewertung durch den Aquinaten ist unbestritten. Seine Interpretation der Leiblichkeit als eines konstitutiven Mediums menschlicher Selbstverwirklichung steht im schroffen Gegensatz zu dem auch in der christlichen Tradition teilweise massiv wirksam gewordenen Dualismus (und dem damit gegebenen Spiritualismus). (1) Auch die mensch-

STh I, 75 und 76; vgl. J.B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, 68-73 (Lit.).

lichen Leidenschaften (passiones) stehen unter einem positiven Vorzeichen: sie sind naturale Güter, die als dynamisierende Potenzen dem Menschen mitgegeben sind und durch seine freie Verfügung der Entfaltung äußersten menschlichen Seinkönnens dienstbar gemacht werden können und sollen. (2) Trotz der hohen Bedeutung, die Thomas den

STh 1-2, 22-48; vgl. M. Meier, Die Lehre des Thomas von Aquin "De passionibus animae" in quellenanalytischer Darstellung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker, Bd. XI/2) Münster 1912, Thomas von Aquin, Summe der Theologie, zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von J. Bernhart, Bd. I-III, Leipzig 1933-1938, hier Bd. II, LII und LXV.

Auer, A., s. a. Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin.

naturalen Strukturen menschlicher Existenz zuspricht, erscheint es ihm unmöglich, diese einfachhin in sittliche Normen zu übersetzen. Er kann nicht als Kronzeuge für die Grundthese der traditionellen Ehe-Moral angerufen werden, der Mensch habe die Integrität des ehelichen Aktes unter allen Umständen zu wahren, er habe nicht das Recht, in die physiologisch-biologischen Strukturen und Abläufe einzugreifen. (3

Wie noch zu zeigen sein wird, kann auch STh 1-2, 94,2 nicht im Sinne einer biologisch begründeten Sittlichkeit ausgelegt werden: "... inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio apprehendit ut bona, et per consequens ut opera prosequenda... Secundum igitur ordinem inclinationem naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae." (Im gleichen Artikel findet sich übrigens auch die berühmte Formel: "dicuntur ea esse de lege naturali, quae natura omnia animalia docuit".) Das traditionell verfestigte Mißverständnis thomanischer Aussagen begegnet z.B. noch in "Humanae vitae": Nur wenn der Mensch sich an die von Gott in seine Natur eingeschriebenen und darum ... zu achtenden Gesetze hält, kann er zu wahren ... Glück gelangen." (Nr. 31; ähnlich 10 und 20). L. Oeing-Hanhoff, Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Lichte der philosophischen Tradition, in: Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae vitae (Münchener Akademie-Schriften, hrsg. von F. Henrich, Bd. 55) München 1970, 11-47, hier 43, stellt mit Recht fest, die Enzyklika habe "in Kanonisierung eines stoischen Gedankens die Unterordnung freien personalen Verhaltens unter angebliche Naturzwecke als 'Gottes Gebot selbst' verkündet". Vgl. auch B. Schüller, Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?, in: Lebendiges Zeugnis (1965) 41-65, hier 58-62.

Thomas beurteilt sittliche Normen nicht von biologischen Gesetzmäßigkeiten - auch nicht von metaphysisch überhöhten biologischen Gesetzmäßigkeiten, sondern vom bonum humanum her: "Gott wird nämlich nur dann von uns beleidigt, wenn wir gegen unser eigenes Gut handeln."

(4) Prinzip und Norm des Sittlichen liegen also gerade nicht in der

S.c. gent. III, 122: "Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus."

blinden Unterwerfung unter die in den Rang absoluter Maßstäblichkeit erhobenen Naturzwecke, sondern in der Besorgtheit um die optimale Entfaltung menschlicher Existenz. Die "natürlichen Neigungen" zielen zwar auf eine erfüllte menschliche Existenz, aber zur Durchsetzung dieser Intentionalität bedürfen sie der ordnenden Kraft der menschlichen Vernunft. (5)

STh 1-2, 94, 2 ad 2: "...omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem..."

(1) Die Vernunft als Prinzip und Maß des Sittlichen

Das stoische "secundum naturam vivere" wird bei Thomas endgültig als "secundum naturam humanam", d.h. als "secundum rationem vivere" präzisiert. Das menschliche Gut liegt nun einmal im "secundum rationem esse" (6), in der Zuordnung auf die Vernunft, die das

Sth 1-2, 18,5 c: "...bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem."

eigentliche Prinzip menschlichen Handelns ist. Darum nennen wir jene Sitten gut, die mit der Vernunft übereinstimmen, und jene nennen wir schlecht, die der Vernunft widerstreiten. (7) Wer also zur Tugend

Sth 1-2, 100, 1 c: "Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quae est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant." Vgl. S.c.Gent. III, 129: "Homines ex divina providentia sortiuntur naturale iudicium rationis ut principium propriarum operationum." Sth 1-2, 108, 2 ad 1: "...ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae."

gelangen will, muß sich von der Vernunft leiten lassen. Thomas formuliert mit äußerster Prägnanz: Man nennt Handlungen "menschlich oder sittlich, insofern sie durch die Vernunft bestimmt sind" (8). Damit ist

Sth 1-2, 18,5 c: "Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione." Im gleichen Artikel kurz zuvor heißt es: "In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit..., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem."

die volle Identität von Menschlichkeit, Sittlichkeit und Vernünftigkeit (humanitas, moralitas, rationalitas) behauptet: alle drei meinen dasselbe und sind beliebig konvertibel. Thomas will das menschliche Handeln nicht einer Instanz unterwerfen, die außerhalb des Menschen thront - weder (unmittelbar) einem Gott, noch der Gesellschaft, noch einer Idee. Für Thomas besteht "die Richtschnur des menschlichen Verhaltens darin, daß es ein wirklich menschliches Verhalten ist, daß man sich als Mensch verhält". Aber was soll dann die Rede von "sittlichen" Normen? "Von einer sittlichen Norm, vom sittlich Guten oder Bösen zu sprechen, heißt auf das im Menschlichen aufmerksam zu machen und das zu betonen, was völlig dem Menschlichen zukommt (convient en toute propriété à l'homme), der unterscheidenden Form seiner Gattung entsprechend, nämlich der Vernunft." (9) Das

J. Tonneau, An der Schwelle der "Secunda pars". Moral und Theologie, in: Die Katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. Bd. II: Moraltheologie, Basel-Freiburg-Wien 1959, 5-26, hier 25f. (Initiation Théologique, Bd. III, Paris 1955, 35).

Sittliche ist nichts anderes als die Verbindlichkeit des Menschlichen. Es fügt dem Menschlichen nichts hinzu, es auferlegt ihm nichts, was ihm nicht von selbst schon zukäme. Unvernünftige Kreaturen werden durch die ihnen immanenten Gesetzmäßigkeiten geleitet. Dem Menschen ist die Vernunft gegeben, damit er sein Verhalten auf sein eigenes Wohl, auf das bonum humanum hinlenke. Thomas bestreitet nicht, daß sittliche Normen dabei eine - häufig sogar unverzichtbare - Orientierungshilfe bieten können. Aber die Verbindlichkeit dieser Normen stammt nicht aus der Autorität, die sie statuiert, sondern aus der Zustimmung der Vernunft zu der in ihnen artikulierten Rationalität. Die Vernunft kann Verbindlichkeit auch dann statuieren, wenn sie von keinem positiven Gesetz eingefordert wird. Selbst was durch göttliches Gesetz vorgeschrieben ist, hat seine Richtigkeit nicht nur aufgrund der göttlichen Satzung, sondern weil es "der Natur gemäß", näherhin weil es der menschlichen Natur gemäß, weil es vernünftig ist. (10) Einer ausdrücklichen "instructio divina" bedarf es nur

STh 1-2, 100, 11 c: "Praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis efficaciam habent, etiam si nunquam in lege stabuantur." Dazu S.c.Gent. III, 129: "...ea quae divina lege praecipuntur, rectitudinem habent non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam."

"circa divina"; hierher rechnet Thomas etwa die Verbote, von Gott ein geschnitztes Bild zu machen oder seinen Namen eitel zu nennen. (11)

STh 1-2, 100, 1c.

Auch die "lex nova" hat zum natürlichen Sittengesetz nur "sehr wenig hinzugefügt" (12). Für Thomas bleibt klar: ¶Regel und Maß menschlicher

STh 1-2, 107,4: "lex nova, quae praeter praecepta legis naturae paucissima superaddidit." Thomas beruft sich auf Augustins Meinung, es sei bei "paucissima" an die Kulgebüräuche zu denken, doch ist die Empfehlung Augustins an den christlichen Gesetzgeber, nüchterne Zurückhaltung zu üben und die Gläubigen nicht unnötig zu belasten, vermutlich auch auf Sittengebote anwendbar. Vgl. Th.-A. Deman, in: Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 14, Heidelberg-München 1955, 309.

Handlungen ist die Vernunft; sie ist erstes Prinzip menschlicher Handlungen." (13) Gegen die Vernunft gibt es keine Berufung, weder

STh 1-2, 90, 1 c: "Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum..." Vgl. auch 1-2, 18,8 c und 18,5 c.

auf ein positives noch auf das natürliche Sittengesetz, denn beide finden ihre Begründung nur in der Vernunft; auch die lex naturalis ist durch die Vernunft konstituiert. (14)

S<sup>th</sup> 1-2, 94, 1 c: "...lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis." Ähnlich I-2, 90, 1 c und ad 2

(2) Vernunft und Naturordnung - Autonomie und Relationalität (15)

Auf den wenigstens zeitweisen Einfluß neuplatonischer Vorstellungen auf das thomanische Verständnis der Naturordnung braucht hier nicht eingegangen zu werden. Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des Thomas von Aquin, München 1933, 328-352.

Nun ist die vernünftig und frei konstituierte Person durch die leibhaftige Existenz in ein vielfältiges Netz natürlicher Bedingungen verflochten, die zugleich Voraussetzung und Medium ihrer Selbstverwirklichung sind. Bedeutet nun die unbestreitbare Eigengesetzlichkeit der natürlichen Basis menschlichen Daseins nicht doch eine Bedrohung oder gar eine Aufhebung der Selbstgesetzlichkeit der vernünftigen Freiheit? Ohne Frage müssen diese natürlichen Strukturen und Mechanismen respektiert werden. Aber die Vernunft ist nicht einfach "Organ und Sprachrohr" der objektiv bestehenden, in der Natur der Dinge liegenden Ordnung (16). Thomas unterscheidet streng die Be-

M. Wittmann, a.a.O. 342.

trachtung menschlicher Handlungen "secundum speciem naturae" und "secundum speciem moris": Die Tötung eines Menschen bleibt sich "secundum speciem naturae" gleich, ob sie nun "secundum speciem moris" als Mittel zur Erhaltung der Gerechtigkeit oder als Auswirkung ungebändigten Zornes zu bewerten ist. Ähnlich kann eine geschlechtliche Vereinigung sowohl Ehevollzug wie Ehebruch bedeuten. An diesen beiden Beispielen will Thomas den Unterschied zwischen "secundum naturam vivere" und "secundum rationem vivere" veranschaulichen. (17) Die Naturordnung ist nicht das eigentliche Kriterium

S<sup>th</sup> 1-2, 1, 3 ad 3: "Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis: sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendam iram. Et hoc erunt diversi actus secundum speciem moris." Zum zweiten Beispiel (actus coniugalis et adulterium) vgl. S<sup>th</sup> 1-2, 18,5 ad 3; ähnlich 2-2, 59, 3 ad 3) (formal und material).

des Sittlichen. Die Priorität kommt fraglos der menschlichen Vernunft zu. Sie setzt der Naturordnung die menschlichen (d.h. zugleich die sittlichen) Ziele. Dabei wird ihr freilich bewußt, daß die Rationalität der naturhaften Zielordnung (inclinationes naturales) in die gleiche Richtung weist wie die menschliche Vernunft. (18)

STh 1-2, 1, 3 ad 3: "Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali."

Bei aller Betonung der menschlichen Vernunft übersieht also Thomas nicht, daß es natürliche Ordnung, daß es von der Natur Intendiertes gibt. Eine unmittelbare Hinwendung zur höheren Welt durch die dem Menschen angeborene Teilnahme am ewigen Gesetz und damit eine Ausklammerung der Natur mögen eine Zeitlang unter dem Druck neuplatonisch-augustinischer Impulse für Thomas vorstellbar gewesen sein (19), auf die Dauer vermochten ihn

Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des Thomas von Aquin 328-352.

solche Vorstellungen nicht zu fixieren. Die Vernunft muß sich der Welt der Erscheinungen zuwenden und die Erfahrungen bedenken, die der Mensch in der Auseinandersetzung mit dieser Welt der Erscheinungen macht. Wenn selbst die Begriffe des Seins und des Guten nicht reine Schöpfungen der Vernunft sind, sondern nur im Ausgang von der realen Wirklichkeit gebildet werden können, wieviel mehr muß dann die Beobachtung der Natur und der ihr innewohnenden Streben für die Erkenntnis des konkreten Guten von Belang sein. Es ist die Aufgabe der Vernunft, die durch die natürlichen Neigungen angezeigte Zielgestalt zu erkennen; das von der Natur Intendieste ist ja auch ein Seinsollendes. (20) Der Mensch muß das naturhaft

Vgl. M. Wittmann, a.a.O. 343.

Intendierte spontan und aktiv aufgreifen, seine Intentionalität auf das bonum humanum erkennen und durchsetzen. Während der Geist des schöpferischen Gottes den Dingen ihr Maß setzt, muß der menschliche Geist an den Dingen Maß nehmen, er kommt zur Wahrheit nur durch Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. (21) Das Sittliche ist also

STh 1-2, 93, 1 ad 3: "Intellectus ... humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus... Intellectus vero divinus est mensura rerum."

nicht einfachhin identisch mit der Anerkennung und Durchsetzung der objektiv gegebenen Ordnung der Natur, aber es hat zu ihr eine reale Beziehung. Diese Beziehung zu erkennen und zu verwalten, ist Sache der Vernunft. So bedarf also die Naturordnung der Integrierung und der Regelung durch die menschliche Vernunft. (22)

STh 1-2, 94, 2 c: "Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opera prosequenda, et contrarie eorum ut mala et vitanda." Vgl. auch l. c. ad 2: "...omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae..., secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem..."

Mit Recht stellt M. Wittmann fest: "Das Gesetz als solches tritt also doch erst in der Vernunft auf, auch jetzt <sup>\*</sup>lehrt der Gedankengang von der objektiven Seins- und Naturordnung zur Vernunft zurück. Die Beziehung zur Vernunft gehört nach wie vor zum Wesen des Naturgesetzes; die objektiv gegebene Naturordnung erschöpft den Gedanken nicht." (23) In den Dingen waltet tatsächlich eine Ordnung, aber

Die Ethik des Thomas von Aquin 344.

diese Ordnung kann nur durch die Vernunft erkannt und nur durch die Vernunft zum Wohl des Menschen verwirklicht werden. Sie ist das eigentlich ordnende, das letztlich normierende Prinzip. (24)

Vgl. auch STh 1-2, 94, 4 ad 3: "... sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinantur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes." Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (Tübinger Theologische Studien, hrsg. von A. Auer, W. Kasper, H. Küng, M. Seckler, Bd. 1) Mainz 1973, 52: "In ihrem Verhältnis zu diesem unbeliebig offenen Finalitätssystem der inclinationes naturales...erscheint sonach die praktische Vernunft weder als Ableseorgan, da die inclinationes ja gerade entwurfsoffen bleiben und damit notwendig eines 'ordinare' bedürfen, noch erscheinen ihrerseits die inclinationes naturales als bloßes Material der praktischen Vernunft, da sie als solche bereits eine Teleologie in sich tragen, so daß erst die im 'ordinare' der Entscheidungsvernunft in ihre handlungsbestimmende Normativität erhobenen und entfalteten Ordnungen der inclinationes naturales die lex naturae als Ganze ausmachen."

Wir stellen fest: Thomas wahrt die Autonomie des Sittlichen gegenüber der Naturordnung. Diese kann als solche nicht Kriterium menschlichen Handelns sein. Prinzip und Maß des Sittlichen ist vielmehr die praktische Vernunft des Menschen. Sie ist sich selbst Gesetz. Das "secundum rationem vivere", das Leben und Handeln nach den aus der Erfahrung gewonnenen Einsichten der Vernunft, entfaltet das bonum humanum, läßt Menschsein glücken. Aber die Autonomie des Sittlichen ist eine relationale: sie steht in realer Beziehung zum Finalitätsgefüge der Natur. Die Vernunft lernt aus dem Umgang mit der Wirklichkeit, sie erkennt die in ihr wirksamen Intentionalitäten



in ihrer Zuordnung auf erfülltes Menschsein. Die nachdrückliche Hervorhebung der praktischen Vernunft als des Organs der Entdeckung menschlicher Möglichkeiten und damit sittlicher Verbindlichkeiten (25) läßt erkennen, wieviel Thomas an der Herausstellung der

STh 1-2, 91, 3 c: "... particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae..."

Autonomie des Sittlichen liegt. Daß für ihn die Vernunft auf die naturalen Intentionalitäten verwiesen bleibt, bezeugt sein Wissen um die Relationalität des Sittlichen auf die Ordnung der Natur hin.

## II. Die Autonomie des Sittlichen gegenüber der Metaphysik

Die Naturordnung ist nicht Prinzip und Maß des Sittlichen. Was damit von der *Natura humana physica* gesagt ist, gilt auch von der *natura humana metaphysica*. So wenig wie aus der physiologisch-biologischen Struktur des Menschseins können aus seiner metaphysischen Struktur ethische Normen abgeleitet werden. (26)

Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit 57: "Ebensowenig vermag nun aber freilich auch jene in der nachthomasischen Tradition ausgebildete, auf eine objektiv gleichbleibende 'geschichtslose' Wesensnatur des Menschen bzw. des menschlichen Aktes rekurrierende Moralmetaphysik weiterzuführen, die in ihrem kasuistischen Deduktionismus am Ende zu Normkonkretionen gelangt, deren Vollzugsanspruch sich nicht selten jenseits einer für das durchschnittliche Bewußtsein moralisch ratifizierbaren Lebenswirklichkeit bewegt."

### (1) Sittliches Handlungswissen und metaphysische Wesenserkenntnis

Von Autonomie des Sittlichen gegenüber der Metaphysik muß dann gesprochen werden, wenn sittliches Handlungswissen nicht einfachhin aus der *natura metaphysica* des Menschen oder des menschlichen Aktes durch Ableitung, Extension oder Applikation gewonnen werden kann. Tatsächlich ist dies die Lehre des Thomas, daß die Maßstäblichkeit des "*secundum rationem vivere*" nicht aus der metaphysischen Wesenserkenntnis stammt, sondern sich in der konkreten Erfahrung, im "Verstehen der Praxis" ergibt. (27) Sittliche Bestimmtheit kann deswegen

Vgl. zum Folgenden die Auslegung der STh 1-2, 18,5 und die Darlegungen über die Methode der Ethik und ihre Bedeutung für die Metaphysik bei W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Walberberger Studien, Phil. Reihe, hrsg. von P. Engelhardt, W. Kluxen, D. Schlüter, Bd. II) Mainz 1964, 188-195. 57-61.

nicht aus der Erkenntnis des Wesens gewonnen werden, weil der Mensch nicht eine metaphysische Idee, sondern sich selbst verwirklichen muß. Darum eben wendet sich die praktische Vernunft nicht dem metaphysisch zu bestimmenden Allgemeinen, sondern der Wirklichkeit des konkreten menschlichen Lebens zu. Sittliches Handlungswissen wird nach Thomas von Aquin vor allem aus reflektierter Erfahrung gewonnen. (28) Dabei denkt er gewiß nicht nur an die

Vgl. In Eth I,3 n. 38: "... quae pertinent ad scientiam moralem...maxime cognoscuntur per experientiam." Vgl. W. Kluxen, a.a.O. 59.

notwendigerweise immer begrenzte Erfahrung des einzelnen, sondern auch und zunächst sogar vor allem an die Erfahrungen insgesamt, die von der Menschheit in ihrer geschichtlichen Auseinandersetzung mit der jeweiligen konkreten Wirklichkeit gemacht, bedacht und - zumeist in lehrbaren Formeln, die den ethischen Ertrag der Reflexion über die Erfahrungen zusammenfassen - tradiert werden. Ethische Normen können nur insoweit auf Zustimmung rechnen, als ihre bisherige pragmatische Bewährung und ihre künftige Praktikabilität durch aufweisbares Erfahrungswissen abgedeckt sind.

Nun ist allerdings auch die Autonomie des Sittlichen gegenüber der Metaphysik nicht eine absolute, sondern wiederum eine relationale. Zwar kann die Moralwissenschaft ihr spezifisches Ziel mit eigenen Mitteln erreichen und ist insofern nicht auf metaphysische Wesenserkenntnis angewiesen. Doch sie verlangt wie jede praktische Wissenschaft nach metaphysischer Wesenserkenntnis; die Frage nach ihrem eigenen Gründungszusammenhang drängt sich ihr unwiderstehlich auf, sie will ihre spezifischen unmittelbaren Einsichten durch die Erkenntnis umgreifender Strukturen aufgehoben und bestätigt sehen. (29) So kommt sie auf den Weg einer "Metaphysik

W. Kluxen, a.a.O. 61, meint wohl das gleiche, wenn er sagt, die praktische Wissenschaft setze die Metaphysik nicht voraus und "verlange sie nicht".

des Handelns", an dessen Ende die metaphysische "Gründung" oder "Ableitung" der Moralität steht. Es ist nicht das geringste Verdienst W. Kluxens, in aller Schärfe herausgearbeitet zu haben, daß eine Metaphysik des Handelns sich in der "Figur der Reflexion" bewegen muß, daß sie einen eigentlichen "Rückgang" darstellt, d.h. daß die metaphysische "Gründung" und "Ableitung" der Moralität "wesentlich nachfolgende Erkenntnis" ist. (30)

W. Kluxen, a.a.O. 189f; vgl. die hier vorgelegte sorgfältig differenzierende Auslegung der STh 1-2, 18,5.

Das schließt natürlich nicht aus, daß der Reflektierende schon ein auf anderem Weg gewonnenes Vorwissen über das hat, was er nunmehr im Ausgang vom sittlichen Handlungswissen durch spekulative Erschließung als das erkennt, was das Sittliche letztlich gründet. Doch ist dies für unsere Überlegungen nicht entscheidend. Wohl aber wird man mit Nachdruck feststellen müssen, daß die Verbindlichkeit des Sittlichen nicht erst aus dem Aufweis seiner metaphysischen Gründung entsteht. Im Bereich des unmittelbaren Handlungswissens genügt sich die praktische Vernunft selbst, sie bedarf nicht der metaphysischen Wesenserkenntnis, um das "Prinzip der Moralität" zu gewinnen, sie gewinnt es im eigenen Vollzug, sie ist es selbst. Mit Recht stellt W. Kluxen fest, "daß sich im Rückgang vom gegebenen, zuerst praktisch erfahrenen Akt her die Maßstäblichkeit des 'esse secundum rationem' nicht erst auf der Stufe des Wesens und von diesem her, sondern bereits in der Erfahrung und im Verstehen der Praxis selbst ergibt." (31) Wenn man freilich

Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin 192: "Die praktische Erkenntnis gewinnt also das 'Prinzip der Moralität' in ihrem eigenen Vollzug und ist nicht darauf angewiesen, aus einer nicht-praktischen Wesenseinsicht, die ihr vorausläge, ihre Gründung zu erwarten. Das in der Reflexion unseres Artikels erhobene 'Folgen' jenes Prinzipx aus der Bestimmtheit der Menschennatur ist dementsprechend nicht als 'Ableitung' oder 'Gründung' praktischen Erkennens zu interpretieren." Vgl. a.a.O. 193-195.

vom sittlichen Handlungswissen durch Reflexion zur metaphysischen Wesenserkenntnis vorangeschritten ist, kann man nun auch das Sittliche vom Wesen des Menschen "ableiten". Aber man kann eben nur soviel "ableiten", als man in dem der metaphysischen Reflexion vorausliegenden Handlungswissen bereits erkannt hat. Die Sache der Metaphysik ist der Aufweis von Gründungszusammenhängen. Die Metaphysik sucht die von der praktischen Vernunft erkannte Sittlichkeit im Wesen des Menschen zu gründen. Die dadurch ermöglichte "Ableitung" des Moralischen aus dem Wesen des Menschen oder des menschlichen Aktes gewinnt dadurch nicht eine unmittelbar praktische Bedeutung. Das Wesen ist sowenig wie die Naturordnung "unmittelbar maßstäblich", vielmehr geben beide "der Vernunft, indem sie sie gründen, den Raum frei, in dem sie nun selbst messend und regelnd ist" (32). Nach Thomas vollzieht sich das Ordnen und Regeln, d.h.

W. Kluxen, a.a.O. 194. Vgl. dagegen "Humanae vitae" Nr. 12, wo aus einer Metaphysik des ehelichen Aktes ("intima ratio" bzw. "utraque essentialis ratio" actus coniugalis) ethische Folgerungen deduziert werden. Auf Thomas kann sich diese Argumentationsart jedenfalls nicht berufen.

die Findung konkreter ethischer Orientierungshilfen - in seiner Sprache: die Konkretisierung des "primären Naturrechts" - nicht nur auf dem Weg der logischen Deduktion, des schlußfolgernden Denkens (conclusio), sondern mit Vorzug auf dem Weg der positiven Bestimmung (determinatio, consideratio, compositio). W. Schöllgen nennt diesen den Weg der "schöpferischen Synthese" (33). Weil

Konkrete Ethik, Düsseldorf 1961, 26.

ethische Einsichten selten eine zwingende innere Einsichtigkeit aufweisen, werden zu ihrer Begründung von der praktischen Vernunft die reflektierte menschliche Erfahrung, die Ergebnisse der Human- und Sozialwissenschaften und bestimmte anthropologische Vorverständnisse ins Spiel gebracht. Die relativ geringen Möglichkeiten deduktiver Normenfindung müssen auf dem Weg der Induktion aufgefüllt werden. (34) Je weniger aber von der metaphysischen Wesens-

STh 1-2, 95, 2 unterscheidet zwischen conclusiones ex principiis und determinationes quaedam aliquorum communium bzw. specificatio quaedam praeceptorum legis naturae. In STh 1-2, 100, 1 c werden verschiedene Stufen der Feststellung der congruentia der mores mit der ratio aufgezählt: auf der ersten kommt man zu einem Urteil statim, cum modica consideratione, auf der zweiten multa consideratione; dazu wird gesagt: "...ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, was considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientium..." Später heißt es: "Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda." Von compositio spricht Thomas In Eth I, 3 n. 35: "...applicando universalis principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo compositivo." Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin 58, Anm. 3.

erkenntnis ausgegangen werden kann, desto unvermeidlicher wird es sein, daß bei der Anwendung allgemeiner Sätze auf verschiedene menschlichen Verhältnisse verschiedene ethische Gesetze entstehen: "Die allgemeinen Prinzipien des Naturgesetzes können nicht in ein und derselben Weise auf alles angewandt werden - wegen der großen Vielfalt der menschlichen Verhältnisse. Daher kommt die Unterschiedenheit der positiven Gesetze in den verschiedenen (menschlichen Gruppen)." (35)

STh 1-2, 95, 2 ad 3: "...principia communia legis aeternae non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum. Exinde provenit diversitas legis positivae apud diversos."

## (2) Praktische Vernunft und ewiges Gesetz

Das eben Entwickelte läßt sich noch unter einem weiteren Aspekt verdeutlichen; mit ihm schlagen wir bereits die Brücke zum theologischen Bereich (III.). Thomas hat den Versuch gemacht, das Gesamt der Normativitäten, der gründenden und der gegründeten, durch das Interpretationsmedium des Gesetzesbegriffs verständlich zu machen. An die Spitze seines Traktats De lege stellt er die Abhandlung über das "ewige Gesetz". (36) Als Theologe geht er davon aus, daß alle

STh 1-2, 91, 1 und 93.

Ordnung in der Welt von Gott als Möglichkeit gestiftet ist und daß menschliche Gesetze Ordnung nur insofern zu stiften vermögen, als sie am "ewigen Gesetz" teilhaben. (37) Das heißt nun aber keineswegs,

STh 1-2, 93, 1 c: "Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum..." 1-1, 93, 3 c: "...ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur; sicut ratio eorum quae agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores... Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur."

daß einzelne sittliche Gesetze vom "Ewigen Gesetz" abgeleitet werden könnten; sie sind vielmehr durch die praktische Vernunft zu entwickeln. Aber der Mensch verlangt darnach, von ihm entwickelte ethische Normen in einem letzten Begründungszusammenhang zu verankern. Man könnte das Gemeinte mit einem Hinweis aus einem ganz anderen Bereich verdeutlichen: Wie in der biblischen Urgeschichte Erschaffung und Sündenfall als ätiologische Interpretamente fungieren, so werden hier die für das Glücken der menschlichen Existenz unabdingbaren ethischen Forderungen durch das Interpretament der lex aeterna metaphysisch gedeutet. Dies haben schon Neuplatonismus und Stoa so gemacht, Thomas brauchte nur die von Augustin bereits theologisch integrierte Vorstellung zu übernehmen. Da aber die lex aeterna letztlich als die schöpferische Vernunft Gottes ausgelegt wird, versteht sich von selbst, daß der Mensch ihrer nicht unmittelbar habhaft werden, sie nicht konkret fassen kann. Als unmittelbare Regel menschlichen Handelns kommt die lex aeterna also nicht infrage; sie ist vielmehr ein Interpretament, das auf der Basis des sittlichen Handlungswissens spekulativ entwickelt worden ist. (38)

W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin 234: "Die Position des Ewigen Gesetzes ist ... keine primäre und unmittelbare; sie muß aufgefaßt werden als das Ergebnis einer Reflexion auf die Gründung dessen, was sich in der praktischen Erfahrung zeigt, und so kann sie denn auch nicht den Charakter eines praktisch-handlungsleitenden Erkennens haben. Sie ist, wie die Metaphysik des Handelns überhaupt, nachfolgende Interpretation des praktisch Erfahrenen... Theologie zeigt gerade hier - indem sie nämlich die Lehre von der lex aeterna an der Spitze des Gesetzestraktats steht, Anm. des Verf. - höchst deutlich, daß in ihrer Erkenntnisordnung vom Gründenden her in der Folge des Gründens auf das Gegründete hin gedacht wird und so die Kontinuität von spekulativer und praktischer Erkenntnis, die sich allein von dem ersten Gründenden her ergibt, in ihrem Aufbau zur Darstellung kommt." - An dieser Klarstellung kann man beispielhaft den Fortschritt in der Interpretation philosophischer Ethik von M. Wittmann zu W. Kluxen ermessen.

22/13 N  
11j  
Von hier aus wird auch klar, daß das positive göttliche Gesetz des Alten und Neuen Bundes die natürliche Sittlichkeit voraussetzt, und L. Oeing-Hanhoff hat recht, wenn er gerade darin eine "ausdrückliche Anerkennung der 'Autonomie' der zeitlichen Ordnung" (39) sieht.

Der Mensch: Natur oder Geschichte? 46. STh 1-2, 99, 2 ad 1: "Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem."

Der Sinn des positiven göttlichen Gesetzes ist ja vor allem darin zu sehen, das menschliche Dasein auf das "Übernatürliche" Ziel hinzulenken. (40) Es betrifft also jene Verbindlichkeiten, die sich aus

STh 1-2, 91, 4: "...homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae... ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data." Vgl. dazu STh 1-2, 99, 3 ad 2; 1-2, 108, 2 u.a.

dem Verhältnis des Menschen zu Gott ergeben - so wie dieses im Alten und im Neuen Testament je ausgelegt wird. Als "Teilnahme am ewigen Gesetz" kann Thomas nun auch die schon in der Stoa traktierte lex naturalis interpretieren und damit integrieren. Doch ist diese dem Menschen nicht einfach angeboren. In der menschlichen Vernunft findet sich zwar eine Evidenz der ersten Prinzipien, aber zu konkreteren Festsetzungen muß die Vernunft durch die oben schon genannten modi der conclusio bzw. der determinatio, consideratio oder compositio weiterschreiten. Die ersten Prinzipien, die der Vernunft ursprünglich innewohnen, "sind im Bereich des praktischen Denkens (wirklich) Prinzipien und also gründend... Sind sie (aber) als letzte Gründe praktischen Verstehens in diesem immer schon als maßgeblich anwesend, so besteht im Rahmen desselben praktischen Verstehens auch kein Anlaß,

nach einem gründenden Gesetzgeber zu fragen - es sei denn, es wird auf die Gründung der Natur überhaupt hin gefragt, in der sie anwesend sind." Damit aber verhält es sich unter dem hier diskutierten Aspekt mit der *lex naturalis* genau so wie mit der *lex aeterna*:

"Sie ist Ergebnis einer Reflexion auf die Gründung dessen, was in der praktischen Erfahrung sich zeigt; sie ist nachfolgende spekulative Interpretation des praktisch Erfahrenen." (41)

W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin 236. Vgl. auch L. Oeing-Hanhoff, Der Mensch - Natur oder Geschichte? 31: Die metaphysische Lehre des Naturgesetzes hat grundsätzlich "den spekulativen Sinn, das, was ist, zu begreifen, nicht die praktische Absicht, unmittelbar Handlungsregeln zu geben. Für den praktischen Hinblick ist es ja auch selbstverständlich, daß in der Erfüllung der Norm des geglückten, vernünftigen, guten Lebens die Befriedigung der grundlegenden Lebensbedürfnisse eingeschlossen sein muß."

Wir können also feststellen, daß dem sittlichen Handlungswissen von Thomas durchaus Autonomie zugesprochen wird, aber er legt Wert darauf, die Relationalität dieser Autonomie dadurch herauszustellen, daß er das sittliche Handlungswissen in einen umgreifenden Sinnhorizont einordnet. Dies ist der Sinn des Traktats *De lege*. Thomas hat hier eine Art Entmythologisierung vorgenommen, er hat - wie es J. Tonneau formuliert, "die Moralphilosophie von der soziologischen Schlacke befreit, bei der sie sich mit groben, nur annähernden Bestimmungen belud: König, Oberhaupt, Herr - Gott ist sicherlich alles das, aber auf die Art eines Schöpfergottes." Das "soziologische Traumbild" sucht den Ursprung der Sittlichkeit zu veranschaulichen, indem es "die Vorstellung einer feierlichen Begegnung zwischen einem Lehnsherrn und einem Vasallen" entwickelt. Aber wir dürfen uns den Ursprung der Sittlichkeit nicht so grob bildlich vorstellen. Der Gott, der den Menschen schuf, hatte es nicht nötig, "zuerst einen nach seiner besonderen Natur gebildeten Menschen zu schaffen und alsdann (als Autorität zu erscheinen), um die Bewegungen dieses Menschen zu regeln und anzuordnen". Gott reicht das sittliche Gebot nicht der geschaffenen Kreatur hinterher, "das schöpferische Wort stellt (vielmehr) das Gebot auf, indem es das geschaffene Wesen in seine natürliche Ordnung setzt". (42)

In: Die Katholische Glaubenswelt II, 24f (Initiation Théologique II, "la parola creatrice pose l'ordre en posant l'êtré créé dans son ordre naturel.") - Man könnte, was bisher entwickelt worden ist, auch unter dem Aspekt "immanente und transzendente Zielbestimmung" darstellen. Die Ethik kann sich im Bereich menschlicher Immanenz aufhalten; dann entwirft sie sich in bewußter Beschränkung als natürliche Tugendlehre.

Thomas selbst hat eine theologische Ethik vorgelegt, aber er betont durchgehend, daß auch der Glaubende das Äußerste menschlichen Seinkönnens anstreben muß. Darin ist eine Legitimation philosophischer Ethik oder autonomer Moral zu sehen. Das gläubige Wissen um die transzendente Zielbestimmung setzt innerweltliche Ziele nicht außer Kraft. Vgl. W. Kluxen, a.a.O 145-165. Vgl. auch J.-M. Aubert, La spécificité de la morale chrétienne selon saint Thomas 68f.

### III. Die Autonomie des Sittlichen gegenüber dem Glauben

#### (1) Theonomie und Autonomie

##### (a) Die verschiedenen Betrachtungsweisen von Theologie und Philosophie

Die Theologie beruht auf der göttlichen Offenbarung. Darum legt es sich für den Theologen nahe, alles von Gott her zu betrachten und den Strebungen der Kreaturen auf Gott hin nachzusinnen. Wenn er die Kreaturen freilich in ihrer Eigenstruktur betrachten will, muß er sich der Methoden bzw. der Ergebnisse der einschlägigen Wissenschaften bedienen. Wenn Thomas die Vertreter dieser verschiedenen Wissenschaften unter dem Terminus "philosophi" zusammenfaßt, bietet sich ihm folgendes Bild: "Die Philosophen betrachten die Geschöpfe, insofern diese in ihrer eigenen Natur Bestand haben - (eine Formel, die genau den Begriff der Autonomie umschreibt; Anm. d. Verf.) ... Der Theologe aber betrachtet die Geschöpfe, insofern sie von einem ersten Ursprung ausgehen und auf ein letztes Ziel hingebordnet sind, welches Gott ist." (43) Der Blick des Theologen umfaßt die gesamte

Sent. II Prol.: "Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt: unde proprias causas et passiones rerum inquirunt; sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est." Ähnlich in S.c.Gent. II,4: Die christliche Lehre betrachtet die Kreaturen inquantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, die menschliche Philosophie aber secundum quod huiusmodi sunt. Und wenig weiter: Der Philosoph betrachtet, quae (creaturis) secundum naturam propriam conveniunt, der Gläubige aber quae eis vonveniunt secundum quod ad Deum relata; der Philosoph sieht die Kreaturen secundum se, die Glaubenslehre non nisi in ordine ad Deum; der eine bezieht seine Argumente ex propriis rerum causis, der andere ex causa prima.

Spannweite zwischen dem Ausgang des geschöpflichen Alls aus der "ewigen Vollkommenheit Gottes" und seiner Rückkehr in die "vollbrachte Vollkommenheit in der Einigung mit Gott" (44). Aber wenn er die Kreaturen in sich selbst betrachten will, muß er sich die Erkennt-



STh 3, 1,5 ad 3: "...imperfectionem naturae humanae duratione praecedit aeterna Dei perfectio: sed sequitur ipsam consummata perfectio in unione ad Deum." Vgl. E. Przywara, *Crucis mysterium*. Das christliche Heute, Paderborn 1939, 77, mit dem (allerdings nicht zu verifizierenden) Verweis auf De ver. 24, 4 c: "unvollkommen wäre der Ausgang der Geschöpfe aus Gott, wenn nicht ihre Rückkehr zu Gott gleichkäme dem Ausgang."

nisse der philosophi zunutze machen. Die Kreativität Gottes und das in Christus erschienene Heil sind relationaler oder transzendentaler Natur, ihre gläubige Bejahung kann für die kategoriale Bestimmung der Kreaturen nichts einbringen. Diese müssen aus ihren eigenen Ursächlichkeiten und Gesetzlichkeiten erkannt werden: "secundum quod in propria natura consistunt". Dem Theologen fehlt dafür die authentische Kompetenz. (45)

Das Vat. II bringt endlich wieder eine durch die thomatische Auffassung voll gedeckte bedeutende Grundsatzklärung über Autonomie (*Gaudium et spes*, art. 36). Freilich ist zu bedauern, daß im endgültigen Text nicht die resoluteste Formulierung zum Zuge gekommen ist. Diese findet sich im sog. Text von Mecheln (Abschn. II: *De mundo aedificando*): "Mundus...propria viget consistentia et suis regitur principiis et legibus, vas Ecclesia libenter et sincere agnoscit, non tanquam suas (d.h. nicht ihrer Verfügung anheimgegeben, nicht in ihre Kompetenz fallend), sed tamen a Deo, auctore naturae, statutas."

#### (b) Das Gesamtkonzept der theologischen Ethik (STh 2)

In der Pars, I der STh - so heißt es im Prolog zur Pars II - sei über Gott und über alles, was nach seinem Willen aus seiner Macht hervorgegangen sei, gehandelt worden. Nunmehr stehe die Betrachtung seines Ebenbildes an, d.h. des Menschen, insofern dieser selbst Prinzip seiner Werke ist, da er ja einen freien Willen und die Macht über sein Handeln hat. (46) Indem Thomas an dieser bedeutsamen Stelle,

STh 1-2, Prologus: "...postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo...restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem."

wo er methodisch und inhaltlich das Signal für seine moraltheologische Überlegungen stellt, den Begriff der Gottebenbildlichkeit einführt, hebt er die Fähigkeit des Menschen hervor, über sich selbst und sein Handeln in Freiheit zu verfügen. Er beginnt damit - und zwar in theologischer Manier - über die Autonomie des Menschen zu sprechen: "Der Mensch ist Prinzip seiner selbst, Herr seiner Werke, Ursache seiner selbst: er ist "sich selbst Gesetz" (Röm 2,14). E. Przywara sieht

darin "den eigenen Akzent des Aquinaten", daß er in die überlieferte sakrale Welt des früh-dominikanischen und früh-franziskanischen Augustinismus "das Aristotelische" hineinträgt: "Überliefert ist die Majestät der Über-Erhabenheit Gottes (im Verklärungs-Glanz der Konzeption des Areopagiten), von Der alles her ist, Die in allem sich spiegelt, Die in allem wirkt, Die alles lenkt: *Ipsum Esse, Ipsa Forma, Causa Prima, Providentia Universalis et Finis Ultimus*. Das aber ist das Zeichen der eigentlichen *Excellentia Divina*, daß Gott in der 'Vollkommenheit Seiner Fülle'... Seine Geschöpfe so sehr aus Sich Selbst herausgesetzt und zu Selbständigkeit sich selbst überläßt, daß sie nicht nur Eigen-Sein haben, sondern auch Eigen-Ursächlichkeit...; daß sie diese Eigen-Ursächlichkeit haben bis zur Eigen-Lenkung über einander, als geschöpfliche Vorsehung übereinander...; daß sie Eigen-Sein und Eigen-Wirken und Eigen-Vorsehung bis zur Freiheit einer 'gleichsam Ursache seiner selbst' ... und 'Herrentum über sich' ... und 'Eigenbestimmung seines Wollens' ... Wahre thomistische Betonung des 'Himmels auf Erden' ist also nur in dem Ausmaß echt, als sie zielt auf eine Erde, die als Erde bis zum Äußersten gegen Gott selbständig und so Gott ähnlich wird. Wahrer Thomismus ist: Vom Sakralismus zu Säkularismus." (47) Tatsächlich sieht Thomas im Begriff

E. Przywara, *Crucis Mysterium* 67f. Man muß sich die an dieser und an anderen Stellen zusammengetragenen Aussagen des Thomas vor Augen halten, um seiner Vorstellung von Autonomie das gehörige Gewicht zu belassen. Einige seien wiedergegeben. De pot. V, 4 c: "Deus autem creaturarum universitatem vult propter se ipsam, licet et propter se ipsum eam vult esse; haec duo non repugnant. Vult enim Deus ut creaturae sint propter eius bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repraesentent; quod quidem faciunt in quantum ab ea esse habent, et in suis naturis subsistunt... sic enim Deus unquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam proprietatem." De ver. XXIV, 1: Alles muß eine Ursache haben. Gott kann nicht immediate causa humanorum actuum sein, der Mensch ist principium suorum priorum actuum", er ist aufgrund der Willensfreiheit sui causa; ähnlich De unione verbi inc. 5 und De ver. XXII, 6 ad 1. De pot. III, 7 c: Gott kann insofern causa omnium actionum naturae genannt werden, in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse". De ver. V, 5 c: "quod ipsi provisores sunt suorum actuum." (Dazu J. Tonneau, in: Die Kath. Glaubenswelt II, 26: Thomas vertritt keine theologische Ethik in dem Sinne, als müßte man die Autorität eines göttlichen Imperativs anrufen, um den Menschen sittlich zu verpflichten. "Für ihn ist Gott nur deshalb in der Begründung der Moral notwendig, weil es ohne Gott keine menschliche Natur gäbe, kein vernünftiges Lebewesen, kein Abbild Gottes; im Grunde würde es nichts geben.") De ver. XI, 1 c sagt Thomas,

Gott teile anderen Dingen von seiner Güte mit - non solum quod sint, sed etiam quod causae sint; De ver. IX, 2 c: "ut aliis perfectionem largiantur"; De ver. V, 5 c: "non solum quod sint provisa, sed etiam quod provideant"; De ver. V, 8 c: "non solum quod in seipsis bonae sunt, sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum"; ähnlich De ver. V, 8 ad 12 u.a.

der Gottebenbildlichkeit das Ineinander der transzendenten und der immanenten Bestimmung des Menschen ausgedrückt; hier begegnen sich die Verwiesenheit auf das Urbild (als Ursprung und Ziel) und die Verbindlichkeit seiner Abbildung in einem erfüllten Menschsein, Theonomie also und Autonomie. Damit ist allerdings auch schon klar, daß alle Ansätze eines Autonomie-Denkens bei Thomas nur innerhalb eines theologischen Gesamtkonzepts anzutreffen sind. Das geistes- und theologiegeschichtliche Milieu des Mittelalters hat eine andere Betrachtungsweise ohnehin nicht in den Sinn kommen lassen, doch wird man der thomanischen Auffassung auch von der Sache her zustimmen müssen.

#### (c) Die Legitimität einer philosophischen Ethik

Thomas hat selbst eine theologische Ethik konzipiert, aber er bestreitet damit nicht die Legitimität einer philosophischen Ethik. Er weiß, daß "aus den Prinzipien der menschlichen Philosophie göttliche Weisheit (d.h. Theologisches) hervorgehen" kann. (48)

S.c.Gent. II,4: "Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit."

Wo immer es geht, argumentiert er philosophisch. Das Bemühen um eine theologische Gesamtschau der Wirklichkeit und des menschlichen Handelns macht in seinen Augen philosophisches Mühen um Erkenntnis und Durchsetzung von Sinn nicht entbehrlich und vermag es auch keineswegs zu ersetzen. Thomas warnt den Glaubenden eindringlich davor, sich aus Überheblichkeit mit "nicht-zwingenden Argumenten zufrieden geben, die ja nur den Ungläubigen Stoff zum Spötteln geben, indem sie meinen, wir halten um solcher Gründe willen für wahr, was Sache des Glaubens ist" (49).

STh 1, 46, 2 c: "...ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt..." Vgl. zum Ganzen W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin 13-20. 85-107.

Ein philosophischer Ansatz in der Ethik ist für Thomas also nicht nur legitim, sondern unverzichtbar. Die Gründe liegen auf der

Hand: Wenn die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Fähigkeit zu Freiheit und Selbstverantwortlichkeit bestimmt wird, dann kann sie nur in seiner vernünftigen Natur angelegt sein. Außerdem sieht Thomas im "secundum rationem vivere" das entscheidende Kriterium des Sittlichen. Und schließlich bekennt er sich nachdrücklich zu dem Axiom, daß die Gnade die Natur voraussetzt. Diese drei Gründe bestätigen das Eigenrecht des philosophischen Wissens und implizieren die Freigabe einer eigenständigen philosophischen Systematik.

Allerdings stellt Thomas an jede Systematik - nicht um sie einzuengen, sondern um sie vor Engführungen zu bewahren - die Forderung der Offenheit. Definitive Nicht-Abschließbarkeit ist unverzichtbares Kriterium eines philosophischen Systems. Es muß sich nach dem Ganzen der Wirklichkeit ausstrecken. Nun liegt aber für Thomas das Äußerste menschlichen Seinkönnens nicht im Bereich der Immanenz: "Weil die Natur des Menschen von der höheren Natur abhängt, genügt zu ihrer Vollendung nicht das naturhafte, sondern wird ein gewisses übernatürliches Erkennen erfordert." (50)

STh 2-2, 2, 3 ad 1: "... non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quaedam supernaturalis..."

Diese Dimension kann nur die Theologie erschließen. Bleibt sie verdeckt, dann kommt das wahre Ganze des Menschseins nicht in den Blick. Natürlich kann auch die Philosophie Sinn erschließen, sie kann Vorgriffe auf das wahre Ganze versuchen. Sobald man im Bereich des Glaubens denkt, muß die Sinngebung die immanentistische Verslossenheit aufgeben und eine Deutung der Wirklichkeit vom letzten Ziel her anstreben. Was Thomas ausschließt, ist "der Anspruch natürlicher Moralwissenschaft auf abschließende Endgültigkeit, indem die Vollendbarkeit verneint würde. Es kommt also darauf an, daß sie sich in dieser Vollendbarkeit hält und zur theologischen Vollendung hin 'offen' bleibt. Sie kann nur 'wahr' erkennen, wenn sie diese Beschränktheit ihres Erkennens miterkennt." (51)

W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin 88: In S.c.Gent III, 48 wird Aristoteles "wegen seiner kritischen Selbstbeschränkung gelobt". Vgl. W. Kluxen, a.a.O. 89. Vgl. auch J. Bernhart, in: Thomas von Aquin, Summe der Theologie II, LXIII-LXV: "Die menschliche Natur als Disposition für die Übernatur, hier XXV: Des anderen, höheren Seins "ist der Mensch nicht nur bedürftig, sondern auch fähig, empfänglich, und er ist ihm zubestimmt und also pflichtig... Wie alle geordneten Naturen ist (der Mensch) der Ort zweier sich begegnenden

Bewegungen, des Dranges zum eigenen Mittelpunkt und des Exzentrischen zur höheren Form des Seins (Man könnte sagen: er ist autonom und theonom, Anm. d. Verf.) Thomas gebraucht das Bild des bewegten Meeres, das zugleich dem Zug nach seinem Schwerpunkt und dem vom Mondeinfluß bestimmten Zentrum der Bewegung von Ebbe und Flut gehorcht." (STh 1-2, 2, 3)

## (2) Das christliche Proprium des Sittlichen

### (a) Bestimmung des christlichen Propriums

Nach Thomas belehrt uns die christliche Offenbarung, daß dem Menschen über das natürliche Seinkönnen hinaus ein "übernatürliches" Ziel zugewiesen ist. Weil dieses Ziel nun allerdings jenseits aller vom Menschen her gegebenen Möglichkeiten liegt, müssen ihm, wenn er es erreichen soll, von Gott her neue Möglichkeiten erschlossen werden. In der STh 1 und 2 ist ausführlich davon die Rede. Doch muß diese allgemeine Betrachtung in der Pars 2 auf das Sittliche hin spezifiziert werden. Im Traktat über die göttlichen Tugenden spricht Thomas von der Bestimmung des Menschen zu einer natürlichen und zu einer seine Natur überschreitenden Glückseligkeit in der "Teilnahme am göttlichen Leben". Zur Erreichung dieser zweiten Form von Glückseligkeit genügen die natürlichen Kräfte nicht, es müssen dem Menschen von Gott "gewisse Prinzipien dazugegeben werden, durch die er in gleicher Weise auf die übernatürliche Glückseligkeit hingeeordnet wird, wie er durch die natürlichen Prinzipien auf das seiner Natur angemessene Ziel hingeeordnet ist. Und diese Prinzipien heißen göttliche Tugenden." (52) Was im Traktat über die göttlichen Tugen-

STh 1-2, 62, 1 c: "... Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; ... facti sumus consortes divinae naturae."

den im Anschluß an 2 Petr 1,4 als "Teilhabe an der göttlichen Natur" umschrieben wird, erscheint im Traktat De lege als "das Neue Gesetz" das nichts anderes ist als "die Gnade des Heiligen Geistes", oder als "das Gesetz der Freiheit" (53).

STh 1-2, 106, 1 umschreibt das christliche Proprium folgendermaßen: "Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus..." Ähnlich 1-2, 108, 1 c und ad 2, wo als kennzeichnend für den Neuen Bund auch die "lex libertatis" genannt wird. In 1-2, 107, 2 heißt es: "... lex nova implet veterem legem iustificando virtute passionis Christi."

Wir können also feststellen: Für Thomas besteht das christliche Proprium erstens darin, daß der Mensch durch Jesus Christus einem neuen Ziel, einer das gegenwärtige Leben übersteigenden Sinnhaftigkeit zugeordnet ist und daß ihm zweitens Kräfte vermittelt werden, die ihn instand setzen, sich auf dieses neue Ziel hin zu bewegen. Diese neuen Kräfte, diese neuen Motivationen sind die sog. "göttlichen Tugenden". Das christliche Proprium ist also nicht dahin zu bestimmen, daß zu den von der Vernunft gefundenen sittlichen Normen zusätzliche Auflagen für das Weltverhalten gemacht werden. Es bleibt bei Thomas keine Unklarheit: "Zu den Werken der Tugenden werden wir durch die natürliche Vernunft hingeleitet, die eine Regel menschlichen Handelns ist... Darum bedurfte es in dieser Hinsicht keiner Vorschriften, die über jene sittlichen Gesetze hinausgehen, die von der Vernunft vorgeschrieben sind." (54) Das christliche Proprium ist also

STh 1-2, 108, 2 ad 1: "...ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem... Ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis." In 1-2, 107, 4 c ist die Formulierung vorsichtiger: "lex nova, quae praeter praecepta legis naturae paucissima superaddidit..."

wirklich relationaler oder transzendentaler Natur und besitzt deswegen keine kategoriale Relevanz hinsichtlich des Weltethos. Dieses verbleibt auch im Bereich der christlichen Offenbarung in der authentischen Zuständigkeit der menschlichen Vernunft. W. van der Marck faßt also zu Recht seine Auslegung des Gesetzes-traktats mit den Worten zusammen: "Gott als Schöpfer (ist) Ursprung des autonomen Menschen und dessen autonomer Menschlichkeit... Gott tastet die menschliche Autonomie nicht an, sondern (bringt sie) als wesentliche Voraussetzung und wesentlichen Bestandteil seines Heilswirkens zustande." (55)

Grundzüge einer christlichen Ethik (Patmos paperback)  
Düsseldorf 1967, 126f.

(b) Die Auswirkung des christlichen Propriums für  
das sittliche Handeln

Wenn nun das christliche Proprium zwar nicht mit den Kategorien des Substantialen oder des Akzidentellen, aber doch mit der Kategorie des Relationalen bzw. Transzendentalen greifbar ist, dann bleibt immer noch die Frage, wie sich denn Bezogenheit auf das christliche Proprium oder horizontale Umgriffenheit durch das christliche Proprium im sittlichen Vollzug auswirkt. Thomas beschreibt diese Auswirkung im wesentlichen mit den Verben dirigere,

corrigere und adimplere. Was heißt zunächst "dirigere"? Thomas sagt, das Neue Gesetz - die Aussage umfaßt auch die lex vetus - richte den Menschen auf ein sittliches Verhalten aus, das dem letzten Ziel zugeordnet sei. (56) Der christliche Mensch bleibt

STh 1-2, 91, 4 c: "...per legem (sc. divinam) dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quomodo homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitatis positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae..., ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data." - Vgl. auch 91,4 ad 1: "...per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo."

nicht bei innerweltlichen Zielvorstellungen, sondern öffnet sich jenem transzendenten Sinnhorizont, den Gott durch Jesus Christus aufgetan hat, und läßt sich in seinem Handeln von den darin implizierten Motivationen bestimmen. Heutige Moralthologie meint das gleiche, wenn sie von der integrierenden Funktion des christlichen Proprium im Hinblick auf autonome Moral spricht. - Einen zweiten Aspekt führt Thomas mit dem Wort "corrigere" ein. Er geht davon aus, daß die Menschen auf der Suche nach dem bonum humanum sich verirren, daß sie Gutes für böse und Böses für gut halten können. Solcher Verderbnis muß dadurch abgeholfen werden, daß das natürliche Sittengesetz durch das geschriebene göttliche Gesetz korrigiert wird. (57) Die Vermitt-

STh 1-2, 94, 5 ad 1: "...lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturae...; quia lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat." Vgl. auch 1-2, 94, 5, wo correctio im Sinne von suppletio interpretiert wird.

ler der lex divina (Moses, Jesus oder die Kirche) ersetzen also nicht einfach die geschichtlich gewachsene autonome Moral durch eine geoffenbarte, sie suchen vielmehr autonome ethische Entwürfe unter das Gericht des Gotteswortes zu stellen, sie bringen dessen kritischen Effekt in die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins ein. Im gleichen Sinn sprechen wir heute von der kritisierenden Funktion des christlichen Proprium im Hinblick auf

autonome Moral. - Die dritte Formel, mit der Thomas die ethische Relevanz der Botschaft Jesu zu interpretieren sucht, heißt "supplere" oder "adimplere". (58) In dreifacher Hinsicht vermag

STh 1-2, 94, 5 ad 1: "... per legem scriptam suppletum est quod legi naturae deerat..." Besonders ausführlich äußert sich Thomas in STh 1-2, 107 (De comparatione legis novae ad veterem). Art. 2 behandelt die Frage, "utrum lex nova legem veterem impleat". Die Spezifizierung der Antwort auf die impletio legis naturae kann hier nicht ausdrücklich geleistet werden; sie würde sachlich übrigens auch nicht viel einbringen. Thomas weist zunächst darauf hin, daß die Erfüllung des Alten durch das Neue Gesetz darin liege, daß das Ziel des alttestamentlichen Gesetzes die "iustificatio hominis" dadurch abgelöst und überholt ist, daß das Neue Gesetz das Alte erfüllt "iustificando virtute passionis Christi"; Rechtfertigung nicht mehr durch die Erfüllung des Gesetzes, sondern durch das Kreuz. - Die "passio Christi" wird hier als Kurzformel für Menschwerdung, Leben, Leiden, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt gebraucht, meint also jenes Mysterium, durch das der neue Sinnhorizont konstituiert wird, dem christliche Existenz zugeordnet ist. Insofern fällt dieser Aspekt unter das Stichwort "dirigere": Die lex nova oder die gratia Spiritus Sancti leitet uns zu einem Verhalten an, wie es der befreienden Rechtfertigung durch Christus angemessen ist. Im zweiten Abschnitt der responsio des Art. 2 stellt Thomas eine dreifache Erfüllung der Gesetzesvorschriften durch die Botschaft Jesu fest: "Sua doctrina (Christus) adimplevit praecepta legis tripliciter. Primum quidem, verum intellectum legis exprimendo. Sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribae et Pharisaei non intelligebant nisi exteriorum actum prohibitum: unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione (Mt 5,20). - Secundo, adimplevit Dominus praecepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat, sicut lex vetus statuerat ut homo non perjuraret: et hoc tutius observatur si omnino a iuramento absteat nisi in casu necessitatis (Mt 5,33), - Tertio, adimplevit Dominus praecepta legis, superaddendo quaedam perfectionis consilia: ut patet Mt 19,21, ubi Dominus dicenti se observasse praecepta veteris legis, dicit: Unum tibi deest. Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes etc. (cf. Mc 10,21; Lc 18,22)." - Man könnte auch noch STh 1-2, 98, 5 c und 91, 4 c ("Tertio...") beziehen.

das "Gesetz des Neuen Bundes" die lex naturae bzw. die lex vetus zu erfüllen und ihnen anhaftende Mängel auszugleichen. Wer in den durch Christus eröffneten Sinnhorizont eintritt, kann sich, erstens, nicht mehr mit einer bloß äußerlichen Erfüllung des Gesetzes zufrieden geben. Eine solche war nach Ansicht der Schriftgelehrten und Pharisäer hinreichend. Aber die Botschaft Jesu führt in den "wahren Sinn des Gesetzes" ein und macht deutlich, daß im ungeordneten Begehren schon Ehebruch und in der Aufwallung des



Hasses schon Mord gegeben ist - zwar noch nicht äußerlich, aber doch "im Herzen", d.h. im Zentrum der personalen Entscheidung (M6 5,20). - Zweitens: Wer in den durch Christus eröffneten Sinnhorizont eintritt, wird hinsichtlich der Erfüllung der Vorschriften des Gesetzes zu einer größeren Sicherheit kommen. Der exemplarische Hinweis des Thomas auf Mt 5,33 ist freilich nicht sehr überzeugend, weil die neutestamentliche Begründung des "Du sollst überhaupt nicht schwören" in eine ganz andere Richtung weist. Eine andere Bemerkung des Thomas besitzt aber sehr wohl sachliches und zudem auch aktuelles Gewicht: Der Mensch könne durch die christliche Botschaft zu innerer Sicherheit kommen, wenn es unter den Menschen verschiedene Meinungen über das Sittliche und darum auch mehrere und verschiedenartige ethische Normen gibt. (59)

STh 1-2, 94, 5 ad 1: "...per legem scriptam suppletum est quod legi naturae deerat: quia lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala." Dazu 1-2, 91, 4 c: "Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigetur per legem divinitus datam."

Und schließlich, drittens, wer sich zu dem in Christus eröffneten Sinnhorizont hinführen läßt, wird sich nicht mit dem sittlichen Minimum begnügen, sondern durch die gratia Spiritus Sancti zu Einstellungen und Entscheidungen ermuntert werden, die weit über die natürliche Sittlichkeit hinausdrängen und in den Bereich - wie Thomas sagt - der "evangelischen Räte" hineinreichen, in den Bereich also charismatisch angestoßener Reaktionen auf die Erfahrung persönlicher Berufung oder der Geschenktheit des Heils im allgemeinen. Was im Traktat der STh De lege als suppletio legis naturae bzw. legis veteris ausgelegt wird, bezeichnet heutige Moraltheologie als den stimulierenden Effekt der Botschaft Jesu. In dreifacher Hinsicht wird der Mensch durch die Gnade des Heiligen Geistes ermuntert: Er soll von einer äußerlich-mechanistischen Gesetzeserfüllung zum Verständnis der eigentlichen ethischen Intentionalitäten, von der Verunsicherung durch ideologisch verzerrte Deutungen des bonum humanum oder einfach durch den ethischen Pluralismus zu innerer Klarheit und Sicherheit und schließlich von der Zufriedenheit mit der Ableistung des sittlichen Minimum zur Freiheit christlicher Hochherzigkeit weiterschreiten. Genau das ist es, was nach Thomas die lex nova dem Menschen als ethische Möglichkeit erschließt und wozu sie ihn stimuliert: verus intellectus legis, certitudo humani iudicii und perfectio virtutis.

Man kann die (Bedeutung der) Verben) dirigere, corrigere und supplere nicht scharf voneinander abheben. Sie sind als einzelne und im ganzen Versuche, die Auswirkung des christlichen Proprium auf das natürlich-sittliche (autonom entwickelte) Verhalten zu beschreiben. (60) Dies wird immer auf verschiedene

Man könnte aus den verschiedenen Auslegungen der STh 2 ganze Reihen von Bestimmungsversuchen zusammenstellen. Beispielsweise findet sich bei J.-M. Aubert, *La spécificité de la morale chrétienne selon Thomas*, in: *Le Supplement* Nr. 92, Paris 1970, 55-73, die Wirkung des christlichen Proprium auf das natürlich-sittliche Verhalten, wie Thomas sie versteht, vielfältig umschrieben: verbal (etwa *inflechir, purifier et corriger*, 59; *pénétrer et animer*, 64), adjektivisch bzw. partizipial (etwa: *les exigences morales percues par la simple raison sont appelées à être vécues plus intensément et plus complètement dans la perspective chrétienne*, 57; *les vertus Romaines... sont de l'ordre des moyens finalisés et dynamisés par la grâce, fruit de la charité de Dieu*, 64; *les vertus se voient promues à une efficacité et une fin qui les dépassent et guéries de toutes les infirmités...*, 64; *exigences morales ennoblies et transfigurées*, 66) und schließlich substantivisch (*esprit nouveau*, 59. 63; *perfection*, 63; *certitude, dynamisme, enthousiasme*, 70; *transfinalisation*, 70; *une énergie et un dynamisme plus grand et ... une rectitude plus poussée contre les déviations possibles*, 71; *la charité ... est le grand facteur d'unification et de rassemblement des hommes autour du Christ*, 71; *intégration*, 55. 59. 61. 62.

Weise möglich und nötig sein. Für unsere Überlegungen ist entscheidend, daß nach Thomas das sittliche Leben des Christen materialiter nicht vom sittlichen Leben der anderen Menschen zu unterscheiden ist. Das spezifisch Christliche liegt in einem neuen Sinn und einer neuen Innerlichkeit, einem neuen Dynamismus und einer neuen Sicherheit, einer neuen Intentionalität und einer neuen Finalität. (61)

J.-M. Aubert, a.a.O. 71: "Il y a donc, en gros, identification matérielle de l'exigence morale chrétienne et de l'exigence perceptible par la raison, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas une distinction formelle entre les deux, dans la manière et l'intentionnalité de vivre et de réaliser les prescriptions morales communes."

### Schlußüberlegung

Kann man bei Thomas von "Autonomie des Sittlichen" sprechen? Der Begriff fehlt, die Sache aber ist da. Die Sache Autonomie, wie sie sich bei Thomas findet, ist freilich nach zwei Seiten hin abzugrenzen. Sie ist mehr als Eigengesetzlichkeit des Sitt-

lichen gegenüber den Bereichen des Religiösen, Ästhetischen, Ökonomischen oder Technischen. Sie ist weniger als Selbstsetzung im Sinne voller Identifikation von Selbstschöpfung und Wertschöpfung, wie sie Fichtes sich selbst setzendes Ich, Nietzsches "Übermensch" und in radikaler Ausprägung der Existentialismus vollzogen hat. (62) Bei Thomas finden wir Autonomie des Sittli-

Vgl. H. Blumenberg, Art. Autonomie und Theonomie, in: RGG 1957, Bd. 1, 788-792, bes. 791.

chen im Sinne von Selbstgesetzlichkeit. Das bonum hominis gründet auf der Freiheit - der Mensch ist "causa sui", ist "principium suorum priorum actuum", hat die "potestas suorum operum" - und wird verwirklicht durch den vernünftigen Daseinsvollzug, durch das "secundum rationem vivere". Der Begriff der Autonomie ist präzise erfüllt, wenn Prinzip und Maß des Sittlichen nicht in der Naturordnung, nicht im metaphysischen Wesen des Menschen und auch nicht in einer die Selbstgesetzlichkeit des Menschen aufhebenden Offenbarung zu suchen sind, sondern in der Vernunft. Freilich sieht Thomas diese Autonomie in bestimmte Relationen hinein verfaßt. Dem Menschen sind elementare Grundbedürfnisse, inclinationes naturales, eigen; sie zu ordnen und zu regeln, ist aber Sache der Vernunft, und indem sich die Vernunft dieser Aufgabe unterzieht, konkretisiert sie die ethische Verbindlichkeit. Der Mensch verlangt darnach, sein sittliches Handlungswissen in einem umgreifenden Sinnhorizont einzuordnen und sein Dasein und Handeln auf das Ganze der Wirklichkeit zu beziehen; dieses Verlangen verwirklicht sich in dem Bemühen um eine metaphysische Wesenserkenntnis und um eine Metaphysik des Handelns. Der über alle Versuche immanenter Daseinsinterpretation in einen transzendenten Sinnhorizont hinausdrängende Mensch stößt schließlich auf das Angebot der Offenbarung; darin vermag er zu erkennen, daß seine Selbstgesetzlichkeit in Gott ihren Grund und ihr Ziel hat.

Man hat gesagt, Thomas habe sich von der Höhe des Mittelalters aus bereits der Neuzeit zugewandt. R.-A. Gauthier hat diese Behauptung in seiner Interpretation des thomanischen Verständnisses von magnanimitas verifiziert. (63) Sie bestätigt sich, wenn man

Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne (Bibliothèque thomiste 28) Paris 1951, 493-497.

die thomanische Bestimmung des Verhältnisses von Autonomie und

Theonomie betrachtet. Gott und Mensch sind keine Konkurrenten. Gott stellt seine Größe und seine Liebe gerade dadurch unter Beweis, daß er den Menschen mit Vernunft und Freiheit ausstattet und ihm die Verfügung über sein Dasein überantwortet. Im 15. Jahrhundert wird das Verhältnis von Gott und Mensch noch genau so bestimmt, von Nikolaus von Kues in "De visione Dei", von Pico della Mirandola in "De hominis dignitate". Der Cusaner läßt den Menschen zu Gott sprechen: "O Herr..., du hast mich in meiner Freiheit festgesetzt, damit ich mir selbst gehöre, wenn ich will. Wenn ich also nicht ganz mir selbst zu eigen bin, bist auch du mir nicht zu eigen." (64) Der Florentiner läßt Gott zum Menschen

De visione Dei c. 7: "O Domine... posuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius, Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus."

sagen: "Keinen bestimmten Wohnsitz, kein eigenes Gesicht und keine besondere Gabe haben wir dir zugeteilt, o Adam. Dir soll zu eigen sein der Sitz, das Gesicht, die Gaben, die du dir selber wünschst, nach deinem Willen und deiner Meinung. Der anderen Geschöpfe Natur ist durch die von uns verfügte Gesetze bestimmt und eingeschränkt. Du bist durch keine Schranken beengt. Du sollst nach deinem freien Willen, in dessen Hand ich dich gegeben habe, dir jene Natur bestimmen. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt, damit du von dort mit Leichtigkeit überschauen kannst, was alles in der Welt ist... Du sollst als dein eigener freier und ehrenhalber schaltender Bildner und Gestalter (tui ipsius quasi arbitrius honorariusque plastes et fctor) dir selbst die Form bestimmen, die du wählst. Es steht dir völlig frei, in die Unterwelt der Tiere zu entarten oder dich zu Höherem, Himmlischen zu erheben." (65)

Vgl. A. Auer, G. Nanetti und Pico della Mirandola, De hominis dignitate, in: Vitae et Veritati, Festgabe für K. Adam, Düsseldorf 1956, 83-102, hier 93-102.

Wenn die Theologie der Neuzeit auf dieser Linie geblieben wäre, hätte man Kants Lehre von der "Autonomie als Darstellung der sittlichen Freiheit" (66) nicht als fundamentale Gefährdung der

Vgl. J. Schwartländer, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968, 160-169.

christlichen Ethik mißverstehen können. Das aktuelle Anliegen der Aufklärung, den Menschen aus seiner "selbstverschuldeten Unmündigkeit" herauszuführen, ist von Thomas nicht in gleicher Weise empfunden worden. Aber in dem Bemühen, den Menschen "dahin zu

bringen, sein eigenes Sein verantwortlich zu übernehmen" (67),

A.a.O. 167f.

kann Thomas von Kant nicht übertroffen werden. Eine Reihe von zentralen Aussagen beider Denker zur Sache Autonomie sind austauschbar - zumal auch für Kant "schon die innermoralisch verstandene Autonomie nicht als eine absolute, sondern als eine gehorsame und so transzendenz-offene verstanden werden kann" (68).

A.a.O. 167f.

Jedenfalls könnte Thomas der Kant'schen "Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemeingesetzgebenden Willens" genau so zustimmen wie der Forderung, daß der Mensch "nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei" (69).

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten IV, 290f.

Wenn die Theologie der Neuzeit auf der thomanischen Linie geblieben wäre, hätte sie sich auch durch L. Feuerbachs Religionskritik nicht betroffen zu fühlen brauchen. Bei Thomas ist der Mensch nicht zugunsten eines imaginären Gottes sich selbst verfermet, und es bedarf keines humanistischen Atheismus, um den Menschen zu retten und zu befreien. Der Gott des Thomas beraubt den Menschen nicht seiner Freiheit, er schafft ihn als einen freien und vernünftigen und verlangt von ihm, daß er sein Dasein und die Geschichte der Welt in seine Verantwortung nehme.

Es hat lange gedauert, bis die theologische Ethik, durch die modernen wissenschaftstheoretischen Diskussionen ihrer chronischen hermeneutischen Misère voll bewußt geworden, wieder auf die Suche nach Modellen für die Bestimmung einer theonomen Autonomie gegangen ist. Ein besseres als das thomanische ist bis jetzt nicht gefunden.