

Lex naturalis – Lex positiva

Ein fundamentales Problem der Kath. Theologie

Von Ludwig Hödl, Bochum

Nach dem Erscheinen der Enzyklika »*Humanae vitae*« am 25. 7. 1968 nahm auch K. Barth, der seit seiner Papstaudienz im September 1966 mit Paul VI. in einem betont persönlichen Gedankenaustausch stand (vermittelt durch die Kardinäle Bea und Willebrands), zu diesem bis heute umstrittenen Lehrschreiben Stellung¹. Im Brief vom 28. 9. 1968 bedankte sich Barth bei Paul VI. über zwei Buchgeschenke, die ihm über das Staatssekretariat und die Berner Nuntiatur zugekommen waren, und gedachte aus seiner theologischen Verantwortung heraus auch des Petrus-Dienstes, den Paul VI. in der Enzyklika in einer geradezu »heroischen«, aber einsamen Position wahrnahm². Das mit dieser Verlautbarung »brennend gewordene Problem der kirchlichen Autorität« überließ Barth der innerkirchlichen katholischen Auseinandersetzung. »Der mich in dieser Diskussion bewegende Punkt ist das fundamental-theologische Problem des in der Enzyklika so folgeschwer angerufenen 'Naturgesetzes' – vielmehr: dessen Würdigung als eine Art zweiter Offenbarungsquelle – und auf der Seite der Kritiker Ihres Textes das des in entsprechender Funktion geltend gemachten 'Gewissens' der einzelnen Menschen und Christen«³. Barth kann weder dem Papst noch seinen Kritikern auf diesem Weg, für den beide Thomas von Aquin beanspruchen, folgen. »Ich meinerseits kann die Enzyklika... in dieser Hinsicht auch nicht mit der schönen Konstitution *Dei Verbum* des letzten Konzils zusammenbringen, in welcher ich weder vom 'Naturgesetz' noch vom 'Gewissen' als von Offenbarungsquellen geredet finde«⁴.

Mit Brief vom 11. November 1968 ließ Paul VI. K. Barth durch Kardinal Cicognani antworten⁵, um den Dialog über das Problem des Naturgesetzes fortzuführen. Weder das Naturgesetz noch das Gewissen, heißt es im Brief, sind im eigentlichen Sinne Offenbarungsquellen. In der Hl. Schrift und in der kirchlichen Tradition ist das Wort des Glaubens hinterlegt. Aber Gott, der Erlöser, ist auch der Schöpfergott, der sein ewiges Gesetz in das Herz des Menschen geschrieben hat, so daß der Mensch im Gewissen »in wunderbarer Weise jenes Gesetz (erkennt), das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat«⁶. Die Offenbarung

¹ AA 60 (1968) 481–503, dt. Übersetzung: »*Humanae vita*«. Über die Geburtenregelung. Enzyklika Papst Pauls VI. vom 25. Juli 1968, Recklinghausen 1968; Einführung in die Enzyklika LThK III 1968, 607–609.

² Karl Barth, Gesamtausgabe V. Briefe 1961–1968, Zürich 1975, 499–502, n. 303.

³ Ebd., 501.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 573 f. n. 17.

⁶ Vaticanum II, »*Gaudium et spes*« Ic. 1a. 16, LThK III, 1968, 328.

unterdrückt nicht dieses in die Herzen geschriebene Gesetz; sie erhellt es, vollendet es, macht es in der Gnade des Heiligen Geistes erfüllbar und erhebt es hin auf die übernatürliche Berufung der Söhne Gottes. Die Spuren und Chiffren des ewigen Gesetzes im Gewissen des Menschen sind gewiß verdeckt und versteckt, aber nicht trügerisch⁷. Das Gewissen des Menschen ist ebenso erlösungsbedürftig wie erlösungswürdig. Das kirchliche Lehramt muß das naturale Gesetz im Gewissen der Menschen auslegen, weil es im Kontext des positiven göttlichen Gesetzes steht⁸. Das positive Gesetz des Alten und Neuen Bundes, verlautbart durch das Lehramt der Kirche, und das naturale Gesetz, verlautbart im Gewissen, gehören zusammen, nicht wie zwei Quellen der ethischen Offenbarung; sie gehören zusammen im Unterschiedlichen und je Eigenen und Eigentümlichen von Naturgesetz und positivem Gesetz, »également divine«, gleichermaßen göttlich, göttlichen Ursprungs, göttlicher Bestimmung. Diese Einheit von »lex naturalis« und »lex positiva« darf also auch im Sinne der päpstlichen Verlautbarung nicht als Einerleiheit verstanden werden. Aber dieses »également divin« war für K. Barth ein Reizwort.

Mit Antwort vom 28. Nov. 1968 übermittelte K. Barth durch Kardinal Cicognani dem Papst seine theologische Stellungnahme, die als einzigartiges ökumenisches Zeugnis um das Verständnis der Einheit von naturalem und positivem Gesetz alle Beachtung verdient. K. Barth verzichtete nämlich auf eine Kontroverse; er skizzierte Konsens und Dissens in dieser fundamentalen theologischen Frage mit dem Ziel der gemeinsamen ökumenischen Bemühungen. Barth faßt einen möglichen Konsens in der besagten Grundfrage ins Auge⁹:

1. »Wir (der heilige Vater und als dessen Sprecher Sie [nämlich der Kardinal] auf der einen und meine Wenigkeit auf der anderen Seite) sind einig darin, daß Gottes Offenbarung, die die christliche Kirche zu bezeugen hat, im eigentlichen Sinn (au sens propre) des Begriffs einzig und allein in der Heiligen Schrift, natürlich in Respektierung von deren bisheriger Tradition, zu vernehmen ist.

2. Wir sind auch darin einig, daß diese Bezeugung die Aufgabe des ganzen Volkes Gottes und in dessen Mitte besonders die des kirchlichen Lehramtes und der Theologie ist.

3. Wir sind auch darin einig, daß diese Bezeugung, indem sie bestimmten Menschen übertragen ist, in dem durch Gott den Schöpfer bestimmten und begrenzten Raum der Natur und des Gewissens stattfindet.

4. Wir sind endlich auch darin einig, daß 'Natur' und 'Gewissen' die Form dieser Bezeugung zu allen Zeiten und an allen Orten mitbestimmen.

5. Sollten wir uns nicht auch darüber einig sein, daß zwischen der Offenbarung Gottes einerseits, Natur und Gewissen, die ihre Bezeugung durch die Kirche im

⁷ A. G. Kard Cicognani, Brief an K. Barth (Anm. 5), 574: »Cette voie pour trouver la volonté de Dieu, même si elle est souvent obscurcie et détournée, n'est pas radicalement trompeuse... «.

⁸ Ebd. »Et ce fait que la loi naturelle se trouve ainsi, ordonnée au salut explique que ses prescriptions puissent faire l'objet du magistère ecclésiastique«.

⁹ K. Barth, Brief an A. G. Kard. Cicognani (Anm. 2) 534–537, n. 321.

Raum der Schöpfung Gottes mitbestimmen, andererseits nicht notwendig ein Gegensatz, wohl aber ein grundsätzlicher Unterschied besteht?

6. Sollten wir uns nicht auch über das Wesen dieses Unterschiedes einig werden können? Gottes Offenbarung ist Gottes eigenes, persönliches, in der Epiphanie seines Sohnes laut, klar und bestimmt von ihm gesprochenes Wort, das als solches keiner Erhebung bedarf – während Natur und Gewissen ‘ohne Sprache, ohne Worte, mit unhörbarer Stimme’ (Ps. 19, 4) mitreden, der Erhebung durch Gottes freie Gnade zum Mittel der Bezeugung des Wortes Gottes schlechterdings bedürftig sind. ‘In Jesus Christus war ... nicht Ja und Nein, ... sondern das Ja durch ihn auch das Amen’ (2. Kor. 1, 19f.). Das kann man weder von der Natur noch vom Gewissen sagen. In ihnen als solchen ist Ja und Nein *und* kein Amen. Ob wir uns nicht auch darüber einigen könnten?

7. Die kritische Frage, in welcher ich über den wirklichen (Frage 1–4) und möglichen (Frage 5–6) Konsensus hinaus noch keinen Konsensus sehe: Inwiefern kann und darf, wie es in der Enzyklika und auf Seiten ihrer Gegner, wie es aber auch in Ihrem Brief geschieht, die ‘Natur’ und das ‘Gewissen’ der Offenbarung als ‘également divine’ zur Seite gestellt werden: das zeitliche Mittel dem ewigen Gegenstand der christlichen Erkenntnis und so des christlichen Zeugnisses? Wo geschieht solche Äquation in der Heiligen Schrift? Wo wird sie in der Heiligen Schrift der Kirche erlaubt oder gar vorgeschrieben?⁹

Barth bezweifelt nicht die Notwendigkeit der kirchlichen Wegweisung in dieser umstrittenen Frage; aber nach seiner Meinung müßte die Verlautbarung so gestaltet sein, daß

»der unaufhebbare Unterschied zwischen dem eindeutigen Wort Gottes auf der einen und den vieldeutigen Stimmen der Natur und des Gewissens auf der anderen Seite streng gewahrt worden wäre: jenes als die feste, diese aber als die bewegliche Seite der päpstlichen Kundgebung behandelt worden wäre,

...das Ganze nicht den Charakter der Verkündigung eines Gesetzes, sondern den eines apostolischen Ermahnens und Bittens an Christi Statt (2. Kor. 5, 20), den Charakter einer Verkündigung des Evangeliums bekommen hätte.

Ich bin fest überzeugt, daß dann das Wort des Heiligen Vaters vom ganzen Episkopat und von allen ernsten Christen aller Kirchen mit freudigem Beifall aufgenommen worden wäre und daß das Dokument dann – ungesucht, per se, als ‘Beweis des Geistes und der Kraft’ (1. Kor. 2, 4) – eine gewaltige Aufwertung der päpstlichen Autorität herbeigeführt hätte.

Barths gewichtiger Hinweis auf die ethische Paränese in der kirchlichen Lehrverkündigung, die ganz im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils steht, kann uns in diesem Zusammenhang nicht mehr beschäftigen. Die Erörterung seiner Thesen führt uns aber auch an das Problem der Wegweisung und Ermahnung heran, weil

⁹ Das Naturgesetz in der Theologie des Thomas von Aquin ist ein bleibender Gegenstand der Thomas-Auslegung. Vgl. Atti del VIII Congresso tomistico Internazionale. Tom. VI Morale e diritto nella prospettiva tomistica. (Studi Tomistici 16) 1982; A. Scola, La fondazione teologica della legge naturale nello Scriptum super Sententiis di S. Tommaso d’Aquino. (Stud. Friburg. NF 60, kanon. Abt. 2) 1982 (Lit.).

die Auslegung des natürlichen und positiven Gesetzes im Gewissen des Menschen ebenso sachlich überzeugend wie existentiell verpflichtend sein muß. Das dogmatische Lehrwort der Kirche ist als solches sachlich zutreffend und den Hörer des Wortes betreffend und antreffend.

Positives göttliches Gesetz und Naturgesetz müssen in ihrer Zusammengehörigkeit so verstanden werden, daß weder eine monotone, nichtssagende Gleichheit oder Einerleiheit ausgesagt wird, noch in einer kritischen Analyse der Identität und Differenz die theologische Tradition des Thomas von Aquin beiseite geschoben wird¹⁰, da sich auch nach der Meinung Barths die katholische Kirche und Theologie in dieser Tradition, die für ihn unannehmbar ist, bewegen. Diese doppelte hermeneutische Überlegung vorausgeschickt, gehen wir das Thema in diesen Gedankenschritten durch.

1. These: Unbeschadet des nämlichen göttlichen Ursprungs der »lex naturalis« und »lex positiva«, unterscheiden sich beide grundlegend in ihrem Offenbarungscharakter als unmittelbares positives Wort Gottes und als (philosophisch-theologisch) vermitteltes Handlungswissen.

2. These: In der *Summa theologiae* und also in der theologischen Synthese des Thomas steht die Lehre vom Naturgesetz im doppelten theologischen Kontext der Schöpfungs- und Heilslehre. In dieser theologischen Synthese haben auch die philosophischen Begriffe (Gesetz, Tugend, Geistnatur) ihre theologische Bedeutung; ihre philosophische Bedeutsamkeit ergibt sich nicht ohne kritische Analyse aus dem Text.

3. These: Im System der Moralthologie des Thomas von Aquin unterscheiden wir ein doppeltes Element: Materialelement: die Tugend- und Lasterlehre und die Lehre vom Gesetz, die jeweils für sich und unterschiedlich im 12. und 13. Jh. in den Schulen diskutiert wurden. Formalelement: die kreatianische und gnadenhafte Gottebenbildlichkeit des Menschen. Gesetz und Tugend konstituieren das sittliche Handeln des Menschen, das als solches seine Würde und Gottebenbildlichkeit ausmacht.

4. These: Das Prinzip Tugend in der christlichen Ethik besagt nach Thomas, daß sich das Subjekt im Guten selbstverwirklicht und im Selbstsein das Gute verwirklicht, so daß in der Tugend die »lex naturalis« zur Entscheidung und die »lex positiva« zur Vollendung kommt.

1. Das Unterscheidende von »lex positiva« und »lex naturalis«

Es bedarf heute keiner langwierigen Untersuchungen mehr, um zu verstehen, daß Naturgesetz und positives Gesetz nicht in dem Sinne »göttlich«, »également divin« sind, daß eine Identität behauptet werden könnte: »Natura est Deus!«, wie eine bekannte verkürzende Ausdrucksweise in der mittelalterlichen kanonistischen Theologie lautet¹¹. Auch die Ausdrucksweise von natürlicher und übernatür-

¹¹ U. Guazzini, *Natura, id est Deus*. Stud. Grat. III, 1955, 411–424.

licher Offenbarung, die Thomas von Aquin nicht kennt, ist nicht ohne Gefahr des Mißverständnisses, sofern ein übergeordneter Offenbarungsbegriff konstruiert würde. Im Verhältnis von positiv göttlichem Gesetz und Naturgesetz gibt es ganz eindeutig ein Erstes und ein Zweites, ein Primum und Secundarium. Das Erste ist die Offenbarung Gottes in der Bundesgeschichte, die in Jesus Christus zur Vollendung gelangte. Diese Offenbarung kann und braucht nicht überboten zu werden, weil das positive Gesetz des Neuen Bundes Evangelium ist, Verheißung des Geistes, welche die Erfüllung des Gesetzes ist. Für Thomas von Aquin war die Geschichtstheologie des Joachim von Fiore deshalb abwegig, weil sie von einem neuen Evangelium und einer neuen Geistesfreiheit sprach¹².

Da gibt es aber auch ein Zweites, Mitfolgendes, Mittragendes, das als solches groß und gewichtig ist. Die Gewichtigkeit des Naturgesetzes kann man gerade nicht dadurch erweisen, daß man es »égalment divin« an die Seite der Offenbarung in Christus stellt, vielmehr erlangt es seine Bedeutung in der Zuordnung und Hinordnung auf diese. Die Offenbarung des Heilsratschlusses Gottes im Christusgeheimnis geschieht zum Lobpreis seiner Herrlichkeit (Eph. 1, 12). Dieser Lobpreis muß zugleich die Ehre Gottes in der Schöpfung aufdecken, und zwar so, daß darin der verborgene Heilsratschluß Gottes mitgesehen wird. Die Ehre des Schöpfers und die Herrlichkeit des Erlösers stehen im Verhältnis von Vorwegnahme und Erfüllung, *anticipatio* und *recapitulatio*.

»Gottes Offenbarung«, schreibt Barth in der 6. These¹³, »ist Gottes eigenes, persönliches, in der Epiphanie seines Sohnes laut, klar und bestimmt von ihm gesprochenes Wort, das als solches keiner Erhebung bedarf... 'In Christus war ... nicht Ja und Nein, ... sondern das Ja durch ihn auch das Amen' (2. Kor. 1, 19f.)«. Natur und Gewissen aber bezeugen Gottes Wort »ohne Sprache, ohne Worte, mit unhörbarer Stimme«, wie es im Psalm 19 heißt. Natur und Gewissen sind der Mitlaut der Botschaft Gottes, schlechterdings der Verlautbarung bedürftig. Natur und Gewissen sind immer nur das zeitliche und also auch zeitgeschichtliche Mittel der Bezeugung des Ewigen Wortes¹⁴. In ihnen ist auch der Widerstreit der Überzeugungen, das Ja und Nein, nicht aber das Amen¹⁵.

K. Barth hat den theologischen Unterschied von »*lex positiva*« und »*lex naturalis*« in der ihm eigenen dialektischen Denkform sehr griffig, eindrucksvoll und einprägsam bestimmt: Hier das positive Wort der Heiligen Schrift, »laut, klar und bestimmt«, dort im Gegensatz das lautlose, unbestimmte, vieldeutige Wort der Natur und des Gewissens; hier die einhellige und einmütige Bezeugung des Wortes des Glaubens durch das ganze Gottesvolk, dort die vielfältige, zeit- und ortsbestimmte Mitbezeugung dieses Wortes im Raum der Natur und des Gewissens der Menschen; hier das geisterfüllte, geistmächtige Evangelium, dort das erlösungsbedürftige Gesetz und Gewissen; hier das Ja und Amen Gottes in Christus, dort das

¹² W. H. J. Schachten, *Ordo salutis*. Das Gesetz als Weise der Heilsmittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore, Münster 1980. (Beitr. Gesch. Phil. Theol. MA, NF 20).

¹³ S. o., Anm. 9.

¹⁴ Ebd., These 7.

¹⁵ Ebd., These 6.

Ja und Nein in der Welt. Zwischen beiden Bereichen und Reichen gibt es keine Brücke, keinen Übergang und keine Vermittlung, sondern nur die Erhebung und Aufhebung der Natur und des Gewissens zum Mittel und Werkzeug der Bezeugung.

Welcher Christ könnte mit Barth in Abrede stellen, daß das Evangelium für Mann und Frau das Ja und Amen Gottes erlösend, befreiend verkündet, »laut, klar und bestimmt«. Mann und Frau haben im Bund des Leibes und der Seele Gottes Ja und Amen für sich. Von der Genesis angefangen (1, 27f.) bis zu den apostolischen Briefen (Eph. 5, 31) wird dieses Ja bezeugt. Und mit dem überzeugenden »Ausweis von Geist und Kraft« (1 Kor. 2, 4) vertritt der Apostel auch das Nein gegen die Unzucht, die Zeichen der Welt- und Gerichtverfallenheit ist (1 Kor. 6, 9 u. ö.). Dieses Ja und Amen und dieses Nein muß die Kirche, muß das ganze Gottesvolk einmütig und kraftvoll bezeugen. Nach Thomas von Aquin S. th. I II q. 100 a. 11 betrifft das 6. Gebot des Dekalogs den Ehebruch und den widernatürlichen, gleichgeschlechtlichen Verkehr¹⁶.

Gottes Ja und Amen müssen auch nach Barth im Raum der Welt durch Natur und Gewissen bezeugt werden. Dort verlaufen aber auch Fragen des Lebens, die durch das Evangelium nicht »laut und klar und bestimmt« beantwortet werden, und zwar nicht deshalb, weil sie für das ewige Heil des Menschen, sein Glück und seinen Frieden belanglos wären, sondern weil sie sich dem »positiven Gesetz« und Evangelium nicht stellten. Wir rühren an das sehr schwierige Problem der Positivität des Gesetzes, das nur im umgreifenden Kontext der Positivität der Offenbarung geklärt werden könnte. J. Ratzinger hat in den Vorlesungen über das Glaubensbekenntnis »Strukturen des Christlichen« untersucht und dabei das Prinzip der Positivität geltend gemacht¹⁷. Die geschichtliche Faktizität des Heiles in Jesus Christus ist dessen Positivität, ebenso dessen Anstößigkeit, daß in einem Einzelnen und Einzigen das Heil gründe, wie auch seine Chance und Zukunft, daß der Kosmos in seiner ganzen Geschichte seinen komplexen Ort im Geist und in der Liebe habe. Diese Erkenntnis, daß der Kosmos auf eine Komplexion durch den Geist zugehe, schließt die Erkenntnis ein, daß er auf die Entscheidung im Personalen gegründet ist. Die »lex positiva« ist kein kodifiziertes Gesetz, sondern die Entscheidung des Einen und Einzigen und Einzigartigen für das Ganze. In ihr verschmelzen Natur und Geist. Sie bilden eine Einheit und kommen nur so voran, daß sich das Gesetz des Geistes als die Kraft des Ganzen bewährt. Die »lex positiva« ist ebenso singulär, individuell wie auch ganzheitlich und gemeinschaftsbezogen. Die »lex positiva« kann nicht einfach fortgeschrieben werden, sie muß ausgezeugt und überliefert werden.

K. Barth hat recht: die »lex naturalis« ist kein verlautbartes Gesetz, denn alle sogenannten naturrechtlichen Aussagen sind Ausführungen, Konsequenzen dieses

¹⁶ Thomas (S. th. II II q. 154 a. 11) hielt alle antikonzepualen Praktiken des Geschlechtsverkehrs für sündhaft, bei der Auslegung des Dekalogs erwähnt er diese Sünde nicht. Wäre sie zu ergänzen, dann müßte sie nach S. th. I II q. 100 a. 11 »per modum cuiusdam additionis« angefügt werden, d.h. sie müßte neben Ehebruch, Unzucht und widernatürlichem Verkehr vergleichsweise stehen können.

¹⁷ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968⁴, 199–204, 219f, 267f.

ungeschriebenen Gesetzes. Die vermeintliche Schwäche des Naturgesetzes ist seine eigentliche Stärke, nämlich die prinzipielle Offenheit und Mächtigkeit im Handlungswissen des Menschen. Dann sprechen wir zutreffender und präziser davon, daß die »lex naturalis« kein unmittelbares, direktes Wissen des Menschen ist, sondern immer vermitteltes Erkennen ist. Die rationale Vermittlung des menschlichen Handlungswissens weist dieses ebenso als prinzipiell begründet wie auch als positiv gültig und wirksam aus. Der Christ ist um so weniger dieser Anstrengung im Handlungswissen enthoben, als es hier nicht weniger um die Ehre des Schöpfers und die Herrlichkeit des Erlösers geht. Er ist aber in dieser Anstrengung, die er gemeinsam mit allen Zeitgenossen trägt, ermutigt und ertüchtigt, weil die »lex positiva« für ihn der Erweis von »Geist und Kraft« ist, wie der Apostel versichert. Der Christ schielt nicht neidisch auf den Weltweisen, er verachtet ihn nicht, er weiß sich nicht als Besserwisser; er weiß sich in der nämlichen Anstrengung, aber nicht in der gleichen Situation. – Wir sprachen bereits von Thomas von Aquin und seiner Theologie des Naturrechts.

2. Die »lex naturalis« in der theologischen Argumentation des Thomas von Aquin

Die Argumentation des Thomas mit dem Naturgesetz ist nicht schon deshalb von philosophischer Bedeutung, weil sie den Begriff, der aus der Philosophiegeschichte bekannt ist, verwendet. Ebenso wenig sind seine moraltheologischen Ausführungen deshalb philosophischer Natur, weil er häufig die philosophischen Autoren Aristoteles, Seneca oder Averroes zitiert. Eine vom theologischen Kontext abhebbare philosophische Ethik des Thomas von Aquin, wie sie zur Restauration des Naturrechtsdenkens ins Auge gefaßt wurde¹⁸, ist hermeneutisch gesehen ein Kunstfehler, objektiv betrachtet aber eine Illusion. W. Kluxen hat die Moraltheologie des Thomas als in sich geschlossenes und schlüssiges Ganzes interpretiert, in dem der durchgängige theologische Charakter auch die philosophischen Begriffe (Gesetz, Tugend, Natur usw.) bestimmt¹⁹. Damit wird nicht geleugnet, daß diese philosophischen Begriffe auch als solche ihre Gültigkeit und Bedeutung haben. Diese muß aber in jedem einzelnen Fall in gesonderter Reflexion nachgewiesen werden. Ferner unterstreicht Kluxen, daß ein solch theologisch vermittelter Beitrag zur Ethik nicht weniger philosophisch wichtig sein könne als ein vermeintlich direkter.

Ohne diese gebotene Rücksicht auf den theologischen Kontext der Moraltheologie des Thomas setzt sich seine Auslegung nur allzu leicht dem Ideologieverdacht aus, d. h. dem Versuch, natürliche Erkenntnis mit den Mitteln der Theologie zu begründen. Die Lehre vom Naturgesetz ist geradezu ein Schulbeispiel für diesen

¹⁸ D. Sertillanges, *La Philosophie moral de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1916; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München 1933.

¹⁹ W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964 (Walberberg. Stud., Phil. Reihe, Bd. 2); Dt. Thomas-Ausgabe, Bd. 13: *Das Gesetz I–II 90–105*, komment. von O. H. Pesch, 1977, 619–632.

Tatbestand. Wer in der Moralthologie des Thomas von Aquin die »lex naturalis« vom theologischen Kontext abtrennt, muß auch den Dekalog, die 2. Tafel des Zehnergebotes, als Naturgesetz erklären und begründen und läuft so Gefahr, den Dekalog natural-gesetzlich, nicht positiv-gesetzlich auszulegen. Er verbaut sich damit zugleich den Weg, das doppelte (nicht: zweifache) Zeugnis des göttlichen Gesetzes zu hören und gehorsam zu befolgen und so die Ehre des Schöpfers, das Geschöpf in der ganzen Ehre der Schöpfung und die Herrlichkeit des Erlösers, das Geschöpf in der vollen Glorie der Gnade, zu verstehen. Darüber hinaus sind auch die Konsequenzen für das philosophische Verständnis der »lex naturalis« nicht zu verkennen. Prinzipielle Ordnungen und Regeln des menschlichen Lebens, die in das Handlungswissen hineinvermittelt werden müssen, weil, wie gesagt, die »lex naturalis« »wort- und stimmlos« ist, werden als unwandelbare Gebote des Naturgesetzes sanktioniert und gerade dadurch ihrer dynamischen Wirkkraft beraubt. Die praktische Vermittlung des Naturgesetzes im Handlungswissen muß die Zukunft der Welt und des menschlichen Lebens unter die Formkraft des Naturgesetzes bringen. Sakrosankte Weisungen des sog. sekundären Naturrechts, das Thomas nicht kennt, wie A. F. Utz im 18. Bd. der Deutschen Thomas-Ausgabe nachweist²⁰, verfehlen die sittlich-religiöse Bewältigung und Gestaltung der Zukunft des menschlichen Lebens.

In der Quaestio über die Wandelbarkeit des Naturgesetzes muß Thomas die altbundlichen Ausnahmen vom Tötungsverbot (im Fall der Abrahamsgeschichte, Gen. 22), des Ehebruchs (des Propheten Hosea, Hos. 1), des Diebstahls (des Volkes Israel beim Auszug aus Ägypten, Ex. 12, 35 f.) begründen. Die heilsgeschichtliche Dispens ist nicht einfach eine positiv-gesetzliche Ausnahmeregelung, sondern ist Weisung aus geschichtlich »vermittelter Gottunmittelbarkeit«, wie O. H. Pesch kommentiert²¹. Der Gedanke eines Wandels naturrechtlich begründeten Handelns als Weisung »vermittelten Naturgesetzes« läge jedenfalls hermeneutisch auf derselben Linie, sofern eben die menschliche Natur nicht einfach ein festverschnürtes Paket von Potenzen und Gesetzen ist, sondern nur in jener Komplexität der Vollendbarkeit begriffen werden kann, von der J. Ratzinger spricht²².

Die mittelalterlichen Theologen haben alle Anstrengungen unternommen, das ganze überkommene Naturwissen der Physik, Psychologie und Medizin aufzunehmen. Albert ist in der Tat dadurch der Große, daß er den menschlichen Intellekt in seinem naturalen Wesen zu verstehen suchte und die Schöpfungstheologie naturphilosophisch auslegte. Albert und Thomas und alle scholastischen Theologen waren keine Naturphilosophen und keine Naturwissenschaftler, sondern eben christliche Theologen, die das Evangelium Jesu Christi von der Gottunmittelbarkeit des Menschen in Glauben und Lieben in den Grund und Vollzug des menschlichen Lebens hineinvermittelten. Dieser Prozeß natural vermittelter Gottunmittelbarkeit, naturgesetzlich offenbarer Verheißung, ist nie abgeschlossen, sondern

²⁰ Dt. Thomas-Ausgabe, Bd. 18 II–II q. 57–79: Recht und Gerechtigkeit, 1953, 439–441.

²¹ Ebd. Bd. 13 I–II q. 90–105: Das Gesetz, komment. von O. H. Pesch, 1977, 584.

²² Anm. 17.

immer offen hin auf die Zukunft, nicht im Sinne eines neuen Evangeliums in naher oder ferner Zukunft, wie die alten und modernen Apokalyptiker spekulieren, sondern in der Komplexion der alles umfassenden Freiheit des Geistes Gottes. Die Natur des Menschen, die Geist-Natur, in ihrer vermittelten Gottunmittelbarkeit hat und braucht die Geschichte.

Thomas von Aquin übernahm die Lehre vom Gesetz, vom natürlichen und positiven Gesetz, aus der Schultradition. Johannes von Rupella und Alexander von Hales haben vorgearbeitet²³. In der Summa steht die Lehre vom Gesetz im doppelten theologischen Kontext. Naturgesetz und positives, heilsgeschichtliches Gesetz verklammern Schöpfungs- und Heilsgeschichte. Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade im Neuen Bund und die Ehre des Schöpfers in der Welt sind nicht dasselbe; aber sie sind auch nicht losgetrennt voneinander zu verstehen. Die Ehre des Schöpfers und das Wohl des Menschen in der Welt sind ein bleibendes Element der Herrlichkeit Gottes in der Gnade Jesu Christi. In dieser inwendigen Zuordnung gehört auch die Auslegung der »lex naturalis« in den Lehrauftrag der Kirche, wie Paul VI. in dem o. erwähnten Brief an K. Barth unterstreicht²⁴. Auch für die Kirche und das kirchliche Lehramt bleibt die »lex naturalis« durch Einsicht und Glauben zu vermittelndes Gesetz; sie haben keine direkte Offenbarung von diesem anderen Gesetz. Im Gehorsam gegenüber dem positiven Gesetz Gottes und in der Anerkennung Gottes unseres Herrn und Schöpfers legt die Kirche das doppelte Gesetz zum Wohl und zum Heil des Menschen aus.

Die Schöpfungsordnung ist formal und wesentlich Naturordnung! Thomas interpretiert im Ganzen der Heilslehre die Schöpfung von der Naturordnung, vom Naturgesetz her, das im Kontext der Theologie steht. In der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes haben die Theologen die Welt als Schöpfung in ihrer vorgegebenen göttlichen Ordnung betrachtet. Zuletzt hat noch Bonaventura in den Pariser Auseinandersetzungen zwischen den Theologen und Philosophen 1273 das Hexaameron ausgelegt²⁵ und die Theologie der Schöpfungsordnung begründet. Im Glauben an Gott, den Schöpfer, erkennen und erfahren wir, daß die Welt einen Herrn hat und darum auch ein eindeutiges Oben und Unten. Es ist kreatürliche Vermessenheit, von Maßgeblichkeit des Natürlichen sprechen zu wollen. Licht und Finsternis bestimmen den eigentlichen Kampf der Geistesgeschichte; er ist im Kreuze Jesu Christi auch ein für allemal entschieden. Die menschliche Heilsentscheidung und sein ewiges Glück versiegeln und verschlüsseln sich im Kreuze Christi.

Die Schöpfungsordnung ist im Verständnis des Thomas Naturordnung in der Maßgeblichkeit des naturalen menschlichen Erkennens, sittlich-religiösen Handelns und der gnadenhaften Erhebung. Diese naturgesetzliche Grundordnung ist für das positive göttliche Gesetz nicht belanglos, überflüssig oder überfällig, sondern höchst belangvoll, weil das Heil des Menschen als solches in seiner

²³ W. H. Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales, Münch. Diss. 1959.

²⁴ Anm. 8.

²⁵ Bonaventura, Collationes in Hexaameron, ed. F. Delorme, Bibl. Franc. schol. MA, Bd. 8, 1934.

naturalen Befähigung und übernatürlichen Berufung ist. Der Mensch ist sittliche Person, individuelle Substanz in Rationalität, Geistnatur in individueller Substantialität, wie aus der boethianischen Definition verlautet²⁶. Das positive göttliche Gesetz des Dekalogs und das Naturgesetz unterscheiden sich nicht hinsichtlich ihrer Herkunft; sie sind »également divine«, wie es im päpstlichen Schreiben an K. Barth heißt²⁷, aber sie unterscheiden sich in der Weise ihrer Gegebenheit, ihrer Wirksamkeit und also ihres Vollzugs. In der naturgesetzlichen Lebensordnung nimmt sich das Subjekt in die Pflicht und Verantwortung der freien Selbstaufbildung; das positive göttliche Gesetz kann uns diese Pflicht nicht abnehmen, sondern gibt sie uns als Schöpfungsgabe Gottes, als Heilsgnade Christi, als unschätzbare Geschenk des Geistes. Im Horizont des Schöpfungsglaubens muß das Selbstzeugnis der »lex naturalis« laut werden, und zwar als Selbstverständnis. Damit rühren wir an den anderen Zusammenhang der Lehre von der »lex naturalis«, der für Thomas im System der Moralthologie Gewicht erlangt hat: der Zusammenhang von Naturgesetz und Tugend.

3. Gesetz und Tugend konstituieren das Handlungswissen des Menschen

» ...es gibt keine 'thomistische' (philosophische) Ethik, die als eigenständiges System einer natürlichen praktischen Wissenschaft aus der Synthese gelöst werden könnte. Die thomistische Moral ist als System nur in der thomistischen Theologie zu finden«²⁸. Mit diesem Grundsatz hat Kluxen mit der traditionellen Thomas-Auslegung gebrochen und neue hermeneutische Untersuchung angeregt. Diese These geht von der doppelten Voraussetzung aus, daß das praktische Wissen, das Handlungswissen, nach Thomas nicht einfach aus dem allgemeinen spekulativen Erkennen abgeleitet werden kann, sondern unterschiedlich und eigenständig ist. Ferner, so argumentiert W. Kluxen, setzt das praktische Wissen die Metaphysik nicht voraus, vielmehr ist das Handlungswissen seinerseits Voraussetzung der Metaphysik.

Die Unableitbarkeit des praktischen Wissens vom systematisch-theoretischen bedeutet selbstredend nicht, daß es im Handlungswissen nur um praktische Anweisungen ginge und nicht auch um allgemeine und prinzipielle Einsichten. Diese These von der Unableitbarkeit wendet sich vor allem gegen die Annahme, daß alles praktische Wissen nur Schlußfolgerungen allgemeiner Erkenntnisse wäre. Ebenso besagt die Unabhängigkeit ethischer Einsichten von der Metaphysik nicht, daß sich Ethik und Metaphysik nicht wechselseitig begründeten, vielmehr richtet sich diese These gegen die Bemühungen, die Transzendentalienlehre als Grundlegung der philosophischen Sittenlehre zu verstehen. Und schließlich darf auch die Grundthese von W. Kluxen von der Verneinung einer philosophischen Ethik des

²⁶ Thomas von Aquin, S. th. I q. 29 a. 1.

²⁷ S. o.

²⁸ W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Anm. 19), 87.

Thomas nicht dahingehend ausgelegt werden, sie sei philosophisch irrelevant; im Gegenteil, wie bereits erwähnt, vermittelt die im theologischen Kontext der Schöpfungs- und Heilslehre ausgeführte Gesetzes- und Tugendethik Einsichten, die in der Moralphilosophie neu reflektiert zu werden verdienen.

Zuerst kommt es allerdings darauf an, die Basisgedanken der thomasischen Moraltheologie zu analysieren und die von ihm erstrebte Innovation der Tugendlehre zu würdigen. Darum muß zuerst der Systemgedanke des Thomas in der theologischen Summa gesehen werden, damit dann die zusätzlichen Fragen der philosophischen und besonders der metaphysischen Begründung spruchreif werden. Diese zusätzlichen Fragen dürfen allerdings nicht mit der Behauptung abgeblockt werden, daß sie in der theologischen Synthese für Thomas belanglos wären. Thomas diskutierte in der Tat im Vorfeld der theologischen Summa die philosophischen, metaphysischen und (nicht zu vergessen) die psychologischen Fragen der christlichen Ethik²⁹, so daß diese nicht nur, wenngleich auch und sogar primär, für den Glaubenden einsichtig werden, sondern grundsätzliche Bedeutung erlangen. Wenn die Nikomachische Ethik des Aristoteles der unverzichtbare Gesprächspartner der christlichen Ethik des Thomas wurde, muß diese christliche Ethik wieder der Partner der philosophischen Ethik werden. Thomas verstand die Moraltheologie ohne Zweifel als Theologie, deshalb aber nicht als binnentheologische Ethik.

Im System der Moraltheologie des Thomas in der pars II der Summa läßt sich ein Material- und Formalelement feststellen, das in der Einheit und Identität den ethischen und theologischen Systemgedanken des Thomas verrät. Materialiter gesehen verbindet er in der pars II die Tugend- und Lasterlehre und die Lehre vom Gesetz, die jeweils für sich und in unterschiedlicher Weise immer schon im 12. und 13. Jahrhundert in den Schulen diskutiert wurden, zu einer Theologie des freien menschlichen Handelns, das in formaler Hinsicht durch das positive göttliche Gesetz als gottebenbildliches Handeln begründet wird. Die Lehre von den drei göttlichen Tugenden und den vier Kardinaltugenden (samt den ihnen entgegengesetzten Lastern) hatte bereits vor Thomas eine intensive Bearbeitung erfahren³⁰, ebenso die Lehre vom Gesetz. Die Themenverbindung Naturgesetz und Tugend (positives göttliches Gesetz und Gnade) ist für Thomas ebenso wichtig, wie der Bezug auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen; Gesetz und Tugend (Gnade) konstituieren das sittliche Handeln des Menschen, das als solches seine Würde und seine Gottebenbildlichkeit ausmacht.

In der Zuordnung zum Tugendbegriff versteht Thomas die »lex naturalis« als Grundordnung der menschlichen Geistnatur, in der das Handlungswissen prinzipiell angelegt ist³¹. Dieses Grundvermögen (der praktischen Vernunft gleichgeordnet) ist die Kraft der »recta ratio«, alle notwendigen praktischen Urteile, Entscheidungen und Handlungen unter die Form der freien Geistnatur zu bringen, so daß in

²⁹ Parallel zur I^a und II^a II^{ae} disputierte Thomas während seiner 2. Pariser Lehrtätigkeit 1269–1272 die Quaestiones über die Tugenden, über die allgemeine Tugendlehre, über die Kardinaltugenden und die göttlichen Tugenden. Die pars II ist die Frucht dieser Disputationes.

³⁰ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 Bde, Louvain-Gembloux 1942–1960.

³¹ Thomas von Aquin, S. th. I II q. 90 a. 1; q. 94 a. 1.

diesem Handeln das Subjekt sich selbst verwirklicht. Die »recta ratio« ist das eine konstitutive Element des rechten Handelns, des sachgemäßen Entscheidens, die Tugend das andere Element. »Es ergibt sich«, schreibt W. Kluxen »daß 'Tugend' und 'Gesetz' zwei Arten von konkreten Prinzipien des Handelns bezeichnen, die jede ihre besondere Funktion haben und nicht aufeinander rückführbar sind, wengleich ein gemeinsamer Ursprung sie miteinander in Beziehung setzt«³². Das Naturgesetz betrifft die grundsätzliche Ausrichtung und die Grundverfassung der menschlichen Geistnatur in dem uns vorgegebenen und uns umgebenden »bonum commune«; die Tugend des Handelnden ist die Kraft des einzelnen in der Entscheidung. Die universale Ausrichtung und die konkretisierende Entscheidungskraft bestimmen das sittliche Handeln.

Thomas mußte das Thema Gesetz und Tugend noch einmal erörtern, und zwar im Hinblick auf das positiv göttliche Gesetz und die Tugend der Gnade. Das positive Gesetz des Alten Bundes, der Dekalog, nimmt die »lex naturalis« auf, sichert sie in ihrem Inhalt, festigt sie in ihrer Verpflichtung und füllt sie an in ihrer Bedeutung. Das positive Gesetz schafft nicht nur den Lebensbezug zum »bonum commune«, sondern bringt den Menschen in die Gottesgemeinschaft, gewährt ihm die Tugend als Gnade, die Rechtheit des Geistes als Gerechtigkeit des Glaubens³³. Die relecture der »lex naturalis« durch die »lex positiva« ist für Thomas kein Problem, sondern Aufgabe der Theologie, die allein die Würde des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit verifizieren kann. Was das Naturgesetz immer nur als das »bonum commune« ausweisen und bedeuten kann, offenbart die »lex positiva« als »communicatio Dei«³⁴. Der Unterschied liegt weniger darin, daß diese laut und vernehmlich vermeldet, was jene wort- und sprachlos melden sollte, als darin, daß die »lex positiva« in der Tugend und Gnade gottebenbildlichen Handelns Geist und Kraft offenbart. Der Dekalog ist im Verständnis der scholastischen Theologie nicht Sündenspiegel, sondern Lebensordnung der Gottebenbildlichkeit und Gottverähnlichung.

Thomas von Aquin kannte nicht den Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Gottebenbildlichkeit; er sondierte auch nicht eine wesenhaft in der Geistnatur angelegte Ebenbildlichkeit, vielmehr betrachtete er das sittlich religiöse Handeln des Menschen als Akt und Verwirklichung der Gottesgemeinschaft, die im Aufschwung des Geistes und im Überschwang der Liebe ausreifen kann zur Gottähnlichkeit. Und diese gnadenhafte Gottverähnlichung findet ihre eschatologische Vollendung in der Gottesschau. In der eschatologischen Gottesschau begreifen und ergreifen wir Gott um seiner selbst willen, und darin vollendet sich auch unser Selbstdasein (im Ergriffensein durch Gott). Von Bild zu Bild werden wir Gott in der sittlich religiösen Entscheidung, im gottebenbildlichen Handeln, gleichgestaltet; von Gestalt zu Gestalt werden wir gleichgeformt.

³² W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 229.

³³ Thomas von Aquin, S. th. I II q. 100 a. 1–2.

³⁴ Ebd. a. 2: »Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinantur ad communicationem cum Deo«. Diese Aussage ist zu vergleichen mit ebd. q. 92 a. 1; q. 94 a. 2.

Wir haben mit diesen Ausführungen den bekannten Prolog zur pars II der Summa des Thomas erläutert und die Systemidee seiner Moraltheologie umschrieben³⁵: »Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Für Johannes von Damaskus bedeutet 'nach dem Bilde' die Urteilskraft und das willensfreie Entscheidungsvermögen. ... So obliegt uns nun die Aufgabe, das Ebenbild Gottes, den Menschen, zu betrachten, sofern er selbst Prinzip seines Handelns ist, gleichwie er Urteilsfreiheit und Entscheidungskraft seines Handelns besitzt«. Das urteilsfreie, sittliche Handeln ist das Handeln des gottebenbildlichen Menschen, das in der eschatologischen Gottesgemeinschaft zur Vollendung kommt. In dieser sittlich religiösen Tüchtigkeit, in der Tugend, legt sich der Mensch mit allem, was er ist und kann, ins Zeug für die Vollendung.

4. Das Prinzip Tugend in der christlichen Ethik

Zu Beginn der Moraltheologie macht Thomas deutlich, daß Gott immer nur um seiner selbst willen erstrebt und ergriffen werden kann³⁶. Unter keinen Umständen und in keiner Hinsicht ist Gott nur Mittel zum Zweck. Die bekannte augustinische Unterscheidung von »frui« und »uti«, die Petrus Lombardus in der 1. Distinktion seines Sentenzenwerkes ausführte³⁷, verdeutlicht diese Einsicht: In der »visio beatifica« erkennen und lieben wir Gott um seiner selbst willen. Alles praktische Erkennen und Handlungswissen ist zweckbestimmt und zielgerichtet. Das freie Handeln des Subjekts wählt die Mittel und entscheidet sich, legt sich selbst in die Mittel der Entscheidung. Sofern sich das Subjekt im Guten selbst verwirklicht und im Selbstsein das Gute verwirklicht, sind im Akt der guten Handlung der Handelnde und das Gute eins. In dieser Einheit gründet die Tugend. Aus dieser Einheit muß auch deutlich gemacht werden, daß die Tugend Prinzip lebendiger Sittlichkeit ist, in der die »lex naturalis« zur Entscheidung kommt und die »lex positiva« zur Vollendung. In dieser komplexen Betrachtung der Tugend muß das Thema zum Abschluß gebracht werden und, wie ich hoffe, auch das Problem der Synthese von philosophischer Ethik und Moraltheologie weiter erörtert werden.

Tugend und Gesetz schließen sich nach Thomas »per definitionem« aus³⁸. Sie verhalten sich wie das inwendige und das äußere Prinzip des menschlichen Handelns³⁹. Der Tugendlehre stellt Thomas die grundlegenden Ausführungen über den »habitus« voraus, denn das sittliche Handeln darf nicht als punktuelle, zufällige, beliebige Tätigkeit gedacht werden, sondern als Handeln, das formal und wesentlich in der Geistnatur des Menschen angelegt ist, so daß jeder Tugendakt

³⁵ Thomas von Aquin, S. th. II Prologus.

³⁶ S. th. III q. I De ultimo fine hominis. Alles freie Handeln des Menschen ist zielbewußt und zielbestimmt; das letztgültige Ziel muß um seiner selbst willen erstrebt und ergriffen werden.

³⁷ Sententiae I d. 1 c. 3 ed. Romae 1971, 57–61; vgl. H. Kraml, Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren, 1984 (Innsbrucker theol. Stud. Bd. 13).

³⁸ Thomas von Aquin, S. th. I II q. 92 a. 1–2; q. 94 a. 3.

³⁹ Ebd. q. 49 introd.: »...de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia«.

Ausformung und Auszeugung des sittlichen Vermögens ist, dessen Sicherheit und Festigkeit, Mächtigkeit und Bestimmtheit in der täglichen Übung wächst. Die Auszeugung des sittlichen Tätigkeitsvermögens läßt das Subjekt in der sittlichen Entscheidungskraft reifen, um gut und gern und froh und frei die Einzelhandlung zu setzen. »Die zum Wesen des Habitus gehörige Festigkeit im entsprechenden Handeln ... ergibt sich nicht mehr aus dem Subjekt, nämlich aus der Gründlichkeit der Übung, sondern aus dem Objekt des Habitus. Je mehr dieses mit der ontologischen Struktur des Menschen unlösbar verbunden, in sie eingesenkt ist, desto fester ist der Habitus, desto mehr also ist er Habitus«⁴⁰. Die Einübung des sittlichen Vermögens ist so gesehen die Eiformung in den vorgegebenen Grund, so daß die sittliche Entscheidung mehr und mehr Grund und Boden nimmt in der uns umgebenden Ordnung des Lebens. Konkret gesprochen! Je mehr die sittliche Entscheidung in Ehe und Familie aus diesem Wurzelgrund der Ordnung und Struktur des ehelichen Lebens resultiert, desto mehr muß diese Entscheidung den Charakter des Kasuistischen und Legalen verlieren und die freie sittliche Entscheidung des Subjekts werden. In der Tugend der ehelichen Keuschheit muß die »lex naturalis« zur Entscheidung kommen.

Die eigentlichen Inhalte des Naturgesetzes besagen keine Fremdnormierung der Geistnatur des Menschen, sondern dessen wesens- und vernunftgemäße Ordnung zur Selbstverwirklichung des Menschen⁴¹. Das »positive göttliche Gesetz« interpretiert Sinn und Strukturen dieser Ordnung. Es bringt nicht zusätzliche Forderungen und Gebote, sondern Weisungen und Hilfen zum ganzheitlichen, heilen Verständnis der »lex naturalis«, die im schöpfungstheologischen Horizont nicht »vergesetzlicht« werden darf, noch eine Naturalisierung des positiven Gesetzes mit sich bringt. Die positive Auslegung des Dekalogs als Schöpfungs- und Lebensordnung (nicht in der Funktion eines Beicht- oder Sündenspiegels) deckt zugleich die Ordnung der Geistnatur auf in der positiven Hinsicht der Selbstverwirklichung des Subjekts. Die negative Rücksicht auf die der Tugend entgegenstehenden Laster und Sünden nimmt die das Licht begleitende Finsternis gewiß ernst, aber als Konturierung und Frontstellung in der Tugend.

In der positiven Entscheidung für die Ehe und aus deren religiöser Bedeutung haben Kirche und Theologie im Mittelalter alle Tendenzen, »l'amour courtois« und »l'amour extra-conjugal« mit den antiken Dichtern (Catull, Tibull, Propertius, Ovid und Horaz) zu verherrlichen, als Sünde zurückgewiesen⁴². Auch das Naturgesetz und das positive alte Bundesgesetz vermochten die grundsätzliche Sünd- und Lasterhaftigkeit des Ehebruchs nicht letztgültig und wirksam aufzudecken und auszuräumen, denn jenes schließt die Vielweiberei nicht aus und dieses ließ sie bei den Erzvätern positiv zu⁴³. Das Evangelium Christi und die wachsende »religio christiana« haben die Verdunklung des Naturgesetzes und die Verfälschung des Bundesgesetzes überwunden und die Ehre des Schöpfers und das Heil des Men-

⁴⁰ Die Dt. Thomas-Ausgabe Bd. 13, (Anm. 21), 645.

⁴¹ Vgl. Ebd., 626–629.

⁴² D. M. Finn, *Love and Marriage in Renaissance Literature*. Diss. Abstr. 15 (1955) 2188–89.

⁴³ Thomas von Aquin, S. th. suppl. q. 65 a. 3; q. 67 a. 2 II II q. 154 a. 2.

schen wiederhergestellt⁴⁴. Das sittliche Bewußtsein, das mit dem christlichen Glauben verwächst, bringt die »lex naturalis« zur Entscheidung. Im Kontext der Schöpfungsordnung strengt sich Thomas in der Tat um die »recta ratio« der Geistnatur des Menschen an; diese Anstrengung verdient alle philosophische Aufmerksamkeit.

Die Verankerung des sittlichen Bewußtseins in der uns bestimmenden Ordnung und Struktur des geistnatürlichen Lebens, die Festigkeit und Mächtigkeit der sittlichen Entscheidung weniger vom Subjekt als vom Objektiven her erklären, macht noch ein weiteres verständlich, daß die personale Verankerung die Dichte und Kraft der Verlagerung annimmt, so daß im Glauben und Lieben die erworbenen Tugenden den Charakter der eingegossenen Tugenden annehmen. Weil die sittlichen Tugenden niemals wie Geistes- und Körperkräfte funktionieren und verfügbar sind, sondern reife Früchte des geistig sittlichen Lebens sind, kann ihre Kraft und Vollkommenheit den Charakter des reinen Geschenkes annehmen⁴⁵. Das biblische Bild von der Seele als Garten, der übervoll von Früchten ist, das oft im Hohen Lied, aber auch bei den Propheten steht, ist überaus ausdruckskräftig: Im Glauben und Lieben reifen alle Tugenden in jener Schönheit, die das spontane, unmittelbare, freischenkende und gewährende Handeln auszeichnet⁴⁶.

Die Geistnatur des Menschen, seine Urteils- und Entscheidungskraft, trägt das kreatianische Siegel der Gottebenbildlichkeit. Im Erkennen und Entscheiden, der Frucht des geistig-sittlichen Lebens, versiegelt sich das Geheimnis des trinitarischen Lebens Gottes, so daß in einem sittlich erfüllten Leben Gottes Ehre in der Schöpfung offenbar und das Gottebenbildsein des Menschen sichtbar wird. In der religiös-sittlichen Tugend erlangt das freie Subjekt in seinem Für-sich-sein seine ganze Würde und offenbart so Gottes Herrlichkeit in der Schöpfung. Obwohl Thomas im Prolog zur II^a ausdrücklich die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Formprinzip des sittlichen Handelns anspricht⁴⁷, ist in den beiden Hauptteilen seiner Moralthologie kaum noch davon die Rede⁴⁸. Immer wieder aber kommt er auf die freie Urteils- und Entscheidungskraft des Menschen zu sprechen, durch die der Mensch teilhat an der Weisheit und am ewigen göttlichen Gesetz⁴⁹. Thomas hat den Prolog wohl auch erst im nachhinein als Leitgedanken des Ganzen verfaßt. Die Glaubenswahrheit von der kreatürlichen und gnadenhaft übernatürlichen Gott-ebenbildlichkeit hat für das moralthologische Denken prinzipielle Bedeutung. Dies muß heißen:

1. Für Thomas ist dieses prinzipielle Wissen kein eingegossenes, detailliertes, sondern in der täglichen Erkenntnis und Erfahrung angewandtes Handlungswissen. In der wechselseitigen Begründung von Grundwissen und Erfahrung bleibt unser

⁴⁴ Ders., Sent. IV d. 33 q. 1 a. 2–3.

⁴⁵ Vgl. Die Dt. Thomas-Ausgabe, Bd. 13 (Anm. 21), 645.

⁴⁶ Jer. 31, 12; Hl. 4, 12–15; vgl. dazu auch R. Schaeffler, Zur Anthropologie und Ethik der Hoffnung, in: MThZ 33 (1982) 11–13.

⁴⁷ Vgl. o., Anm. 35.

⁴⁸ Thomas von Aquin, S. th. I II q. 100 a. 2.

⁴⁹ Ebd.

praktisches Erkennen ebenso auf das Glaubenswissen angewiesen, wie dieses auf die Erfahrung verwiesen.

2. Die »lex naturalis« ist nicht ein autonomes, allgemeines Gesetz und die »lex positiva« nicht die besondere lebendige Form, die alles Handeln durchseelt, sonst müßte das eine wie das andere mit einer Sicherheit den Weg weisen, die keine Frage und keine Anfechtung zuläßt.

3. Das Handlungswissen ist zwischen beiden Instanzen eingespannt, die nicht einfach aufeinander zurückgeführt werden können, sondern gleichermaßen auf das Selbst-sein des Subjekts in Freiheit und Rechtheit bezogen werden.

4. Diese Entscheidung des Subjekts aus dem Glauben an Gottes Wort und Gesetz und in der Verantwortung gegenüber dem Naturgesetz steht im confinium von »natura«-»virtus«-»gratia«. Sie schafft jene Lebensgewißheit des einzelnen und der Gemeinschaft, auch der Kirche, die nicht zum sorglosen Besitz werden darf, die aber die jeweils neue Entscheidung mitbestimmen muß.

5. Das Handlungswissen aus dem Glauben darf die Wirklichkeit des menschlichen Lebens, so wie wir es erfahren, nicht beschönigen oder verschleiern, sondern muß es in aller Schonungslosigkeit anweisen. Dies ist die Aufgabe der kirchlichen Ermahnung.