

nicht geführt werden. Dennoch werde auch durch das hypothetische Verfahren die epistemische Qualität einer Meinung verbessert.

Die Studie von S. zeichnet sich durch eine außerordentlich differenzierte Interpretation aus, die hier nur in groben Zügen nachgezeichnet werden konnte. Der Bezug zu Fragen zeitgenössischer Philosophie ist unverkennbar und macht das Buch zu einem wichtigen Gesprächsbeitrag über seinen Beitrag zur Platonforschung hinaus. Ins Gespräch kommen könnte man mit S. über die Frage, ob man Platonische Dialoge nicht stärker von dem her interpretieren müßte, was Platon durch die Dialogform und die in einem Dialog auftretenden Personen zeigen will. So könnte sich z. B. in einer Interpretation des *Euthyphron* ergeben, daß die Antworten auf die Frage, was das Frommsein ist, nicht an prinzipiellen methodischen Schwierigkeiten, sondern an Euthyphrons Lebensstil, seinem Charakter, seinen Interessen usw., scheitern. Unbefriedigend bleibt in S.s Interpretation, warum Platon in der *Politeia* an der Möglichkeit eines voraussetzungslosen Anfangs der Erkenntnis festhält und sich nicht zu einer skeptischeren Position bekennt. Vielleicht wäre auch hier stärker zu betonen, daß Ideenerkenntnis in der *Politeia* an einen Übungsweg geknüpft ist, und sich nicht ohne eine bestimmte Lebenshaltung, ohne Übung und eine Einstellung dem Leben gegenüber erreichen läßt. Problematisch scheint mir, daß S. auf das *Symposion* nur in einer Fußnote (220 f.) eingeht. Ich glaube, daß in dem Stufenweg der Diotimarede eine Form des Wissenserwerbs beschrieben wird, für die die diskursive Argumentation nur eine (wenn auch notwendige) propädeutische Rolle spielt. Wer eine so starke These wie S. vertritt, müßte seine These auch an dem Dialog, in dem man traditionellerweise am ehesten eine nicht-diskursive Form der Erkenntnis zu finden meint, verifizieren.

M. BORDT S. J.

BEESTERMÖLLER, GERHARD, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae* (Theologie und Frieden 4). Köln: Bachem 1990. 260 S.

Über das behandelte materiale Thema hinaus ist diese theologische Dissertation für die Interpretation der moralphilosophischen Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin und für die Frage, wie man von Prinzipien zu einer angewandten Ethik kommt, von Bedeutung. Sie zeichnet sich aus durch eine klare, in meinen Augen radikale und aus heutiger Sicht gesehen erschreckende These. Sie lautet im Klartext, daß Thomas mit seiner Lehre vom gerechten Krieg die ideologische Grundlage der Religionskriege geliefert hat. Diese These wird gemildert durch B.s Unterscheidung zwischen der formalen und der inhaltlichen Betrachtung. Rein formal gesehen hätten die thomasischen Kriterien für einen gerechten Krieg überzeitliche Bedeutung; bedenke man jedoch, wie Thomas die einschlägigen Begriffe material fülle, so dränge sich, wie B. es äußerst zurückhaltend formuliert, „die Frage auf, ob die thomasische Lehre vom gerechten Krieg mit dem Ende des Mittelalters obsolet geworden ist“ (230). Es ist das Verdienst dieser Arbeit, die theologischen, kulturellen und politischen Voraussetzungen herausgestellt zu haben, die als unreflektierte Selbstverständlichkeiten in die thomasische Lehre von Krieg und Frieden eingehen. Die wichtigsten dieser Prämissen sind: die Gleichsetzung der Kirche mit der Gesamtheit der organisierten Gesellschaft; das Recht eines jeden Menschen auch auf die geistlichen Güter, woraus sich ergibt, daß die Gerechtigkeit durch jede nach außen in Erscheinung tretende Sünde, wozu nicht zuletzt Unglaube, Häresie und Apostasie zählen, verletzt wird; die Tatsache, daß die mittelalterliche geistlich-politische Einheit keinen souveränen Staat kennt und daß die Herrschaftsautorität der Kirche nur weltweit ausgeübt werden kann, weil es in ihr um das Heil eines jeden Menschen geht.

Die klar geschriebene, übersichtlich aufgebaute und methodisch bewußte Untersuchung ist in drei Hauptteile gegliedert. Der gerechte Krieg fällt unter den Begriff der sittlichen Handlung. Der erste Hauptteil bringt deshalb in einer übersichtlichen Darstellung die wichtigsten Begriffe der thomasischen Handlungstheorie und des Gesetzestraktates. Der zweite Hauptteil enthält den für B.s Interpretation entscheidenden Schritt: Der gerechte Krieg wird als „Akt gottebenbildlicher Heilsfürsorge“ verstan-

den. Damit wird das ewige Heil des Menschen als das entscheidende, den Krieg rechtfertigende Gut herausgestellt. Während der zweite Hauptteil die Prinzipien für den gerechten Umgang mit kriegerischer Gewalt entwickelt, hat der dritte die Aufgabe zu zeigen, daß die konkreten zur Zeit des Thomas als gültig angesehenen Bestimmungen sich aus diesen Grundsätzen herleiten lassen. Zu nennen ist hier vor allem das Kapitel über den gerechten Krieg gegen Ungläubige und Schismatiker. Dieser Teil bringt auch eine lesenwerte Diskussion von STh II-II q.64 a.7, wo Thomas das Prinzip der Doppelwirkung formuliert.

Charakteristisch für Thomas' Ansatz ist die Stellungnahme, die er zu Fragen bezieht, die bis heute in der Friedensethik diskutiert werden. Die Übel, die ein Krieg voraussichtlich bewirken wird, so lautet eine der Bedingungen für einen gerechten Krieg, dürfen nicht größer sein als das Übel, das er abwenden wird. Gegen eine verbreitete Auffassung zeigt B., daß diese Proportionalitätsforderung sich nicht erst bei Franz v. Vitoria, sondern bereits bei Thomas findet. Bezeichnend ist, welche Güter bei Thomas in diese Abwägung eingehen: „Die Hinordnung der irdischen Güter auf das Heil gebietet, einem Menschen aus Liebe ein irdisches Gut zu nehmen, wenn so seinem Heil und dem der anderen gedient wird“ (128). Das Diskriminationsprinzip fordert, zwischen denen zu unterscheiden, von denen Gewalt ausgeht, den Kombattanten, und denen, von denen keine Gewalt ausgeht, den Nicht-Kombattanten. Für Thomas erübrigt sich diese Unterscheidung. Weil ein ungerechter Krieg sich immer gegen Glauben und Kirche richtet, ist jeder einzelne Soldat, der auf der Gegenseite kämpft, subjektiv schuldig. Der Krieg richtet sich aber nicht nur gegen die Waffentragenden, sondern gegen alle, die durch ihre Sünde – wobei wiederum vor allem an Unglaube, Häresie und Apostasie zu denken ist – das Heil anderer gefährden, d. h. unterschiedslos gegen alle mündigen Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft außerhalb der Kirche.

Die Normbegründung der STh I-II ist nach B. „nachträgliche Prinzipienreflexion“ (60). Für das Verständnis der angewandten Ethik sei entscheidend, daß sie „das vorgegebene kirchlich-gesellschaftliche Ethos autoritativ voraussetzt“ (59). „Deutlicher als in der Bejahung einer unhinterfragbaren Autorität des Ethos kann das mittelalterliche ordo-Denken kaum in Erscheinung treten. Es offenbart sich darin die mittelalterliche Ungeschiedenheit von Recht und Moral“ (60). Diese Sätze formulieren B.s Interpretation der thomasischen moralphilosophischen Epistemologie. In dieser Interpretation rückt Thomas in die Nähe einer ausschließlich induktiv-hermeneutischen und in diesem Sinn naturalistischen Ethik. Das objektiv normative Element erscheint als gefährdet. Würde Thomas diesen Ansatz vertreten, so hätte er mit Sicherheit den Boden der Aristotelischen Epistemologie verlassen. Nach Aristoteles ist die Erkenntnis der moralischen Prinzipien nicht in unserem heutigen Verständnis induktiv. Ohne Zweifel ist sie eine Reflexion auf die gelebte Praxis, aber diese endet in einem noetischen Akt, der die Richtigkeit der zunächst ausschließlich induktiv erhobenen Prinzipien erfaßt.

Die Arbeit zeigt, daß Thomas trotz seines vernunftethischen Ansatzes zu inhaltlichen Folgerungen kommt, die für uns heute nicht mehr nachvollziehbar sind. Insofern verleitet sie zu einem Skeptizismus bezüglich der vernünftigen Begründung einer angewandten Ethik. Wie kann es zu dieser, wie wir es heute sehen, Diskrepanz kommen? Eine Möglichkeit ist, und in diese Richtung tendiert B., den theologischen Kontext dieser Ethik zu betonen. In B.s Interpretation steht der Begriff des Heils im Mittelpunkt. Eine Frage an Thomas wäre, ob er damit nicht den Boden einer philosophischen Ethik im Sinne der aristotelisch-stoischen Tradition verlassen hat. Eine Frage an B. wäre, ob sich nicht auch innerhalb des theologischen Rahmens die naturrechtliche Position stärker machen ließe, als es in seiner Interpretation geschieht. Es wäre zu fragen, ob sich nicht stärker als das bei B. der Fall ist, zwischen einem aristotelischen Begriff des bonum commune und dem theologischen Begriff des Heils unterscheiden läßt. Aber auch eine weniger theologische Interpretation stünde vor Schwierigkeiten. Viele der praktischen Folgerungen, die B. darstellt, ergäben sich auch, wenn man innerhalb des naturrechtlichen Ansatzes von STh I-II q.94 a.2 der *inclinatio naturalis*, die Wahrheit über Gott zu erkennen bzw. dem entsprechenden Gut, ein außerordentliches Gewicht zuspräche. Dann ergibt sich das Problem, von welchen Faktoren eine solche Gewichtung abhängt. Stößt der naturrechtliche Ansatz hier auf ein kontingentes Faktum, oder kann

er auch für diese Gewichtungen eine zeitlose Gültigkeit beanspruchen? – B.s Arbeit zeigt, wie lohnend es für grundsätzliche Fragen der Ethik ist, einem Gebiet der angewandten Ethik in allen seinen Verzweigungen nachzugehen. F. RICKEN S. J.

WINIGER, BÉNÉDICT, *Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolffs*. Bedeutung und Funktion der transzendentalen, logischen und moralischen Wahrheit im systematischen und theistischen Naturrecht Wolffs (Schriften zur Rechtstheorie 152). Berlin: Duncker & Humblot 1992. 352 S.

Ernst Cassirer deckte in seiner Schrift „Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei“ sehr nachdrücklich und einprägsam auf, wie Galileis Bemühen um Trennung des „Objektiven“ vom „Subjektiven“, des „Notwendigen“ vom „Zufälligen“ und des rational Beständigen vom Faktischen und Einmaligen zum Programm der wissenschaftlichen Nachfolger wurde. Isaac Newton suchte den Wissenschaftsweg Galileis und nicht Francis Bacons zu vollenden, Herbert von Cherbury setzte in seiner Religionsphilosophie wie Hugo Grotius in seiner Rechtsphilosophie bei Galilei an (Scientia Bd. 62 [1937] 121–130; 185–193). „Der Kern dessen, was die Gerechtigkeit ist und bedeutet, muß entweder, in streng einheitlicher und allgemeingültiger Weise, aus den ursprünglichen Kräften der menschlichen Vernunft erkannt werden – oder er bleibt uns für immer verschlossen und unerkennbar“, beschrieb Cassirer im genannten Aufsatz das Anliegen von H. Grotius. – Leibniz teilte Arnauld am 14. Juli 1686 mit, daß das Endziel aller Forschung „die Beschreibung aller empirischen Wahrheiten mittels Vernunftwahrheiten ist, und ihre Zurückführung auf die Form der Vernunftwahrheiten“. Für Leibniz ist die Erfahrungswahrheit nur ein Ausschnitt aus der ganzen Wahrheit. – Ich darf Winigers (W.) Standort so benennen, daß er sich in diesem von Cassirer eröffneten Beobachtungswinkel befindet: W. wirft dabei zuerst einen kurzen Blick auf Grotius, Pufendorf und Leibniz, um sich Christian Wolffs Werke zuzuwenden. Die von Leibniz bereits vorbereitete Unterscheidung von „mathematischer“ und „empirischer“ Wahrheit wandelt sich im Denken Christian Wolffs in die Dreiheit von „transzendentaler“, „logischer“ und „moralischer“ Wahrheit um. Deren Begriffsgeschichte und Begriffsinhalt geht W. sorgfältig und ausführlich nach.

Die *transzendente* Wahrheit bestimmt den Zusammenhang zwischen der ontologischen Ordnung einer Sache und der Aussage, die über diese Sache gemacht wird. Wahr ist demnach ein Satz, welcher die Ordnung dessen, was dem Sein entspricht, wiedergibt. Er bezeugt damit auch, daß die Seins- und die Erkenntnisordnung übereinstimmen können und müssen. Das Sein eröffnet Möglichkeiten, unter denen es einige verwirklicht sehen will. Ontologische und deontologische Ordnung sind gleichsam zwei Seiten *einer* „Sache“. Die Natur und das Wesen des Menschen sind erkennbar, somit aber auch das Jus Naturae, aus welchem sich weitere Norminhalte ableiten lassen. – Die *logische* Wahrheit ist Propositionalwahrheit. Logisch wahr ist eine Proposition, wenn das Prädikat durch den Begriff des Subjekts bestimmt ist und sich diese Bestimmung mittels des Satzes vom zureichenden Grunde aufweisen läßt. Dies gilt auch für jede Naturrechtsnorm. Sie muß um ihrer Gültigkeit willen „den zureichenden Grund im Wesen selbst und in der Natur des Menschen anerkennen“ (175) und sich von ihm die inhaltliche Übereinstimmung von Natur- und Rechtsinhalt verbürgen lassen (174). Der Naturrechtssatz, aber auch jeder andere Rechtssatz hat den Anforderungen logischer Wahrheit zu entsprechen, d. h. das Prädikat eines Soll-Satzes muß vom Subjekt her begründbar sein. Im Satze „Die Tötung eines Menschen ist mit lebenslanger Strafe zu bestrafen“ muß deshalb vom Begriff der „Tötung“ her sich die „lebenslange Strafe“ begründen. Sämtliche Naturrechtsnormen sind zudem in eine hierarchische Ordnung zu bringen, und nur wenn sie sich einordnen lassen, kommt ihnen die Auszeichnung zu, der logischen Wahrheit zu entsprechen. Ordnen lassen sich die Normen gemäß Wolff unter den Arten „Lex“, „obligatio“, „officium“ und „Jus“. – Die *moralische* Wahrheit stellt nun nach Wolff die Beziehung zwischen dem Denken des Menschen und seiner (äußeren) Handlung her. Er soll tun, was er – in Gedanken – vertritt. Der moralischen Wahrheit geht es also um die Identität, ja die Integralität des Menschen. Schon der transzendentalen Wahrheit lag an Übereinstimmung: nämlich an der von