

ARNO ANZENBACHER

## Probleme der Thomas-Rezeption im aktuellen Kontext praktischer Philosophie

Jede Grundlegendiskussion der katholischen Sozialethik sieht sich der Tatsache konfrontiert, daß die Disziplin in ihrer bisherigen systematischen Entfaltung entscheidend vom sozialetischen Denken des *Thomas von Aquin* geprägt war. In so zentralen Punkten wie etwa in der Konzeption des klassischen Naturrechts, in der systematischen Schlüsselstellung des Gemeinwohldenkens und in der Differenzierung des Gerechtigkeitsbegriffs weiß sich die Sozialethik auf *Thomas* und dessen *Aristoteles*-Rezeption zurückbezogen. Die großen, meist vor dem II. Vatikanum erschienenen, inzwischen alt und klassisch gewordenen Kompendien der Sozialethik<sup>1</sup> gewinnen ihre Systematik nicht aus der Entwicklung und Differenzierung des Problembewußtseins neuzeitlicher praktischer Philosophie, sondern überwiegend im bewußt kontrastierenden Rückgriff auf vorneuzeitliche scholastische Positionen, wobei *Thomas* entscheidende Bedeutung zukommt. Dabei herrschte in der Auseinandersetzung mit den Fragestellungen der Neuzeit häufig eine gewisse apologetische Tendenz vor. Man konstatierte oft eine Art »Sündenfallsyndrom«: Die Kräfte, welche die Weichen in das moderne Sozialdenken stellten, wurden als Bewegungen des Abfalls interpretiert, gegen deren geschichtsmächtige Konsequenzen (»Liberalismus«, »Sozialismus«) man die Rekonstruktion des mittelalterlichen (scholastischen) Ordnungsdenkens ins Treffen führte<sup>2</sup>). Die neuzeitliche praktische Philosophie erlangte so das Ansehen einer in sich aporetischen Geschichte der Irrlehren, in welche das Denken gerät, wenn es die vorgegebene »absolute« Position verläßt. Die Kehrseite dieser Strategie liegt auf der Hand: Da der aktuelle

<sup>1</sup> Z. B. *Johannes Messner*, Das Naturrecht, Innsbruck <sup>5</sup>1966; *Nikolaus Monzel*, Katholische Soziallehre, Köln 1965 und 1967; *Franz Klüber*, Katholische Gesellschaftslehre, Osnabrück 1968; *Arthur Fridolin Utz*, Sozialethik, I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg 1958; *Oswald von Nell-Breuning*, Wirtschaft und Gesellschaft, 3 Bde, Freiburg i. Br. 1956–60; *Eberhard Welty*, Herders Sozialkatechismus, 3 Bde, Freiburg i. Br. 1951–58.

<sup>2</sup> Ähnlich auch noch *Arno Anzenbacher*, Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit. Christliche Soziallehre – Prinzipien und Konfrontation, St. Pölten <sup>2</sup>1978.

praktisch-philosophische Diskurs primär am Problembewußtsein der Neuzeit orientiert ist, führte die umrissene Strategie in ein sozialphilosophisches Getto der Ungleichzeitigkeit und damit ins Abseits der aktuellen Diskussion, eine Sachlage, die schwer mit dem Dialogprogramm des II. Vaticanum in Einklang zu bringen ist.

Dabei darf nicht vergessen werden, daß bereits einige der Nestoren der Sozialethik gegenläufige Akzente setzten. So war *Johannes Messner* in seinem gesamten Werk bestrebt, Grundmotive neuzeitlichen und gegenwärtigen Sozialdenkens aufzunehmen und in seine Systematik zu integrieren. *Oswald von Nell-Breuning* gelangte zu einer eminent konstruktiven Auseinandersetzung mit *Karl Marx*<sup>3</sup>. *Nikolaus Monzel*<sup>4</sup> erkannte schon früh die Notwendigkeit, Ideengeschichte und Sozialgeschichte in Interdependenz zu denken und dadurch einen differenzierten Zugang zur Neuzeit zu finden. Seit der Zeit der großen Kompendien gibt es jedoch kaum Versuche, die Systematik der katholischen Sozialethik von Grund auf neu zu konzipieren, um sie aus dem genannten Getto herauszuführen. Der vielleicht bedeutendste und interessanteste Versuch, mit neuzeitlichem Instrumentarium einen Systementwurf der Sozialethik zu leisten, stammt von *Herwig Büchele*<sup>5</sup>. Er blieb aber ohne nachhaltiges Echo. Eine der Grundlagendiskussion innerhalb der Moraltheologie analoge bzw. an diese anschließende Neubesinnung steht noch weitgehend aus<sup>6</sup>.

Das Desiderat einer derartigen Neubesinnung hätte einerseits die Aufgabe, das vorliegende Erbe der Disziplin, also die uns zugewachsene Tradition katholisch-sozialen Denkens, kritisch anzueignen, wobei es sowohl um die bereits geleistete wissenschaftliche Entfaltung des Faches als auch um den Rückbezug auf die lehramtlichen Texte und deren Entwicklung geht. Andererseits ist diese Tradition jedoch auf den Kontext aktueller praktischer Philosophie zu beziehen, damit die Sozialethik im aktuellen Diskurs Gleichzeitigkeit zu beanspruchen vermag. Ein Aspekt dieses Desiderats betrifft die Frage, wie die *Thomas-Rezeption* (als integrierender Bestandteil der Tradition) in den aktuellen Diskurs

---

<sup>3</sup> *Oswald von Nell-Breuning*, Christentum und Marxismus. Beiträge zur Klärung, Düsseldorf 1986.

<sup>4</sup> *Nikolaus Monzel*, Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte, München, Wien 1980 (Nachlaß).

<sup>5</sup> *Herwig Büchele*, Zu einer konkreten Ontologie der Gesellschaft. Der »positive Humanismus« und das Problem der Universalisierung der Denkform von Karl Marx, München, Salzburg 1974.

<sup>6</sup> Vgl. *Wilhelm Korff*, Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 24 (1983) 29–49.

eingebraucht werden kann. Auf diese Frage beziehen sich die folgenden Überlegungen.

Als Folie kann dabei der Beitrag von *Peter-Paul Müller-Schmid* »Kants Autonomie der Ethik und Rechtslehre und das thomasische Naturrechtsdenken«<sup>7</sup> dienen, in welchem *Müller-Schmid* sich kritisch mit Beiträgen von *Hans J. Münk* und *Arno Anzenbacher*<sup>8</sup> auseinandersetzt. *Müller-Schmid*s Beitrag ist ein signifikantes Beispiel für eine Position, welche das philosophische Denken des Aquinaten gegenüber der modernen Philosophie als so inkommensurabel faßt, daß es fast unmöglich wird, thomasisches Denken in systematischer Absicht auf den aktuellen Diskurs zu beziehen. Die *Thomas*-Rezeption wird gegenüber den Kontexten aktueller praktischer Philosophie so immunisiert, daß eine an *Thomas* orientierte Ethik bzw. Sozialethik das neuzeitliche Denken nur noch (im Sinne des »Sündenfallsyndroms«) als Geschichte der Irrlehren zu fassen vermag und infolgedessen selbst in das Getto der Ungleichzeitigkeit gerät. Es ist die Frage, ob gegenwärtige Aneignung thomasischen Denkens tatsächlich in diese fatale Konsequenz führen muß.

## I. DIE OBJEKTIVITÄT DES SEINS

Den Hauptgrund für die prinzipielle Inkommensurabilität thomasischen und neuzeitlichen Denkens sieht *Müller-Schmid* in einem Problemkomplex, den er vor allem durch drei ineinander verschränkte Aspekte charakterisiert. Demnach vertrete *Thomas* im Gegensatz zur neuzeitlichen Philosophie im allgemeinen und zu *Immanuel Kant* im besonderen: a) einen bestimmten Typus metaphysisch-ontologisch begründeter *Objektivität*, b) einen bestimmten Typus *abstraktiver Wesenserkenntnis* und c) eine Bestimmung der menschlichen *Vernunft*, aufgrund derer sie wesentlich auf die teleologisch verfaßte Ordnung des Wirklichen qua *Schöpfungsordnung* bezogen sei. Dieser zunächst der theoretischen Philosophie zugehörige Problemkomplex erlangt unmittelbare Bedeutung

<sup>7</sup> *Peter-Paul Müller-Schmid*, Kants Autonomie der Ethik und Rechtslehre und das thomasische Naturrechtsdenken, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 27 (1986) 35–60.

<sup>8</sup> *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie Kants bei katholischen Autoren der Gegenwart. Zugleich ein Beitrag zum Vergleich der Naturrechtslehre bei Thomas von Aquin und Kant, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 26 (1985) 97–122; *Arno Anzenbacher*, Konsensustheoretische Aspekte der Differenz von Moralität und Sittlichkeit, in: Ebenda, 251–271.

für die praktische Philosophie, etwa für die Bestimmung des Gewissensbegriffs und die Naturrechtskonzeption. Die drei Aspekte dieses Problemkomplexes bilden gewissermaßen den argumentativen Tenor des Beitrags von *Müller-Schmid*.

Der erste dieser Aspekte impliziert in etwa folgende These: Bei *Thomas* wird das Sein als ein *objektiv Gegebenes* gefaßt. Da diese objektive Gegebenheit auch die Teleologien der natürlichen Wesenheiten, insbesondere der *natura humana* umgreift, ergeben sich aus der Objektivität des Seins die für die menschliche Praxis relevanten *objektiven* Normen. Demgegenüber haben *Kants* Theorien der Autonomie und des Formalismus vor allem den Charakter einer *Subjektivierung*, eines Verlusts der metaphysisch-ontologisch begründeten Objektivität als Richtschnur der Praxis.

Bevor auf die Sachlage bei *Thomas* selbst einzugehen ist, erscheint es nötig, die systematische Bedeutung einer derartigen These kritisch zu beleuchten. Die These rekurriert auf *Wirklichkeit qua Objektivität* und qualifiziert das Objektive gegenüber aller Subjektivierung als absoluten, soliden, aller Relativierung entzogenen Maßstab. Sie bedenkt aber in keiner Weise, daß *alle Rede vom Objektiven analytisch den Verweis auf Subjektives impliziert*. Denn objektiv wird ein Wirkliches nur für ein Subjekt, d.h. sofern es sich in einem subjektiven Erkenntnisprozeß *objektiviert, konstituiert* bzw. *vermittelt*. Insofern verweist auch der Modus, in welchem Wirkliches objektiv wird, auf den Erkenntnismodus des Subjekts. Das Wirkliche »jenseits« dessen bzw. »hinter« dem, was sich im Vermittlungsgeschehen subjektiven Erkennens objektiviert, also das Wirkliche *an sich selbst*, das Sein *als solches*, ist zumindest für uns, die wir die Dinge nicht erschaffen, sondern aufgrund unseres menschlich-*endlichen* Vermögens erkennen, nichts Objektives. *Kant* nannte es darum *grenzbegrifflich Noumenon im negativen Verstande*<sup>9</sup>. Objektives gibt es nur in subjektiver Vermittlung. Objektivität und Subjektivität bestimmen sich aneinander. Auch der Rekurs auf »ontologische Begründung« widerlegt nicht diesen Sachverhalt. Ontologie ist nicht die »Seinswirklichkeit« selbst, sondern stets eine im subjektiven Erkennen entwickelte Theorie des Wirklichen.

In Epochen soziokultureller Identität spielt diese Dialektik des Objektiven und des Subjektiven als Thema der Philosophie eine untergeordnete Rolle. Je homogener sich Wirkliches im Vermittlungsmodus einer Gesellschaft kommunikativ objektiviert, desto mehr kann das Problem der

---

<sup>9</sup> *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft* B 307.

Vermittlung »vergessen« und das Objektive für das Wirkliche genommen werden. Das ändert sich jedoch, wenn sich die soziokulturelle Identität abbaut und die Vermittlung heterogen wird. Die dann einsetzende Pluralisierung der Objektivität zwingt zur »Wende zum Subjekt«. Das Motiv dieser Wende ist dann freilich nicht in irgendeiner Hybris zu suchen, aufgrund derer sich der Mensch der Objektivität des Seins bzw. der Schöpfungsordnung entziehen möchte (Sündenfallsyndrom); es liegt vielmehr in dem Bestreben, angesichts der kontrovers gewordenen Objektivität des Wirklichen auf die subjektive Vermittlungsproblematik zu rekurrieren, um über deren Aufklärung zu gesellschaftlich anerkannter, homogen vermittelbarer Objektivität zu gelangen.

Die vielfältigen philosophischen Spielarten der neuzeitlichen Wende zum Subjekt lassen sich als Versuche interpretieren, problematisch gewordene Objektivität durch Neufundierung wiederzugewinnen. So sollte durch die Etablierung der abstrakten Methode moderner Einzelwissenschaft ebenso wie durch die Konstruktivismen rationalistischer und empiristischer Aufklärung absolute und kommunikative Objektivität neu begründet werden. Die transzendente Wende *Kants* zeigte nicht nur, daß alle Erkenntnis Interpretation ist, sondern auch, daß ihre unverfügbare, apriorische Grundstruktur empirische Objektivität verbürgt. *Hegel* versuchte, die Geschichtlichkeit der Vermittlung mit dem Anspruch absoluten Wissens zusammenzudenken. *Marx* wies darauf hin, daß das Vermittlungsgeschehen der Objektivierung mit sozioökonomischen Gegebenheiten zusammenhängt und von diesen her aufzuklären ist, was in neueren Akzentuierungen zur Thematisierung der schichtenspezifischen und interessenbedingten Bewandnis von Erkenntnis sowie der Instrumentalisierung der Vernunft führte. Die Radikalität des logisch-empiristischen Denkens begriff sich als der radikale Versuch, einheitswissenschaftlich absolute Objektivität zu fundieren. Das Bestreben, auf dem Weg der phänomenologischen Methode »zu den Sachen selbst«, also zu gesicherter Objektivität zu gelangen, trieb das Denken einerseits erneut in die transzendente Reflexion und andererseits in die Hermeneutik. Existenzialanalyse und Hermeneutik machten im Aufweis der existenzialen Verfaßtheit, der Geschichtlichkeit, des Entwurfcharakters und der Vorverständnisstrukturen allen Erkennens die Grenzen möglicher Objektivität und die Aporetik des Anspruchs »absoluten Wissens« (*Hegel*) deutlich. Parallel dazu lehrte der späte *Wittgenstein*, daß sich die Bedeutung eines bestimmten sprachlichen Ausdrucks nur im Rückbezug auf seinen Gebrauch im bestimmten Sprachspiel bestimmen läßt; Objektivität ist sprachspielbedingt.

Angenommen, ein Thomist wie *Müller-Schmid* trete in diesen um Wiedergewinnung und Neufundierung kommunikativer Objektivität ringenden Diskurs mit der Empfehlung ein, man möge sich doch an der Objektivität des Seins selbst, an der objektiven Teleologie der Schöpfungsordnung und an den durch abstraktive Wesenserkenntnis erfaßbaren objektiven Wesenheiten und Normen orientieren. Angenommen, er spräche – wie in seinem zitierten Beitrag – einer völlig unvermittelten Objektivität das Wort, indem er die ganze aufgebrochene Vermittlungsproblematik einfach ignoriert, überspringt oder als »mehr sekundärer Natur«<sup>10</sup> abtut. Wie würde man seine Empfehlung einschätzen? Vielleicht als bekenntnishafte Glaubensäußerung, die man als außerphilosophische Bekundung toleriert. Insistiert der Thomist jedoch darauf, es handle sich dabei um Philosophie, so wird man ihm vermutlich folgende Antwort geben: Was du sagst, ist völlig ungleichzeitig. Du sprichst, als ob seit mehr als einem halben Jahrtausend nicht mehr philosophiert worden wäre. Es mag sein, daß das, was du meinst, philosophisch eminent wichtige Dinge sind. Willst du sie aber heute in den Diskurs einbringen, dann mußt du sie durch das uns zugewachsene Problembewußtsein hindurch rekonstruieren. Du solltest aufhören, die moderne Philosophie durch die Brille des Sündenfallsyndroms zu sehen und mit der Neuzeit Hase und Igel zu spielen. (Während der neuzeitliche Hase sich abtut, ist der thomistische Igel immer schon längst am Ziel.) Wenn du aus dem Getto der Ungleichzeitigkeit heraus willst, dann nimm unsere Probleme ernst!

Antwortet der Thomist daraufhin, er vertrete lediglich die Lehre des *Thomas von Aquin*, in welcher alle diese Probleme überhaupt nicht vorkommen, da man nach *Thomas* völlig unvermittelt und problemlos das Wesen des objektiven Seins samt der ganzen teleologischen Bewandnis der *natura humana* begreifen könne, was durch (den philosophisch erkennbaren) Gott im Sinne der Schöpfungsordnung garantiert sei, so würde man ihm vielleicht folgendes sagen: Wenn es tatsächlich unmöglich ist, mit *Thomas von Aquin* in einen Diskurs über die aktuellen Probleme einzutreten, wenn das Denken des *Thomas* einfach inkommensurabel ist gegenüber den Fragestellungen der neuzeitlichen Philosophie, dann handelt es sich um einen Denker, der seine Zeit gehabt hat und für den aktuellen Diskurs höchstens von rein historischem Interesse ist. – Aber stehen die Chancen der *Thomas*-Rezeption im aktuellen Diskurs wirklich so schlecht? Ist die von *Müller-Schmid* implizit behauptete Inkommen-

---

<sup>10</sup> *Peter-Paul Müller-Schmid*, *Kants Autonomie der Ethik*, a. a. O., 40.

surabilität nicht lediglich die Konsequenz einer bestimmten thomistischen Einstellung, die sich grundlegend ändert, wenn man sich auf die tatsächliche Differenziertheit thomasischen Denkens einläßt?

## II. DIE ABSTRAKTIVE WESENERKENNTNIS

Für *Müller-Schmid* ist die abstraktive Wesenserkenntnis gewissermaßen der zentrale Punkt, in welchem die Objektivität des Seins zum Zuge kommt und der zugleich überleitet zur Theorie der objektiven Normen. An manchen Stellen<sup>11</sup> entsteht der Eindruck, *Müller-Schmid* interpretiere *Thomas* so, als ob in dieser abstraktiven Wesenserkenntnis das *universale ante rem* (die Idee des Seienden im göttlichen Intellekt), *in re* (die substantiale Form als ontologisch relevantes Allgemeines in der Natur) und *post rem* (unser Wesensbegriff) im Sinne absoluten Wissens problem- und differenzlos zusammenfallen, etwa analog der Sachlage im logisch-philosophischen Traktat *Ludwig Wittgensteins*, wo die eine Logik identischerweise die Logik der Tatsachen wie der Sätze ist. *Müller-Schmid* scheint die abstraktive Wesenserkenntnis trotz der zugestandenen Erfahrungsabhängigkeit als ein letztlich problemloses Geschehen zu fassen, in welchem das Wesen des Seienden unvermittelt, mit einem Schlag, jenseits aller Geschichte und unfehlbar in unseren Wesensbegriff umschlägt. Zweifellos liegt hier auch der Grund dafür, daß er die gesamte aktuelle Vermittlungsproblematik überspringt. Wenn Gott selbst dafür sorgt, daß unsere Wesensbegriffe problemlos, ungeschichtlich und homogen seinen Ideen und den substantialen Formen der Dinge entsprechen, so erübrigen sich in der Tat alle Probleme der Vermittlung.

Wie aber kommt eine derartige Position mit der Tatsache zurecht, daß die Objektivität und das, was an ihr jeweils für wesentlich gehalten wird, kontrovers wurden und sich pluralisierten? Die soziokulturelle Heterogenität der Objektivität und der Wesensverständnisse lieferte längst ein ausuferndes empirisches Material eindrucksvoller Niederschläge<sup>12</sup>. Sogenannte Wertpluralismen lassen sich als Kontroversen über Wesenssachverhalte interpretieren; ihre soziale Relevanz steht außer Zweifel. In bestimmten soziohistorischen Kontexten als unverfügbar und unveränderlich konstatierte »Wesenssachverhalte« erweisen sich in anderen Kon-

<sup>11</sup> Vgl. ebenda, 44f., 54.

<sup>12</sup> Als Beispiel der Aufarbeitung: *Michel Foucault*, *Les mots et les choses*, Paris 1966 (dt.: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1971).

texten als bloß temporäre geschichtliche Ausprägungen, was z. B. Sozialethiker und Moraltheologen nötigt, von Zeit zu Zeit Grundlegendiskussionen zu führen und ihre Kompendien umzuschreiben<sup>13</sup>. Wie kommt es zu diesen Kontroversen und Veränderungen, wenn die abstraktive Wesenserkenntnis des objektiven Seins so ohne alle Vermittlungsproblematik gedacht werden kann und von Gott selbst gewährleistet sein soll? Auf diese Frage scheint es letztlich nur zwei Strategien der Antwort zu geben: Die erste Strategie problematisiert angesichts der geschilderten Sachlage die Rede von der abstraktiven Wesenserkenntnis und läßt sich auf die Fragestellungen des neuzeitlichen Vermittlungsproblems ein. Es ist durchaus möglich, daß durch dieses Problembewußtsein hindurch ein neuer Zugang zum alten Problem der Wesenserkenntnis und damit zur Grundlegung naturrechtsethischen Denkens gefunden werden kann. Die zweite Strategie erklärt die genannte faktische Kontroverse letztlich als Konsequenz eines Abfalls (Sündenfallsyndrom), der durch *Ignoranz*, *Immoralität* oder einer aus beiden resultierenden *Verblendung* begründet wird. Denn eigentlich und an sich könnte und müßte der Mensch das Wesen des objektiven Seins samt allen objektiven Normen erkennen. Eine solche Strategie führt in ein am Paradigma der Philosophenkönige *Platons* orientiertes *Autoritätsmodell*: Es gibt Weise und Gute, die der wahren abstraktiven Wesenserkenntnis fähig sind. Sie kennen die wahren Wesenssachverhalte und alle objektiven Normen. In diesem Fall allerdings schlägt das Pochen auf die absolute Objektivität des eigenen Standpunkts um in die autoritative Behauptung einer bloß subjektiven Meinung. Autoritätsargumente haben innerhalb der Philosophie einen sehr schwachen Status.

Wie aber verhält es sich mit der abstraktiven Wesenserkenntnis bei *Thomas* selbst? Nach der Lektüre von *Müller-Schmid* stößt man mit einiger Verwunderung bei *Thomas* auf ein Lehrstück, das freilich im Schulthomismus wenig Berücksichtigung fand<sup>14</sup>. *Thomas* lehrt, wie sich durch eine ansehnliche Zahl von Textstellen belegen läßt<sup>15</sup>, der Mensch

<sup>13</sup> Ein typisches Beispiel für die Gegenläufigkeit versuchter naturrechtlicher Fixierung und Verflüssigung im sozialen Wandel bietet die Stellung der Frau in Ehe, Familie und Gesellschaft.

<sup>14</sup> Vgl. dazu *Arno Anzenbacher*, Zur Bedeutung synthetisch-apriorischer Sätze in der theoretischen und in der praktischen Philosophie, in: *Erfahrungsbezogene Ethik. Festschrift für Johannes Messner zum 90. Geburtstag*, hrsg. von *Valentin Zsifkovits* und *Rudolf Weiler*, Berlin 1981, 139–163, besonders 139–146.

<sup>15</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, De ente 6; STh. I 18,2; STh. I 29, 1 ad 3; STh. I 77, 1 ad 7; De spir. creat. 11 ad 3; De verit. 10,1 ad 6; In met. Arist. VII 12, 1552.

sei kaum oder überhaupt nicht in der Lage, die Wesensdifferenzen (*differentiae essentiales*), die substantialen Differenzen (*differentiae substantiales*) bzw. die substantialen Formen (*formae substantiales*) als solche (*ipsae, per seipsas*) zu erkennen, wobei dieses Unvermögen sowohl hinsichtlich der reinen Geister als auch hinsichtlich der Sinnendinge zutrifft. Formulierungen des Typs »Die Wesensdifferenzen als solche sind uns unbekannt« (*ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt*)<sup>16</sup> haben bei *Thomas* den Charakter stehender Wendungen. Da sich nach aristotelischer Lehre der Wesensbegriff aus dem Gattungsbegriff und der spezifischen Differenz zusammensetzt, ergibt sich die Konsequenz, daß wir das Wesen des Seienden als solches gerade nicht erkennen, weil uns die Wesensdifferenz bzw. die substantiale Form als solche nicht bekannt ist. Wenn also in vielfältigen Zusammenhängen das Wesen (*essentia*) oder die Washeit (*quidditas*) der Dinge als das eigentümliche Objekt des Intellekts gefaßt werden, so ist damit offenbar nicht das Wesen als solches gemeint, sondern so etwas wie ein »Quasiwesen«, das sich der Intellekt bildet, weil er das Wesen als solches nicht zu erkennen vermag.

*Thomas* schildert an mehreren Stellen übereinstimmend, wie er sich unter diesen Voraussetzungen Wesenserkenntnis vorstellt<sup>17</sup>. Man kann sie als einen Prozeß fassen, der sich in zwei Stufen aufbaut. Den Ausgangspunkt dieses Prozesses bildet die Tatsache, daß sich die Dinge uns in ihrer äußeren Akzidentalität und damit in ihren sinnlich erscheinenden Bestimmungen zeigen. »Es ist uns angeboren, aufgrund jener Bestimmungen, in denen die Dinge äußerlich erscheinen, über sie zu urteilen. Denn unsere Erkenntnis hat ihren Ursprung in der Sinnlichkeit, die in erster Linie und an sich auf äußere Akzidentien bezogen ist.«<sup>18</sup> Auf der ersten Stufe des genannten Prozesses geht es darum, aufgrund der Erfahrung beliebige Akzidentien von Proprietäten zu unterscheiden, also die dem Seienden artlich eigentümlichen empirischen Bestimmungen abzuheben gegen jene, die ihm zufällig zukommen. Auf der zweiten Stufe wird aus der Klasse der Proprietäten eine Bestimmung, die sich im Erfahrungsprozeß besonders qualifizierte, ausgewählt und anstelle der uns unbekanntem spezifischen Differenz eingesetzt, um in dem, was wir das vom Intellekt gebildete »Quasiwesen« nannten, die Rolle der (unerkennbaren) Wesensdifferenz zu spielen. »Da uns die substantialen Differenzen nicht bekannt sind und sie auch nicht benannt werden können, ist es manchmal

<sup>16</sup> *Ders.*, *De ente* 6.

<sup>17</sup> Vgl. Anmerkung 15.

<sup>18</sup> *Thomas von Aquin*, *STh.* I 17,1.

nötig, akzidentelle Differenzen anstelle der substantialen zu verwenden (. . .).«<sup>19</sup> »Weil wir etwas so benennen, wie wir es erkennen, (. . .) werden häufig die von den äußeren Proprietäten stammenden Namen verwendet, um die Wesenheiten der Dinge zu bezeichnen.«<sup>20</sup> *Thomas* bietet auch Beispiele für diesen Vorgang: So wird etwa die Zweifüßigkeit zur spezifischen Differenz im Begriff des Menschen (*bipes ponitur differentia hominis*)<sup>21</sup>, das Feuer wird definiert als »ein einfacher, warmer und trockener Körper«<sup>22</sup>, »der Name des Lebens wird von etwas genommen, was an einem Ding äußerlich erscheint, nämlich daß es sich selbst bewegt«<sup>23</sup>, in der Kategorie der Substanz spricht man insofern vom Körper, »als er eine solche Natur hat, daß in ihm drei Dimensionen bestimmt werden können«<sup>24</sup>. In allen diesen Beispielen fungieren akzidentelle Differenzen als »bestimmte Zeichen der uns unbekanntes Wesensdifferenzen« (*signa quaedam differentiarum nobis ignotarum*)<sup>25</sup>. Die Namen dieser ausgewählten und anstelle der unbekanntes Wesensdifferenzen eingesetzten akzidentellen Differenzen bezeichnen dann freilich nicht mehr bloß die betreffende Akzidentalität, sondern (wenn auch in defizienter Weise) die Substanz, das Wesen der Sache<sup>26</sup>.

Beide Stufen, in welchen sich der Prozeß der Wesenserkenntnis nach *Thomas* aufbaut, sind durchaus offen für differente Vermittlungsweisen. Sie können sich aufgrund unterschiedlicher Vorverständnisstrukturen unterschiedlich gestalten und geben der Geschichtlichkeit von Erfahrungsprozessen Raum. Ob eine empirische Bestimmung zufällig oder eigentümlich ist, wird in unterschiedlichen Erfahrungsprozessen unterschiedlich beantwortet. Es sei nur an die Probleme erinnert, welche die Vertreter der analytischen Philosophie mit schwarzen Schwänen hatten. Vor allem aber läßt es *Thomas* offen, welche Proprietät an die Stelle der unbekanntes Wesensdifferenz rückt, obwohl er weiß, daß mit dem *signum* der Benennung von der gewählten Proprietät her auch die Bedeutung des Wesensbegriffs akzentuiert wird. So verändert sich der Begriff des Menschen je nach dem, ob ich ihn z. B. durch die Zweifüßigkeit, die Vernunft, die Arbeit, das Spiel, das Lachen oder die Religion

<sup>19</sup> Ebenda, 29,1 ad 3.

<sup>20</sup> Ebenda, 18,2.

<sup>21</sup> *Ders.*, De ente 6.

<sup>22</sup> *Ders.*, STh. I 29,1 ad 3.

<sup>23</sup> Ebenda, 18,2.

<sup>24</sup> *Ders.*, De ente 3.

<sup>25</sup> *Ders.*, In met. Arist. VII 12, 1552.

<sup>26</sup> *Ders.*, STh. I, 18,2; STh. I.II. 49,2 ad 3.

definiere. Auch unser Begriff des Feuers modifiziert sich, wenn wir es nicht mehr als einfachen, warmen und trocknen Körper, sondern durch die Oxydation definieren. *Thomas* beschränkt sich darauf, die Wesenserkenntnis so zu charakterisieren, daß wir aus Erfahrung lernen, Proprietäten von zufälligen Akzidentien zu unterscheiden, und daß wir dann – anstelle der unbekanntenen Wesensbestimmung an sich – eine dieser Proprietäten als die entscheidende in unseren Wesensbegriff des betreffenden Seienden setzen. Welche das ist, bleibt offen.

*Müller-Schmid* stellt, im Anspruch die Lehre des Aquinaten zu referieren, eine inkommensurable und dogmatische Auffassung abstraktiver Wesenserkenntnis vor, die nur vertreten werden kann, wenn alle aktuellen Vermittlungsprobleme übersprungen werden. Bei *Thomas* selbst jedoch stoßen wir auf eine faszinierend flexible Theorie, die auch heute aktuell und für die moderne Vermittlungsproblematik offen ist. Der Aufweis einer »metaphysisch-ontologisch begründeten Objektivität sozialetischer Normen«<sup>27</sup> sähe allerdings auf der Basis dieser thomasi-schen Theorie anders aus, als *Müller-Schmid* andeutet.

### III. VERNUNFT UND SEINSORDNUNG

Sollen philosophische Positionen in systematischer Absicht aufeinander bezogen und verglichen werden, so sind wenigstens zwei Vorgangsweisen denkbar: Die erste konfrontiert die differenten Positionen in ihrer vollen, abgeschlossenen Ausdifferenzierung. In dieser erweisen sie sich jedoch häufig als inkommensurabel. Sie kapseln sich in ihrer Gegensätzlichkeit gegeneinander ab, wodurch jeder Dialog unmöglich wird. Die zweite Vorgangsweise beschäftigt sich mit der systematischen Genese der Positionen sowie mit den Voraussetzungenlagen der einzelnen Systempartien und Übergänge. Sie versucht, die Schritte zu verstehen, in welchen Systeme zu ihren Konsequenzen gelangen. Da es kaum zwei Positionen gibt, die sich in allen Systempartien als inkommensurabel erweisen, findet die zweite Vorgangsweise eine Fülle von Möglichkeiten des Systemvergleichs.

Die zweite Vorgangsweise scheint fruchtbarer zu sein als die erste. Stimmt man der Idee des *Gottfried Wilhelm Leibniz* von einer *philosophia*

---

<sup>27</sup> *Peter-Paul Müller-Schmid*, *Kants Autonomie der Ethik*, a. a. O., 42.

perennis zu<sup>28</sup>, so wird man in dieser zweiten Vorgangsweise ein Lebens-  
element differenzierten Philosophierens sehen. Denn dieses ist nur mög-  
lich, wenn die in der Tradition artikulierten Sinnansprüche kritisch  
angeeignet und in systematischer Absicht aufeinander bezogen werden<sup>29</sup>.  
Nur so erhält Philosophiegeschichte als aktuell relevanter Dialog über die  
Wahrheit Gewicht. *Müller-Schmid* wählt in seinem Beitrag zweifellos die  
erste Vorgangsweise. Er insistiert geradezu auf die Inkommensurabilität  
der von ihm vertretenen ausdifferenzierten thomistischen Systematik.  
Zwei Beispiele können zeigen, daß *Thomas* sicher eher der zweiten  
Vorgangsweise zuneigt.

Das erste Beispiel betrifft die *Aristoteles*-Rezeption des Aquinaten.  
*Thomas* weiß, daß das ausdifferenzierte System des *Aristoteles* in zentra-  
len Punkten dem eigenen Denken widerspricht. *Aristoteles* kennt keine  
Schöpfungsordnung; die physisch-kosmische Wirklichkeit ist ungeschaf-  
fen und ewig. Das Wirken des ersten unbewegten Bewegers nach außen  
erschöpft sich in der Bewegung der ersten Himmelsphäre; er ist weder  
unendlich noch allmächtig und im Sinne des thomasischen Gottesbegriffs  
nicht als Gott zu bezeichnen. Das ethische Sollen wird nicht theologisch  
begründet und der Sinn der Praxis erschöpft sich in einer völlig diesseitig  
gefaßten Eudämonie. Trotz dieser Gegensätzlichkeit in der Ausdifferen-  
zierung des Systems rezipiert *Thomas* eine Fülle von Systempartien des  
*Aristoteles*.

Das zweite Beispiel bezieht sich auf jenes Dialogprogramm, das *Thomas*  
in der Summe gegen die Heiden entwickelt<sup>30</sup>. Soll den Ungläubigen der  
katholische Glaube verkündet und sollen deren Irrtümer überwunden  
werden, so sind nach *Thomas* zwei Dinge nötig: Erstens muß man sich  
genau mit ihren Lehren befassen. Zweitens muß im Gespräch mit ihnen  
jene Gesprächsbasis gewählt werden, die sie selbst anerkennen können.  
So kann man sich zwar im Gespräch mit den Häretikern auf das Alte und  
Neue Testament beziehen. Die Juden anerkennen zumindest die Autori-  
tät des Alten. Aber im Gespräch mit den Heiden ist »auf die natürliche  
Vernunft zurückzugreifen, der alle zustimmen müssen«. In unserer  
Fragestellung heißt das analog folgendes: Im konstruktiven Systemver-

---

<sup>28</sup> *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Brief an Remond, 26. 8. 1714, WW (Gerhardt) III, 624 f.;  
vgl. *Arno Anzenbacher*, Einführung in die Philosophie, Wien, Freiburg, Basel 1984,  
43 f.

<sup>29</sup> Dazu: *Erich Heintel*, Die beiden Labyrinthe der Philosophie, Bd. I, Wien, München  
1968, 426 f.

<sup>30</sup> *Thomas von Aquin*, CG I cap. 2, 9–11.

gleich ist auf jene Voraussetzungen bzw. Systempartien zu rekurrieren, die kommensurabel sind und eine beiderseits anerkannte Gesprächsbasis bieten, um von hier aus die Kontroverse in ihrer Genese zu verstehen und zu überwinden.

Auf diesem Hintergrund ist auf die Auffassung *Müller-Schmid*s einzugehen, das Vernunftverständnis bei *Thomas* und jenes *Kants* seien inkommensurabel<sup>31</sup>. Während *Kant* einen »transzendentalen Subjektivismus« vertritt und Erkenntnis »auf die allgemeine Form der gesetzgebenden Vernunft hingeordnet sieht«<sup>32</sup>, ist die Vernunft bei *Thomas* naturhaft »auf die Seinswirklichkeit als solche«, auf das Wesen des teleologisch verfaßten Wirklichen bzw. auf die Schöpfungsordnung hingeordnet. Während die praktische Vernunft qua Gewissen bei *Kant* bloß formal bestimmt sei, sei sie bei *Thomas* »entsprechend der Ontologie an der *natura humana* als objektiver Norm«<sup>33</sup> orientiert und insofern objektiv-material bestimmt.

Es soll nicht bezweifelt werden, daß die ausdifferenzierten Systeme von *Thomas* und *Kant* beträchtliche Gegensätze aufweisen. Hier soll lediglich im Sinne der umrissenen zweiten Verfahrensweise des Systemvergleichs eine Vergleichsebene gefunden werden, auf welcher das Vernunftverständnis bei *Thomas* und *Kant* noch nicht inkommensurabel ist. Es geht also um eine systematisch frühe, die späteren Bestimmungen fundierende Voraussetzungsanlage, in welcher der Vernunftbegriff noch nicht seine volle Ausdifferenzierung erlangt hat. Ich beziehe mich dabei auf ein Lehrstück, das *Thomas* von *Aristoteles* übernimmt und weiterinterpretiert.

Fragt man nach der ursprünglichen und fundierenden Bestimmung des menschlichen Intellekts und damit nach der architektonisch grundlegenden Voraussetzungsanlage der menschlichen Erkenntnis, so ergibt sich in etwa folgende Sachlage: Als der geringste unter allen Intellekten (*infimus in ordine intellectuum*)<sup>34</sup> ist er zunächst (*in principio*) »wie eine leere Tafel auf der nichts geschrieben steht«<sup>35</sup>. Was immer der Intellekt an Erkenntnis zu gewinnen vermag, entsteht durch seine Hinwendung zu den Phantasmen der sinnlichen Erfahrung (*versio ad phantasmata*)<sup>36</sup>. Aus sich selbst hat er wenigstens drei Erkenntnis ermöglichende Bestimmungen:

<sup>31</sup> Vgl. *Peter-Paul Müller-Schmid*, *Kants Autonomie der Ethik*, a. a. O., 42–50, 58 f.

<sup>32</sup> Ebenda, 44.

<sup>33</sup> Ebenda, 49.

<sup>34</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, STh. I 79,2.

<sup>35</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Psych.* III 5, 429b 30 – 430a 1; dazu *Thomas von Aquin*, In *Arist. de anima* III 9, 722.

<sup>36</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, STh. I 84,6; STh. I 85, 1 und 2.

1) Er steht im Sinne des *intellectus principiorum* im Habitus der ersten Erkenntnisprinzipien, welche die formalen Bedingungen von Erkenntnis überhaupt sind<sup>37</sup>. 2) Er steht in der Differenz von *intellectus agens* und *intellectus possibilis*<sup>38</sup>. 3) Er besitzt sowohl ein diskursives als auch ein (im engeren Sinn) intellektives Vermögen im Sinne der Differenz von *ratio* und *intellectus*<sup>39</sup>. In dieser ursprünglich-natürlichen Verfaßtheit hat er mittels des sinnlichen Materials der Phantasmen (als *intellectus agens*) »alles zu machen« (*omnia facere*) und (als *intellectus possibilis*) »alles zu werden« (*omnia fieri*)<sup>40</sup>.

Thomas präzisiert die Bedeutung dieses *omnia facere* und *omnia fieri*, wenn er im Psychologiekommentar das Wort des *Aristoteles* interpretiert, die Seele sei gewissermaßen alles (*anima est quodammodo omnia*)<sup>41</sup>. Demnach ist ein zweifaches Sein (*duplex esse*) zu unterscheiden. Das eine ist das materielle Sein (*esse materiale*), aufgrund dessen das Seiende in der Materie darauf beschränkt ist (*per materiam contractum*), ausschließlich das zu sein, was es ist (*hoc solum quod est*). Demgegenüber steht das immaterielle Sein (*esse immateriale*) nicht in dieser Beschränkung, sondern ist gewissermaßen zugleich anderes (*est quodammodo alia*). Im Sinne der Differenz von *sensus*, *intellectus agens* und *intellectus possibilis* kommt dem immateriellen Sein in der Seele die Bewandnis des *sensibile*, des *intelligibile* und des *scibile* zu. »Denn alles, was ist, ist entweder Sinnending oder Intelligibles. Die Seele ist aber gewissermaßen der Inbegriff (*omnia*) der Sinnendinge und das Intelligiblen, denn in der Seele gibt es Sinnlichkeit (*sensus*) und Intellekt oder Wissen (*scientia*). Die Sinnlichkeit ist aber gewissermaßen das Sinnending selbst, der Intellekt das Intelligible und das Wissen das Wißbare.«<sup>42</sup> Dabei »macht« der *intellectus agens* aus dem *sensibile* das *intelligibile*, das durch die Rezeption im *intellectus possibilis* ein *scibile* wird.

Faßt man die transzendente Reflexion nicht restriktiv als eine von *Kant* initiierte Denkweise, sondern als ein Grundmotiv abendländischen Philosophierens seit *Platon*, so steht außer Zweifel, daß das umrissene Lehrstück auch ein Stück Transzendentalphilosophie darstellt. Es rekurriert auf Vernunft und Sinnlichkeit als die subjektiven Bedingungen der

<sup>37</sup> Vgl. ebenda, 79, 12; vgl. *Aristoteles*, Nik. Eth. VI 6, 1141 a.

<sup>38</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, STh. I 79, 2–5.

<sup>39</sup> Vgl. ebenda, 79, 8.

<sup>40</sup> Vgl. *ders.*, In Arist. de anima III 10, 728; vgl. *Aristoteles*, Psych. III 5, 430 a 10–20.

<sup>41</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, In Arist. de anima II 5, 282–284 und III 13, 787–789.

<sup>42</sup> Ebenda, 787.

Möglichkeit von Objektivität überhaupt. Denn das Lehrstück macht deutlich, daß es für die Vernunft schlechthin nur das gibt, was sie (mittels sinnlicher Phantasmen) »macht« und »wird«. Damit ist keineswegs die ontologische Reflexion ausgeschaltet. In ihrem Verhältnis zum Seienden als solchen (hier: *esse materiale*) kann die Vernunft durchaus gefaßt werden »als das Bemessene gegenüber dem Maß« (*mensuratum ad mensuram*)<sup>43</sup>. Aber das Problem des Verhältnisses von Bemessenem und Maß ist selbst ein Problem der Vernunft und kann nur in ihrem *facere* und *fieri* gelöst werden. Es gibt keine der Vernunft vorgegebene Ontologie. Nur die Vernunft »macht« Ontologie. Wieweit steht also die Vernunft in einer naturhaft-vorgegebenen Hinordnung auf eine teleologisch verfaßte Seinswirklichkeit qua Schöpfungsordnung, in der all die vorgegebenen objektiven Normen enthalten sind? In einer Hinsicht wissen das nur Gott und die Heiligen. In anderer Hinsicht ist es Aufgabe der Vernunft, im Rahmen ihrer Möglichkeiten als onto-logische Vernunft Antworten auf diese Frage zu finden, wie es *Thomas* versuchte, der allerdings wußte, daß uns nur eine gewisse Ausstrahlung (*quaedam irradiatio*) des ewigen Gesetzes zugänglich ist<sup>44</sup>. Was man in ontologischer Wendung Vorgegebenheit nennen mag, erweist sich auf dem Hintergrund dieses Lehrstücks als vernunftimmanente Stringenz, als die Unabweisbarkeit einer je-eigenen Einsicht, auf welche die Vernunft in ihrem *facere* und *fieri* stößt. Auch der Maßstab der *rectitudo rationis* läßt sich nicht »hinter dem Rücken« der Vernunft ansetzen, sondern nur in ihr selbst. Die *ratio recta* ist die »vernünftige«, sachgerechte Vernunft, die Vernunft in der »Anstrengung des Begriffs«.

*Müller-Schmid* erweckt den Eindruck<sup>45</sup>, man könne der Vernunft gewissermaßen »von außen« ein absolut-unverfügbares, vorgegebenes Maß vorsetzen, durch das sie allem ihrem eigenen *facere* und *fieri* vorweg bemessen ist; die Vernunft sei also gewissermaßen »hinter ihrem Rücken« naturhaft einer materialen Normierung unterworfen, die »objektiv« und »an sich« der Fall ist. Man braucht hier nur die Frage zu stellen, wer denn die Leute sind, die im Gegensatz zu anderen Leuten dieses Maß bzw. diese Normierung kennen, um zu zeigen, daß eine solche Denkfigur nur dann konsistent ist, wenn sie in das Paradigma der Philosophenkönige und damit ins Autoritätsmodell führt.

<sup>43</sup> *Ders.*, *De verit.* 1, 4 ad 1.

<sup>44</sup> Vgl. *ders.*, *STh.* I. II. 93,2.

<sup>45</sup> *Peter-Paul Müller-Schmid*, *Kants Autonomie der Ethik*, a. a. O., besonders 42–50.

#### IV. MORALITÄT UND GEWISSEN

Meine Bemerkung, *Kant* habe die Moralitätsbewandtnis menschlicher Praxis ein für allemal präzisiert<sup>46</sup>, ist angesichts der Kritik *Müller-Schmids*<sup>47</sup> in zwei Hinsichten zu ergänzen. Erstens meinte ich mit »Moralitätsbewandtnis« nicht alles, was im weitesten Sinne zur Ethik gehört, sondern genau jene Verfaßtheit (jenes Existential), die dem Menschen als Menschen (allgemeinmenschlich) zukommt und ihn zum moralischen Subjekt macht. Zweitens lag es mir fern, mit dieser Bemerkung *Thomas* abzuwerten; ich bin vielmehr der Auffassung, daß *Thomas* und *Kant* in der Differenzierung der Moralitätsbewandtnis (allerdings nicht in allen Partien der Ethik) weitgehend übereinstimmen.

Der Rekurs auf die allgemeinmenschliche Moralitätsbewandtnis legt sich nicht nur deshalb nahe, weil er als Vorgangsweise im Systemvergleich fruchtbar ist, sondern auch aus sozialetischen Gründen. Soll in der aktuellen wertpluralistischen Situation unserer Gesellschaft für gemeinsam anerkenbare Normativität eingetreten werden, so muß zunächst Klarheit darüber bestehen, in welcher allgemeinmenschlich-apriorischen Verfaßtheit die Diskursteilnehmer bzw. die Adressaten der Verkündung als moralische Subjekte vorausgesetzt werden können. Darum ist (wie zuvor hinsichtlich der Vernunft) nach der ursprünglich-fundierenden Bestimmung der Moralitätsbewandtnis bzw. des Gewissensbegriffs zu fragen<sup>48</sup>. Da hier nicht der Ort sein kann, das im Systemvergleich von *Thomas* und *Kant* zu leisten, soll mit Bezugnahme auf *Müller-Schmid* zunächst gezeigt werden, was jedenfalls nicht konstitutiv ist für die Moralitätsbewandtnis, das moralische Bewußtsein bzw. das Gewissen, wenn man diese im Sinne der allgemeinmenschlich-apriorischen Verfaßtheit versteht, also im Sinne eines für das Menschsein als solches konstitutiven *habitus naturalis*.

Zunächst ist zweifellos keine bestimmte ontologische Theorie (etwa eine thomistische) als solche konstitutiv für das allgemeinmenschliche moralische Bewußtsein. Zwar dürfte sich jedes Gewissen darüber klar sein, daß moralisch relevante Praxis notwendigerweise auf Wirklichkeit bezogen ist, ihr gerecht werden muß und daß moralisch gutes Handeln in der (z. B. sozialen) Wirklichkeit gute Folgen zeitigen sollte (was nicht heißen soll, der Wert der Folgen sei nur im Sinne eines utilitaristischen Folgenkalküls

<sup>46</sup> Arno Anzenbacher, Konsensustheoretische Aspekte, a. a. O., 252.

<sup>47</sup> Vgl. Peter-Paul Müller-Schmid, Kants Autonomie der Ethik, a. a. O., 36 f.

<sup>48</sup> Vgl. dazu: Wilhelm Weischedel, Skeptische Ethik, Frankfurt a. M. 1976.

zu beurteilen). Die Tatsache, daß moralisches Bewußtsein stets Wirklichkeitsverständnis impliziert, darf nicht dazu verleiten, ihm das einer bestimmten Theorie zu unterstellen. Vielmehr kann sich dieses implizierte Wirklichkeitsverständnis aufgrund heterogener Motivationshorizonte und Überlegungen vielfältig abschatten. Insofern sind auch keine bestimmten ontologischen Theorien der *natura humana* und keine bestimmten Ausprägungen des ontologischen Teleologieprinzips allgemeinmenschliche Konstituentien der Moralitätsbewandtnis. Dennoch dürfte die (klassisch-teleologisch interpretierbare) Forderung, man solle menschenwürdig handeln, ziemlich allgemein Anerkennung finden, auch wenn die Menschenwürde höchst unterschiedlich gefaßt wird. Die sogenannte Objektivität vieler (in bestimmten Theorien material bestimmter) ontologisch begründeter Normen wird kaum als konstitutives Implikat des moralischen Bewußtseins als solchen bezeichnet werden können, wenn auch schwer zu bezweifeln ist, daß auch Normen stets in einem Wirklichkeitsbezug gedacht werden müssen. Auch die (philosophische oder gläubige) Annahme des Daseins Gottes ist nicht im dargelegten Sinne konstitutiv. Nach *Thomas* ist das Dasein Gottes keineswegs unmittelbar einsichtig<sup>49</sup>, und zweifellos sind auch Atheisten moralische Subjekte. Insofern impliziert die Moralitätsbewandtnis auch nicht das Wissen um die Partizipation eines in Gott gründenden ewigen Gesetzes. Ebensovienig gehört die Auffassung, die Wirklichkeit sei Schöpfungsordnung, zu den Konstituentien allgemeinmenschlicher moralischer Subjektivität. Diese aus der fundierenden, allgemeinmenschlichen Moralitätsbewandtnis ausgeschlossenen Bestimmungen können zwar in bestimmten (z. B. thomistisch geprägten) Gewissen eine eminente Rolle spielen. Sie können in ausdifferenzierten Ethiksystemen Bedeutung erlangen. Sie erklären jedoch nicht die Moralitätsbewandtnis als solche, denn der Mensch ist auch dann noch ein moralisches Subjekt, wenn sein sittliches Bewußtsein keine dieser Bestimmungen impliziert. Alle Versuche, die Vernunft qua Gewissen mit behaupteten materialen Aprioritäten, naturhaften Hinordnungen, ontologischen Präjudizen und theologischen Bindungen aufzuschwemmen, um sie »hinter ihrem Rücken« material zu fixieren, verschleiern die eigentliche und zentrale Pointe menschlicher Moralitätsbewandtnis und tendieren dazu, moralisch-relevante Praxis auf äußerlich normkonformes oder normwidriges Verhalten zu reduzieren. In der ursprünglich-fundierenden Moralitätsbewandtnis ergibt sich der Inhalt der Pflicht ausschließlich aus dem *facere* und *fieri* der individuellen

---

<sup>49</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, STh. I 2,1.

Vernunft qua Gewissen aufgrund ihres je-eigenen Wirklichkeitsbezugs. Was ein Motiv als moralisch gut qualifiziert, ist ausschließlich seine in der je-eigenen Vernunft erfaßte Vernunftform (Universalisierbarkeit) qua Gewissensgemäßheit. Insofern kann das apriorische Sittengesetz nur formal gedacht werden. Es ist die apriorische Synthese eines Imperativs und der Vernunftform der Allgemeinheit. Moralisch böse ist ein Handlungsmotiv dann und nur dann, wenn es (in der individuellen Vernunft qua Gewissen) als ein der Vernunftform widersprechendes Neigungsmotiv vorgestellt wird. Das Gewissen ist insofern autonom, als kein der Vernunft qua Gewissen äußerlicher Nomos (gewissermaßen »hinter ihrem Rücken«) über die Moralität einer Motivation oder Handlung entscheiden kann, sondern nur der Nomos, der im *facere* und *fieri* der je-eigenen Vernunft selbst entsteht. Wer dieses Autonomieprinzip leugnet, destruiert die Pointe der Moralitätsbewandtnis als solcher. Er muß behaupten, die moralische Wertigkeit im strikten Sinne entstehe unabhängig vom guten oder bösen Willen, unabhängig von der Gesinnung und der individuellen Gewissenseinsicht, also »hinter dem Rücken« der je-eigenen Vernunft. Das aber ist absurd. Insofern meine ich in der Tat, *Kant* habe die Bedeutung menschlicher Moralitätsbewandtnis »ein für allemal präzisiert«.

*Müller-Schmid* scheint die Auffassung zu vertreten, es sei unmöglich, bei *Thomas* eine Theorie der ursprünglich-fundierenden, allgemeinmenschlichen Moralitätsbewandtnis zu entdecken. Vielmehr sei die Fragestellung bei *Thomas* so unauflösbar mit metaphysisch-ontologischen und theologischen Voraussetzungen verquickt, daß sich lediglich eine Theorie des thomistisch geprägten Gewissens aufweisen läßt. Wieder entsteht der Eindruck, die *Thomas*-Rezeption führe in eine Inkommensurabilität, welche den Bezug auf den aktuellen praktisch-philosophischen Diskurs unmöglich mache. Damit steht *Müller-Schmid* freilich im Widerspruch zur thematisch einschlägigen neueren *Thomas*-Literatur<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Vgl. dazu vor allem: *Karl-Wilhelm Merks*, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines »autonomen« Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin, Düsseldorf 1978; *Wolfgang Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg 1980, vor allem Kapitel 11 und 12; *Alfons Auer*, Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: Christlich glauben und handeln, hrsg. von *Klaus Demmer* und *Bruno Schüller*, Düsseldorf 1977, 31–54; *Ludger Oeing-Hanhoff*, Der Mensch: Natur und Geschichte?, In: Naturgesetz und christliche Ethik, hrsg. von *Franz Henrich*, München 1970, 26 ff.; *Wilhelm Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973, 42–61; *Franz Böckle*, Fundamentalmoral, München 1985, 85–93; *Klaus Demmer*, Sein und Gebot, München, Paderborn, Wien 1971, 57–119.

Das ethische Hauptwerk des *Thomas*, die beiden Bände des zweiten Teils der theologischen Summe, steht im Kontext eines von der Theologie her bestimmten Systementwurfs. Der Summenaufbau will demnach weder im Gesamtwerk noch im zweiten Teil die philosophisch-systematischen Fundierungsverhältnisse wiedergeben. So etwa beginnt die Summe mit dem philosophischen Aufweis des Daseins Gottes, obwohl Gott als das *in ordine essendi* Erste und an sich am meisten Erkennbare in unserem *ordo intelligendi* (und damit auch in der philosophischen Systematik) das Letzte ist. Da *Thomas* keine philosophische Systematik hinterlassen hat, ergibt sich die Aufgabe der Rekonstruktion. Diese kann nur so vor sich gehen, daß die philosophischen Systempartien auf ihre Voraussetzungen hin untersucht werden. Weiß ich, welche Systempartien vorausgesetzt werden müssen, damit eine bestimmte Systempartie konsistent ist, so ergibt sich die Möglichkeit, die Systempartien architektonisch zu ordnen. Diese Vorgangsweise ist auch auf das ethische Hauptwerk anzuwenden. Da *Thomas* den größten Teil der theoretischen Philosophie sowie zentrale Partien der Theologie im ersten Teil behandelt, ist er im zweiten Teil bestrebt, die Themen der Ethik nicht nur als solche zu erörtern, sondern auch zu zeigen, wie sie in die bereits entfaltete metaphysische und theologische Thematik integriert werden können. Daraus darf jedoch nicht gefolgert werden, *Thomas* halte diese metaphysischen und theologischen Systempartien in philosophisch-systematischer Hinsicht für Voraussetzungen der betreffenden Systempartien der Ethik.

Dazu ein Beispiel: Die *lex naturalis* ist nach *Thomas* einerseits *natürlicher Habitus der praktischen Vernunft*<sup>51</sup> und andererseits *Partizipation des ewigen Gesetzes in der vernünftigen Kreatur*<sup>52</sup>. Es ist leicht zu zeigen, daß beide Bestimmungen der *lex naturalis* auf völlig verschiedene Voraussetzungen bezogen sind. Sie gehören also philosophisch-systematisch ganz verschiedenen architektonischen Ebenen an. Als natürlicher Habitus der praktischen Vernunft ist die *lex naturalis* etwas, was an sich und für alle durch sich selbst bekannt ist (*per se notum quoad se et quoad omnes*) und keiner weiteren Voraussetzung bedarf (*indemonstrabile*)<sup>53</sup>. Sie ist dem Anspruch nach allgemeinmenschlich und apriorisch konstitutiv für die praktische Vernunft des Menschen als Menschen und insofern Implikat der ursprünglich-fundierenden Moralitätsbewandtnis als sol-

<sup>51</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, STh. I. II. 94,1.

<sup>52</sup> Ebenda, 91,2.

<sup>53</sup> Ebenda, 94,2.

cher. Für die zweite Bestimmung trifft das nicht zu. Daß die *lex naturalis* Partizipation des ewigen Gesetzes in der vernünftigen Kreatur ist, setzt philosophisch-systematisch zahlreiche Systempartien des Teils I voraus (die Gotteslehre, den Schöpfungsbegriff, die Partizipationstheorie), von denen *Thomas* nicht behauptet, sie seien *per se nota quoad se et quoad omnes*. Insofern ist die zweite Bestimmung sicher nicht ursprünglich-fundierend für die Moralitätsbewandtnis des Menschen als Menschen. Sie gehört philosophisch nicht zur Fundamentelethik als solcher, sondern zu einer »späteren« Systempartie.

In dieser Weise lassen sich bei *Thomas* relativ einfach ursprünglich-fundierende Systempartien von »späteren« unterscheiden, wobei die Grenzen allerdings oft kreuz und quer durch einen einzigen Artikel gehen. Wird nach der fundamentelethisch relevanten Bestimmung der allgemeinemenschlichen Moralitätsbewandtnis gefragt, so hat die *Thomas*-Rezeption die von ihren Voraussetzungenlagen ursprünglich-fundierenden Systempartien herauszuarbeiten, etwa in den Quaestionen über den Finis (I. II. 1–5), über den Willen (6–10), zur Handlungstheorie (11–17), über die moralische Wertigkeit (18–21), zur Theorie der sinnlichen Affekte (22–48), zur Tugendlehre (49–67), über das Böse (71–89) und über das Gesetz (90–97). Die fundamentelethischen Gegensätze, die *Müller-Schmid* zwischen *Thomas* und *Kant* aufzuweisen beansprucht, ergeben sich größtenteils dadurch, daß er in seiner *Thomas*-Interpretation nicht auf den architektonischen Stellenwert der diversen Systempartien und deren heterogene Voraussetzungenlagen achtet. Aus diesem Grunde berücksichtigt er auch nicht die philosophisch-systematisch relevanten Fundierungsverhältnisse, die zeigen könnten, was für die philosophische Bestimmung der Moralitätsbewandtnis und des Gewissensbegriffs bei *Thomas* konstitutiv ist und was als architektonisch Späteres das Konstitutive zwar weiterbestimmt, aber zugleich als Fundierendes voraussetzt, also systematisch sekundär ist.

Dazu kommt, daß *Müller-Schmid* zwar in seiner *Thomas*-Rezeption derartige systematisch sekundäre Bestimmungen aufnimmt, nicht jedoch in seiner Charakterisierung *Kants*. Das fällt vor allem hinsichtlich der ethischen Relevanz der Teleologie auf. Mit Recht wird *Kant* von *Hegel* dafür gelobt, daß er den Zweckbegriff des *Aristoteles* wieder zu philosophischer Geltung brachte<sup>54</sup>. Das Teleologiedenken *Kants* entwickelt sich systematisch von der regulativen Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur

---

<sup>54</sup> *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Philosophie der Religion, WW (Glockner) Bd. XVI, 537.

(in der ersten Kritik) über das in der Praxis zwecksetzende Bewußtsein und den Begriff eines Zweckes an sich selbst (in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« sowie in der zweiten Kritik) zur transzendentalen Rekonstruktion des naturphilosophisch relevanten Teleologiebegriffs (in der dritten Kritik). Es erhält schließlich (in der Tugendlehre der Metaphysik der Sitten) entscheidende Bedeutung für den Aufweis der sittlichen Materie, die als »objektiv-notwendiger Zweck«, als »Zweck, der zugleich Pflicht ist«<sup>55</sup>, gefaßt wird.

## V. DAS AN SICH GUTE

In systematischer Hinsicht lassen sich die zentralen Probleme der Moralitätsbewandnis von der Bedeutung her aufweisen, die man der Rede vom irrenden Gewissen einräumt. Nach *Kant* ist »ein *irrendes* Gewissen ein Unding«. »Denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren (. . .).«<sup>56</sup> *Kant* meint damit folgendes: Wenn die strikt moralische Wertigkeit einer Motivation oder Handlung per definitionem von ihrer Gewissensgemäßheit abhängt, dann ist ein in der Moralitätsbewandnis als solcher irrendes Gewissen in der Tat ein Unding bzw. ein Widerspruch in sich selbst. Gewissensgemäßes Handeln ist im strikt moralischen Sinne immer gut, gewissenswidriges immer böse. In diesem Sachverhalt ist zugleich das Autonomieprinzip ausgesprochen. *Kant* räumt aber ein, man könne »in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht«, irren. Die Unmöglichkeit des Irrtums in der Moralitätsbewandnis als solcher schließt also nicht den »objektiven« Irrtum aus. In anderer Terminologie: Moralisch gutes Handeln ist nach *Kant* keineswegs immer richtiges Handeln. Nur in dieser außermoralischen Hinsicht kann sinnvollerweise von einem irrenden Gewissen die Rede sein. In strikt moralischer Hinsicht ist das Gewissen per definitionem unfehlbar.

Ist im Sinne dieser Präzisierung (der auch *Müller-Schmid* zustimmen scheint<sup>57</sup>) vom irrenden Gewissen die Rede, so ist damit die Unterscheidung vorausgesetzt zwischen dem in der Vorstellung des individuellen

<sup>55</sup> *Immanuel Kant*, *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre A 4 und 7ff. Es fällt auf, daß die thomistische *Kant*-Kritik die Einleitung zur Tugendlehre fast völlig ignoriert.

<sup>56</sup> Ebenda, A 38.

<sup>57</sup> Vgl. *Peter-Paul Müller-Schmid*, *Kants Autonomie der Ethik*, a. a. O., 49f.

Gewissens Guten und einem an sich und objektiv Guten, von dessen Werte aus das Urteil des individuellen Gewissens als richtig oder falsch beurteilt werden kann. In diesem Sinne unterscheidet *Thomas* zwischen *bonum in apprehensione rationis* und *bonum per se*<sup>58</sup>. Während sich die strikt moralische Wertigkeit ausschließlich in *apprehensione rationis* entscheidet, hängt es vom *bonum per se* ab, ob die betreffende Motivation bzw. Handlung auch objektiv bzw. an sich richtig ist. Im Hinblick auf den aktuellen Kontext praktischer Philosophie stellt sich hier die Frage, wie denn der Status des *bonum per se*, des an sich Guten, näherhin zu bestimmen sei bzw. wann einem individuellen Gewissen die Qualifikation der *ratio recta* zukomme. Wenn ein RAF-Terrorist nach bestem Wissen und Gewissen einen Bankdirektor ermordet, sind wir uns im allgemeinen darüber einig, daß eine derartige Handlungsweise objektiv falsch ist und daß ein derartiges Gewissen eklatant irrt. Aber worauf rekurrieren wir in diesem Urteil?

Manche Thomisten (auch *Müller-Schmid*) interpretieren *Thomas* so, daß das an sich Gute in der »ontischen Teleologie«<sup>59</sup> des Seins selbst liege. Die Wirklichkeit als solche sei in sich normativ. Diese vorgegebene Normativität des Seins werde in abstraktiver Wesenserkenntnis unmittelbar erfaßt. Nun ist, wie bereits betont, nicht daran zu zweifeln, daß alle Moralitätsbewandtnis einen Wirklichkeitsbezug und ein Wirklichkeitsverständnis impliziert. Die bisherigen Überlegungen problematisierten jedoch die umrissene thomistische Auffassung vom objektiv bzw. an sich Guten: Die Objektivität des Seins involviert analytisch eine subjektive Vermittlungsproblematik. Bei *Thomas* stellt sich die Wesenserkenntnis als ein flexibler und offener Prozeß dar. Vom Sein selbst »jenseits« des *omnia facere* und *omnia fieri* der je-eigenen Vernunft kann nur grenzbegrifflich die Rede sein. Vorgegebenheit läßt sich nur vernunftimmanent als solche bestimmen.

Dazu kommt, daß *Thomas* keine Formulierungen verwendet, die man im Sinne einer objektiv-vorgegebenen Normativität des Seins selbst übersetzen könnte. Übersetzt man »Norm« mit *lex*, so gilt, daß eine *lex* im eigentlichen Sinne (*essentialiter*) ausschließlich in der Vernunft (*in ratione sola*) und nur im übertragenen Sinne (*non essentialiter, sed quasi participative*), in dem, was durch die *lex* geregelt und bemessen ist<sup>60</sup>, gegeben sein kann. Gegen eine einseitig ontologische Naturalisierung der Normativität

<sup>58</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, STh. I. II. 19, 1–5, besonders 5.

<sup>59</sup> *Peter-Paul Müller-Schmid*, Kants Autonomie der Ethik, a. a. O., 45.

<sup>60</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, STh. I. II. 90, 1.

sprechen auch die Anfangspartien des Lextraktats der Summe gegen die Heiden<sup>61</sup>; daß die göttliche Providenz den Menschen durch Gesetze lenkt, wird dort damit begründet, daß der Mensch, weil er individuell um seiner selbst willen (*propter seipsum*) da ist, im Gegensatz zu allen vernunftlosen Kreaturen über die *gubernatio propter speciem* hinaus einer *gubernatio propter individuum* bedarf, die durch Gesetze erfolgt. Die von Thomas behauptete Äquivalenz von *secundum naturam* und *secundum rationem*<sup>62</sup> hat ihren Grund nicht, wie Müller-Schmid meint<sup>63</sup>, in einer »objektiv-ontologischen Orientierung der Vernunft«, sondern in der Tatsache, daß die *anima rationalis* substantiale Form des Menschen ist und den Menschen insofern in seine *species* oder *natura* setzt, weswegen der *ordo rationis* das dem Menschen als Menschen Naturgemäße ist. Wenn Thomas im Prolog des Ethikkomentars die Ordnung der freiwilligen Handlungen (*actionum voluntariarum*) als eine Ordnung faßt, welche die Vernunft durch Betrachten hervorbringt (*considerando facit*), im Gegensatz zur Naturordnung, welche die Vernunft betrachtet, aber nicht hervorbringt (*considerat sed non facit*)<sup>64</sup>, drückt er unmißverständlich aus, daß Normen Artefakte sind. Außerdem ist zu bedenken, daß das moralische *bonum* als solches nur in der Vernunft Sein hat, denn es ist das von der praktischen Vernunft qua Gewissen beurteilte und dem Willen vorgesetzte Motiv, das erst durch die moralische Praxis verwirklicht werden soll.

Die Behauptung, das an sich Gute bzw. die an sich geltenden Normen seien im Sein selbst objektiv vorgegeben, läuft Gefahr, in der Verschleierung der einschlägigen Vermittlungs- und Diskursprobleme eine Immunisierungsstrategie zu betreiben. Man erweckt den Eindruck, das, wovon die Rede ist, stehe (als im Sein selbst Vorgegebenes) absolut und unverfügbar fest. Es sei damit aller Problematisierung durch die Anstrengung der Vernunft, allen gesellschaftlichen Diskursprozessen und Konsensproblemen, schlechthin entzogen. Nun gibt es aber faktisch gesellschaftliche Dissense über die materiale Bestimmung des an sich Guten, des sittlich Richtigen und der soziale Geltung beanspruchenden Normativität. Stellt man angesichts dieser faktischen Dissense an die von Müller-Schmid vertretene Position die Frage, wer denn nun eigentlich wisse, was als das an sich Gute bzw. als die an sich geltenden objektiven Normen im

<sup>61</sup> Vgl. *ders.*, CG III cap. 91–94.

<sup>62</sup> Vgl. *ders.*, STh. I. II. 71,2.

<sup>63</sup> Peter-Paul Müller-Schmid, Kants Autonomie der Ethik, a. a. O., 42–49.

<sup>64</sup> Vgl. Thomas von Aquin, In Arist. ethic. ad Nic. I 1,2.

Sein selbst vorgegeben sei, so ergibt sich für diese Position wieder die Alternative: Entweder sie läßt sich voll auf diese aktuelle Vermittlungs- und Diskursproblematik ein und erkennt damit an, daß die materiale Bestimmung des an sich Guten autonom in sozialen Diskursprozessen erfolgen muß, oder sie erhebt gegenüber der Gesellschaft den bereits angesprochenen Anspruch der Philosophenkönige im Autoritätsmodell. Der Autoritätsanspruch ontologischen Expertentums für die im Sein selbst vorgegebene Normativität ist jedoch in empirisch-soziologischer Sicht eine Funktion sozialer Anerkennung. Je mehr diese fehlt, desto mehr gerät der Anspruch ins Getto der Ungleichzeitigkeit und in die sozialetische Irrelevanz.

In meinem zitierten Beitrag übernahm ich in bestimmter Präzisierung einer Systempartie *Hegels* die Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit. Ich bezog mich dabei ausschließlich auf diese Systempartie, die von ihrer Voraussetzungslage her keineswegs dazu zwingt, alle Ausdifferenzierungen des *Hegelschen* Systems zu übernehmen, die mir *Müller-Schmid* zu unterstellen scheint<sup>65</sup>. Dabei vertrat ich zwei Thesen: Die erste besagt, daß der von *Thomas* wie von *Kant* her präzisierbare Begriff ursprünglich-fundierender Moralität notwendigerweise aus sich selbst auf das Desiderat gesellschaftlich anerkannter sittlicher Normativität, also auf gesellschaftliches Ethos verweist, welches Desiderat ich mit dem Ausdruck »Sittlichkeit« bezeichnete. Ich unterschied also Moralität und Sittlichkeit als zwei differente, jedoch systematisch aufeinander bezogene Sinnebenen menschlicher Praxis. Die zweite These besagt, daß die materiale Bestimmung der so gefaßten Sittlichkeit innerhalb einer bestimmten Gesellschaft nur gefaßt werden kann als Funktion sozialer Konsense und Dissense sowie öffentlicher Diskursprozesse. Es gibt keine andere Möglichkeit, Sittlichkeit material-normativ zu bestimmen, als diese gesellschaftliche »Ethik des Ethos« (*Wolfgang Kluxen*), in welcher die menschliche Vernunft sich autonom versteht und nicht »hinter ihrem Rücken« präjudiziert werden kann. Bezogen auf die der Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit analoge thomatische Unterscheidung von *bonum in apprehensione rationis* und *bonum per se*, heißt das: Wie immer *Thomas* selbst den Status des *bonum per se* bestimmt haben mag, eine Frage, die meines Erachtens kaum eindeutig zu beantworten ist, im aktuellen Kontext praktischer Philosophie läßt sich die materiale Bestimmung des an sich Guten bzw. der an sich verbindlichen Normativität nicht jenseits des Ethos und Rechtsbewußtseins einer Gesellschaft,

<sup>65</sup> Vgl. *Peter-Paul Müller-Schmid*, *Kants Autonomie der Ethik*, a. a. O., 41 f.

jenseits sozialer Konsense, Dissense und Diskursprozesse fixieren. Wir verurteilen die Handlungsweise des RAF-Terroristen, weil wir uns weitgehend darüber einig sind bzw. weil es im herrschenden gesellschaftlichen Ethos ziemlich unbestritten ist, daß so nicht gehandelt werden darf. Damit wird nicht bezweifelt, daß dieser weitgehende Konsens auch gute Gründe impliziert.

Der Einwand, auch die Gesellschaft könne in der Bestimmung des an sich Guten irren, ändert nichts an dieser Sachlage. Das in einer Gesellschaft herrschende Ethos ist selten schlechthin allgemein und ausnahmslos anerkannt. Diskursprozesse führen, wenn sie nicht überhaupt scheitern, meist nur zu überwiegenden Konsensen. Insofern ist es immer möglich, daß einzelne Subjekte im Widerspruch zum herrschenden Ethos und zur Tendenz bestimmter Diskursprozesse auf die Sinnebene ihrer subjektiven Moralität pochen und gegen bestimmte, sittlich-materiale Geltung beanspruchende gesellschaftliche Standards ihr »Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen!« setzen. *Hegel* erörterte dieses Problem am Beispiel des *Sokrates*<sup>66</sup>. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß die Denkfigur prinzipiell auch für den RAF-Terroristen zutrifft. Sowohl die sittlich-materiale Konsense des gesellschaftlichen Ethos als auch die subjektiven Gewissensüberzeugungen erheben den Anspruch, das an sich Gute zu bestimmen, die einen im Sinne herrschender normativer Geltung, die anderen im Sinne moralisch-kategorischer Verpflichtung. In der Geschichte (auch der der Kirche) erwiesen sich weder die einen noch die anderen als unfehlbar bzw. als immun gegen Revisionen in der Weiterentwicklung des Ethos. Auch Rekurse auf das Sein selbst brachten oft höchst Geschichtliches zum Vorschein. Menschliche Praxis steht unverfügbar im Risiko menschlicher Endlichkeit. Wir haben keine andere Möglichkeit, als auf der Ebene der Moralität nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln und auf der Ebene der Sittlichkeit zu versuchen, möglichst vernünftige Konsense darüber zu finden, was im gesellschaftlichen Ethos als Maßstab gelten soll.

## VI. SOZIALETHISCHE KONSEQUENZEN

Was aus den vorliegenden Erörterungen für die Sozialethik folgt, soll abschließend in zwei Hinsichten angedeutet werden, einerseits bezüglich

---

<sup>66</sup> *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 138.

des Naturrechtsbegriffs und andererseits bezüglich des Gemeinwohlbegriffs.

Stellt man die beiden großen Versuche präpositiver Begründung sittlich-rechtlicher Normativität einander (in idealtypischer Vereinfachung) als klassisches Naturrecht und modernes Vernunftrecht gegenüber, so läßt sich zeigen, daß beide von komplementär gelagerten Fehlentwicklungen bedroht sind. Die Rezeption des klassischen Naturrechts läuft Gefahr, im Anspruch, das Sein an sich und die *natura humana* als solche ontologisch fix im Griff zu haben, *ichvergessen* die Vermittlungsproblematik der Vernunft, die moralische sowie die rechtliche Freiheitsproblematik des Subjekts und die Diskursproblematik der Gesellschaft zu überspringen. Die Folge ist ein unkritischer Dogmatismus des Vorgegebenen, der sich gegen die Hermeneutik, gegen Emanzipation und gegen aktuelle Legitimationsansprüche sperrt. Die Orientierung am modernen Vernunftrecht gerät komplementär in die Gefahr, *seinsvergessen* den Wirklichkeitsbezug zu überspringen, um in Praxis und Poiesis den Anspruch beliebiger Verfügbarkeit und Machbarkeit zu praktizieren. Die Folge ist ein ebenso unkritischer Konstruktivismus, dessen »ontologische« Grenzen heute immer offenkundiger werden, etwa wenn der Wald unter dem Zugriff technisch angewandter methodisch abstrakter Wissenschaftlichkeit stirbt<sup>67</sup>.

Die heute geschichtsmächtige ökologische Neubesinnung tendiert dazu, ökonomistische, politische und szientistische Spielarten konstruktivistischer Seinsvergessenheit zu entlarven und zu distanzieren. Damit entsteht in gewisser Hinsicht das Desiderat einer praktisch relevanten ontologischen Neubesinnung. Das Klima für die Rezeption klassisch-naturrechtlichen Denkens scheint derzeit günstig zu sein, freilich nur dann, wenn sich dieses Denken im aktuellen Diskurs nicht als ungleichzeitiger, unkritischer Dogmatismus des Vorgegebenen präsentiert. Klassisches Naturrecht und modernes Vernunftrecht sollten als zwei Seiten eines einzigen Grundtypus philosophisch-argumentativer präpositiver Normbegründung gefaßt werden, wobei die jeweils eine Seite verhindern könnte, daß die andere in jene Fehlentwicklung gerät, die ihr droht, wenn sie sich abstrakt-einseitig gegen die erstere abkapselt.

Insofern legt es sich nahe, in der Rezeption klassisch-naturrechtlichen Denkens auf folgende Gesichtspunkte zu achten:

---

<sup>67</sup> Vgl. Arno Anzenbacher, Die Naturwissenschaften zwischen ontologischer und transzendentaler Reflexion, in: Theologie und Philosophie 60 (1985) 43–59.

1. Formulierungen wie »Normativität der Seinswirklichkeit als solcher«, »reale Universalnorm«, »naturhafte Orientierung am seinshaft Guten«, »in der Wirklichkeit selbst vorgegebene Normativität« etc. verschleiern die Tatsache, daß alle menschliche Ontologie Interpretationscharakter hat und in einer vielschichtigen Vermittlungsproblematik steht. Auch die »abstraktive Wesenserkenntnis« ist kein Zaubertrick, mit welchem man diese Vermittlungsproblematik überspringen und das Wesen des Seins an sich selbst unmittelbar und absolut begreifen kann. Nur in sorgfältiger Aneignung vorhandenen Problembewußtseins, im Lernen aus Erfahrungsprozessen in sozialer Interaktion und durch die aufgebrochene Vermittlungsproblematik hindurch haben wir die Chance, überzeugend aufzuweisen, was heute stringenterweise als »naturale Unbeliebigkeit« (*Wilhelm Korff*) zu betrachten ist. Normen sind nie schlechthin vorgegeben. Sie müssen im Sinne eines *considerando facere* erzeugt werden.

2. Man sollte die Rede von der *natura humana* nicht so fassen, daß daraus ein Pendant zur naturalen, artspezifischen Fixiertheit der Tiere wird, als sei der Mensch aus natürlicher Vorgegebenheit in ein durchgängig bestimmtes, unverfügbar feststehendes Korsett praktischer Sinnbestimmungen gezwängt. Wenn die durch Vernunft und Freiheit bestimmte geistige *anima* die einzige substantiale Form des ganzen Menschen und die Vernunft die spezifische Differenz seines Begriffs ist, dann läßt sich das Wesen des Menschen nicht erschöpfend »hinter dem Rücken« vernunftig-freier Selbstbestimmung und Selbstinterpretation (»Tathandlung«) aus natürlicher Vorgegebenheit beantworten. Die Lehre, das Wesen des Menschen sei seine Existenz, ist nicht bloß Irrlehre; sie hat bei aller Überzogenheit auch einen berechtigten Kern. Auch nach *Thomas* läßt sich der Begriff des Menschen nicht einfach ontologisch-natural aus Vorgegebenheit bestimmen; *naturalia non sunt in nobis*<sup>68</sup>. Wohl gibt es am Menschsein aufweisbare und normativ-relevante naturale Unbeliebigkeit. Man sollte aber auch die in der menschlichen Moralitätsbewandtnis grundgelegte und zum Thema neuzeitlicher Freiheitsgeschichte gewordene Autonomie ernst nehmen. Die Frage nach dem Menschen ist nie so abschließend beantwortet, daß sie nicht zugleich auch eine offene Frage bliebe.

3. Aufgabe naturrechtsethischen Denkens ist es, sich argumentativ in die Diskursprozesse des Übergangs von Moralität in Sittlichkeit einzubringen und am Werden gesellschaftlich anerkannter sittlicher und rechtlicher Normen mitzuwirken. Man sollte dabei im Sinne des umrissenen thomasischen Dialogmodells jene Gesprächsbasen wählen, die vom Diskurs-

---

<sup>68</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, CG III cap. 93, 2870.

partner ohne allzugroße Umwege akzeptiert werden können. Man wird darum oft genötigt sein, architektonisch »spätere« Systempartien einzuklammern, nicht weil sie bedeutungslos sind, sondern weil sie im aktuellen Diskurs keine funktionsfähige Gesprächsbasis bilden. Es ist durchaus möglich, naturrechtlich zu argumentieren, ohne von der philosophischen Erkennbarkeit des Daseins Gottes, der Partizipation des ewigen Gesetzes, der Schöpfungsordnung oder den Ideen im Geiste Gottes zu sprechen. Durch die theologische Fundierung der Praxis wird zwar das gläubige Bewußtsein in formaler Hinsicht für das Gute sensibilisiert; für die materiale Bestimmung sittlicher Normen des Weltethos ist diese Fundierung jedoch letztlich irrelevant. Die humane Lebbarkeit vieler Institutionen hängt davon ab, daß gläubige und ungläubige Menschen zu einem gemeinsamen Ethos gelangen.

4. Besondere Berücksichtigung verdient die Tatsache, daß in unserer lebensweltlichen Wirklichkeit Artefakte gegenüber natürlich Seiendem einen ständig wachsenden Stellenwert haben und daß die »erste Schöpfung« in vielfältiger Weise von der zweiten überformt ist. In gentechnologischer Perspektive etwa rücken Natürliches und Künstliches irreversibel ineinander. Auf manche der sich daraus ergebenden Probleme hat *Hans Jonas* in einer dem naturrechtsethischen Denken durchaus affiniten Weise hingewiesen<sup>69</sup>.

Die Spannung, in welche die moderne Sozialphilosophie gegenüber dem klassischen Gemeinwohldenken geriet, erhält wegen der Schlüsselstellung des Gemeinwohlbegriffs für jeden Versuch aktueller sozialethischer *Thomas*-Rezeption zentrale Bedeutung. Eine abstrakt-ideengeschichtlich orientierte thomistische Sichtweise wird insofern den neuzeitlichen Verlust der klassisch-naturrechtlich gefaßten normativen Gemeinwohlperspektive in gewisser Hinsicht als sündenfallartigen Abfall des Denkens in individualistische und kollektivistische Irrlehren interpretieren. Wird jedoch der sozialgeschichtliche Hintergrund dieser ideengeschichtlichen Entwicklung berücksichtigt, werden positivere Akzentuierungen möglich. Stark vereinfacht läßt sich das Problem etwa so umreißen: Im Kontext eines funktionierenden Feudalsystems konnte die Konkretisierung des klassischen Gemeinwohlbegriffs relativ problemlos erfolgen. Die Integration des *bonum partis* in das *bonum totius* im Sinne der analogen Sinnfülle des Gemeinwohls war normativ eindeutig bestimmbar, da die Feudalordnung als Ordnung des sozialen Ganzen jedem Teil

---

<sup>69</sup> Vgl. *Hans Jonas*, Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1984.

(nach Teilfunktion und Anteil) das Seine im Sinne vorgegebener Standesgemäßheit zuteilte. Die Rede von der geometrisch-proportionalitätsanalogen Bewandnis der distributiven Gerechtigkeit<sup>70</sup> war in diesem sozialen Kontext keine Leerformel, sondern konkret-lebendige soziale Wirklichkeit. Im Zuge der zunehmenden Dysfunktionalität des Feudalsystems jedoch verlor der klassische Gemeinwohlbegriff zwar nicht seine prinzipielle theoretische Konsistenz, wohl aber seine Konkretisierbarkeit und damit seine praktische Plausibilität. Für die wachsende feudal desintegrierte bzw. unter der repressiven Dysfunktionalität des Feudalsystems leidende Schicht des städtischen Bürgertums wurde darum die Integrationsidee des klassischen Gemeinwohlbegriffs entweder zum Ausdruck ideologischer Legitimation feudaler Herrschaft oder schlicht zur Leerformel. Unter diesen Voraussetzungen mußte der Begriff der formal-abstrakt gefaßten Freiheit anstelle des Gemeinwohlbegriffs zum Zentralbegriff sozialer und politischer Theorie werden. Der Übergang vom klassischen Naturrecht zum modernen Natur- und Menschenrechtsdenken wurde gewissermaßen unvermeidlich.

Allerdings zeigt die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, daß das Denken durch die vielfältigen Differenzierungen des Freiheitsbegriffs hindurch zu einer Rekonstruktion des klassischen Gemeinwohlbegriffs auf neuer Ebene führte. In diesem Sinne beansprucht *Hegels* Begriff der im Staat zu verwirklichenden konkreten Freiheit im Rückgriff auf die Legalgerechtigkeit des *Aristoteles* einerseits die Aufhebung des Gegensatzes von äußerer, formal-abstrakter Freiheit (liberale Freiheitsrechte) und moralisch relevanter innerer Freiheit (*Kants* Moralitätsbegriff) und andererseits die Aufhebung des Gegensatzes der natürlichen Sittlichkeit der Familie und der (im Zeichen des Wirtschafts- und Kulturliberalismus stehenden) bürgerlichen Klassengesellschaft. In aktueller menschenrechtstheoretischer Hinsicht tritt die Rekonstruktion des klassischen Gemeinwohlbegriffs als das Desiderat einer Synthese liberaler und sozialer Menschenrechte im freiheitlich-demokratischen Sozialstaat in Erscheinung.

Unter diesen Voraussetzungen kann es der sozialetischen Rezeption thomasischen Gemeinwohldenken nicht darum gehen, hinter der Neuzeit an feudalistischen Paradigmen anzuknüpfen. Sie hat sich vielmehr durch das Problembewußtsein dieser Freiheitsgeschichte hindurch in die aktuellen Rekonstruktionsversuche des Gemeinwohldenken einzubringen. Dabei ist auf drei Gesichtspunkte hinzuweisen:

---

<sup>70</sup> Vgl. *Aristoteles*, Nik. Eth. V 6 und 7, 1131 a 10 – 1132 b 20.

a) Die Vorstellung, man (wer?!) könne gewissermaßen »hinter dem Rücken« der sozial verbundenen Personen und ihrer Diskursprozesse im Rückgriff auf die *natura humana* »ontologisch-objektiv« das Gemeinwohl als »metaphysisch begründetes« Gut im Sinne einer »den einzelnen vorgegebenen« »realen Universalnorm« material bestimmen<sup>71</sup>, ist ebenso ungleichzeitig wie demokratietheoretisch fragwürdig. Wohl läßt sich sagen, Humanität im Gesellschaftssystem sei a priori Aufgabe der Freiheit. Die Bestimmung des Sinnes aufgebener Humanität bzw. die materiale Konkretisierung des Gemeinwohls kann aber nicht jenseits der Diskurse der vernünftigen-freien Betroffenen in einem metaphysisch vorgegebenen An-sich festgemacht werden. Man kann (und soll) zwar ontologische Argumente in die Diskurse einbringen, wobei allerdings zu bedenken ist, daß auch Ontologien Interpretamente sind und nicht das An-sich der Seinswirklichkeit als solcher.

b) Insofern ist auch nicht einzusehen, warum eine aktuelle *Thomas*-Rezeption den »vertragstheoretischen Begründungsansatz«<sup>72</sup> ablehnen sollte, der sich nicht nur im neuzeitlichen, sondern auch im gegenwärtigen Sozialdenken (z. B. *John Rawls*, *James M. Buchanan*) als eminent fruchtbar erwies. Die Vertragstheorie plädiert ja nicht für eine willkürlich-beliebige Gemeinwohlinterpretation, sondern dafür, daß das stringenterweise als vernünftig und gerecht Aufweisbare zugleich als der freie Wille jeder fiktiv-vertragschließenden Person gefaßt und erwiesen werden muß. Die Auffassung des Aquinaten, das *condere legem* könne Sache der *tota multitudo* sein<sup>73</sup>, läßt sich durchaus vertragstheoretisch interpretieren. Eine sich naturrechtlich begründende Ablehnung vertragstheoretischen Denkens führt zwangsläufig ins Autoritätsmodell. Sie impliziert den Anspruch, aufgrund eines privilegierten Zugangs zu etwas Metaphysischem (z. B. »abstraktive Wesenserkenntnis«) besser als die fiktiv-vertragschließenden Personen zu wissen, was »die an sich zum Gemeinwohl gehörenden absoluten und allgemeingültigen Werte der Gesellschaft«<sup>74</sup> sind.

c) In gewisser Hinsicht könnte *Kants* Begriff eines »Reichs der Zwecke«<sup>75</sup> als Leitfaden einer Rekonstruktion des klassischen Gemeinwohlbegriffs im Kontext aktueller praktischer Philosophie dienen. Wenn jeder Mensch als »Zweck an sich selbst« und als Vernunftwesen sich

<sup>71</sup> *Peter-Paul Müller-Schmid*, *Kants Autonomie der Ethik*, a. a. O., 51–55.

<sup>72</sup> Ebenda, 60.

<sup>73</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, *STh. I. II. 90, 3*.

<sup>74</sup> *Peter-Paul Müller-Schmid*, *Kants Autonomie der Ethik*, a. a. O., 53.

<sup>75</sup> *Immanuel Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* B 74–87.

»durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß«, dann ist ein Reich der Zwecke »ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich selbst, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung«. Als Glied dieses Reichs der Zwecke ist der Mensch »zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen unterworfen«. Hier resultiert das systematische Ganze (das Gemeinwohl), welches das personale Wohl aller Glieder als Zwecke an sich selbst umfaßt, nicht aus einer »hinter dem Rücken« der Vernunftwesen unvermittelt vorgegebenen Fixierung, sondern daraus, daß jedes Glied aufgrund seiner Moralitätsbeziehung als allgemein gesetzgebend gedacht wird.