

Wolfgang Kluxen
Philosophische Ethik
bei Thomas von Aquin



PHILOSOPHISCHE ETHIK BEI THOMAS VON AQUIN

WOLFGANG KLUXEN

PHILOSOPHISCHE ETHIK
BEI THOMAS VON AQUIN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Meinem Lehrer
Josef Koch

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der 3. durchges. Auflage von 1998 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1379-2

ISBN eBook: 978-3-7873-2350-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1998. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

VORWORT ZUR DRITTEN AUFLAGE

Nicht anders als bei der zweiten Auflage, muß ich auch bei dieser dritten mit einem Wort des Dankes an den Verleger beginnen. Er gilt Manfred Meiner, der nun in der dritten Generation den Verlag leitet und das mit Energie und Kompetenz tut. Nachdem die zweite Auflage seit einigen Jahren vergriffen ist, hielt er es für nötig, dies Buch wieder verfügbar zu machen. Offensichtlich spielt es ja in der Diskussion um ethische Grundlegungsfragen bei jenen, die sich mit Thomas von Aquin auseinandersetzen wollen, nach wie vor eine Rolle.

Da es nicht auf die Einzelergebnisse, sondern auf die Strukturanalyse ankommt, die in einem geschlossenen Untersuchungsgang dargestellt ist, läßt sich das Buch nicht gleichsam fortschreiben. Es ist aus demselben Grunde auch nicht (oder jedenfalls nicht leicht) durch den Fortschritt der Forschung überholbar. So ist es in der vorliegenden Gestalt zu einem Standardtext geworden, der deshalb unverändert dargeboten wird. Gerade das scheint mir sachgerecht, obwohl ich selbst bestimmte Ergänzungen für wünschenswert halte (vgl. Vorwort zur 2. Auflage, S. XV).

Eine Literaturübersicht will ich nun nicht geben, doch möchte ich auf zwei neuere Titel hinweisen, welche mir interessant waren: E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde* (Mainz 1996), welcher das bei mir eher marginal behandelte Thema des Naturrechts nun breiter und mit aktuellem Bezug behandelt; ferner die umfangreiche Arbeit von Denis Bradley, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas' Moral Science* (Washington 1997), der vor allem die Texte zur praktischen Wissenschaft aus dem Sentenzenkommentar und den Quaestionen höchst vollständig bearbeitet hat, während ich mich ausdrücklich auf die theologische Summe und den Ethik-Kommentar beschränkt habe. Natürlich hätte ich besonders zu Bradley noch einige kritische Fußnoten zu machen, und natürlich ließen sich hier weitere wichtige Titel nennen, oder auch solche, die wichtig genommen werden, aber eher Kritik verdienen. Zu den letzteren rechne ich solche von Theologen, welche die Unterscheidung des sittlich Guten und sittlich Richtigen (*good* und *right*) gegen Thomas kritisch wenden, da ihnen nicht klar ist, daß eine ethische Untersuchung mit wissenschaftlichem Anspruch immer nur objektiv verfahren kann, daß folgerichtig die subjektive Moralität, für welche sie den Begriff des sittlich Guten reservieren, ihrem Begriffe nach nicht „objektiv“ zu behandeln ist. Das sind unerlaubte

Fehlleistungen von Ethikern, welche über dem Studium zeitgenössischer Ethikmoden das scholastische ABC vergessen haben, wenn sie nicht gar überhaupt versäumt haben, es zu lernen.

Zeitgenössisch stehen nicht Grundsatzdebatten im Vordergrund, sondern die Fülle konkreter Probleme, denen eine, oftmals mit Doppelnamen als Bioethik, Wirtschaftsethik, Technikethik usw. auftretende „Angewandte Ethik“ begegnen soll. Im Vorwort von 1980 habe ich darauf verwiesen, daß hier „Theorien mittlerer Reichweite“ hilfreich sind, auch wenn Grundsatzfragen nicht bis zur Entscheidung weitergetrieben werden. Es stellen sich neue Fragen, neue Lösungen müssen erarbeitet und gesichert werden. Wer hier erfolgreich arbeiten will, tut aber gut daran, sich an klassischer Tradition zu bilden. Nach meiner Meinung kann ein Studium des Thomas hilfreich sein, obwohl man keineswegs zu „thomistischen“ Lösungen im Traditionssinne kommen muß. Wie ich mir einen traditionsbestimmten Umgang mit Fragen Angewandter Ethik denke, habe ich in einer Anzahl Arbeiten gezeigt, deren einige nun in einem Sammelband, der mir von meinen Freunden Wilhelm Korff und Paul Mikat zum 75. Geburtstag überreicht wurde, unter dem Titel *Moral, Vernunft, Natur. Beiträge zur Ethik* (Paderborn 1997) neu herausgegeben wurden.

Erfolge in konkreten Anwendungsfragen machen die Grundlegungsuntersuchungen nicht überflüssig. Im Gegenteil, man wird auf sie zurückgeführt und merkt dann, daß die „Anwendung“ auch eine Art Prüfstein für die Prinzipien ist. Bei Thomas kann man allerdings auch lernen, daß die konkrete „Anwendung“ zwar stets aus dem Prinzip begründet sein muß, daß jedoch aus dem Prinzip nicht notwendig nur diese eine bestimmte Konkretion folgt. Es gibt da Freiheitsräume, des Denkens, des Handelns, der Lebensgestaltung. Diese Untersuchung sollte dazu beitragen, sie offen zu halten.

Bonn, im März 1998

Wolfgang Kluxen

INHALTSVERZEICHNIS

Zitationsweise und zitierte Ausgaben	XI
Vorwort zur ersten Auflage	XIII
Vorwort zur zweiten Auflage	XV
Zur Einführung	XXV
1. Zum Forschungsstand und zur Fragestellung	XXVI
2. Zur Methode	XXXV
3. Zum Gang der Untersuchung	XXXVII
4. Zur aktuellen Bedeutung	XL
5. Zur (technischen) Durchführung	XLIV

Erster Abschnitt

ETHIK ALS PHILOSOPHISCHE DISZIPLIN

1. Kapitel: <i>Philosophia ancilla theologiae</i>	1
§ 1: Der Vorrang der theologischen Synthese	1
§ 2: Die umfassende Einheit der theologischen Synthese und deren Prinzip, das »revelabile«	4
§ 3: Der Fortbestand des natürlichen Wissens in der Synthese	8
§ 4: Der Eigenstand der Philosophie u. ihre Einordnung in die Synthese	9
2. Kapitel: <i>Der Eigenbereich philosophischen Denkens</i>	13
§ 1: Der philosophische Systementwurf als Aufgabe für den Theologen	13
§ 2: Einsichtigkeit natürlichen Wissens und Gewißheit des Geglauten	14
§ 3: Die Begrenztheit des »revelabile« und der Sinn der philosophi- schen Dienstleistung	17
§ 4: Philosophischer Thomismus als Resultat der Interpretation	20
3. Kapitel: <i>Ethik als praktische Wissenschaft</i>	21
§ 1: Die Mehrheit natürlicher Wissenschaften und die Bedeutung des Objekts	21
§ 2: Die Wissenschaftseinteilung von <i>In Eth.</i> I, lect. 1 und der Unter- schied von spekulativ und praktisch	23
§ 3: Die » <i>philosophia rationalis</i> « zwischen »Kunstwissen« und speku- lativem Wissen	26
§ 4: Das Kunstwissen	27
§ 5: Das »Handlungswissen« im Unterschied zum Kunstwissen und seine Vollendung in der »Klugheit«	30
§ 6: Die Struktur des Handlungswissens und der Ort einer prakti- schen Wissenschaft	35

§ 7: Die Eigenart der praktischen Wissenschaft	40
§ 8: »Spekulative Weise« praktischen Wissens (am Beispiel der Medizin)	44
§ 9: Der Sonderfall göttlichen praktischen Wissens (die Rolle der »In- tention«)	46
§ 10: Die Selbständigkeit des praktischen Wissens	51
4. Kapitel: <i>Verfahren, Einordnung, Einteilung der praktischen Wissenschaft</i>	57
§ 1: Die Methode der Ethik; ihre Stelle im »ordo addiscendi«; ihr Verhältnis zum spekulativen Wissen, insbesondere ihre Bedeu- tung für die Metaphysik (1. Aspekt des Verhältnisses zur Meta- physik)	57
§ 2: Praktische Bedeutsamkeit metaphysischer Erkenntnisse und prak- tische Sicht auf die Metaphysik als menschliches Tun (2. und 3. Aspekt des Verhältnisses zur Metaphysik)	61
§ 3: Die Einteilung der Ethik nach »Teilen« (allgemeine und beson- dere Ethik) und nach Disziplinen (Monastik, Ökonomik, Politik); die Zweiheit menschlicher Völlendung in »diesem Leben«	65
5. Kapitel: <i>Theologie als praktische Wissenschaft</i>	71
§ 1: Allgemeine Charakteristik der Moraltheologie	71
§ 2: Die Einheit der theologisch-praktischen Sicht und ihre faktische Grenze	77
§ 3: Der Anspruch der Moraltheologie auf die Gesamtheit des prakti- schen Wissens und die Einschränkung einer philosophischen Ethik	81
6. Kapitel: <i>Philosophische Ethik in der thomistischen Synthese</i> . .	85
§ 1: Das Problem ethischer Systematik unter dem absoluten System- anspruch der Moraltheologie; das »offene« System	85
§ 2: Die Beschränkung der philosophischen Ethik auf das »gegenwärtige Leben« und ihre wesentliche Vollendbarkeit	88
§ 3: Die Vorgabe des Bereichs philosophischer Ethik durch eine »Meta- physik des Handelns«; beider Einheit in der theologischen Per- spektive und die Frage der »Einholbarkeit« dieser Einheit im natürlichen Wissen; Folgen für die philosophische Interpretation	93
§ 4: Die Bedeutung des Ethikkomentars; Grundsätze einer philo- sophischen Interpretation	101

Zweiter Abschnitt

DIE BESTIMMUNG DES AUSSERSTEN SEINKÖNNENS

7. Kapitel: <i>Das letzte Ziel und die Einheit menschlicher Praxis</i> . .	108
§ 1: Die Lehre vom letzten Ziel als Anfang der praktischen Wissen- schaft und als Gegenstand spekulativer Behandlung	108
§ 2: Die Fragestellung von Summa theologiae I-II, q. 1; die speku- lative Bestimmung des Wesens von »letztem Ziel« (art. 1-6) . . .	114

§ 3: Die Besonderheit des letzten Zieles des Menschen im Rahmen des bestimmten Wesensverhältnisses (art. 7 und 8)	118
§ 4: Die praktische Bedeutsamkeit der metaphysischen Analyse: Bestimmung des Bereiches menschlicher Praxis als Einheit	121
8. Kapitel: <i>Glückseligkeit und Naturverlangen</i>	124
§ 1: Die Ordnung des Traktats über die Glückseligkeit, Summa theologiae I–II, q. 2–5; die Frage nach dem erfüllenden Gut und der spekulative Charakter seiner Bestimmung (q. 2)	124
§ 2: Die Frage nach dem Wesen der Glückseligkeit und die Zweiheit von vollkommener und unvollkommener Glückseligkeit; das Auseinandertreten spekulativer und praktischer Sicht (q. 3, art. 1 und 2)	130
§ 3: Verfolg der spekulativen Sicht in q. 3, art. 3–8: Vollkommene Glückseligkeit und Naturverlangen nach der Gottesschau; der philosophische Sinn dieser Lehre	136
§ 4: Die praktische Bedeutung der vollkommenen Glückseligkeit und die Notwendigkeit der Frage nach der unvollkommenen Glückseligkeit (q. 4 und 5)	142
9. Kapitel: <i>Das Glück dieses Lebens und die natürliche Moral</i>	145
§ 1: Der Zustand des »gegenwärtigen Lebens« als Grenze einer natürlichen Moral	145
§ 2: Die unvollkommene Glückseligkeit: Strukturprinzip (Summa theologiae I–II, q. 3 art. 3), Aufbauelemente (q. 4), Zweiheit des Glücks (q. 3 art. 6), Vorrang der Kontemplation	149
§ 3: Das »Naturverlangen« nach der Gottesschau als spekulativ erfassbarer Grund des Ordnungsgefüges der unvollkommenen Glückseligkeit	154
§ 4: Glück und Tugendleben	157
§ 5: Natürliche Ethik: ihre Konstitution als Tugendlehre vom »Glück diese Lebens« her; die Rolle des Gottesbegriffs und der Metaphysik des Handelns	163

Dritter Abschnitt
GUT UND BÖSE

10. Kapitel: <i>Die Seinsfülle der Handlung</i>	166
§ 1: Der metaphysische Ansatz der Analyse Summa theologiae I–II, q. 18	166
§ 2: Die ontologische Grundlage der Moralität (art. 1); zur Metaphysik von Gut und Übel	171
§ 3: Ontologische Analyse der Moralität selbst (art. 2–4)	180
§ 4: Die Ordnung der Moralität und die Ordnung der Dinge (Vergleich mit Summa theologiae I, q. 6 art. 3)	184

11. Kapitel: <i>Die Ordnung der Vernunft</i>	188
§ 1: Die Vernunft als Prinzip und Maß der Moralität; der Reflexionscharakter des Nachweises (q. 18 art. 5)	188
§ 2: Der Vorrang der Zielbestimmtheit (q. 18 art. 6–7)	195
§ 3: Der innere Akt (q. 19); der Verweis auf die Individualität im Rahmen der metaphysisch erkannten Ganzheit	197
§ 4: Der äußere Akt (q. 20); die Einheit von Gesinnung und Verantwortung	201
12. Kapitel: <i>Freiheit und Kontrarietät</i>	206
§ 1: Die Vernunft als Wurzel der Freiheit; der spekulative Ort der Freiheitslehre	206
§ 2: »Ausübung« und »Artbestimmung«; die wurzelhafte Unbestimmtheit des Willens	208
§ 3: Die Freiheit der Kontrarietät als solche des endlichen und vollendbaren Vernunftwesens; die Wurzel möglicher Bosheit in der Faktizität des Wollens	210
§ 4: Die endliche Faktizität als Grund der Begrenztheit aller moralischen Wissenschaft; Verweis an die Tugendlehre	215

Vierter Abschnitt

DIE KONKRETEN PRINZIPIEN DES SITTlichen HANDELNS: DIE TUGEND UND DAS GESETZ

13. Kapitel: <i>Ethik als Tugendlehre</i>	218
§ 1: Die mögliche Vollständigkeit der Ethik als Tugendlehre	218
§ 2: Der sachliche Vorrang des »Stils« einer Tugendethik vor anderen Stilen der Ethik	221
§ 3: Die Ethik des »Sittengesetzes« als einzig legitime Alternative zur Tugendethik; deren Vorrang auch vor der »Gesetzesethik«. Die Unentbehrlichkeit des Gesetzesbegriffs als Komplement zur Tugendethik und seine spekulative Bedeutung	225
14. Kapitel: <i>Gesetz und Geschichtlichkeit</i>	230
§ 1: Der thomistische Gesetzesbegriff (Summa theologiae I–II; q. 90); sein praktisch-politischer Ursprung	230
§ 2: Ewiges Gesetz und Naturgesetz; ihr vorzüglich spekulativer Sinn und die Eingeschränktheit ihrer praktischen Bedeutung	233
§ 3: Das positive Gesetz; Erscheinen der Geschichtlichkeit menschlichen Daseins unter praktischem Gesichtspunkt; die Grenze der thomistischen Ethik	237
Schlußbemerkung	243
Personenregister	245
Sachregister	247
Stellenverzeichnis	257

ZITATIONSWEISE UND ZITIERTE AUSGABEN

Zitationsweise

Die Werke des heiligen Thomas von Aquin sind mit den üblichen Abkürzungen zitiert:

I, I-II, II-II, III bezeichnet die Teile der *Summa theologiae*.

SCG: Summa contra gentiles.

Sent.: Sentenzenkommentar (Scriptum).

EBT: Expositio in librum Boethii de trinitate.

Die Aristoteleskommentare sind durch vorgestelltes »In« bezeichnet:

In Periherm., *In Post. Anal.*, *In De caelo*, *In Phys.*, *In De an.* (De anima), *In Met.* (In Metaphysicam), *In Meteor.*; ebenso *In De caus.*, *In De div. nom.*

Die *Quaestiones disputatae* sind ohne »Q.« angegeben, außer *Q. de an.* (*Quaestio de anima*; zur Unterscheidung von *In de an.*): *Ver.* (De veritate), *Virt. com.* (De virtutibus in communi), *De malo*.

Quodl.: Quodlibetum.

Die Stellen sind nur mit Ziffern angegeben: Bücher sind mit römischen Ziffern bezeichnet (SCG, Sent., Aristoteleskommentare); es folgt bei Sent. die Distinctio, bei SCG das Kapitel, bei den Kommentaren die Lectio; die restlichen (arabischen) Ziffern bezeichnen die Quaestio und den Artikel (oder nur diesen, falls keine Einteilung nach Quaestionen vorliegt); bei den Aristoteleskommentaren ist die Randnummer der benutzten Ausgabe (»n.«) zugesetzt.

Zitierte Ausgaben

Summa theologiae, SCG, *In Periherm.*, *In Post. Anal.*, *In De caelo*: Editio Leonina (Rom 1882, 16 Bde.).

Sent.: edd. P. MANDONNET et M. F. MOOS (Paris 1929–1947, 4 Bde.).

EBT: ed. B. DECKER (Leiden 1955).

Quaestiones disputatae: ed. R. M. SPIAZZI (Turin 1949, 2 Bde.).

Quaestiones quodlibetales: ed. R. M. SPIAZZI (Turin 1949).

In De caus.: ed. H. D. SAFFREY (Freiburg/Schweiz 1954).

In De an.: ed. A. PIROTTA (Turin ³1948).

In Met.: ed. R. M. SPIAZZI (Turin 1950).

In Eth.: ed. R. M. SPIAZZI (Turin 1949).

Literatur ist im Text der Anmerkungen beim erstmaligen Zitat verzeichnet; später wird darauf rückverwiesen.

VORWORT

Diese Abhandlung zum Problem der philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin wurde im wesentlichen bereits Ende 1960 abgeschlossen. Nachträglich sind Verbesserungen und Zusätze eingearbeitet worden, vor allem habe ich den Abschnitt »Zur Einführung« hinzugefügt; ich entsprach damit dem Wunsch der ersten Leser des Manuskripts.

Viele Gedanken dieses Buches habe ich teils vor, teils nach der Ausarbeitung in Gesprächen erproben können. Von meinen Gesprächspartnern möchte ich vor allem Herrn P. L.-B. Geiger OP (Le Saulchoir) und Herrn Privatdozent Dr. L. Oeing-Hanhoff (Münster) nennen. Den Hauptinhalt des 4., 10. und 11. Kapitels habe ich bei der Walberberger Studententagung 1961 zum Thema »Sein und Ethos« (vgl. Bericht im Philos. Jahrb. 1962) öffentlich zur Diskussion gestellt und erhielt eine wertvolle Bestätigung meiner Auffassungen.

Wichtiger als dies war mir, daß die fertige Niederschrift von einem hervorragenden Sachkenner einer eingehenden Prüfung unterzogen wurde, die sich auch auf die Einzelheiten erstreckte. Diese große Mühe hat Herr Prälat Professor D. Dr. Josef Koch (Köln) auf sich genommen. Ihm bin ich schon deshalb zu großem Dank verpflichtet. Darüber hinaus möchte ich ihm, meinem Lehrer, an dieser Stelle sehr herzlich danken für die jahrelange Förderung, das beständige Wohlwollen und auch die menschliche Anteilnahme, die er mir geschenkt hat; all das ging weit über das gewöhnliche akademische Verhältnis hinaus.

Ihm ist deshalb dieses Buch zum Zeichen der Dankbarkeit gewidmet. Dankbar gedenke ich auch der ständigen Hilfe, die mir während der Ausarbeitung meine Frau geboten hat.

Schließlich sei gedankt dem Kultusministerium von Nordrhein-Westfalen, das die Drucklegung durch eine Beihilfe ermöglicht hat.

September 1963

Wolfgang Kluxen

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Das vorliegende Buch war ein Jahrzehnt lang vergriffen. Die Neuauflage, fünfzehn Jahre nach der ersten, verdanke ich dem Interesse des Verlegers Richard Meiner, der sie in sein Haus übernommen hat. Ich möchte ihm, dessen stets dienstbereite, oft mühevollere Sorge um die philosophische Literatur so hoch verdienstlich ist, meinen persönlichen Dank hier öffentlich sagen.

Die erste Auflage hat bei den Kritikern durchweg freundliche Aufnahme gefunden, zuweilen mit Vorbehalten, jedenfalls mit unterschiedlichen Graden der Zustimmung. Nur ein einziges Mal habe ich, in mehr als zwei Dutzend Rezensionen, die mir bekannt geworden sind, einen Einwand gefunden, der mit Bezug auf den historischen Thomas eine meiner Positionen als „unhaltbar“ behauptet: so qualifiziert *J. de Vries* (*Scholastik* 1965, S. 114–116) meine Entgegensetzung von „Gegenstandsethik“ und „Tugendethik“, da nach Thomas eben der „Gegenstand“ den „habitus“ bestimme und nicht umgekehrt, wie bei mir (S. 224) zu lesen sei. Nun, an der zitierten Stelle meiner Darstellung gehe ich gerade auf dies Prinzip des Thomas ein und erläutere insbesondere, was „Gegenstand“ meint; der Kritiker, der mich über Elementares zu belehren vorgibt, läßt sich auf die differenzierte Analyse gar nicht ein, und so kann ich mich nicht getroffen fühlen. Ich sehe keinen Grund, meine Auffassung zu ändern.

Kritische Einwände betrafen eher Punkte, die außerhalb des historisch Nachweisbaren liegen. So meint der genannte *de Vries* (a.a.O., S. 116), meine Ausführungen zur „unvollkommenen Glückseligkeit“ bestätigten den Vorwurf *Hans Reiners*, die thomistische Ethik sei im Grunde ein „Eudämonismus“ (im Sinne *H. Reiners*), und man habe vielleicht die Aufgabe, „um der größeren Treue gegen Thomas willen schon im ersten Ansatz der Sittenlehre . . . über den Ansatz des Thomas selbst hinauszugehen?“ – Hier liegt offenbar ein philosophisches Vorurteil vor, das ich nicht teile. Ich halte für gänzlich unnötig, den Eudämonismus-Vorwurf zu entkräften, und habe meinerseits eher den Verdacht, eine gänzlich von „Eudämonismus“ (im Sinne *H. Reiners*) gereinigte Ethik sei nicht mehr fähig, das menschliche Gut angemessen zu bestimmen; ich frage mich auch, ob dieser 1965 erhobene Vorwurf heute, bei ganz veränderter Lage der philosophischen Ethik, noch ernsthaft in die Debatte geworfen würde. – Ähnlich steht es mit einer – sehr viel ernster zu

nehmenden – Bemerkung von *André Wylleman* (*Revue philosophique de Louvain* 1964, 671–676), der die von mir herausgestellte Unterscheidung von theoretischem und praktischem Wissen zwar für „richtig“ im Sinne des *methodologischen* Konzepts des Thomas hält, aber die Frage anschließt: ob jene Metaphysik, welcher das Problem dessen, was der Mensch tun kann und soll, „fremd“ ist (und aus der sich daher keine ethischen Grundlagen ergeben) – ob dies wirklich „die Metaphysik“ sei, auch im Sinne des Thomas? – Ich bin der Ansicht, daß die von Thomas gemeinte Metaphysik jene rein theoretische, abstrakt-begrifflich vorgehende Disziplin ist, die so gar nichts von unmittelbar „existentieller“ Bedeutung hat; es sei denn, man halte reine Theorie, in der schließlich sogar eine wie immer beschränkte Gotteserkenntnis möglich ist, an ihr selbst für eine hohe Möglichkeit von „Existenz“. Natürlich kann man „Metaphysik“ auch ein Bemühen nennen, das vorzüglich dem Verständnis menschlichen Daseins und seiner Sinnmöglichkeiten gilt, das sich vielleicht gar in Tagebuchnotizen besser darstellen läßt als in Abhandlungen. Aber das scheint mir keine Möglichkeit oder Aufgabe, die sich auf Thomas berufen kann.

Gerade bei Kritikern, die selbst profilierte Positionen einnehmen, finden sich diese in ihren Stellungnahmen wieder. Umgekehrt habe ich finden müssen, daß meine zuerst und wesentlich *historisch* gemeinte Interpretation des Thomas zugleich und in abgestuftem Maße selbst als Position gewertet und mir zugelastet wird. Ich bin als Autor dieses Thomas-Buches gelegentlich in öffentlichen Diskussionen als „Thomist“ in Anspruch genommen worden, wenn ich ganz andere, Thomas durchaus fremde Fragen und Antworten vorgelegt habe. Ich habe inzwischen in mehreren Arbeiten, so vor allem in meiner *Ethik des Ethos* (Freiburg 1974), eigene Positionen vorgelegt, die durchaus in einen anderen Horizont gehören als was ich aus Thomas erarbeitet habe. Hier dürfte kein Mißverständnis mehr möglich sein. Aber auch hier ist wieder selbstverständlich: Thomas studiere ich mit der Absicht, von ihm *philosophisch* zu lernen, und dann ist es methodisch unerläßlich, in seine Absichten und Sichtweisen einzutreten, ihn damit *in seiner Sache* zu verstehen und sich darin mit ihm zu einigen. Auch *Aristoteles* und *Kant* wird man nicht anders näherkommen. Eine solche hermeneutische Identifikation ist die Erfolgsbedingung einer philosophischen Philosophiegeschichte. Die Alternative wäre eine Geschichte faktisch vertretener Doktrinen, in der das Historische jenes ist, was sachlich ohne Interesse ist.

Für eine Interpretation, die bei historischer Korrektheit die philosophische Sachbedeutung anzielt und deren Verdeutlichung sich zum Ziel setzt, hat sich die Bezeichnung „Rekonstruktion“ eingebürgert. Wenn gleich dieses so junge Wort schon wieder modisch zerschlissen und kaum

noch mit Anstand zu gebrauchen ist, scheint es mir doch seinem Sinngehalt nach für meine Darstellung treffend. Dies gilt auch in dem besonderen Sinne, daß ich um die „Konstruktion“ eines geschlossenen Gedankengangs bemüht war, der in sich mannigfach verknüpft und dessen Konsequenz bei jedem Schritt ausgewiesen ist. Die angewendete Mühe sehe ich insofern belohnt, als ich nun keine Veranlassung sehen muß, auch nur einen Satz meines Textes zu ändern. Die einzige Hinzufügung der neuen Auflage ist ein Register, das von den Kräften des Philosophischen Seminars B der Universität Bonn gefertigt wurde; ihnen, besonders Herrn Dipl.-Phil. *Andreas Zacharioudakis*, bin ich zu Dank verpflichtet.

Ich habe darauf verzichtet, neuere Literatur zu verarbeiten; mir sind einzelne Arbeiten bekannt, die durchaus bedeutsame Beiträge zu von mir behandelten Themen bringen, aber nichts, was mich zu Revisionen oder gar Retraktionen zwingen würde, auch nicht in Einzelheiten. Eine Erweiterung hätte sich vielleicht im Kapitel über das Gesetz, insbesondere bei der recht knappen Darlegung zur „*lex naturalis*“ empfohlen, zumal die entsprechenden Abschnitte bei der Diskussion um den Begriff der „sittlichen Autonomie“ in der Moralthologie der letzten Jahre öfters beachtet worden sind. Dazu möchte ich lieber in einer eigenen Veröffentlichung, die Ende des Jahres in der geisteswissenschaftlichen Reihe der „Vorträge“ der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften erscheinen soll, das Erforderliche sagen; dort soll auch auf die wichtigere Literatur der Zwischenzeit eingegangen werden.

Auch die „Einführung“ lasse ich unverändert; sie scheint mir für das Verständnis der Darstellung auch dort von Interesse, wo sie auf die damalige Situation der Ethik Bezug nimmt. Diese Situation hat sich inzwischen gewaltig verändert, und dazu mögen einige Bemerkungen am Platze sein: fragt sich doch, wie eine aus ganz anderen Voraussetzungen entstandene Untersuchung nunmehr einen Ort im Diskussionsfeld finden kann.

Die Veränderung des philosophischen Diskussionsfeldes kann man mit dem Buchtitel „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ nennen. Sie ist äquivalent der Wiederentdeckung der Eigenständigkeit praktischer Vernunft in einem Sinne, der sich auf *Aristoteles* berufen kann und beruft. Der Ansatz von *J. Ritter*, auf den ich in meiner Einführung Seite XLIV hingewiesen hatte, hat sich als ungemein folgenreich erwiesen. Zunächst ist ihm eine Erweiterung des Problembewußtseins zu danken: die „Ethik“, als auf die Frage nach der vom individuellen Subjekt zu leistenden Moralität eingeschränkte Disziplin, erweist sich als Teil eines philosophischen Bemühens, dessen Bereich die „Praxis“ im

umfassenden Sinne ist, politische, „gesellschaftliche“, technische und auch wissenschaftliche Praxis. Die Philosophie gewinnt jene Breite zurück, die sie bis *Hegel* beansprucht hatte. *Hegel* wird auch, nach *Aristoteles*, der zweite Philosoph, dem sich ein historisch orientiertes Philosophieren erneut zuwendet.

Historische Besinnung ist geeignet, ein verengtes „Ursprungsdenken“ wieder in die konkrete Breite zu führen, die als geschichtliches Resultat nicht bloß faktisch, sondern berechtigt ist. Umgekehrt erweist sie als kraft Herkunft zusammengehörig, was in der geschichtlichen Entfaltung bis zur Fremdheit auseinandergetreten ist, und ermöglicht neue Rückbindungen. Der Rückgriff auf *Aristoteles* und *Hegel* hat in beiden Richtungen gewirkt. Der Alleinanspruch eines Ursprungsdenkens (etwa daseinsanalytischer Art) ist obsolet geworden, die Dissoziation von „Philosophie“ im Sinne eines akademischen Faches und jenen grundsätzlichen Denkbemühungen, die in andere Fachwissenschaften abgewandert oder dort usurpiert schienen, ist aufgehoben oder wenigstens gemindert. Die „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ veranlaßt Grenzüberschreitungen vor allem zu den Sozialwissenschaften, zur politischen Wissenschaft, zur Rechtswissenschaft; Probleme der Technik, des Fortschritts, der Wirtschaft, der Ökologie sind Gegenstände auch für professionelle Philosophen geworden, und umgekehrt gibt es eine Teilnahme von Fachspezialisten an philosophischen Problemen, die nicht nur dilettantisch ist. Es gibt Chancen der Philosophie als „praktischer“, öffentlich wirksam zu werden, wie sie bislang nur die theologische Ethik und Soziallehre hatte.

Die historische Arbeit gehört nun zwar zu jenen Faktoren, welche innerhalb der Fachphilosophie die Hinwendung zum „Praktischen“ legitimieren. Aber die Ausbreitung eines praktisch-philosophischen Interesses über die Fachgrenzen hinaus bis hin zu allgemeiner öffentlicher Bedeutung, die ihrerseits auf die fachphilosophische Arbeit zurückwirkt, kann nicht als Auswirkung rein fachimmanenter Prozesse erklärt werden. Sie ist ein Element jenes Vorgangs intellektueller Umorientierung, der in der zweiten Hälfte der sechziger und den siebziger Jahren politisch wirksam wurde und den man als „Kulturrevolution“ bezeichnet hat. Das erstaunlichste Phänomen ist dabei die Wiederbelebung mannigfacher Formen eines totgeglaubten Marxismus, der seine Kraft weniger der Doktrin als der Thematik verdankt. Der Wille zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse findet hier eine Philosophie, welche die Veränderung als „Praxis“ zum Thema hat und den Sinn von „Theorie“ von da aus bestimmt. Das Thema „Theorie und Praxis“ wird zu einem Hauptgegenstand der Diskussion, und das nicht nur in akademischen Zirkeln.

Das hier hervortretende Interesse ist wiederum nicht Folge des Marxismus, sondern darin wirkt sich die Ausbreitung der Einsicht aus, daß theoretisches Wissen, nämlich wissenschaftliche Welterkenntnis, für uns von lebenserhaltender Bedeutung und somit praktisch-politisch zu diskutieren ist. Das gibt der Wissenschaftstheorie neue Impulse, und diese wird sich ihrerseits bewußt, daß eine wissenschaftlich bestimmte „Praxis“ mehr als der bloße Anwendungsfall eines Wissens ist, das aus ihm selbst als indifferent „theoretisches“ aufzufassen und vorzüglich nach formalen Kriterien und Methoden zu behandeln sei. Wenn Wissenschaft praktische Bedeutung hat, so liegt es nahe, ihren Sinn überhaupt in der von ihr bestimmten Praxis zu sehen. Dies gilt insbesondere, wenn sie selbst als ein zu leistender Vollzug – also selbst als Praxis – angesehen werden kann, der sich dann in der „Praxis“ erfüllt. Nicht nur ist dann die Praxis einer Theorie bedürftig, sondern die Theorie ist immer schon die einer Praxis.

In Konsequenz dieser Sicht wird Wissenschaft, werden theoretische Prozesse überhaupt als „Handlungen“ gedeutet. Das gilt womöglich sogar für rein logische oder mathematische Operationen. Der Operationalismus, der Konstruktivismus, die analytische Philosophie – denn Sprache ist selbstredend primär „Handlung“ – kommen in solchem Ansatz mit Doktrinen gegensätzlicher Herkunft überein, die anthropologisch, sozialphilosophisch oder pragmatistisch fundiert sind. Die zu Grunde liegende, in der Analyse des „Praktischen“ zunehmend her austretende Überzeugung ist die, daß menschliche Vernunft nicht nur primär, sondern wesentlich, letztlich und durchgehend „praktisch“ sei. Dies ist keine grundsätzlich neue Überzeugung. Sie kann sich sogar auf *Kant* berufen, bei dem der Primat der praktischen Vernunft für die theoretische keine unabhängige letztgültige Bedeutung freiläßt.

Wir sind jedoch weit von jenem *Kant* entfernt, für den die praktische Vernunft in die Dimension der Metaphysik weist, indem sie theoretischen „Ideen“ schlechthin Bedeutung gibt. Diese Dimension fällt für eine Vernunft aus, welche sich in Weltveränderung erfüllt. Die „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ hat Schwierigkeiten mit der „Letztbegründung“ in der Ethik: sie kann selbst den kategorischen Imperativ nicht unbedingt setzen, wenn die Vernunft nicht an ihr selbst, vor aller Praxis, als unbedingt gedacht werden kann. Grundpositionen wie die von „Person“ und „Freiheit“, wenn sie nicht metaphysisch bezogen werden können, lösen sich in dialogische oder kommunikative Prozesse auf, durch die sie dann wieder vermittelt werden müssen. Es fehlt die Orientierungsleistung, die durch eine Metaphysik des Handelns erbracht wird, die ihrerseits wieder nur im Zusammenhang mit einer allgemeinen Metaphysik oder mindestens deren „Idee“ zu leisten

ist. Die Ethik hängt davon zwar nicht ab, denn metaphysische Erkenntnis begründet nicht, sondern interpretiert die Praxis. Aber die Ethik interpretiert sich nicht selbst; der in ihr entstehende Gedanke des Unbedingten weist über sie hinaus.

In der zeitgenössischen Diskussion der Ethik sehen wir Stärken und Leistungen gerade dort, wo die Begründungsproblematik des Unbedingten ausgeklammert bleiben kann. Das ist einmal dort der Fall, wo es um „theoretische“ Behandlung der Ethik, um Analyse von Argumentationsstrukturen oder normativer Zusammenhänge geht: in der neu entwickelten deontischen Logik und in der sogenannten „Metaethik“, die allerdings weder eine Metaphysik des Handelns ist noch sie ersetzt. Zum anderen ist es der Fall in jenem Bereich, für den – wie man zuweilen sagt – „Theorien mittlerer Reichweite“ aufgestellt werden können. Viele konkrete Probleme insbesondere der gesellschaftlich gültigen Moral sind ohne Rekurs auf letzte Grundsätze, im Bezug auf akzeptierte Positionen und also nach der Methode der Topik zu behandeln. Die sozial anerkannte Praxis enthält hinreichende Evidenzen, die ein „pragmatisches“ Verfahren ermöglichen und seine Resultate vertretbar machen. Dies bedeutet, daß weitgehend auf den Systemgedanken verzichtet wird, sofern er nämlich im Sinne eines deduktiven Zusammenhangs von theoretischer Stringenz gedacht wird. Es ist dann aber möglich, so verschiedenartige Ansätze wie etwa den *Kants* und des Utilitarismus in ihrem je besonderen Sinne gelten zu lassen, als je belangvolle Versuche zur begrifflichen Fassung wahrer Aspekte des Moralischen.

Die neue Offenheit der ethischen Diskussion sollte gleichwohl nicht übersehen lassen, daß sie bestimmte Probleme bevorzugt. Es sind jene der Norm und des Sollens. Das hängt gewiß einmal mit dem Kantischen Erbe zusammen, sofern *Kant* das Sittliche eben durch das unbedingte allgemeingültige Sollen bestimmt sein läßt, zum anderen mit dem Ursprung des neuen Verständnisses praktischer Philosophie aus Problemen gesellschaftlicher Neuordnung; denn „Norm“ ist schließlich ein soziologischer Schlüsselbegriff, durch den man gar das „Soziale“ allgemein definieren kann. Ich sehe in dieser Konzentration auf Norm- und Sollensprobleme eher eine Einschränkung. Fragen des persönlichen Lebensentwurfs, der freien Gestaltung des positiven Guten – auch in der Gesellschaft –, bei denen von Pflicht und Allgemeinheit nicht die Rede sein kann, stehen in Gefahr, aus der Ethik abgedrängt oder gar nicht mehr als „moralisch“ anerkannt zu werden. Gewiß stehen im erweiterten Konzept der „praktischen Philosophie“ oder der „Philosophie der Praxis“ andere Disziplinen bereit, um solche Fragen aufzufangen. Aber die Ethik wird ihrer Aufgabe nicht gerecht, Philosophie des „guten“ menschlichen Lebens zu sein, wenn sie sie abgibt.

Die Ausweitung des Begriffs der „Praxis“, in deren Zeichen die „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ geschehen ist, hat für die Ethik als die zentrale praktische Disziplin nicht nur günstige Folgen. Gewiß verdankt sie ihr den großen neuen Impuls, und die daraus erwachsenen Leistungen sollen nicht verkleinert werden. Auch verkenne ich nicht, daß es wichtige Beiträge gibt, die sich der gegebenen Charakteristik und der darin implizierten Kritik entziehen, wie ich auch einräume, daß die skizzierten Züge aus bestimmter, begrenzter Perspektive gezeichnet sind. Doch sind diese Züge unbestreitbar vorhanden und für das Gesamtbild bestimmend. Es fragt sich dann, welche Bedeutung ein historischer Beitrag wie der hier vorgelegte in solcher Situation haben kann.

Wie mir scheint, ist der thomistische Entwurf nicht unmittelbar, sondern eher als Gegenbild von Bedeutung, von dem her strukturelle Selbstverständlichkeiten und Fragwürdigkeiten heutiger Ethik kritisch zu beleuchten sind. Gegenbild ist die Gewichtung von Theoretischem und Praktischem, die aus der Einheit der Vernunft zu je eigenständigen Wissensweisen hervortreten, welche in fruchtbarer Zuordnung zueinander stehen. Gegenbild ist das Verständnis des „guten Lebens“, das sich erst in zweifachem Glück erfüllt, wobei die Zweiheit praktizistischen wie dialektischen Identifikationen widersteht. Gegenbild ist auch die Maßgeblichkeit des Guten gegenüber der Herrschaft von Norm und Sollen. Am Modell der thomistischen Ethik mag sichtbar werden, daß die Ethik ihre Eigenständigkeit als praktische Wissenschaft nicht ohne den Bezug auf eine Theorie hat, die schlechthinnige Bedeutung aus sich selbst und unabhängig besitzt, und daß erst im Kontext dieses Bezuges die Lehre vom menschlichen Gutsein und vom guten Leben vollständig sein kann.

Abschließend möchte ich ein Wort zur Situation der Moraltheologie sagen. Ich hatte in der Einleitung darauf verzichtet, in der unausgesprochenen Erwartung bedeutender Wandlungen in dieser Disziplin. Inzwischen hat sich diese Erwartung erfüllt: die Moraltheologie hat den Impuls der philosophischen Wendung zum Praktischen voll aufgenommen, und diese Rezeption hat ihren Argumentations- und Darstellungsstil grundlegend verändert. Das 1978 erschienene „Handbuch der christlichen Ethik“ zeigt exemplarisch den neuen Stil.

Dabei spielen die Wendung zum Konkreten und der Eintritt in die breite Auseinandersetzung mit einer extensiv verstandenen Praxis noch die geringste Rolle; denn die Moraltheologie hat stets die aktuellen praktischen Fragen beantworten müssen und sich nie, wie gewisse Philosophien, auf allgemeine und leere Positionen zurückziehen können. Sie hat die praktisch-theoretische Auseinandersetzung auch immer

mit weit größerem Erfolg und jedenfalls mit größerer Wirkung für tatsächliche Praxis geführt als je eine Philosophie. Neu ist nun aber, daß sie sich auf den Boden einer „Rationalität“ stellt, die strukturell durch die moderne Wissenschaft bestimmt (oder mitbestimmt) ist. Dementsprechend wird der „Metaethik“ breiter Raum gewährt, analytische Verfahren werden übernommen. Ebenso schließt sich die Moraltheologie der heutigen Diskussion daran, daß ethische Probleme primär als normative verstanden werden, wobei der Normbegriff durchaus verschieden von dem traditionellen des Gesetzes und Gebotes ist; seine soziologische Komponente schlägt durch.

Zentraler Diskussionspunkt ist die Frage nach der „Autonomie“ der praktischen Vernunft. Unter diesem Titel, wegen der Kantischen Reminiszenzen vielleicht nicht glücklich gewählt, wird die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft wieder entdeckt. Mir scheint nun klar, daß deren Anerkennung die Bedingung dafür ist, daß die Moraltheologie als wissenschaftliches Unternehmen auch im profanen Bereich Anspruch auf Beachtung und Gültigkeit ihrer Erkenntnisse machen, daß sie andererseits in Auseinandersetzung und Konkurrenz mit profanen Positionen auf deren Ebene treten kann. Ebenso klar ist jedoch, daß „Autonomie“ theologisch zugleich als von Gott begründet, also metaphysisch abhängig, und als offen für die positive Bestimmung der Heilsordnung durch göttliche Satzung gedacht werden muß. In dieser Frage hat die vorliegende Untersuchung insofern eine Rolle gespielt, als in ihr der Nachweis erbracht worden ist, daß die thomistische Position diese Forderungen genau erfüllt und nicht, wie meist geschehen, als „Ableitung“ aus der Metaphysik verstanden werden darf. Für eine theologische Doktrin ist solche Bestätigung aus der Tradition wissenschaftlich wichtig, da sie sich in geschichtlicher Kontinuität verstehen muß. Gerade Thomas ist für die Moraltheologie immer noch Autorität, zumal sie ihm ihre Gründung als wissenschaftliche Disziplin verdankt.

Kontinuität schließt Wandel nicht aus. Thomas von Aquin ist selbst ein Beispiel dafür: Die durch ihn begründete Moraltheologie nimmt die Fülle tradierter Einsicht auf, ordnet sie aber in einen Strukturentwurf, der – wie man heute wissenschaftsgeschichtlich sagt – ein neues „Paradigma“ darstellt. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß bei allen Wandlungen der Moraltheologie seit Thomas die prinzipielle Maßgeblichkeit dieses Paradigmas erhalten blieb – sogar bei Mißverständnissen und Deformationen. Das Herzstück blieb dabei die Bezogenheit auf eine Metaphysik, innerhalb der „Synthese“, in welcher auch und gerade für die spekulative Theologie dieser Bezug wesentlich blieb. Gerade hier zeigt die heutige Moraltheologie, die sich jetzt lieber „theologische Ethik“ nennen läßt, ein grundsätzliches Defi-

zit. Zwar kann eine theologische Ethik die metaphysische Dimension des Unbedingten selbstverständlich nicht verlieren. Aber es macht einen strukturellen Unterschied aus, ob sie sich unmittelbar auf die Glaubensaussage bezieht oder die Vermittlung durch eine begrifflich gefaßte Metaphysik in Anspruch nimmt. Auch die spekulative Theologie ist heute in einer Lage, in welcher ihr solche Vermittlung nicht mehr selbstverständlich ist; sogar die praktizistische Versuchung ist an sie herangetreten, ganz im Sinne der Entwicklung, die in der Philosophie beobachtbar ist. Es muß daher, ebenso wie für die philosophische Ethik, an die Bedeutung des Verhältnisses praktischen Wissens zur „Theorie“ als selbständiger Größe erinnert werden, wobei es freilich nicht minder auf die spekulative Theologie ankommt.

Es scheint mir ganz ausgeschlossen, daß die Theologie auf die Dimension des „Theoretischen“ verzichtet. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß sie es in ganz neuer Weise angeht; daß sie sich in einem Sinne wandelt, der epochal ist, und daß insbesondere die „theologische Ethik“ in einem Prozeß steht, der ein neues „Paradigma“ heraufführt; niemand kann das mit Sicherheit wissen. Gerade aber wenn das der Fall sein sollte, stellt sich die Kontinuitätsforderung dringlich, und zwar als Aufgabe reflektierender Aufarbeitung der Ursprünge, aus denen das bislang geltende Paradigma stammt. Thomas von Aquin wird daher gerade dann wichtig, wenn man neue Wege gehen muß. Theologisch werden sie Fortsetzungen seines Weges sein müssen, so wie dieser zugleich neu und Fortsetzung war.

Als diese Untersuchung vor 20 Jahren konzipiert wurde, war sie vornehmlich gegen ein Interpretationsmodell gerichtet, das die Ethik bei Thomas als Ableitung aus der Metaphysik begriff. Auch heute ist diese Absicht noch nicht unaktuell, aber die vordringlichen Fragen in philosophischer wie theologischer Ethik sind andere, und die Frage nach dem Verhältnis zur Metaphysik stellt sich neu und anders. Dennoch glaube ich, daß die Probleme dieser Untersuchung genau jene sind, um derentwillen es auch gegenwärtig lohnend ist, Thomas von Aquin zu studieren.

Bonn, im Januar 1980

Wolfgang Kluxen

ZUR EINFÜHRUNG

An Arbeiten zur Moralphilosophie des Thomas von Aquin herrscht kein Mangel. Wer sich die fortlaufende Bibliographie des *Bulletin thomiste* anschaut, findet sich einer wahren Titelflut gegenüber, und es scheint kaum möglich, diesen Überfluß zu bewältigen. Dabei ist die Mehrzahl der – meist ungedruckten – »Thesen« dort noch nicht berücksichtigt, die Jahr um Jahr (zumal an katholischen Universitäten) zu vielmals behandelten Themen neu entstehen. Niemand kann dieses Material vollständig beherrschen, und das meiste fällt denn auch schnell der Vergessenheit anheim. Aber es ist sicher, daß die thomistische Morallehre ihrem Inhalt nach genügend bearbeitet und genügend bekannt ist. Es sind auf diesem Gebiete keine neuen Texte zu entdecken, keine unbekannteren Doktrinen ans Licht zu ziehen.

Die Untersuchung, die ich hier vorlege, erhebt deshalb nicht den Anspruch, etwas *stofflich* Neues zur thomistischen Ethik beizutragen. Es geht ihr darum, einen neuen *formalen* Gesichtspunkt aufzuweisen und damit eine Perspektive zu eröffnen, die den bekannten Inhalt in ein neues Licht treten läßt und es gestattet, Strukturen zu erkennen, die bisher nicht oder nicht deutlich genug gesehen wurden. Diese Perspektive ergibt sich von der Grundfrage der Untersuchung her, der Frage nach der Möglichkeit und dem Sinn einer philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin. Die Bedeutung, die Berechtigung und die Notwendigkeit dieser Fragestellung werden in der Darstellung selbst entwickelt, die sich insgesamt konsequent aus diesem Ansatz in einem einzigen geschlossenen Gedankengang entfaltet. Diese Geschlossenheit der Darstellung hielt ich für erforderlich, da sie am meisten dem Anliegen der Untersuchung (der es um Strukturen, nicht um Materialien geht) entsprechen dürfte. Freilich stellt sie an den Leser gewisse Ansprüche: er muß sich entschließen, dem Gedankengang wirklich zu folgen, will er sich nicht der Gefahr von Mißverständnissen aussetzen. Gerade deshalb mag es zu seiner ersten Orientierung nützlich sein, ihm schon vorweg, in einigen einführenden Bemerkungen, Sinn und Absicht der Untersuchung zu verdeutlichen, auch wenn der Nachweis für das hier zu Sagende erst in der Untersuchung selbst erbracht werden kann.

Zuerst soll angegeben werden, wie sich die Fragestellung, die ich gewählt habe, aus dem gegenwärtigen Forschungsstand ergibt (1.); danach sind die Methode (2.) und der Gang der Untersuchung (3.) zu skizzieren;

schließlich soll einiges zur aktuellen Bedeutung (4.) und zur (technischen) Durchführung der Untersuchung (5.) angemerkt werden.

1. Zum Forschungsstand und zur Fragestellung

Will man sich über den Inhalt der thomistischen Moralphilosophie unterrichten, so wird man auch heute noch zu der Gesamtdarstellung von A. D. Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin* (Paris ¹ 1916) greifen. Als »dogmatische« Darstellung darf dieses Werk klassischen Rang beanspruchen. Freilich nimmt Sertillanges keine Rücksicht auf die historische Bedingtheit der thomistischen Lehren. Zur Ergänzung ist deshalb das sehr reiche Buch von M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin* (München 1933) unerlässlich. Wittmann setzt sich besonders die Aufgabe, die Quellen der einzelnen Lehren zu untersuchen. Dabei entgeht er jedoch seinerseits nicht der Gefahr, dem Leser ein Mosaikbild von Doktrinen verschiedenster geschichtlicher Herkunft darzubieten, bei dem der gedankliche Zusammenhang schwer zu sehen ist – dabei muß doch gerade dieser das Prinzip der Auswahl aus einer noch größeren Fülle der Überlieferung gewesen sein. So bleibt gegen Wittmann einzuwenden, daß die Frage nach dem philosophischen Sinn einer Lehre nicht damit abgetan ist, daß man ihre Quelle nachweist. Aus diesem Grunde ist das Verfahren von Sertillanges – das der klassischen Kommentatoren, das auch heute noch von manchen Theologen gepflegt wird – nicht einfach durch eine »reine« historische Methode überholt.

Die Werke von Sertillanges und Wittmann nenne ich hier, weil es Gesamtdarstellungen sind, die als exemplarisch gelten dürfen; sie können repräsentativ für eine ältere Stufe der Forschung stehen. Aus der Sicht der heutigen Thomas-Interpretation fällt an ihnen auf, daß sie – bei allem methodischen Antagonismus – eine schlechthin grundlegende Voraussetzung miteinander teilen, die inzwischen höchst fragwürdig geworden ist: die Überzeugung nämlich, es handle sich bei allem, was Thomas mit rationaler Begründung vorträgt, ohne weiteres um Philosophie. Beide glauben sich »naiv« dazu berechtigt, einen Text wie die *Summa theologiae* als philosophischen lesen zu dürfen, wenn sie die eigentlichen Theologumena und die spezifisch theologischen Argumente weglassen: selbst der Systemaufbau der *Secunda Pars* kann ihnen, wenn das »eigentlich« Theologische abgeschnitten ist, als ein Zusammenhang von unmittelbar philosophischer Bedeutung gelten. Demgegenüber betont die jüngste Forschung (und zwar mit Recht), daß nicht nur der Systemaufbau des thomistischen Denkens – wo es sich ausdrücklich als theologisches gibt! – grundsätzlich als theologischer verstanden werden muß, sondern

daß auch jede Aussage, die im theologischen Kontext angetroffen wird, notwendig auch und gar zuerst einen theologischen Sinn hat, den man nicht einfach außer acht lassen darf. Es ist die entscheidende Schwäche der älteren Thomas-Interpretation, daß sie diesen Sachverhalt nicht methodisch berücksichtigt.

Nun ist die ältere Praxis nicht als ein bloßes Versäumnis, etwa gar aus mangelnder Sorgfalt, zu betrachten. Sie hat vielmehr historische Gründe: in der Geschichte der Thomas-Auslegung, oder besser der Tradition des »Schulthomismus«, die vom Mittelalter bis ins zwanzigste Jahrhundert reicht. In dieser kaum unterbrochenen Tradition sind über das, was im Thomismus als Philosophie zu gelten hat, Vorentscheidungen gefallen, welche die Perspektive der philosophischen Thomas-Interpretation mancherorts noch heute bestimmen. Erst die letzten Jahrzehnte brachten einen grundlegenden Wandel mit sich, und dieser ist in erster Linie auf die Ausbreitung eines methodisch bewußten *historischen* Verständnisses der Scholastik im ganzen zurückzuführen. Dies verhält sich zur Schultradition kritisch (wobei es deren Eigenrecht nicht zu verkennen braucht), und es nötigt uns, die Grundlagen der Thomas-Interpretation neu zu prüfen.

Die historische Forschung hat sich zunächst der unentbehrlichen und fundamentalen Aufgabe der Quellenbestimmung zugewandt, und Wittmanns genanntes Buch – es wäre hier auch O. Lottin zu nennen, dem wir das meiste über die unmittelbaren Vorgänger und die Zeitgenossen des heiligen Thomas verdanken – ist ein ausgezeichnetes Zeugnis des Erfolges dieser Arbeit. Philosophisch folgenreicher ist jedoch der nächste Schritt: das Unternehmen, die Gesamtsituation jenes dreizehnten Jahrhunderts ins Bewußtsein zu heben, in dem das thomistische Werk seinen Ursprung hat und in dessen Rahmen es darum auch verstanden werden muß. Hier darf ich wieder auf ein Buch verweisen, das in exemplarischer Weise den neuen »Stil« der Forschung veranschaulichen kann: die inzwischen berühmte *Introduction à l'Etude de saint Thomas d'Aquin* von M. D. Chenu (Montréal ¹ 1950). Diese Art Historie hat uns reiche Kenntnisse über die religiöse und intellektuelle, die soziale und institutionelle, die sprachliche und literarische Welt des dreizehnten Jahrhunderts gebracht; die Zeitbedingtheit des thomistischen Gesamtwerkes ist uns deutlicher geworden als je. Dennoch hat das nicht dazu geführt, die ausgeformte Ganzheit dieses Werkes nun in der Vielfalt der Bedingtheiten und Einflüsse verschwinden zu lassen. Im Gegenteil, auf dem Hintergrund der Zeit tritt die eigene schöpferische Leistung des thomistischen Denkens allererst klar hervor; im Verhältnis zu den Fragen und Aufgaben seiner Zeit und zu dem Verständnis, das er bei den Zeitgenossen erwarten konnte und erwirken wollte, zeigen sich erst die wirklichen Absichten

und Motive des Textes, zeigt sich der ursprüngliche Sinn seiner Aussagen. Diese Art Historie hat Thomas endgültig aus der festgelegten Perspektive der Schultradition herausgerückt und ein unmittelbareres, ursprünglicheres Verstehen des Textes ermöglicht; sie hat uns neu lesen gelehrt, was Thomas sagt: alle neueren Arbeiten, die zu einer wesentlich vertieften Auffassung seines Denkens beigetragen haben, sind ihr verpflichtet, auch wenn sie nicht »historisch« im engeren Sinne sind. Ich darf hier an die fast revolutionär zu nennende Neuinterpretation der thomistischen Metaphysik erinnern: die Lehre vom »*ipsum esse*« ist durch Gilson und Maritain, die Lehre von der Partizipation durch Fabro und Geiger geradezu neu entdeckt worden.

Ein wichtiges Resultat dieses neuen Textverständnisses ist die Erkenntnis des *durchgehend* theologischen Sinnes des thomistischen Gesamtwerkes. Mehr und mehr ist der *Theologe* Thomas ins Zentrum der historischen Forschung gerückt; in Chenu's *Introduction*, der es um die geschichtliche Gesamterscheinung geht, steht er ganz selbstverständlich im Vordergrund. Die Konsequenzen, die sich daraus für die philosophische Thomas-Interpretation ergeben können, hat nun kaum jemand radikaler gezogen als Gilson. Daß sich die thomistische Philosophie im Rahmen eines theologischen Lebenswerkes entfaltet, ist für ihn mehr als ein historisches Faktum; der Sinn dieser Philosophie wird dadurch so tief bestimmt, daß es unmöglich wird, sie aus der innigen Verbindung mit der Theologie und dem Glauben herauszutrennen. Gilson glaubt, ganz entscheidende metaphysische Lehren – so die Lehre vom »Sein« – ließen sich auf theologische Positionen zurückführen; natürlich bedeutet das zugleich, daß sie ihre letzte Rechtfertigung nur theologisch erhalten können. Bei manchen Formulierungen aus Gilsons letzten Schriften gewinnt man den Eindruck, als werde ein Eigenrecht der Philosophie gegenüber der Theologie ganz aufgegeben, so sehr betont er die Maßgeblichkeit der Theologie für alle Bereiche. Man fragt sich schließlich, ob ein Denken, das theologisch geleitet und theologisch gerechtfertigt wird, das seine Sinnerfüllung nur theologisch findet, noch »Philosophie« genannt werden soll. Gilson spricht folgerichtig von einer »christlichen Philosophie« – einer solchen nämlich, die durch den christlichen Glauben des Denkers *in ihrem Wesen* verändert ist. Das heißt, der Begriff der Philosophie wird abgeändert, damit er überhaupt anwendbar bleibt. In der Konsequenz dieser Interpretation scheint mir zu liegen, daß die Philosophie am Ende aus dem Thomismus (und der Thomismus aus der Philosophie) verschwindet. Damit ist der äußerste Gegensatz zu der Auffassung der älteren Interpreten erreicht, den ich (vereinfacht) so fassen möchte: Die ältere Auffassung richtete den Blick auf den philosophischen Charakter einer Aussage; der Zusammenhang, in dem diese steht, galt ihr dann unmittelbar als ein

philosophischer. Die »theologisierende« Deutung betont den theologischen Charakter der Gesamtordnung; von da aus läßt sie den Sinn der Aussage bestimmt sein und kommt dann zur Alteration des Philosophiebegriffs. Ist nun der älteren Auffassung entgegenzuhalten, daß sie Zusammenhänge als philosophisch ausgibt, deren theologischer Charakter eindeutig ist, so läßt sich ihr doch nicht abstreiten, daß sich bei Thomas eine Fülle von Aussagen eindeutig philosophischen Gehalts findet, deren Sinn nicht erst aus der theologischen Gesamtordnung bestimmt werden muß. Wenn Thomas Aristoteles und die arabischen Philosophen zitiert und sich auf sie beruft, wenn er kommentiert und sich mit ihnen in rationaler Argumentation auseinandersetzt, so geschieht das auf einer Ebene, die sich nicht erst theologisch ergibt. Dieses Verfahren setzt voraus und erkennt an, daß es – neben oder innerhalb der theologischen Gesamtordnung – eine eigene Dimension philosophischen Verstehens gibt und also eine eigene Ordnung des philosophischen Denkens, deren Prinzipien gegenüber denen der Theologie selbständig sind und es auch bleiben. Thomas gibt selbst die Prinzipien und die Struktur dieser philosophischen Ordnung an und unterscheidet sie von denen der Theologie. Daraus ergibt sich zwingend die Forderung an den Interpreten, die philosophischen Aussagen bei Thomas auf *diese* Ordnung hin zu verstehen; erst dann werden sie in ihrer eigenen Dimension, also *philosophisch* verstanden. Dieser Grundsatz bleibt festzuhalten. Aber damit ist die theologisierende Deutung noch nicht abgetan. Sie stützt sich auf die unbestreitbare Tatsache, daß Thomas' entscheidende philosophische Aussagen gerade in der theologischen Ordnung erscheinen, und es wäre höchst seltsam, wenn dieser ihr Ort nicht sinnvoll, und das heißt auch: sinnbestimmend wäre. Jede Aussage, die in der Theologie erscheint, hat notwendig eine theologische Bedeutung: dieser theologische Bezug ist ebenso evident wie der philosophische. Es kommt nun darauf an, beide bestehenden Evidenzen gelten zu lassen und ihr Beieinander verständlich zu machen. Offenbar ist dazu die Annahme erforderlich, daß eine Aussage, die im theologischen Zusammenhang eine bestimmte Funktion hat, zugleich in einer anderen Hinsicht ihren eigentlichen philosophischen Sinn behält, so daß sie gleichsam »zweidimensional« (nicht aber zweideutig!) wäre. Man mag sich das an einem Beispiel verdeutlichen: Die Aussage, daß Gott »reiner Akt« sei, darf und muß man als eine zentrale Aussage der thomistischen Theologie ansehen – was könnte überhaupt für die Theologie zentraler sein als eine das Wesen meinende Aussage von Gott! Dennoch ist sie ganz eindeutig Ergebnis einer bestimmten (und zwar keineswegs spezifisch »christlichen«) Metaphysik und ohne diese gar nicht zu vollziehen; ja man darf behaupten, daß sie ihre Stellung in der Theologie gerade der Sinnbestimmtheit verdankt, die sie auf philosophischer Ebene erworben

hat. Hier liegt also nicht ein Nebeneinander von Theologie und Philosophie vor, in welchem ein Satz oder Begriff entweder der einen oder der anderen Seite zugeschlagen werden könnte, noch auch ein Ineinander, das keinerlei Trennung zuließe; sondern ein »Miteinander«, eine innerlich begründete Zuordnung, die so strukturiert ist, daß sie die sinnbestimmenden Bezüge nach beiden Seiten bestehen läßt und zugleich ihr Abheben voneinander gestattet.

Damit ist eine Grundposition dieser Untersuchung angezeigt, die so zu fassen wäre: Der Thomismus als Ganzes ist eine »*Synthese*« ganz eigentümlicher Struktur, in welcher der durchgehend maßgebliche Zusammenhang der theologischen Ordnung Elemente philosophischer Herkunft in sich zieht, die doch ihren Bezug auf die eigene Sinnebene und somit Eigenrecht und Eigenbedeutung behalten. Es ist daher grundsätzlich legitim, das Philosophische aus der Synthese herauszuheben und in dem ihm eigenen Zusammenhang darzustellen; das Resultat dieser Operation ist die Darstellung der thomistischen Philosophie. Damit aber diese Operation überhaupt angesetzt werden kann, ist zuvor die Struktur der Synthese zu untersuchen: Dies ist die erste und grundlegende Aufgabe der Thomas-Interpretation, und von ihrem Ergebnis hängt es ab, welche Bedeutung der Thomismus als Philosophie beanspruchen kann.

Die Dringlichkeit dieser Aufgabe ergibt sich aus der Tatsache, daß die »theologisierende« Deutung, im Gefolge der ungemainen Wirkung Gilsons, weitgehend Unsicherheit und Unklarheit über den philosophischen Sinn des Thomismus hervorgerufen hat. Allerdings hat das nicht den Fortschritt in der Interpretation der thomistischen Metaphysik behindert. Es ist allzu offensichtlich, daß sie eine Eigenstruktur besitzt, die von der theologischen deutlich abgesetzt ist; der Richtungssinn ihres Aufbaus – von der Welt zu Gott – ist dem theologischen – von Gott zur Welt – genau entgegengesetzt, und so ist es relativ leicht, den metaphysischen Sinn gegen die Synthese abzuheben. Anders steht es im Bereich der Ethik: dort ist das Problem der Synthese mit eigenen Schwierigkeiten belastet, die bei der Metaphysik nicht auftreten. Sie liegen im Wesen der Ethik, als einer *praktischen* Wissenschaft, begründet.

Bei den meisten Thomas-Interpreten (Gilson nicht ausgenommen) hat dieser Fragenkomplex nicht die gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Man muß J. Maritain das Verdienst zusprechen, die Besonderheit der Sachlage erkannt und eine Lösung versucht zu haben, wie bestreitbar diese auch sein möge. Mit Recht sieht er den entscheidenden Punkt darin, daß philosophische Ethik und Moraltheologie, die in der Synthese einander zugeordnet sind, darin übereinkommen, daß es ihnen um *praktisches* Wissen geht; beide suchen die Erkenntnis des menschlichen Handelns als eines solchen, das »zu tun aufgegeben« ist, das der Mensch in