

## Lex naturalis – Stolperstein einer ökumenischen Ethik?

VON GERHARD BEESTERMÖLLER

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß zwischen den evangelischen Konfessionen und der katholischen Kirche eine große Annäherung stattgefunden hat, und zwar in einem Umfang, der früher kaum denkbar erschien. Dies gilt besonders im Bereich der Dogmatik. Daher wird von Vertretern dieses Faches auch immer vernehmlicher die Frage aufgeworfen, ob man überhaupt noch von wirklich kirchentrennenden Differenzen sprechen könne<sup>1</sup>.

Demgegenüber steht man in Fragen der Ethik eher am Anfang eines ökumenischen Dialogs<sup>2</sup>. Daran hat auch der sogenannte konziliare Prozeß ‚Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‘ wenig geändert, der als der Versuch verstanden werden kann, ökumenisch verantwortete Antworten auf die großen Menschheitsbedrohungen zu formulieren. Gerade dieses Ansinnen machte deutlich, wie fremd sich die Konfessionen weiterhin gegenüberstehen, wenn sie sich in ein Gespräch über ihre moraltheologischen Traditionen begeben<sup>3</sup>.

Mit dieser Erkenntnis wirft der konziliare Prozeß nur ein Schlaglicht auf eine interkonfessionelle Kontroverse, die traditionell tief verwurzelt ist. Der evangelische Theologe Klaus Tanner hat in seiner 1993 erschienenen Habilitationsschrift<sup>4</sup> minutiös aufgezeigt, daß sich eine grundlegende Skepsis, wenn nicht gar Ablehnung, gegenüber der katholischen Naturrechtslehre durch sämtliche Provenienzen der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts zieht. Um nur einen Theologen zu zitieren, dessen Einfluß auf die Theologie der Nachkriegszeit kaum überschätzt werden kann: Karl Barth. In seiner typischen Wortgewaltigkeit bringt er die evangelischen Vorbehalte

<sup>1</sup> Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, *Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg* (Hrsg.), Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter dem Protektorat von Bischof H. Kunst und H. Kardinal Volk, Freiburg 1986.

<sup>2</sup> Was den wissenschaftlichen Ethik-Dialog der Konfessionen betrifft vgl. ZEE 37 (1993), Schwerpunktthema: Grundlagen der Ethik im katholisch-evangelischen Gespräch; *G. Beestermöller*, Möglichkeiten und Grenzen einer ökumenischen Sozialethik. Eine Tagungsnachlese, in: *Cath(M)* 4 (1991) 296–308 und *ders.*, Ökumenische Sozialethik: Konfessionelle Pluralität in der Einheit einer Theologie der Menschenwürde und -rechte? Ein Projektresümee, in: *Cath(M)* 4 (1992) 273–280. Im Hinblick auf die offiziellen Gespräche zwischen den Kirchen siehe *H. J. Urban*, Grundfragen der Ethik in den interkonfessionellen Dialogen auf Weltebene, in: *Cath(M)* 3 (1994) 191–201.

<sup>3</sup> Auf dem Hintergrund dieser Defiziterfahrung fordert die Stuttgarter Erklärung, „eine Arbeitsgruppe ... einzurichten. Sie soll die unterschiedlichen Ansätze und Traditionen diskutieren, Gemeinsamkeiten herausarbeiten, besondere Problemfelder benennen und praktische Handlungsschritte erarbeiten“ (Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin [West] e.V., Forum ‚Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‘ 1988, Gottes Gaben – Unsere Aufgabe. Die Erklärung von Stuttgart, 22. Oktober 1988, Arbeitshilfen 70, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1989, 101).

<sup>4</sup> *Klaus Tanner*, Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung, Stuttgart 1993.

auf den Punkt: „Es gibt kein Naturrecht, das, als solches erkennbar, zugleich göttlichen Charakter trüge, göttliche Verbindlichkeit hätte ... Es ist vielmehr selbst schon für des Menschen Sünde charakteristisch – eine von deren Auswirkungen –, wenn er ein solches ‚Naturrecht‘ kennen, sich und andere an ihm ausrichten und messen zu sollen meint.“<sup>5</sup>

Wie dieses Zitat zeigt, bündelt sich in der Skepsis gegenüber dem Naturrecht brennglasartig praktisch die gesamte Palette der Themen, die traditionell kontrovers belastet sind. Ich beschränke mich im folgenden auf die Ethik. Die Ethik kreist letztlich um die Frage: Was soll ich tun? Zur Klärung dieser Frage will die Naturrechtslehre als normative Theorie einen wesentlichen Beitrag leisten. Die evangelische Skepsis gegenüber diesem Ansinnen besteht im Kern in der Befürchtung, im Naturrecht würde sich der Anspruch manifestieren, Gut und Böse, die wahre Identität des Menschen mit der natürlichen Vernunft und damit außerhalb des nur im Glauben zugänglichen Gottesverhältnisses bestimmen zu können. Gott werde als der absolute Orientierungspunkt menschlicher Identität sozusagen durch den Götzen der eigenen Natur verdrängt. Dieser sündhaften Selbstverschließung wird dann mit aller Entschiedenheit Christus als Inbegriff der wahren Identität und damit als Bezugspunkt christlicher Ethik schlechthin entgegengestellt. Erst in der Orientierung an Christus könne der Mensch seine wahre Identität erkennen und sie im Handeln realisieren. Karl Barth bringt die Alternative auf den Punkt: „Jesus Christus oder Naturrecht?“<sup>6</sup>

Stellt also die katholische Naturrechtslehre einen unüberwindbaren Stolperstein auf dem Weg zu einer ökumenischen Ethik dar? Mir scheint, daß dies nicht der Fall sein muß. Vielmehr scheint mir umgekehrt das evangelische Anliegen, daß eine christliche Ethik ihren verbindlichen Bezugspunkt in Christus finden muß, zumindest in der thomanischen Naturrechtslehre voll und ganz gewahrt zu sein. In gewisser Weise könnte man im Naturrecht geradezu den Eckstein einer ökumenischen Ethik entdecken.

Um diese These zu begründen, möchte ich in einem *ersten* Schritt eine Erwiderung auf Karl Barth referieren, die Arno Anzenbacher vorgetragen hat. Auch er ist der Ansicht, daß Barths Anliegen bei Thomas voll und ganz gewahrt ist. Mir scheint aber, daß bei Anzenbacher die theologische Qualifizierung des thomanischen Naturrechts noch unterbestimmt bleibt. Während nach Anzenbacher die Orientierung der christlichen Ethik an Christus für Thomas das Handeln nur gegenüber Gott verändert, wird hier die These vertreten, daß die Offenbarung auch Auswirkungen auf die normative Ethik im zwischenmenschlichen Bereich hat. Um diese weitreichende Behauptung einzulösen, werde ich in zwei weiteren Schritten die Architektur der thomanischen Naturrechtsargumentation skizzieren.

<sup>5</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zürich 1986, 154.

<sup>6</sup> K. Barth in einem ‚Brief aus der Schweiz nach Großbritannien‘, in: *Ders.*, *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zürich 1945, 191 f.; zitiert nach *Tanner*, a. a. O. 46.

Für das Naturrecht ist die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlich erleuchteter Vernunft gegenüber der von Vernunft und Willen sekundär. Um *diesen* Schritt zu entfalten, werde ich im wesentlichen der Habilitationsschrift von Christian Schröer folgen. Im Hinblick auf die Funktion menschlicher Erkenntnis für die Naturrechtsargumentation ist die Differenz von allgemeinmenschlicher Vernunft und Offenbarungswissen von grundlegender Bedeutung. Im Licht der Offenbarung entsteht ein anderer Entwurf von Gerechtigkeit unter Menschen als in der Perspektive der natürlichen Vernunft. Darum wird es in einem *dritten* Schritt gehen. In einem *abschließenden* Schritt wird im Sinne eines Ausblicks die Frage aufgeworfen, ob nicht im theologischen Grundansatz der thomanischen Naturrechtslehre das evangelische Anliegen, die absolute Christusbezogenheit einer theologischen Ethik, voll und ganz gewahrt ist, so daß sie als Rahmen für eine ökumenische Ethik dienen könnte.

### 1. Naturrecht als Einbindung universaler Rationalität in eine Glaubensethik (A. Anzenbacher)

Arno Anzenbacher hat in einer 1995 erschienenen Untersuchung auf Karl Barth geantwortet. Das Erstaunliche seiner Erwiderung besteht darin, daß er Barth im Grunde recht gibt. Moralthologie müsse ihren entscheidenden Fluchtpunkt in Christus finden. Nur im Hinblick auf das ewige Heil in Gott werden menschliche Handlungen gut oder böse. Anzenbacher bestreitet aber entschieden, daß dies in der klassischen Naturrechtslehre, insbesondere bei Thomas von Aquin, nicht mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gekommen sei. Für Thomas wäre zwar die Moralthologie im Hinblick auf den zwischenmenschlichen Bereich an die philosophische Ethik verwiesen. Dies dürfte aber nicht mit Selbstaufgabe verwechselt werden.

Um diese These zu begründen, analysiert Anzenbacher die Architektur des *lex*-Traktates in der *Summa theologiae*. Als letztgültiger Bezugspunkt menschlichen Handelns stehe am Anfang des Gesetzestraktates die *lex aeterna*, Gottes liebender Wille. Und die Argumentationslinie der Gesetzeslehre erreiche ihr Finale in der *lex nova*. Die ist „vor allem ... ‚die Gnade des Heiligen Geistes selbst, die den an Christus Glaubenden geschenkt wird‘ (I-II, q.106, a.1). ... Insofern steht auch bei Thomas ‚das Naturrecht in der Klammer einer christlichen Sicht‘<sup>7</sup>. Die theologische Klammer um das Naturrecht bedeute nun nicht, daß dessen Inhalt nur Christgläubigen zugänglich sei. Vielmehr unterscheide Thomas sehr genau drei Rationalitätsebenen normativer Vorgaben. Die erste sei allen Menschen unmittelbar einsichtig, die zweite Ebene werde nur von weiseren Menschen erkannt und

<sup>7</sup> A. Anzenbacher, Theologische und philosophische Begründung der Menschenrechte in einer christlichen Sozialethik, in: Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensforschung, Gerhard Beestermöller (Hrsg.), Stuttgart 1995, 117; Anzenbacher zitiert E. Wolf, Sozialethik. Theologische Grundfragen, 3. Aufl. 1988, 103.

müsse anderen erst vermittelt werden. Aber auch diese Ebene werde mittels der allen Menschen gemeinsamen Vernunft beschritten. Erst auf einer dritten Ebene gehe es um jene Handlungsvorgaben, „zu deren Beurteilung die menschliche Vernunft göttlicher Unterweisung bedarf, durch die wir belehrt werden über das, was Gottes ist“ (I-II, q.100, a.1). Hierher gehört z. B. das Gebot ‚Du sollst den Namen Gottes nicht mißbrauchen!‘ Auch diese Ebene gehört der *lex naturalis* und ihrer Rationalität an.“<sup>8</sup>

Insofern es also um Fragen des menschlichen Zusammenlebens gehe, um das sozioethische Ringen um Gerechtigkeit, bewege sich das thomanische, theologisch finalisierte Naturrecht auf der Ebene der allgemeinmenschlichen Vernunft. Es kommt also „in der Architektonik der *leges* das Desiderat eines Bereichs universeller moralischer Rationalität in Sicht, dessen argumentative Kommunikativität den positiven Glauben nicht thematisch voraussetzt“<sup>9</sup>.

Die Anzenbachersche Erwiderung auf Barth findet ihre Spitze in dem Aufweis, daß zwischen Thomas und Barth im Grunde keine wesentliche Differenz besteht. Denn auch nach Barth sei es keineswegs notwendig, daß eine an Christus orientierte Ethik diesen Bezug ständig thematisiere. Insofern sei eine christliche, sich nur mit philosophischen Argumenten artikulierende Ethik durchaus legitim: „Keinen einzigen Satz ausdrücklichen ‚christlichen Inhalts‘, kein dogmatisches oder biblisches Wort wird eine solche philosophische Ethik auszusprechen brauchen.“<sup>10</sup> Mit dieser Argumentation hat Anzenbacher m. E. schlüssig gezeigt, daß der Vorwurf der Christusvergessenheit an die Naturrechtstradition, zumindest in ihrer klassischen Gestalt, ungerecht ist. Auch für die Scholastik ist Christus absoluter Bezugspunkt menschlicher Existenz und menschlichen Handelns. Man kann aber nun umgekehrt fragen, ob Anzenbacher den Einfluß der Offenbarung auf das thomanische Naturrecht auch und gerade in Fragen des menschlichen Miteinanders hinreichend bestimmt.

Letztlich beruht Anzenbachers Argumentation auf der These, daß für den Aquinaten die Theologie die Frage nach der Gerechtigkeit unter Menschen sozusagen an die Philosophie als eine Hilfswissenschaft delegiert. Die Moraltheologie kennt demnach auf diesem Gebiet keine anderen Prinzipien und Normen als die Philosophie und kann sie auch nicht anders begründen, als dies in der philosophischen Ethik geschieht. Die Funktion der Offenbarung beschränkt sich in diesem Bereich auf die eines Schlaglichtes, das normative Vorgaben ‚beleuchtet‘, die unabhängig von ihr gelten und eingesehen werden. Mit dieser These bewegt sich Anzenbacher im mainstream der modernen Thomas-Forschung<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Anzenbacher 119.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> K. Barth, *Ethik I* (1928), Gesamtausgabe II/1, 1973, 59f.; zitiert nach Anzenbacher 120.

<sup>11</sup> Die neuere Forschung folgt hier *Wolfgang Kluxen*, der mit seiner Habilitationsschrift die Fundamentalmoral des Aquinaten wiederentdeckt hat: „Die Offenbarung schreibt nur in beschränktem Bezirke bestimmtes Tun vor, vornehmlich da, wo es um die besonderen Weisen der

Demgegenüber wird hier die These vertreten, daß Thomas eine theologische Gerechtigkeitslehre vertritt, die sich grundsätzlich der philosophischen Rekonstruktion entzieht. Zwar beinhaltet die Offenbarung keine Gebote für das Zusammenleben der Menschen, die der Einsicht der allgemeinmenschlichen Vernunft entzogen wären. Aber die Offenbarung eröffnet eine Christusverbundenheit, die zum absoluten Bezugspunkt einer theologischen Ethik wird. Die gläubige Christusverbundenheit eines Menschen ist mehr als dessen sittliche Gutheit nach Maßgabe der natürlichen Vernunft. Daraus folgt zum einen, daß alles, was aus der Perspektive der sittlichen Gutheit für den zwischenmenschlichen Umgang und die politische Ordnung folgt, in einer theologischen Ethik nur Bestand hat, wenn es der Verbundenheit mit Christus dient. Zum anderen gibt es Erfordernisse eines christusverbundenen Lebens, die in der Perspektive der natürlichen Sittlichkeit nicht auftauchen.

Angesichts der Geschlossenheit der modernen Thomas-Forschung in dieser Frage mag die hier aufgestellte These etwas hybrid erscheinen. Wie kann man aber erklären, daß Thomas die Todesstrafe für Häretiker und Apostaten fordert?<sup>12</sup> Und wie ist der Satz der *Summa theologiae* zu verstehen, daß die „weltliche Gewalt der geistlichen untergeordnet ist wie der Leib der Seele“<sup>13</sup>? Die mittelalterlichen Vorstellungen der weltlich-geistlichen Einheit der Kirche, die Thomas teilt, sprengen den Rahmen „universeller Rationalität ... , dessen argumentative Kommunikativität den positiven Glauben nicht thematisch voraussetzt“<sup>14</sup>.

Insofern ist der mainstream der heutigen Thomas-Auslegungen mit einer impliziten Hypothek belastet. Sie besteht in der These, zwischen der *Prima Secundae*, der *Fundamentalmoral* der *Summa*, und der *Secunda Secundae*, deren Anwendungsteil, ließe sich selbst im Hinblick auf die Grundzüge der politischen Ordnungsvorstellungen kein kohärenter Argumentationsgang rekonstruieren. Genau dies soll hier aber versucht werden. Dazu wird zunächst im Anschluß an Christian Schröer gezeigt, daß die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Vernunft für die thomanische Naturrechtslehre von sekundärer Bedeutung ist. Ein weiteres Plausibilitätsargument für die These, daß das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Thomas noch nicht ausdiskutiert ist, besteht darin, daß unter denjenigen, für die Thomas in Fragen der Gerechtigkeit die Autonomie der allen Menschen gemeinsamen Vernunft vertritt, erhebliche Meinungsverschiedenheiten bestehen: Bleibt die Anordnung der Argumente, die die philosophische Ethik verlangt, in der Theologie unverändert bestehen, oder erzwingt die theologische Perspektive deren Umbau?

Gottesbeziehung geht, und selbst dort beschränkt sie sich vielfach auf ein Allgemeines, das zu seiner Erfüllung im Hier und Jetzt noch immer verschiedene Möglichkeiten offenläßt.“ (Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 2. erw. Aufl., Hamburg 1980, 80).

<sup>12</sup> Vgl. *STh* II-II, q.10 und 11.

<sup>13</sup> „Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae“ (*STh* II-II, q.60, a.6, ad 3).

<sup>14</sup> Anzenbacher 119.

Hier vertritt Kluxen die These, daß „die thomistische Ethik ihren Sinn und ihre bestimmte Gestalt in der theologisch bestimmten Synthese gefunden hat“<sup>15</sup>. Die philosophische Ethik folge aber einem anderen Schema als die theologische. „Thomas gibt selbst die Prinzipien und die Struktur dieser philosophischen Ordnung an und unterscheidet sie von denen der Theologie. Daraus ergibt sich zwingend die Forderung an den Interpreten, die philosophischen Aussagen bei Thomas auf *diese* Ordnung zu verstehen; erst dann werden sie in ihrer eigenen Dimension, also *philosophisch*, verstanden.“<sup>16</sup> Daher erhebt Kluxen „Einwände gegen die übliche Praxis der Thomas-Interpreten ..., welche die philosophische Ethik nach theologischem Schema darstellen, wobei sie das der Summa theologiae (besonders das der I-II) bevorzugen“<sup>17</sup>.

Dieser These hat Christian Schröer in seiner 1995 erschienenen Habilitation widersprochen, indem er sich kritisch mit den Autoren auseinandersetzt, die der Kluxenschen Analyse folgen: „Die Prima Secundae ist, ..., streng im Sinne einer philosophischen argumentierenden Ethik aufgebaut.“<sup>18</sup> Für die hier verfolgte Frage ist diese Diskussion sekundär. Es reicht der Hinweis, daß im Hinblick auf die Tiefenstruktur der thomanischen Ethik der Eindruck einer geschlossenen Interpretationsphalanx schwindet.

## 2. Naturrecht als Implikate vernunftbestimmten Wollens (Christian Schröer)

Auf den ersten Blick könnte der Begriff des Naturrechts zu dem Mißverständnis verleiten, in ihm ginge es um normative Vorgaben, die sozusagen in der Natur des Menschen gründen und zu deren Erkenntnis die natürliche Vernunft des Menschen ausreiche<sup>19</sup>. Demgegenüber hat Christian Schröer m. E. überzeugend dargelegt, daß es für Thomas im Naturrecht darum geht, durch Reflexion auf die „Natur des praktischen Begründungsaktes“<sup>20</sup> zu normativen Vorgaben zu gelangen. Dieser bestehe aus drei Schritten: „Im Akt der praktischen Vernunft stellt der Handelnde fest, *daß* er etwas will, und er bestimmt, *was* er will und *auf welchem Wege* er sein Wollen verwirklichen kann.“<sup>21</sup>

a) *Erster* Schritt der praktischen Begründung: Sinn und Zweck der Ethik

<sup>15</sup> Kluxen 98 f.

<sup>16</sup> Kluxen XXIX.

<sup>17</sup> Kluxen 98 f.

<sup>18</sup> Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin (Münchener philosophische Studien, NF 10). Stuttgart 1995, 91.

<sup>19</sup> Um Mißverständnisse zu vermeiden: Es soll keineswegs behauptet werden, für Anzenbacher seien nach Thomas philosophische Ethik und Naturrecht identisch. Vielmehr macht Anzenbacher deutlich, daß auch die Gebote der Ersten Tafel in der Summa zur *lex naturalis* gehören. Nur auf dem Feld der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit seien die normativen Vorgaben der *lex naturalis* mit philosophischen Argumenten nachvollziehbar.

<sup>20</sup> Schröer 54.

<sup>21</sup> Schröer 197.

ist es, Imperative zu formulieren und zu begründen. Inhalt des obersten Satzes jedes vollständigen ethischen Syllogismus bildet das Streben des Menschen nach dem allgemein Guten. Nur unter dieser Voraussetzung bekommt in der Konklusion die Erkenntnis des hier und jetzt Guten imperativischen Charakter. Dieser natural vorgegebene Ausgriff des Menschen auf den Horizont des Guten überhaupt, innerhalb dessen konkret Gutes auftauchen kann, ist gleichursprünglich mit der Offenheit des Menschen für die Wahrheit, die ihm erst ermöglicht, konkret Wahres zu erkennen<sup>22</sup>. Daher stellt die Ethik insofern eine autonome Wissenschaft dar, als die obersten Prinzipien ihrer Argumentation nicht von einer anderen Wissenschaft vorgegeben werden: „Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden.“<sup>23</sup>

b) *Zweiter Schritt der praktischen Begründung:* In einem zweiten Schritt des praktischen Syllogismus geht Vernunftkenntnis mit ein. Mittels seiner Vernunft wird sich der Mensch darüber klar, worauf sein ihm vorgegebenes Streben zielt; nämlich auf ein Objekt, dem schlechthin nichts Wünschenswertes fehlt und in dem der Mensch daher seine Glückseligkeit findet. Dies kann keines der singularen Güter sein, wie sie der Mensch in seiner Welt vorfindet. Denn schon aus der Pluralität der Güter ergibt sich, daß über jedes singulare Gut hinaus noch Wünschenswertes übrigbleibt<sup>24</sup>. Es stellt sich somit die Frage, ob es ein derart schlechthin Gutes gibt, in dem der Mensch seine Erfüllung finden kann. Erst an dieser Stelle unterscheiden sich die Erkenntnismöglichkeiten von Philosophie und Theologie. Die Erkenntnis der Philosophie endet mit der Einsicht, daß kein partikulares Gut dieser Welt den Menschen erfüllen kann. Die Theologie darf darüber hinaus durch die Offenbarung die Hoffnung hegen, daß der Mensch in der Anschauung Gottes Glückseligkeit finden wird<sup>25</sup>.

c) *Dritter Schritt der praktischen Begründung:* Die entscheidende Frage ist nun, wie der Mensch durch sein Handeln Glückseligkeit erlangen kann. Dies ist der Ort für die Lehre vom übernatürlichen Verdienst bei Thomas.

<sup>22</sup> „Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus“ (STh I-II, q.94, a.2, resp.).

<sup>23</sup> „Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum“ (STh I-II, q.94, a.2, resp.). Nach *Schröder* (198) geht Thomas mit der Unabhängigkeit der Ethik gegenüber der Theorie als Wissenschaft von dem, was wahr ist, einen entscheidenden Schritt über Aristoteles hinaus. Dieser verstricke sich mit dem Versuch einer theoretischen Letztbegründung der Ethik in einem Zirkel.

<sup>24</sup> „Unde si proponitur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omne considerationem ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum: si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum, bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo; alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes“ (STh I-II, q.10, a.2, resp.).

<sup>25</sup> „Beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia a honitatis“ (STh I-II, q.4, a.4, resp.).

Hier läßt sich dann auch zeigen, in welcher Weise das thomanische Naturrecht auch im Hinblick auf die zwischenmenschliche Handlungsebene theologisch qualifiziert ist. Mit dieser Feststellung löse ich mich von Schröers Argumentation.

Nach Schröer wendet sich der dritte Schritt im praktischen Argumentationsgang denjenigen Gütern zu, ohne die der Mensch das letzte Ziel nicht wollen kann und die daher sozusagen um des letzten Zieles willen „in ähnlicher Weise notwendig ... gewollt“ werden. Dazu gehört alles, „ohne welches dieses letzte Ziel nicht erreicht werden kann, so wie das Sein und Leben und anderes dergleichen“<sup>26</sup>. Er beruft sich hier auf STh I-II, q.10, a.2, ad 3: „Et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest sicut esse et vivere et huiusmodi.“ Diese und ähnliche Stellen<sup>27</sup> bei Schröer schließen zumindest eine Auslegung nicht aus, nach der für Thomas jeder, der seine Glückseligkeit wolle, mit Notwendigkeit sein Leben erhalten wollen müsse. Impliziert diese Auslegung nicht, daß es für Thomas überhaupt kein sittlich gutes Lebensopfer geben würde? Warum sollen dann aber für den Aquinaten Soldaten, die in einem gerechten Krieg sterben, als Märtyrer geachtet werden?<sup>28</sup>

Diese Schwierigkeiten bestehen nicht, wenn man den von Schröer herangezogenen Satz konditional übersetzt: „... insofern man ohne diese Güter das letzte Ziel nicht haben kann“. Das einzige immer und überall verpflichtende ‚Gut‘ ist die Vernunftbestimmtheit des Handelns. Jedes darüber hinausgehende inhaltlich bestimmte Gut, und sei es noch so allgemein formuliert, kann nur in den allermeisten Fällen, aber eben nicht immer verpflichten: „Bei allen nämlich ist es recht und wahr, daß der Mensch vernunftgemäß handeln muß. Aus diesem Grundsatz ergibt sich nun als Einzelforderung, daß hinterlegtes Gut zurückzugeben ist. Das ist zwar wahr für die meisten Fälle; es kann aber der Fall eintreten, daß die Rückgabe hinterlegten Gutes verderblich und folglich unvernünftig ist; z. B. wenn jemand sein Eigentum zurückfordert, um es im Kampf gegen sein Vaterland einzusetzen.“<sup>29</sup>

Im persönlichen Gespräch räumte Schröer sofort ein, daß auch fundierende Güter wie Sein und Leben keineswegs mit dem letzten Ziel in eins gesetzt werden können und es insofern auch Situationen geben könnte, in denen die Aufgabe des Lebens gefordert sei. Wenn dies aber so ist, dann stellt sich die Frage, wann um des letzten Zieles willen das Leben hingegeben wer-

<sup>26</sup> Schröer 87.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. ebd. 201.

<sup>28</sup> Vgl. STh II-II, q. 124, a.5.

<sup>29</sup> „Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est: sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam“ (STh I-II, q.94, a.4, resp.).



den muß. Wird diese Frage für den Aquinaten in einer theologischen Ethik in der gleichen Weise beantwortet wie in einer philosophischen?

Schröer setzt sich mit dieser Frage nicht *expressis verbis* auseinander, beantwortet sie aber implizit positiv. Denn er sieht „eine hinreichende Basis für eine philosophische Ethik“ darin, daß „es offenbar notwendig geltende Gesichtspunkte gibt, unter denen man menschliches Handeln als ein solches entwerfen und überprüfen kann“<sup>30</sup>. Worin sollen diese Gesichtspunkte bestehen, wenn selbst der Sinn noch so allgemein formulierter, partikularer Güter erst im theologischen Rahmen bestimmt werden kann? Nach der hier vertretenen These gibt es, abgesehen von der allgemeinsten Forderung nach erkenntnisgeleitetem Handeln, keinen material gefüllten Gesichtspunkt, den die philosophische Ethik erkennen kann und der notwendigerweise in der Perspektive der Theologie Bestand hat.

Daß Thomas kein partikulares Gut kennt, das immer und überall zu realisieren ist, bedeutet m. E. nicht, daß er keinerlei ausnahmslos geltende Normen postuliert. Dies allerdings scheint Friedo Ricken zu behaupten: „Eigenart der Vernunft sei es“ – nach Thomas –, „vom Allgemeinen zum Besonderen fortzuschreiten. Während aber die theoretische Vernunft von notwendigen Prämissen zu notwendigen Konklusionen komme, seien bei der praktischen Vernunft zwar die Prämissen, jedoch nicht die Konklusionen für alle Menschen unter allen Umständen richtig.“<sup>31</sup>

Die Schwierigkeit der Interpretation dieser Aussage liegt in den Begriffen ‚für alle Menschen‘ (a) und ‚unter allen Umständen‘ (b). (a) Sind damit alle Handelnden oder alle von einer Handlung Betroffenen gemeint? Ricken scheint beides zu meinen, also alle irgendwie in eine Handlung involvierten Menschen. (b) Geht es um die ‚inneren‘ Umstände der in eine Handlung involvierten Menschen oder um äußere Gegebenheiten einer Handlung? Ricken denkt wohl an die Gesamtheit der inneren und äußeren Bedingungen, von denen eine Handlung abhängt. Demnach vertritt er die These, keine material gefüllte Norm, die Konkretes enthält als das allgemeine Prinzip der Gerechtigkeit, könne nach Thomas immer und überall Geltung beanspruchen, da sie nicht die Gesamtheit der inneren und äußeren Bedingungen einer Handlung berücksichtigen könnte. Demgegenüber, so meine These, kann nach Thomas ausschließlich eine negative innere Handlungsdisposition eines Menschen, der von einer Handlung betroffen ist, die Abweichung von einer Norm begründen, die auf dem Weg der Ableitung von allgemeinen Prinzipien gewonnen wurde.

Ricken beruft sich auf die soeben zitierte I-II, q.94, a.4, resp.<sup>32</sup>. Gerade diese Stelle scheint mir aber Rickens Interpretation in Frage zu stellen.

<sup>30</sup> Schröer 116.

<sup>31</sup> F. Ricken, Artikel: Naturrecht, I. Altkirchliche, mittelalterliche und römisch-katholische Interpretationen, in: TRE 24, 144.

<sup>32</sup> Vgl. Anm. 26.

Denn der einzige Grund, den Thomas hier anführt, aus dem eine *via conclusionis* gewonnene Einzelforderung ausnahmsweise nicht verpflichtet, ist in den unmoralischen Absichten des Menschen zu suchen, der von der Handlung betroffen ist. Ist von einem Menschen nichts Böses zu erwarten, ist das Hinterlegte immer zurückzugeben. Dieser Gedanke wird von Thomas an anderer Stelle bekräftigt: „So fordert der naturhafte Ausgleich, daß dem Hinterleger das Hinterlegte zurückgegeben wird; und wenn die menschliche Natur immer ‚zu Recht‘ wäre, wäre das immer einzuhalten. Weil es aber zuweilen vorkommt, daß der menschliche Wille sich verschlechtert, gibt es den Fall, daß das Hinterlegte nicht zurückgegeben werden darf, damit nicht der Mensch mit seinem bösen Willen es mißbrauche.“<sup>33</sup>

Die gleiche Argumentation kommt auch in der Begründung der Todesstrafe zum Ausdruck, daß nämlich ausschließlich eine vorwerfbare Gemeingefährlichkeit das Tötungsverbot außer Kraft zu setzen vermag. Dazu geht Thomas in zwei Schritten vor. In einem ersten Schritt geht es um die Begründung von Strafrecht überhaupt:

„Mithin werden gewisse Anweisungen nach Art von Folgesätzen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturgesetzes abgeleitet; so kann z. B. das Verbot: ‚Du sollst nicht töten‘ als Folgesatz hergeleitet werden aus dem Grundsatz: ‚Du darfst niemandem ein Leid antun‘. Gewisse Verfügungen werden dagegen abgeleitet nach Art näherer Bestimmungen; so verlangt das Naturgesetz, daß der Schuldige bestraft wird; aber daß ihm diese oder jene Strafe zuerkannt wird, das ist nähere Bestimmung zum Naturgesetz.“<sup>34</sup>

In dieser Passage steckt eine ungeheure Spannung. Denn Strafen bedeutet nichts anderes, als jemandem einen Schaden zuzufügen. So kann selbst die allgemeine Forderung, ‚Du darfst niemandem ein Leid antun‘, nur ut in pluribus gelten, insofern nämlich jemand nicht Strafe verdient. Diese Einschränkung gilt in gleicher Weise – und dies ist der zweite Schritt – für das Tötungsverbot: „Wenn ... ein Mensch auf Grund eines Verbrechens der Gemeinschaft zur Gefahr und zum Verderben wird, ist es vernünftigt und heilsam, ihn zu töten.“<sup>35</sup> Hingegen ist es „in keiner Weise erlaubt, einen Unschuldigen zu töten“<sup>36</sup>.

Wenn also Ricken schreibt: „So ist ... die Tötung eines Menschen in den meisten Fällen ein Unrecht“, dann ist dem zuzustimmen. Daraus folgt aber

<sup>33</sup> „Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur: et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur: ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita reposcat“ (STh II-II, q.57, a.2, ad 1).

<sup>34</sup> „Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum: sicut hoc quod est ‚non esse occidendum‘, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est ‚nulli esse malum faciendum‘. Qaedam vero per modum determinationis: sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae“ (STh I-II, q.95, a.2, resp.).

<sup>35</sup> „Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur“ (STh II-II, q.64, a.2, resp.).

<sup>36</sup> „Et ideo nullo modo licet occidere innocentem“ (STh II-II, q.64, a.6, resp.).

nicht, daß es keine „ausschließlich deskriptiv erfaßte Handlungsweisen“<sup>37</sup> gäbe, deren Verbot ausnahmslos gälte. Das Verbot, Unschuldige zu töten, gilt ausnahmslos. Denn die Tötung eines unschuldigen Menschen, der niemandem Böses tut, ist immer unverdient. Denn das, was jemand verdient, wird nach dem bemessen, was er „zum Nutzen oder Schaden eines anderen unternimmt“<sup>38</sup>. Und eine unverdiente Tötung ist für Thomas ungerecht: „Die Tötung eines Menschen wird im Dekalog insofern verboten, als sie die Bewandnis des Unverdienten hat: so nämlich enthält das Gebot eben den wesentlichen Sinn der Gerechtigkeit.“<sup>39</sup>

Die Tötung Unschuldiger stellt für Thomas eine deskriptiv erfaßbare Handlung dar, da jeder so lange als unschuldig zu gelten hat, als er nicht von der öffentlichen Autorität verurteilt worden ist: „Es bedarf eines öffentlichen Urteilsspruchs, um zu entscheiden, ob ein Mensch um des Heiles der Gemeinschaft willen zu töten ist.“<sup>40</sup>

### 3. Naturrecht als Implikate eines von gläubiger Vernunft bestimmten Wollens

Das Lehrstück von der Verdienstlichkeit sittlich guter Handlungen bildet das Gelenkstück zwischen der irdischen Praxis des Menschen und dessen

<sup>37</sup> *Ricken* 144. Ricken verweist zur Begründung seiner These, daß es unter Umständen erlaubt sein dürfe, einen Menschen zu töten, auf die Notwehrtötung. Dies scheint mir ein unglückliches Beispiel zu sein. – Die Tötung des Angreifers in Notwehr ist dann nicht sündhaft, wenn sie „praeter intentionem, cum sit per accidens“ (S<sup>Th</sup> II-II, q.64, a.7, resp.), geschieht. Was Thomas unter diesem Begriff versteht, macht er kurz vorher deutlich: „In his ... quae sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum: per accidens autem quod est praeter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum non intendens iniustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere; tunc non facit iniustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est iniustum“ (S<sup>Th</sup> II-II, q.59, a.2, resp.). – Eine Handlungsfolge gilt für den Aquinaten demnach als ‚praeter intentionem‘, wenn der Handelnde nicht einschätzen konnte, daß es dazu kommt. Zur Selbstverteidigung sind also nur Maßnahmen erlaubt, die nach menschlichem Ermessen nicht zum Tod des Aggressors führen. Die Notwehr stellt somit keine Ausnahme vom Tötungsverbot dar. – Der Grund für diese rigide Forderung liegt in einer Folgenabwägung nach Maßgabe der Unparteilichkeit: Das Heil eines Menschen ist ein höheres Gut als das irdische Leben. Daher ist das Heil des Angreifers ein höheres Gut als das Leben des Verteidigers. Das Heil des ungerecht Angreifenden wäre aber für immer gefährdet, würde er von dem Verteidiger getötet. Daher ist der Verteidiger verpflichtet, auf sein Leben zu verzichten, wenn er es nur durch die Tötung des Angreifers erhalten kann. Vgl. zur eingehenderen Begründung dieser Interpretation *G. Beestermöller*, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae (Theologie und Frieden 4)* Köln 1990, 206–220.

<sup>38</sup> „Dicendum quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius“ (S<sup>Th</sup> I-II, q.21, a.3, resp.).

<sup>39</sup> „Occisio hominis prohibetur in decalogo secundum quod habet rationem indebiti: sic enim preceptum continet ipsam rationem indebiti: sic enim humana hoc concedere non potest, quod licet homo indebite occidatur“ (S<sup>Th</sup> I-II, q.100, a.8, ad 3). – Vgl. hierzu *G. Beestermöller*, *Zur Begründung der Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens. Eine Orientierungssuche bei Thomas von Aquin*, in: *Theologie im Ringen ... [Anm. 7] (Theologie und Frieden 6)* 71–82.

<sup>40</sup> „... indiget publico iudicio, ut discernatur an sit occidendus propter communem salutem“ (S<sup>Th</sup> II-II, q.64, a.3, ad 3). Auch dem gerechten Krieg muß ein „iudicium superioris“ (S<sup>Th</sup> II-II, q.40, a.1, resp.) vorausgehen.

Glückseligkeit in Gott. Bekannterweise wirft dieses Lehrstück viele gnaden-theologische Fragen auf, die uns hier nicht zu interessieren brauchen<sup>41</sup>. Die beiden Aspekte, die für die hier verfolgte Fragestellung von Bedeutung sind, faßt Thomas im folgenden Satz zusammen: „Alle Werke der Tugenden sind, sofern sie auf Gott bezogen werden, Bezeugungen des Glaubens, durch den uns bekannt wird, daß Gott solche Werke von uns fordert und uns für sie belohnt.“<sup>42</sup>

Der *erste* Aspekt ist, daß nicht schon die sittlich gute Praxis als solche verdienstlich ist, sondern es muß ein ‚aus Liebe zu Gott‘ hinzukommen. Dies aber setzt voraus, daß der Mensch durch die Offenbarung von der verheißenen Erfüllung in Gott weiß und so sein ganzes Leben auf dieses Ziel ausrichten kann: „Der Wille, wenn er das Wesen Gottes schaut, liebt mit Notwendigkeit, was er auch immer lieben mag, in Hinordnung auf Gott.“<sup>43</sup> Im umfassenden Sinn ist also erst die Glaubenspraxis vor Gott verdienstlich. Diese Bindung der Verdienstlichkeit des Guten an den Glauben hat weitreichende Konsequenzen, die hier zunächst nur angedeutet werden können. Sünden gegen den Glauben, die andere zur Nachahmung verleiten können, stellen eine nicht unterschätzbare Heilsgefährdung für alle dar, insofern sie die Voraussetzung verdienstlicher Tugendhaftigkeit überhaupt in Frage stellen. Darum sieht Thomas in Häresie und Apostasie gemeingefährliche Sünden.

Der *zweite* Aspekt, der hier bedeutsam ist, besteht darin, daß die sittliche gute Praxis für Thomas den Charakter der Partizipation an Gottes Heilsfürsorge bekommt: „Unter den anderen (Geschöpfen) ist nun das vernunftbegabte Geschöpf in einer ausgezeichneteren Weise der göttlichen Vorsehung unterstellt, insofern es auch selber an der Vorsehung teilnimmt, da es für sich und andere ‚vorsehen‘ kann.“<sup>44</sup> Entscheidend ist nun, daß die thomanische *respublica* als Gemeinschaft im Heil anders aussieht als eine *respublica*, die der Freundschaft der Menschen in sittlicher Gutheit nach Maßgabe der allen gemeinsamen Vernunft dienen soll. Für den großen Theologen des Mittelalters bildet nämlich die Kirche als „*respublica fidelium*“<sup>45</sup> eine geist-

<sup>41</sup> Vgl. hierzu O. H. Pesch, Die Lehre vom ‚Verdienst‘ als Problem für Theologie und Verkündigung, in: Verkündigung und Wahrheit, Bd. II, Leo Scheffczyk (Hrsg.), München 1967, 1865–1907.

<sup>42</sup> „Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus hujusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat“ (Sth II-II, q.124, a.5, resp.).

<sup>43</sup> „Et ita voluntas, videntis Dei essentiam ex necessitate amat quiddid amat sub ordine ad Deum“ (Sth I-II, q.4, a.4, resp.).

<sup>44</sup> „Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens“ (Sth I-II, q.91, a.2, resp.) – Der Aspekt, daß sittlich gutes Handeln einen Dienst am eigenen und an anderer Heil darstellt, wird besonders von O. H. Pesch, Das Gesetz, Kommentar (Deutsche Thomas-Ausgabe 13) Graz 1977, 550–558, herausgearbeitet.

<sup>45</sup> Sth, II-II, q.40, a.4, resp. Zur ausführlicheren Darstellung der thomanischen Vorstellungen von einer politischen Ordnung vgl. Beestermöller, Thomas von Aquin ... [Anm. 3] 58 ff. Im folgenden beschränke ich mich auf eine Skizze.

lich-politische Einheit. Sie wird von einer weltlichen und einer geistlichen Gewalt regiert, wobei die „weltliche Gewalt der geistlichen untergeordnet ist wie der Leib der Seele“<sup>46</sup>. Denn die weltliche Gewalt ist für das irdische Wohl zuständig, während der geistlichen das ewige Heil anvertraut ist. Das irdische Wohl ist nur insofern ein Gut, als es für die Erlangung des ewigen Heiles dienlich ist.

Sinn und Zweck der *respublica* der Gläubigen besteht darin, jedem ein vor Gott verdienstliches Leben zu ermöglichen. In dieser Perspektive liegt das eigentlich Verbrecherische in jedem Rechtsbruch darin, daß er andere zur Nachahmung und damit zur Sünde verleiten kann. Daher besteht „das Ziel des menschlichen Gesetzes ... in der zeitlichen Ruhe des Gemeinwesens; zu diesem Ziel gelangt das Gesetz dadurch, daß es hinsichtlich jener Übeltaten, die den Zustand des Friedens im Gemeinwesen stören können, die äußeren Handlungen in Schranken hält.“<sup>47</sup> In dieser Rechtsordnung haben „Strafen nur so weit die Bewandnis von Gerechtigkeit, als Sünden durch sie verhütet werden“<sup>48</sup>.

Die *respublica* der Kirche kennt keine politischen Gemeinschaften neben sich, über die sie keine Autorität hat. Denn die Kirche ist weltumspannend angelegt, weil alle Menschen zum Heil berufen sind. Aus diesem Grund hat die Kirche, „welche die Autorität Gottes ausübt“, auch Rechtsautorität über heidnische Fürsten und kann ihnen „durch Urteilspruch oder Anordnung das Herrschaftsrecht nehmen“<sup>49</sup>. Der schwerste Verstoß gegen die

<sup>46</sup> „Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae“ (Sth II-II, q.60, a.6, ad 3).

<sup>47</sup> „Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitas, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis“ (Sth I-II, q.98, a.1, resp.).

<sup>48</sup> „Poenarum inflicio non est propter se expetenda, sed poenae infliguntur ut medicinae quaedam ad cohibendum peccata“ (Sth II-II, q.43, a.7, ad 1).

<sup>49</sup> „Potest tamen juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis, tale jus domini vel paelationis (sc. infidelium) tolli“ (Sth II-II, q.10, a.10, resp.). *Schröer* glaubt, die thomanische Gesetzeslehre durch eine leichte Modifikation fortentwickeln zu können, so daß sie mit den „zahlreichen Vertragstheorien der Neuzeit“ kompatibel wird, „auf deren Boden wiederum erst das moderne Demokratieverständnis wachsen konnte“ (115). – Um diese Brücke zu schlagen, brauche man nur die Fiktion „der Vernunft der Gemeinschaft, die als Ganze wie ein handelndes Subjekt“ eine gesetzliche Ordnung erläßt, fallenzulassen. „Das Erfordernis, eine förderliche gesellschaftliche Disposition mit den Mitteln des Gesetzes aufrechtzuerhalten, (lasse sich) im Grundzug auch vom Standpunkt des je einzelnen Mitglieds der Gemeinschaft entwickeln: Als der, der im Kontext eines gemeinschaftlichen Lebens wirklich handeln will, will ich einschlußweise auch notwendig eine förderliche Disposition des gemeinschaftlichen Lebens; dann muß es auch im eigenen Interesse des einzelnen liegen, daß die einvernehmlich ausgemachte Ordnung aufrechterhalten wird ...“ (114). – Was ist aber, wenn ein solches Einvernehmen nicht hergestellt werden kann? Kant hat deutlich gesehen, daß Selbstbestimmung als das Recht, nur unter Gesetzen zu leben, denen man seine Zustimmung geben kann, eine Pluralität von Staaten erfordert, in denen verschiedene ‚ways of life‘ realisiert werden. Das ganze Problem besteht dann darin, wie eine rechtliche Ordnung zwischen den Staaten aussehen kann, die nicht etatistisch sein darf. Denn ein Weltstaat würde die Freiheit der Staaten wieder einschränken. Dieses Problem taucht bei Thomas nicht auf, da er keine Pluralität gleichberechtigter politischer Gemeinwesen kennt. Insofern ist der Bruch zwischen der thomanischen Gesetzeslehre und dem neuzeitlichen Paradigma des ursprünglichen Vertrages doch größer, als *Schröer* annimmt. Selbstverständlich muß auch der Ansatz des neuzeitlichen Vertragsdenkens auf seine Leistungsfähigkeit und Grenze

Gerechtigkeit in der Polis der Kirche besteht in den Sünden gegen den Glauben, insbesondere in der Häresie, die daher mit aller Härte bestraft werden kann: „Wenn nun die Münzfälscher und andere Übeltäter ohne weiteres durch die weltlichen Fürsten von Rechts wegen dem Tod überliefert werden, so können um so mehr die Häretiker, sobald sie der Häresie überführt sind, nicht nur aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, sondern auch rechtens getötet werden.“<sup>50</sup>

Es zeigt sich also, daß die von Thomas vertretene politische Ordnung zwar nicht unmittelbar geoffenbart ist, jedoch ist die Perspektive, unter der sie entworfen wird, die geoffenbarte Perspektive des Heils, die zu einem grundlegenden Umbau der philosophisch entwerfbaren politischen Ordnung führt. Daher kann von einem „Bereich universeller moralischer Rationalität ..., dessen argumentative Kommunikativität den positiven Glauben nicht thematisch voraussetzt“<sup>51</sup>, auch in Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht die Rede sein<sup>52</sup>.

#### 4. Naturrecht – Eckstein einer ökumenischen Ethik?

Es dürfte deutlich geworden sein, daß das thomanische Naturrecht von dem Vorwurf nicht getroffen wird, hier werde außerhalb der Verwiesenheit des Menschen auf Christus nach verbindlicher Orientierung für menschl-

---

bedacht werden (Vgl. zur Kantischen Friedensphilosophie G. Beestermöller, Die Völkerbunds-idee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität [Theologie und Frieden 10] Stuttgart 1995 und zum Vertragsparadigma überhaupt W. Kerstin, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, Darmstadt 1994).

<sup>50</sup> „Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores statim per saeculares principes juste morti traduntur; multo magis haeretici, statim ex quo de haeresi vincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et iuste occidi“ (STh II-II, q.11. a.3, resp.).

<sup>51</sup> Anzenbacher 119.

<sup>52</sup> Auch Kluxen geht der Frage nach, ob es Auswirkungen auf die normative Ethik habe, daß in theologischer Perspektive menschliches Handeln „die Bedeutung von Verdienst oder Schuld vor Gott“ bekommt. Auch in dieser Perspektive „behält das politische Verstreben des ‚politischen‘ eine gewisse Eigenbedeutung; denn die konkret geschichtsgestaltende Gesetzgebung Gottes betrifft nicht den Gesamtbereich menschlichen Zusammenlebens, sondern nur eine Gruppe besonderer Akte, in denen die Gottesgemeinschaft sich unmittelbar ausdrücken soll. Die bürgerliche Gemeinschaft ist also zwar mit allem, was in ihr ist, auf die Heilsgemeinschaft bezogen und findet ihren endgültigen Sinn in diesem Bezug, auf sie hingeordnet und hinordnend; aber sie ist nicht in allem, was in ihr ist, geschichtlich-konkret durch die Offenbarung bestimmt.“ – Zu diesen Ausführungen merkt Kluxen an, daß sich „hier die Frage nach einem ‚menschlichen Gesetz‘ im geistlichen Bereich, also nach einem kirchlichen Recht, seinem Verhältnis zum ‚politischen‘ Gesetz, überhaupt nach dem Gesellschafts- und Geschichtscharakter der Kirche (stelle). Jedoch wird diese Frage von Thomas kaum berührt, geschweige denn systematisch behandelt; die heutige Bezeichnung der Kirche als einer geistlichen ‚societas perfecta‘ findet sich überhaupt nicht. Das Problem ist deshalb hier nicht weiter zu verfolgen“ (Kluxen 92). Kluxen übersieht hier, daß Thomas in den kulturellen Selbstverständlichkeiten seiner Zeit lebt und die geistlich-weltliche Einheit der politischen Ordnung voraussetzt. Die neuzeitliche Trennung von Kirche und Staat, als jeweils ihrer Art nach eigenständig und voll ausgestattet, ist dem Mittelalter fremd. Für Thomas gewinnt die politische Ordnung als solche im Licht der Offenbarung eine geistliche Dimension. Dies hat zur Konsequenz, daß auch auf dem urreigenen Feld des Politischen die natürliche Erkenntnis des sittlich Guten ihre Eigenständigkeit verliert und nur insofern Geltung behält, als sie in der Perspektive des Heils Bestand hat.

ches Handeln gesucht. Im Gegenteil betont der große Kirchenlehrer die theologische Perspektive derart exklusiv, daß sie die philosophische nicht mehr in sich aufzunehmen vermag, sondern letztlich verdrängt. Der Wert eines jeden partikularen Gutes wird in den Bezügen der Theologie neu bestimmt.

Hat diese Erkenntnis nicht zur Konsequenz, daß die thomanische Naturrechtslehre erst recht als obsolet gelten muß, da sie letztlich auf einen theologischen Totalitarismus hinausläuft?<sup>53</sup> Die Frage ist sicherlich im Hinblick auf die thomanische Lehre in ihrer Gesamtheit freimütig zu bejahen. Dies heißt aber nicht, daß schon der Ansatz der thomanischen Naturrechtslehre, nach notwendigen Implikaten eines heilsorientierten Lebens zu fragen, mit der Idee eines pluralistischen, weltanschaulich neutralen Staates grundsätzlich inkompatibel ist. Die entscheidende Weichenstellung, die dafür verantwortlich ist, daß Thomas nicht zum Respekt vor der individuellen Gewissensentscheidung und damit zur Forderung nach einer freiheitlichen politischen Ordnung durchstößt, besteht darin, daß er keinen Zugang zur Idee der Autonomie des sittlichen Subjektes gefunden hat.

Kant kann die menschliche Freiheit autonom denken, da er „die Notwendigkeit der Gesetze, unter denen das sittliche Handeln steht, ... bereits als das Produkt menschlicher Freiheit“ zu verstehen vermag. Hingegen interpretiert Thomas die ersten Prinzipien des Denkens und Wollens „mit den Mitteln der mittelalterlichen Logik als notwendige Implikation ...“, d. h. sie werden nicht, wie es in der spezifisch neuzeitlichen Philosophie geschieht, aus einer spontan gedachten Subjektivität des Denkens und Wollens selbst heraus entwickelt. Die ersten Prinzipien werden somit bei Thomas nicht als die ursprünglichen Entfaltungsprodukte menschlicher Freiheit oder als bloße Funktionen des sittlichen Bewußtseins gedacht, sondern sie werden als die schlechthin ersten Gegenstände anerkannt, die dem Wollen als solchem als Objekte entgegentreten.“<sup>54</sup>

Dementsprechend vermag Thomas auch die Annahme des Glaubens nicht als Akt höchster autonomer Selbstbestimmung zu denken, sondern als

<sup>53</sup> Selbstverständlich kann man Thomas nicht den Vorwurf machen, er sei totalitär. Denn dies setzt voraus, daß Thomas zumindest eine Vorstellung von dem gehabt hätte, was totalitär ist. Dazu ist eine gewisse Distanz notwendig. Daß sich Menschen in ihrem politischen Zusammenleben ein säkulares Friedensfundament suchen, daß private und öffentliche Sphäre, Recht und Moral, persönliche Beziehungen und institutionelle Kontakte auseinandertreten und daß die übergreifende *res publica fidelium* durch eine Pluralität souveräner Staaten abgelöst wird, liegt außerhalb des mittelalterlichen Denkhorizontes. – Man kann jedoch die thomanische Naturrechtslehre dann als totalitär bezeichnen, wenn sie ohne Vermittlung als Lösung für heutige Fragestellungen vorgebracht wird.

<sup>54</sup> *Schröer* 212. Eine andere Frage ist, ob nicht auch der Kantische Ansatz modifiziert werden muß, will man Freiheit denken. Vgl. hierzu *J. Splett*, „Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt?“ Zur theologischen Dimension des sittlichen Bewußtseins, in: *Das Absolute in der Ethik*, *Walter Kerber* (Hrsg.), München 1991, 131–178 sowie *R. Schaeffler*, Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs und die Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Immanuel Kant, in: *Kant über Religion*, *Friedo Ricken* (Hrsg.) (Münchener philosophische Studien NF 7). Stuttgart 1992, 124–142.

logisch-notwendige Einsicht in den Heilsplan Gottes, der dem Menschen vorgegeben ist. Die Gnade des Hl. Geistes ist die *lex nova*<sup>55</sup> des neuen Bundes. Der *lex*-Traktat in der Einheit der verschiedenen *leges* stellt einen in sich geschlossenen Syllogismus dar, der in der Annahme des Glaubens gipfelt.

Eine Ablehnung des Evangeliums stellt für Thomas einen Verstoß gegen die *lex naturalis* dar, die nur als ein Irrtum der Vernunft interpretiert werden kann, der, wenn der Mensch darin beharrt, vorwerfbar wird: „Glauben haben liegt nicht in der menschlichen Natur beschlossen. Wohl aber liegt es in der menschlichen Natur, daß das Denken des Menschen dem inneren Antrieb und der äußeren Verkündigung der Wahrheit nicht widerstrebe. Insofern ist Unglaube gegen die Natur.“<sup>56</sup>

Die Ursache für totalitäre Züge im Denken des Aquinaten sind also in seinem Freiheitsverständnis, und nicht in der theologischen Perspektive seiner Ethik als solcher, zu suchen. So gesehen, spricht wenig dagegen, daß eine naturrechtliche Argumentation, der es darum geht, *sub species fidei* zu Werten und Normen zu gelangen, mit dem neuzeitlichen Autonomieverständnis verbunden werden könne. In einer solchen Synthese wäre das evangelische Anliegen, daß es keine verbindliche Handlungsorientierung außerhalb des Christusverhältnisses geben könne, voll und ganz gewahrt. In diesem Sinne könnte der naturrechtliche Ansatz geradezu den Rahmen für eine ökumenische Ethik abgeben, deren Anliegen darin liegt, die gemeinchristliche Überzeugung von der Würde des Menschen vor dem Denken der Gegenwart zu vertreten.

<sup>55</sup> Vgl. STh I-II, q.106, a.1, resp.

<sup>56</sup> „Ad primum ergo dicendum quod habere fidem non est in natura humana: sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam“ (STh II-II, q.10, a.2, ad 1). – Insofern kennt Thomas keinen „Häretiker aus Gewissensgründen“ (Schröer 212). Hierauf hat schon Josef Ratzinger gegen alle Versuche, Thomas zum geistigen Vater der Religionsfreiheit zu erheben, aufmerksam gemacht: Thomas sei „von der Schuldhaftigkeit des Irrtums überzeugt... Die Lehre von der verpflichtenden Kraft des irrenden Gewissens gehört in der Form, in der sie heute vorgetragen wird, durchaus dem neuzeitlichen Denken zu“ (Kommentar *Gaudium et Spes*, Artikel 16, LThK Bd. 14, 331).