

Der Ort autonomer Ethik innerhalb des christlichen Glaubens

Moraltheologische Prinzipien nach Hugo von St. Viktor

VON STEPHAN ERNST

In der Diskussion um die Prinzipien einer christlichen Ethik gilt es immer noch als bedenklich, die Vernunftautonomie des Gläubigen in Fragen des sittlichen Handelns zu behaupten und auf ein inhaltlich bestimmtes „Proprium“ spezifisch christlicher Normen gegenüber der natürlichen Einsicht in das Sittengesetz zu verzichten. Gegen den Standpunkt der Autonomie wurde von der neuscholastischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts¹ geltend gemacht, er führe eine Reduzierung der christlichen Praxis auf einen rein innerweltlichen Humanismus mit sich; ja, die Position der Autonomie bekunde die Vermessenheit des Menschen, in der er sich von Gottes Führung losreißen und sich in sich selbst gründen will. Dieser Position wurde eine Auffassung gegenübergestellt, nach der der Gläubige für wahre Sittlichkeit auf die Offenbarung Gottes angewiesen ist, also die Position einer Theonomie bzw. Christonomie. Auf ihrer Linie lag dann auch die Behauptung spezifisch christlicher Normen, die über das mit der Vernunft Einsehbare hinausgehen². Diese Bedenken gegen die Autonomie der Vernunft innerhalb der christlichen Ethik haben sich bis in die gegenwärtige Diskussion durchgehalten³. Von einer anderen Seite werden neuerdings spezifisch christliche Normen aber auch dort vorausgesetzt, wo versucht wird, zu brennenden Gegenwartsfragen, etwa der Friedenssicherung, des Umweltschutzes oder der sozialen Befreiung, eine allein christliche Lösung unmittelbar aus dem Evangelium abzuleiten. Auch darin liegt zumindest eine Skepsis gegenüber der eigenen Kraft menschlicher Vernunft enthalten.

Mit der Kritik an der Behauptung menschlicher Autonomie in Fragen des sittlichen Handelns sowie mit der Behauptung spezifisch christlicher

¹ Vgl. etwa *J. Mausbach / G. Ermecke*, *Katholische Moraltheologie*, 3 Bde., Münster 1961; *F. Tillmann*, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Bd. II: Die Idee der Nachfolge Christi, Düsseldorf 1934; Bd. IV, 1 und 2: Die Verwirklichung der Nachfolge Christi, Düsseldorf 1935 f; *G. Ermecke*, *Zur Begründung sittlicher Normen*, in: *Erfahrungsbezogene Ethik*, FS. für J. Messner, Berlin 1981, 121–128; *ders.*, *Sein und Leben in Christus. Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1985.

² Vgl. etwa *Ermecke*, *Sein und Leben* 138: „Außerdem enthält das Naturgesetz auch nicht das ganze Sittengesetz, weil es bloß jene sittlichen Pflichten verkündet, die dem natürlichen Sein des Menschen entsprechen ... Da Gott den Menschen aber zu einem höheren Sein berufen hat, muß es dementsprechend auch ein höheres Wirkgesetz für den erlösten Menschen geben. Die christlich-sittlichen Ideale gehen darum über die der natürlich-sittlichen Ordnung hinaus.“

³ Vgl. dazu den Bericht von *A. Auer*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984, 225–236.

Normen ist zumeist auch eine Kritik an der von der Position menschlicher Autonomie bevorzugten teleologischen Normenbegründung verbunden. „Teleologisch“ ist diejenige Auffassung, die den sittlichen Wert einer Handlung ausschließlich von ihren nicht-sittlich guten oder üblen Folgen her begründet⁴. Diese aber gehören vollständig in den Bereich vernünftiger Einsicht. Während dieser Argumentationstyp daher von den Befürwortern der autonomen Normenbegründung dieser zu Grunde gelegt wird, stößt er bei den Gegnern der Vernunftautonomie auf Kritik. Entgegengehalten wird eine deontologische Argumentation für die Gültigkeit ethischer Normen. „Deontologisch“ wird eine solche Begründung der Sittlichkeit aller Handlungen genannt, die entweder nicht oder doch nicht ausschließlich von den Folgen einer Handlung her argumentiert⁵. Die Erlaubtheit einer Handlung wird vielmehr zunächst und vor allem von ihrem seinshaft vorgegebenen inneren sittlichen Wert her begründet, wobei man in der Begründung letztlich auf die positive Setzung durch einen „außermenschlichen Gesetzgeber“, sei es die Natur, sei es Gott, stößt.

Die Position der Autonomie menschlicher Vernunft innerhalb der christlichen Ethik ist indessen in der theologischen Tradition gut behematet. Erst in der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts wurde sie – als Reaktion auf die Autonomie- und Emanzipationsbestrebungen der Aufklärung – abgelehnt. Wie der Autonomiegedanke in rechter Weise verstanden und mit dem Glauben und der Offenbarung in Beziehung gesetzt werden kann, so daß er heute rezipierbar wird, soll im folgenden an einem Beispiel aus der Zeit der Frühscholastik gezeigt werden. Die Zeit der Frühscholastik wird gewählt, weil sie diejenige Epoche in der Theologiegeschichte darstellt, in der die Eigenständigkeit der ratio einen ersten großen Aufbruch erlebte und sich in der theologischen Reflexion die Frage nach ihrer Differenz und Beziehung zum Glauben stellte⁶. Die

⁴ Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf 1980, 282; dazu auch W. F. Frankena, Analytische Ethik. Eine Einführung, München 1975, 32: „Eine teleologische Theorie behauptet, daß das grundlegende Kriterium dafür, was moralisch richtig, falsch, verpflichtend usw. ist, der außermoralische Wert ist, der geschaffen wird.“

⁵ Vgl. Schüller 282; Frankena 33 f.: „Deontologische Theorien ... bestreiten, daß das Richtige, das Pflichtgemäße und das moralisch Gute *ausschließlich*, sei es auf direkte oder indirekte Weise, eine Funktion dessen sind, was im außermoralischen Sinn gut ist oder was das größte Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen für einen selbst, die Gesellschaft bzw. die Welt insgesamt herbeiführt.“

⁶ Leider finden sich kaum Untersuchungen, die die Entwicklung der Eigenständigkeit der Vernunft im Bereich der theologischen Ethik für die Zeit des Übergangs von der Patristik zur Scholastik verfolgen. Vgl. vor allem: M. Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, in: Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 65–103; O. Lottin, Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Bruges 1931; ders., La loi naturelle depuis le début du XII^e siècle jusqu'à Saint Thomas d'Aquin, in: ders., Psychologie et Morale aux 12^e et 13^e siècle, t. II, Louvain – Gembloux 1948, 71–100; R. Weigand, Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus, München 1967.

Theologie Hugos von St. Viktor wird gewählt, weil ihre spezifische Systematik eine klare Position in der Frage nach dem Verhältnis von Vernunftautonomie und christlichem Glauben bietet.

Im folgenden soll – in einem ersten Schritt – die spezifische Systematik Hugos von St. Viktor als hermeneutischer Rahmen seiner Theologie skizziert werden (I). Anschließend ist zu zeigen, nach welchem Argumentationstyp Hugo von St. Viktor in der Begründung sittlichen Handelns vorgeht (II). Von hier aus ist in einem dritten Schritt die Bedeutung von Offenbarung und Glaube für das sittliche Handeln zu bestimmen (III). In einer abschließenden Reflexion soll der Autonomiegedanke Hugos von St. Viktor in einer knappen begrifflichen Bestimmung zusammengefaßt werden (IV).

I. „opus conditionis“ – „opus restorationis“

Der hermeneutische Rahmen der Theologie Hugos von St. Viktor

Hugo von St. Viktor hat die für ihn charakteristische Systematik nach eigener Aussage maßgeblich in seinem Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei“ verwirklicht⁷. Er folgt hier in der Aufgliederung des gesamten theologischen Stoffes einem zweifachen Prinzip⁸. Zunächst legt er seiner Theologie – entgegen einer eigenen, früher als „De sacramentis“ entstandenen Konzeption⁹ – kein begrifflich-systematisches, sondern ein heilsgeschichtliches Schema zugrunde. Dann aber trägt er in die Abfolge der heilsgeschichtlichen Ereignisse doch eine systematische Unterscheidung ein: die Unterscheidung von „opus conditionis“ und „opus restorationis“. Diese beiden Prinzipien haben in seiner gesamten Theologie und deshalb auch für die Frage nach der Begründung sittlichen Handelns ent-

⁷ Vgl. *De sacramentis christianae fidei* Ed.: PL 176, 173–618, hier 173/174: „Lectorem admonitum esse volo, ut scubi ea extra operis hujus seriem aliud aut aliter aliquid habentia inveniunt, hanc diversitatis causam esse sciat, et si quid forte in eis emendandum fuerit, ad hujus operis formam componat.“ – Im folgenden werden die Werke Hugos von St. Viktor so abgekürzt: *Didascalicon de studio legendi* Ed.: PL 176, 739–812 (Unter dem Titel: *Eruditionis didascalicae libri septem*, Buch I–VI), und: C. H. Buttner, *Hugonis de Sancto Victore, Didascalicon de studio legendi*, Washington 1939 = *Didasc.*; *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon* Ed.: PL 175, 29–86 = *Pent.*; *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus* Ed.: PL 176, 17–42 = *Dialog.*; *De tribus diebus* Ed.: PL 176, 811–838 (Buch VII der *Eruditionis didascalicae libri septem*), und: Ugo di S. Vittore, *I tre giorni dell'invisibile luce*, hrsg. von V. Liccaro, Firenze 1974, 48–157 (mit ital. Übers.) = *Trib. dieb.*; *Sententiae de divinitate* Ed.: A. Piazzoni, *Ugo di San Vittore „auctor“ delle „Sententiae de divinitate“*, in: *StMed* 3. ser., 23, 2 (1982) 861–955 (Textausgabe mit Einführung) = *Sent. div.*; *De sacramentis christianae fidei* Ed.: PL 176, 173–618 = *Sacr.*; *De archa Noe mystica* Ed.: PL 176, 681–704 = *Arca myst.*; *De substantia dilectionis* Ed.: PL 176, 14–18 (= *Institutiones in decalogum legis dominicae*, cap. IV) = *Subst.*

⁸ Vgl. dazu auch *W. Simonis*, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer* (FTS 12), Frankfurt am Main 1972, 74.

⁹ Vgl. *Didasc.* VI. 4 (Butt. 119, 9–23; PL 176, 803 AB). Zur Entwicklung dieser heilsgeschichtlichen Sicht über den „Dialogus“ und die Vorlesung „*Sententiae de divinitate*“ vgl. C. Schütz, *Deus absconditus, deus manifestus. Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes* (StAns 56), Roma 1967, 25–27.

scheidende hermeneutische Funktion. An dieser Einteilung läßt sich ablesen, welchen Status für den Viktoriner die einzelnen theologischen Themen innerhalb seines Vorhabens einnehmen, die *eine* Grundaussage des christlichen Glaubens zu denken und begrifflich-argumentativ zur Sprache zu bringen: Allein im Glauben an das in Jesus Christus ergangene Wort Gottes haben wir Anteil an der für die Welt verborgenen Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist.

Diese eine Grundwahrheit des christlichen Glaubens zu denken, ist die Absicht der Systematik Hugos von St. Viktor. Durch die heilsgeschichtliche Einteilung erreicht der Viktoriner dabei, daß die theologischen Aussagen nicht als objektivierende Feststellungen über Gott in bezug auf ihn selbst verstanden werden. Leitender Gesichtspunkt für sein Sprechen von Gott ist vielmehr der Bezug Gottes zum Menschen in seiner Geschichte und zum Heil des Menschen¹⁰. Die theologischen Aussagen werden von diesem Gesichtspunkt her aufgefaßt als Erläuterungen des Geschehens, in dem Gott sich selbst mitteilt. Es werden also nicht Aussagen über Gott, die dieser selbst mitgeteilt hat, nach ihrer Systematik geordnet, sondern es wird gedacht, was Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte heißt und wie sie möglich ist.

Durch die Unterscheidung von *opus conditionis* und *opus restauracionis* und die Verteilung der heilsgeschichtlichen Ereignisse auf diese beiden opera wird die grundsätzliche Geheimnishaftigkeit der Selbstmitteilung Gottes gewahrt und zugleich ihre erlösende Beziehung auf die Wirklichkeit des Menschen ausgesagt.

Es wird zunächst deutlich, daß aufgrund der Welt und der Vernunft allein nur Hinweise auf Gott als ihren Schöpfer erkannt werden. Gott geht dabei nur als der ferne Gott in seiner unbegreiflichen Majestät und Macht auf. Seine Liebe zum Menschen läßt sich daraus noch nicht ableiten. Hugo von St. Viktor verwendet lange Ausführungen dazu, Schöpfer und Schöpfung in der rechten Weise zu unterscheiden¹¹. Im Sinne der einseitigen realen Relation der Welt auf Gott gilt hier, daß einerseits der Schöpfung von Gott her alles, was sie vom Nichts unterscheidet, zuwächst und sie deshalb auch in allem auf ihn hinweist, daß andererseits aber der Schöpfer an der Welt kein Maß und keine Bedingung hat, wodurch er von ihr beeinflusst oder verändert werden könnte.

¹⁰ Vgl. dazu die vier Fragen, die den Gedankengang von „De sacramentis“ leiten: 1. *Quare creatus sit homo*; 2. *Qualis creatus sit homo*; 3. *Qualiter lapsus sit homo*; 4. *Qualiter reparatus sit homo*; *Sacr. I.* 1. 29 (PL 176, 205 A–206 A); I. 6. 1 (PL 176, 263 B).

¹¹ Hugo von St. Viktor gibt die Anweisung, richtig zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung zu unterscheiden, in der grundsätzlichen methodischen Überlegung seines Glaubenstraktats, *Sacr. I.* 10. 5 (PL 176, 334 C): „In prima parte recta fides inter creatorem et creaturam ita discernere debet ut unicuique horum quod suum est tribuat; et vicissim alterius proprietatem in alterum non transfundat, id est nec creaturae attribuat Creatoris majestatem; nec Creatori ascribat creaturae infirmitatem, nec Deum concludat tempore, nec creaturam extendat aeternitate.“ Vgl. auch *Sacr. I.* 3. 31 (PL 176, 232 C). Durchgeführt hat der Viktoriner diese Unterscheidung im Rahmen des *opus conditionis* in *Sacr. I.* 2–4.

Erst durch sein menschengewordenes Wort Jesus Christus, das mit seinen Sakramenten in der gesamten Geschichte das opus restaurationis wirkt, bietet Gott den Menschen – über die Erkenntnis Gottes aufgrund der Schöpfung hinaus – Gemeinschaft mit sich an. Gott erscheint in seinem Menschsein als der nahe Gott, der die Menschen unendlich liebt¹², indem er ihnen durch Jesus Christus die Teilhabe an der innertrinitarischen Relation zwischen Vater und Sohn eröffnet. Die Menschen können nun Anteil gewinnen an der Liebe von Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist. Hugo von St. Viktor geht es also nicht primär darum, innerhalb des opus restaurationis zusätzlich geoffenbarte Erkenntnisinhalte über Gott aufzuzählen. Auch die Dreifaltigkeit Gottes ist für ihn schon durch die ratio aufgrund der vestigia trinitatis im Geschaffenen erkennbar. Dem Viktoriner geht es vielmehr darum, daß die Dreifaltigkeit Gottes in bezug auf die Schöpfung – nach außen hin – nur als ein einziges Wirkprinzip in den Blick kommt¹³, die realen Verschiedenheiten der Personen also nicht erkennbar sind, während erst in der Menschwerdung Gottes die Öffnung des Dreifaltigen Gottes und seines inneren Lebens für den Menschen geschieht. Im Sinne einer solchen Öffnung Gottes ist nach Hugo von St. Viktor Offenbarung zu verstehen¹⁴.

Allerdings bleibt diese Liebe auch nach ihrer Offenbarung als Geheimnis der Welt an dieser verborgen. *Allein im Glauben* an das Wort Gottes als dem Erfülltsein vom Heiligen Geist bricht im Menschen die Wirklichkeit dieser Liebe an. Vom Wort Gottes her wächst der Gläubige in seinem Leben in eine solche Gewißheit von Gott hinein, in der er sich in allem von einer Liebe getragen weiß, von der ihn kein Grund in der Welt trennen kann¹⁵.

¹² Vgl. Sac. I. 10. 4 (PL 176, 333 C): „Et maximum bonum hominis est ut in Deo suo et maiestatem inueniat quam oculo cordis contempletur; et humanitatem quam oculo carnis speculetur, ut totus homo in Deo beatificetur.“

¹³ Vgl. Sac. I. 2. 6 (PL 176, 208 B): „Erant enim tria quaedam, et haec tria erant unum; et aeterna erant tria haec; et nihil perfectum esse poterat sine his tribus, et cum his nihil diminutum. Constat enim ut si adessent tria haec, nihil perfectum deesset; et si deesset de his tribus unum, aliquid consummatum esse non posset.“ Vgl. auch Trib. dieb. 1 (Liccaro 48; PL 176, 811 C): „... in operatione omnino separari non possunt.“

¹⁴ Von daher ergibt sich eine andere Sicht der Verborgenheit und Offenbarkeit der Trinität Gottes als sie sich etwa in der Interpretation durch *Simonis* 80 findet: „Doch zählt Hugo das Geheimnis der Dreifaltigkeit offensichtlich nicht zum eigentlichen Erlösungswerk, da er die Trinitätslehre nicht zur Christologie zieht, sondern sogleich im Anschluß an die Darstellung der Erkenntnis des einen Gottes und der Gottesbeweise behandelt.“ Oder: „Daß Hugo nun die Trinität als solche zu jenen Wahrheiten gezählt habe, die ‚supra rationem‘ sind, die also in späterer Terminologie als ‚mysteria stricte dicta‘ anzusehen sind, wird man wohl kaum behaupten können.“ (88) – Demgegenüber ist die Trinität für Hugo von St. Viktor in dem Sinne ein „mysterium stricte dictum“, daß der Mensch allein durch Jesus Christus im Glauben in die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes hineingenommen wird, während aufgrund des Geschaffenen allein solche Gemeinschaft nicht möglich ist, der Dreifaltige Gott sich vielmehr nach außen hin nur als ein einziges Wirkprinzip zeigt. Das gleiche Verständnis wie bei *Simonis* findet sich auch bei *J. Hofmeier*, Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit (MThS.S 25), München 1963, 186.

¹⁵ Vgl. Sac. I. 10. 4 (PL 176, 333 C–D). Zur „Gewißheit“ vgl. die Definition des Glaubens

Zwischen *opus conditionis* und *opus restaurationis*, zwischen Schöpfer und Erlöser ist so in einem ersten Schritt grundlegend zu unterscheiden, um die Unableitbarkeit und Unausdenkbarkeit der Selbstmitteilung Gottes von der Welt her wahren zu können. Dann jedoch – vom *opus restaurationis* her – zeigt sich ihre gegenseitige Bezogenheit und Verwiesenheit¹⁶.

So ist – zum einen – die Rede von Gott aufgrund des Geschaffenen allein die notwendige Voraussetzung für das Bekenntnis zum Erlöser. Nur wenn klar ist, was angesichts unserer Wirklichkeit mit dem Wort „Gott“ gemeint ist, läßt sich verständlich machen, was die Zuwendung Gottes und die Gemeinschaft mit ihm bedeuten, die der christliche Glaube bekennt. Nur so hat der Glaube einen Anhalt an unserer Wirklichkeit und gerät nicht zur Phantasie. Und erst durch die Einsicht in die absolute und unbegreifliche Macht Gottes gewinnt seine zugesagte Liebe unbedingte und unüberwindliche Gewißheit¹⁷.

Zum anderen aber kommt durch das *opus restaurationis* zu dem, was der Mensch als geschaffener ist, nicht etwas Neues völlig unvermittelt hinzu. Vielmehr wird gerade das, woraufhin der Mensch als geschaffener – seiner Natur nach – immer schon geöffnet ist, was er aber aufgrund der Sünde nicht erlangen kann, vom Wort Gottes und der darin geschenkten Gnade geschichtlich realisiert: Der Mensch wird „wiederhergestellt“¹⁸. Er wächst im Glauben vom Wort Gottes geleitet in seine eigene Wahrheit hinein. Schöpfung und Erlösung schließen sich in ihrer Unterschiedenheit zu einer Einheit zusammen.

Ist dies aber für Hugo von St. Viktor das grundlegende hermeneutische Prinzip für alle theologischen Aussage, so ist nun genauer hinzusehen, welchen Ort innerhalb dieser skizzierten Systematik die Begründung sittlichen Handelns einnimmt.

durch Hugo von St. Viktor in *Sacr. I. 10.2* (PL 176, 330 C): „Fidem esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam.“ Zum „sola fide“ vgl. *Sacr. I. 10.2* (PL 176, 329 A): „Ergo fide sola [bona futura et invisibilia] subsistunt in nobis; et substantia eorum est fides eorum“.

¹⁶ Vgl. dazu die grundlegenden hermeneutischen Überlegungen Hugos von St. Viktor zum Verständnis der Heiligen Schrift in *Sacr. Prol. 1–3* (PL 176, 183 A–184 C).

¹⁷ Vgl. *Trib. dieb. 24* (Liccaro 140; PL 176, 834 CD): „Noli dubitare de potentia eius, vide opera illius quanta sint. Noli dubitare de sapientia, vide opera eius quam pulchra sint. Noli dubitare de benevolentia, vide opera eius quomodo ad utilitatem tibi servant. Monstrat ergo tibi suo opere quantum possit in tua redemptione.“

¹⁸ Die Begriffe von „Natur“ und „Gnade“ meinen bei Hugo von St. Viktor nicht abstrakte Größen. Gnade ist nicht im Sinne von „Übernatur“ zu verstehen. Vielmehr sind sie jeweils aus ihrer geschichtlichen Vermitteltheit zu bestimmen. So hat Natur einen dreifachen Sinn: Sie ist zunächst das unverdorbene Gut der „natura condita“, dann – nach dem Fall – „natura corrupta“, und schließlich wird sie durch die restauratio zur „natura glorificata“ geführt (vgl. *Arca myst. 5*; PL 176, 689 A). Als natura condita ist der Mensch zunächst Gottes Gabe. In dieser Gabe, als freier Wille, liegt zugleich die Aufgabe, der Natur in ihrer Vorgegebenheit zu entsprechen, um damit ihre Erfüllung real geschichtlich zu vollziehen und sie so zu ihrer eigenen Erfüllung zu bringen. Dies ist nur aus der Gnade Gottes möglich. In der Abkehr von ihr wird die Natur zur natura corrupta. Durch Jesus Christus kann sie dann aber über den

II. „*appetitus commodi*“ – „*appetitus iusti*“ Zur Form der Begründung sittlichen Handelns

In einem ersten Schritt der Untersuchung soll gefragt werden, nach welchem Prinzip für Hugo von St. Viktor die Gültigkeit material bestimmter sittlicher Normen begründet wird: Was macht eine Handlung sittlich geboten oder verboten? In diesem Zusammenhang wird sich zeigen, welche Bedeutung der Viktoriner bei dieser Begründung der Vernunft beimißt. Zugleich ist damit die Grundlage gelegt, von der aus sich sagen läßt, worin – seinem Denken folgend – das *Proprium* christlicher Ethik liegt.

Hugo von St. Viktor untersucht die Begründung sittlichen Handelns selbstverständlich noch nicht in einem eigenen durchreflektierten Traktat. Aussagen, die seine Auffassung in dieser Frage jedoch erkennen lassen, finden sich vor allem im Zusammenhang mit der Lehre vom Sündenfall des Menschen¹⁹, in der es um den Grund des bösen Willens und seine Auszeitigung im unsittlichen Tun geht.

Grundlegend für seine Auffassung ist dabei die Unterscheidung des „*appetitus commodi*“ und des „*appetitus iusti*“. Unter *appetitus* allgemein versteht Hugo von St. Viktor einen „*motus mentis voluntarius*“²⁰. Es geht also bei den beiden *appetitus* um zwei verschiedene Aspekte des einen willentlichen Strebens.

Der *appetitus commodi* ist dabei diejenige Willensbewegung, die auf das für den Menschen „Nützliche“ bzw. „Zuträgliche“ zielt. Die Bezeichnung „*commodum*“ weist darauf hin, daß nicht Güter im sittlichen Sinne, sondern nicht-sittliche Güter gemeint sind. Inhaltlich umfassen sie nicht nur alle Güter der Welt, sondern auch Gott²¹. Erst in all dem, im Genießen Gottes und im Gebrauchen der Welt, findet das Streben des Menschen seine vollständige Erfüllung²².

Der *appetitus commodi* wird dann weiter bestimmt als dasjenige Streben des Willens, durch das der Mensch „seine Güter“ liebt²³. Damit ist angezeigt, daß nach Hugo von St. Viktor das gesamte Streben des Willens in einer strikten Korrelation mit einem Gut für den Menschen steht: Der Mensch kann überhaupt nur nach dem streben, was für ihn ein Gut ist, und nur insofern etwas ein Gut für den Menschen darstellt, läßt es sich von ihm überhaupt anstreben. In diesem Sinne schreibt der Viktoriner:

unmittelbaren Zustand als „*natura condita*“ hinaus durch die geschichtliche Realisierung ihrer selbst aus der Gnade zur *natura glorificata* werden.

¹⁹ Vgl. *Sacr. I.* 7.

²⁰ *Sacr. I.* 6.4 (PL 176, 265 C).

²¹ Vgl. *Sacr. I.* 7.13 (PL 176, 293 A); *I.* 7.15 (PL 176, 293 C).

²² Vgl. etwa *Sacr. I.* 6.6 (PL 176, 269 A): „*Magna quippe dignitas humanae conditionis, quod talis facta est, ut nullum ei bonum praeter summum sufficeret.*“

²³ Vgl. *Sacr. I.* 7.15 (PL 176, 293 D): „*In eo igitur quod bona sua amavit; consideramus appetitum commodi.*“

„Sed quid dicemus? Si hoc naturaliter habet homo ut incommodum suum amare non possit neque commodum suum fastidire. Ergo quidquid appetit commodum illi est, et non appetit nisi commodum suum unquam.“²⁴

In der Scholastik wird dieser Gedanke später so gefaßt, daß der Mensch etwas immer nur „sub ratione boni“ wollen kann. Der Viktoriner erfaßt diese korrelative Zusammengehörigkeit von Willensstreben und commodum des Menschen, wenn er sagt, daß der appetitus commodi dem Menschen „secundum necessitatem“ eingegeben ist²⁵, oder wenn er etwas später davon spricht, daß der appetitus commodi „inseparabilis“ von der menschlichen Natur sei²⁶.

Daß der Mensch immer nur ein Gut erstreben kann, nie ein Übel, erläutert Hugo von St. Viktor noch näher. Freilich ist es möglich, daß der Mensch etwas erstrebt, was sich faktisch nicht als sein commodum herausstellt, sondern als etwas Schädliches. Doch hat auch dies für den Viktoriner seinen Grund nicht darin, daß der Wille ein incommodum als solches anstrebt. Weil vielmehr alles immer nur „aliquo modo“ ein commodum, „aliquo modo“ aber ein incommodum ist, nie aber „universaliter“, kann sich der Mensch in dem täuschen, was er für sein commodum hält. Aber gerade auch dann, wenn er sich täuscht, will er immer nur ein commodum²⁷. Sogar die Strafe der Höllenqual, die der Böse erleiden muß, ist für Hugo von St. Viktor nur denkbar, weil auch der Böse letzten Endes immer auf ein commodum, auf ein Gut also, aus ist. Seine Qual ist überhaupt nur so möglich, daß er unauslöschlich sein ihn erfüllendes Gut will, zugleich aber – infolge seines bösen Handelns – davon getrennt ist²⁸.

Wenn aber der Mensch und das Streben seines Willens von Natur aus immer schon mit seinen Gütern notwendig zusammengehört, wie kann er dann schuldig werden?²⁹ Worin liegt für den Viktoriner der Grund für die sittliche Qualifikation des willentlichen Strebens?

Mit der Charakterisierung des appetitus commodi ist das Streben des Willens noch nicht vollständig bestimmt. Im Streben nach dem commodum nämlich gilt es auch, die „mensura commodi“ zu wahren. Nur wenn im appetitus commodi das rechte Maß des jeweiligen Gutes gewahrt

²⁴ Sac. I. 7. 20 (PL 176, 296 A).

²⁵ Vgl. Sac. I. 7. 11 (PL 176, 291 C).

²⁶ Vgl. ebd. (PL 176, 291 D–292 A).

²⁷ Vgl. dazu Sac. I. 7. 21 (PL 176, 296 BC).

²⁸ Vgl. dazu Sac. I. 7. 11 (PL 176, 292 A): „Et in hoc summa constat poena cum creatura, poena addicta, neque commodum suum fastidire potest propter immutabilem naturam, nec habere potest propter irremissibilem culpam.“ Vgl. auch ebd. (PL 176, 292 AB): „et quia appetitum iusti sponte dereliquit, idcirco merito et iustitiam et commodum perdidit, solum appetitum commodi ad augmentum infelicitatis retinens . . . ita cumulus miseriae est ab appetitu boni non posse sese (quamvis illud adipisci nequeat) cohibere.“ Vgl. auch Sac. I. 7. 17 (PL 176, 294 C–295 A).

²⁹ Vgl. die Frage in Sac. I. 7. 20 (PL 176, 296 AB).

bleibt, kommt dem Wollen des Menschen die „iustitia“ zu³⁰. Das Streben des Willens, durch das im Streben nach dem *commodum* des Menschen das rechte Maß gewahrt wird, nennt Hugo von St. Viktor den *appetitus iusti*³¹. Und dieser *appetitus iusti*, in dem das rechte Maß im Streben nach dem *commodum* zu wahren ist, ist anders als der *appetitus commodi* selbst in die Freiheit des Menschen gelegt. Der *appetitus iusti* ist „ad voluntatem“³² und mithin „separabilis“³³ von der menschlichen Natur gegeben. In ihm liegt daher, wenn er die *iustitia* wahr, auch der Grund für das Verdienst des Menschen und seinen Lohn, wenn er sie nicht wahr, der Grund für seine Schuld und seine Strafe³⁴.

Die Begründung der sittlichen Qualifikation des Handelns liegt also nicht in dem, was man erstrebt, sondern in der Weise, wie der Wille sein jeweiliges *commodum* anstrebt. Darin kann er dem Maß dieses *commodum* entsprechen oder nicht entsprechen. Auch wenn der Mensch immer nur ein „bonum“ anstrebt, so kann er dies doch „bene“ oder „male“ anstreben³⁵. Und allein darin sieht der Viktoriner den Grund für die sittliche Qualifikation:

„Videte ergo quod ibi fuit malum. Nam bonum quod appetebatur malum non fuit, et voluntas qua appetebatur similiter in quantum voluntas fuit; et in quantum ad bonum fuit malum non fuit, sed quod sine mensura appetebatur hoc solum malum fuit.“³⁶

Das „bene“, die gute Weise des Wollens, ist durch die Wahrung der „mensura“ begründet:

„Sed quia bonis uti vel frui laudabile non est, nisi bene utaris et fruaris, definita est homini mensura secundum quam bonis suis temporalibus bene uteretur, aeternis bene frueretur.“³⁷

Worin aber besteht das jeweilige Maß des *commodum*, das es zu wahren gilt? Woher ist es bekannt? Einen Zugang zur Antwort findet sich dadurch, daß Hugo von St. Viktor ein Handeln, das das Maß des *commodum* nicht wahr, als „inordinate“ bezeichnet³⁸. Er spricht auch von „immoderate“ oder „intempestive“³⁹. Zu der Frage aber, wann etwas „ordinate“ oder „inordinate“ angestrebt wird, stellt der Viktoriner eine genauere Untersuchung an.

Ausgangspunkt ist für ihn, daß jedes *commodum* immer nur „aliquo

³⁰ Vgl. Dialog. (PL 176, 26 B): „Quid est ergo iustitia? Mensura in appetitu commodi.“

³¹ Vgl. Sac. I. 7. 15 (PL 176, 293 D): „In eo autem quod mensuram commodi in bonis suis dilexit: intelligimus appetitum iusti.“ Vgl. auch Dialog. (PL 176, 26 B).

³² Vgl. Sac. I. 7. 11 (PL 176, 291 C).

³³ Vgl. ebd. (PL 176, 291 D–292 A).

³⁴ Vgl. ebd. (PL 176, 291 C): „Appetitum iusti propterea voluntarium esse voluit, ut in eo promereretur homo . . . Propterea appetitum iusti solum voluntati hominis subiecit, quia nisi in voluntate et libero arbitrio meritum esse non potuit.“

³⁵ Vgl. Sac. I. 7. 15 (PL 176, 294 A).

³⁶ Sac. I. 7. 16 (PL 176, 294 A).

³⁷ Sac. I. 7. 13 (PL 176, 293 A).

³⁸ Vgl. Sac. I. 7. 15 (PL 176, 293 C).

³⁹ Vgl. ebd. (PL 176, 294 A).

modo“ ein commodum für den Menschen ist, nie „universaliter“. Dies hat seinen Grund darin, daß jedes „aliquid esse“ zwar aufgrund des „esse“ ein Gut⁴⁰, aufgrund des „aliquid“, seiner Bestimmtheit und Unterschiedenheit von anderem, aber nur *ein* Gut ist. Weil aber jedes Gut immer nur aliquo modo ein Gut für den Menschen ist, so ist es – auch wenn er sich nicht darin täuscht, daß er es wirklich als commodum anstrebt – doch möglich, daß das Streben danach nicht „bene“, weil „inordinate“ ist.

Was mit „ordinatum“ und „inordinatum“ gemeint ist, macht Hugo von St. Viktor am Beispiel eines Medizintranks oder einer Operation deutlich, die als solche zwar bitter oder schmerzhaft sind, letztlich aber der Gesundheit dienen. Im Blick auf dieses Beispiel sagt er dann:

„Et sunt quaedam dulcia quae appetuntur et *male* appetuntur, quia *inordinata* sunt, nec tamen mala sunt quia dulcia sunt, sed quia *inordinata* sunt. Et rursus sunt quaedam amara quae appetuntur et *bene* appetuntur, quia *ordinata* sunt, nec tamen bona sunt; quia amara sunt, sed quia *ordinata* sunt.“⁴¹

Ein erstrebtes commodum ist also erst dann ordinatum, wenn das commodum, das durch die Handlung erreicht wird, das incommodum, durch das es erreicht wird, rechtfertigt. Umgekehrt ist ein commodum dann inordinatum, wenn zwar ein commodum angestrebt wird, aus ihm aber ein incommodum entsteht, das das erreichte commodum nicht mehr rechtfertigt.

Gerechtfertigt aber ist eine Handlung dann, wenn das durch sie entstehende Gut größer ist als das Übel, das in Kauf genommen wird. Und ebenso ist eine Handlung dann nicht mehr gerechtfertigt, wenn das entstehende Übel größer ist als das zunächst angestrebte Gut.

„Et fit nonnunquam ut ea quae dulcia sunt aliquid in se boni habeant, et multum mali generant ex se; et sic bonum parvum in illis et magnum malum ex illis. Et rursus fit ut ea quae sunt amara aliquid mali habeant in se, et multum boni generent ex se; et sic parvum in illis malum, et bonum magnum ex illis.“⁴²

Zusammenfassend stellt Hugo von St. Viktor dann fest, daß sich mithin die sittliche Qualifikation einer Handlung von den jeweiligen Folgen dieses Strebens her bemißt:

„Et propterea imprudentes qui praesentia vident futura non praevident; parva mala fugiunt et magna incurrunt; et parva similiter bona eligunt et magna perdunt.“⁴³

In diesen Sätzen bekundet sich in aller Ausdrücklichkeit der teleologische Ansatz Hugos von St. Viktor in der Frage nach der Begründung sittlicher Normen. Doch ist damit das Prinzip für die Begründung sittlichen Handelns noch nicht vollständig geklärt. Es bleibt die Frage, nach welchem Maßstab gemessen das eine Gut größer als das andere ist. Hängt die Bewertung der einzelnen Dinge nicht von subjektiven Wertmaßstäben ab, über die sich nicht mehr argumentativ diskutieren läßt? Hugo von

⁴⁰ Vgl. Subst. (PL 176, 16 A): „Nam omne quod est, bonum est“.

⁴¹ Sac. I. 7. 22 (PL 176, 297 AB) (Kursiv vom Vf.).

⁴² Ebd. (PL 176, 297 B).

⁴³ Ebd. (PL 176, 297 B).

St. Viktor hat diese Frage nicht mehr ausdrücklich gestellt. Ein Hinweis auf ihre Beantwortung in seinem Sinne läßt sich jedoch aus seiner Analyse des inordinaten menschlichen Verhaltens Gott gegenüber beim *peccatum originale* entnehmen.

Beim *peccatum originale* strebt der Mensch danach, Gott ähnlich zu werden. Aber er will diese Gottähnlichkeit nicht von ihm empfangen, sondern aus eigener Kraft besitzen. Er will sie nicht „*ex imitatione*“, sondern „*ex comparatione*“⁴⁴. Und er will diese Ähnlichkeit mit Gott sofort, nicht erst nach erwiesenem Gehorsam⁴⁵. Durch die Weise, wie der Mensch hier sein Gut anstrebt, erreicht er jedoch in der Folge seines Handelns gerade das Gegenteil dessen, was er eigentlich will. Er wird der Wirklichkeit Gottes nicht gerecht und deshalb von Gott getrennt. Gott wird für ihn unerreichbar. So ergibt sich ein Widerspruch im Willen selbst, zu dessen Erklärung die Unterscheidung von *appetitus commodi* und *appetitus iusti* diene. Der Wille strebt einerseits nach einem Gut, andererseits aber erstrebt er es so, daß er es in Wirklichkeit nicht erreicht, sondern seine Verwirklichung gerade untergräbt. Sein Verhalten Gott gegenüber ist kontraproduktiv⁴⁶. Und diese Kontraproduktivität macht das Verhalten des Menschen für den Viktoriner „*inordinate*“.

Erklärt Hugo von St. Viktor aber das *inordinate* Verhalten Gott gegenüber durch seine Kontraproduktivität, so muß dies auch für das Streben nach den weltlichen Gütern gelten. Auch hier muß eine Handlung dann *ordinate* und also „*bene*“ sein, wenn sie die Verwirklichung des in ihr angestrebten Gutes nicht durch ihre Folgen untergräbt. Die Übertragung wird nicht nur dadurch gerechtfertigt, daß sowohl Gott als auch die weltlichen Güter ein *commodum* sind, sondern auch dadurch, daß der Viktoriner parallelisiert: Im Blick auf Gott ist darauf zu achten, wie und wann man ihn erstrebt, um ihn nicht durch die Weise des Strebens zu verlieren. Im Bereich der Welt ist zu beachten, welches Gut man wie, in welchem Maße und wann gebraucht⁴⁷.

Im Blick auf das Beispiel, das Hugo von St. Viktor selbst genannt hat, wäre die Erklärung des „*ordinate*“ durch Nicht-Kontraproduktivität etwa so zu verstehen: Erstrebt wird Gesundheit. In der Wahl der Mittel ist deshalb so zu verfahren, daß durch ihre Folgen dieses Gut nicht zerstört wird. Eine bittere Medizin oder eine schmerzhaft Operation sind dann, wenn sie die Gesundheit fördern, im Vergleich mit dem erzielten Gut ein geringeres Übel. Und umgekehrt: Wer Annehmlichkeit will und

⁴⁴ Vgl. *Sacr. I.* 7. 10 (PL 176, 290 D): „*Haec est enim illa perversa similitudo quae creaturae non convenit, quae ex imitatione non quaeritur, sed ex comparatione.*“

⁴⁵ Vgl. *Sacr. I.* 7. 15 (PL 176, 293 C; 294 A).

⁴⁶ Zum Begriff der „Kontraproduktivität“ vgl. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Bamberg ³1986, 77–91; *ders.*, *Fundamentalethik: Theologische als deontologische Normenbegründung*, in: *ThPh* 55 (1980) 321–360.

⁴⁷ Vgl. *Sacr. I.* 7. 14 (PL 176, 293 AB).

deshalb eine notwendige Medizin wegen ihrer Bitterkeit nicht nimmt, zerstört durch die Folgen seines Handelns sein Gut, weil die folgende Krankheit größere Unannehmlichkeit als die Medizin bereitet. Das Gut, die Medizin nicht nehmen zu müssen, ist von daher vergleichsweise geringer als das Übel der folgenden Krankheit.

Nach diesen Überlegungen zeigt sich, daß der Maßstab, von dem her ein Übel bzw. ein Gut groß oder klein und darum gerechtfertigt oder nicht gerechtfertigt ist, die Verwirklichung oder Zerstörung des eigentlich angestrebten Gutes durch die Weise des Strebens selbst ist. Dabei ist allerdings erläuternd hinzuzufügen, daß es nicht nur um einzelne Folgen einer Handlung geht, sondern daß sie auf Dauer und im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit beachtet werden müssen⁴⁸. Diese Aspekte müssen notwendig beachtet werden, wenn die Nicht-Kontraproduktivität der Handlung wirklich gesichert sein soll. Sie sind bei Hugo von St. Viktor insofern impliziert, als es ihm um das objektiv größere oder kleinere Gut oder Übel geht. Jemand kann etwa seinen eigenen Frieden wollen und zu seiner Verwirklichung auch zunächst geeignet erscheinende Mittel ergreifen. Wenn er jedoch in die Wahl seiner Mittel nicht Überlegungen einbezieht, wie sich Frieden überhaupt und für alle sichern läßt, steht sein eigener momentan erreichter Friede in der Gefahr, gegen andere aggressiv verteidigt und damit selbst aufgegeben werden zu müssen. Durch das Bedenken der Folgen auf Dauer hin und im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit unterscheidet sich eine ethische Normenbegründung von einem Utilitarismus oder Eudämonismus. Ein Übel ist also dann gering und mithin gerechtfertigt, wenn es das angestrebte Gut nicht durch seine Folgen im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit auf die Dauer untergräbt, sondern hervorbringt und fördert. Und umgekehrt ist ein Übel dann groß und also nicht gerechtfertigt, wenn es das angestrebte Gut durch seine Folgen innerhalb des Gesamtzusammenhangs der Wirklichkeit auf Dauer nicht erreichen läßt, sondern es zerstört. Entsprechend gilt für die sittliche Qualifikation der Handlung: Eine Handlung ist dann erlaubt, wenn sie das in ihr erstrebte Gut nicht durch ihre Folgen im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit auf Dauer zerstört. Und sie ist dann unerlaubt, wenn sie dies Gut zerstört, wenn sie also kontraproduktiv ist.

Von dieser Erklärung her läßt sich auch die Unterscheidung von direkt und indirekt Gewolltem, von Intendiertem und In-Kauf-Genommenem, anders als subjektiv-psychologisch verstehen: Ist ein Übel gering im Vergleich mit dem Gut, das durch dieses Übel verwirklicht wird, so ist das Gut direkt intendiert, das Übel nur indirekt gewollt, selbst dann, wenn es psychologisch die Absicht der Handlung ist. Ist dagegen das Übel groß

⁴⁸ Vgl. zu dem Aspekt „auf Dauer und im Ganzen“ *Knauer* (Anm. 46).

und das Gut gering, so stellt das Übel, auch wenn das Gut psychologisch intendiert ist, das direkt Gewollte dar.

Die sittliche Erlaubtheit einer Handlung begründet sich nach Hugo von St. Viktor mithin nicht durch die Wahl des seinshaft vorgegebenen sittlich Guten und das Vermeiden des ebenfalls seinshaft vorgegebenen sittlich Bösen. Dies würde voraussetzen, daß im vorhinein zum Willensakt selbst bereits feststeht, was sittlich gut und böse ist. Es würde innerhalb der Wirklichkeit an sich Gutes und Böses angenommen. Diese Annahme aber schließt der Viktoriner durch den Hinweis auf die grundsätzliche, durch das Sein als solches begründete Güte alles von Gott Geschaffenen aus⁴⁹. Ebenso wenig aber begründet sich die Sittlichkeit des Handelns dadurch, daß man das größere von zwei Gütern wählt. Hier bliebe die Frage nach dem Maßstab zu stellen, der nur in einer vorausgesetzten und weiter begründungsbedürftigen Werte-Ordnung aller Dinge liegen könnte. Eine solche Argumentation aber stellt das gleiche Problem wie die Voraussetzung von an sich Gutem und Bösem.

Im Unterschied zu solchen Erklärungen, begründet sich nach Hugo von St. Viktor die sittliche Qualifikation einer Handlung von daher, ob sie das in ihr selbst angezielte Gut durch die Folgen, die sie im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit auf Dauer zeitigt, fördert oder zerstört. Um diese Art der Begründung denken zu können, wurde die Unterscheidung von *appetitus commodi* und *appetitus iusti* notwendig. Auf diese Weise konnte die sittliche Unerlaubtheit einer Handlung auf einen Widerspruch des Willens zu dem von ihm selbst intendierten nicht-sittlichen Gut zurückgeführt werden. Die beiden ausgeschlossenen Erklärungsmodelle setzen diese Unterscheidung nicht voraus.

Was sittlich erlaubt und unerlaubt, was also sittlich richtig oder falsch ist, ist nicht durch einen unveränderlichen Gesetzes-Codex äußerlich vorgegeben, sondern ergibt sich aus dem geschichtlichen Umgang mit der jeweiligen Wirklichkeit, die als Gut angestrebt wird. Denn ihr gilt es gerecht zu werden. In die Begründung sittlichen Handelns gehört deshalb konstitutiv Erfahrung und Sachkenntnis mit hinzu⁵⁰. Es gilt, die Folgen eines bestimmten Umgangs mit der Wirklichkeit in ihrem Gesamtzusammenhang auf Dauer wahrzunehmen und in Entsprechung zu den positiven oder negativen Rückmeldungen das eigene Verhalten zu korrigieren.

⁴⁹ Vgl. Subst. (PL 176, 16 A): „Nam omne quod est, bonum est.“ Weiterhin Sacr. I. 7. 16 (PL 176, 294 AB); Sacr. I. 4. 5 (PL 176, 236 A): „Et fuerunt bona bona, et mala mala, nec bona fuerunt mala, nec mala bona; sed bonum fuit esse et bona et mala. Et voluit utrumque esse Deus, quia utrumque bonum esse fuit.“

⁵⁰ Nach herkömmlicher Auffassung fließt die Erfahrung als 2. Prämisse eines Syllogismus in die Begründung des sittlichen Urteils ein. Die 1. Prämisse ist bereits ein sittliches Urteil, unter das die Erfahrung der 2. Prämisse als Fall subsumiert wird. Die Erfahrung hat damit, im Unterschied zur hier dargestellten Auffassung, nicht eine die sittliche Richtigkeit selbst mit begründende Funktion.

Hier eröffnet sich ein Feld der Argumentation, weil das Verhältnis der Folgen einer Handlung zu ihrem intendierten Ziel objektiv wissenschaftlich feststellbar und kritisierbar ist. Auf diesem Feld kann man freilich auch irren und sich täuschen. Deshalb ist man darauf angewiesen, in einen Diskurs mit allen anderen einzutreten mit der Bereitschaft, die eigene Problemlösung einer ethischen Situation im Sinne des Verfahrens von Versuch und Irrtum durch bessere Argumente und einen genaueren Hinblick auf die Wirklichkeit korrigieren zu lassen⁵¹.

So sehr sich in dieser Argumentationsfigur die sittliche Qualifikation der Handlung von ihren Folgen her begründet, so sehr wird sie durch die objektiv feststellbare Kontraproduktivität oder Nicht-Kontraproduktivität in sich selbst erlaubt oder unerlaubt. Die zunächst teleologische Argumentationsfigur Hugos von St. Viktor genügt damit auch dem Anliegen einer deontologischen Begründungstheorie⁵².

III. „*praeceptum naturae*“ – „*praeceptum disciplinae*“ Die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln

Die sittliche Erlaubtheit einer Handlung begründet sich nach Hugo von St. Viktor aus der inneren Beziehung zwischen dem angestrebten nicht-sittlichen Gut (*commodum*) und der Weise, wie es angestrebt wird. Die Handlung darf durch ihre Folgen das in ihr selbst angezielte Gut nicht im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit auf Dauer zerstören. Sie darf nicht kontraproduktiv sein. Um aber die Folgen einer Handlung im Bezug auf ihr Ziel beurteilen zu können, ist Erfahrung und rationale Argumentation notwendig. Die Begründung sittlichen Handelns ist deshalb wesentlich eine Sache der Vernunftseinsicht. Welche Bedeutung kommt dann aber noch der Offenbarung und dem Glauben für das sittliche Handeln des Christen zu? In welcher Beziehung stehen sie?

Die Auffassung des Viktoriners hierzu läßt sich anhand seiner Unterscheidung von „*praeceptum naturae*“ und „*praeceptum disciplinae*“ erläutern. Unter *praeceptum naturae* versteht Hugo von St. Viktor diejenige Vorschrift, durch deren Einhalten der Mensch die ihm bereits mit der Schöpfung gegebenen Güter durch Vorsorge schützen und bewahren

⁵¹ Dieser Ansatz kommt damit dem Anliegen des Kritischen Rationalismus entgegen, jede dogmatische Begründung sittlicher Normen aufzugeben und Rationalität nur in der Weise der Kritik an Lösungsvorschlägen ethischer Probleme zuzulassen. Vgl. dazu *H. Albert*, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1980, 61 f; 73–79. Kriterium der Kritik an ethischen Problemlösungen ist dabei der Aufweis von relevanten Widersprüchen (76) im Sinne des Realisierbarkeits- oder des Kongruenz-Postulats (77). Im Sinne solcher Postulate läßt sich auch das Prinzip der Nicht-Kontraproduktivität als ein „Brückenprinzip“ zwischen der Ebene des Sollens und des Seins verstehen. Ethische Aussagen werden damit wissenschaftlicher Kritik zugänglich gemacht und nicht durch den Rückzug auf einen „Emotivismus“ oder „Dezisionismus“ immunisiert.

⁵² Zur Überwindung dieser einseitigen Begründungstheorien vgl. auch *Knauer*, Fundamentelethik.

kann⁵³. Es eröffnet die Einsicht in das, was der menschlichen Natur nützlich, was für sie schädlich und was für sie gleichgültig ist. Entsprechend artikuliert es sich als „praeceptio“, „prohibitio“ oder „concessio“⁵⁴.

Dieses praeceptum naturae aber ist nach Hugo von St. Viktor dem Menschen nicht äußerlich vorgegeben, sondern „per naturam“⁵⁵ innerlich eingegeben, so daß es „ex ratione“⁵⁶ eingesehen wird. Was im Umgang mit der Welt und den anderen Menschen maßvoll und deshalb sittlich richtig und erlaubt ist, kann mithin nach der Auffassung des Viktoriners die natürliche Vernunft, so wie sie durch die Schöpfung gegeben wurde, aus ihrem eigenen Prinzip heraus erkennen. Durch das aus seiner eigenen Vernunft entspringende praeceptum naturae ist der Mensch in der Lage, für die Güter der Schöpfung zu sorgen. Er vermag, sich der Welt und den anderen Menschen gegenüber ihrer Wirklichkeit entsprechend zu verhalten und sie nicht zu zerstören. Darin erfüllt er seinen Auftrag als Herr über die Schöpfung⁵⁷.

Die Grenze der Vernunft aber liegt nach Hugo von St. Viktor dort, wo es um die Einsicht in das rechte Verhalten Gott gegenüber geht, durch das der Mensch Gemeinschaft mit ihm verdienen kann. Diese Einsicht wird erst durch das *praeceptum disciplinae*⁵⁸ gegeben. Hugo von St. Viktor versteht darunter eine Vorschrift, die nicht aufgrund der Natur aus dem inneren Prinzip der Vernunft einsehbar ist, sondern aufgrund der Gnade äußerlich durch das Wort bekannt gemacht wird⁵⁹. Sie ist „ex

⁵³ Vgl. Sacr. I. 6.9 (PL 176, 269 B): „Data est homini ratio et providentia per quam hanc vitam suam inferiorem custodiret“; Sacr. I. 6.27 (PL 176, 280 C–281 A); Dialog. (PL 176, 23 D): „Poterat namque homo per praeceptum naturae conservare bonum quod habuit“.

⁵⁴ Vgl. Sacr. I. 6.7; 8 (PL 176, 268 C–269 B); I. 6.28 (PL 176, 281 B): „Praeceptum autem naturae tria continet, praeceptionem, prohibitionem, concessionem. Praeceptio naturalis est discretio naturalis, per quam inspiratum est homini quae sunt naturae suae necessaria. Prohibitio vero est per quam insinuat est illi quae sunt noxia. Concessio autem est discretio eorum quae media sunt, id est quibus uti vel non uti sine periculo vel incommodo potest.“ Vgl. auch Dialog. (PL 176, 23 D).

⁵⁵ Vgl. Sacr. I. 6.7 (PL 176, 268 B): „Praeceptum naturae fuit quod intus aspiratum est per naturam“.

⁵⁶ Vgl. Sacr. I. 6.13 (PL 176, 271 A): „... ut manifeste ostenderet quod singulorum naturam et usum et officia ex insita sibi ratione homo agnovit.“ Sacr. I. 6.27 (PL 176, 280 D): „Providentia ex ratione ...“ – Was mit dem „ex ratione“ genauer gemeint ist, erläutert Hugo von St. Viktor durch die Unterscheidung von vier Arten, wie sich Aussagen zur Vernunft verhalten können. Sie können „ex ratione“, „secundum rationem“, „supra rationem“ und „contra rationem“ sein. Für die Aussagen des Glaubens treffen die beiden mittleren Bestimmungen zu. Die beiden äußeren lassen sich nicht auf den Glauben anwenden. Der Glaube ist nicht contra rationem, weil er nicht etwas behauptet, was sich von vornherein als widersprüchlich erweisen läßt. Aber er ist auch nicht ex ratione. Ex ratione sind die „necessaria“, die schlechthin bekannt sind („omnino nota sunt“) und deshalb nicht geglaubt werden müssen. Es sind notwendige und allgemeingültige Erkenntnisse. Vgl. Sacr. I. 3.30 (PL 176, 231 D).

⁵⁷ Vgl. Sacr. I. 2.1 (PL 176, 205 B): „Prius siquidem opifex Deus mundum fecit; ac deinde hominem possessorem et dominum mundi, ut caeteris omnibus jure conditionis dominaretur homo, ipsi a quo factus fuerat soli voluntaria libertate subjectus.“

⁵⁸ Vgl. Sacr. I. 6.29 (PL 176, 281 C): „Itaque ut homo super hanc vitam aliquid mereretur, necessarium fuit ut praecepto naturae praeceptum disciplinae adderetur“.

⁵⁹ Vgl. Sacr. I. 6.7 (PL 176, 268 BC): „foris per verbum“.

praeceptione“⁶⁰, nicht „ex ratione“. Durch sie wird nicht zusätzlich zum praeceptum naturae etwas Nützliches oder Schädliches im Bereich der Welt einsehbar gemacht, sondern dem Menschen der Weg zu Gott eröffnet⁶¹. Im Halten dieser Vorschrift zeigt der Mensch Gott gegenüber Gehorsam⁶² und Liebe⁶³, durch die er in die Gemeinschaft mit Gott hineinwächst. Deshalb ist das praeceptum disciplinae aus dem Bereich dessen genommen, was in der Welt für die Sittlichkeit des Handelns gleichgültig ist und im praeceptum naturae unter die concessio fällt. Im Urstand etwa besteht dies Gebot darin, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen.

Hugo von St. Viktor unterscheidet somit streng zwischen dem, was den sittlichen Umgang mit der Welt angeht, und dem, was das rechte Verhalten zu Gott betrifft. Für den ersten Bereich ist der Mensch auf seine natürliche Vernunft verwiesen. Hier gibt es keine zusätzlichen Gebote oder Verbote, die über die Vernunftseinsicht hinausgingen. Für den zweiten Bereich dagegen genügt die Vernunftseinsicht nicht. Zwar gilt auch hier für das rechte Streben nach Gott das Prinzip, daß es nicht kontraproduktiv sein darf. Die Wirklichkeit Gottes aber, von der her sich die Kontraproduktivität des Strebens bemißt, ist für den Menschen aufgrund seines Geschaffenseins und seiner Vernunft unbegreiflich. Im Geschaffenen lassen sich immer nur Hinweise auf Gottes unzugängliche Macht erkennen. Er selbst aber bleibt unbegreiflich. Der Mensch ist deshalb auf eine Wegweisung durch das aus Gnade zur Schöpfung hinzukommende Wort Gottes angewiesen.

Bestimmt Hugo von St. Viktor die beiden Bereiche des Verhaltens zu Gott und des Verhaltens zur Welt in dieser Weise, trennt er sie dann nicht völlig? Hat der Glaube dann überhaupt noch eine Bedeutung für das sittliche Handeln in der Welt?

Der Ansatzpunkt, um die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln aufzuzeigen, liegt nach Hugo von St. Viktor in der Frage, warum es trotz der prinzipiellen Einsichtigkeit des sittlich Gebotenen für die natürliche Vernunft faktisch zu einem sittlich schlechten, weil maßlosen und kontraproduktiven Handeln des Menschen kommt. Die Antwort darauf hat ihren Ansatz in der Lehre vom „peccatum originale“.

Das *peccatum originale* besteht im Stolz des Menschen (*superbia*). In diesem Stolz strebt er Gott „inordinate“ an. Der Mensch will seine Ähnlichkeit mit Gott nicht von ihm her im Gehorsam empfangen, sondern er will sie so besitzen, daß er sich mit Gott auf derselben Ebene vergleichen kann. Und er will diese Ähnlichkeit sofort besitzen, nicht erst aufgrund eines lange Zeit hindurch bewährten Gehorsams. Der Stolz des Menschen besteht also darin, daß er sich seine Erfüllung nicht von Gott

⁶⁰ Vgl. Sacr. I. 6. 27 (PL 176, 280D). ⁶¹ Vgl. Sacr. I. 6. 28 (PL 176, 281B).

⁶² Vgl. etwa Sacr. I. 6. 27 (PL 176, 280D); I. 6. 29 (PL 176, 282D).

⁶³ Vgl. Sacr. I. 6. 29 (PL 176, 281D); Pent. 7 (PL 175, 40AB).

schenken lassen, sondern sie auf das gründen will, was er aufgrund der Natur und des bloßen Geschaffenseins ist.

Will sich der Mensch aber auf sein bloßes Geschaffensein gründen, wird in der Folge seine Sterblichkeit (*mortalitas*), die seinem Geschaffensein anhaftet, zum Bestimmenden für sein Handeln und Sorgen. Wird aber die Sterblichkeit zum Bestimmenden für die Sorge des Menschen, so ergibt sich daraus ein maßloses Begehren (*concupiscentia*) nach den weltlichen Gütern. Denn der Mensch sucht nun die Befriedigung seines bleibenden, untrennbaren appetitus commodi, der seine umfassende Erfüllung erst in Gott finden kann, allein in der Welt und ihren Gütern. Aus der folglich bleibenden Unerfülltheit aber begründet sich die Maßlosigkeit des Strebens. Zugleich mit der Maßlosigkeit nimmt ihn die Sorge für seine gesteigerte Bedürftigkeit so gefangen, daß er den Überblick über die rechte Ordnung in seinem Streben und über die Folgen seines Handelns im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit verliert und in dieser Blindheit (*ignorantia*) – geleitet von seinem Begehren – haltlos im Bereich der weltlichen Güter umherirrt⁶⁴.

Das ungeordnete Handeln des Menschen in der Welt hat so seinen Grund in dem ungeordneten Verhalten Gott gegenüber. Durch die Lösung von Gott wird der Gebrauch der Vernunft im Blick auf die Welt gestört. Die ursprüngliche Ordnung der Vermögen im Menschen wird durcheinandergeworfen. Nach Hugo von St. Viktor besteht diese ursprüngliche Ordnung darin, daß der Mensch den Leib „per rationem“ lenkt, die ratio aber durch den freien Willen Gott entspricht⁶⁵. Im Blick auf das Handeln in der Welt ist also ursprünglich die Vernunft das leitende Prinzip. Sie enthält das praeceptum naturae. Doch kann sie ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn der Mensch durch seinen freien Willen Gott bejaht und Gehorsam gegenüber dem praeceptum disciplinae übt. Durch die Verweigerung des Gehorsams gegenüber Gott aber kann auch die Vernunft ihrer Aufgabe nicht mehr gerecht werden.

Die Allgemeinheit des peccatum originale im Sinne der Erbsünde ist darin begründet, daß der Mensch immer nur sündigen kann, wenn er sich in seinem Wollen allein von dem bestimmen läßt, was ihm durch Geburt vererbt ist: aus der Endlichkeit seines Geschaffenseins heraus. Nicht zu sündigen, vermag er nur durch die Hilfe der Gnade⁶⁶. Mit der Rede von

⁶⁴ Zu dieser systematischen Entfaltung der Momente der superbia, mortalitas, concupiscentia und ignorantia vgl. den zusammenfassenden Text: Sac. I. 7. 31 (PL 176, 301 B–D).

⁶⁵ Vgl. Sac. I. 6. 3 (PL 176, 265 B): „Creavit Deus animam primi hominis de nihilo, et inspiravit eam corpori de terra per materiam sumpto et formato, dans ei sensum et discretionem boni et mali; ut corpus ipsum sibi sociatum per sensum vivificaret, per rationem regeret et in ipso homine sensus esset subjectus rationi; ratio creatori, ut secundum rationem corpus moveretur .per sensum; ratio autem libero arbitrio moveretur secundum Deum.“

⁶⁶ Vgl. Sac. I. 7. 35 (PL 176, 303 C): „sed malum illi est quia talis est quae nisi per gratiam adjuvetur, neque cognitionem veritatis accipere, neque concupiscentiae carnis suae resistere possit. Hoc autem illi inest non de integritate conditionis, sed de societate carnis corruptibilis.“

der Erbsünde ist also gemeint, daß der Glaube, das rechte Verhalten zu Gott, dem Menschen nicht angeboren ist, sondern jedem erst durch das Wort Gottes neu eröffnet werden muß.

Von dieser Analyse der menschlichen Verfassung nach dem Sündenfall her zeichnet sich schon ab, worin Hugo von St. Viktor die Bedeutung des christlichen Glaubens für das sittliche Handeln des Menschen in der Welt, also das Proprium des Christlichen, sieht. Als Wiederherstellung der schöpfungsmäßig vorgegebenen Ordnung des Menschen, als Befreiung aus der Verstrickung in das peccatum originale und seine Folgen, hat der Glaube die Bedeutung, die Verwirklichung menschlicher Vernunftautonomie im sittlichen Handeln überhaupt erst wieder zu ermöglichen⁶⁷. Der Glaube erst bringt die menschliche Vernunft wieder zum geschichtlichen Vollzug ihrer eigenen ursprünglichen Bestimmung.

Den geschichtlichen Weg, auf dem die menschliche Vernunft wieder zum Vollzug ihrer Autonomie gebracht wird, entfaltet Hugo von St. Viktor im Rahmen seiner Abhandlung des opus restaurationis. Im Durchgang durch diesen Weg der Heilsgeschichte wird das, was bisher nur thesenhaft über die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln behauptet wurde, eingeholt.

Auf dem Weg der Heilsgeschichte unterscheidet Hugo von St. Viktor drei große Epochen: das „tempus naturalis legis“, das „tempus scriptae legis“ und das „tempus gratiae“⁶⁸. Die beiden ersten Epochen werden dabei als Zeit des Gesetzes der Zeit der Gnade gegenübergestellt. Daß Hugo von St. Viktor die Zeit des Gesetzes noch im Rahmen des Ersten Buches von „De sacramentis“ behandelt, während erst das Zweite Buch der Zeit der Gnade gewidmet ist, deutet daraufhin, daß sich für ihn im Gesetz noch das Prinzip des Geschöpflichen, der Natur, manifestiert. In welchem Verhältnis steht nun die Zeit der Gnade zu der des Gesetzes? Worin liegt ihr Unterschied?

Für die Zeit des Gesetzes weist Hugo von St. Viktor auf, wie der

⁶⁷ Daß Vernunft nicht eine abstrakte, ungeschichtliche Größe, sondern in umgreifende Entscheidungen eingebunden ist, ist in der Reaktion gegen das positivistische Wissenschaftsideal wieder bewußt geworden; vgl. dazu etwa J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1973; ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt 1971. Auf das Problem eines ideologiefreien Vernunftgebrauchs versucht heute vor allem die transzendentalphilosophische Normenbegründungstheorie etwa von K. O. Apel, H. Krings und J. Habermas zu antworten. Dabei wird in aller Kommunikation ein transzendentaler Vorgriff auf eine ideale und universale Kommunikationsgemeinschaft angenommen, in dem reziproke Anerkennung jeder anderen Freiheit mit bejaht ist. Zur Problematik dieser Theorie in bezug auf die konkrete Normendurchsetzung und -realisierung vgl. etwa den Diskussionsband: Transzendentalphilosophische Normenbegründung. Materialien zur Normendiskussion Bd. 1, hrsg. von W. Oelmüller, Paderborn 1978; zur theologischen Weiterführung: H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt am Main 1978. Die theologische Anfrage zielt darauf, aufgrund wovon Menschen in der Lage sind, von ihren jeweiligen einzelnen Interessen abzusehen und die Vernunft ideologiefrei zu gebrauchen.

⁶⁸ Vgl. Sac. I. 8. 11 (PL 176, 312D).

Mensch zur Einsicht in das sittlich Gebotene und Verbotene gelangt. Diese Einsicht entspringt für ihn allein aus dem Prinzip der menschlichen Vernunft.

Im *tempus naturalis legis* wird das sittliche Handeln in der Welt durch die „*lex naturalis*“ geregelt. Hugo von St. Viktor bestimmt sie so, daß sie nur das verbietet, was niemals erlaubt getan werden kann, und nur das gebietet, was niemals erlaubt unterlassen werden kann. Das Mittlere aber regelt die *lex naturalis* nicht⁶⁹. Damit fällt sie aber genau mit dem *praeceptum naturae* zusammen, das als Einsicht der Vernunft aus eigenem Prinzip in das bestimmt wurde, was nützlich, schädlich und gleichgültig für den Menschen ist. Die *lex naturalis* entspringt somit nach der Auffassung des Viktoriners der *ratio*⁷⁰. Das Verbot dessen, was immer unerlaubt ist, sieht der Viktoriner dabei in der negativen Form der Goldenen Regel, das Gebot dessen, was unbedingt zu tun ist, in ihrer positiven Form zusammengefaßt⁷¹.

Im *tempus scriptae legis* werden dann durch die „*lex scripta*“ keine neuen Gebote für das Handeln in der Welt zur *lex naturalis* hinzugefügt. Dieser Eindruck könnte sich zunächst durch die Unterscheidung von „*praecepta mobilia*“ und „*praecepta immobilia*“ in der Zeit des Gesetzes nahelegen. Doch sind die *praecepta mobilia*, die nur zeitweise erlassen und aus dem Mittleren, Gleichgültigen genommen werden, „*pro exercitatione sive significatione*“. Sie dienen also dem rechten Verhältnis des Menschen zu Gott, indem sie den Gehorsam und die Hingabe erproben und auf die zukünftige Wahrheit hindeuten⁷². Nur die *praecepta immobilia* beziehen sich auf das Handeln des Menschen in der Welt. Sie bestehen in den beiden genannten Geboten der *lex naturalis*⁷³. Allerdings wird in der Zeit des geschriebenen Gesetzes die positive und negative Form der Goldenen Regel in den sieben Geboten der zweiten Dekalog-Tafel

⁶⁹ Vgl. Sac. I. 11.7 (PL 176, 347 A).

⁷⁰ Damit findet sich bei Hugo von St. Viktor ein klarer Beleg für die an der Vernunft und ihrer Autonomie orientierte Fassung des *lex-naturalis*-Begriffs, wie er sich langsam in der Frühscholastik herausbildet. Vgl. dazu K.-W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines „autonomen“ Normenbegründungsverständnisses im *lex*-Traktat der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin (Moraltheologische Studien 5), Düsseldorf 1978, 221–227. Merks faßt 227 seine Darstellung der frühmittelalterlichen Entwicklung zusammen: „Diese fragmentarischen Hinweise, die stark zu differenzieren und zu ergänzen wären, zeigen für die Gesamtlinie der ‚theologischen‘ *ius-naturale-* oder *lex-naturalis*-Lehre das Bestreben der Konzentration auf eine spezifisch menschliche Gegebenheit unter dem Vorrang der *ratio* ...“

⁷¹ Vgl. Sac. I. 11.7 (PL 176, 347 B).

⁷² Vgl. Sac. I. 12.9 (PL 176, 360 BC): „*Sequitur aliud genus praeceptorum quae mobilia vocantur, quoniam naturalibus mandatis secundum dispensationem ad tempus superaddita sunt, sive pro exercitatione, sive significatione. Pro exercitatione quidem ut plurima essent in quibus erudiendorum obedientia probaretur, et devotio excoleretur. Pro significatione autem ut in eis futurae veritatis signa praepararentur, et per ipsa quae corporaliter agenda praeceptabantur, quae spiritualiter agenda vel credenda erant demonstrarentur. Haec autem omnia de mediis sumpta sunt.*“

⁷³ Vgl. Sac. I. 12.5 (PL 176, 352 A).

entfaltet⁷⁴, die das gute Handeln gegenüber den Mitmenschen, die Nächstenliebe also⁷⁵, regeln. Diese *praecepta immobilia* sind solche, „*quae a natura veniunt*“⁷⁶. Die Gebote des Alten Testaments gehen inhaltlich also nicht über das hinaus, was der Mensch aufgrund seiner natürlichen Vernunft, „*ex ratione*“, als sittlich Gebotenes einsehen kann, sondern stellen nur dessen Ausfaltung dar.

Diese inhaltliche Entfaltung des sittlich Gebotenen und Verbotenen in der Zeit des Gesetzes ist dann in der Zeit der Gnade nicht mehr das Charakteristische. In ihr geht es nicht um ein inhaltlich neues Gebot. In der Zeit des Gesetzes ist bereits vollständig gesagt und einsehbar, worin das sittlich erlaubte Handeln des Menschen besteht. In der Zeit der Gnade geht es nach Hugo von St. Viktor vielmehr darum, daß das Tun des sittlich Erlaubten auch vor Gott gut ist. Es geht nicht um die sittliche Richtigkeit einer Handlung, sondern um deren sittliche Güte. Die sittliche Güte aber ist in der Zeit des Gesetzes aufgrund der Erfüllung des sittlich Gebotenen allein noch nicht gegeben.

Aufgrund des Geschaffenen nämlich kann der Mensch keine Gemeinschaft mit Gott erwerben. Die Welt bietet immer nur Hinweise auf Gottes unbegreifliche Macht, aber sie stellt kein Maß und keine Bedingung für ihn dar. Keine Qualität der Welt und des Menschen kann Gott dazu bewegen, sich ihnen zuzuwenden. Das Maß und der Grund aller Zuwendung Gottes zum Menschen und zur Welt ist allein der Sohn, in dem und auf den hin die Welt geschaffen ist. Hugo von St. Viktor führt dazu aus, daß der Vater seine Weisheit nicht wegen des Geschaffenen liebt, sondern umgekehrt das Geschaffene wegen seiner Weisheit und nur, insofern es dieser gleicht⁷⁷. Nur insofern der Mensch also Gemeinschaft mit dem Sohn hat und an ihm Anteil gewinnt, steht er in der Zuwendung Gottes. In der Geschichte ist diese Anteilhabe an der Liebe zwischen Vater und Sohn real eröffnet und ermöglicht durch die Menschwerdung des Sohnes selbst, durch das Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi⁷⁸. Darin ist objektiv die Rechtfertigung des Menschen, seine Versöhnung mit Gott, schon geleistet. Subjektiv Anteil an diesem Verhältnis zwischen

⁷⁴ Vgl. *Sacr. I.* 11.7 (PL 176, 348A): „*Illa vero quae sub lege naturali in duobus praeceptis clausa fuerant, per scriptam legem postea septem illis, quae in secunda tabula proposita sunt praeceptis explicata sunt et distincta*“; vgl. auch *Sacr. I.* 12.5 (PL 176, 352A).

⁷⁵ Vgl. *Sacr. I.* 12.5 (PL 176, 352B); *I.* 12.7 (PL 176, 355AB).

⁷⁶ *Sacr. I.* 12.4 (PL 176, 351D).

⁷⁷ Vgl. *Trib. dieb.* 22 (PL 176, 832CD): „*Quapropter, cum dicitur quod Pater sapientiae complaceat sibi in illa, absit ab intellectu nostro ut credamus quod Deus sapientiam suam propter opera quae per illam facit diligit, quin potius omnia opera sua non nisi propter illam amet! ... Tanto enim amplius amore suo digna sunt, quanto vicinius ad ejus similitudinem accedunt. Non ergo propter opera sapientiam, sed propter sapientiam opera sua diligit Deus.*“

⁷⁸ Vgl. *Sacr. I.* 8.6 (PL 176, 310C): „*Missus itaque Filius, ut in adoptione paterna assensum suum demonstraret.*“

Vater und Sohn gewinnt der Mensch allein im Glauben⁷⁹. Im Glauben vollzieht er diese versöhnte Beziehung zu Gott auf der durch Jesus Christus erschlossenen Grundlage der innertrinitarischen Beziehung mit. Zugleich vollzieht er in ihm das, was seine ursprüngliche Bestimmung als Bild und Gleichnis Gottes ist. Er gelangt zur Erfüllung seiner eigenen Natur.

Allein durch den Glauben wird so das Tun des sittlich Richtigen erst wahrhaft sittlich gut. Es wird gut vor Gott, so daß der Mensch die Gemeinschaft mit Gott verdient. Entsprechend stellt Hugo von St. Viktor in seinem Glaubenstraktat mit Augustinus fest: „Ubi fides non erat, bonum opus non erat.“⁸⁰

Was nun das wahrhaft sittlich gute Handeln aus dem Glauben in der Zeit der Gnade vom Handeln in der Zeit des Gesetzes unterscheidet, macht Hugo von St. Viktor deutlich anhand der Unterscheidung von drei Menschentypen, die den drei Epochen zugeordnet sind⁸¹. Zur Zeit der *lex naturalis* gehören die „*aperte mali*“. Es sind diejenigen, die sich nicht bemühen, gemäß dem Gebotenen zu leben, sondern sich allein von der Konkupiszenz leiten lassen. Zur Zeit der *lex scripta* gehören die „*ficti boni*“. Es sind diejenigen, deren Handeln zwar äußerlich dem Gesetz gemäß ist, innerlich aber nicht aus guter Absicht, aus Liebe zum Guten selbst entspringt. Erst zur Zeit der Gnade gehören dann die „*vere boni*“. Es sind diejenigen,

„qui per inspirationem Spiritus sancti affliti et illuminantur ut bonum quod faciendum est agnoscant, et inflammantur ut diligant [!], et corroborantur ut perficiant.“⁸²

Während also die Zeit des Gesetzes von einem bloß legalistischen Erfüllen des Gebotenen geprägt ist, handelt der Mensch aufgrund der Gnade aus Liebe zum Guten selbst. Er tut das Gute um des Guten selbst willen. Und darin besteht die eigentliche sittliche Güte der Handlung.

Allerdings ist Hugo von St. Viktor nicht der Auffassung, daß es die einzelnen Menschentypen jeweils nur in der zugehörigen Zeit gegeben hat. Vielmehr finden sich nach seiner Ansicht in allen drei Epochen jeweils Vertreter aller drei Typen, so daß es zu allen Zeiten auch die „*vere boni*“ gibt⁸³. Aber auch sie sind es in der Zeit des Gesetzes nur auf der Grundlage der für sie noch zukünftigen Rechtfertigung durch Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi.

„Scias ergo quocunque tempore ab initio mundi usque ad finem, nullum fuisse vel

⁷⁹ Vgl. Sac. I. 8.7 (PL 176, 310 C): „Cujus quidem redemptionis participes efficimur, si ipsi redemptori per carnem nobis sociato per fidem unimur.“

⁸⁰ Sac. I. 10.8 (PL 176, 341 C); vgl. *Augustinus*, Ennarratio in Psalmum XXXI, II. 4 (PL 36, 259).

⁸¹ Vgl. Sac. I. 8.11 (PL 176, 313 A); *Arca myst.* 5 (PL 176, 688 A–691 B).

⁸² Sac. I. 8.11 (PL 176, 313 A).

⁸³ Vgl. *Arca myst.* 5 (PL 176, 688 D): „Et tamen si diligenter attendimus, in singulis his temporibus omnes istas maneries hominum invenimus.“

esse vere bonum, nisi justificatum per gratiam, gratiam autem nunquam aliquem adipisci potuisse, nisi per Christum.“⁸⁴

Im Glauben jedoch beziehen sie sich vorweggreifend auf diese Erlösungstat und machen sie – wenn auch unausdrücklich und durch die cognitio des Glaubens noch nicht eingeholt – zum Inhalt ihres Glaubens⁸⁵. Vermittelt ist dieser Glaube in der gesamten Geschichte, also auch vor Jesus Christus, durch die Sakramente. Durch sie wird der Glaubende in der Demut gegenüber Gott gefestigt, hier wird er über Gottes Zuwendung unterrichtet und in der Tugend geübt⁸⁶. So wird der Glaubende auf Christus hin ausgerichtet und hineingenommen in seine Beziehung zu Gott⁸⁷. In diese Vermittlung des Glaubens durch die Sakramente gehören auch die „praecepta mobilia“ in der Zeit des geschriebenen Gesetzes hinein. Sie alle bilden nicht den Bereich des praeceptum naturae, sondern des praeceptum disciplinae.

Die Gnade ist also nicht erst nach Jesus Christus, sondern auch schon vorher gegeben. Worin der Grund der Gnade und der Erlösung aller Gerechten eigentlich besteht, kommt jedoch erst in der Geschichte durch die einander ablösenden Gestalten der Sakramente immer deutlicher heraus. Durch sie wird die cognitio des Glaubens im Verlauf der Geschichte zu sich selbst gebracht⁸⁸.

In welche Gestalt aber wächst nun das Handeln des Menschen aufgrund der Gnade im Glauben hinein? Hugo von St. Viktor erörtert diese Gestalt in *Sacr. II. 13*: „De vitiis et virtutibus“. Er behandelt hier neben dem „timor“, durch den das böse Handeln gemieden wird, die „charitas“, durch die das wahrhaft gute Werk – das „opus iustitiae“⁸⁹ – vollbracht wird: „bona exercentur“⁹⁰. In welcher Beziehung steht dabei die charitas zu dem, was in der Zeit des Gesetzes als das Gebotene eingesehen wurde? Wie wird in ihr der rechte Gebrauch der Vernunft wieder ermöglicht?

In dem genannten Abschnitt aus „De sacramentis“ führt Hugo von St. Viktor die *charitas* in ihrer Doppelgestalt als Gottes- und Nächstenliebe aus. Dabei geht es ihm darum, wie die rechte Nächstenliebe ihren Grund und ihr Maß von der Gottesliebe her empfängt.

Zuvor jedoch ist der Grund und das Maß der Gottesliebe selbst zu bestimmen. Der Grund der Gottesliebe besteht in Gott selbst; denn – so

⁸⁴ *Sacr. I. 8.11* (PL 176, 313 B).

⁸⁵ Vgl. *Sacr. I. 10.7* (PL 176, 340): „omnes qui futuram redemptionem crediderunt, haec etiam in quibus redemptio constabat credidisse, non inconvenienter affirmantur. In quantum enim ipsam quae omnia haec continebat redemptionem venturam crediderunt, haec crediderunt, quamvis eadem de ipsis omnes in credendo cognitionem non habuerunt.“

⁸⁶ Vgl. *Sacr. I. 11.3* (PL 176, 319 A–322 A).

⁸⁷ Deswegen werden die Rechtfertigung, die Sakramente und der Glaube von Hugo von St. Viktor auch vor der Entfaltung der gesamten Heilsgeschichte als deren Fundamente bedacht.

⁸⁸ Vgl. *Sacr. I. 10.6* (PL 176, 339 BC).

⁸⁹ *Sacr. II. 13.2* (PL 176, 526 D).

⁹⁰ *Sacr. II. 13.3* (PL 176, 527 B).

führt Hugo von St. Viktor aus – Gott lieben wir „propter seipsum“⁹¹. Wir lieben ihn nicht wegen etwas anderem, etwa wegen eines Lohnes für diese Liebe⁹², sondern so, daß wir uns in ihm selbst freuen⁹³. Der Grund dafür ist, daß Gott unser Gut schlechthin ist⁹⁴. Deshalb ist in der Gottesliebe auch schon die wahre Selbstliebe mit eingeschlossen: Wer Gott liebt, liebt darin zugleich auch sich selbst, weil er in Gott sein eigenes Gut liebt⁹⁵.

Das Maß der Gottesliebe ist entsprechend: „ex toto corde tuo, et ex tota mente tua, et tota anima tua“⁹⁶. Die Freude und die Glückseligkeit des Menschen steigt dabei in dem Maß, in dem er sich Gott in Liebe anhängt: „Quanto plus amas, tanto plus habes. Et quanto plus habes, tanto felicius es.“⁹⁷

Von dieser Bestimmung der Gottesliebe her wird nun auch der Grund und das Maß der Nächstenliebe verständlich. Die Liebe zum Nächsten besteht darin, mit ihm zusammen Gemeinschaft mit Gott haben und in Gott selig werden zu wollen. Wir lieben den Nächsten dann richtig, wenn wir uns mit ihm in Gott freuen⁹⁸. Der Grund der Nächstenliebe besteht deshalb ebenfalls in Gott. Auch den Nächsten lieben wir „propter Deum“⁹⁹. Die Nächstenliebe hat ihren Grund darin, daß der Nächste Gott besitzt oder besitzen wird, oder auch darin, daß er ihn besitzen soll¹⁰⁰. Mit dieser Bestimmung ist ausgeschlossen, daß der Grund dafür, dem Nächsten Gutes zu wollen, seine individuellen Eigenschaften sind, die zufällig einen Wert für den Liebenden darstellen. Er wird nicht wegen seines Reichtums noch wegen seiner Schönheit geliebt, sondern einzig wegen seiner Gerechtigkeit und Güte, durch die Gott in ihm präsent ist¹⁰¹. Der wahrhaft Liebende ist so der, der sich in seinem Handeln nicht vom Ansehen der einzelnen Person bestimmen läßt, sondern einen unparteilichen Standpunkt einnimmt, der sich allein an der Güte des anderen orientiert. Der Liebende ist deshalb bereit, sich nicht von persönlicher Sympathie oder Antipathie, nicht von persönlichen Vor- oder Nachteilen in seinem Handeln leiten zu lassen. Von diesem Standpunkt ist es dann auch möglich, den Feind ebenso wie den Freund zu lieben: den Freund in Gott, den Feind wegen Gott¹⁰².

Das Gebot der Feindesliebe ist so nicht ein inhaltlich bestimmtes spezi-

⁹¹ Vgl. Sacr. II. 13.6 (PL 176, 528 D).

⁹² Vgl. Sacr. II. 13.8 (PL 176, 534 BC).

⁹³ Vgl. Sacr. II. 13.6 (PL 176, 528 D).

⁹⁴ Vgl. ebd. (PL 176, 529 A): „quia ipse est bonum nostrum“.

⁹⁵ Vgl. Sacr. II. 13.8 (PL 176, 535 A).

⁹⁶ Sacr. II. 13.9 (PL 176, 535 B).

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Vgl. Sacr. II. 13.6 (PL 176, 528 D).

⁹⁹ Vgl. ebd. (PL 176, 529 A); ebd. (PL 176, 529 B): „Ita cum proximum propter Deum diligo, ideo diligo quia Deum diligo, propter quem ipsum proximum diligo ...“

¹⁰⁰ Vgl. ebd. (PL 176, 529 AB).

¹⁰¹ Vgl. ebd. (PL 176, 529 C; 530 A).

¹⁰² Vgl. ebd. (PL 176, 529 C; 530 A).

fisch christliches Gebot, sondern nichts anderes als das Gebot eines unparteilichen Standpunktes der Vernunft. Von diesem Standpunkt der Unparteilichkeit ist es erst möglich, ideologiefrei Partei gegen Ungerechtigkeit und für die Unterdrückten zu ergreifen. Ebenso wird man erst unter Absehung von der individuellen Person wahrhaft der Würde der Person gerecht.

Von der Gottesliebe erhält die Nächstenliebe aber nicht nur ihren Grund, sondern auch ihr Maß. Das Maß der Nächstenliebe nämlich heißt: „Dilige proximum tuum sicut teipsum“. Das Gut, das der Mensch für sich will, soll er im selben Maß auch für den Nächsten wollen¹⁰³. Da das wahre Gut des Menschen aber Gott ist und er sich nur dann wahrhaft liebt, wenn er Gott liebt, soll er im selben Maß Gott auch für den Nächsten wollen und lieben. Das bedeutet aber, er soll sich ihm nach dem Maß der Selbstliebe zuwenden: aus ganzem Herzen, so sehr er kann¹⁰⁴.

Durch diesen Maßstab wehrt Hugo von St. Viktor zum einen jeden selbstzerstörerischen Altruismus ab. Die Liebe zum Nächsten setzt die Selbstliebe notwendig voraus, weil sie der Maßstab für die Nächstenliebe ist¹⁰⁵. Zum anderen aber ist diese Liebe auch frei von jedem Egoismus und Neid¹⁰⁶. Für Hugo von St. Viktor kann der Mensch sein wahres Gut für sich nur so begehren, daß er es auch so für den anderen will wie für sich selbst¹⁰⁷. Das Gut des Nächsten ist gerade das eigene Gut des Liebenden¹⁰⁸. Beide Aspekte der Nächstenliebe, daß sie Maß an der Selbstliebe nimmt und daß sie frei von Neid ist, erläutern noch einmal durch den Ausschluß zweier Extreme die Position der Unparteilichkeit in der Liebe zum Nächsten. In ihr läßt sich das Handeln weder von individuellen Qualitäten des anderen noch von der Angst, das eigene Gut zu verlieren, leiten. Vielmehr stellt er sich selbst mit allen anderen nebeneinander unter das gleiche Maß der Vernunft.

Die Liebe zum Nächsten bezieht sich aber nicht nur darauf, Gott für ihn zu wollen und zu lieben. Die Liebe zu Gott schließt auch die Liebe zum Leib und zu den weltlichen Gütern mit ein. Nur dann nämlich liebt der Mensch Gott ganz, wenn er nicht nur das heilsame Gut für seine Seele will, das in Gott selbst besteht¹⁰⁹, sondern wenn er auch das Gut liebt, das von Gott ist¹¹⁰. Seinen Leib liebt der Mensch aber dann, wenn

¹⁰³ Vgl. *Sacr. II.* 13. 10 (PL 176, 536 B).

¹⁰⁴ Vgl. *ebd.* (PL 176, 538 BC).

¹⁰⁵ Vgl. *ebd.* (PL 176, 537 C); *ebd.* (PL 176, 538 C): „et cupit bonum, primum quidem sibi, deinde illi.“

¹⁰⁶ Vgl. *ebd.* (PL 176, 539 A): „Verum enim bonum cum invidia non possidetur, et cum charitate feliciter possidetur.“

¹⁰⁷ Vgl. *ebd.* (PL 176, 537 D): „Tamen verum bonum non poteris tibi diligere, nisi illud diligeres et cuperes proximo tuo.“

¹⁰⁸ Vgl. *ebd.* (PL 176, 539 A): „quia bonum sibi est bonum proximi sui.“

¹⁰⁹ Vgl. *Sacr. II.* 13. 8 (PL 176, 532 C; 532 D–533 A).

¹¹⁰ Vgl. *ebd.* (PL 176, 531 D): „Duo in homine sunt: anima et corpus, spiritus et caro. Utrumque Deus fecit et utrumque homo a Deo accipit. Quod autem a Deo est, totum bonum

er dasjenige *commodum* für seinen Leib erstrebt, das „*ad necessitatem corporis*“ gehört¹¹¹. Die notwendigen Bedürfnisse sind zu befriedigen. Das Maß aber, nach dem angestrebt sich das *commodum* überhaupt als nützlich und nicht als schädlich erweist, hat die Vernunft mit Hilfe des oben entwickelten Prinzips der Nicht-Kontraproduktivität zu erheben. Das Maß der Nächstenliebe sagt darüber nichts aus. Es sagt nur, daß das, was im Bereich der Welt erlaubt und nützlich ist, in dem Maße für den anderen zu wollen ist, in dem man es für sich selbst will. Es sagt, daß ich dem anderen das Gute tun soll. Worin aber dies Gute jeweils konkret besteht, ist allein Sache der Vernunftseinsicht und der Erfahrung im Umgang mit ihm und der Welt.

Nach diesem Durchgang durch die einzelnen Epochen der Heilsgeschichte hat sich gezeigt, welche Bedeutung dem Glauben für das sittliche Handeln des Menschen zukommt, worin also das *Proprium* des Christlichen besteht.

Aufgrund des Glaubens wächst der Mensch in die Liebe hinein und vollzieht damit die Gegenbewegung gegen die *superbia*, in der letzten Endes alles böse Handeln wurzelt. Mit der Liebe erreicht der Mensch einen Standpunkt der Unparteilichkeit, in der er sich in seinem Handeln nicht mehr vom Streben nach eigenem Ruhm und von Selbstherrlichkeit leiten läßt wie in der *superbia*, sondern in der es ihm um das Gute allein um seiner selbst willen geht. Begründet und ermöglicht ist dieser Standpunkt in der Gewißheit, durch Jesus Christus bereits gerechtfertigt zu sein. Der Mensch muß sich die Zuwendung Gottes nicht erst selbst durch eigene Leistung der Gesetzeserfüllung erwerben, sondern ist ihrer im Glauben an Jesus Christus bereits gewiß. Damit aber ist der Mensch von dem Motiv des bösen Handelns befreit, sich durch sein Handeln die eigene Rechtfertigung vor Gott sichern zu müssen. Dieser neue Standpunkt ist das *Proprium* des Christlichen im Blick auf das sittliche Handeln. Er erlaubt es, die Vernunft in bezug auf die Güter der Welt frei von jeder Bestimmung durch etwas anderes als das Gute selbst und deshalb in echter Autonomie zu gebrauchen.

IV. Autonomie der Vernunft und christlicher Glaube

Die einzelnen Überlegungen Hugos von St. Viktor über die moraltheologischen Prinzipien sind nun in einer zusammenfassenden Reflexion auf ihre grundlegende begriffliche Struktur hin zu bedenken.

Durch seine Bestimmung der Prinzipien gelingt es Hugo von St. Viktor, sowohl die Unterschiedenheit von Vernunftautonomie und christlichem Glauben und damit ihre Eigenständigkeit deutlich festzuhalten als

est, et quod bonum est, totum diligendum est. Itaque diligere debet homo totum quod a Deo bonum a Deo accepit; quia bonitati ingratus esset, si quod ab ipsa est bonum non diligeret.“

¹¹¹ Vgl. *Sacr. II.* 13. 8 (PL 176, 532A); *II.* 13. 10 (PL 176, 536B).

auch sie in ihrer gegenseitigen Bezogenheit aufzuweisen. Diese Unterschiedenheit und Bezogenheit von Vernunftautonomie und christlichem Glauben hat ihr Fundament in dem Verhältnis von *opus conditionis* und *opus restaurationis* bzw. von Natur und Gnade, wie es zu Anfang skizziert wurde.

Die Eigenständigkeit der Vernunft in bezug auf das sittliche Handeln ist nach Hugo von St. Viktor dadurch gesichert, daß sich mit ihm die sittliche Richtigkeit einer Handlung auf das Prinzip der Nicht-Kontraproduktivität zurückführen läßt. Dadurch entspringt die Einsicht in das, was inhaltlich sittlich geboten und verboten ist, allein aus dem Prinzip der geschaffenen Vernunft. Die Beurteilung des sittlich Richtigen läßt sich vollständig auf dieses Prinzip zurückführen. Es bedarf dazu keiner Offenbarung.

Davon wesentlich unterschieden ist für Hugo von St. Viktor das Prinzip, von dem her eine Handlung, unabhängig von ihrer inhaltlichen Bestimmung, sittlich gut oder böse ist. Sie ist sittlich gut, wenn sie von einem Standpunkt der Unparteilichkeit aus geschieht, in der das Gute um des Guten willen getan wird. Zu diesem Standpunkt wird der Mensch durch den Glauben befreit. In dieser Befreiung liegt das *Proprium* des Christlichen, nicht jedoch in der inhaltlichen Bestimmung des Handelns. Es gelingt dem Viktoriner, dieses *Proprium* gerade durch die starke Betonung der Eigenständigkeit der Vernunft deutlich herauszustellen¹¹².

Allerdings sind beide Bereiche nicht getrennt. Sie sind wesentlich aufeinander bezogen und nur in dieser gegenseitigen Bezogenheit als ein konkretes Ganzes zu verstehen.

Einerseits ist für Hugo von St. Viktor die Vernunft auf den Glauben angewiesen, um in den rechten Vollzug ihrer Eigenständigkeit zu gelangen. So sehr die Vernunft das sittlich Richtige aus eigenem Prinzip heraus beurteilen kann, so sehr ist der Mensch doch auf die Befreiung von egoistischen Interessen angewiesen, um sich allein von der Vernunft leiten lassen zu können.

Andererseits muß sich die Liebe zum Nächsten, die eine Handlung sittlich gut macht, im konkreten Tun des sittlich Richtigen verwirklichen. Der Wille, dem Nächsten das Gute zu tun, führt zur Frage danach, worin konkret das Richtige in der jeweiligen Situation besteht, um das Wohl des anderen zu fördern. Diese Frage aber läßt sich nur aus dem Prinzip der Vernunft im Blick auf die Wirklichkeit der Welt selbst beantworten. Fragen der sittlichen Verantwortung, etwa des Friedens, der Umwelt

¹¹² Die Bewertung der Ethik Hugos von St. Viktor durch W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (TThSt 1), Mainz 1973, 47, Anm. 7, er unterscheidet nicht genügend zwischen der *lex naturalis* und der *lex divina* und bringe so weder die Eigenständigkeit der Vernunft noch das *Proprium* des Christlichen genügend zur Geltung, trifft deshalb so nicht zu. Im Gegenteil ließe sich das Anliegen Korffs durch die Theologie Hugos von St. Viktor eher stützen.

oder der sozialen Befreiung, lassen sich deshalb nicht unmittelbar aus dem Evangelium beantworten, sondern verlangen eine dazwischengeschobene vernünftige Überlegung, was das jeweils sittlich Richtige ist¹¹³. Es ist zu fragen, welcher konkrete Weg das Gut des Friedens, des Umweltschutzes oder der sozialen Freiheit von seinen Folgen her im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit auf Dauer fördert und welcher Weg es eher untergräbt und zerstört. In dieser Frage ist ein Diskurs möglich und notwendig, in dem auf der Grundlage nötiger Sachkenntnis und Erfahrung von der Wirklichkeit der Welt her argumentiert und kritisiert wird.

Autonomie der Vernunft ist so für Hugo von St. Viktor keine Selbstherrlichkeit des Menschen, sondern im Glauben geschenkte und von Gott empfangene Realisierung des geschöpflichen Vermögens der Vernunft. Umgekehrt aber bedeutet diese Angewiesenheit im Glauben auf das Wort Gottes keine Fremdbestimmung in Fragen des sittlichen Handelns. Vielmehr ist der Mensch durch dieses Wort in die eigene Verantwortung seines Handelns durch die Vernunft verwiesen und in diesem Sinne von Gott zur Autonomie befreit.

¹¹³ Zum Problem der Ethik innerhalb der Theologie der Befreiung vgl. den Bericht von M. Vidal, Läßt sich die Autonomie als Moralgrundlage mit der Befreiungsethik vereinbaren? Der notwendige Dialog zwischen „Autonomie“ und „Befreiung“, in: Conc 20 (1984) 154–159; D. Mieth, Autonomie oder Befreiung – Zwei Paradigmen christlicher Ethik?, in: ebd., 160–166.