

Naturalismus und Naturrechtskritik. In welchem Sinn ist das naturgemäße Kriterium der Gerechtigkeit?

Prof. Dr. Berthold Wald

Reitor da Theologischen Fakultät Paderborn

Zusammenfassung: Es gibt kein Recht und wird auch keines geben, daß dem Streit der Meinungen entgeht. Dies gilt zuerst und vor allem für das positive Recht. Grundlegender Widerspruch beruft sich in letzter Hinsicht auf ein übergeordnetes Recht. Ohne metaphysische Grundlegung sei die Berufung auf die Würde des Menschen nur „ein als Begründung getarnter Begründungersatz“.

Schlüsselwörter: Josef Pieper. Gerechtigkeit. Recht. Naturrecht. Positive Recht.

Resumo: Não há nem pode haver direito que se subtraia ao embate de opiniões, o que vale sobretudo e em primeiro lugar para o direito positivo. A contradição fundamental, em última análise, convoca um direito de ordem superior. Sem uma base metafísica o recurso à dignidade humana não passa de um disfarçado ersatz de fundamentação.

Palavras chave: Josef Pieper. Justiça. Direito. Direito Natural. Direito Positivo.

Es gibt kein Recht und wird auch keines geben, daß dem Streit der Meinungen entgeht. Dies gilt zuerst und vor allem für das positive Recht. Grundlegender Widerspruch beruft sich in letzter Hinsicht auf ein übergeordnetes Recht, dem die antiken Sophisten den Namen des „von Natur rechten“ (physei dikaion) im Unterschied zum Recht per Gesetz (nomo dikaion) gegeben haben.¹ Sofern das positive Recht an diesem Maßstab zu messen ist, wird dieser selbst zum Streitobjekt. Der Streit um das positive Recht bedingt den Streit um das Naturrecht. Diese Rangfolge des Strittigen sollte man nicht übersehen. Oft genug wird der gegenteilige Eindruck erzeugt, als sei vor allem das Naturrecht der Auslöser des Streits. Es wird erst zum Streitobjekt aus seiner Beziehung auf das positive Recht, das als politisches Recht den Meinungsstreit durch Mehrheitsbeschluß, und das heißt aus Sicht der unterlegenen Partei - willkürlich - beendet. Auch die positiv rechtlichen Menschenrechtserklärungen sind davon nicht ausgenommen. Man hat darauf verwiesen, daß die deklamatorische Berufung auf die Idee der Menschenwürde selber begründungspflichtig ist. Wo eine Begründung unterbleibt, stehen auch die Menschenrechtsappelle in dem Verdacht, die „nach dem Ausfall des Naturrechts entstandene Begründungsnot mehr zu verschleiern als zu beheben“.² Ohne metaphysische Grundlegung sei die Berufung auf die Würde des Menschen nur „ein als Begründung getarnter Begründungersatz“.³

Damit ist allerdings noch ein viel weitergehender Streit eröffnet zwischen dem vorherrschenden Naturalismus und dem Geltungsanspruch der Metaphysik. Wer sich auf das Naturrecht beruft, kann die metaphysische Begründungslast zwar nicht völlig abschütteln, wohl aber einschränken auf ein nachvollziehbares Maß. Ich sehe nicht, was gegen die zweifellos „metaphysikhaltigen“, aber zugleich unmittelbar einleuchtenden Sätze Josef Piepers einzuwenden ist: „Alles Sollen gründet im Sein.“

¹ Vgl. Platon, Gorgias 482e ff.: „In der Regel aber steht das miteinander im Widerspruch: die Natur (physis) und die Satzung (nomos).“ „Recht der Natur“ ist das Recht der Stärkeren, das die Mehrheit der Schwachen, um sich selbst zu schützen, positiv-rechtlich zu unterdrücken suchen.

² Franz Josef Wetz, Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts, Stuttgart 2005, S. 80.

³ Ebd.

Die Wirklichkeit ist das Fundament des Ethischen. Das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße.⁴ Auch das klassische Naturrecht beruht auf diesem Gedanken der Abhängigkeit des Sollens vom Sein, - von unserem Sein als Mensch, das wir immer sind und bleiben, unabhängig davon, worin wir uns sonst unterscheiden mögen. Behauptet wird ein Wissen um die menschliche Natur, das selbst naturhaft ist. Das „naturalis“, in dem Ausdruck „lex naturalis“ bezieht sich nämlich nicht nur auf das Naturgemäße als Norm des Rechts. Er meint ebenso den Modus, wie wir darum wissen.⁵ Was uns und anderen Menschen elementar geschuldet - „gesollt“- ist, das wissen wir unmittelbar, eben „von Natur. Naturhaftes Wissen unterscheidet sich darin von kulturell vermitteltem Wissen. Diese Eigenständigkeit begründet seine Universalisierbarkeit und damit auch die Möglichkeit der Kritik an den jeweiligen Rechtsordnungen verschiedener Kulturen.

Im Folgenden soll es nur um die Begründungsfunktion des Naturrechts gehen im Verhältnis zum positivem Recht, und das auch nur soweit, wie die positiven und negativen Rechtspflichten gegen Andere zu begründen sind. Ausgeklammert ist damit der Bereich der Moral und hier vor allem die Begründung von moralischen Pflichten gegen sich selbst, die voraussetzungsreicher ist. Klärungsbedarf ist trotz dieser Einschränkung reichlich vorhanden. Er besteht in drei Hauptpunkten: Zu klären ist, erstens, der vorausgesetzte Begriff von „Natur“ für die Frage nach der Natur als Norm des Rechts (I.), zweitens der Modus der inhaltlichen Ableitung von Rechtsnormen aus der Natur (II.) und drittens die Rechtfertigung des verpflichtenden Charakters naturrechtlich begründeter Rechtsnormen (III.). Die Beantwortung der ersten und zweiten Frage gibt Aufschluß darüber, in welchem Sinn das Naturgemäße das fundamentalste Kriterium der Gerechtigkeit sein kann, was auch bedeutet: inhaltlicher Maßstab des Rechts und der Rechtskritik. Die Antwort auf die dritte Frage deckt die theologische Prämisse absoluter Verpflichtungen auf, die jedoch nicht bloß im Naturrecht vorausgesetzt ist.

I. Naturrecht und Naturbegriff⁶

Was „Natur“ im klassischen Naturrecht bedeutet wird ersichtlich, wenn man die Einwände gegen das Naturrecht analysiert. Es gibt hier zwei Typen von Einwänden: 1. Unspezifische Einwände. Das Naturrecht wird oft genug pauschal unter Metaphysikverdacht gestellt, ohne genau anzugeben, was jeweils unter Metaphysik verstanden ist. Das zeigt allerdings, worum es sich hier handelt. Die Berufung auf die Mehrheitsmeinung oder den geschichtlichen Stand des philosophischen Bewusstseins heute ist ein reines Autoritätsargument und daher nur eine Argumentationsvermeidungsstrategie unter Ausnutzung einer Grundstimmung im „postmetaphysischen Zeitalter“ (Habermas). Das ist nun nichts Neues. Dilthey hat den antimetaphysischen Affekt der Moderne in die Feststellung gekleidet, „daß zwischen dem geschichtlichen Bewusstsein der Gegenwart und jeder Art von Metaphysik [...] ein Widerstreit“ besteht.⁷ „Die Natur ist uns stumm [...] fremd“⁸, weshalb Erkenntnis „nur vermittelt

⁴ Josef Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute; in: ders., Werke in acht Bänden (hrsg. Berthold Wald), Bd 5, Hamburg 1997, S. 49.

⁵ Das ist jedenfalls das Naturrechtsverständnis bei Thomas von Aquin, für das ich mich im Folgenden argumentieren werde. Die praktische Vernunft geht aus von naturhaft bekannten Grundsätzen des Naturrechts (ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis), während für die Sätze des positiven Rechts gilt: sie werden erst durch die Bemühung der Vernunft gefunden (per industriam rationis inventa). (S. th. I-II, 91, 3).

⁶ Vgl. dazu Berthold Wald, Naturrecht und Naturbegriff. Ein historisch-systematischer Klärungsversuch; in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.), Natur. Ein philosophischer Grundbegriff, Darmstadt 2010, S. 115-130.

⁷ Wilhelm Dilthey, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie; Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Stuttgart/ Göttingen 1991, S. 3.

⁸ Ders., Einleitung in die Geisteswissenschaften; Gesammelte Schriften, Bd. I, Stuttgart/ Göttingen 1990, S. 136.

der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit“ möglich ist.⁹ Das Natürliche als tote Tatsächlichkeit verstanden kann nur Projektionsfläche sein und Objekt menschlicher Interessen. Es hat „für uns“ kein Für-sich-sein mehr und ist darum weder Substanz noch Subjekt. Ein solcher aus der Selbstbeschreibung des modernen Zeitalters gewonnener Begriff der Natur sagt jedoch nichts darüber aus, ob es sich mit der Natur tatsächlich so verhält. Eben darum kann daraus auch kein tragfähiger Einwand gegen die Geltung des Naturrechts abgeleitet werden, außer in dem psychologischen Sinn, daß es heute eine Mehrheit der Zeitgenossen nicht mehr überzeugt.

2. Spezifische Einwände. Sie beziehen sich auf die Differenz von Sein und Sollen (David Hume) bzw. auf die Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft (Immanuel Kant). Als gemeinsame Grundrichtung dieser Kritik gilt der Vorwurf des „naturalistischen Fehlschlusses“ (George Edward Moore). Er soll dann vorliegen, wenn Recht und Moral unter Berufung auf die Natur des Menschen begründet werden. Dieser Typ von Einwänden ist philosophisch weiterführend, auch wenn es in Diskussionen über das Naturrecht oft genug nur auf seine rhetorische Funktion ankommt. Als Topos neuzeitlicher Naturrechtskritik entbindet die „Sein-Sollen-Differenz“ ebenso reflexhaft von einer sachlichen Diskussion, wie die unspezifische Berufung auf das Ende der Metaphysik.¹⁰ Den Einwand gegen die Ableitung des Sollens aus dem Sein ernstnehmen heißt, den Naturbegriff aufzudecken, welcher - zu Recht - die Naturrechtskritik motiviert. Die Kritik kann darum richtig sein, weil der kritisierte Naturbegriff falsch ist. Dieser Naturbegriff ist durch zwei Merkmale bestimmt. Methodisch (1) wird alles Geschehen unter einem gemeinsamen Begriff von Natur subsumiert. Das grundlegende Merkmal des neuzeitlichen Naturbegriffs ist seine Univozität. Sachlich (2) wird für die univok gedachte Natur jede kausal wirksame Zielgerichtetheit entweder als überflüssig oder als unerkennbar ausgeschlossen. Der univoke Naturbegriff ist zugleich a-teleologisch gedacht.

(1) Ein univoker Naturbegriff lässt nun in der Tat keine Ableitung rechtlicher Normen zu. Das wird aus Humes Vergleich deutlich, mit dem er seine Naturrechtskritik illustriert.¹¹ Er vergleicht die Tötung der Eltern durch ihre Kinder mit dem Absterben alter Bäume durch nachwachsende Populationen junger Bäume. Nur das eine bewerten wir als abscheuliches Verbrechen (Elternmord), obwohl im anderen Fall (Baumsterben) dieselbe Relation vorliegt (A verursacht B). Hume schließt daraus: gleiche Sachverhalte können also nicht der Grund unterschiedlicher Bewertungen sein, die wir ja gleichwohl vornehmen. Wenn es aber keinen grundlegenden Unterschied zwischen Naturvorgängen und menschlichen Handlungen gibt, kommt es nur auf unsere Interessen an. Sie allein begründen dann die Verschiedenheit im Umgang mit den Dingen. Das Interesse der Sophisten war die *Unterwerfung* aller unter das Gesetz der Natur (Recht des Stärkeren), das Interesse Humes die *Emanzipation* vom Maßstab der Natur (Moral des Mitgefühls). Beide Male wird jedoch Natur im selben Sinn verstanden als Antagonismus von Selbsterhaltung und Unterdrückung. Was nicht in den Blick kommt, ist die Frage nach der spezifischen Natur unterschiedlicher Lebewesen.

⁹ Ebd., S. 138.

¹⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Jörn Müller, Ist die Natur ethisch irrelevant? Zur Genealogie des naturalistischen Fehlschlusses; in H.-G. Nissing (Anm. 5), S. 99-114. Was Hume und Moore angeht, kommt Müller zu dem Schluß: „Von einer ethischen Irrelevanz der Natur auszugehen kann bei beiden mithin nicht die Rede sein. Auch für grundsätzliche *is-ought-gaps* und starke *fact-value-distinctions*, [...] sind Hume und Moore mehr als dürftige Kronzeugen; de facto liefern sie eher sogar Argumente für die naturalistische Seite.“ (S. 113).

¹¹ David Hume, A Treatise of Human Nature (Ed. L.A. Selby-Bigge), Oxford 1978, book III, part I, section I, S. 455 – 470; 464 ff.

In der Tat ist es so, dass die Möglichkeit moralischer Unterscheidungen aus der Natur der Sache nicht bestehen kann, wenn alles, was geschieht oder geschehen kann, unter Absehung von der spezifischen Natur der Dinge betrachtet wird. Eine angemessene Beschreibung der Relationen zwischen den verglichenen Sachverhalten darf wesentliche Unterschiede jedoch nicht einfach ausblenden. Als moralisch relevant sollte der Unterschied gelten, *wie* ein Resultat zustande kommt: als notwendige Folge eines Naturgeschehens oder als intendierte Folge einer Handlung, die auf einem Verstehen der Relationen beruht. Elternmord wird deshalb als abscheuliches Verbrechen verurteilt, weil es die extremste Form von Undankbarkeit ist, während eine nachwachsende Jungeiche nicht im Stande ist, undankbar zu sein und eben darum auch keinen Elternmord begehen kann.

(2) Allerdings hat die univoke Verwendung des Naturbegriffs seit Beginn der Neuzeit durch das mechanistische Verständnis der Natur eine zusätzliche Stütze erfahren. Die Ausklammerung teleologischer Zusammenhänge im Bereich der Natur ist ebenfalls unvereinbar mit der Berufung auf die Natur als Maßstab des Rechts. Eine a-teleologisch gedachte Natur abstrahiert nicht bloß von der Verschiedenheit der Dinge zugunsten homogener Gesetze, denen alle Dinge in derselben Weise unterliegen. Negiert ist auch die Vernunft als organisierendes Prinzip der Natur. Nicht eine „intelligente Weltursache“ (Dilthey), sondern „Zufall und Notwendigkeit“ bestimmen den Lauf der Dinge. Eine vernunftlos gedachte Natur, die im Ergebnis nur das ist, was sie zufällig geworden ist, verliert ihr normatives Potential. Sie wird zum Material für menschliche Interessen, die zugleich der einzige Bewertungsmaßstab sind. Kardinal Ratzinger hat angesichts dieser Lage empfohlen, einstweilen die Berufung auf das Naturrecht zu vermeiden, und darüber nachzudenken, wie die Plausibilität einer naturrechtlichen Argumentation zurückzugewinnen ist. „Die Idee des Naturrechts setzte einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, die Natur selbst vernünftig ist. Diese Sicht von Natur ist mit dem Sieg der Evolutionstheorie zu Bruche gegangen.“¹² Ich glaube allerdings, daß es weiterhin möglich bleibt, zwischen Handlungsteleologie und Universalteleologie zu unterscheiden. Wo es um die konkrete Bestimmung inhaltlicher Rechtspflichten geht, genügt der Rückgang auf die Handlungsteleologie, die schon aus wissenschaftstheoretischen Gründen nicht in gleicher Weise wie die Universalteleologie in Frage gestellt werden kann.¹³

II. Inhaltliche Ableitung von Rechtsnormen aus der Natur des Menschen

Schon die Kritik an Humes unterschiedsloser Gleichsetzung von Handlungen und Ereignissen war handlungstheoretisch begründet. Die nicht eliminierbare teleologische Struktur menschlicher Handlungen bildet nun auch den Ansatzpunkt für die Antwort auf die zweite Frage, was mit naturhafter Sicherheit im Bereich von Recht und Unrecht gewusst werden kann. Der Grund für die Unterscheidung von Universalteleologie und Handlungsteleologie ist sehr einfach. Das teleologische Moment im Handeln ist unverzichtbar, um Handlungen von sonstigen Ereignissen in der Welt abzugrenzen. Das gilt selbst und gerade dann, wenn es möglich wäre, andere Ereignisse in der Welt vollständig materialistisch zu erklären. Handeln lässt sich nicht naturalisieren und dann gleichwohl noch als Handeln verstehen. Wenigstens wir selbst

¹² Jürgen Habermas, Josef Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg/Basel/Wien 2005, S. 50 f.

¹³ Eine Wissenschaft, die intentionale Erkenntnishandlungen durch neurophysiologische Prozesse erklären will, entwertet sich selbst. (Vgl. Jürgen Mittelstraß, Neun nachdenkliche Bemerkungen zur Frage: Was ist der Mensch? in: Detlev Ganten u.a. (Hrsg.), Was ist der Mensch, Berlin/ New York 2008, S. 179.

müssen uns als Subjekte verstehen. Selbstobjektivierung der Subjektivität ist keine Vertiefung unseres Wissens von Subjektivität, sondern die Aufhebung unseres Wissens von uns selbst.

Damit passt durchaus zusammen, daß wir Handlungen sowohl auf Vernunftgründe zurückführen können wie auf naturgegebene Bedingungen, die entscheidungsunabhängig sind. Glücklichein zu wollen liegt außerhalb der Reichweite menschlicher Selbstbestimmung. Wir wollen „von Natur“ glücklich sein. Dieser naturhafte Wille zum Glück ist keine Einschränkung menschlicher Handlungsfreiheit, sondern deren Voraussetzung. Wählen heißt, sich entschließen, etwas Bestimmtes zu wollen, sofern das Ziel des Handelns bereits gewollt ist. Den Anfang machen die naturhaften Neigungen, die allesamt den Charakter von Notwendigkeit haben. Sie sind nicht selbst gewählt, sondern unserer Wahl entzogen. Doch auch wenn solche Neigungen nicht von uns, sondern von anderswoher gesetzt sind – sie erreichen uns nicht als etwas Fremdes, von außen Auferlegtes. Indem es *Neigungen* sind, sind es *unsere* Neigungen. Ohne einen naturhaft wirksamen Anfang im Wollen kann auch nachträglich kein Anfang gemacht werden kann, dies oder jenes mit Gründen zu wollen.

Diese handlungstheoretischen Vorüberlegungen führen nun unmittelbar zu der Frage zurück, *wie* wir denn – mit naturhafter Gewissheit – darum wissen können, *was* uns und anderen geschuldet ist. Beide Aspekte dieser Frage sind bei Thomas von Aquin in einem einzigen Satz miteinander verbunden, der den Erkenntnisgrundsatz des Naturrechts so formuliert: „Alles, wozu der Mensch von Natur aus geneigt ist, erfasst die Vernunft naturhaft (naturaliter) als gut und als elementares Ziel des menschlichen Handelns.“¹⁴ Jeder weiß unmittelbar von Natur um die notwendigen Erhaltungs- und Entfaltungsbedingungen seiner Existenz als Mensch, weil ihm selbst daran liegt

- zu *leben*
- mit andern in *Gemeinschaft* zu leben
- die *Wahrheit* zu erkennen, insbesondere über Gott (wonach selbst Atheisten verlangen; sie wollen erkennen, dass Gott nicht existiert).

Jeder kann daher auch ohne Belehrung durch Andere wissen, dass dem anderen Menschen an seiner Existenz ebenso viel liegt wie ihm selbst. Aus der teleologischen Bedürfnisstruktur, an die wir im Handeln anknüpfen, gewinnt Thomas die Kriterien, an denen sich jede konkrete Rechtsordnung messen lassen muß. Dabei sind die Unterlassungspflichten am offenkundigsten: das Verbot der Tötung von Unschuldigen, das Verbot der Unterdrückung von Ehe und Familie, das Verbot der Unterdrückung der Wahrheitssuche und der Suche nach Gott. Diese elementaren Pflichten gelten immer, und die entsprechenden Rechte können auch immer gewährt werden, weil die Unterlassung des Gegenteils, also die Unterlassung von Mord und Unterdrückung nichts kostet. Hier gibt es keine mögliche Knappheit der Ressourcen wie bei den positiven Rechtspflichten. Diese sind allerdings weniger offenkundig, aber doch vernünftigem Nachdenken zugänglich, zumindest was die Frage angeht, wie die elementaren Ziele der menschlichen Existenz bewahrt und geschützt werden. Nehmen wir als Beispiel das Recht auf Leben. Es kann nicht gewährt werden ohne das Recht auf Ausbildung, auf Erwerbstätigkeit, auf Freihaltung des Existenzminimums. Je nach dem Entwicklungsstand einer Gesellschaft und der persönlichen Leistungsfähigkeit gehören dazu auch direkte staatliche Unterstützung, kostenlose medizinische Versorgung und anderes mehr. Im Falle der Nichtgewährung solcher konkreten

¹⁴ S. th. I-II, 94, 2.

Rechte und Leistungen wäre die bloße Anerkennung des Lebensrechts blanker Zynismus: das Recht in Würde zu verhungern.

Für die notwendige Ausbuchstabierung des Naturrechts unterscheidet Thomas zwischen dem Modus der unmittelbaren Ableitung (*conclusio*) als dem Bereich dessen, was man später das sekundäre Naturrecht genannt hat, und dem Modus der Konkretisierung (*determinatio*). Diese ist zwar weniger gewiß, aber unverzichtbar. Ohne die positive Rechtsordnung ist der naturrechtlich begründete Anspruch auf Gerechtigkeit in der konkreten Situation des Handelns nicht einzulösen.¹⁵ Bei der Bestimmung konkreter Rechte bleibt der Naturrechts-Traktat bei Thomas daher mit Absicht sehr summarisch. Eine angemessene Rechtslage zu schaffen und diese immer wieder an die veränderten Umstände anzupassen, erfordert Erfahrung und Urteilsvermögen, damit die Gesetze auch angemessen bleiben. Der gelegentlich ironisch gegen ein zu konkret ausformuliertes Naturrecht erhobene Vorwurf des Naturrechts-Positivismus findet jedenfalls in Thomas keine Stütze. Er denkt, was die Verwirklichungsbedingungen des Naturrechts angeht, geschichtlich, weil Gerechtigkeit jeweils nur unter den gegebenen Umständen zu verwirklichen ist.

III. Naturrechtliche Rechtfertigung des Pflichtcharakters

Grundlage des Naturrechts, so ist eingangs behauptet worden, sei der Gedanke der Begründung des Sollens aus dem Sein - genauer: dem wesenhaft unveränderlichen wie geschichtlichen Sein des Menschen. Dieser Begründungszusammenhang hat aber zwei wohl zu unterscheidende Seiten. Zum einen ist das inhaltliche Wissen darum gemeint, *was wir sollen*, zum anderen das Wissen darum, dass wir *sollen*. Meine These ist, dass eine Naturrechtslehre ihrem vollen Begründungsanspruch nur dann gerecht wird, wenn sie in beiderlei Hinsichten überzeugt. Daß die naturhaft wirksamen Grundbedürfnisse des Menschen einen Leitfaden für die inhaltliche Bestimmung von Rechten abgeben können, mag ja zugestanden werden. Aber ist das Vorhandensein eines elementaren Bedürfnisses schon Grund genug, ein Recht zu seiner Befriedigung zu begründen? Zu wissen, was ein Mensch naturhaft will und braucht, damit er wahrhaft Mensch sein kann, und verpflichtet zu sein, dies anzuerkennen, sind doch nicht dasselbe.

Mit Thomas und Kant könnte man hier auf den Selbstzweckcharakter menschlicher Personalität verweisen. Sachen haben einen Wert, der sie vergleichbar und verwertbar für andere macht. Personen kommt dagegen Würde zu. Sie existieren um ihrer selbst willen und sind darum dem Wertvergleich und der Verwertung entzogen. Darin stimmen Thomas und Kant überein. Der Unterschied - und damit die Begründungsschwäche der neuzeitlichen Naturrechtslehren - wird erst deutlich, wenn man die Kontexte vergleicht, in denen die Berufung auf die freie Selbstverfügung der Person zur Begründung wechselseitiger Rechtspflichten erfolgt. Der Selbstzweckcharakter menschlicher Personalität als solcher ist nicht grundlegend genug, um die Begründungslast unabdingbarer Rechte als Person zu tragen.¹⁶ Alle

¹⁵ Vgl. S. Th. I-II, 95, 2 (Leitet sich jedes vom Menschen erlassene Gesetz vom natürlichen Gesetz her?). In S. th. I-II, 95, 4 legt Thomas dar, wie sich Völkerrecht und bürgerliches Recht zum Naturrecht verhalten. Als gemeinsamer Grundsatz gilt: „Dem menschlichen Recht ist es [...] wesentlich, vom Naturgesetz hergeleitet zu sein.“ Die Differenz bezieht sich auf den Modus der Herleitung. „Denn zum Recht der Völker zählt alles, was sich aus dem Naturgesetz ergibt wie Folgesätze (*sicut conclusiones ex principiis*) [...] Was hingegen vom Naturrecht sich herleitet nach Art besonderer näherer Bestimmung (*per modum particularis determinationis*) gehört zum bürgerlichen Recht; in ihm legt jedes Gemeinwesen fest, was ihm angepasst ist.“ Kein Recht, das dem Anspruch der Gerechtigkeit genügen kann, steht darum außerhalb des Naturrechts. Aber nicht alles Recht ist in derselben Weise – ein für alle Mal und unveränderlich – daraus abzuleiten.

¹⁶ Vgl. Josef Pieper, Über die Gerechtigkeit; in: ders., Werke Bd. 4, Hamburg 1999, S. 51 ff.

Lebewesen sind von Natur Selbstzweckwesen, auch wenn wir das im Umgang mit ihnen erst wieder lernen müssen. Der wesentliche Unterschied besteht zwar darin, wie der Selbstzweck jeweils verwirklicht wird: Beim Tier ebenfalls von Natur und ohne reflexives Wissen – beim Menschen mit Wissen und aus Freiheit, also nicht naturhaft von selbst, sondern erst durch sein eigenes Handeln. Weil er frei ist, *kann* und *muß* er sich selbst bestimmen zu dem, was er sein will. Aber folgt daraus, weil er gar nicht anders Mensch sein kann als im Modus der Selbstbestimmung, dass ihm Freiheit und Selbstbestimmung als notwendige Voraussetzungen seiner Existenz als Mensch auch *unabdingbar* geschuldet sind? „Notwendig brauchen“ und „unabdingbar geschuldet“ sein sind doch zu unterscheiden. Das eine ist eine Feststellung über die Natur des Menschen: Freiheit und Selbstbestimmung machen seine Würde aus und gehören zu den Erhaltungsbedingungen seiner Existenz. Aber muß der Mensch sein, der anders als im vernünftigen Gebrauch und in der Anerkennung seiner Freiheit nicht wirklich Mensch sein kann? Die Frage ist doch: Warum muß ich unbedingt gerecht sein, was ja bedeutet: dem Anderen, das, was er notwendig braucht, als sein Recht auch zu gewähren und zu lassen?

Mir scheint, dass im Kontext einer materialistischen Weltsicht eine solche Frage nur dezisionistisch beantwortet werden kann, wobei die Grenzen der Dezision fließend sind: die einen haben ein Recht zu leben, wenn sie die und die Eigenschaften haben, die anderen nicht. Aber auch im Kontext des neuzeitlichen Vernunftnaturrechts gibt es keine tragfähige Begründung mehr dafür, warum es *Menschen* geben *soll*, was ja heißt: *jeden* Menschen, sobald er existiert. Zwischen den spezifischen Erhaltungsbedingungen des Menschen (Freiheit und Selbstbestimmung) und einer Rechtsordnung zu ihrem Schutz besteht zwar *faktisch* ein notwendiger Wirkungszusammenhang, der allein daraus nicht schon als *moralisch* notwendig zu erweisen ist. Mögen die inhaltlichen Grundnormen der Gerechtigkeit aus der Natur des Menschen ableitbar sein, für die unbedingte Anerkennung dieser Normen gilt das nicht, jedenfalls nicht so ohne weiteres. Ob hier das Sollen aus dem Sein folgt, hängt ganz davon ab, wie das Sein im ganzen verstanden ist.

Thomas hat diesen Punkt klar gesehen. Unabhängig von der Frage, wie ich wissen kann, *was* einem gerechterweise geschuldet ist, muß ich auch wissen können, *weshalb* jemandem überhaupt etwas unabdingbar zusteht. Josef Pieper hat den zu klärenden Sachverhalt folgendermaßen formuliert: „Die Gerechtigkeit ist etwas Zweites. Der Gerechtigkeit liegt das Recht voraus. Wenn einem Menschen etwas als sein Eigen zusteht - dies Zustehen selbst kommt nicht durch die Gerechtigkeit zustande.“¹⁷ Daher geht der Untersuchung über die Gerechtigkeit bei Thomas die Vorfrage nach der Natur des Rechts voraus.¹⁸ Seine Darstellung des moralischen Naturgesetzes (lex naturalis) ist wiederum eingebettet in den Kontext des ewigen Gesetzes (lex aeterna), das sich auf die gesamte Wirklichkeit erstreckt.¹⁹ In der neueren Thomasdeutung ist die theologisch-metaphysische Letztbegründung naturrechtlicher Normativität zumindest abgeschwächt, wenn nicht gar bestritten worden.²⁰ Wenn Thomas jedoch das Naturgesetz als den der menschlichen Vernunft unmittelbar einsichtigen Teil der lex aeterna versteht, dann ist der Bezug auf das ewige Gesetz Gottes kein kontextbedingter theologischer Zusatz, der den aus sich

¹⁷ Ebd., S. 47.

¹⁸ Vgl. S. th. II-II, 57 (De iure) und 58 – 79 (De iustitia). Pieper erwähnt, daß er „eine Reihe von Jahren“ gebraucht habe, den Grund für diese „aus der der sonstigen systematischen Ordnung fallenden [Vorordnung der] Quaestio *Über das Recht*“ zu bemerken (ebd., S. 48).

¹⁹ Auch in S. th. I-II, 90 beginnt Thomas mit der Frage nach dem Wesen des Gesetzes (De essentia legis). Die nächste Quaestio zu den Arten des Gesetzes wird eröffnet mit der Frage nach dem ewigen Gesetz (I-II, 91, 1; utrum sit aliqua lex aeterna), womit der Rahmen für die Normativität aller Arten von Gesetzen angegeben ist.

²⁰ Maßgeblich ist hier das Buch von Wolfgang Kluxen gewesen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964.

selbst praktischen Charakter der Vernunft einschränkt. Gerade weil eine aus sich selbst praktisch sein wollende Vernunft im Sinne Kants bestenfalls zu inhaltlichen Erkenntnissen gelangt, ist die Begründung von Rechtspflichten nur im Rückgang auf eine Quelle möglich, die ihrerseits notwendig ist und Notwendigkeit auf erlegen kann.

Die Normativität des Seins ist für Thomas dadurch gegeben, dass die menschliche Vernunftseinsicht als Teilhabe an der göttlichen Vorsehung verstanden ist. Sein ist geschaffenes Sein. Es *ist* nicht einfach, sondern es *soll* sein als von Gott gewollt und geliebt. Aber „Sein“ ist nicht einfachhin „Seinsbestand“. Das Sein des Seienden ist wesentlich bestimmt durch ein Bezogensein auf anderes Seiendes, worin es seine ihm mögliche äußerste Verwirklichung erlangt (oder verfehlt): der Mensch vor allem in der Beziehung zum Menschen und - in der letzten Hinordnung aller Beziehungen - auf Gott. Die menschliche Natur ist, sofern sie als Vernunftnatur begriffen wird, zwar richtig, aber unvollständig bestimmt. Erst in schöpfungstheologischer Perspektive ist das Faktum seiner Vernunftnatur kein bloßes Faktum mehr, sondern etwas Gewolltes: Es *soll* sein, will sagen: Der Mensch, *jeder* Mensch, *soll* sein. Darum hat er auch gegen andere ein Recht auf alles, was zur Verwirklichung der ihm eigentümlichen Seinsmöglichkeiten notwendig ist, angefangen vom Recht auf Leben in seiner sozialen Dimension bis hin zur äußersten Verwirklichung seiner Existenz aus dem Bezug auf die erkannte und geglaubte Wahrheit über „Gott und die Welt“. Eben deshalb haben nun auch die Anderen, insbesondere aber der Staat, die Pflicht, dieses Recht anzuerkennen.

Fazit

Carl Schmitt hat einmal gesagt, alle fundamentalen rechtspolitischen Begriffe der Neuzeit seien säkularisierte theologische Begriffe.²¹ Dies gilt für den Begriff staatlicher Souveränität ebenso wie für seine Gegenbegriffe, und darum auch für den Begriff der Menschenrechte. Josef Pieper hat diesen Zusammenhang weniger polemisch so formuliert: das Fundament der abendländischen Kultur sei die Idee einer „theologisch gegründeten Weltlichkeit“.²² Das ist weder reduktionistisch gedacht noch bloß historisch gemeint. Pieper meint, dass Weltlichkeit *als* Weltlichkeit nur dann anerkannt und bejaht wird - statt (zunehmend) entwertet, negiert und manipuliert zu werden - wenn sie auch heute schöpfungstheologisch gedacht wird. Der Ton liegt auf *gedacht*, was von der meist unverbindlich deklamatorischen Rede von einer „Bewahrung der Schöpfung“ nicht gesagt werden kann, die ohne den Glauben an die *Präsenz* des Schöpfers *in* seiner Schöpfung auszukommen meint.

Wem ein vom Schöpfungsgedanken abhängiges Naturrecht zu voraussetzungsreich ist, zu „theologisch“, der muß im Gegenzug erst einmal zeigen, wie er weniger voraussetzungsvoll den Anspruch unbedingter Gerechtigkeit begründen kann. Vor allem muß er sich über den Preis in klaren sein, wenn er von vorletzten Positionen aus argumentiert. Theoretisch folgt daraus ein Mangel an Kohärenz, und praktisch die fortschreitende Ausweitung der Macht über den Menschen mit Hilfe des Rechts. Ansätze dazu sind in der Gesetzgebung zur Abtreibung und zur Stammzellenforschung bereits zu sehen.

²¹ „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, [...] sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.“ (Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin 31985, S. 49).

²² Josef Pieper, Was heißt „christliches Abendland“? in: ders., *Werke* Bd. 8,1, Hamburg 2008, S 446.

Martin Heidegger, Josef Pieper und die neue Thanatologie

Berthold Wald²³

Resumo: Neste artigo, Dr. Wald discute as filosofias de Josef Pieper e Martin Heidegger confrontando-as com a nova Tanatologia.

Palavras Chave: Josef Pieper. Martin Heidegger. Morte. Nova Tanatologia.

Abstract: In this article, Dr. Wald discusses death in the philosophies of Josef Pieper and Martin Heidegger, comparing them to the new Thanatology.

Keywords: Josef Pieper. Martin Heidegger. Death. New thanatology.

In der gegenwärtigen Debatte über den Tod wird nicht selten die Überwindung der Todesvergessenheit in der Moderne als Vorbedingung für ein humanes Sterben genannt. „Charakteristisch für die Moderne ist der Versuch, den Tod durch Tabuisierung und Verbannung aus der Öffentlichkeit zu verdrängen“.²⁴ Heute dagegen „sind Sterben und Tod keine Tabuthemen mehr. [...] Die Bereitschaft nimmt zu, das Lebensende nicht mehr abzuwehren und zu verdrängen, sondern als integralen Teil des Lebens zu sehen“.²⁵ Fragt man sich, weshalb heute der Tod wieder zum Leben gehören *soll*, dann ist die Antwort verblüffend einfach: Es soll leichter gestorben werden, aber dennoch anders als früher, als der Tod noch zu einem Leben gehörte, das mit dem Tod nicht beendet war. „Wir leben zwar länger, aber faktisch kürzer. Früher hatten die Menschen eine Lebenserwartung von 40 plus ewig. Heute sind es nur 90 Jahre – das ist deutlich weniger.“²⁶ „Leichter sterben“ heißt heute so vor allem, ohne Hoffnung auf ein Leben jenseits des Todes angstfrei sterben - ohne Angst vor dem Tod und vor unerträglichen Schmerzen, ohne die Angst vor Hilflosigkeit und Einsamkeit am Lebensende. Bürgerrechtlich agierende Bewegungen, die auf eine Änderung unserer Einstellung zum Sterben und zum Tod hinwirken, propagieren die Idee einer neuen „Ars moriendi“, der heute „eine ‚Ars morte decernendi‘, eine Kunst, über das Sterben zu entscheiden, zur Seite gestellt werden [müßte]“. Eine solche Sterbekunst, „die das Sterben wieder als Teil des Lebens begreifen“ lehrt, ist „gesellschaftlich begrüßenswert“ und „ein bürgerrechtliches Anliegen“, sofern „viele Menschen [...] für ihr Sterben selbstbewusst Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte geltend [machen]“. Zum „bürgerrechtlichen“ Engagement für eine „neu definierte Sterbekultur“ gehört aber nicht bloß die Ablehnung medizinischer Fremdbestimmung sondern auch die Abgrenzung von einer „religiös verstandenen Ars moriendi“.

²³ Kurzbiographie - Berthold Wald (geb. 1952): Studium der Philosophie, Germanistik und Katholischen Theologie in Freiburg/Brsg. und Münster; Promotion und Habilitation in Philosophie an der Universität Münster. Seit 2002 Ordentlicher Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn. Veröffentlichungen zum Personbegriff, zu Grundlegungsfragen im Bereich von Ethik und Rechtsphilosophie und zum Werk von Josef Pieper. Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

²⁴ L. Honnefelder, Bemerkungen zu Tod und Sterben in philosophischer Sicht; in: U. Lüke (Hrsg.), Tod – Ende des Lebens!?, Freiburg/ München 2014, S. 116.

²⁵ D. Birnbacher, Geleitwort zu B. Chabot/ C. Walther, Ausweg am Lebensende. Sterbefasten – Selbstbestimmtes Sterben durch freiwilligen Verzicht auf Essen und Trinken, München/ Basel 2012, S. 9. Birnbacher sieht „unsere Gesellschaft [hier] noch ganz am Anfang“, weshalb für ihn „der Bedarf an einer neuen und nicht mehr nur religiös verstandenen Ars moriendi [...] unübersehbar“ ist. (Ebd., S. 10).

²⁶ Kurt Kard. Koch (<http://www.zenit.org/article-25401?l=german>).

Leitformel der neuen Einstellung zum Tod ist allenthalben gedankenlos von vielen nachgesprochene Behauptung: „Der Tod gehört zum Leben“. Das ließe sich vielfältig belegen. Ein Beispiel soll hier genügen. In der Presseinformation zu der vom „Palliativ Netz Stuttgart initiiert[en] Kulturwoche: ‚Der Tod gehört zum Leben‘“, war folgendes zu lesen: „Ziel [von Palliativ Netz Stuttgart] ist es, [...] dem Thema ‚Sterben‘ ohne Scheu zu begegnen. Sterben gehört zum Leben. Es ist nichts Außergewöhnliches. Täglich sterben in Deutschland 880.000 Menschen. [...] Es ist also der Normalfall.“²⁷ Die Botschaft ist klar: Sterben als Massenphänomen lässt den einzelnen Tod als ganz natürlich erscheinen. Wird so nicht der Banalisierung und Vergleichgültigung des personalen Todes Tür und Tor geöffnet?

Diese „neue Thanatologie“, wie ich den von ihren Anhängern geltend gemachten Anspruch einmal nennen will, ist philosophisch gesehen eher dürrtig und in einem zentralen Punkt nicht widerspruchsfrei. Der Widerspruch liegt in der Apotheose des Subjekts, das sich angstfrei in Würde zu seiner Sterblichkeit verhalten soll bei gleichzeitiger Depotenzierung des Subjekts als Teil der Natur.

Beides, die philosophische Dürrtigkeit der neuen Thanatologie wie ihre Widersprüchlichkeit, werde ich nicht direkt zum Thema machen. Um hier klarer zu sehen, wird es genügen, die von Martin Heidegger und Josef Pieper vorgelegten Deutungen des Todes denkend mitzuvollziehen. Weshalb Heidegger und Pieper? Heidegger vor allem deshalb, weil seine Auffassung des Todes bis hinein in die neue Thanatologie wirksam ist, wenn auch mißverstanden, und Pieper wiederum, weil seine Deutung des Todes das Potential besitzt, das gewissermaßen heimtückisch wirkende Pathos Heideggers offenzulegen und zu überwinden.

I. Martin Heidegger: Wir sollen den Tod wählen als eigenste Möglichkeit des Daseins.

1. Mit Heidegger gegen Heidegger: seinem Leben ein Ende machen?

Heideggers Deutung des Todes aus dem Existenzvollzug des Daseins ist in der gegenwärtigen Diskussion um die Sterbehilfe als hilfreich aber inkonsequent bezeichnet worden. „Wer [wie Heidegger] den unverwechselbaren, den ‚nichtidentischen‘ Sinn des Daseins daran festmacht, wie der Mensch sich schon jetzt, mitten im Leben, zu seinem eigenen Tode verhält, der darf auch die Grenzmöglichkeit nicht ausschließen, daß ein Mensch nach Abwägung und langem Bedenken sich entscheidet, seinem Leben ein Ende zu machen.“²⁸ Ob diese Kritik berechtigt ist und wieweit Heidegger tatsächlich für eine neue Einstellung zum Tod „hilfreich“ sein kann, werden wir noch sehen. Jedenfalls hat er wie kein anderer Philosoph im 20. Jahrhundert in der Einstellung zum eigenen Tod das zentrale Unterscheidungskriterium zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Weise menschlicher Existenz gesehen. Und es lassen sich in der Tat Gemeinsamkeiten feststellen zwischen Heideggers Versuch, den Tod aus den Bahnen des gewohnten alltäglichen Verhaltens zu befreien und dem Versuch der neuen Thanatologie, unsere Einstellung zum Tod zu verändern. Gemeinsam ist vor allem der antimetaphysische, agnostische Grundzug des Denkens. Es ist in beiden Kontexten weder vom Tod als der

²⁷ <http://www.palliativ-netz-stuttgart.de/uploads/media/PM-131008-Kulturwoche-Palliativ-Netz.pdf>.

²⁸ K.-M. Kodalle, Selbstbestimmung. Suizid, „Tötung auf Verlangen“, aktive Sterbehilfe; in: R. Charbonnier/ K. Dörner/ S. Simon (Hrsg.), Medizinische Indikation und Patientenwille, S. 97. Kodalle verweist auf eine ähnliche Kritik, die bereits früher geäußert wurde von den Heidegger-Schülern Karl Löwith und Wilhelm Kamlah (in: H. Ebeling (Hrsg.), Der Tod in der Moderne, Königstein 1979, S.132-145 und S. 210-225).

Trennung von Leib und Seele die Rede, noch überhaupt von der Seele. Die Frage der Unsterblichkeit, die seit Platon das Nachdenken über den Tod angetrieben hat, kommt erst gar nicht in den Blick. „Die Analyse des Todes bleibt insofern rein ‚diesseitig‘, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht*.“²⁹ Was der Tod ist, wird von Heidegger darauf reduziert, *wie* wir uns zu ihm verhalten können: Entweder wir verdrängen den Tod und weichen ihm aus – das nennt die neue Thanatologie „Tabuisierung“, oder wir stellen uns dem Tod und werden darin erst ganz wir selbst – in neuer thanatologischer Diktion heißt das: Enttabuisierung des Todes und Selbstbestimmung über den eigenen Tod als Ausdruck menschlicher Würde. Schließlich könnte auch Heideggers Thematisierung der Angst vor dem Tod, die er als Katalysator gegensätzlicher Einstellungen zum Tod versteht, als gemeinsamer Bezugspunkt angeführt werden. Überwindung der Angst hieße dann „Inklusion“ des Todes ins Leben, wahlweise mit Heideggers These vom Dasein als „Sein zum Tode“³⁰ gedacht, oder in der Diktion der neuen Sterbekultur: „der Tod gehört zum Leben“.

2. Sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnen: standhalten in der Nichtigkeit des Daseins

Gibt es hier wirklich tieferliegende Gemeinsamkeiten des Denkens, wie es im ersten Hinschauen erscheinen mag? Kann man Heidegger gewissermaßen gegen Heidegger in Anspruch nehmen und weiterdenken in Richtung auf eine neue „Sterbekultur“? Um hier klarer zu sehen, müssen wir uns einige Grundzüge von Heideggers Thanatologie vergegenwärtigen. Sein Ansatzpunkt beim Selbstverhältnis des Daseins, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“,³¹ führt ihn zur Explikation von Strukturmomenten des Daseins, als deren grundlegendstes sich die Zeitlichkeit des Daseins erweist. Dasein „ist“ nicht einfach da, sondern es sich stets vorweg in der *Sorge um* sein Sein. „Dieses Strukturmoment der Sorge sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer noch etwas *aussteht*, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht ‚wirklich‘ geworden ist“,³² „was es sein kann und [sein] wird.“³³ „Zu diesem Ausstand gehört das ‚Ende‘ selbst. Das ‚Ende‘ des In-der-Welt-seins ist der Tod.“³⁴ Es gehört also zum Dasein, „solange es ist, ein Noch-nicht, das es sein wird.“³⁵ Dieses Noch-nicht-sein als Seinsweise des um sich selbst besorgten Daseins kommt im Tod an sein Ende. Aus dem Noch-nicht-sein wird ein Nicht-mehr-sein.

Was versteht nun Heidegger unter dem Tod als „Ende“ des „In-der-Welt-seins“? Seine Antwort klammert alle metaphysisch-religiösen Aspekte aus, weil er das Ende ausschließlich aus der Perspektive des Seinsvollzugs versteht. Unter „Ende“ will Heidegger darum nicht ein „Zu-Ende-sein des Daseins“ verstanden wissen, etwa als „Trennung der Seele vom Leib“, als Beendigung des „status viatoris“, „sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden“.³⁶ Diese Weise zu sein, nämlich das Auf-das-Ende-hin-sein, beginnt mit der Geburt. Insofern ist der Tod zwar „im weitesten Sinn ein Phänomen des Lebens“,³⁷ man könnte also sagen, „der Tod gehört zum Leben“, aber

²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, S. 248. Wo nicht anders vermerkt, sind die Hervorhebungen von Martin Heidegger.

³⁰ Vgl. im Zweiten Abschnitt von „*Sein und Zeit*“ das ganze Erste Kapitel (§§ 46-53), dessen Überschrift lautet: „Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode“.

³¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 12.

³² Ebd., S. 236.

³³ Ebd., S. 233.

³⁴ Ebd., S. 234.

³⁵ Ebd., S. 242.

³⁶ Ebd., S. 245.

³⁷ Ebd., S. 246.

das eben nur im weitesten Sinn. Im engeren Sinn jedoch ist der menschliche Tod ohne jede Analogie zum Kreislauf von Werden und Vergehen in der Natur. Der Grund dafür ist klar: Den *eigenen* Tod kann man nicht wie eine allgemeine biologische Tatsache von außen betrachten. Das Sterben ist vielmehr etwas, das „jedes Dasein auf sich zu nehmen“ hat, ob es will oder nicht. Darum ist der Tod „wesensmäßig je der meine, [...] eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht.“³⁸ Er gehört auf eine nicht zu übertreffende Weise zum Selbstverhältnis des Daseins, das sich darin „in seinem *eigenstes* Seinkönnen bevor[steht]“.³⁹ Dieses Seinkönnen ist unvertretbar und insofern das *eigenste*; es ist *unbezüglich*, weil im Tod „alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst“⁴⁰ sind; es ist *unüberholbar*, weil das Bevorstehen des Todes durch nichts aus der Welt geschafft werden kann.

Seine „Geworfenheit“ in den so verstandenen „Tod als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare* Möglichkeit“ enthüllt sich dem Dasein „in der Befindlichkeit der Angst“.⁴¹ Diesen Zusammenhang zwischen Tod und Angst versteht Heidegger als einen Erschließungszusammenhang, worin „das Dasein vor es selbst gebracht“⁴² wird. Es kann nicht anders: es *muß* sich zu dieser ängstigen „Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit“⁴³ verhalten. In der aller Regel wird es versuchen, sich diese Möglichkeit vom Leib zu halten. „Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit“. Man versucht den Sterbenden von seinem Sterben abzulenken durch die Aussicht auf eine Rückkehr ins Leben. Aber diese „Beruhigung über den Tod“ gilt „im Grunde nicht nur dem ‚Sterbenden‘, sondern ebenso sehr den ‚Tröstenden‘.“⁴⁴ Oder man versucht die abgründige Angst vor dem Tod umzukehren „in eine Furcht vor einem ankommenden Ereignis“,⁴⁵ worauf man konkret reagieren kann, zum Beispiel durch Patientenverfügungen oder andere Strategien, um den Tod medizinisch und psychologisch in den Griff zu kriegen. Diese „gleichgültige Ruhe“ angesichts der „Tatsache“, daß man stirbt“, kennzeichnet das „alltägliche Sein zum Tode“ als „eine ständige Flucht vor ihm.“⁴⁶ Eine solche Haltung läßt „den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen“ und „entfremdet das Dasein“ von sich selbst. Umgekehrt wird „in der Angst vor dem Tode [...] das Dasein vor es selbst gebracht“.⁴⁷

Die Angst muß also zugelassen werden, damit sich das Dasein als das erfahren kann, was es unaufhebbar selber ist. Nur so bewahrt es sich den Zugang zur eigensten und äußersten Möglichkeit seiner Existenz. „Diese ursprüngliche Angst aber trachtet die Entschlossenheit sich zuzumuten. Sie räumt jede Verdeckung von der Überlassenheit des Daseins an es selbst weg. Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem *Grunde* bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod.“⁴⁸ Das Gegenteil der „Flucht vor dem Tod“ nennt Heidegger ein „Vorlaufen“ zum eigenen Tod, „in dem alles Sein bei dem Besorgten [worum es sich täglich sorgt] und jedes Mitsein mit Anderen versagt.“⁴⁹ In dieser antizipierten Unterbrechung aller Bezüge des In-der-Welt-seins, in dieser äußersten

³⁸ Ebd., S. 240.

³⁹ Ebd., S. 250.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., S. 251.

⁴² Ebd., S. 254.

⁴³ Ebd., S. 250.

⁴⁴ Ebd., S. 253 f.

⁴⁵ Ebd., S. 254.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd., S. 308.

⁴⁹ Ebd., S. 263.

Einsamkeit, ist das Dasein einzig auf sich selbst gestellt im Wissen darum, „daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben.“⁵⁰ Eben diese Möglichkeit wird „im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode“ als „ständige *Bedrohung*“⁵¹ erschlossen und vor dem Vergessen bewahrt durch die Befindlichkeit der Angst. Darin enthüllt sich „die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit“ als „Sein zum Tode“.⁵² Diese Nichtigkeit gilt es auszuhalten, wenn das Dasein das sein will, was es ist: in seinem Vollzug ganz es selbst und nichts sonst. Das ist gemeint mit dem ungeheuerlichen Satz: „Dasein kann nur *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.“⁵³ Deshalb kann Heidegger schließlich sagen, daß nur im Vorlaufen zum Tod „das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnt.“⁵⁴ Dieses Ganzseinkönnen besteht darin, „sein eigenstes Sein von ihm selbst her und aus ihm zu übernehmen.“⁵⁵

3. Heideggers existentielle Thanatologie: eine phantastische Zumutung

Nach alledem, was hier über Heideggers Auffassung vom Tod dargelegt wurde, dürfte klar sein, daß eine philosophische Rechtfertigung der Selbsttötung und der Tötung auf Verlangen daraus nicht abzuleiten ist. Für Heidegger kommt es ja gerade darauf an, sich die Angst vor dem Tod zuzumuten, statt ihr ausweichen. Das Verlangen nach Selbstbestimmung über einen guten und schnellen Tod dagegen verhält sich zum Tod wie zu einem Teil des Lebens, das auch an seinem Ende nichts anderes will, als die „Lebensqualität“ zu bewahren. Hier scheint mir Heidegger ganz an der Seite Nietzsches zu stehen, der in seiner Ankündigung des „letzten Menschen“ bereits vorgezeichnet hat, was bei Heidegger als Flucht vor dem Tod erscheint und heute als „neue Sterbekultur“ propagiert wird. Dieser letzte Mensch ist der moderne Mensch, der vor allem die „Gesundheit ehrt“ und nach der Maxime lebt: „Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt zu einem angenehmen Sterben.“⁵⁶ Es macht hier keinen Unterschied, ob das Ausweichen vor dem Tod wie früher vor allem durch die Tabuisierung des bevorstehenden Nichts oder heute durch seine fröhliche Banalisierung geschieht. Die neue „Bestattungs- und Trauerkultur“ ist da sehr aufschlussreich. Da wird schon zu Lebzeiten ein Designersarg als Schrank oder Truhe in der Wohnung aufgestellt und genutzt, und die kunstvoll verzierte Urne, die noch darauf wartet, mit der eigenen Asche gefüllt zu werden, steht einstweilen als schmucke Blumenvase, gefüllt mit einem Strauß Herbst- oder Frühlingsblumen, auf dem Tisch.⁵⁷ Ein großer Fortschritt wäre es auch, wenn bereits Kindern diese entspannte Einstellung zum Tod nahegebracht werden könnte. So war kürzlich zu lesen, daß in einem Katholischen Sonntagsgottesdienst speziell für Kleinkinder von einem Bestatter Gelegenheit gegeben wurde, „eine Urne und einen Sarg genauer zu untersuchen“ und interessierte Fragen der Kinder zu beantworten.⁵⁸ Solchen alten und neuen Formen der Flucht vor dem Tod setzt Heidegger die Entschlossenheit im Aushalten der Angst entgegen. Die neue Thanatologie erscheint vor diesem Hintergrund in allen Varianten als das, was sie in Wahrheit ist: eine

⁵⁰ Ebd., S. 264.

⁵¹ Ebd., S. 265.

⁵² Ebd., S. 306.

⁵³ Ebd., S. 263.

⁵⁴ Ebd., S. 308.

⁵⁵ Ebd., S. 264.

⁵⁶ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra; in: Kritische Gesamtausgabe, 6. Abteilung, 1. Band, Berlin 1968, S. 14.

⁵⁷ Vgl. den Bericht in Die Tagespost vom 04.12.2014 von Benedikt Bögle: Zu schön für nur den Tod.

⁵⁸ Westfälische Nachrichten, Lokalteil Lüdinghausen, vom 19.11.2014.

Selbstentfremdung des Menschen nach dem „Tod Gottes“, der nach Möglichkeiten sucht, sich selber auszuweichen.

Dennoch bleibt zu fragen, ob Heideggers radikale Abwehr jedes Sinnhorizonts außerhalb des Daseinsvollzugs den Tod in der reinen Selbstbezüglichkeit zwar nicht banal, aber absurd erscheinen lässt. Was soll für das Dasein damit gewonnen sein, auf jeden Halt zu verzichten, um „sein eigenstes Sein von ihm selbst her und aus ihm zu übernehmen“?⁵⁹ Dieses „eigenste Sein“ ist für Heidegger ja ausdrücklich kein substantielles Sein, etwa die menschliche Geistseele, sondern nur das Sein eines Vollzugs, worin sich das Dasein „entschlossen“ noch einmal zum eigenen Nichtsein verhält. Heidegger selbst bezeichnet denn auch dieses „existential mögliche Sein zum Tode existentiell [als] eine phantastische Zumutung“.⁶⁰ Es mutet in der Tat „phantastisch“ an, dem Sterben-müssen dadurch den Charakter des Schlimmen nehmen zu wollen, daß wir den Tod in heroischer Entschlossenheit als unsere „eigenste und äußerste Möglichkeit“ wählen. Die von Heidegger propagierte „Entschlossenheit“, angesichts des Todes ohne Verzweiflung zu leben, ist nur die Kehrseite einer tiefer liegenden Resignation, „nach dem Tode Gottes“ ohne Hoffnung zu leben. Ein Leben ohne Hoffnung scheint mir die eigentliche „Zumutung“ an Heideggers Versuch, das Phänomen des Todes „rein ‚diesseitig‘“ verstehen.

II. Josef Pieper: Wir sollen den Tod annehmen als heilsames Übel

1. Ausweichversuche: Flucht in die „Natürlichkeit“ und „Entschlossenheit“

Wie Martin Heidegger, so hat auch Josef Pieper das Problem des Todes nicht „abstrakt“, sondern mit Blick auf die zeitgenössischen Einstellungen zum Tod behandelt.⁶¹ Im Unterschied zu Heidegger erscheint es ihm jedoch wenig sinnvoll, philosophische Fragen, die den Sinn des Ganzen von Welt und Mensch betreffen, „rein diesseitig“ zu erörtern, also unter bewusster Absehung von der christlichen Gesamtdeutung der Wirklichkeit. Eine solche Beschränkung lässt nicht bloß eine bedeutsame Perspektive auf das Ganze aus. Sie führt auch zu einer Totalisierung einzelner Aspekte des Ganzen auf Kosten der Wahrheit. Dies gilt in besonderem Maße für das Problem des Todes, denn der Tod ist *die* zentrale Herausforderung für die menschliche Existenz und von daher auch das größte Problem für das Denken. Eine selbstgenügsame Vernunft steht hier immer in der Gefahr, es sich zu leicht zu machen, weil ihr die mögliche Korrektur durch die religiöse Gesamtsicht der Wirklichkeit fehlt. Es Sich-leicht-machen heißt vor allem, einzelne Aspekte zu Gunsten anderer auszublenden, um das Problem des Todes einer akzeptablen Lösung zuzuführen und es damit faktisch los zu sein. Die Versuchung dazu ist groß, gerade beim Problem des Todes. Weil wir sterben müssen, brauchen wir Antworten, mit denen wir gut leben können. Das probate Mittel dazu ist, die Komplexität des Phänomens zu reduzieren.

Zwei mögliche Reduktionen, mit denen sich Pieper kritisch auseinandergesetzt hat, sind durch die Stichworte „Natürlichkeit“ und „Entschlossenheit“ benannt. Sie lassen sich unschwer der neuen Thanatologie und der Position Martin Heideggers zuordnen und brauchen nach dem Vorangegangenen nicht ausführlicher dargelegt werden. Was die behauptete „Natürlichkeit des Todes“ angeht, scheint sie weithin an die Stelle einer idealistischen Missdeutung der „Unsterblichkeit

⁵⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 264.

⁶⁰ Ebd., S. 266.

⁶¹ Vgl. vor allem das IV. Kapitel von Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*; in: J. Pieper, *Werke in acht Bänden* (Hrsg. B. Wald), Band 5, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Hamburg 1997.

der Seele“ getreten zu sein. Der platonisch inspirierte Idealismus des 19. Jahrhunderts reduzierte die Person auf die Seele, die „natürlicherweise“ den Tod „überlebt“, während umgekehrt der zeitgenössische Materialismus die Person auf den Körper reduziert, der natürlicherweise zugrunde geht. Beides läuft auf eine „Ignorierung des Todes“⁶² hinaus, dem auf diese Weise der Charakter des Schlimmen genommen wird.

Heideggers Forderung, dem Tod nicht auszuweichen, war ganz gewiß gegen solche Fluchtversuche gerichtet, gegen „das Sich-blind-stellen, das Nicht-wahr-haben-wollen, die vorschnelle Harmonisierung“.⁶³ Doch am Ende ist auch die von ihm geforderte Einstellung zum Tod, „die angeblich dem Menschen in Wahrheit allein anstehende Haltung jener ‚Entschlossenheit‘, die ‚sich‘, frei für den Tod, ihm selbst [...] übereignet“,⁶⁴ im Grunde selber die Folge einer bewussten Ignoranz. Pieper hat das sehr schön an einen fiktiven inneren Dialog illustriert: Sich „das nun einmal Unvermeidliche [...] durch die Flucht in die Narkose erträglicher zu machen [wie im Idealismus und im Materialismus]; nein, ich nehme es nicht hin, sondern ich *wähle* es, ich nehme es mir selbst und setze so meine eigene Souveränität gegen die angemäße Souveränität dessen, der, wie man sagt, jenes Übel als Strafe verhängt hat.“⁶⁵ Die Ignoranz gilt hier der religiös-christlichen Deutung des Todes, deren Ernst Heidegger zwar zu bewahren sucht, um dann durch den „Aufruf zu heroischem Trotz“⁶⁶ der Illusion zu verfallen, als könne das eigentlich Schlimme des Todes auf diese Weise neutralisiert werden.

2. „Gesamtzustand des Menschen“: natürliches und nicht-natürliches Ende

Auch wenn zu vermuten ist, das hinter solchen Vereinfachungen, ein existentielles Verlangen steht, über den Tod mit sich ins Reine zu kommen, so ist das Phänomen des Todes selbst doch nicht leicht zu fassen. Pieper liegt sehr daran, möglichst keinen Aspekt des Phänomens um einer glatteren Lösung willen auszublenken, sondern sie alle zugleich im Blick zu behalten. Das beginnt schon bei der Frage, von woher denn zu entscheiden ist, ob der Tod etwas „Natürliches“ ist. Von der Natur im ganzen aus gesehen ist er das. Pieper zitiert etwa Max Scheler, der sagt: „Lebewesen heißen solche Dinge, die Sterben können.“⁶⁷ Aber, „vom Menschen selber hergesehen“, ist da der Tod nicht ein „sinnwidriger Einschnitt“, „etwas allem naturhaften Drang [...] strikt Entgegengesetztes – und insofern also etwas nicht nur nicht Natürliches, sondern etwas geradezu Naturwidriges“?⁶⁸ Um hier zu antworten wäre aber wiederum zu fragen: Was heißt hier „natürlich“, und was heißt „Natur des Menschen“? Ist etwas schon deswegen natürlich „weil es durchschnittlich und regelmäßig geschieht“⁶⁹ (wie der Hospizverein Stuttgart anzunehmen scheint⁷⁰), oder heißt „natürlich“ nicht „in unserem Fall: mit der Natur des Menschen – gegeben, zu ihr passend und stimmend, ihr entsprechend; übereinstimmend auch mit dem, was die Natur ‚will‘“?⁷¹ Hier schließt sich dann gleich die weitere Frage an, ob man denn so einfach von einer „Wesensnatur“ des Menschen sprechen kann, ohne dabei zugleich den Zustand der Entfremdung im Blick zu haben, der eben diese Natur prägt – die

⁶² J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit, S. 344.

⁶³ Ebd., S. 345.

⁶⁴ Ebd., S. 347.

⁶⁵ Ebd., S. 346 f. (Fette Hervorhebung von mir).

⁶⁶ Ebd., S. 347.

⁶⁷ Ebd., S. 320.

⁶⁸ Ebd., S. 318.

⁶⁹ Ebd., S. 319.

⁷⁰ Vgl. Anm. 4.

⁷¹ Ebd., S. 318.

„*pathemata anthropou*“, „den schuldhaften Verlust seiner heilen Urgestalt“, ⁷² wovon Platon spricht, und in ähnlicher Weise auch die *Genesis*, das erste Buch der Bibel? Und gibt es nicht auch „Abstufungen und Gradunterscheide [...] im Begriff ‚Natürlichkeit‘, jedenfalls in seiner Realisierung“⁷³? Von der Stofflichkeit des menschlichen Leibes aus gesehen, kann man die Auflösung seiner Elemente im Tod „als einen völlig natürlichen Vorgang bezeichnen“, von der Natur der Seele her gesehen verhält es sich dagegen anders, verliert sie doch im Tod ihre natürliche Macht, „den von ihr geprägten und durchformten Leib lebendig zu machen und zu halten.“⁷⁴ Und wiederum wäre zu fragen, ob sich die vorgebliche Natürlichkeit des Todes nicht noch einmal anders darstellt, je nachdem, ob aus der Perspektive der „heiligen Überlieferung“ oder aus der Perspektive „der ‚rein natürlichen‘ Seinsverfassung des Menschen“⁷⁵ danach gefragt wird. Offensichtlich hängt das Urteil über die Natürlichkeit des Todes von dem jeweils vorausgesetzten Bezugssystem ab und kann daher nicht „absolut“ gefällt werden. Und schließlich eine letzte Frage: „Wenn der Tod [aus der Perspektive der Heiligen Überlieferung] etwas Nicht-Natürliches ist, ein Übel, [eine Folge der Sünde] wie kann er dann zugleich etwas dennoch Nicht-Sinnloses sein?“⁷⁶ Wo auch nur eine dieser Fragen ausgelassen wird, geht im Resultat Klarheit vor Wahrheit. Statt eines bequemen „Entweder – Oder“, das auswählt und reduziert, ist das „Sowohl – als auch“ hier nicht bloß angemessener, sondern auch denkerisch schwieriger. Nur vom „Gesamtzustand des Menschen“⁷⁷ her gesehen, lässt sich die Spannung zwischen den einzelnen Aspekten des Todes durchhalten und auf eine mögliche Konvergenz, auf eine einheitliche Antwort hin erfassen, „von der wir dennoch zugleich wissen, daß wir sie niemals endgültig erreichen und auf eine handhabbare Formulierung bringen werden.“⁷⁸

Die Herausforderung für den Philosophierenden besteht also darin, im Falle des Todes zusammen zu denken, was einander auszuschließen scheint, und dabei nichts von der menschlichen Erfahrung preiszugeben, vor allem: daß der Tod ein Übel ist, das schlimmste Übel überhaupt. Ein bewegender Satz aus dem Buch Hiob (14, 7ff.), den Pieper zitiert, macht das sehr schön deutlich: „Hoffnung gibt es für den Baum: wenn er fällt, treibt er wieder [...]; vom Duft des Wassers sprosst er auf. Wenn aber stirbt ein Mensch, so ist’s mit ihm zu Ende; der Mensch verschwindet und ist nun nicht mehr.“ „Natürlich“ kann ein solches Ende sein mit Bezug auf den Zerfall des Leibes, für den Menschen im ganzen aber nur dann, wenn er versteht, daß der Tod zwar ein Ende (*terminus*), aber darum nicht schon nicht Ziel und Vollendung (*finis*) seiner Existenz sein wird. Der Tod wäre dann, in dem Falle, daß er nicht schon selber Ziel des Lebens ist, - natürlich und nicht-natürlich *zugleich*. Ob dieses Ende auch *zugleich* etwas Nicht-natürliches und Nicht-sinnloses, hängt davon, wie die durch den Tod hindurch mögliche Vollendung der menschlichen Existenz gedacht werden kann.

Hier gibt es für Pieper nur eine einzige konsistente Sicht im Blick auf den „Gesamtzustand des Menschen“, worin der Tod als Verlust und zugleich als Gewinn des vollendeten Lebens erscheint, nämlich dann, wenn der Tod, der „heiligen Überlieferung der Christenheit“ zu Folge, als „gerechte Strafe“, das heißt aber, „als Sühneleistung“⁷⁹ verstanden wird. Diese, man könnte schon beinahe sagen, empörende Sicht des Todes zu akzeptieren und gewillt zu sein, sich im Denken darauf

⁷² Ebd.,

⁷³ Ebd., S. 341.

⁷⁴ Ebd., S. 342.

⁷⁵ Ebd., S. 343.

⁷⁶ Ebd., S. 322.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd., S. 336.

⁷⁹ Ebd., S. 323.

einzulassen, ist zunächst kaum zu erwarten. „Jedermann [der davon hört] erfährt es an sich selber“.⁸⁰ Und doch, wofern wir nicht wie Nietzsche den Gedanken der Strafe überhaupt zurückweisen („Mein Programm: Beseitigung der Strafe“),⁸¹ liegt im Begriff der Strafe die einzig denkbare „Verknüpfung des anscheinend Unvereinbaren“,⁸² weil ja „wirklich die Strafe notwendig beides zugleich sein muß: etwas Schlimmes, das zugleich gerecht ist; ein Übel und dennoch ein Gut, weit weniger ein Übel als ein Gut.“⁸³ Die verdiente Strafe ist also nicht einfachhin ein Übel, ein Gewaltakt, sondern durch ihren Bezug auf die Gerechtigkeit zugleich etwas Gutes für den, der sie erleidet. Wer Unrecht getan hat und dafür die angemessene Strafe innerlich *akzeptiert*, der ist seine Schuld los durch die der Gerechtigkeit geschuldete Anerkennung der Strafe. Der Tod als Strafe für die Verstrickung jedes Menschen in einen unvordenklichen Schuldzusammenhang ist aus christlicher Sicht ein solches heilsames Übel, dem der Mensch nicht auszuweichen vermag, auch wenn er dies auf unterschiedlichen Wegen versucht.

3. Einzig legitime Einstellungen: Auflehnung oder Einwilligung

Natürlich ist zu erwarten, daß eine solche Sicht des Todes nicht jedermanns Zustimmung findet, sondern, im Gegenteil, von der Mehrheit der Zeitgenossen, vermutlich auch unter den Christen, abgelehnt wird. Dafür lässt sie zu viele Fragen ungeklärt, vor allem die Frage, wofür denn ein Kind den Tod verdient haben sollte, bevor es überhaupt schuldfähig sein kann. „Rebellion wider die Schöpfung im Ganzen, bis hin zur formell proklamierten These von der Absurdität des Todes wie des Lebens“, sind zunächst einmal der „völlig begreifliche Reflex“, solange der Tod als das angesehen wird, was er in Wahrheit ja auch ist: „Nicht ein neutrales Naturgeschehen“, sondern „Zerstörung des wirklichen Menschen“, die schmerzliche und beängstigende Erfahrung einer „tiefen Unstimmigkeit“ „für den Menschen als geistige Person“.⁸⁴ Die affektgeladene Zurückweisung der christlichen Deutung ist darum nicht bloß erwartbar, sie ist auch näher an der Wahrheit als die Versuche der neuen Thanatologie, sich das Schlimme des Todes zu verbergen. Die Erfahrung des menschlichen Todes ist einfachhin inkommensurabel zu aller Naturerfahrung, „wonach alles, was geboren wird, wieder vergeht und stirbt“.⁸⁵ Gerade dem modernen Menschen müßte das leichter zu vermitteln sein. Denn „je mehr [...] der einzelne sich seiner Persönlichkeit bewusst ist, desto mehr muß ihm der Tod, nicht sein Begriff, sondern seine Realität, der *eigene*, unentrinnbar bevorstehende Tod, als ein zerstörerisches Geschehnis erscheinen, als etwas nicht nur Erschreckendes, sondern vor allem Unsinniges, als ein Beleidigung und ein Skandal.“⁸⁶

Wenn das zutrifft, dann gibt es nur zwei legitime Möglichkeiten, sich dem eigenen Tod zu stellen, ohne auszuweichen und zwar weder in die Illusion einer harmonischen Integration („der Tod gehört zum Leben“) noch in das Pathos der „Entschlossenheit“ oder gar in die „Würde“ des selbst verfügbaren Todes. Wer es nicht fertig bringt, an den Zusammenhang von Schuld und Tod, und, wovon dann erst noch zu reden wäre, an den Zusammenhang von Tod und Erlösung zu glauben, der ist ganz im Recht, den Tod absurd zu finden, wenn er das Leben liebt. Die andere, „einzig

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd. Pieper zitiert ausführlich Nietzsches gegen das Christentum gerichtete „Kampfansage gegen die Begriffe „Schuld“ und „Strafe“.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd., S. 325.

⁸⁴ Ebd., S. 328.

⁸⁵ Ebd., S. 330.

⁸⁶ Ebd., S. 345.

ehrliche und lautere Möglichkeit, einerseits nichts von dem Skandal des Todes hinwegzudeuten und andererseits doch die Revolte gegen die Schöpfung zu vermeiden, liegt darin, daß man es zustande bringt, den Tod *als Strafe* zu verstehen und anzunehmen; wiederum den Tod nicht als ‚Idee‘ und generelles Phänomen, sondern unseren eigenen Tod und den Tod derer, die wir lieben.“⁸⁷ Damit wäre zugleich eine Antwort an die Adresse Martin Heideggers gegeben, die er sehr wohl kennt. Doch indem er versucht, diese Antwort in den Kontext einer „rein diesseitigen“ Betrachtung des Todes herüber zu holen, hat er sie im Kern verfälscht und zu einer „phantastischen Zumutung“ gemacht. Hingegen könnte durch die bewusste Akzeptierung der christlichen Antwort „in Wahrheit genau das geschehen, was die sich verweigernde, ausdrücklich nicht ‚annehmende‘, revoltierende ‚Freiheit zum Tode‘ [...] zustande zu bringen vorgibt“. [...] es könnte, kurz gesagt, das Verfügte und Verhängte [Heidegger: „die Geworfenheit in den Tod“], das zunächst rein zu Erleidende wahrhaftig umgewandelt werden in ein, soweit es menschenmöglich ist, dennoch Frei-Gewähltes – nun aber ohne all den Grimm und die Düsternis eines falschen Heroismus“.⁸⁸

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., S. 351.

Über die Aufgabe des Lehrens in der Kirche. Erinnerung an Josef Pieper

Berthold Wald⁸⁹

Resumo: Neste estudo, Dr. Wald – evocando o grande filósofo Josef Pieper (1904-1997) – discute a missão de ensinar na Igreja.

Palavras Chave: Josef Pieper. Igreja. Ensinar.

Abstract: In this paper, Dr. Wald – evoking the great philosopher Josef Pieper (1904-1997) – discusses the duty of teaching in the Church.

Keywords: Josef Pieper. Church. Teaching.

Unter den Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts nimmt der katholische Philosoph Josef Pieper eine besondere Stellung ein. Er starb vor nunmehr zwanzig Jahren, am 7. November 1997 in Münster im Alter von 93 Jahren. Mehr als fünfzig Jahre und noch kurz vor seinem Tod hat er Vorlesungen an der Universität Münster gehalten. Auch wenn Münster zeitlebens der Mittelpunkt seiner akademischen Lehrtätigkeit geblieben ist, führten ihn Vorlesungsaufenthalte immer wieder ins außereuropäische Ausland, vor allem in die USA, wo seine Schriften noch heute große Beachtung finden über den akademischen Raum katholischer Intellektualität hinaus. „Wenn ich nicht mehr lehren kann, dann möchte ich von Gott abberufen werden“, hat er mir einmal gesagt und dabei sicher auch an seinen verehrten Lehrmeister Thomas von Aquin gedacht. Er galt ihm als „einer der letzten großen gemeinsamen Magister der noch ungeteilten [...] abendländischen Christenheit“,⁹⁰ der seine Genialität und gesamte Kraft in den Dienst – heute würde man sagen – der Weitergabe des Glaubens gestellt hat, und das in einer Zeit, in welcher der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens nicht weniger radikal in Frage stand als heute. Was Pieper mit Thomas verbindet, ist der unbezweifelte Wahrheitsbezug des Denkens und seine Verwurzelung in der Kontemplation. Im Hinschauen auf die Wirklichkeit und im Hören auf den überlieferten Glauben der Kirche bestimmt sich für ihn die Aufgabe des Lehrens, wie Thomas von Aquin sie formuliert hat: „contemplata aliis tradere.“⁹¹ Lehren an der Universität dient nicht bloß der Vermittlung von Forschungsergebnissen, sondern ebenso der Überlieferung und dem Gegenwärtig-halten unverzichtbarer Wahrheit über die Wirklichkeit im Ganzen, über Gott und den Menschen. Dafür offen zu sein im

⁸⁹ Kurzbiographie - Berthold Wald (geb. 1952): Studium der Philosophie, Germanistik und Katholischen Theologie in Freiburg/Brsg. und Münster; Promotion und Habilitation in Philosophie an der Universität Münster. Seit 2002 Ordentlicher Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn. Veröffentlichungen zum Personbegriff, zu Grundlegungsfragen im Bereich von Ethik und Rechtsphilosophie und zum Werk von Josef Pieper. Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

⁹⁰ Josef Pieper, Das Zeugnis des Thomas von Aquin (1959); in: J. Pieper, Werke 8,1 (hrsg. v. B. Wald), Hamburg 2005, S. 66. (Die Ausgabe der Werke Piepers, Hamburg 1995 ff., wird durch Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert).

⁹¹ Vgl. Th. v. Aquin, S.th. II-II 188, 6 c.

Lehren und Lernen ist nicht wissenschaftlich naiv, sondern die ureigene Aufgabe der Universität. Sie ist die seit dem Hochmittelalter institutionalisierte Idee, wonach der Mensch nicht allein „vom Brot“ leben kann. Ihr hauptsächlicher Zweck sollte es sein, dem urmenschlichen Verlangen nach sinnstiftender allumfassender Wahrheit Raum und Schutz zu geben vor anderen Interessen.

Als akademischer Lehrer hat Josef Pieper in Vortrag und Schrift alles dem Ziel einer Öffnung für existenznotwendige Wahrheit untergeordnet. Gemessen an der Auflage seiner Schriften und der großen Zahl von Übersetzungen ist er der meist gelesene deutsche Philosoph des zwanzigsten Jahrhunderts. Fragt man nach den Gründen für die weltweite Verbreitung seiner Schriften, wird man zunächst an die klare Sprache denken, in der er seine Gedanken zu formulieren wusste und sich darin wohlthuend von anderen deutschen Philosophen unterschied. Im Land Martin Heideggers musste das nicht unbedingt eine Empfehlung sein. In akademischen Kreisen galten und gelten bisweilen auch heute noch spekulativer Eigenwille und terminologische Extravaganz als Ausweis des philosophischen Denkens. Als ich in Freiburg im Breisgau, der Stadt Martin Heideggers, mit dem Studium begann, bekam ich auf meine Frage nach der Relevanz der Schriften Piepers für das Studium der Philosophie von einem jungen Mitarbeiter des Philosophischen Seminars zur Antwort: „Josef Pieper? Den versteht doch jeder. – Das ist keine Philosophie!“

Wie kommt es aber dann, dass seine Bücher in so großer Zahl gelesen wurden und vor allem von wem? Ich will hier kurz drei Stimmen zu Wort kommen lassen, die zugleich erkennen lassen, wie sehr Josef Pieper auch als Lehrer in der Kirche gewirkt hat. Das erste und gewichtigste Zeugnis stammt von Papst Johannes Paul II. In seinem persönlichen Glückwunschschreiben an Josef Pieper zum neunzigsten Geburtstag, am 4. Mai 1994, heißt es: „In den zurückliegenden Jahrzehnten haben Sie ganze Generationen von Philosophie- und Theologiestudenten an den Hochschulen in Essen und Münster, darüber hinaus jedoch ebenso einen weltweiten Hörerkreis [...] zu prägen vermocht und sie mit dem reichen Erbe christlichen Philosophierens vertraut gemacht. Das Denken ihres eigenen Lehrmeisters Thomas von Aquin, aus dessen weitverzweigtem Werk Sie wie kein anderer ungewöhnlich kenntnisreich zu schöpfen verstanden, ist so für die jüngeren Generationen ein Rüstzeug geworden, auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes die Wirklichkeit von Zeit und Ewigkeit zu durchdringen und als verlässliche Existenzbasis zu vermitteln.“⁹²

Zwei weitere Stimmen seien hier genannt aus der vom Papst angesprochenen jüngeren Generation, auch wenn diese inzwischen selbst in die Jahre gekommen ist. Zunächst die Stimme seines unmittelbaren Nachfolgers im Amt, Papst Benedikt XVI., damals noch Präfekt der römischen Glaubenskongregation. In einem persönlichen Brief schreibt mir Kardinal Ratzinger im November 1997 zum Tod von Josef Pieper: „Für uns bleibt sein Werk ein Vermächtnis von großer Bedeutung. In einem oft einsamen Weg, zuerst umgeben vom Widerspruch nationalsozialistischer Ideologie, dann nach einer kurzen Zeit des Aufbruchs und der Hoffnungen hineingestellt in die antimetaphysische Revolte, die von der Frankfurter Schule her immer mehr zur bestimmenden Weise des Denkens wurde, hat er unbeirrt die eigentliche Frage der Philosophie wachgehalten, die Frage nach dem Woher und nach dem Wohin, nach dem inneren Wesen und Sinn unserer Existenz. [...] In der Wirrnis der siebziger Jahre ist mir dann sein Werk erst recht zu einer wesentlichen Hilfe geworden.“⁹³

Schließlich eine letzte Stimme im Gedenken an den hundertsten Geburtstag von Josef Pieper am 04. Mai 2004. In seinem Festvortrag „Über den

⁹² Quelle: Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar, Nachlass Josef Pieper.

⁹³ Quelle: Privatbesitz Berthold Wald.

Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens“ nennt Kardinal Lehmann Pieper einen „Meister des Lebens und Lehrens, des Denkens und gewiss auch des Glaubens oder zumindest der Hinführung zum Glauben“. Kardinal Lehmann bekennt zum Schluss: „Schon auf dem Gymnasium habe ich mein Taschengeld verwendet, die einzelnen Bücher zu kaufen. So steht noch DM 2,80 oder 3,20 als Preis auf der Innenseite. Auch wenn man später andere Wege gegangen ist, so war der Weg überhaupt mit der Hilfe dieser fundamentalen Meister [gemeint ist auch Romano Guardini] gefunden und gangbar gemacht.“⁹⁴

Es ist nun nicht meine Absicht, Gestalt und Werk des Philosophen Josef Pieper umfassend dazustellen, so dass auch die mit seinem Werk noch Unvertrauten einen konkreten Eindruck von der Bedeutung seiner Schriften erhalten. Ich werde mich daher *pars pro toto* auf den Aspekt seines Werkes beschränken, der mir in der gegenwärtigen Lage von Theologie und Philosophie, von Glaube und Kirche die größte Relevanz zu besitzen scheint. Pieper selbst hat es zeitlebens als seine Aufgabe angesehen, als Philosophierender und Lehrender der inneren Möglichkeit des Glauben-könnens den Boden zu bereiten. Dies geschah zum einen durch seine Darlegung des christlichen Menschen- und Geschichtsbildes, zum anderen auch in der Weise, die Schwierigkeiten bewusst zu machen und auszuräumen, die dem Verständnis und dem Vollzug des christlichen Glaubens heute und, in besonderer Weise, durch eine aufklärerische Verflachung und Aushöhlung des menschlichen Sinnes für Wirklichkeit im Wege sind. Pieper sprach damals – in der Zeit der „Wirrnisse“ (so Kardinal Ratzinger) – mit einem Hegel-Zitat von den „Verwüstungen der Theologie“ als von einem „Betrug“, „der ‚heute‘ dem Durchschnittsmenschen die Chance des Glaubenkönnens hoffnungslos zu versperren droht.“⁹⁵ Seine eigenen Beiträge zur Befreiung aus dieser Krise verstand er gleichwohl nicht als unmittelbar theologisch, sondern als „notgedrungene Klärungsversuche“⁹⁶ im Vorfeld der Theologie“.

Im Folgenden soll es um eine solche von Piepers religionsphilosophischen Schriften inspirierte Vorfeldbeleuchtung gehen. Denn Theologie und „Pseudotheologie“ sind für Pieper zuerst durch die philosophischen Grundlagen ihres Denkens unterschieden. „Pseudotheologie“ ist dabei als der Versuch anzusehen, dem christlichen Glauben eine nichtrealistische Deutung zugeben, wobei „nichtrealistisch“ bedeutet, dass nicht die göttliche Offenbarung, sondern das menschliche Bedürfnis nach Sinn und Trost den Gehalt des christlichen Glaubens hervorbringt. Ich nenne eine solche Theologie im ersten Teil meiner Ausführungen mit einer Anleihe bei Immanuel Kant eine „Theologie des ‚als ob‘“. Es folgt dann eine kurze Zwischenbemerkung über „geschlossene Weltstrukturen der Moderne“. Im dritten und letzten Teil meines Vortrags über das „Erbe Immanuel Kants“ werde ich die Wurzel der von Pieper analysierten „Schwierigkeit, heute zu glauben“ beleuchten durch die Entgegensetzung der philosophischen Grundpositionen von Pieper und Kant. Dabei wird dann vielleicht deutlich werden, weshalb die von Kardinal Lehmann angedeuteten „anderen Wege“ nicht bloß von Josef Pieper als dem Lehrmeister der eigenen Jugendjahre wegführen mussten, sondern auch mit einer inneren Zwangsläufigkeit Holzwege waren, die zumindest eine religiös wieder ansprechbare junge Generation heute im Begriff steht zu verlassen. Die Bekanntschaft mit dem Werk Piepers könnte ihr dabei eine große Hilfe sein.

⁹⁴ Karl Kardinal Lehmann, Über den Wahrheitsanspruch des Christentums; in: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), *Wissen und Weisheit*. (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung Band 6), Münster 2005, S. 44.

⁹⁵ J. Pieper, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben (1969); Werke 7, S. 177.

⁹⁶ Ebd., S. 178. Eine von mir zusammengestellte Ausgabe dieser „Klärungsversuche“ ist erschienen unter dem Titel: „Josef Pieper, Die Anwesenheit des Heiligen“ (Hrsg. B. Wald), Kevelaer 2017.

I. Theologie des „als ob“

Ich komme zum ersten Punkt, der philosophischen Kritik einer „Theologie des ‚als ob‘“. In seiner Schrift *Über die platonischen Mythen* (1965)⁹⁷ diskutiert Pieper die Frage, „wie Platon selber über die *Wahrheit* der von ihm erzählten Mythen gedacht habe“: ob er „das in den Mythen Gemeinte für unantastbare Wahrheit“ oder für „ein bloßes Gedankenspiel“ gehalten habe.⁹⁸ Allerdings sei *jede* Antwort auf diese Frage unvermeidlich „durch sehr prinzipielle Vor-Meinungen mitbestimmt“, insbesondere dazu, was jeweils unter ‚Wahrheit‘ verstanden werde. Die eigene Vormeinung zum Wahrheitsbegriff und ihre Konsequenz für die Deutung der platonischen Mythen expliziert Pieper so: „Man kennt die von den Logikern gestellte Examensfrage: Wann ist der Satz ‚Es gibt Marsmenschen‘ wahr? - Worauf die Antwort erwartet wird, der Satz sei dann wahr, wenn es Marsmenschen gibt. In diesem simplen Exempel ist das hier Gemeinte völlig klar ausgesprochen. Die platonischen Mythen vom allerersten Anfang und von den letzten Dingen, vom göttlichen Ursprung der Welt, von der paradiesischen Vollkommenheit des Menschen und ihrem Verlust, vom Gericht nach dem Tode - diese Erzählungen sind dann wahr, wenn es all das *wirklich* gibt. Und genau dies ist, so behaupte ich, Platons Überzeugung.“⁹⁹

An dieser Vormeinung zum Begriff der Wahrheit hängt auch das Selbstverständnis der christlichen Theologie und des christlichen Glaubens, sofern Theologie und Glaube nicht als selbstbegründete und illusionäre Sinnstiftungen des menschlichen Lebens gelten sollen. Dass sie dies sind, ist in den nichtrealistischen Deutungen religiöser Aussagen und Verhaltensweisen immer wieder einmal und, mit besonderem Nachdruck, in der religionsphilosophischen Diskussion der Gegenwart behauptet worden.¹⁰⁰ Die an das Christentum mit demselben Nachdruck gerichtete und von ihm selbst zu beantwortende Grundfrage lautet zunächst nicht anders, wie die simple Examensfrage nach dem Kriterium wahrer Aussagen über die Existenz von Marsmenschen. Mit den Worten Piepers gefragt: „Hat man es, wie Nietzsche sagt, [im Falle des christlichen Glaubens] mit einer ‚Betrachtsamkeit‘ zu tun oder mit Realität? Daran entscheidet sich alles übrige.“¹⁰¹

Dass sich hier aus sehr prinzipiellen, vor-theologischen Gründen etwas entschieden hat, und zwar gegen den Wahrheitsanspruch des Christentums und den einzig standhaltenden Sinn des christlichen Glaubens, ist der gemeinsame Ausgangspunkt von Piepers *Schriften zur Religionsphilosophie*.¹⁰² Diese Gründe liegen zunächst außerhalb der Theologie im Weltverhältnis des neuzeitlichen Menschen, das sich dem zwischenzeitlichen Wandel des wissenschaftlichen Weltbildes zum Trotz bis in die Gegenwart durchgehalten hat und insbesondere auch das intellektuelle Klima theologischer Debatten bestimmt. Wenn es jedoch nicht gelingt oder nicht einmal gewollt ist, dass „der einzig widerständige Kern“ des christlichen Glaubens, die „wirkliche Anwesenheit Gottes unter den Menschen [...] beim Namen genannt“ wird, dann wird nicht allein die theologische Rede von Gott zur realitätslosen Metapher. Es wird unvermeidlich auch und erst recht „alles ‚Sakrale‘

⁹⁷ Werke 1, S. 332-374.

⁹⁸ Ebd., S. 58 f. (Herv. von mir).

⁹⁹ Ebd. (Herv. von mir).

¹⁰⁰ Eine knappe, informative Übersicht zur Diskussion über „realistische und nichtrealistische Deutungen religiöser Rede“ gibt Christoph Jäger in seiner Einleitung zu der von ihm herausgegebenen Anthologie *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, S. 13 ff.

¹⁰¹ J. Pieper, Sakralität und „Entsakralisierung“ (1969); Werke 7, S. 409.

¹⁰² Werke 7, Hamburg 2000.

Kampf oder Routine bleiben [...], bloßes ‘Theater’ und eine vielleicht noch immer eindrucksvolle, aber im Grunde realitätslose Schau.“¹⁰³

Wem diese Ausdrucksweise zu drastisch erscheint und die Konsequenz des Gedankens nicht einleuchten will, der sei daran erinnert, dass Kant auf den letzten Seiten seiner Religionsschrift mit derselben Deutlichkeit die Frage nach dem Realitätsgehalt der christlichen Glaubenspraxis beantwortet hat. Auch für Kant hängt der Sinn der in Gebet und christlichen Kulthandlungen zum Ausdruck gebrachten religiösen Überzeugungen entscheidend davon ab, ob der Glaubende „diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig“ annimmt oder nicht. Kann er das nicht, was Kant aus vorth theologischen Gründen für ausgemacht hält, und geht er von der Abwesenheit Gottes aus (evtl. auch von seiner Nichtexistenz – das muss für Kant offen bleiben), dann werden Gebet und Gottesdienst mit „voller Aufrichtigkeit“ nur so zu verrichten sein, „als ob sie im Dienste Gottes geschehen“, während das Gebet – verstanden als Anbetungsakt und ohne diesen inneren Vorbehalt des „als ob“ – einen Menschen „vor der Hand in den Verdacht [bringt], dass er eine kleine Anwendung von Wahnsinn habe.“¹⁰⁴ Wie soll man auch über jemanden denken, der dabei angetroffen wird, laut zu jemanden zu sprechen, der für Kant aus vorth theologischen, rein philosophischen Gründen gar nicht in Raum und Zeit anwesend sein kann?!

„Als ob“ (so Kant) oder „bloßes Theater“ (so Pieper)? – Der sachliche Unterschied zwischen den von Pieper und Kant vertretenen Auffassungen liegt nicht in der logischen Konsequenz des Gedankens: beide halten den realitätslosen Glauben für einen Glauben „als ob“. Der Unterschied liegt darin, dass Kant einen solchen Glauben ohne realen Gottesbezug als unvermeidliche Konsequenz religiöser Aufklärung gleichwohl in praktischer Hinsicht empfiehlt. Dem liegt die seit Lessing von den meisten Aufklärungsphilosophen und -theologen geteilte Annahme zu Grunde, dass der Realitätsverlust der christlichen Glaubensüberzeugungen durch die soziale Nützlichkeit der christlichen Glaubenspraxis kompensiert wird, dass also der Übergang von einer realistischen zu einer nichtrealistischen Deutung die Praxis eines gelebten christlichen Glaubens gar nicht betrifft.

Dies konnte wohl eine Zeitlang so scheinen, auch wenn schon bald hellsichtige Kritiker dieses nur noch pragmatisch begründeten Christentums wie Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche mit dem „Tod Gottes“ auch das Absterben der christlichen Religion in den Herzen der Menschen voraussagten. Jedenfalls ist die von Kant erhoffte Folge der „gereinigten Religionsbegriffe“,¹⁰⁵ die allein vor der aufgeklärten Vernunft Bestand haben sollten, nicht eingetreten. Die empfohlene funktionalistische Betrachtung des von ihm so genannten „Kirchenglaubens“ hat nicht etwa zur Universalität eines kulturübergreifenden „reinen Religionsglaubens“,¹⁰⁶ sondern zur Moralisierung und Politisierung des Christentums einerseits und zu einer geradezu vernunftfeindlichen Remythisierung des Religiösen in der Abkehr vom christlichen Glauben andererseits geführt.¹⁰⁷ „Christliches Leben“ scheint heute „möglich ohne den christlichen Glauben“,¹⁰⁸ wie Pieper zu Beginn seiner *Christenfibel* unter dem Eindruck eines nationalsozialistisch gefärbten Pseudochristentums schreibt.

¹⁰³ J. Pieper, Sakralität und „Entsakralisierung“ (1969); Werke 7, S. 415.

¹⁰⁴ *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 303f. (I. Kant, *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Wiesbaden 1956, Bd. VIII, S. 871).

¹⁰⁵ Ebd., B 303 (Kant, Werke VIII, S. 871).

¹⁰⁶ Ebd., B 145 (Kant, Werke VIII, S. 762).

¹⁰⁷ Dies gilt heute vor allem für die auch in Europa sich ausbreitenden Sekten der „American Religion“. Diese sind „nichts anderes als Schulen der spirituell gestützten innerweltlichen Erfolgsgier. [...] Mit ihnen nimmt der Irrationalismus genussvolle Rache am säkularen Pragmatismus.“ (P. Sloterdijk in seinem Vorwort zu William James, *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung*, Frankfurt a. M., Leipzig 1997, S. 32).

¹⁰⁸ J. Pieper, *Christenfibel* (1936), Pieper, Werke 7, S. 11.

Doch setzt er sogleich warnend hinzu: „Tatsächlich ist dieses *äußerlich christliche* Leben nur denkbar als Nießbrauch einer Erbschaft. [...] Dies Erbe ist in Gefahr, völlig aufgezehrt zu werden, wenn es nicht wiederum aus lebendigem Glauben erneuert wird.“¹⁰⁹ Die Versuchung zu einer politisch motivierten Profanisierung des christlichen Glaubens besteht allerdings nach wie vor, zumal es heute selbst auch für nicht wenige katholische Theologen zwischen ‘sakral’ und ‘profan’ nur einen „rein verbalen Unterschied“,¹¹⁰ wie Pieper feststellt, zu geben scheint. Die kulturelle Reaktion auf den Verlust realer Andersheit des Sakralen ist dann Vergleichgültigung und wachsende Indifferenz.

Dass die aufklärerische Deutung und die ihr folgende Praxis eines Christentums des „als ob“ an sich selbst scheitern muss, ist allerdings nicht schwer einzusehen. Funktionalistische bzw. reduktionistische Deutungen religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen haben den Haken, dass sie nur in der Außenperspektive ohne Selbstwiderspruch durchzuhalten sind.¹¹¹ Wer – als Nichtchrist – davon überzeugt ist, dass der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und an seine geschichtlich wirksame Gegenwart in den Sakramenten nur ein Irrglaube sein kann, der wird nach historischen, psychologischen und soziologischen Erklärungen für die faktische Existenz dieses Glaubens suchen. Er muss dies sogar tun, wenn ihm die eigene Überzeugung nicht gleichgültig ist. Das Christentum wird ihm dann als ein frühes, noch unreifes Stadium magischer Weltdeutung erscheinen (Auguste Comte), als nützliche Lüge im Gewand der Wahrheit (Friedrich Nietzsche) oder gar als vorsätzlicher Betrug, als Opium fürs Volk (Karl Marx), jedenfalls als eine längst durchschaute Illusion (Sigmund Freud).

Doch ist das Nicht-glauben-können, was der andere – der Christ – sagt und tut, zunächst einmal völlig legitim. Die Existenz des christlichen Gottes ist *nicht* selbstevident, denn rein *begriffliche* Einsicht in das mit dem Wort ‘Gott’ Gemeinte schließt nicht aus, dass sich auch die Nichtexistenz Gottes *denken* lässt, wie schon Thomas von Aquin in seiner Kritik am ontologischen Gottesbeweis gezeigt hat.¹¹² Die Notwendigkeit zu glauben lässt sich nicht umgehen, weil auch der Christ nur im Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes „eine neue Wirklichkeit gewahr [wird], die ihm sonst unzugänglich bliebe.“ [...] Von sich aus kann er jene neue Wirklichkeit gar nicht wahrnehmen und ergreifen.“¹¹³ Religions skeptiker und Nichtglaubende sind darum bis zu einem bestimmten Grade – soweit es auf begriffliche Zusammenhänge ankommt – frei, ohne logischen Selbstwiderspruch eine nichtrealistische Deutung des Christentums zu vertreten. Ihre Hauptschwierigkeit besteht allerdings darin zu erklären, wie es möglich ist, „dass Menschen seit Jahrtausenden konstative religiöse Sätze äußern, wenn sie mit diesen Sätzen nichts behaupten.“¹¹⁴

Dem gläubigen Christen steht es dagegen *nicht* frei, eine nichtrealistische Perspektive auf seinen Glauben einzunehmen, ohne sich hierin selbst zu widersprechen. Wenn glauben heißt, etwas auf das Zeugnis eines anderen hin als „wahr und wirklich annehmen“,¹¹⁵ dann hebt ein Vorbehalt gegenüber der Realität des

¹⁰⁹ Ebd. (Herv. von mir).

¹¹⁰ J. Pieper, Sakralität und „Entsakralisierung“ (1969); Werke 7, S. 418.

¹¹¹ Ein aktuelles Beispiel für eine funktionalistische Deutung des Religiösen ist das Buch von Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/ Wien/ Köln 1986. Lübbe versteht Religion als Mittel zur „Kontingenzbewältigung“ (vgl. Kap. 3), bei dem es nicht auf „kognitive Gehalte“ und deren „Wahrheit“ ankommt, sondern allein auf den Erfolg. (Zu den Gründen für ein Scheitern dieser Position vgl. Achim Engstler, Die manifeste Funktion der Religion und ihre Relativierung. Zur Diskussion um Hermann Lübbes Religionstheorie; in: Philosophisches Jahrbuch 100 (1993), S. 145 - 155).

¹¹² Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I, 2, 1 ad 2.

¹¹³ J. Pieper, *Christenfibeln* (1936); Werke 7, S. 12.

¹¹⁴ Chr. Jäger (Hrsg.), *Analytische Religionsphilosophie*, S. 14.

¹¹⁵ J. Pieper, *Hinführung zum Glauben* (1978); Werke 7, S. 234.

zu glaubenden Sachverhalts auch die Möglichkeit des eigenen Glauben auf. Nicht zu glauben, wovon der Glaube Zeugnis geben will, ist kein Akt des Glaubens. Ein Anderer, ein Nichtglaubender mag vielleicht nicht glauben, was der Glaube besagt. Aber Glaubende selbst kann das nicht, ohne sich als Glaubender im selben Moment zu widersprechen. Glauben, „als ob“ man glaubt, ist überhaupt kein Glaube, auch nicht ein Akt höherer „Aufrichtigkeit“, sondern nichts weiter als gedankenlose Unaufrichtigkeit oder – mit Kant gesprochen – in der Tat eine „kleine Anwendung von Wahnsinn“. Die „Philosophie des als ob“ scheitert so an sich selbst, wie auch eine „Theologie des als ob“, spätestens jedoch dann, wenn der letzte Rest eines ehemals lebendigen Zutrauens in die „wirkliche Wirklichkeit“ und den Realitätsbezug des Glaubens verfliegen ist. Darin liegt der existentielle und nicht bloß logische Selbstwiderspruch nicht-realistischer Selbstdeutungen des christlichen Glaubens.

Entscheidend für den einzelnen Christen wie für die Zukunft des Christentums wird sein, „ob man es zustande bringt, wirklich zu *glauben*, was schließlich nichts anderes besagt als: Gott selber, seine Menschwerdung, ihre ‘Fortsetzung’ im Leben der Kirche [...] unbezweifelt als objektive, das heißt als dem Bewusstsein vorgegebene, schlichthin standhaltende *Wirklichkeit* zu akzeptieren.“¹¹⁶ Akzeptieren kann man allerdings bloß, was sich mit den eigenen Überzeugungen in Einklang bringen lässt. „Wenn Religion mit elementaren Gewissheiten einer Weltansicht nicht mehr in Einklang zu bringen ist, löst sie sich auf“,¹¹⁷ wie Kardinal Ratzinger zu Recht feststellt. Hier liegt ganz sicher eine der Wurzeln für die neuzeitliche Krise des christlichen Wahrheitsanspruchs, wobei nicht ausgemacht ist, ob zumindest ein Teil der „Schwierigkeit, heute zu glauben“¹¹⁸ nicht auch auf schlichter Unkenntnis und fehlgeleiteten Annahmen über die Voraussetzungen und den Gehalt des christlichen Glaubens beruht.¹¹⁹ Es ist schon richtig, wenn in der Enzyklika *Fides et Ratio* von Papst Johannes Paul II. an die bekannte Formulierung des Augustinus erinnert wird: „Wenn einer die Zustimmung aufgibt, gibt er den Glauben auf, denn ohne Zustimmung glaubt man überhaupt nicht.“¹²⁰ Niemand wird jedoch zustimmen können, wenn er nicht vorher - so gut es eben geht - in den Stand gesetzt wurde zu verstehen, was ihm da und mit welchen Gründen zu akzeptieren zugemutet wird.

II. Geschlossene Weltstrukturen der Moderne

Dennoch glaube ich, dass religiöse Uninformiertheit eher eine Wirkung und nicht die Ursache der spezifisch modernen Schwierigkeit zu glauben ist. Sie geht wie wir bei Kant sehen konnten vor allem auf das Konto eines „Immanentismus“, der die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes und seiner sakramentalen Präsenz ausschließt. Das Zentraldogma dieser modernen Weltauffassung hat der kanadische Philosoph Charles Taylor in seiner Dankesrede anlässlich der erstmaligen Verleihung

¹¹⁶ J. Pieper, *Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund?* (1967); Werke 7, S. 356.

¹¹⁷ So Joseph Kardinal Ratzinger in seiner vielbeachteten Rede vor dem Hamburger Übersee-Club, *Glaube zwischen Vernunft und Gefühl*; in: *Mitteilungen* Heft 1/98, S. 7.

¹¹⁸ J. Pieper, *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben* (1969); Werke 7, S. 177-187.

¹¹⁹ Kants Kritik des „Kirchenglaubens“ als „Fetischglaube“ (*Religionsschrift*, B300; Werke (Weischedel) VIII, S 869) beispielsweise setzt bereits ein völlig irriges, weil magisches Verständnis der Sakramente voraus.

¹²⁰ *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 135 (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), S.81.

des Josef-Pieper-Preises „geschlossene Weltstrukturen der Moderne“ genannt.¹²¹ Pieper selbst spricht bereits im Jahr 1935 „über die Missionsituation der Kirche in Deutschland“.¹²² Diese zeigte sich ihm unter anderem daran, „dass einer ‚mit gutem Glauben und Gewissen‘ Nicht-Christ, auch Anti-Christ sein kann, ohne dass er, besonders wenn er jung ist, ‚Ex-Christ‘ sein müsste.“¹²³ Die „geistige Situation der Zeit“, in der Pieper ab dem Jahr 1928 zu schreiben beginnt, ist vielleicht am markantesten in Max Webers Wort vom „stahlharten Gehäuse der Moderne“ formuliert worden. Was Max Weber als das Schicksal der abendländischen Rationalität beschreibt, eben dies Eingeschlossensein in „ein stahlhartes Gehäuse“, aus dem der sinnstiftende „religiöse Geist [...] entwichen“¹²⁴ ist, erscheint in Heideggers Selbstvergewisserung des menschlichen Existenzvollzugs als „ein Denken menschlicher existentialer Immanenz, dessen Bezugnahme auf das Sein keine theologische Dimension [mehr] hat.“¹²⁵ Karl Löwith hat in einem Brief vom 15. Mai 1957 an Josef Pieper über Heidegger gesagt: „Heidegger ist freilich weder ein Gläubiger noch ein *Weltweiser*, denn seine ganze Anschauung zielte von Anfang an auf eine Destruktion der Ewigkeit, der Gegenwart und des Schauens.“¹²⁶ Wo die Welt als in sich abgeschlossen gedacht ist und nichts „Ewiges“ geschaut zu werden vermag, erübrigt sich nicht bloß die Vergegenwärtigung von überlieferter Einsicht und Weisheit in der Philosophie, sondern es verschwindet auch die Möglichkeit des Glaubens an die Realität der göttlichen Offenbarung.

Für Pieper ist das faktische Gefangensein in dieser geschlossenen Welt als menschliche Grundbefindlichkeit unserer Zeit durchaus real, als prinzipielle Aussage über das Weltverhältnis des Menschen jedoch falsch. Der bei Pieper vorausgesetzte Unterschied zwischen der Wirksamkeit und der Wahrheit einer Vorstellung lässt sich gut an einem Beispiel des Münchener Philosophen Wilhelm Vossenkuhl illustrieren, das seinem Büchlein *Philosophie für die Westentasche* zu entnehmen ist: „Wenn Oskar sich einbildet, er sei ein Korn und deswegen in der Gefahr, von einem Huhn aufgepickt zu werden, ist diese Einbildung zwar eine wirksame Ursache, aber dennoch ist Oskar kein Korn. [...] Eine Einbildung ist als psychische Ursache zwar wirksam und real, das Eingebildete ist deswegen aber nicht selbst real.“¹²⁷ Wie Oskar beherrscht sein kann von der wahnhaften Vorstellung, ein Huhn zu sein, so kann der moderne Mensch beherrscht sein von dem Gefühl des Eingeschlossenseins in die von ihm selbst abhängige soziale und technische Welt, deren Grundlagen und Bedingungen in der real vorfindlichen Wirklichkeit nur das Material für seine Welterschöpfung sind. Das kollektive Gefühl einer „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) ist dann nur ein anderes Wort für den Verlust der wirklichen Welt. Pieper hält allerdings mit den „alten Philosophen“, vor allem mit Platon und Aristoteles dafür, dass diese vom Menschen unabhängige Welt der wirklichen Dinge nicht bloß real und seinem Erkennen erreichbar ist, auch heute noch. Alles Wirkliche ist nicht bloßes Material für menschliche Zwecke, sondern Ausdruck der göttlichen Vernunft, die sich in der geschaffenen Wirklichkeit und – wie Christen glauben – in deren Überschreitung manifestiert. Allerdings bedarf es zur Befreiung aus den kollektiven

¹²¹ Charles Taylor, *Geschlossene Weltstrukturen der Moderne*; in: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), *Wissen und Weisheit*, (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung Band 6), Münster 2005, S. 137-169.

¹²² J. Pieper, *Bemerkungen über die Missionsituation in Deutschland* (1936); Werke 7, S. 1-9.

¹²³ Ebd., S. 5.

¹²⁴ Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg 1950, S. 391.

¹²⁵ Georg Steiner, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, Vorrede 1989, Heidegger, abermals, München, Wien 1989, S. 20.

¹²⁶ Marbach am Neckar, Deutsches Literaturarchiv, Nachlass Josef Pieper.

¹²⁷ Wilhelm Vossenkuhl, *Philosophie für die Westentasche*, München, Zürich 2004, S. 73 f.

Zwängen des modernen Weltverhältnisses sowohl einer *Therapie* des eigenen Sehens, als auch einer philosophischen *Destruktion* des seit Kant zum Dogma gewordenen Bildes der unentrinnbaren Geschlossenheit unserer Erfahrungswelt.

III. Die Notwendigkeit einer Überwindung des Immanentismus

Vermutlich weithin unbemerkt eröffnete das Jahr 2004 die Möglichkeit eines symbolisch bedeutsamen Zusammentreffens im Gedenken an Josef Pieper und an Immanuel Kant. Kant war vor 200 Jahren in einer bedeutenden ostpreußischen Handelsstadt gestorben; Pieper wurde vor 100 Jahren in einem unbedeutenden westfälischen Dorf bei Münster geboren. Der eine hat seine Stadt wohl nie verlassen und sich aus Reiseberichten über die Welt informiert, der andere ist viele Male in die Welt aufgebrochen und hat selber Reiseberichte verfasst. Der eine hat die gebildete Welt aufgefordert, Mut zu haben, sich des eigenen Verstandes zu bedienen und allen äußeren Ansprüchen Grenzen zu setzen, der andere ist dem Anspruch der Wirklichkeit und der Überlieferung in seinem Denken gefolgt.

Es gibt verschiedene Kontexte, in denen sich Pieper direkt, wenn auch nur kurz, mit den philosophischen Weichenstellungen der Moderne befasst. Dies ist am häufigsten neben Bacon, Descartes und Spinoza im Blick auf Kant der Fall, dessen Philosophiebegriff ohne die kontemplative Wurzel der Wirklichkeitserkenntnis auskommen will und der so den Weg zu einer „Wahrheit der Dinge“ versperrt. „Transzendentes Denken“ im Sinne Kants, aber auch „philosophische Spekulation“ im Sinne Hegels liegen Pieper gleichermaßen fern. Ludger Oeing-Hanhoff, ein gemeinsamer Schüler von Joachim Ritter und Josef Pieper an der Universität Münster, später Ordinarius für Philosophie in Tübingen, erinnert sich in einem Glückwunschschreiben zu Piepers 70. Geburtstag: „In dieser Zeit [kurz vor seiner Promotion, an welcher Pieper mit einem Gutachten beteiligt war] gab es einmal ein längeres Gespräch, aus dem mir eine Äußerung unvergessen bleibt: Sie hätten, erklärten Sie mir, kein besonderes Organ für erkenntniskritische Fragen. Das hat mich damals zugleich schockiert – es passte nicht zu meinem Begriff von Philosophie – und mit Respekt erfüllt – nicht nur wegen der Ehrlichkeit der Diskussion, sondern weil deutlich wurde, dass Sie ihrer Sache gleichwohl ganz gewiss waren.“¹²⁸

Wessen war sich Pieper ganz gewiss? Für Pieper zielt der Impuls allen Erkennen und Denkens auf die Klärung von Sachverhalten der menschlichen Erfahrung und der ihr vorausliegenden Quellen religiöser Überlieferung, darauf, dass die Sache selbst deutlich wird – so gut es eben geht. „Clear means clear enough“, wie wir es als Studenten in seinem Kolloquium oftmals gehört haben. Und was dabei an Einsicht für uns herauskam, war es auch ohne transzendente Reflexion auf die „Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis“ wert, sich im weiteren Nachdenken damit zu befassen. Die zumal in der deutschen Philosophie der 70er Jahre immer noch wirksame akademische Selbstzensur, die ausschließen sollte, „hinter Kant“, dass heißt hinter die „transzendente Wende“ des Denkens zurückzugehen, wurde von ihm und von uns einfach ignoriert. So war denn auch das intellektuelle Klima jener Zeit für uns Studierende geprägt durch eine Spannung zwischen der akademischen Philosophie und der Philosophie Josef Piepers, welche im Besuch von Veranstaltungen anderer Kollegen erfahrbar wurde. Der Grund dieser Spannung war mir seinerzeit nicht ganz einsichtig. Er ist mir erst später klar geworden und jüngst noch einmal deutlich vor den Blick gekommen, auch wenn sich das Selbstverständnis der akademischen

¹²⁸ Marbach am Neckar, Deutsches Literaturarchiv, Nachlass Josef Pieper.

Philosophie heute weitgehend von dogmatischen Festlegungen – „vor oder nach Kant“ – gelöst hat.

Ich will zur Erläuterung dieser weniger persönlichen als sachlichen Spannung abschließend und beispielhaft einige Sätze aus der 1962 angefertigten Dissertation von Karl Lehmann über Martin Heidegger zitieren, die erst viele Jahre später im Druck erschienen ist.¹²⁹ Karl Lehmann beginnt seine Heidegger-Deutung mit einer Erläuterung von Kants „Revolution der Denkungsart“. Darunter versteht er den „eigens methodisch durchreflektierten ‚reinen‘ Anfang des Denkens“ – „rein“ insofern, als „sich für einen *wirklichen* Anfang kein *äußerer* Grund als zureichend zeigt.“ Und weiter heißt es bei Lehmann: „Wichtiger als das Betrachten der Dinge scheint die Vorfrage nach der ‚Grundlegung‘ des Denkens selbst.“ Die tiefste Grundlegung sieht er mit Kant erst dort, wo die Vernunft als „transzendente Vernunft“, als der nicht von Dingen her sondern „von sich selbst anhebende Ursprung“ des Denkens verstanden wird.¹³⁰ Bei Kant sieht Lehmann denn auch „die nachhaltigste Grenzscheide“, „die große Zäsur zwischen dem Verlust der klassischen Naivität und dem Gewinn der Freiheit des philosophierenden Selbst“. Mit Schelling erinnert er seine heutigen Leser daran, dass, wer „sich ganz vom Zusammenhang mit Kant losreißt, [...] kaum in beschränkten Kreisen einige, aber durchaus keine allgemeine Achtung sich zu erwerben wüsste.“¹³¹

Wenn Auflagenhöhe ein Zeichen allgemeiner Achtung wäre, hätte Lehmann schon damals Unrecht gehabt. Über eine Million verkaufte Bücher Piepers und Übersetzungen in mehr als ein Dutzend Sprachen sind nicht gerade ein Zeichen beschränkter Wirkung. Aber natürlich ist das Schelling-Zitat auch so nicht gemeint. Gemeint ist nicht das zahlenmäßige Faktum einer von anderen Philosophen nicht erreichten Beachtung „in beschränkten Kreisen“, sondern die *allgemeine* Achtung unter *Philosophen* als Norm, die auch für Lehmann nur im Anschluss an, jedenfalls nicht unbekümmert um Kant zu erlangen ist.

Was nun die Kantische Hinwendung zum reinen Denken als Anfang von Philosophie und Theologie tatsächlich leistet oder genauer, was sie niemals zu leisten im Stande ist, hat wiederum kein anderer als Schelling selbst, und zwar der späte Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung* gezeigt. Nicht zufällig hat Schelling damit die Möglichkeit eröffnet, das Erbe der antiken und mittelalterlichen Philosophie neu zu entdecken, und den von Kant nur konstruierten Zusammenhang von Wirklichkeit und Erkenntnis auf eine positive Erkenntnis der Wirklichkeit hin erneuert. Die beste und knappste Darlegung dieses von Schelling wiederentdeckten Zusammenhangs verdanke ich meinem Münsteraner Lehrer Fernando Inciarte. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem unableitbar Neuen, theologisch gesprochen,

¹²⁹ Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, Mainz, Freiburg im Breisgau 2003.

¹³⁰ Damit liegt Karl Lehmanns auf der Linie seines Lehrers Karl Rahner, dessen „transzendentaler Ansatz der Theologie noch in der Tradition der Verwandlung von Wahrheiten der Offenbarung in philosophischen Apriorismus [steht]. Hier entwirft die Philosophie noch gewissermaßen a priori ein Schema dessen, was Gott, wenn er zu uns spricht, würde sagen müssen. Dieses Schema wird dann durch die Faktizität der Offenbarung nur noch ausgefüllt. Diese Versuche scheinen mir eher der Vergangenheit anzugehören.“ (Robert Spaemann, *Christentum und Philosophie der Neuzeit*; in H. Fechttrup, F. Schulze, Th. Sternberg, *Aufklärung durch Tradition - Symposium aus Anlass des 90. Geburtstags von Josef Pieper* (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung Band 1), Münster 1995, S. 137). Zu Josef Pieper vermerkt Robert Spaemann zustimmend: „Die Philosophie kann diesen Glauben nicht integrieren und authentisch interpretieren. Aber sie bleibt offen für ihn, wenn sie selbst darauf verzichtet, ein abgeschlossenes System der Weltdeutung zu liefern. Solange ihr Leitbild ‚Sokrates‘ heißt, wird sie den Blick Christus nicht verstellen. Dass diese Form der Symbiose auch heute noch eine reale Möglichkeit ist, zeigt das Werk von Josef Pieper.“ (Ebd., S. 138).

¹³¹ Alle Zitate sind entnommen aus Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage*, S. 78 (Herv. von mir).

nach der Erschaffung *ex nihilo*, erläutert Inciarte die Schöpfungslehre des Thomas von Aquin – eines, so Lehmann, noch vorkantianischen Vertreters „klassischer Naivität“. Inciarte macht deutlich, wie für Thomas das Geschöpf „nicht *etwas*, dies oder jenes, Baum, Berg oder was, und *außerdem* geschaffen“ ist, sondern „außerhalb seines Geschaffenseins nichts“ ist. [...] „Insofern ist das Geschöpf immer am Anfang und verlässt niemals den Ursprung“. ¹³² Und erläuternd setzt er hinzu: „Original“ – wie es einmal Schelling formulierte – ist dasjenige, an dessen Möglichkeit nicht vor dessen Wirklichkeit gedacht oder geglaubt werden kann. Vor dem Originalen, vor dem Ursprünglichen, gibt es nur eine angemessene Haltung: sich überraschen, gegebenenfalls natürlich auch – dieses Risiko bleibt niemanden erspart – enttäuschen oder gelegentlich sogar betrügen zu lassen.“ ¹³³

Die neuere Philosophie seit Descartes ist eine Philosophie des Verdachts, man könnte betrogen werden, wenn man sich „überraschen“ lässt, das heißt, wenn man sich in der Erkenntnis an die wirklichen Dinge hält. Verhält es sich aber so, dann ist mit der methodischen Absicherung des Denkens in der Kantischen Wendung zum „reinen Anfang“ des Denkens nichts *Wirkliches* gedacht, wie der späte Schelling gesehen hat. Die Philosophie Kants ist für Schelling bloß „negativ [...], weil bloß mit Wegschaffen [das heißt: mit Kritik] beschäftigt“, und „die Vernunft, sofern sie sich selbst zum Prinzip nimmt, keiner wirklichen Erkenntnis fähig“. ¹³⁴ Kants Philosophie ist, wie Schelling sagt, lediglich „Philosophie für die Schule“. Die andere, „positive“ der Wirklichkeit selbst zugewandte Philosophie nennt Schelling dagegen eine „Philosophie [...] für das Leben“. ¹³⁵

Piepers Philosophie ist wie kaum ein anderes Denken im zwanzigsten Jahrhundert eine Philosophie für das Leben, eine Philosophie, so Odo Marquard, die „sich lohnt“ und „die man auch in schweren Lebenslagen noch bemerkt“. ¹³⁶ Für Pieper ist *menschliches* Erkennen mit Schelling und Thomas von Aquin immer wirklichkeitsbezogenes Nach-Denken und nicht schon aus sich selbst heraus Ursprung der Erkenntnis. Denken ist entweder etwas Abhängiges und Zweites, und nur auf diese Weise wirklichkeitshaltig, oder es ist, ganz auf sich allein gestellt, nur eine leere Form, - bloße Logik, aber niemals von sich her Logos, der in der eigenen Selbsterkenntnis auch schöpferischer Urgrund der Dinge und des Geschehens zwischen Gott und Mensch sein könnte. In der Anerkennung des göttlichen Logos als des Schöpfers aller Dinge sieht Pieper die subjektive Voraussetzung der Erkenntnis und in der Kreatürlichkeit der Welt den objektiven Grund aller Erkenntnis.

Der englische Philosoph und Literaturnobelpreisträger T. S. Elliot hat in seinem Vorwort zur englischen Ausgabe von Piepers Buch *Was heißt philosophieren?* „die Wurzel und Ursache für die Verwunderlichkeiten der modernen Philosophie“ – und man darf ergänzen, auch der modernen Theologie – „in der Trennung der Philosophie von der Theologie“ gesehen, und hinzufügt: „Die

¹³² Fernando Inciarte, Kunst, Kult und Kultur; in: Hans Thomas (Hrsg.), *Die Lage der Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts*. Colloquium des Lindenthal-Instituts am 19. Juli 1997 aus Anlass des 60. Geburtstages des Institutsleiters und Herausgebers Hans Thomas, Dettelbach 1999, S. 70 f.

¹³³ Inciartes Erläuterung zu Schelling findet sich auf der Rückseite des von Hans Thomas (Anm. 43) herausgegebenen Buches. Das Schelling-Zitat ist nicht ganz wörtlich, aber sinngemäß. Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42* (hrsg. u. eingeleitet von Manfred Frank), Frankfurt am Main 1977, S. 161: „Menschliche Hervorbringungen können von ihrer Möglichkeit aus vorher eingesehen werden. Aber es gibt auch Dinge, deren Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit eingesehen wird. Nur solche nennen wir originale, ursprüngliche Hervorbringungen. Was nach einem vorhandenen Begriff hervorgebracht wird, nennt niemand original.“

¹³⁴ Ebd., S. 15 (Herv. im Original).

¹³⁵ Ebd., S. 153 (Herv. im Original).

¹³⁶ Odo Marquard, Der Philosoph als Schriftsteller; in: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), *Sprache und Philosophie* (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung Band 2), Münster 1996, S. 10.

Begründung eines rechten Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, das den Philosophen völlig autonom sein lässt in seinem eigenen Felde – das ist, scheint mir, einer der wichtigsten Grundzüge der Untersuchungen von Josef Pieper. Auf's Ganze gesehen, sollte sein Einfluss hinwirken auf die Wiedereinsetzung der Philosophie in die Würde einer für jeden gebildeten und denkenden Menschen wichtigen Sache – statt dass man sie einschränkt auf den Bereich einer Art Geheimwissenschaft, welche auf das Gemeinleben nur mittelbar wirkt, sozusagen heimtückisch und oft in entstellter Form. Er setzt in den gebührenden Rang innerhalb der Philosophie *das* wieder ein, was der schlichte Verstand unnachgiebig dort anzutreffen verlangt: *Einsicht* und *Weisheit*.“¹³⁷

¹³⁷ T. S. Eliot, *Einsicht und Weisheit in der Philosophie*. Nachwort zu J. Pieper, *Was heißt Philosophieren?*; Werke 3, S. 74.

Zur Metaphysik der Person

Berthold Wald¹³⁸

Resumo: Neste artigo, Dr. Wald compara os conceitos de pessoa formulados por autores medievais, como Boécio e Tomás de Aquino, por um lado, e modernos, como Descartes e John Locke, por outro lado, para discutir ideias contemporâneas sobre o ser humano.

Palavras Chave: Pessoa – Personalidade – Thomas of Aquin – Metafísica da Pessoa.

Abstract: In this article, Dr. Wald compares concepts of person according to medieval authors, as Boethius and Thomas of Aquin, on the one hand, and modern authors, as Descartes and John Locke, on the other hand, in order to discuss contemporary ideas on human being.

Keywords: Person – Personality – Thomas of Aquin – Metaphysics of Person.

In der Diskussion um den Begriff der Person gehen die Auffassungen nicht weniger auseinander, wie auf anderen Gebieten der Philosophie. Die Unterscheidung von klassischen und gegenwärtigen Persontheorien ist für eine grobe Orientierung auf dem Kampfplatz der Meinungen sicher hilfreich. So lassen sich aus begriffsgeschichtlicher Perspektive Abhängigkeiten, Übergänge und Veränderungen auf dem langen Weg in die Moderne leichter nachzeichnen. Das soll auch in groben Zügen geschehen. Ein solches Herangehen steht allerdings in der Gefahr, das schärfste Differenzkriterium zwischen allen Persontheorien zu verdecken. Dies ist in systematischer Perspektive die Unterscheidung des substanzontologischen Personbegriffs auf der einen Seite von allen anderen Personbegriffen auf der anderen Seite. Über alle Unterschiede hinweg besteht die wesentliche Differenz nicht zwischen klassischen und gegenwärtigen Theorien. Die eigentliche Differenz aller Persontheorien besteht vielmehr in der Opposition zu der einen von Boethius begründeten und von Thomas von Aquin weiter ausgeführten substanzontologischen Auffassung von Personalität.¹³⁹

Zu deren Verständnis kommt es allerdings entscheidend darauf an, wie der Begriff der Substanz verstanden und ontologisch ins Spiel gebracht wird. Schon die in zeitlicher Nähe zu Thomas von Aquin entwickelten Persontheorien, die man folglich auch klassisch nennen könnte, verstehen das Sein von Personen zwar ontologisch,

¹³⁸ Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

¹³⁹ Vgl. dazu Berthold Wald, *Substantialität und Personalität. Philosophie der Person im Mittelalter*, Paderborn 2005.

aber nicht substanz-ontologisch. Im Übergang von der Metaphysik zur Ontologie am Ende des 13. Jahrhunderts wird der aristotelische Grundgedanke einer durchgängigen Bestimmung jeder Substanz durch die ihr eigentümliche einzige Wesensform fallengelassen. Er wird ersetzt durch die Vorstellung einer Pluralität von Formen und Bestimmungen, aus deren ontologischen Differenzen sich die Substanz aufbaut. Die menschliche Person ist demzufolge ein Komplex aus unterscheidbaren Formbestimmungen des Körperseins, des Lebendigseins und der Geistausstattung samt den nichtwesentlichen Bestimmungen individueller Unterschiede - und das alles auf der Basis einer von allen formalen Bestimmungen ontologisch abgrenzbaren Materialität. Die damit initiierte Veränderungsdynamik unseres Selbstverständnisses als Person dauert bis heute an. Die neuesten Theorien ‚fließender Personidentität‘ haben mehr mit der mittelalterlichen Umwandlung der Metaphysik zur Ontologie zu tun, als ihren Vertretern bewusst ist. Schon die übliche Klassifizierung neuzeitlicher Persontheorien als ‚bewußtseinstheoretisch‘ in der vermeintlichen Abkehr von der ontologischen Begründung menschlicher Personalität verleitet dazu, etwa bei John Locke eine nicht-ontologische oder ‚metaphysikfreie‘ Konzeption von Personalität zu unterstellen. Doch impliziert auch Lockes Definition der Person im direkten Rückgriff auf den Bewusstseinsbegriff eine metaphysische Theorie, die den Substanzbegriff durch eine Eigenschaftsontologie ersetzt. Diese eigenschaftsontologische Abkehr vom Substanzbegriff, von David Hume folgerichtig zu Ende gedacht, führt in die Auflösung jeglicher Bestimmtheit und Identität. Wenn es nur raum-zeitliche Bündel von Eigenschaften gibt und keine Substanzen, ist alles im Fluss. Identität ist dann immer fließende Identität als Abfolge wechselnder Zustände, die wesenlos ineinander übergehen, ohne Mitte und Ziel.

Im Folgenden werde ich zunächst den von Thomas von Aquin explizierten Begriff menschlicher Personalität erläutern, den er im Ausgang von Anicius Manlius Severinus Boethius vertieft und gegen Einwände verteidigt hat. Man kann diesen Begriff insofern ‚klassisch‘ nennen, als sich die Persontheorien mit Beginn der Neuzeit indirekt oder direkt davon absetzen. Weil diese Theorien ihrerseits in der darauffolgenden Diskussion Referenzcharakter haben, könnte man sie ebenfalls als ‚klassisch‘ bezeichnen. Um Verwirrung zu vermeiden, werde ich diesen zweiten Hauptabschnitt meiner Darlegung ‚postklassische Persontheorien‘ nennen. Der dritte und letzte Abschnitt gilt den gegenwärtigen Persontheorien, die einige frappierende Implikationen der postklassischen Vorgängertheorien ans Licht bringen.

1 Substanzontologische Definition von Personalität

1.1 Die Definition des Boethius

Die kleine Schrift *Contra Euthychen et Nestorium*¹⁴⁰ ist als V. Traktat der *Opuscula sacra* in philosophischer Hinsicht die wichtigste Quelle des Mittelalters für die Formulierung des Personbegriffs. Sie markiert insbesondere im Bewusstsein der Theologen des 13. Jahrhunderts den Übergang von der bloßen Worterklärung zum

¹⁴⁰ Die Schrift wird meist nicht unter ihrem Titel angegeben, sondern nach ihrem Inhalt *De duobus naturis Christi* benannt. *Contra Eutychem et Nestorium* wird als V. Opusculum zitiert auf der Basis der kritischen Ausgabe von Michael Elsässer, *A.M.S. Boethius. Die theologischen Traktate*, Hamburg 1988 – mit Kapitel- und Zeilenangabe.

Begriff in der Anwendung logischer und metaphysischer Kategorien auf das Sein der Person. Die Herleitung der Definition mit Hilfe logischer und semantischer Unterscheidungen kann hier unterbleiben. Deren Struktur und Gehalt ist so einsichtig und klar, dass jeder auf den ersten Blick denken wird, so muss es sein: Personen sind individuelle Substanzen von rationaler Natur: „*persona est rationalis naturae individua substantia*“. Das ist der Wortlaut eben jener berühmten Definition zu Beginn des 3. Kapitels im Rückgriff auf die zuvor eingegrenzten Bedeutungen von ‚*natura*‘ und ‚*substantia*‘.¹⁴¹

Dazu einige ergänzende Hinweise, die den logisch-metaphysischen Kontext der Definition erhellen sollen, zunächst zur Verwendung des Naturbegriffs. Person kann offensichtlich nur ausgesagt werden im Bereich von etwas, das eine entsprechende Naturbeschaffenheit hat. Die Frage ist dann aber, welche Natur, wenn nicht jede, und in welchem Sinn?¹⁴² Die definitorische Bezugnahme auf eine spezifische Natur hält Boethius für so offensichtlich, dass an ihr nicht zu zweifeln ist. Person kann nicht außerhalb von Natur ausgesagt werden, ob es sich um Menschen, reine Geistwesen oder die drei göttlichen Personen handelt.¹⁴³ Denn Seiendes ist nicht schon dadurch Person, dass es als Individuum existiert. Pflanzen und Tiere sind Individuen, aber keine Personen. Eine weitere ebenso wichtige Verstehensbedingung betrifft die Frage, wie zwei ontologisch unterscheidbare Sachverhalte, das Haben einer individuierten Natur – im Fall von Jesus Christus sogar von zwei Naturen – und das Sein als Person, seismäßig ein- und dasselbe Individuum sein können. Als unbezweifelbar gilt für Boethius, dass ‚Einessein‘ die Bedingung dafür ist, überhaupt etwas zu sein. „Was nicht ein Sein hat, kann auch überhaupt nicht sein.“¹⁴⁴ Eine Substanz zu sein bedeutet demzufolge, Eines zu sein. Schließlich präzisiert Boethius den Substanzbegriff noch in einer weiteren Hinsicht im Hinblick auf die darin mitgedachte Subsistenz als Unmittelbarkeit des je eigenen Seins. Substanz im Sinne von ‚*essentia*‘ – Wesen einer Art – ist mehreren Individuen mittelbar, im Unterschied zu Substanz im Sinn von individueller Substanz. Als kategorialer Bezugspunkt aller Seinsbestimmungen impliziert das Individuum, sprich die ‚*individua substantia*‘, zwar Subsistenz, also Selbststand im eigenen Sein, im Unterschied zum Sein der ihr zukommenden Akzidenzien.¹⁴⁵ In formeller Hinsicht jedoch kennzeichnet erst die Subsistenz der ‚*individua substantia*‘ die spezifische Seinsweise von Personen.¹⁴⁶ Personalität kommt gegenüber bloßer Individualität durch den notwendigen Einschluss von Subsistenz und Inkommunikabilität eben jener Bedeutungsüberschuss zu, der den Ausdruck Person zum ‚*nomen speciale*‘ für eine

¹⁴¹ Boethius, *Opuscula sacra*, V, 3; 4 f.

¹⁴² Ebd., V, 2; 1 ff.: „Sed de persona maxime dubitari potest, quoniam ei definitio possit aptari. Si enim omnis habet natura personam, indissolubilis nodus est, quoniam inter naturam personamque possit esse discretio; aut si non aequatur persona naturae, sed infra terminum spatiumque naturae persona subsistit, difficile dictu est ad quas usque naturas persona perveniat, id est quas naturas conveniat habere personam, quas a personae vocabulo segregari“.

¹⁴³ Ebd., V, 2; 9 ff.: „Nam illud quidem manifestum est personae subiectam esse naturam nec praeter naturam personam posse praedicari“.

¹⁴⁴ V, 4; 36 ff.: „Quod enim non est unum, nec esse omnino potest; esse enim atque unum convertitur et quodcumque unum est“.

¹⁴⁵ Ebd., V, 3; 39 ff.: „Neque enim pensius subtiliusque intuenti idem videbitur esse subsistentia quod substantia“. V, 3; 45ff.: „Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus“.

¹⁴⁶ Boethius verweist dafür auf eine Besonderheit in der Semantik des griechischen Schlüsselworts ‚*hypostasis*‘, das im Unterschied zum lateinischen ‚*persona*‘ die unteilbare Subsistenz des Individuums mitbezeichnet; vgl. ebd., V, 3, 25 ff.

besondere Art von ‚individua substantia‘ macht, wie Thomas von Aquin später ausführen wird.

Auch wenn der Definition des Boethius in späteren Zeiten das Attribut ‚klassisch‘ zukommen sollte, ermangelte sie von Anfang an der allgemeinen Zustimmung. Die Kritik reicht von den hochmittelalterlichen Trinitätsspekulationen bis hin zu Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Thomas war überzeugt von ihrer Richtigkeit, aber das so ziemlich als einziger. Er hat sie gleich mehrfach in ihrer Wahrheit und Universalität expliziert und Einwänden gegenüber verteidigt. Der Haupteinwand zu seiner Zeit bestreitet die Universalität der Definition: Sie mag für menschliche Personen gelten, aber sicher nicht für die drei göttlichen Personen. Sie kann vielleicht regionale Gültigkeit in der Christologie beanspruchen, für die sie entwickelt wurde, aber nicht in der Trinitätstheologie. Der Grund ihrer mangelnden Universalität wird gerade darin gesehen, dass Personen unter den Gattungsbegriff ‚Substanz‘ fallen, was, so der Einwand, den relationalen Charakter von Personalität verdeckt. Denn Substanz impliziert ja Selbststand im Sein und also Unabhängigkeit vom Sein anderer. Dies scheint aber mit dem Glauben an die spezifische Personalität der drei göttlichen Personen unvereinbar. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind nicht für sich Person, sondern durch ihre jeweilige Beziehung zueinander als Person konstituiert. Auch außerhalb dieses theologischen Kontextes zielt der Haupteinwand gegen die Definition des Boethius auf den Substanzbegriff, wiederum weil, so das Argument, gerade die Kategorie der Substanz das Wesen menschlicher Personalität verdeckt. Damit wird auch die von den mittelalterlichen Kritikern zugestandene regionale Gültigkeit der Definition in Frage gestellt.

Die Kritik an der Eignung des Substanzbegriffs ist allerdings sehr heterogen und nicht auf einen Nenner zu bringen. Sie reicht von der empiristischen Reduktion der Substanz auf ein eigenschaftsloses Suppositum empirisch gegebener Bestimmungen, über die skeptische Bestreitung eines solchen chimärischen Bezugspunkts empirischer Eigenschaften bis hin zu der von Scheler und Heidegger vertretenen Auffassung, wonach die Substanzkategorie als Dingkategorie völlig unangemessen sei, Personalität zu definieren. Der schon gegen den Seinsbegriff der Metaphysik erhobene Vorwurf der Verdinglichung soll hier erst Recht gelten für die von Boethius und Thomas von Aquin vertretene Bestimmung der Person als Substanz. Substantialität und Personalität schließen sich aus. Entweder ein X ist Substanz oder es ist Person, aber nicht beides zugleich, so die auch unter Anhängern des Personalismus verbreitete Ansicht.¹⁴⁷

1.2 Explikation des Gehalts der Definition bei Thomas von Aquin

Schon Richard von St. Viktor hatte in seiner kritischen Analyse des boethianischen Personbegriffs dafür plädiert, den Substanzbegriff zu streichen und ‚individua substantia‘ durch ‚incommunicabilis existentia‘ zu ersetzen. Im Unterschied zur Wesensnatur sei das Sein der Person gerade nicht mitteilbar. Thomas hält diese Kritik an der Persondefinition des Boethius für ein Missverständnis, allerdings ein produktives. Eine sachlich angemessene Interpretation ohne Veränderung des definatorischen Gehalts ist möglich und zwar im Rückgriff auf den

¹⁴⁷ Vgl. Wald, *Substantialität und Personalität*, a.a.O., S. 15 ff.

Begriff der Subsistenz, den bereits Boethius selbst zur Erläuterung seiner Definition verwendet. Boethius wird gewissermaßen mit Boethius erklärt, wie Thomas in der Regel mit Texten von Aristoteles verfährt. ‚Subsistenz‘ meint die auch im Begriff der ‚individua substantia‘ enthaltene Negation der Kommunikabilität. Die Person als ‚individua substantia rationalis naturae‘ subsistiert, insofern ihr Sein in sich selbst und nicht im Sein eines anderen Bestand hat: „inquantum non est in alio“. Person kann folglich auch ohne Preisgabe der Substantialitätsbedingung definiert werden als „distinctum vero incommunicabile“¹⁴⁸ – als ein Seiendes, dessen Für-sich-sein unmitteilbar ist. Thomas erläutert darum den weniger deutlichen Ausdruck ‚individua substantia‘ durch die präzise Bestimmung „subsistens distinctum“:¹⁴⁹ Person ist ein Seiendes, dem eine besondere Weise des Für-sich-seins zukommt aufgrund seiner Geistnatur. Darin sieht Thomas bei aller materialen Verschiedenheit die formal gleiche Kennzeichnung des Personseins überhaupt, ganz gleich, ob dabei von Gott oder vom Menschen die Rede ist. Das Wort ‚Person‘ ist ein ‚nomen speciale‘ für eine besondere Seinsverfassung, die allen Personen und also auch dem Menschen zukommt. Das geht bereits aus der besonderen Bezeichnungsweise – dem ‚modus significandi‘ – des Ausdrucks ‚Person‘ hervor. Er liegt zwischen der Bezeichnung durch den Eigennamen und der Bezeichnung des Individuums als ‚Mensch‘.¹⁵⁰ Wie die Eigennamen, etwa Peter und Paul, bezeichnet ‚persona‘ ein Individuum, dies jedoch auf unbestimmte Weise. Und wie der Ausdruck Mensch – ‚homo‘ – bezeichnet ‚persona‘ das Individuum in der Vollständigkeit seines konkreten Seins – im Unterschied zu ‚humanitas‘ als ‚nomen abstractum‘ für die menschliche Natur. ‚Persona‘ bezeichnet daher unmittelbar das vollständige Sein einer Person. ‚Person‘ ist ein „nomen rei“,¹⁵¹ ein Name, der seit der Definition des Boethius alternativlos ist, wenn es darum geht, die Vollkommenheit und unvergleichliche Seinsfülle eines Individuums zu bezeichnen, die ihm durch seine naturgegebenen und im Selbstvollzug aktualisierten Seinsmöglichkeiten zukommt.¹⁵² Thomas weiß natürlich auch, dass es nicht auf das Wort ‚Person‘, sondern auf den Begriff ankommt. Die Sache war jedenfalls schon vor Ihrer Bezeichnung bekannt.¹⁵³ Es ist aber das Verdienst des Boethius, dem Wort ‚Person‘ durch die Definition von Personalität eine universelle philosophische Bedeutung gegeben zu haben.¹⁵⁴

Eine wesentliche Implikation dieser Universalisierung substantial begründeter Personalität liegt auf der Hand. Ihre Zuschreibung gilt unteilbar für alle Menschen, sofern sie Individuen sind von eben jener Art, der wesenhaft eine rationale Natur

¹⁴⁸ Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 4.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Ebd., 9, 2: „Individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur ... quia ipsius est proprie et vere per se agere“.

¹⁵¹ Ebd., 9, 2 ad 2: „Et propter hoc neque hypostasis neque persona est nomen intentionis, sicut singulare vel individuum, sed nomen rei tantum“.

¹⁵² Thomas von Aquin, 3 *Sent.*, 6, 1, 1: „Individuum rationalis naturae quae est completissima et ubi stat tota intentio naturae habet quod significat completissimum ultima completionem, postquam non est alia.“ Dazu bemerkt Brigitte Kible in ihrem Artikel *Substanz und Person bei Thomas von Aquin*, in: *Philosophie und Religion. Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*, 1992/93, S.119: „Für Thomas, der gewiß kein Freund überschwänglicher Formulierungen ist, ist diese Redundanz außergewöhnlich.“

¹⁵³ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, 29, 3 ad 1: „Licet hoc nomen ‚personae‘ in Scriptura veteris vel novi Testamenti non inveniatur – sc. wie auch bei Aristoteles nicht – dictum de deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra scriptura invenitur assertum de Deo quod est maxime per se ens et perfectissimum intelligens.“

¹⁵⁴ Vor Boethius diente das Nomen ‚persona‘ „ad significandum aliquos dignitatem habentes“: Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, 29, 3 ad 2: hier lag aber bereits der Anknüpfungspunkt für die spätere Universalisierung: „quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, omne individuum rationalis naturae dicitur persona.“

zukommt. Personen müssen zwar nicht notwendigerweise Menschen sein, denn das Menschsein gehört nicht notwendig zum Begriff der Person. Umgekehrt gilt aber mit Notwendigkeit: Das Personsein gehört zum Begriff des Menschen.¹⁵⁵ Menschen sind Personen, weil sie Menschen sind, was eben heißt: Das Personsein kommt jedem Menschen durch sein Menschsein zu. Es ist das Menschsein in jedem von uns, worin die Würde begründet ist, Person zu sein. So kennen wir es von Immanuel Kant her.¹⁵⁶ Doch Thomas hat diesen Gedanken lange vor Kant formuliert, wenn er die Würde der Person im Fall des Menschen anthropologisch begründet sieht in der Beschaffenheit der menschlichen Natur. Eben darum kann und muss gesagt werden: Jedes Individuum von rationaler Natur wird Person genannt.¹⁵⁷ Die personale Würde, die allen Personen per se zukommt, kommt dem Menschen durch seine Existenzbedingungen zu.

Zu fragen ist darum, worin genau diese besondere Würde besteht und welches die jeden Menschen kennzeichnenden Existenzbedingungen sind, die seine Personalität konstituieren. Es soll hier genügen, einige Stichpunkte zu nennen, die natürlich einer weiteren Vertiefung bedürfen. Zunächst zur Würde der Person, worin sie besteht und wie sie sich zeigt. Die Würde ist gebunden an den besonderen Selbststand als Person. Person ist ein ‚subsistens distinctum‘, etwas, dem das Für-sich-sein-können auf besondere Weise zukommt.¹⁵⁸ Würde kommt der Person daher zuerst und grundlegend zu durch ihre Natur, die unter allen Naturen die größte Würde besitzt, und Würde kommt der Person zu durch sich selbst, durch den ‚modus existendi‘, also die Art ihres Seinsvollzugs.¹⁵⁹ Die personale Würde des Menschen besteht also darin, durch sich selbst und um seiner selbst willen zu existieren, also nicht bloß etwas, sondern jemand zu sein, wie Robert Spaemann es formuliert hat.¹⁶⁰ Thomas hat diesen Aspekt des ‚per se existere‘ auch so formuliert, dass wir uns darin unmittelbar wiedererkennen. Personen sind Wesen, die von Natur dazu befähigt sind, frei zu sein.¹⁶¹ Darunter versteht Thomas das Vermögen, über sich zu verfügen und

¹⁵⁵ Ebd., I, 29, 4: „Persona igitur in quacumque natura – sc. Rationalis – significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in natura humana significat has carne set haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem, quae quidam non sunt de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae.“

¹⁵⁶ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt, A 65, zufolge werden „vernünftige Wesen *Personen* genannt ..., weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist)“; vgl. dazu Albert Zimmermann, *Zur Herkunft der Idee der Menschenwürde*, in: *Aufklärung durch Tradition*, hg. v. Hermann Fechtrop, Friedbert Schulze u. Thomas Sternberg, Münster 1995, S. 74-86.

¹⁵⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, 29, 3, ad 2: „Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, omne individuum rationalis naturae dicitur persona.“

¹⁵⁸ Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 4: „Persona divina significat subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae.“

¹⁵⁹ Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 3: „Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens“. Daraus folgt die Sonderstellung der menschlichen Person: vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, 29, 3: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura“.

¹⁶⁰ Vgl. Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied von ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996.

¹⁶¹ Thomas, von Aquin, *Summa theologiae*, I, 29, 1: „Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus et non solum aguntur, sicut alia sed per se agunt.“ So auch Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 1, ad 3: „Hoc autem quod est per se agere excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conviniens fuit ut substantia individua trationalis naturae speciale nomen haberet.“

sich zu seinen Akten selbst zu bestimmen. Doch Freiheit gibt erst, wo es Geist gibt, und Geist ist das Vermögen, sich in Beziehung zu setzen zu allem, was ist und dieses frei gewählte Bezogensein noch einmal in sich zu reflektieren. Auch das müsste nach der Seite des Erkennens und des Wollens weiter vertieft werden.¹⁶²

Zusammenfassend kann im Blick auf die anthropologische Grundlegung menschlicher Personalität bei Thomas gesagt werden: Zum eigentümlichen Wesen menschlicher Personalität gehört, dass die für die personale Würde konstitutiven Merkmale des Selbststands und des Selbstseins der Person per se zukommen durch die menschliche Geistseele, die das Sein der Person konstituiert.¹⁶³ Darum kann auch das Sein der Seele mit dem Sein der Person nur partiell identisch, aber nicht umfangsgleich sein, denn die Seele ist wohl substantiale Form des Menschen, aber keine vollständige Substanz. Gleiches gilt für das ‚Ich‘ oder das ‚Selbst‘.¹⁶⁴ Ein ‚Ich‘ existiert weder substantial noch formal abtrennbar vom Sein des Menschen als individueller leiblicher Substanz. Die Begriffe ‚Mensch‘ und ‚Person‘ sind zwar nicht umfangsgleich, wohl aber als Bezeichnung des ganzen Seins einander zugeordnet, weshalb menschliches Leben als solches immer schon schon personales Leben ist. Die später am Leitfaden der Sprache gedachte Zusammensetzung führt in die Irre, wie wir noch sehen werden. Auch wenn die Bedeutungen der Worte ‚Mensch‘, ‚Person‘, ‚Selbst‘ verschieden sind: das Sein kommt der Person zu als eben dieser Mensch.¹⁶⁵

Zwei wesentliche Aspekte müssen noch kurz benannt werden, um die Substantialität des menschlichen Personseins unverkürzt vor den Blick zu bekommen. Das erste ist das Folgende: Schon die Definition besagt ja, dass nur Individuen einer bestimmten Art Personen sein können. Individualität jedoch bedeutet Unterschiedenheit, und das nicht allein im Hinblick auf akzidentelle Eigenschaften, sondern auch im Hinblick auf die konstituierenden Seinsprinzipien. Konstitutiv für das Sein von Personen ist aber nicht die akzidentelle Verschiedenheit, sondern das substantielle Eigensein der Seele, die zwar der Art nach gemeinsam ist, aber numerisch nicht dieselbe sein kann.¹⁶⁶ Die menschliche Geistseele ist per se individuell und wird nicht erst nachträglich dazu gemacht, gewissermaßen durch die dem menschlichen Individuum zukommenden Akzidentien.¹⁶⁷ Das zweite, das es

¹⁶² Dazu hat Josef Pieper Grundlegendes gesagt in seiner Thomas-Interpretation *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, in: *Werke in acht Bänden*, hg. v. Berthold Wald, Bd. 5, Hamburg 1997, S. 99-179.

¹⁶³ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, III, 2, 1 ad 2: „Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas: naturae, et personae. Naturae quidem sec. Quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Unitas vero personae constituitur ex eis in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima.“

¹⁶⁴ Thomas von Aquin, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, 15, 2: „Anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego.“

¹⁶⁵ Thomas von Aquin, *Summa teologiae*, III, 2, 3: „Tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturae, et ea quae ad naturae rationem pertinent in concreto: dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est anima rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum.“

¹⁶⁶ Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 2: „Individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur, - et non ex aliquo extraneo – sicut accidens ex subiecto.“ Das war ja der Anlass für Thomas, gegen die averroistische Theorie der Einzigkeit des Geistes die Per-se-Individualität der Geistseele als Subjekt eigener Selbstvollzüge zu verteidigen. Es gilt darum beides: vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, III, 2, 3: „Sicut accidentaliter differentia facit alterum, ita differentia essentialiter facit aliud“, und: ebd., I, 29, 2 ad 3: „Compositum ex ‚hac materia‘ et ex ‚hac forma‘ habet rationem hypostasis et personae: anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hos os sunt de ratione ‚huius hominis‘.“

¹⁶⁷ Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 1 ad 3: „Sicut substantia individua proprium habet quod per se existat ita proprium habet quod per se agat.“

hinzuzufügen gilt, folgt unmittelbar daraus, dass die Geistseele erst in ihrer Verleiblichung das Sein der Person konstituiert. Die Seele ist ‚forma corporis‘, das heißt die von innen her das gesamte Sein prägende Form des Leibes.¹⁶⁸ Als substantiale Form ist sie daher auch eine einzige, weshalb der Mensch in allen Hinsichten, in seiner Leiblichkeit, Sinnlichkeit und Geistigkeit, Person ist. Nicht etwas am Menschen ist Person, etwa sein Wille oder das ‚Selbst‘, sondern der ganze Mensch. Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen sind daher von vornherein personal geprägt und zwar bis hinein in die leibliche Differenz als Mann und Frau.

2 Postklassische Persontheorien: ontologischer Dualismus und Eigenschaftsontologie

Der grundlegende Wandel im Bereich postmetaphysischer Persontheorien hängt zusammen mit dem Wandel der Metaphysik zur Ontologie. Im Unterschied zur Metaphysik ist der Leitgedanke der Ontologie nicht die Substantialität des Seienden, sondern die im Sein des Seienden ontologisch unterscheidbaren Sachgehalte. Seinsanalyse ist daher Konstitutionsanalyse, weil nur so sichergestellt werden kann, dass unterscheidbaren Sachgehalten wie beispielsweise ‚Körperlichkeit‘, ‚Lebendigkeit‘, ‚Wahrnehmungsfähigkeit‘ auf Seiten der erkannten Sache onto-logisch etwas objektiv Gegebenes entspricht. Für Duns Scotus kommt diesem sachlich Gegebenen ein ‚esse obiectivum‘ zu, das im Sein der Sache selbst begründet ist und nicht erst durch die Tätigkeit des erkennenden Verstandes hervorgebracht wird, sofern dieser eine Sache in verschiedenen Hinsichten erfasst. Nicht bloß für die essentiellen Bestimmungen, ebenso für die Akzidentien und schließlich auch für die Materie ist eine sogenannte ‚entitas positiva‘ anzunehmen.¹⁶⁹ Die ‚distinctio formalis a parte rei‘, die sogenannte Formaldistinktion vonseiten der erkannten Sache, ist das Grundprinzip dieser neuen Ontologie. Was vom menschlichen Verstand ‚clare et distincte‘ erfasst und unterschieden wird, muss auch einen eigenen Seinsstatus haben, wenn sachhaltige begriffliche Unterschiede nicht ‚leer‘, das heißt ohne Wirklichkeitsbezug bleiben sollen. Die Anwendung dieser Prinzipien führt bei René Descartes und später bei Locke zu einem neuen Verständnis von Personalität. Dabei steht der cartesianische Dualismus dem traditionellen Personbegriff noch insofern nahe, als Descartes an der Identität von Menschsein und Personsein festhalten will, während bei Locke die notwendige Identität von Mensch und Person explizit durch eine bloß kontingente Identität ersetzt wird.¹⁷⁰

2.1 Descartes: Die menschliche Person als Einheit zweier Substanzen

Für Descartes ist der Mensch die reale Einheit aus zwei Substanzen, die allerdings nicht nur begrifflich distinkt, sondern objektiv real voneinander verschieden

¹⁶⁸ Vgl. dazu *Summa theologiae*, I, 76: De unione animae ad corpus.

¹⁶⁹ Vgl. Berthold Wald, „Accidens est formaliter ens.“ Duns Scotus on Inherence in his Quaestiones subtilissimae on Aristotle’s Metaphysics; in: J. Marenbon (Ed.), *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Turnhout 1996, S. 177-193; dt. in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 30 (1998), S. 59-70.

¹⁷⁰ Vgl. Berthold Wald, *Die Erfindung des Selbst. Johannes Duns Scotus – René Descartes – John Locke*, in: *Der Mensch und die Person*, hg. v. Xavier Putallaz u. Bernard Schumacher, Darmstadt 2008, S. 121-132; frz. *L’invention du Moi: Jean Duns Scot, René Descartes, John Locke*, in: diess., *L’humain et la personne*, hg. v. Xavier Putallaz u. Bernard Schumacher, Paris 2008, S. 195-216; poln. *Wynalezienie podmiotowości. Jan Duns Szkot – Kartezjusz – John Locke*, in: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, hg. v. Piotr Stanisław Mazur, Krakau 2013, S. 127-143.

sind.¹⁷¹ Diese Verschiedenheit beruht ganz im Sinne der scotistischen Formaldistinktion auf der primären Unterschiedenheit zweier Attribute des Menschen: dem Selbstbewusstsein und der körperlichen Ausdehnung. Als denkendes Wesen ist der Mensch ‚res cogitans‘, und als Körperwesen ist er ‚res extensa‘. Allerdings ist auch für Descartes zunächst einmal fraglich, woher wir die Gewissheit nehmen, dass den begrifflich verschiedenen Attributen ‚Denken‘ und ‚Ausdehnung‘ auch eine vom Denken unabhängige Realität zukommt. Ein erster Weg zur Vergewisserung der Realität und Substantialität des Denkens ist der im zweiten Kapitel der *Meditationes* beschrittene Weg des methodischen Zweifels. Er führt zu der Einsicht in den Vorrang des Ich oder der denkenden Substanz vor allen andern Erkenntnisinhalten. Ich bin mir selbst in den Akten des Selbstbewusstseins auf andere Weise gegeben wie mein Körper, weil auch der Zweifel an meiner Existenz als ein Akt meines Selbstbewusstseins die Gewissheit meiner Existenz verbürgt. Nicht in gleicher Weise gesichert ist dagegen die Realität und Existenz der ausgedehnten Substanz meiner Körperlichkeit, weil mein Bewusstsein hierüber einer Täuschung unterliegen kann.

Der methodische Zweifel sichert also nur die Gewissheit der geistigen Substanz und dies allerdings auch nur für die Dauer der Selbstreflexion. Die reflexiv gesicherte Substantialität des denkenden Ich ist daher außerhalb der Akte der Selbstreflexion keineswegs gewiss. „Denn vielleicht könnte es sogar geschehen, dass ich, wenn ich ganz aufhörte zu denken, alsbald auch aufhörte zu sein.“¹⁷² In diesem Stadium der Untersuchung ist es daher noch verfrüht, von der Gewissheit des Gedachten auf die Existenz des gedachten Sachverhalts zu schließen. Die oft unter Namen von Descartes zitierte Formel für die Selbstvergewisserung des Ich lautet darum auch nicht „cogito ergo sum“ sondern: „sum ... quamdiu cogito“.¹⁷³

Ein aus Sicht von Descartes tragfähiges Argument für die Substantialität von denkendem Ich und dem Sein des Körpers findet sich erst im dritten und sechsten Kapitel der *Meditationes*. Die Gewissheit der Existenz von Körper und Geist ist dort klarerweise nicht mehr erkenntnispsychologisch, sondern ontologisch begründet unter der Voraussetzung, dass alles, was ‚clare et distincte‘ als unterschieden erkannt ist, auch real unterschieden sein muss.¹⁷⁴ Diese keineswegs selbstevidente Korrelation zwischen begrifflicher Unterschiedenheit und realer Unterschiedenheit wird in der sechsten Meditation damit begründet, dass das begrifflich Unterschiedene von Gott ohne Widerspruch auch als real existent hätte gesetzt werden können.¹⁷⁵

Faktisch existiert zwar nur die Einheit von denkender und ausgedehnter Substanz als Einheit von Geist und Körper im Sein des Menschen. Dennoch sind Ausgedehnt-sein und Denkend-sein real verschiedene Sachverhalte, wovon keiner des anderen bedarf, um existieren zu können. Eine denkende Substanz könnte auch ohne

¹⁷¹ Belege dafür finden sich in allen Hauptschriften von René Descartes – die Bandzählung folgt hier und im Folgenden der Ausgabe von Charles Adam u. Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes*: vgl. dort *Discours*, Bd. 6, §. 32 f.; *Meditationes*, Bd. 7, S. 78; *Principia*, Bd. 11, S. 330.

¹⁷² Descartes, *Meditationes*, Bd. 7, S. 27.

¹⁷³ Ebd.: „Ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerim“.

¹⁷⁴ Vgl. Descartes, *Meditationes*, Bd. 7, S. 13 – Synopsis 3 – : „daß alle die Dinge, die man klar und deutlich – clare et distincte – als verschiedene Substanzen begreift, wie das für Geist und Körper zutrifft, in der Tat substantiell verschiedene Dinge sind.“

¹⁷⁵ Vgl. ebd., Bd. 7, S. 77: „So genügt es, eine Sache – una res, d. i. Sachgehalt – ohne eine andere klar und deutlich – clare et distincte – einzusehen, um mir die Gewissheit zu geben, dass die eine von der anderen – sc. real – verschieden ist, da wenigstens Gott sie getrennt setzen kann.“

einen Körper existieren und darum real getrennt von einer ausgedehnten Substanz geschaffen sein.

Hier sieht man deutlich den Einfluss und die Wirkung der scotistischen Formaldistinktion. Für die substantiale Verschiedenheit und objektive Realität der Erkenntnisinhalte ist nur ihre Trennbarkeit, aber nicht reale Getrenntheit erforderlich, die zumindest Gott ohne Widerspruch hätte bewirken können. So ist der Mensch zwar real die Einheit von zwei Substanzen. Doch es ist dies nur eine kontingente Einheit, sofern die eine Substanz nicht notwendig mit der anderen Substanz verbunden ist. Da ein echter Dualismus zweier Substanzen nur eine kontingente Einheit erlaubt, ist der Mensch zwar die von Gott gewollte Einheit der Substanzen Körper und Geist, die jedoch von sich her nur akzidentell auf einander bezogen sind. Descartes hatte jedenfalls Veranlassung seinem Schüler Henricus Regius in einem Brief dringend zu raten, bei jeder Gelegenheit öffentlich zu bekunden, „daß du glaubst, der Mensch sei ein wahres *ens per se*, nicht ein *ens per akzidens*, und der Geist sei real und substantiell mit dem Körper vereint.“¹⁷⁶ Allerdings ist ein bloßes Versichern der realen Einheit kein tragfähiges Argument, wenn das vorausgesetzte Unterscheidungsprinzip der Formaldistinktion einer solchen Einheit *per se* die Begründung entzieht.

2.2 Locke: Differenz von Mensch und Person

Wie Descartes beruft sich auch Locke für die Unterscheidung des Mentalen vom Körperlichen sowohl auf die Verschiedenheit der Sachgehalte – *different ideas* – wie auf den unterschiedlichen Gewissheitsgrad unserer Erkenntnisquellen und deren korrespondierender Objekte. „Denn während ich durch Sehen, Hören usw. erkenne, daß außer mir ein körperliches Wesen, das Objekt jener Wahrnehmung – *sensation* –, besteht, erkenne ich mit noch *größerer Sicherheit*, daß in mir ein geistiges Wesen ist, das sieht und hört.“¹⁷⁷ Das Körperliche und das Geistige sind nicht bloß der erkannten Sache nach, sondern auch in ihrem Gewissheitsgrad nach objektiv verschieden.

Sofern zwischen objektiv verschiedenen Sachgehalten kein definitiver Zusammenhang besteht, bestreitet Locke die notwendige Identität zwischen dem Sein als Mensch und dem Sein als Person. Dann gibt es auch keinerlei Gewissheit darüber, ob eine bestimmte Person mit einem bestimmten Menschen nicht bloß faktisch identisch ist. Wir wissen nämlich nicht mit Bestimmtheit, was die substantielle Identität des Menschseins begründet, und folglich auch nicht, was ein personales Selbst mit diesem menschlichen Individuum verbindet. Erfahrungszugang haben wir nur in zwei unterschiedlichen Bereichen: Zum einen sind uns die Eigenschaften der Körperdinge durch Vermittlung der äußeren Sinne gegeben, während die zugrundeliegende Substanz als Träger dieser Eigenschaften lediglich hinzugedacht wird: „Unsere Idee der Substanz ... ist nur etwas, ich weiß nicht was, das angenommen

¹⁷⁶ Descartes, Bd. 3: *Correspondance*, S. 493; zitiert nach Dominik Perler, *René Descartes*, München 2006, S. 213. Hervorhebungen im Original.

¹⁷⁷ John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1981, Bd. 1, S. 380; engl. *An essay concerning human understanding*, hg. v. Peter H. Nidditch, Oxford 1975, II, 23, § 15, S. 306. Hervorhebung von mir.

wird, um die Ideen, die wir Akzidentien nennen, zu tragen.“¹⁷⁸ Zum anderen kennen wir mittels des inneren Sinns nur unsere eigenen Bewusstseinszustände.

Locke definiert den Personbegriff dann in einer Weise, die auf den ersten Blick wie eine Präzisierung der frühmittelalterlichen Persondefinition des Boethius aussehen mag, tatsächlich aber eine grundsätzliche, erkenntnistheoretisch begründete Abkehr vom substanzontologischen Personbegriff impliziert. Der Ausdruck ‚Person‘ steht zwar für „a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places.“¹⁷⁹ Doch die an Boethius erinnernde Bezugnahme auf ein ‚intelligentes Wesen‘ beziehungsweise ein ‚denkendes Ding‘ impliziert bei Locke gerade keine Substanzannahme mehr, da das Sein der Person ausschließlich in der Bewusstheit bestehen soll, die untrennbar mit den Akten des Denkens verbunden ist: „only by that consciousness, which is inseparable from thinking“.¹⁸⁰

Locke lässt den Substanzbegriff nicht einmal als Seinsprinzip des menschlichen Individuums gelten, geschweige denn im Hinblick auf die ontologische Grundlegung der Person. „Denn ‚dieselbe Substanz sein‘, ‚derselbe Mensch sein‘ und ‚dieselbe Person sein‘ sind drei ganz verschiedene Dinge, da *Person*, *Mensch* und *Substanz* Bezeichnungen für drei verschiedene Ideen sind.“¹⁸¹ Das Kriterium der Identität von Personen fällt so mit dem Kriterium der Selbstbewusstheit zusammen, sofern das Bewusstsein des je eigenen Selbst das Sein von Personen nicht bloß anzeigt, sondern unmittelbar konstituiert. „*Personal identity* consists not in the identity of substance, but ... in the identity of *consciousness*.“¹⁸² „Denn wenn die Identität des Bewußtseins es bewirkt, daß jemand ein und derselbe ist, so beruht die Identität der Person offenbar allein hierauf.“¹⁸³

Der Umfang des bewusstseinstheoretischen Personbegriffs ist damit enger und weiter zugleich als im substanzontologischen Begriff der Person des Mittelalters. Er ist enger, weil das Menschsein nicht schon das Selbstsein der Person impliziert. Nicht die menschliche Natur, auch nicht ein Bewusstseinsvermögen, sondern allein die erinnerte wie antizipierte Abfolge bewusster ‚Akte‘ der Selbstwahrnehmung konstituiert das Sein der Person, die sich als sie selbst erfasst. Der schlafende Sokrates ist dann als Person nicht bloß verschieden vom wachenden Sokrates; er ist strenggenommen keine Person, solange er schläft. Der Umfang des bewusstseinstheoretischen Personbegriffs ist andererseits weiter, insofern alles, was ein Selbstbewusstsein hat, auch Person genannt werden kann, gleichgültig, wer oder was jetzt oder künftig als Inhaber dieses Bewusstseins auftreten mag: Tiere ebenso wie intelligente Maschinen. Der menschliche Leib ist für das Sein der Person nicht konstitutiv. Leiblichkeit ist darum nur eine Raum-Zeit-Stelle, an der sich eine Person erfährt. Von außen, aus der Beobachterperspektive, kann nicht einmal gesagt werden,

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Locke, *An essay concerning human understanding*, a.a.O., II, 27, § 9; S. 335.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 1, S. 416; Ders., *Essay*, II, 27, § 7; S. 332. Hervorhebung im Original.

¹⁸² Locke, *An essay concerning human understanding*, II, 27, § 19; S. 342. Hervorhebung im Original. Vgl. auch Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 1, Kap. 27, S. 425: „Die Identität der Person erstreckt sich also nicht weiter als das Bewußtsein.“ Locke, *An essay concerning human understanding*, II, 27, § 14, S. 339.

¹⁸³ Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 1, S. 421; Ders., *An essay concerning human understanding*, II, 27, § 10, S. 336.

ob mit diesem Leib eine Person gegeben ist, oder nur ein Automat, der das Verhalten einer Person simuliert.

3 Gegenwärtige Personkonzepte: reiner Moralbegriff und fließende Identität

Einige, nicht alle gegenwärtigen Persontheorien nehmen explizit Bezug auf die ‚Klassiker‘ der neuzeitlichen Persontheorien, sofern damit der substanzontologische Personbegriff aus dem Spiel ist und wir freie Bahn zu haben scheinen, Personalität zu definieren in Abhängigkeit von unseren Interessen.¹⁸⁴ Ich werde mich auf zwei Positionen beschränken und eine dritte nur andeutungsweise skizzieren.

3.1 Person als reiner Moralbegriff: eine Aktualisierung von Locke

In einem Artikel mit dem Titel *Abortion and Infanticide*¹⁸⁵ hatte der amerikanische Philosoph Michael Tooley im Zusammenhang mit der in Amerika und Europa geführten Abtreibungsdiskussion den Versuch unternommen, auf der Basis des von Locke definierten Personbegriffs „eine vollständig liberale Position zur Abtreibung zu formulieren“.¹⁸⁶ Die in Anlehnung an die Persontheorie John Lockes zu entscheidende Frage lautet für ihn: „Trifft es wirklich *unzweifelhaft* zu, dass neugeborene Babys Personen sind?“¹⁸⁷ Das Wort ‚unzweifelhaft‘ ist im Text gesperrt gedruckt. Schon die Hervorhebung des möglichen Zweifels macht klar, dass es von dem vorausgesetzten Personbegriff abhängt, ob unsere gewöhnliche Auffassung, der zufolge Kinder und Neugeborene selbstverständlich Personen sind, gut begründet ist. Normalerweise sind wir ja bereit, eine bestimmte Voraussetzung als selbstverständlich zu akzeptieren, die jedoch „nicht vorteilhaft“¹⁸⁸ für eine ‚liberale Position‘ sein kann. Diese Voraussetzung besteht in der „Tendenz, Ausdrücke wie ‚Person‘ und ‚menschliches Wesen‘ synonym zu gebrauchen“.¹⁸⁹ Und wie wir bereits wissen, liefert die substanzontologische Auffassung menschlicher Personalität die stärkste Rechtfertigung für diesen Sprach- und Denkgebrauch.

Nun kommt auch Tooley nicht darum herum anzuerkennen, dass Kinder vor Ihrer Geburt erwiesenermaßen ebenso menschliche Wesen sind, wie Kinder nach ihrer Geburt, und dass Kinder sich von erwachsenen Menschen nur in ihrem

¹⁸⁴ Selbstverständlich gibt es auch moderne Weiterführungen des Personbegriffs auf der Linie von Thomas von Aquin, deren bedeutendste Karol Wojtyła vorgelegt hat: vgl. Karol Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg, Basel u. Wien 1982; ferner Ders., *Betrachtungen über das Wesen des Menschen*, hg. v. Hanns-Gregor Nissing, München 2017, sowie Ders., *Was ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie*, hg. v. Hanns-Gregor Nissing, München 2011.

¹⁸⁵ Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, in: *Philosophy and Public Affairs* 2.1 (1972) S. 37-65; dt. *Abtreibung und Kindstötung*, in: *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, hg. v. Anton Leist, Frankfurt am M. 1990, S. 157-195. Ein Buch Michael Tooleys mit demselben Titel folgte Oxford 1983. Entscheidend beigetragen zur Verbreitung dieser Ansichten hat jedoch erst Peter Singer, der sich in seinen wichtigsten Thesen – zum Speziesismus und Personbegriff, zum Verhältnis von Abtreibung und Kindstötung – ausdrücklich auf Tooley bezieht; vgl. Peter Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, S. 113 ff., S. 168-173.

¹⁸⁶ Tooley, *Abtreibung und Kindstötung*, a.a.O., S.157.

¹⁸⁷ Ebd., S. 161. Hervorhebung im Original.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Ebd., S.160.

Entwicklungsstadium, aber nicht in ihrem Menschsein unterscheiden. Die für Tooley entscheidende Frage ist jedoch, ob menschliche Embryonen und Kinder nach ihrer Geburt auch Personen sind. Was es zu klären gilt, ist folglich die Frage, wodurch ist der Mensch Person? Diskussionsfähig sind für Tooley nur zwei Positionen, die zu gegensätzlichen Konsequenzen führen, und die sich unschwer als die klassische substanzontologische Persontheorie auf der einen und die von Locke begründete eigenschaftsontologische Persontheorie auf der anderen Seite unterscheiden lassen. Es hängt so von der vorausgesetzten Persontheorie ab, ob die unbedingte Geltung des Tötungsverbots prinzipiell für alle Menschen gleichermaßen gilt, oder aber, ob das Tötungsverbot Einschränkungen erlaubt mit weitreichenden Folgen. Die biologische Artgleichheit aller Menschen ist jedoch für Tooley nur dann ein Argument für die Unteilbarkeit der menschlichen Würde und des Rechts auf Leben, wenn eine reale Identität von Mensch und Person besteht. Unter dieser Voraussetzung kann es keinen Unterschied im Lebensrecht von menschlichen Föten, Neugeborenen und Erwachsenen geben. Und weil die Artgleichheit außer Zweifel steht, hängt eine konsistente Rechtfertigung der liberalen Interessenlage vor allem daran, die ontologische Verschiedenheit von Menschen und Personen zu behaupten. An dieser Stelle bringt Tooley den Personbegriff Lockes ins Spiel, der ‚different ideas‘ von Mensch und Person schon als hinreichend dafür ansieht, die Nichtidentität von Menschsein und Personsein zu behaupten. Beide Ausdrücke bedeuten ja in der Tat nicht ganz dasselbe. Daraus meint Tooley mit Locke schließen zu können, dass auch die Identitätsbedingungen für Menschsein und Personsein nicht dieselben sind. Die Identität als Mensch sei biologisch zu definieren durch die allgemeine Artzugehörigkeit, während die Identität als Person zu definieren sei durch das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften. Die für die Zuschreibung von Personalität erforderlichen Eigenschaften sind wie schon bei Locke selbstbezogene Bewusstseinsindrücke – ein Selbst zu haben – und ein zukunftsorientiertes Selbstverhältnis – Wünsche zu haben – . Diese Eigenschaften werden jedoch erst einige Zeit nach der Geburt ausgebildet und sind an die Fähigkeit zur Selbstreflexion gebunden. Wo diese Eigenschaften nicht oder nicht hinreichend vorhanden sind, haben wir es zwar mit Menschen, aber nicht mit Personen zu tun. Embryonen, Kinder im ersten Lebensjahr, aber auch geistig Behinderte und Demenzkranke, sind dann keine Personen beziehungsweise sind es nicht mehr. Sie haben insofern auch kein uneingeschränktes Recht auf Leben, das Tooley nur Personen zugestehen will.¹⁹⁰

Dieser explizit im Anschluss an John Locke formulierte Personbegriff soll der Rechtfertigung dienen, „Quasipersonen“¹⁹¹, die gleichwohl Menschen sind, unter bestimmten Umständen töten zu dürfen, und zwar gleichermaßen dann, wenn ein überwiegendes – eigenes wie fremdes – Interesse an ihrem Tod besteht.¹⁹² Tooleys Vorschlag, den Ausdruck ‚Person‘ nicht ontologisch, sondern wegen seiner Nützlichkeit für die Rechtfertigung von Abtreibung und Euthanasie als „reinen Moralbegriff“¹⁹³ zu verwenden, ist allerdings nur eine Frage der Etikettierung und

¹⁹⁰ Singer, *Praktische Ethik*, a.a.O., S. 134 f., hat diese Auffassung Tooleys noch radikalisiert, wenn er behauptet, dass in Abhängigkeit von den genannten personkonstitutiven Eigenschaften „manche Angehörigen anderer Gattungen ... Personen – sc. sind – : manche Angehörigen unserer eigenen Gattung sind es nicht. ... So scheint es, daß etwa die Tötung eines Schimpansen schlimmer ist als die Tötung eines schwer geistesgestörten Menschen, der keine Person ist.“

¹⁹¹ Tooley, *Abtreibung und Kindstötung*, a.a.O., S. 192.

¹⁹² Unter dieser Voraussetzung wäre auch die experimentelle Manipulation – ohne therapeutischen Nutzen für die Betroffenen selbst – zu rechtfertigen, wenn sie an sozial isolierten Nicht-Personen im Interesse eines dringend erwünschten, aber sonst kaum erreichbaren medizinischen Fortschritts zur künftigen Behandlung von Personen vorgenommen wird.

¹⁹³ Tooley, *Abtreibung und Kindstötung*, a.a.O., S. 159 ff.

philosophisch unerheblich. Philosophisch erheblich ist allein die Frage, ob der von Tooley für seine moralphilosophische Agenda wiederbelebte eigenschaftsontologische Personbegriff Lockes in sich konsistent ist oder nicht. Und daran gibt es erhebliche Zweifel, wie wir gleich sehen werden. Das bedeutet freilich nicht, dass die eigenschaftsontologische Persontheorie über den Bereich der philosophischen Kritik hinaus wirkungslos geblieben ist. So zielen im Bereich der so genannten ‚reproduktiven Gesundheit‘ einzelne Beschlüsse der Vereinten Nationen, der europäischen Union und ihrer Mitgliedstaaten darauf ab, die Unteilbarkeit der Menschenrechte an einschränkende Bedingungen zu knüpfen, um ein allgemeines Menschenrecht auf Abtreibung und Euthanasie zu begründen.¹⁹⁴ Dies soll dadurch erreicht werden, dass zwischen ‚Personwürde‘ und ‚Menschenwürde‘ zu unterscheiden ist, um die Unteilbarkeit der Menschenrechte an den Personstatus zu binden. Die ‚Würde‘ der Person wird dann nicht mehr ungeteilt allen Menschen zukommen, sondern nur Menschen unter einer bestimmten Beschreibung, nämlich bei Vorliegen der erforderlichen Eigenschaften. Das Ziel ist klar: Künftig sollen Menschen nur dann unveräußerliche Rechte haben, wenn sie Personen sind.¹⁹⁵

3.2 Person ohne Identität: eine Aktualisierung der Kritik an Locke

Abgesehen von dem offenkundig wahrheitsindifferenten Interesse, eine beliebige, für die liberale Agenda passende Begründung zu suchen, stellt sich aber doch die Frage, ob der für das liberale Projekt der Emanzipation vorteilhafte eigenschaftsontologische Personbegriff sich überhaupt als konsistent ausweisen lässt. Die Hauptschwierigkeit einer Ontologie, die an Stelle von Substanzen auf empirisch feststellbare Eigenschaften rekurriert, ergibt sich in der Frage der Identität. Diese Schwierigkeit ist immer dieselbe, ganz unabhängig davon, ob es sich dabei um materielle oder mentale Eigenschaften handelt: Damit wechselnde Eigenschaften die Eigenschaften von etwas Bestimmtem sein können, ist ein unveränderlicher Bezugspunkt vorausgesetzt. Andernfalls geht alles ineinander über, und nur der Wandlungsprozess selbst, aber nicht das darin sich Wandelnde hätte eine bestimmbare Substantialität. Eine bemerkenswerte Diskussion dieser Schwierigkeit findet sich bereits im platonischen *Symposion* und zwar sowohl mit Bezug auf eine – modern ausgedrückt – materialistische Prozessontologie, wie sie von Heraklit vertreten wurde, als auch mit Bezug auf immaterielle Bewusstseinsprozesse. Nicht bloß die Diskontinuität materieller Prozesse, sondern ebenso die Prozessualität und Diskontinuität von introspektiv zugänglichen Vorstellungsinhalten lässt nirgends einen festen Bezugspunkt erkennen, der Halt und Orientierung verleihen könnte. Wir bemerken vielmehr, „daß auch die Erkenntnisse nicht nur teils entstehen, teils vergehen und wir nie dieselben sind in Bezug auf die Erkenntnisse, sondern daß auch jeder einzelnen Erkenntnis dasselbe begegnet“.¹⁹⁶ Platon sieht auch bereits das Problem, in der erinnernden Vergegenwärtigung vergangener Bewusstseinsinhalte ein täuschungsfreies Kriterium für die Identität der Person zu besitzen, da vergangene Bewusstseinsakte als erinnerte nur innerhalb des gegenwärtigen Bewusstseinshorizontes gegeben sind und also auch vom gegenwärtigen Bewusstsein

¹⁹⁴ Papst Johannes Paul II., *Evangelium vitae*, Enzyklika v. 25. März 1995, 50, sah in dieser Perversion der Menschenrechte die deutlichsten Anzeichen einer ‚Kultur des Todes‘.

¹⁹⁵ Vgl. Berthold Wald, *Menschenwürde und Menschenrechte. Unverzichtbarkeit und Tragweite naturrechtlicher Begründungen*, in: *Naturrecht und Kirche im säkularen Staat*, hg. v. Hanns-Gregor Nissing, Wiesbaden 2016, S. 53-74.

¹⁹⁶ Platon, *Symposion*, 208 a 1 ff.

neu hervorgebracht sein können. In dem Fall wären es dann nur scheinbar dieselben Bewusstseinsakte der scheinbar selben Person, weil die Introspektion über kein Kriterium verfügt, erinnerte Gehalte des Bewusstseins von gegenwärtigen Bewusstseinsinhalten zu unterscheiden.¹⁹⁷

In ähnlicher Weise hatte Hume gegen Lockes introspektiv gesicherte Gewissheit eines Selbst argumentiert und dabei auch den Substanzbegriff der Schulmetaphysik zu Recht als ‚uneinsichtige Chimäre‘ abgetan. In diesem Zusammenhang wird leicht übersehen, dass seine Kritik vor allem dem Subjektbegriff gilt, der sich bei Locke zwar hilfsweise noch auf ein unbestimmbares Suppositum stützt, die Identität der Person jedoch in die Kontinuität von Bewusstseinsindrücken verlegt und das menschliche Individuum lediglich als das Suppositum versteht, dem diese Eigenschaften zuzuschreiben sind.¹⁹⁸ Dieses auch Locke selbst uneinsichtige Suppositum vergleicht Hume mit einer Theaterbühne, auf der allerlei zu sehen ist, mit Ausnahme eines ‚Selbst‘. Was Locke dafür hält, ist aber nichts weiter als ein durch die Erinnerung zusammengefügtes „Bündel oder eine Sammlung unterschiedener Wahrnehmungseindrücke“.¹⁹⁹ Darum hält Hume den Disput um die Identität der Person auf dieser Basis nur für einen philosophisch unergiebigem Streit um Worte, mit Ausnahme der Fiktion oder der Behauptung eines eingebildeten Prinzips der Verbindung unserer Wahrnehmungsinhalte.²⁰⁰ Darüber lohnt es sich zu streiten.

Und dieser Streit ist inzwischen wieder voll entbrannt, zum Teil wiederum auf der Linie der von Hume vorgebrachten Kritik. Radikale Reduktionisten wie Derek Parfit vertreten die Auffassung, dass es nur zwei Sichtweisen gibt, zwischen denen man wählen kann: für die einen, die Anhänger von Descartes und Locke, gibt es so etwas wie ‚separat existierende Entitäten‘ – das ‚Ego‘ im ‚ego cogito‘ oder das ‚Selbst‘ im Fluss der Wahrnehmungen. Und für die anderen, die wie Parfit den Standpunkt des Materialismus vertreten, gibt es nichts, was von unseren Gehirnen, Körpern und Erfahrungen verschieden wäre. Diese zweite Auffassung hält Parfit für zutreffend.²⁰¹ Der Reduktionist räumt zwar ein, dass es zulässig sei, von Personen als Subjekt von Erfahrungen zu sprechen, bestreitet jedoch „that the subject of experiences is a separately existing entity, distinct from a brain and body, and a series of physical and mental events.“²⁰² Wenn einerseits die Identität unserer Person nicht auf der Identität ihrer materiellen Zusammensetzung beruhen kann und andererseits

¹⁹⁷ Ebd., 208 a 4ff.: „Denn was man nachsinnen heißt, geht auf eine ausgegangene Erkenntnis. Vergessen nämlich ist das Ausgehen einer Erkenntnis. Nachsinnen aber bildet *statt* der abgegangenen eine Erinnerung ein und erhält so die Erkenntnis, daß sie *scheint, dieselbe zu sein*“ – *auten dokei einai*. Hervorhebung von mir.

¹⁹⁸ Vgl. Humes kritische Anmerkungen über „*personal identity*, which has become so great a question in philosophy“, in: Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 4, 6, S. 259; Ausgangspunkt seiner Kritik im 6. Abschnitt des Ersten Buches – *Of personal identity* – ist ein Selbstverständnis der Person im Sinne der von Descartes und Locke vertretenen subjektiven Gewissheit, ein Selbst zu sein: vgl. ebd., S. 251: „There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF.“ (Hervorhebung im Original). Hume hält dieser Auffassung entgegen, dass die Identität der Person grundsätzlich nicht über die Akte der Selbstreflexion zu begründen ist; vgl. ebd., I, 4, 3, S. 222: „Every quality being a distinct thing from another, may be conceiv'd to exist apart and may exist apart, not only from every other quality, but from that unintelligible chimera of a substance.“

¹⁹⁹ Ebd., S. 252: „nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.“

²⁰⁰ Ebd., S. 262: „All the disputes concerning the identity of connected objects are merely verbal, except so far as the relation of parts give rise to some fiction or imaginary principle of union.“

²⁰¹ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, S. 273: „On one view, we are separately existing entities, distinct from our brains and bodies and our experiences, and entities whose existence must be all-or-nothing. The other view is the Reductionist View. And I claim that, of these, the second view is true.“

²⁰² Ebd., S. 223.

solche chimärischen Entitäten wie das cartesianische ‚Ego‘ oder das Lockesche ‚Self‘ als Subjekt der Erfahrung nicht nachweisbar sind, dann sollten wir unsere diesbezüglichen Überzeugungen aufgeben und Personen wie ‚clubs‘ – so Hume – oder ‚political parties‘ – so Robert Nozick – betrachten.²⁰³ Für solche Dinge gibt es keine durchgehende Identität, sondern nur Relationen zwischen einzelnen Phasen – mit unterschiedlichen Mitgliedern. Jeweils heute dieselbe Partei oder dieselbe Person einer vergangenen Phase zu sein, heißt dann „to be that thing’s closest continuer ... The present person whom we judge to be this past person is the present person who has the greatest continuity with this past person.“²⁰⁴ Erinnerung stellt nur den Bezug auf ihren unmittelbaren Vorgänger her und verleiht der Person auch nur eine psychologische Kontinuität, aber keine reale Identität; die Gesamtheit der Personenfolge hat also kein Bewusstsein ihrer selbst: „This bundle of elements is void of Self.“²⁰⁵ Damit sind wir heute ziemlich genau da wieder angekommen, wo uns Platon und Hume in ihrer Kritik der materialistischen wie mentalistischen Prozessontologie abgesetzt haben.

3.3 Person als synthetisches Konstrukt mit fließender Identität: Cyborg und Gender

Kennzeichnend für den gegenwärtigen Diskurs über die Person ist eine Sichtweise der menschlichen Person, die auf die völlige Auflösung des Personbegriffs hinausläuft. Personen sind nichts irgendwie Gegebenes, weder substantial als leibhaftige Menschen noch reflexiv als davon ontologisch zu unterscheidende Subjekte. Personen sind nichts weiter als ein synthetisches Konstrukt mit fließender Identität. Davon soll zum Schluss noch kurz die Rede sein. Der Begründungskontext dieser Auffassung geht natürlich weit über die Frage nach dem Sein von Personen hinaus und reicht zurück bis in die frühe Phase der positivistischen Metaphysikkritik. Das Verbindende des Positivismus mit späteren Formen der Metaphysikkritik ist der Anti-Essentialismus, der heute vornehmlich in Gestalt des Konstruktivismus das Feld beherrscht. Ich zitiere Richard Rorty, der dem Konstruktivismus in der amerikanischen wie in der kontinentalen Philosophie zum Durchbruch verholfen hat. Rorty schreibt:

„Autoren wie Goodman, Putnam und ich selbst – ... – sc. denken, dass – es kein beschreibungsunabhängiges So-Sein der Welt, kein So-Sein unter keiner Beschreibung gibt.“²⁰⁶

Ludwig Wittgensteins Sprachspielmodell des Weltverstehens ist diesen Philosophen noch zu statisch und zu eng. Die Beschreibungsabhängigkeit unseres Wissens von der Wirklichkeit beruht für Rorty nicht allein auf vorgegebenen Sprachspielen, sondern auf der sozialen Konstruktion unserer Begriffe. Als sozial konstruiert gelten ihm nicht bloß die Beschreibungen der Welt, sondern auch die Tatsachen selbst. Ein solcher Tatsachenkonstruktivismus lässt definitiv keinen Raum

²⁰³ Ebd., S. 277, S. 477.

²⁰⁴ Ebd., S.477.

²⁰⁵ Ebd., S. 502 – im letzten Abschnitt der Anhänge unter der Überschrift *Buddha’s view*. Damit endet das Buch! Das war allerdings schon Johann Gottlieb Fichtes Einsicht, wenn er den unendlichen Prozess der Selbstvergewisserung als Aufhebung aller Gewissheit um das eigene Selbst verstand; vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797, in: *Fichtes Werke*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Neudr. Berlin 1971, Bd. 1, S. 526: „Wir werden sonach ins Unendliche fort für jedes Bewußtsein ein neues Bewußtsein bedürfen, dessen Objekt das erstere sei und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewußtsein annehmen zu können.“

²⁰⁶ Richard Rorty, *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt am M. 2000, S. 128.

mehr für die Beschreibungsabhängigkeit der Realität. Es gibt keine ‚Dinge an sich‘. Nicht bloß unserer Begriffe, sondern auch sogenannte ‚Tatsachen‘ wie Berge, Giraffen, der Heliozentrismus und selbstverständlich auch Personen, der menschliche Leib, Mann und Frau – alles das ist nicht bloß in seiner Bedeutung, sondern schon in der Wahrnehmung sozial konstruiert.

Bezogen auf die Frage nach dem Sein von Personen lässt sich das in folgenden Punkten deutlich erkennen: in der Negation der Leiblichkeit als einer vorgegebenen Verfassung menschlicher Personalität, in der Negation der Geschlechterdifferenz von Mann und Frau, schließlich und beides zusammengenommen, in der Behauptung einer fließenden Identität.²⁰⁷ Ich beschränke mich auf die Negation der Leiblichkeit. Leib wird dabei auf Körper reduziert, der als kulturelles Artefakt zu unserer Verfügung steht, und die biologisch vorgegebene Sexualität wird auf ‚Gender‘ als frei wählbares soziales Geschlecht reduziert. Weil es gemäß dieser Auffassung keine natürlichen Körper gibt, ist es auch nicht widernatürlich, den menschlichen Körper zu verändern, etwa durch chirurgische und chemische Geschlechtsumwandlung wie auch mit Hilfe synthetischer Verfahren und einer darauf beruhenden Neuprogrammierung seiner Funktionen. Der dafür von feministischer Seite eingeführte Begriff Cyborg – das meint: Cyber-Organismus – mag einstweilen noch wenig Realität besitzen. Aber die damit verbundene Intention ist klar: sie zielt auf einen Transhumanismus, für den der natürliche Mensch lediglich das Material und die Vorstufe ist.

Die Verbindung dieser Auffassungen zu den neuzeitlichen Persontheorien ist leicht zu sehen, am deutlichsten in der Auffassung des Körpers als veränderbarem kulturellem Artefakt. Schon für Descartes ist der menschliche Körper ein ausgedehntes Ding mit unterschiedlichen Funktionen. Der lebendige Körper ist nicht Leib, sondern Maschine, die durch die Natur programmiert ist und die heute durch den Menschen umprogrammiert werden soll. In diesem mechanistischen Paradigma sind alle späteren Entgrenzungen natürlicher Eigenschaften der menschlichen Person bereits angelegt. Die anti-essentialistische Behauptung einer fließenden Identität wiederum ist unschwer in Verbindung zu bringen mit der ontologischen Leerstelle einer lediglich bewusstseinstheoretisch oder eigenschaftsontologisch begründeten Personalität. Schon Platon hatte, wie erwähnt, den Finger auf diese Leerstelle gelegt. Und wo dies heute geschieht, steht die Kritik am Begriff personaler Identität in der Nachfolge von Hume. „Die Kehrseite der reflexiven Setzung – sc. des Subjekts – ist der mit ihr einhergehende ontologische Freiraum, der Begriff und Philosophie der Person wie ein Schatten folgt.“²⁰⁸ Die im Bemühen um eine Erneuerung der „Philosophie der Person“ festgestellte „semantische Lücke im Begriff der Person“²⁰⁹ ist jedoch vor allem eine ontologische Lücke, die anfällig macht für die Kritik des Reduktionismus. Es ist darum nicht mit ad hoc eingeführten, sich ergänzenden Perspektiven zur Wiedergewinnung eines umfassenden Verständnisses menschlicher Personalität getan.²¹⁰ Was nützt, ist eine Rehabilitierung der unter den Bedingungen

²⁰⁷ Vgl. dazu Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Fließende Identität? Gender – eine Theorie auf dem Prüfstand*, in: Diess., *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kvelaer 2016, S. 168-200.

²⁰⁸ Dieter Sturma, *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn, München, Wien u. Zürich 1997, S.56.

²⁰⁹ Ebd., S. 56.

²¹⁰ Ebd., S. 359, These 47: „Die Identität der Person vollzieht sich in ontologischen, epistemologischen, epistemischen und moralischen Kontexten“.

spätmittelalterlicher Metaphysik-Vergessenheit missdeuteten substanzontologischen Begründung menschlicher Personalität.

Menschenwürde und Menschenrechte. Unverzichtbarkeit und Tragweite naturrechtlicher Begründungen

Berthold Wald²¹¹

Resumo: Neste estudo, Dr. Wald discute a necessidade do direito natural como fundamento da dignidade humana e dos direitos humanos.

Palavras Chave: pessoa. direitos humanos. direito natural.

Abstract: In this paper, Dr. Wald proposes that “natural right” underlies human rights and human dignity.

Keywords: person. human rights. natural right.

Menschenrechtserklärungen zur Bindung staatlicher Gewalt sind zweifellos ein großer Fortschritt auf dem Weg zu einem menschenwürdigen Leben in Frieden und Freiheit. Hinter dem Bemühen der Vereinten Nationen, „die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechts zu schützen“, steht die geschichtliche Erfahrung, daß „die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschen mit Empörung erfüllt haben“. Niemand sollte künftig mehr gezwungen sein, „als letztes Mittel zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung zu greifen.“²¹² Das war gesagt im Rückblick auf millionenfachen Mord durch das NS-Regime in Deutschland und angesichts der Staatsverbrechen im kommunistischen Herrschaftsbereich. Indem „die Völker der Vereinten Nationen in der Charta ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau“ bekräftigen, schafft die UN-Charta zwar kein völkerrechtlich verbindliches Recht. Die staatliche Achtung der Menschenrechte bezeichnet die Präambel ausdrücklich „als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame *Ideal*“²¹³. Die proklamierte „Anerkennung der angeborenen Würde“ jedes Menschen und seiner „gleichen und unveräußerlichen Rechte“ war jedoch verbunden mit dem Wunsch nach ihrer Positivierung und mit der Hoffnung, ein naturrechtlich begründetes Widerstandsrecht durch eine positiv rechtliche Verpflichtung auf die Menschenrechte in den Mitgliedstaaten überflüssig zu machen. Die Berufung auf das Naturrecht als „vorstaatliches“ Recht schien dann entbehrlich wie die Leiter in dem bekannten Gleichnis von Ludwig Wittgenstein, die wegwerfen kann, wer auf ihr hinaufgestiegen ist.²¹⁴

²¹¹ Berthold Wald é professor de Filosofia Sistemática na Theologishen Fakultät Paderborn, na Alemanha, e autor de *Philosophie im Studium der Theologie* (Filosofia no Estudo da Teologia) e *Substantialität und Personalität: Philosophie der Person in Antike und Mittelalter* (Substantialidade e Personalidade: Filosofia da Pessoa na Antiguidade e na Idade Média), entre outros livros. E-mail: bertholdwald@web.de.

²¹² Aus der „Präambel“ der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948.

²¹³ Ebd. (Herv. von mir).

²¹⁴ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (6.54).

Die Positivierung der Menschenrechte in den Grundrechtskatalogen nationaler Verfassungen ist nun in der Tat unaufhaltsam fortgeschritten, während zur selben Zeit das Bewußtsein für die Begründungsbedürftigkeit der Menschenrechte ebenso unaufhaltsam abgenommen hat. Das zeigt sich gegenwärtig auch im Bereich des deutschen Verfassungsrechts. Das „Naturrecht scheint für Verfassungsjuristen unserer Tage kein Thema (mehr) zu sein“.²¹⁵ Obwohl es unter Juristen kaum „veritable Rechtspositivisten“ gibt, dominiert ein „Pragmatismus im alltäglichen Umgang mit dem geltenden Verfassungsrecht“, der sich um philosophische Begründungsfragen nicht weiter schert.²¹⁶ Das muß einen solange nicht beunruhigen, wie die Anerkennung und Fortbildung des Verfassungsrechts in faktischer Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Naturrechts zur Normalität legislativer und judikativer Rechtspraxis gehört. In beiderlei Hinsicht sind heute Zweifel angebracht, blickt man auf einzelne Beschlüsse der Vereinten Nationen, der europäischen Union und ihrer Mitgliedstaaten. Auf allen Ebenen besteht die Tendenz, die Unteilbarkeit der Menschenrechte an einschränkende Bedingungen zu knüpfen, um aus den allgemeinen Menschenrechten weitergehende Sonderrechte abzuleiten wie ein Recht auf Abtreibung und Euthanasie. Begründet wird das unter Berufung auf die Achtung der Menschenwürde mit Hilfe des Versuchs, „Menschenwürde“ als „Personwürde“ enger zu fassen. Die „Würde“ der Person soll dann nicht ungeteilt allen Menschen zukommen, sondern nur Menschen unter einer bestimmten Beschreibung bei Vorliegen personrelevanter Eigenschaften.²¹⁷

Außerhalb wie innerhalb solcher Rechtfertigungsstrategien zur Einschränkung von Menschenrechten auf Personrechte wird der normative Status von „Würde“ mehr oder weniger ungeklärt vorausgesetzt. Das zeigt sich daran, daß die „Positivierung“ inzwischen den Würdebegriff selbst erreicht hat. Während die UN-Charta von 1949 unmittelbar Bezug nimmt auf die „angeborenen Rechte“ der Menschen als „Grundlage“ staatlicher Gerechtigkeit, bezieht sich die „Charta der Grundrechte der Europäischen Union“ vom 07. Dezember 2000 „in dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes“ „auf die unteilbaren und universellen Werte“, zu denen an erster Stelle die „Würde des Menschen“ gehört. Die Würde ist so nicht mehr unmittelbar das Fundament einer europäischen Rechtsordnung, sondern in der Vermittlung durch ein geschichtlich geformtes Wertbewußtsein. Die Absolutheit der menschlichen Würde tritt damit hinter die Geschichtlichkeit des heute geltenden Wertbewußtseins zurück, was bedeutet, daß der normative Anspruch der Würde nur relativ auf das vorherrschende Wertbewußtsein gilt. Durch diese Abhängigkeit von einem sozialgeschichtlichen Faktum wird die Würde des Menschen quasi „positiviert“. Jedenfalls bleiben die Begründungsverhältnisse zwischen Wertung und Würde unbestimmt. Anstelle einer Begründung der Werte aus der Würde des Menschen begnügt sich die Präambel mit dem Hinweis auf die „Grundlage gemeinsamer Werte“.

Schließlich ein letztes Beispiel für die schleichende Positivierung des Würdebegriffs als Bestandteil des Verfassungsrechts, das keiner vorstaatlichen Grundlage mehr bedürfen soll. Im Kommentar von Matthias Herdegen zum deutschen Grundgesetz wird die geschuldete Anerkennung der Menschenwürde explizit an das geltende Verfassungsrecht gebunden. „Herdegen versteht die Garantie der Menschenwürde als ‚rein staatsrechtliche[n] Begriff‘, den er erkennbar aus den Fesseln einer Verbindung zum Naturrecht befreien will“.²¹⁸ Wie Ernst-Wolfgang

²¹⁵ Christian Hillgruber, Grundgesetz und Naturrecht; in: *Communio* 39 (2010), S. 167.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Vgl. Berthold Wald, Über den Mißbrauch des Personbegriffs zur Rechtfertigung von Abtreibung und Euthanasie; in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 42 (1996), S. 13-23.

²¹⁸ Hillgruber, Grundgesetz, S. 172. „Die im Parlamentarischen Rat herrschende Vorstellung, das Grundgesetz übernehme mit der Menschenwürdeklausel ‚deklaratorisch‘ einen Staat und Verfassung

Böckenförde in seiner Kritik deutlich macht, wird so „die Menschenwürdegarantie als rechtlicher Begriff [...] ganz auf sich selbst gestellt [...] Die fundamentale Norm des Grundgesetzes geht der tragenden Achse verlustig“.²¹⁹ Eine deklamatorische Berufung auf die Idee der Menschenwürde gerät damit in den Verdacht, nur „ein als Begründung getarnter Begründungersatz“²²⁰ zu sein. Wo diese Begründung bewußt vermieden wird, haben Menschenrechtsappelle nicht bloß die Funktion, die „nach dem Ausfall des Naturrechts entstandene Begründungsnot mehr zu verschleiern als zu beheben“.²²¹ Sie begünstigen auch eine Rechtsentwicklung, die in der Gefahr steht, sich von den „angeborenen Rechten“ des Menschen zu emanzipieren. Das würde aber bedeuten, daß die Menschenrechte nicht einfachhin als Erbe des Naturrechts gelten können, weil sich die kritische Funktion naturrechtlicher Begründungen nun auf einzelne Menschenrechtsartikel selbst und deren Positivierung im Verfassungsrecht bezieht.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist darum die Frage, ob und wie sich naturrechtliche Argumente in die Diskussion um die Grundlagen der Rechtsordnung einbringen lassen. Die notwendige „Wiederbelebung“ des Naturrechts zum Schutz der Menschenrechte hat aber ihre eigenen Schwierigkeiten. Das Naturrecht steht ja nicht bloß selber in der Kritik.²²² Es hat auch keine einheitliche Gestalt, weshalb zunächst einige der Schwierigkeiten mit dem Naturrecht wenigstens angerissen werden, um den Weg der weiteren Überlegungen vorzuzeichnen. Diese werden sich auf die begrifflichen Grundlagen einer bestimmten Gestalt des Naturrechts mit Blick auf die Menschenwürde und ihre menschenrechtliche Begründungsfunktion beschränken.

I. Schwierigkeiten mit dem Naturrecht heute

Eine erste Schwierigkeit besteht darin, daß es das „Naturrecht als solches“ nicht gibt. „Es lassen sich zum mindesten drei grundverschiedene Naturrechtsbegriffe unterscheiden: der aufklärerisch-individualistische Naturrechtsbegriff, der rationalistische Naturrechtsbegriff und der metaphysische Naturrechtsbegriff.“²²³ Alle geschichtlich hervorgetretenen Gestalten des Naturrechts sind in unterschiedlichem Maße rechtspositivistischen Einwänden ausgesetzt und im Kontext eines reduktionistischen Naturbegriffs nicht plausibel. Das gilt insbesondere für den metaphysischen Naturrechtsbegriff, von dem Josef Ratzinger im Gespräch mit Jürgen Habermas einräumen mußte, daß dieses Instrument, das „besonders in der katholischen Kirche die Argumentationsfigur geblieben“ ist, außerhalb dieses Kontextes „leider stumpf geworden“ ist. „Die Idee des Naturrechts setzte einen Begriff der Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, die Natur

vorgeordneten Anspruch ins positive Recht hat noch beachtliche Suggestionskraft [...] Für die staatsrechtliche Betrachtung sind jedoch allein (sic!) die (unantastbare) Verankerung im Verfassungstext und die Exegese der Menschenwürde als Begriff des positiven Rechts maßgebend.“ (in Maunz/ Dürig, Grundgesetz, Kommentar (Stand: Oktober 2009), Art. 1 Abs. 1 (Stand Februar 2005) Rn 17; zitiert bei Hillgruber, ebd.).

²¹⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 2004, S. 1216, 1218 (zit. Bei Hillgruber, Grundgesetz, S. 172).

²²⁰ Franz Josef Wetz, Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts, Stuttgart 2005, S. 80.

²²¹ Ebd.

²²² Vgl. Eine überwiegend (Kirchen)-kritische Publikation hat die Bedenken gegen das Naturrecht schon im Titel programmatisch zum Ausdruck bringen wollen: Franz Böckle, Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973.

²²³ Jakob Fellermeier, Das Naturrecht und seine Probleme, Stein am Rhein 1980, S. 3.

selbst vernünftig ist.“²²⁴ Vor den Abgeordneten des Deutschen Bundestags wiederholte der Papst seine Einschätzung, daß „der Gedanke des Naturrechts [...] heute als eine katholische Sonderlehre“ gilt, und verweist zur Begründung auf „das inzwischen fast allgemein angenommene positivistische Verständnis von Natur.“²²⁵ Ohne hier auf die Einwände des Positivismus und die Wahrnehmungsgrenzen des Naturalismus einzugehen, bleibt der veränderte Verstehenskontext der säkularen Moderne doch eine Herausforderung, die im Blick zu halten ist, um die richtigen Fragen zu stellen.²²⁶ Diese betreffen nicht nur unser Verständnis von der Wirklichkeit im Ganzen, sondern auch das menschliche Selbstverständnis als Person. In der Selbsterfahrung des Menschen vor allem gründet der Wahrheitsanspruch des Naturrechts, das auch in seiner metaphysischen Ausprägung „personalistisch“ ist und unter modernen Verstehensbedingungen vermittelbar erscheint.

Eberhard Schockenhoff hat darum vorgeschlagen, durch eine „Beschränkung des Naturrechts auf jenen ursprünglichen Anspruch des Menschseins, den wir in jedem Menschen aufgrund seiner bloßen Gattungszugehörigkeit anerkennen müssen“, ²²⁷ die Diskursfähigkeit unter den Bedingungen „einer geschichtlichen Welt“ wiederherzustellen. Sein Vorschlag „setzt eine bescheidene Anthropologie voraus, die über die umfassenden Lebensziele [...] noch keine letztgültige Auskunft gibt.“²²⁸ Nur so könne das Naturrecht „die unerläßliche Basis einer internationalen Menschenrechtspolitik“ bilden.²²⁹

Andere Versuche, den modernen Schwierigkeiten mit naturrechtlichen Begründungen zu begegnen, sind bei dem Rückzug auf „Minimalbedingungen“ noch weiter gegangen. Für Max Müller beispielsweise ist die Natur des Menschen „kein Inbegriff vorgegebener Anlagen“. Vielmehr sei das Wesen des Menschen „gerade die Freiheit zur aufgegebenen Wesensverwirklichung“ als die „ursprünglich gegebene Norm aller Normen“.²³⁰ „Endliche Freiheit“ jedoch „und ihre Rechtsordnung [sind] immer geschichtlich“.²³¹ Das Naturrecht „fließt dauernd“ aus der „Wirklichkeit der Person“, die „aber als Kern aller Rechtsgemeinschaft nicht immer denselben Wirklichkeitsgrad hat“. Als Folge davon „gibt es auch je nach der in den jeweiligen Menschen und ihrer jeweiligen Gemeinschaft aktualisierten Wirklichkeit und Seinsfülle [eine] je verschiedene Verteilung und Ausdrücklichkeit von Rechten und Pflichten“, und das heißt, es gibt „eine echte Geschichtlichkeit auch des Naturrechts“.²³² Das Naturrecht gilt also zu allen Zeiten in den jeweiligen geschichtlichen Selbstausslegungen der Person. Ein Konflikt um seine Geltung in der Moderne kann so garnicht erst entstehen, da die Wahrheitskriterien des Rechts für eine existential gedachte Ontologie nicht an ein „Wesen des Menschen“, sondern an seine jeweilige Manifestation in der Selbstausslegung der Person gebunden sind.

²²⁴ Josef Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates (München 2004); in: Benedikt XVI, Die Ökologie des Menschen. Die großen Reden des Papstes, München/ Rom 2012, S. 20.

²²⁵ Benedikt XVI, Grundlagen des Rechts. Ansprache im Berliner Reichstagsgebäude am 22. September 2011; in: Benedikt XVI, Ökologie, S. 30.

²²⁶ Charles Taylor (A secular age, Cambridge/Mass., London 2007) spricht von einem „shift in background“, den angemessen wahrzunehmen für alle Seiten nicht leicht sei, aber unverzichtbar dafür, „to put the right questions properly, and to avoid the naïvetés on all sides“ (S. 14).

²²⁷ Eberhard Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, S. 300.

²²⁸ Ebd., S. 299.

²²⁹ Ebd., S. 298.

²³⁰ Max Müller, Die ontologische Problematik des Naturrechts; in: A. Kaufmann (Hrsg.), Die ontologische Begründung des Rechts, Darmstadt 1965, S. 469.

²³¹ Ebd., S. 466.

²³² Ebd., S. 467.

Die weitestgehende Einschränkung naturrechtlicher Geltungsansprüche findet sich ausgerechnet in einem Kommentar zur Rechtslehre des Thomas von Aquin.²³³ Auch hier ist die Absicht erkennbar darauf gerichtet, die bei Thomas entwickelte Naturrechtslehre gegen philosophische Kritik in Schutz zu nehmen, paradoxerweise durch den Nachweis der geschichtlichen Bedingtheit ihres normativen Gehalts. Otto Hermann Pesch generalisiert dabei eine These Wolfgang Kluxens, wonach bei Thomas „die spekulative Position des Ewigen Gesetzes, sofern sie an die Spitze des [...] des Gesetzestraktates tritt, eigentlich theologisch ist.“²³⁴ In seinem Kommentar zu Frage 94 des Lex-Traktats der Summa Theologica²³⁵ expliziert Pesch unter ausdrücklichem Hinweis auf Kluxens Thomas-Interpretation die nach seiner Auffassung längst fällige Konsequenz. Auf die Frage nach dem "philosophischen Gewinn" lasse sich nunmehr "eine zunächst möglicherweise bestürzende, dann aber befreiende Antwort" anbieten: "Das philosophische Ergebnis von Fr. 94 ist, daß es kein Naturgesetz gibt - jedenfalls nicht in dem (materialen) Sinne, wie Fr. 94 gewöhnlich in Anspruch genommen wird."²³⁶ „Wo von konkreten Weisungen des Naturgesetzes die Rede ist, handelt es sich samt und sonders um solche, die faktisch nur aus dem Glauben an die Offenbarung des göttlichen Gesetzes erkannt sind und auch nur dadurch ihre Festigkeit haben“.²³⁷ Wenn jedoch der materiale Gehalt des Naturrechts exklusiv an den geschichtlichen Kontext des Offenbarungsglaubens gebunden ist, erübrigt sich in der Tat jeder philosophische Vermittlungsversuch. Was daran „befreiend“ sein soll, erschließt sich allerdings auch nur „kontextuell“.

Es gibt also nicht bloß verschiedenartige Schwierigkeiten mit dem Naturrecht heute, sondern auch unterschiedliche Versuche, diesen Schwierigkeiten zu begegnen durch Reichweitenbegrenzung, Vergeschichtlichung und kontextuelle Positivierung. Keiner der als paradigmatisch ausgewählten Versuche scheint allerdings geeignet, im Ausgang von der Personalität des Menschen die argumentative Kraft des Naturrechts im modernen Kontext unverkürzt zurückzugewinnen. Anschlußfähigkeit nach möglichst vielen Seiten hin führt nicht aus den Schwierigkeiten heraus, sondern tiefer in sie hinein. Das Instrument des Naturrechts ist nicht bloß stumpf geworden, es wird durch solcherart Entlastungsstrategien auch stumpf gemacht.

II. Notwendige Klärung begrifflicher Zusammenhänge

Angesichts der tatsächlichen und vermeintlichen Schwierigkeiten mit dem Naturrecht erscheint es ratsam, sich auf wenige, allerdings zentrale Punkte zu beschränken. Damit sind die Kontexte und begrifflichen Unterscheidungen gemeint, die Einfluß auf die grundlegenden Weichenstellungen im Bereich naturrechtlicher Überlegungen haben. Um die Schwierigkeiten zu begrenzen, wird es nicht um das „Naturrecht als solches“ gehen können, sondern um die spezifische Form des metaphysisch-anthropologisch begründeten Naturrechts, wie es bei Thomas von Aquin vorliegt. Es hat Schwierigkeiten eigener Art, die der rationalistische wie der individualistische Naturrechtsbegriff der Aufklärung zu vermeiden suchten und dabei durch Überdehnung wie durch Engführung natürlicher Rechte des Menschen zur Dauerkrise des Naturrechts beigetragen haben. Das auf Leibniz zurückgehende

²³³ Otto Hermann Pesch, Kommentar zur Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 13, Heidelberg 1977, S. 529-734.

²³⁴ Wolfgang Kluxen, Die philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964, S. 234.

²³⁵ Thomas von Aquin, Summa theologica I-II, 90-105; vgl. Kommentar, S. 572 ff.

²³⁶ Mit Hinweis auf Kluxen, Ethik, S. 218-241.

²³⁷ Ebd., S. 572 (Hervorhebung von Pesch).

rationalistische Naturrecht suchte dem platonischen Zeitgeist gemäß ausgehend von einem angeborenem naturrechtlichen Prinzipienwissen modo geometrico – auf dem Weg der Deduktion – die ganze Rechtsordnung abzuleiten und entzog damit dem positiven Recht seine eigenständige Legitimität. Die Überdehnung des Naturrechts hebt so die Unterscheidung von natürlichem und positivem Recht auf mit der Folge, daß die offenkundige Paradoxie eines solchen „Naturrechtspositivismus“²³⁸ bis heute zum Anlaß genommen wird, die Legitimität des Naturrechts überhaupt in Frage zu stellen. Die antimetaphysische, auf die Autonomie des Individuums begründete Naturrechtskonzeption der Aufklärung leidet an der entgegengesetzten Paradoxie. Mit Hilfe der Verbindung von empirischen Annahmen und notwendigen Fiktionen will Thomas Hobbes im Bruch mit der aristotelisch-mittelalterlichen Naturrechtslehre ein realistisches Bild von den Grundlagen der Rechtsordnung liefern. Indem das Individuum im „Naturzustand“ ein „Recht auf alles“ besitzt (1. Fiktion), kann es den drohenden „Krieg aller gegen alle“ nur überleben, wenn es zur Konstitution des „gesellschaftlichen Zustands“ einwilligt (2. Fiktion), daß seine natürlichen Rechte durch staatliches Recht auf ein gemeinverträgliches Maß eingeschränkt werden. Das positive Recht des Staates wird damit „absolut“ gesetzt zur Beschränkung naturrechtlicher Ansprüche des Individuums. Diese nachträgliche Rechtfertigung des real existierenden „Staatsabsolutismus“ provozierte als Gegenbewegung die Idee der Menschenrechte als Abwehrrechte gegen den Staat und löste eine Dynamik aus, die auf die ständige Erweiterung individueller Rechte zielt und heute die Unteilbarkeit der Menschenrechte bedroht.²³⁹

Das Naturrecht in der bei Thomas von Aquin vorliegenden Form hat das Potenzial, die Unteilbarkeit der Menschenrechte zu begründen, ohne eine Überdehnung noch eine Engführung natürlicher Rechte zu begünstigen. Es folgt aus einer bestimmten Auffassung von der menschlichen Natur, die ihrem materialen Gehalt nach auch im Kontext eines naturalistischen Naturbegriffs plausibel zu machen ist. Der Naturalismus muß nicht per se den Blick verstellen für die Selbsterfahrung des Menschen, auch wenn er (unter seinen Voraussetzungen zu Recht) behauptet, daß nicht einzusehen ist, wie einer bloß faktischen Naturordnung Normativität zukommen kann. Die Debatte um den Naturbegriff ist zwar schon darum unvermeidbar, weil es eine absolute, der menschlichen Willkür Grenzen setzende Normativität in einem naturalistischen Kontext prinzipiell nicht geben kann. Weil sich jedoch die strittigen Fragen zum materialen Gehalt des Naturrechts nicht am Status des Naturbegriffs entscheiden, sondern mit der Selbsterfahrung des Menschen zusammenhängen, wird es auf jeden Fall notwendig zu sein, den Zusammenhang von natürlichen Rechten und menschlicher Personalität genauer in Blick zu nehmen. Der Streit um das Naturrecht ist immer auch ein Streit um den Menschen gewesen. Die folgenden Überlegungen bewegen sich im Umfeld dieser anthropologischen Streitfragen. Sie stützen sich dabei auf das Naturrecht bei Thomas von Aquin und auf seine Konzeption menschlicher Personalität. Es geht also nicht um historische Thomas-Forschung, sondern um einige

²³⁸ Josef Ratzinger, *Theologie und Ethos*, in: K. Ulmer (Hrsg.), *Die Verantwortung der Wissenschaft*, Bonn 1975, S. 57.

²³⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde (*Vom Wandel des Menschenbildes im Recht*, Münster 2001) hat darauf hingewiesen, daß „der Würdebegriff auch in seinem Kerngehalt ‚dem Dasein um seiner selbst willen‘, zunehmend Infragestellungen ausgesetzt ist“ und sich dabei „auf den völlig ausgeferten Indikationsbestand des Paragraphen 218a Abs. 2 StGB“, die „Forderung nach Freigabe der Herstellung und Verwertung von (überzähligen) Embryonen zu Forschungszwecken“ und „die ebenfalls nachdrücklich geforderte pränatale Diagnostik“ bezogen. „Prävalierendes Menschenbild“ im Recht bei aller Heterogenität unserer Rechtsordnung scheint das „individualistisch-autonome“ zu sein, „das erstmals in der Französischen Revolution hervorgetreten ist und sich dann kontinuierlich ausbreitete.“ (S. 35f.)

paradigmatische Ansatzpunkte für die These von der Unverzichtbarkeit naturrechtlicher Begründungen im Zeitalter der Menschenrechte.

1. Einsichtige Normierung von Handlungen als Zweck des Rechts

Ohne ein gewisses Maß an Freiheit hätte es keinen Sinn, von menschlichen Handlungen zu sprechen. Neigungen, Gewohnheiten und Leidenschaften können zwar bestimmte Handlungsalternativen zeitweise oder dauerhaft aus dem Blick rücken. Wahlfreiheit und Handlungsfreiheit sind niemals absolut. Aber gerade weil das so ist, kommt es entscheidend darauf an, die Richtung festzulegen, in der wir handeln sollten. Moral und Recht sind der Kompaß, der menschlichen Handlungen die Richtung weisen soll. Die Moral wirkt gewissermaßen von innen auf unsere Überzeugungen als „Stimme des Gewissens“, während das Recht zwar ebenfalls nur von innen her – durch seine Übereinstimmung mit der Moral – Anerkennung findet, sich aber durch zwei Merkmale von der Moral unterscheidet: Erstens, Gegenstand des Rechts ist nicht das sittlich Gute in jeder Hinsicht, sondern die Gerechtigkeit, sofern unser Handeln nicht bloß uns selbst, sondern auch andere Menschen betrifft. Zweitens, durch die Form des Gesetzes zwingt das Recht nicht bloß von innen, sondern auch von außen. Mißachtung und Übertretung der Gesetze müssen sanktioniert werden, um die Autorität des Rechts zu wahren.

Recht und gerechtes Handeln stehen also in einem direkten Zusammenhang. Trotz des Zwangscharakters einer Rechtsordnung ist für Thomas von Aquin nicht der Wille die normierende Quelle der Gesetze, sondern die Vernunft. Denn das Gesetz ist, wie die Vernunft selbst, Regel und Richtmaß menschlicher Handlungen, und in seinem Rechtscharakter aber abhängig von der Vernunft.²⁴⁰ Was gerecht ist, hängt nicht vom Willen ab, sondern von der Einsicht in die Natur der Sache. Andernfalls wären Gesetze schon dadurch gerecht, daß sie vom Gesetzgeber so gewollt und beschlossen sind. Ungerechte Gesetze wären dann per Definition unmöglich. Das menschliche Rechtsempfinden läßt sich durch solche theoretische Festlegungen nicht beirren. „Die vom Menschen erlassenen Gesetze sind entweder gerecht oder ungerecht. Sind sie gerecht, so haben sie gewissenbindende Kraft“. Andernfalls sind „das alles [...] Gewaltmaßnahmen, aber keine Gesetze“.²⁴¹ Wer dazu legitimiert ist, Gesetze zum Wohl aller zu erlassen, entspricht dem Zweck des Rechts nur durch eine prinzipiell einsichtige gesetzliche Normierung des Handelns. Gerechtigkeit und Gemeinwohlbezug sind unverzichtbare Wesensmerkmale staatlicher Gesetze, wenn diese auf Dauer die schuldige Beachtung finden sollen. Für alle Arten von Gesetzen, ob göttliche oder menschliche, natürliche oder positive, gilt daher gleichermaßen, daß ihr Zweck zuerst von der Vernunft abhängt, und vom Willen nur insofern, als er die Vernunft zur Einsicht motiviert und ihr Ergebnis anerkennt. Deshalb gehört weder der Wille oder noch die Macht, sondern nur die rechtmäßige Autorität in die Definition des Gesetzes, die folgendermaßen lautet: „Das Gesetz ist nichts anderes als eine Anordnung der Vernunft im Hinblick auf das Gemeingut, erlassen und öffentlich bekanntgegeben von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft hat.“²⁴² Der grundlegende Vernunftbezug der Definition ist trotz seiner schwer bestreitbaren Nähe zur menschlichen Rechts- bzw. Unrechtserfahrung keineswegs trivial und

²⁴⁰ S. th. I-II, 94, 1: „Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum. [...] Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum“.

²⁴¹ S. th. I-II, 96, 4.

²⁴² S. th. I-II, 90, 4: „Definitio legis, qui nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.“

allgemein akzeptiert. Widerspruch regt sich schon im Mittelalter bei Duns Scotus²⁴³, und in genauer Umkehr der Begründungsverhältnisse bei Thomas Hobbes, wenn er behauptet, daß nicht Wahrheit, sondern Autorität das Gesetz bestimmt.²⁴⁴

2. Prinzipienwissen

Mit der Anerkennung des Vernunftbezugs des Rechts ist ein gemeinsamer Raum eröffnet, der es den Bürgern und den Repräsentanten der staatlichen Gewalt ermöglicht, sich über Prinzipien und Inhalte des Rechts zu verständigen. Die Frage ist dann, woher die Vernunft ihr Wissen nimmt, ohne einen exklusiven Standpunkt zu beziehen, der die kognitive Symmetrie zwischen Herrschenden und Beherrschten einschränkt. Dabei ist sich Thomas durchaus im Klaren darüber, daß eine faktische Symmetrie nur im Bereich der Prinzipien besteht. Konkretes Wissen und Wissensfortschritt sind unterschiedlich verteilt, aber im Prinzip allen möglich, weil alle über dieselben Ausgangspunkte des Wissens verfügen. Wissen beginnt mit dem, was man weiß, ohne es zu lernen, also mit dem, was aus sich selber einleuchtet bzw. jedem von Natur bekannt ist. Es beginnt mit „dem, was alle erfassen“.²⁴⁵ Im Bereich der theoretischen Erkenntnis dessen, was ist, beruht alles Wissen auf der Wahrnehmung von Seiendem und aller Wissensfortschritt auf dem Prinzip vom Nichtwiderspruch: „Man kann nicht etwas zugleich bejahen und verneinen. Dieser Grundsatz gründet in dem, was Sein und Nicht-Sein besagt, und auf diesen Grundsatz stützen sich alle weiteren Grundsätze.“²⁴⁶ Im Bereich der praktischen Erkenntnis dessen, was sein soll, beruht alles Wissen auf der „Bewandtnis des Guten“. Gemeint ist das jeweilige Gut, welches Ziel des Handelns ist und zum Handeln bewegt. Wie wir unmittelbar wahrnehmen, daß überhaupt etwas ist, so nehmen wir auch unmittelbar wahr, daß alles Lebendige auf etwas aus ist als sein Gut: „Bonum est quod omnia appetunt“;²⁴⁷ „das Gute ist das, wonach alle streben“. Der Satz ist weder eine Definition des Guten, das wäre blanker Zynismus, denn das sittlich Gute steht oft genug im Gegensatz zu dem, worauf es einer abgesehen hat. Noch spricht der Satz überhaupt vom sittlich Guten, sondern vom Guten als Handlungsziel im Bereich alles Lebendigen.²⁴⁸ Er beruht auf der teleologischen Verfassung von allem, was lebt, sofern Leben ohne die „Bewandtnis des Guten“ nicht zu verstehen ist.

Die eigentliche Schwierigkeit besteht nun darin, den Zusammenhang zu verstehen zwischen der unmittelbar wahrgenommenen teleologischen Grundverfassung des Lebendigen und dem von dorthin ebenso unmittelbar, das heißt ohne weitere Überlegung erfaßten Grundprinzip der *lex naturalis* im Bereich der praktischen Vernunft: „Dies ist also [?] das erste Gebot des Gesetzes: *Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden*.“²⁴⁹ Wieso „also“? Wie kann aus einer Aussage über Seiendes (alles Lebendige ist von Natur auf etwas aus als sein Gut) abgeleitet werden, was sein soll: Tue das Gute und meide das Böse? Welcher Art ist also der Zusammenhang zwischen der Ist-Aussage (Das Gute ist das, wonach alles strebt) und der Soll-Aussage (Das Gute ist zu tun, und Böse ist zu meiden)? Zur Lösung der Schwierigkeit müssen wir uns nur fragen, wie wir um beide Sachverhalte

²⁴³ Vgl. Berthold Wald, Die Bestimmung der ‘ratio legis’ bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. Zur Frage der Inkompatibilität oder Kontinuität mittelalterlicher Naturrechtstheorien; in: T. Guz (Hrsg.), *Das Naturrecht und Europa*, Frankfurt a. M. 2007, S. 105-126.

²⁴⁴ „Auctoritas, non veritas facit legem“. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Kap. 26.

²⁴⁵ S. th. I-II, 94, 2.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Die Übersetzung von „omnia“ mit „alle“ führt in die Irre. Gemeint sind nicht alle Menschen, sondern alles, was lebt und auf das Erreichen seiner naturgemäßen Ziele aus ist.

²⁴⁹ Ebd. Das Fragezeichen habe ich hinzugefügt.

wissen. Es zeigt sich dann, daß das Wissen um die sittliche Verpflichtung zum Guten nicht aus der teleologischen Bewandnis des Guten abgeleitet ist, sondern mit gleicher Evidenz der menschlichen Selbsterfahrung entspringt.

- (1) Nehmen wir die erste Aussage über die teleologische Bewandnis des Guten im Bereich des Lebendigen. Ihre Evidenz beruht darauf, daß wir uns im Verhalten der anderen Lebewesen unmittelbar wiedererkennen. Wir wissen, was Durst ist, und darum verstehen wir das Verhalten eines durstigen Tieres ebenso unmittelbar. Es ist wie wir: es hat Durst, und zu trinken in dieser Situation ist etwas Gutes und bedeutet ihm genauso viel wie uns. Alles Lebendige hat solche „Bedeutsamkeiten“, weil es von Natur Ziele hat, die ihm nicht gleichgültig sein können. Sie gehören zu ihm als Bedingungen und Beschaffenheiten seiner Existenz. Nun aber erst der andere Mensch in seiner uns gleichen Sonderstellung unter allem, was lebt. Ihn bewegt nicht bloß, was in grundlegender Weise zur Erhaltung und Verwirklichung seiner Existenz gehört, er betrachtet es auch als das „Seine“, wie ich darum weiß, was mein elementares Lebensinteresse ist und von dem ich nicht so ohne weiteres wollen kann, daß man es mir nimmt.
- (2) Und jetzt: Tu das Gute und meide das Böse! Weil wir den Standort wechseln und uns in den Anderen hineinversetzen können, deshalb wissen wir unmittelbar, (wenn wir ehrlich sind): Es wäre willkürlich und unrecht, ihm zu nehmen und ihn an dem zu hindern, was für ihn von elementarer, lebenswichtiger Bedeutung ist. Wir selbst wissen uns darin im Recht und betrachten es als Unrecht, wenn jemand anders es uns nimmt. Das ist weder eine psychologische Ableitung der Gerechtigkeitspflicht aus der Gegenseitigkeit von Ansprüchen. – Wir wissen unmittelbar um unser Recht und daß es ungerecht wäre, anderen ihr Recht zu schmälern. – Noch ist die Pflicht zum sittlich Guten abgeleitet aus dem Wissen um das naturhafte Gute. Vielmehr ist uns der Sollens-Anspruch des sittlich Guten, des Guten, das wir tun sollen, und des Bösen, das wir meiden sollen, von vornherein evident, nicht durch logische Ableitung aus einem Sein, sondern erinnert und belehrt durch das Wissen um unser eigenes Sein.

Die menschliche Selbsterfahrung ist also nicht bloß die Quelle eines Wissens um die menschliche Natur, das selbst naturhaft ist, sondern auch des Wissen davon, daß uns und anderen Menschen etwas geschuldet ist. Naturhaftes Wissen unterscheidet sich durch den unmittelbaren Bezug auf die Selbsterfahrung von kulturell vermitteltem Wissen. Seine Unabhängigkeit von kulturellen Kontexten begründet seine Universalisierbarkeit und damit auch die Möglichkeit der Kritik an den jeweiligen Rechtsordnungen.

3. Konkretisierung der Rechts

Das naturhaft gewußte Grundprinzip von Recht und Moral, tue das Gute und meide das Böse, ist so der Kompaß, der uns die Richtung weist, ohne uns jedoch darüber zu informieren, was denn nun das Gute ist. Die Frage ist daher, ob wir mit naturhafter Gewissheit auch darum wissen können, was uns und anderen geschuldet ist. Ansatzpunkt ist hier wiederum der Rückgang auf die menschliche Selbsterfahrung, die unsere Kenntnis naturrechtlich begründeter Normen über das sittliche Grundprinzip hinaus erweitert. „Alles, wozu der Mensch von Natur aus geneigt ist,

erfasst die Vernunft naturhaft (naturaliter) als gut und als elementares Ziel des menschlichen Handelns.²⁵⁰ Wenn Thomas von der „lex naturalis“ spricht, ist das „naturalis“ also in zweierlei Hinsicht gemeint: Es bezeichnet den Inhalt des Rechts als der menschlichen Natur gemäß, und es bezeichnet den Modus, wie wir um diesen Inhalt wissen können: eben „von Natur“ und nicht erst durch fremde Belehrung oder staatliches Gesetz. Jeder weiß unmittelbar von Natur um die elementaren Erhaltungs- und Entfaltungsbedingungen seiner Existenz als Mensch, weil ihm selbst daran liegt, sein Leben zu bewahren, mit Anderen in Gemeinschaft zu leben, eine Familie zu gründen und die Wahrheit zu erkennen, insbesondere über Gott. Jeder kann daher auch ohne Belehrung durch Andere wissen, daß dem anderen Menschen an seiner Existenz ebenso viel liegt wie ihm selbst. Aus der teleologischen Bedürfnisstruktur, an die wir im Handeln anknüpfen, gewinnt Thomas die Kriterien, an denen sich jede konkrete Rechtsordnung messen lassen muß. Dabei sind die Unterlassungspflichten am offenkundigsten: das Verbot der Tötung von Unschuldigen, das Verbot der Unterdrückung von Ehe und Familie, das Verbot der Unterdrückung der Wahrheitssuche und der Suche nach Gott. Es wäre ungerecht, dem Anderen zu nehmen, was auf elementare Weise „das Seine“ ist. Er hat ein naturgegebenes und nicht erst vom Staat verliehenes Recht zu leben, zu heiraten und Nachkommen zu zeugen, die Wahrheit zu suchen und Gott zu verehren. Diese naturgegebenen Rechte heißen darum auch „angeborene“ Rechte, und die darauf bezüglichen Pflichten gelten schon darum immer und überall, weil die Unterlassung des Gegenteils, also die Unterlassung von Mord und Unterdrückung, immer möglich ist, auch wenn der Schutz dieser Rechte den Staat etwas kostet. Die Einschränkung von Freiheitsrechten wird darum zu Recht als gravierender angesehen, wie die Einschränkung von sozialen Rechten, die an das Vorhandensein ausreichender Ressourcen gebunden sind.

Welche Rechte als elementare soziale Rechte zu gewähren sind, ist im Unterschied zu den elementaren Freiheitsrechten weniger offenkundig und auch geschichtlich kontingent, aber doch vernünftigem Nachdenken zugänglich. Die Frage ist auch hier, wie die elementaren Ziele der menschlichen Existenz bewahrt und geschützt werden können. Nehmen wir als Beispiel das Recht auf Leben. Es kann nicht gesichert werden ohne die Gewährung sozialer Rechte, wie dem Recht auf Ausbildung, auf Erwerbstätigkeit, auf Freihaltung des Existenzminimums. Je nach dem Entwicklungsstand einer Gesellschaft und der persönlichen Leistungsfähigkeit gehören dazu auch das Recht auf staatliche Unterstützung beim Lebensunterhalt, kostenlose medizinische Versorgung und anderes mehr. Ein Recht auf Leben unter Ausschluß elementarer sozialer Rechte wäre blanker Zynismus. Es wäre das Recht, in Würde zu verhungern.²⁵¹

Die notwendige Ausbuchstabierung des Naturrechts bedarf also der Anwendung von unmittelbar gewußten Rechtsprinzipien auf die menschliche Erfahrung in der konkreten geschichtliche Situation. Bei der Bestimmung einzelner Rechte aus ihrer Beziehung zum Naturrecht beschränkt sich Thomas von Aquin daher auf Verfahrensfragen und bleibt, was die Inhalte angeht, eher summarisch. Das zeigt sich bei der Frage, wie sich Völkerrecht und bürgerliches Recht zum Naturrecht verhalten.²⁵² Als gemeinsamer Grundsatz gilt: „Dem menschlichen Recht ist es [...] wesentlich, vom Naturgesetz hergeleitet zu sein.“ Die Differenz bezieht sich auf den Modus der Herleitung. „Denn zum Recht der Völker zählt alles, was sich aus dem Naturgesetz ergibt wie Folgesätze (sicut conclusiones ex principiis). [...] Was

²⁵⁰ S. th. I-II, 94, 2.

²⁵¹ Vgl. Dazu die aufschlußreiche Darstellung des vor allem in den USA stark vertretenen „Libertarianismus“ bei Michael J. Sandel, *Gerechtigkeit. Wie wir das Richtige tun*, Berlin 2013, S. 83-106.

²⁵² S. th. I-II, 95, 4.

hingegen vom Naturrecht sich herleitet nach Art besonderer näherer Bestimmung (per modum particularis determinationis) gehört zum bürgerlichen Recht; in ihm legt jedes Gemeinwesen fest, was ihm angepasst ist.“ Kein Recht, das dem Anspruch der Gerechtigkeit genügen kann, steht darum außerhalb des Naturrechts. Aber nicht alles Recht ist in derselben Weise – ein für alle Mal und unveränderlich – daraus abzuleiten. Eine angemessene Rechtslage zu schaffen und diese immer wieder an die veränderten Umstände anzupassen, erfordert Erfahrung und Urteilsvermögen, damit die Gesetze auch angemessen bleiben. Der gegen ein zu konkret ausformuliertes Naturrecht erhobene Vorwurf des Naturrechtspositivismus findet jedenfalls in Thomas keine Stütze. Er denkt, was die Verwirklichungsbedingungen des Naturrechts angeht, geschichtlich, weil die Gerechtigkeit des Rechts jeweils nur unter den gegebenen Umständen zu verwirklichen ist.

4. Personwürde und Naturrecht

Der Zusammenhang zwischen Naturrecht und Personwürde ist bei Thomas von Aquin nicht in gleicher Weise thematisiert, wie wir es von der Erklärung der Menschenrechte her kennen. Menschenwürde und Menschenrechte werden dort in einem Atemzug erwähnt.²⁵³ Auch für das Naturecht gilt: Diese Rechte sind dem Menschen geschuldet, weil er Person ist. Aber dieser Zusammenhang wird nicht explizit innerhalb des Naturrechts hergestellt, wo es darum zu tun ist, die Grundlagen des Rechts zu bestimmen. Die Bestimmung menschlicher Personalität wiederum ist nicht dazu angetan, die Frage der Rechte ohne konkreten Bezug auf die menschliche Natur zu klären. Denn anders als die auf Locke und Kant zurückgehende Auffassung von Personalität, definiert Thomas die Person nicht unmittelbar aus Ihrem Selbstverhältnis, sondern wiederum mit Bezug auf die Natur im Ganzen und die menschliche Natur im Besonderen. Es geht nicht bloß darum, die Sonderstellung der menschlichen Person im Ganzen der Wirklichkeit zu erfassen, sondern auch um das Wesen menschlicher Personalität als gegründet in der menschlichen Natur. Es gibt keine Personalität als solche, auch keine Personen als solche. Das sind Chimären begrifflicher Abstraktion ohne eigenständige Realität. Eine metaphysische Sicht menschlicher Personalität kann nicht davon absehen, Personen als so und so beschaffene Lebewesen zu verstehen.²⁵⁴ Das Bewußtsein für die Unverzichtbarkeit einer metaphysischen Fragestellung mag bei Thomas auch dadurch geschärft sein, daß es im Kontext christlicher Theologie vor allem um Personen geht, die sich als Personen ihrer Natur nach unterscheiden. Das personale Sein von Menschen, Engelwesen und der Gemeinschaft der göttlichen Personen ist nicht ablösbar ihrer jeweiligen Natur. Die Theologie schärft hier das Bewußtsein für Differenz, daß unterschiedliche Personen jeweils von unterschiedlicher Natur sind.

Wenn Thomas daher von der menschlichen Person sagt, sie sei das Vollständigste (completissima) in der Natur, das, worauf die gesamte Natur angelegt sei und ihr Ziel erreicht (ubi stat tota intentio naturae),²⁵⁵ dann ist das nicht so zu verstehen, als sei die Personalität des Menschen gewissermaßen der Überbau oder das oberste Stockwerk der Natur, und zwar der Natur im Ganzen, wie seiner eigenen menschlichen Natur im besonderen. Die Person ist (modern gesprochen) nicht einfachhin die Spitze der biologischen Evolution und nur durch ihr Selbstverhältnis partiell vom biologischen Unterbau abgehoben. Thomas denkt vielmehr umgekehrt, daß die belebte Natur ein noch unvollkommenes Vorstadium von Personalität

²⁵³ Vgl. die Präambel der UN-Menschenrechtscharta von 1949.

²⁵⁴ Vgl. dazu Berthold Wald, *Personalität und Substantialität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*, Paderborn 2005.

²⁵⁵ 3 Sent., 6, 1, 1.

darstellt. Lebewesen sind keine Automaten, sondern haben bereits ein Innen, eine zentrale Mitte, von woher sie mit ihrer Umwelt kommunizieren. Je höher diese Lebewesen entwickelt sind, desto deutlicher tritt dieses Innen in Erscheinung durch die körperliche Darstellungsfunktion. Lebewesen sind in ihrem Selbstvollzug quasi-personal, während die analogen Vollzüge beim Menschen nicht sub-personal, sondern ganz im Medium seiner Personalität geschehen.

Deshalb stellt sich auch die Frage nach der Würde der menschlichen Person nicht abstrakt, sondern mit Bezug auf die menschliche Natur, von der es heißt, als „rationale Natur“ ist sie „die würdigste aller Naturen“, wie, darin begründet, „die Weise des Existierens die würdigste ist, deshalb nämlich, weil sie [die Person] etwas durch sich Existierendes ist“.²⁵⁶ Dieses „Durch-sich-sein-können“, das der Person aufgrund ihrer rationalen Natur zukommt, ist der Grund ihrer Würde. Lange vor Kant, durch den die Unterscheidung zwischen Würde und Preis zu einem viel zitierten Topos in der Diskussion um Personrechte geworden ist, unterscheidet Thomas in ähnlicher Weise. Würde hat, was um seiner selbst willen, und Nutzen, was um eines Anderen willen existiert.²⁵⁷ Kennzeichen dafür, daß die Person um ihrer selbst willen existiert, ist die Freiheit. Personen werden nicht bloß naturhaft zu etwas bewegt, wie die übrigen Lebewesen, sondern haben dank ihrer rationalen Natur Gewalt über ihr Tun und sind insofern selbst Ursprung Ihres Verhaltens.²⁵⁸ Andere Lebewesen werden durch ihre Natur (durch Neigung und Instinkt) gelenkt, während die Natur im Menschen „nicht führt, sondern geführt wird“. Der Mensch kommt nicht von selbst – naturhaft – ans Ziel, sondern dadurch, daß er sein Leben auf angemessene Weise führt. Natur und Freiheit sind daher keine Gegensätze, sondern komplementär. Ohne Gebrauch der Freiheit wird das Ziel nicht erreicht, worauf die Natur gerichtet ist. Thomas kann darum sagen, daß die Freiheit seinem naturhaften Antrieb innerlich sein muß.²⁵⁹

Die Würde des Menschen zu achten, bedeutet so auch für eine an der menschlichen Natur orientierten Rechtslehre, die menschliche Freiheit zu achten. Niemand hat das Recht, jemanden ohne triftigen Grund daran zu hindern, das zu tun, woran ihm natürlicherweise etwas liegen muß, weil er Mensch ist. Jeder kann um diesen Zusammenhang zwischen der nötigen Freiheit und unbeliebigen Erhaltungs- und Verwirklichungsbedingungen der menschlichen Existenz wissen. Und jeder weiß auch, daß es Unrecht wäre, jemanden daran zu hindern, in dieser Hinsicht frei zu sein, denn er würde ihn daran hindern, Mensch zu sein.

III. Fazit: Menschenwürde, Freiheit und Vernunft

Eine solche an der menschlichen Natur orientierte Konzeption der Freiheit wird heute vielfach als unbegründet oder als zu eng zurückgewiesen, weil der Rekurs auf die menschliche Natur der Freiheit Grenzen setzt. Grenzenlose Freiheit kann sich zwar niemand ernsthaft wünschen, doch werden Einschränkungen der Freiheit in einer pluralistischen Gesellschaft nur dort akzeptiert, wo sie dem Erhalt der Freiheit aller

²⁵⁶ Ebd.: „Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens“.

²⁵⁷ 3 Sent. 35, 1, 4, 1: „Dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum utilitas propter aliud“.

²⁵⁸ S. th. 29, 1: „habent dominium sui actus et non solum aguntur, sicut alia sed per se agunt“.

²⁵⁹ 3 Sent. 17, 1, 1: „Natura in homine non ducit sicut in aliis, sed ducitur; unde oportet homini libertatem inesse suo motu.“

dienen. Die Achtung der Menschenwürde als Grundprinzip des liberalen demokratischen Staates soll die Autonomie seiner Bürger schützen ohne weitere Vorgaben, was daraus für ein menschenwürdiges Leben folgen mag.²⁶⁰ Auch die Menschenrechte dienen nicht der Begrenzung, sondern der Eröffnung von Freiheitsspielräumen, solange die Freiheiten der Bürger untereinander verträglich sind. Das Ideal einer Gesellschaft, die auf einem alle konkreten Vorstellungen vom Guten „übergreifenden Konsens“²⁶¹ beruht, verträgt sich offenbar nicht mit einer naturrechtlich begründeten Konzeption des Rechts. Auch wenn das Naturrecht von seinem Anspruch her sich allein auf die Vernunft beruft gegen die Willkür staatlicher Autorität, ist es gerade dieser Anspruch auf vernünftige Einsicht in das, was recht ist, der zurückgewiesen wird. Die Anerkennung der Menschenwürde ist auch nicht das verbindende Glied zwischen den älteren Naturrechtskonzeptionen und der modernen Menschenrechtsidee, wie man annehmen könnte. Eine auf die Freiheitsgewährung eingeschränkte Idee der Menschenwürde verstärkt vielmehr die Tabuisierung naturrechtlicher Begründungen im öffentlichen Diskurs. Der kulturelle Wechsel vom Naturrecht zu den Menschenrechten ist so nicht bloß eine Änderung der Sprachform, sondern dem Begründungsverzicht geschuldet, der alles, außer der Freiheit, für nicht begründbar hält.

Dieser Vernunftverzicht zugunsten der Freiheit hat tiefe Wurzeln und prägt zunehmend die Signatur der Moderne. Philosophisch greifbar wird er in den Ideen des englischen Liberalismus und des kontinentalen Existentialismus. Gemeinsam ist ihnen die Vorstellung, daß ein jeder nur selbst wissen kann, was gut für ihn ist. Seine frei gewählte Identität ist alles, was er ist und macht seine Würde aus.²⁶² Konsequente Libertarianer, wie Michael Sandel sie beschreibt, mögen zwar selten sein. Aber ihre Leitidee, daß jeder nur sich selbst gehört, entfaltet in der Gleichsetzung von Menschenwürde mit Selbstbestimmung eine enorme Suggestivkraft. Sie reicht von der grobschlächtigen Parole des Siebziger-Jahre-Feminismus „mein Bauch gehört mir“ bis zur gegenwärtigen Rechtfertigung des Suizid. „Denn wenn mein Leben mir gehört, sollte ich auch die Freiheit haben, es aufzugeben.“²⁶³

Dennoch ist das Freiheits-Ideal moderner Gesellschaften mit Problemen verbunden, die am Ende auch gefährlich werden können für ihren Bestand. Damit ist nicht die gewaltsame Bedrohung von außen gegen die angebliche Orientierungslosigkeit und Dekadenz der westlichen Zivilisation gemeint, sondern eine Bedrohung von innen. Richtungslose Freiheit entfaltet eine Dialektik, die zu ihrer Selbstaufhebung führt. Charles Taylor hat das auf der Basis der einflußreichen Unterscheidung Isaiah Berlins zwischen negativer und positiver Freiheit²⁶⁴ gezeigt und vor dem „Irrtum der negativen Freiheit“ gewarnt.²⁶⁵ Negative Freiheit als „reines Möglichkeitskonzept“ zielt auf den Abbau von Hindernissen der Freiheit, die Freiheit unmöglich machen. Sie setzt als unproblematisch voraus, daß wir unsere Wünsche

²⁶⁰ Der liberale demokratische Staat ist nicht in jeder Hinsicht neutral, sondern ergreift „Partei für die Gleichheit und Autonomie der Bürger, indem er es ihnen freistellt, ihren eigenen Lebensplan und ihre eigene Lebensweise zu wählen.“ (Charles Taylor, *Laizität und Gewissensfreiheit*, Berlin 2011, S. 26).

²⁶¹ Vgl. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M. 2003, S. 219f.

²⁶² Dafür zwei Belege. „Wenn jemand einen annehmbaren Betrag von gesundem Menschenverstand und Erfahrung besitzt, ist seine Art zu leben die beste, nicht weil sie die beste an sich ist, sondern weil sie *sein eigener Stil* ist.“ (John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Stuttgart 1974, S. 93; Herv. B.W.). Karl Jaspers faßt die Identität noch schärfer, wenn er sagt, daß „die Trennung nicht möglich ist von Wahl und Ich, sondern ich selbst die Freiheit dieser Wahl bin“. Und von dieser Selbstkonstitution der Existenz heißt es dann: „Was sie als das Rechte hört, ist ihr Selbstsein.“ (Philosophie, Bd. II, Berlin 1932, S. 182; S. 361).

²⁶³ Sandel, *Gerechtigkeit*, S. 103.

²⁶⁴ Two concepts of liberty; in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, London 1969, S. 118-172.

²⁶⁵ Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt 1992, S. 118-144.

kennen und wissen, was wir wollen. Positive Freiheit ist dagegen ein „Verwirklichungsbegriff der Freiheit“, der die für die Freiheit relevanten Fähigkeiten in Rechnung stellt wie „ein Selbstverständnis, eine gewisse moralische Urteilsfähigkeit und Selbstkontrolle“, damit „das, was wir wollen, nicht unseren grundlegenden Zielen oder unserer Selbstverwirklichung zuwider läuft.“ Ohne diese Fähigkeiten, können wir die Freiheit verfehlen, „obwohl wir ganz ohne Zweifel tun, was wir wollen (was wir für unser Bedürfnis halten) [...]“; wir können damit unsere Unfreiheit sogar weiter verfestigen.“²⁶⁶ Seine grundlegenden Ziele nicht zu kennen, führt so zur Aufhebung der Freiheit der Person.

Aber das ist nur der erste Schritt auf dem Weg in die unbemerkte kollektive Unfreiheit. In Verbindung damit folgt der zweite Schritt aus der Unterscheidung von juristischer Straftat und Sünde, von Recht und Moral, die für die vom Christentum geprägte westliche Zivilisation grundlegend ist. Eine lebensfähige Gesellschaft braucht nicht bloß Gesetze, sondern auch öffentlich anerkannte Maßstäbe der Moral.²⁶⁷ Es ist jedoch eine Illusion zu meinen, daß diese Maßstäbe solange unverändert bleiben, wie „sich nicht die Mehrheit freiwillig an der Veränderung beteiligt.“ Es sind vor allem „Medien und Kräfte, die ganz außerhalb der Masse des Volkes liegen“, die Einfluß auf das öffentliche Bewußtsein nehmen, mit der Folge, daß ab einem „bestimmten Punkt der Verschlechterung der Maßstäbe der Gemeinschaft [...] die Mehrheit keine Einwände gegen eine weitere Verschlechterung haben [wird]; aber das ist ein Zeichen dafür, daß die Korruption erfolgreich war, und nicht der Beweis dafür, daß keine Korruption stattgefunden hat.“ Das öffentliche Bewußtsein der Moral verträgt sich durchaus mit dem Nicht-bemerken-können seiner erfolgreichen Korruption, wie sich das Bewußtsein der negativer Freiheit mit unbemerkter Unfreiheit verträgt. Die öffentliche Hochschätzung der Menschenrechte und Menschenwürde im Namen der Freiheit verträgt sich durchaus mit der unbemerkten Einschränkung von Freiheit. Zur Tragweite naturrechtlicher Begründungen gehört, daß im Rückgang auf das Naturgemäße genau diese Möglichkeit unbemerkter Unfreiheit in Rechnung gestellt ist. Wahrheitsverzicht im Interesse von Freiheit macht unfrei. „Es ist genau diese Möglichkeit, die es unbedingt erforderlich macht, daß wir unseren Maßstäben Geltung verschaffen, solange wir sie noch haben.“²⁶⁸

²⁶⁶ Taylor, Freiheit, S. 124f.

²⁶⁷ Ich referiere leicht abgewandelt ein Argument von Ronald Dworkin, Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt a.M.1984, S. 416. Dworkins Paradigma ist dort der öffentliche Einstellungswandel zur Pornographie.

²⁶⁸ Ebd.

Christentum, säkulare Vernunft und Interkulturalität. Was die Welt zusammenbringt

Berthold Wald²⁶⁹

Resumo: Cristianismo, Razão Secular e Interculturalidade - o que une o mundo. Fala no Simpósio “Esperança e missão. Os discursos de Bento XVI. para a política”. A convite da “Joseph Ratzinger Pope Benedict Foundation (Munich)” em 25/26 de novembro de 2015, no Reichstag em Berlim. O autor foi encarregado de explicar a conexão fundamental entre religião, cultura e verdade em referência ao discurso de Regensburg do Papa Bento XVI.

Palavras Chave: Religião, Cultura e Verdade. Bento XVI.

Zusammenfassung: [Der Autor fasst zusammen:] „Mir wurde vom Veranstalter des Symposions – [Hoffnung und Auftrag. Die Reden Benedikts XVI. zur Politik. Symposion auf Einladung der Joseph Ratzinger Papst Benedikt Stiftung München am 25./26. November 2015 im Deutschen Reichstag in Berlin] – aufgetragen, den grundlegenden Zusammenhang von Religion, Kultur und Wahrheit im Rückgriff auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI zu erläutern“

Schlüsselwörter: Religion, Kultur und Wahrheit. Benedikt XVI.

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

mir wurde vom Veranstalter des Symposions²⁷⁰ aufgetragen, den grundlegenden Zusammenhang von Religion, Kultur und Wahrheit im Rückgriff auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI zu erläutern. Im Folgenden werde ich der Einfachheit halber zumeist von Josef Ratzinger sprechen, auch wenn das mit Bezug auf seine Ämter in der Kirche nicht immer ganz korrekt ist.

„Wieder neu zusammenbringen, was nicht mehr fraglos zusammenhält“, das scheint mir am ehesten die Intention aller politischen Reden Josef Ratzingers zu treffen. Ich werde zur Verdeutlichung des Gemeinten zunächst einige grundlegende Aspekte von Ratzingers Gesprächsbeitrag zum Dialog mit Jürgen Habermas in Erinnerung rufen und erst danach auf die Regensburger Rede zu sprechen kommen. Mir scheint, daß die Tragweite dieser Rede durch die publizistische und auch kirchenpolitische Kontroverse um das Verhältnis von Religion und Gewalt im Islam verkürzt worden ist. Diesen zweifellos wichtigen Aspekt der Rede wird Frau Dr. Daga Portillo in ihrem Korreferat erläutern und über das vom Papst Gesagte hinaus vertiefen. Ich lese die politischen Reden Josef Ratzingers auch als Beitrag zur Diskussion um Sinn und Aufgabe des Politischen heute. Auch darum komme ich zu Beginn auf den Dialog mit Jürgen Habermas zu sprechen als eine noch eher allgemeine Hinführung zu dem, was den Papst in seiner Regensburger Rede bewegt und was seine Beurteilung der Weltlage unterscheidet von den in Europa und den USA allzu selbstverständlich geteilten Ansichten des politischen Liberalismus auf der einen und allen Spielarten des politischen und religiösen Fundamentalismus auf der anderen Seite. Es wird sich, so hoffe ich, im Rückblick zeigen, daß die Regensburger Rede die Fortsetzung und konkrete Entfaltung der Problemlage ist, die in Ratzingers Dialogbeitrag grundgelegt ist. Soviel einleitend zu Weg und Umweg meines Versuchs,

²⁶⁹ Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

²⁷⁰ Hoffnung und Auftrag. Die Reden Benedikts XVI. zur Politik. Symposion auf Einladung der Joseph Ratzinger Papst Benedikt Stiftung München am 25./26. November 2015 im Deutschen Reichstag in Berlin.

die Aktualität und die Beziehung der im Titel genannten Begriffe Christentum, säkulare Vernunft und Interkulturalität zu erläutern.

Mein erster Punkt gehört noch eher in die Kategorie „Umweg“ und beinhaltet einige mir wichtig scheinende Vorüberlegungen. Er lautet:

„Multikulturalität als Interkulturalität: notwendige Klärungen“ (I.)

Ich beginne mit einem Zitat aus einer Berliner Rede von Josef Ratzinger, die er am 28. November 2004 in der Bayerischen Landesvertretung, auf heimischem Boden sozusagen, gehalten hat, im selben Jahr, in welchem am 19. Januar in der Münchner Katholischen Akademie der Dialog mit Jürgen Habermas stattgefunden hat. Das Zitat lautet so:

„Den Kulturen der Welt ist die absolute Profanität, die sich im Abendland herausgebildet hat, zutiefst fremd. Sie sind überzeugt, daß eine Welt ohne Gott keine Zukunft hat. Insofern ruft uns gerade die Multikulturalität wieder zu uns selber zurück.“ (154)ⁱ

Mit wenigen Worten ist hier in synchroner wie diachroner Perspektive die Lage des heutigen Europa skizziert. Es ist im Zwiespalt mit seiner abendländischen Herkunft und den gegenwärtigen Kulturen der Welt auf einen Sonderweg geraten, der ihm zum Verhängnis werden kann. Diese latente Selbstgefährdung Europas ist allerdings nur für den sichtbar, der sich in die Perspektive der anderen Kulturen versetzt. Ihr Einfluß auf Europa und ihre Präsenz inmitten von Europa nimmt kontinuierlich zu und damit auch die Entfremdung zwischen Europa und den anderen großen Kulturen der Welt. Ratzingers These ist nun, daß nicht die Verteidigung und der weltweite Export absoluter Profanität die Zukunft Europas sichern kann, sondern allein die Rückkehr auf einen gemeinsamen Weg. Die weltweite Hegemonie westlicher Rationalität beruht zwar auf der wissenschaftlich - technologischen Überlegenheit des Westens. Aber sie ist auch darauf beschränkt und wird die anderen Kulturen in ihrem Kern nicht verändern können, wohl aber schwächen und möglicherweise auch zerstören. Solange diese Kulturen noch lebendig sind, kann das Faktum der Multikulturalität als ein Anstoß für Europa begriffen werden, das Spektrum der Vernunft und des Vernünftigen zu weiten und nicht auf den Bereich säkularer Rationalität zu verkürzen.

Nun steht zu vermuten, daß die These von der „Multikulturalität“ als Weckruf aus absoluter Profanität und Gottesferne nicht von jedermann geteilt wird, insbesondere nicht im politischen Berlin. Um nicht aneinander vorbei zu reden, sollte aber geklärt sein, was sinnvollerweise unter „Multikulturalität“ zu verstehen ist. Wie Josef Ratzinger den Begriff versteht, zeigt sich daran, daß er an Stelle von „Multikulturalität“ ebensogut von „Interkulturalität“ sprechen kann. Denn das „Multi“ in der Verbindung mit „kulturalität“ steht ja nicht einfachhin nur für die *Vielheit* von Kulturen; Es verweist mit der Vielheit auch auf die *Differenzen*, die *zwischen* den verschiedenen Kulturen bestehen. „Multikulturalität“ *bedeutet* „Interkulturalität“ und bezeichnet im eigentlichen Sinn das Verhältnis der Kulturen zueinander, den Zwischenraum der Kulturen, und nur sekundär den Binnenraum einer einzelnen Kultur. Warum das so ist, kann man sich leicht klarmachen. Eine Kultur kann nicht in derselben Weise aus unterschiedlichen Kulturen bestehen, wie die Gesamtheit aller Kulturen aus verschiedenen Kulturen besteht. Diese Gesamtheit ist nicht selbst eine Kultur, auch wenn die wechselseitige Anerkennung verschiedener Kulturen bereits selbst eine Kulturleistung ist. Multikulturalität setzt die Identität von Kulturen voraus, die bereit und fähig sind, in den Dialog mit anderen Kulturen einzutreten. Dabei hat

die Begegnung zwischen den Kulturen oftmals eine Kultur verändert und zur Entstehung einer neuen Kultur geführt.

Die europäische Kultur ist vielleicht das eindrucksvollste Beispiel dafür. Ihre Identität ist durch eine Symbiose von griechischer Philosophie, christlichem Glauben und römischem Recht geprägt. Es ist zweifellos richtig: Heute ist Europa der Lebensraum für eine Vielzahl von Menschen aus anderen Kulturen. Als bloßer Lebensraum jedoch wäre Europa nur ein geographischer Begriff für einen Siedlungsraum von unterschiedlichen Kulturen. Die in Brüssel aber auch hier in Berlin des Öfteren zu hörende Rede von der Multikulturalität Europas scheint genau das zu meinen: die Reduktion Europas auf seine Außengrenzen unter Verzicht auf eine substantielle kulturelle Identität. An ihrer Stelle soll eine europäische Rechtsordnung genügen, welche den in Europa lebenden Bürgern aus unterschiedlichen Kulturen die Sicherung des inneren Friedens und die wirtschaftliche Entwicklung garantiert. Es ist diese geschichtsvergessene und allein auf Zukunft gerichtete Sicht, die weithin das Denken der politischen und wirtschaftlichen Eliten Europas bestimmt.

Josef Ratzinger und Jürgen Habermas glauben nicht, daß die Zukunft Europas allein durch eine Stärkung der europäischen Institutionen zu sichern ist. Es stimmt zwar und ist auch gut so, daß die demokratischen Staaten Europas im Rahmen verfassungsrechtlicher Grundordnungen ihren Bürgern die Freiheit lassen, nach eigenen Vorstellungen zu leben. Kirchliche Ordnung und staatliche Macht sind im säkularen Staat getrennt. Der Staat verhält sich gegenüber den religiösen Überzeugungen seiner Bürger neutral, was aber nicht heißt gleichgültig. Im Gegenteil, der Staat muß ein Interesse daran haben, daß seine Bürger ungehindert nach ihren Überzeugungen leben können, solange diese nicht in Konflikt geraten mit der Grundordnung des Staates, die das friedliche Zusammenleben aller Bürger garantiert.

Ich sagte bereits, daß Josef Ratzinger und Jürgen Habermas gleichermaßen skeptisch sind gegenüber einer technokratischen Sicht Europas, die uns glauben machen will, daß Freiheit, Gleichheit und Solidarität als Grundprinzipien demokratischer Gesellschaften nur eines rechtlichen Rahmens bedürfen und sich dann gewissermaßen von allein erhalten. Die Naivität und Gefährlichkeit einer solchen Auffassung wird aus unterschiedlichen Perspektiven mit guten Gründen kritisiert. Ratzingers Bedenken sind hier grundsätzlicher und in einem umfassenderen Bezugsrahmen formuliert als etwa die Kritik vonseiten des politischen Liberalismus, wie er von John Rawls vertreten worden ist. Allerdings sollte zu denken geben, daß auch John Rawls seine Version des politischen Liberalismus aus keinem anderen Grund entwickelt hat, weil er Zweifel daran hatte, ob sich die Anerkennung des gesellschaftlichen Pluralismus in den westlichen Demokratien auf Dauer ohne zusätzliche Verständigung über ein von allen geteiltes Vernunftinteresse sichern läßt. Sein Vorschlag, die aus Gründen der Friedenssicherung notwendige Trennung von Recht und Moral und den politischen Vorrang der Idee des Rechts vor der Idee des Guten durch einen „übergreifenden Konsens“ zu überbrücken, hat jedoch durch die Unbestimmtheit der Kriterien „Vernünftigkeit“ und „Universalität“ Schwierigkeiten eigener Art. Zudem ist die Idee eines vernünftigen, von allen grundlegenden Differenzen abstrahierenden Konsenses in ihrer Reichweite auf Demokratien beschränkt, die nach Wegen suchen, den Modus vivendi des weltanschaulichen Pluralismus zu stabilisieren. Nicht ohne Grund ist darum gegen die Idee des „übergreifenden Konsenses“ eingewandt worden, daß die friedensgefährdenden gesellschaftlichen Konflikte ihre Wurzel gerade in den umfassenden Überzeugungen haben, die nicht in den umgreifenden Konsens eingehen dürfen. Was wäre dann die Alternative?

Die Weitung des Blicks im Bedenken der Interkulturalität (II.)

Um die Frage nach der Bedeutung umfassender Überzeugungen von der Wahrheit, vom Guten und Gerechten, geht es auch im Dialog zwischen Habermas und Ratzinger. Angesichts der Gefahr einer „entgleisenden Moderne“ plädiert Habermas anders als Rawls gerade nicht für die Ausklammerung, sondern für eine Übersetzung auch und gerade der religiösen Überzeugungen in „eine öffentlich zugängliche Sprache“. (H 36)ⁱⁱ „Eine liberale politische Kultur“ müsse, so Habermas abschließend, „sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, daß sie sich an den Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentliche Sprache zu übersetzen.“ (H 36) Das geht nun eindeutig über das hinaus, was der klassische Liberalismus für möglich und notwendig hält.

Die faktische Transformation des politischen Liberalismus beim späten Habermas, die schon in seiner Friedenspreis-Rede nach dem 11. September 2001 zu erkennen war, darf wohl als unverdächtiger Indikator für den Ernst einer Krise gelten, die sich für Josef Ratzinger allerdings nicht auf das Verhältnis zwischen religiösen und säkularen Bürgern im demokratischen Staat beschränkt. Für ihn reicht die Herausforderung weiter. Die von Habermas geforderte Öffnung für die Überzeugungen religiöser Bürger genügt nicht angesichts der „Ausbildung einer Weltgesellschaft“ und angesichts der immer weiter anwachsenden „Macht des Machens und Zerstörens“. (13) Sie genügt deshalb nicht, weil grundlegende „ethische Gewißheiten weithin zerbrochen“ (14) sind und die Welt zunehmend der Macht der instrumentellen Vernunft und der neuen Macht des religiösen Terrors (16ff.) ausgeliefert ist. Der Verlust grundlegender Gewißheiten im Bereich des Rechts (Stichwort „Naturrecht“) zeigt sich auf beunruhigende Weise in dem Faktum, daß es „innerhalb der kulturellen Räume“, sei es im Westen, im islamischen Kulturraum und darüber hinaus im Bereich der anderen Weltkulturen, „keine Einheitlichkeit“ mehr gibt. Im kulturellen Vergleich gilt auch für die „beiden großen Kulturen des Westens“ – die des christlichen Glaubens wie die der säkularen Rationalität – trotz ihrer weltumspannenden Präsenz eine „faktische Nichtuniversalität“ (23). Dieser Widerspruch zwischen weltweiter Verbreitung und faktischer Nichtuniversalität betrifft die säkulare Rationalität allerdings in besonderer Weise. Aus der Perspektive der Multikulturalität erscheint die säkulare Rationalität als ein „Sonderweg“, den keine der religiösen Kulturen, einschließlich der christlichen Kultur, aus Überzeugung mitgehen kann. Der säkularen positivistischen Rationalität fehlt der Bezug auf die „Grundfragen des Menschseins“ und in dieser fundamentalen Hinsicht jegliche Evidenz. Ein so elementar Mangel ist nicht durch „Übersetzung“ in die Sprache religiöser Kulturen zu überwinden, sondern allein durch eine Korrektur.

Eine solche Korrektur hält Josef Ratzinger für dringend geboten. Die Gefährdung des Friedens in der Welt geht nicht bloß auf das Konto der Pathologien im Bereich der Religion, sondern ebenso auf das Konto der Pathologien im Bereich der Vernunft. Auch wenn er dies im Gespräch mit Habermas nicht ausdrücklich sagt, darf man doch auf dem Hintergrund seiner Ausführungen einen Zusammenhang zwischen islamistischer Gewalt und westlicher Hybris unterstellen, - einen *Circulus vitiosus*, der aus der kolonialen Entfremdung der islamischen Kultur sein zerstörerisches Potential bezieht. Dieser Teufelskreis kann nur durchbrochen werden in dem Maße, wie die westliche Vernunft die Begrenztheit säkularer Rationalität anzuerkennen bereit ist. Eine realistische Chance für einen solchen Durchbruch sieht Ratzinger schon angelegt in der nicht mehr umkehrbaren Situation der „Multikulturalität und ihre(r) Folgen“ (22f.). Es kommt jetzt für die säkulare Vernunft darauf an, „Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen (zu) lernen.“ (24) Eine solche Weitung der Vernunft steht nicht im Widerspruch zum Wesen der Vernunft. Josef Pieper hat einmal diese in der Vernunft selbst gegebene Hörbereitschaft und damit die

Möglichkeit eines christlichen Philosophierens gegen Martin Heidegger und Karl Jaspers durch Vergleich analoger Erkenntnisquellen verteidigt, der sich leicht in die Sprache von Josef Ratzinger übersetzen läßt. So wenig Hören und Sehen einander ausschließen (Pieper), sowenig steht eine hörbereite Vernunft im Widerspruch zum Augenlicht einer fragenden Vernunft (Ratzinger). Und wie verschiedene Kulturen auf Grund fundamentaler Gemeinsamkeiten zum gegenseitigen Vorteil durch eine „polyphone Korrelation“ (25) verbunden sein können, so auch die beiden westlichen Kulturen des christlichen Glaubens und der säkularen Vernunft. „Wahre Korrelationalität“ verlangt von beiden, sich „der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube (zu) öffnen, so daß ein universaler Prozeß der Reinigung wachsen kann“, worin „die von allen Menschen irgendwie geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können.“ (25) Ratzinger schließt seinen Dialogbeitrag mit der Hoffnung, daß so „wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält.“ (25) Was aber dieser neu zu entdeckenden Korrelationalität bei näherer Betrachtung im Weg steht, darum soll es im nächsten Punkt gehen. Und damit sind wir dann endlich bei der Regensburger Rede angelangt .Sie verbindet eine kritische Sicht mit einer positiven Sicht der Dinge oder anders gesagt: sie verbindet notwendige Kritik mit begründeter Hoffnung. Ich beginne mit der Kritik.

Säkulare Vernunft und christliche Religion: Denken am Scheideweg (III.)

Der Gedanke einer überlebensnotwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube ist auch die Mitte der Regensburger Rede. Die Dringlichkeit einer lebendigen Symbiose von Glaube und Vernunft, die Ratzinger im Dialog mit Habermas in allgemeiner Weise zum Thema gemacht hat, wird in der Regensburger Rede konkretisiert. Schon der Aufbau der Rede zeigt, daß dieses Thema nach zwei Seiten hin kritisch behandelt wird: mit Bezug auf den Islam und mit Bezug auf das Christentum. Von beiden Seiten her ist diese lebens- und überlebenswichtige Symbiose bedroht: durch den Gottesbegriff in der islamischen Welt und durch den Vernunftbegriff in der christlichen Welt. Die unliebsamen Konsequenzen für das Zusammenleben der Kulturen zeigen sich zwar besonders deutlich am Bedrohungspotential einer in sich geschlossenen Religion. Insofern war die Fokussierung der öffentlichen Debatte auf die angebliche oder wirkliche Vernunftfeindlichkeit des Islam zwar verständlich, aber doch einseitig. Wer noch unbefangen zuhören und lesen kann, sollte eigentlich bemerkt haben, daß es in dieser Rede zum ganz überwiegenden Teil nicht um den Islam, sondern um die Erblast eines geschlossenen Vernunftbegriffs geht, die nicht minder folgenreich und gefährlich ist. Wie zentral dem Papst dieser Punkt ist, geht schon daraus hervor, daß er mitten in die historische Darstellung von „drei Wellen des Enthellenisierungsprogramms“ (185), zwischen die zweite und die dritte Welle, ein systematischen Exkurs über die neuzeitliche Selbstbeschränkung der Vernunft einfügt, worin er deren pathologische Entstellung und Gefährlichkeit mit wünschenswerter Deutlichkeit analysiert (187 f.).

Doch ist die Entfaltung des Bedrohungsszenariums für ihn kein Selbstzweck, sondern nur der Hintergrund für eine positive Botschaft. Es braucht gewissermaßen ein Bühnenbild, dessen Düsternis als Kontrastfolie hilfreich ist, um beim Hörer (und Leser) der Rede die Sehnsucht nach Helle und die Freude am Licht zu wecken. Als Theologe und Papst ist Josef Ratzinger kein Unglücksprophet. Es gibt für ihn Grund zur Hoffnung, weil es in jedem Menschen die Sehnsucht nach Wahrheit gibt, und es gibt Hoffnung, solange der christliche Glaube diese Sehnsucht nährt. Das zeigt schon der Hinweis zu Beginn seiner Rede auf den Sinn der Universität. Ihre eigentliche Aufgabe besteht darin, den Zusammenhang von Sehnsucht nach Wahrheit und

Erkenntnis von Wahrheit zu bewahren und wo nötig zu erneuern. Die universitäre Interdisziplinarität ist so auch ein Modell von Interkulturalität. Spezialisierungen in unterschiedlichen Fächerkulturen stehen hier nicht im Gegensatz zum Ganzen der Vernunft, - jedenfalls sollte es so sein, damit die Universität ihrer Aufgabe weiterhin gerecht werden kann. „Nach der Vernunft des Glaubens“ zu fragen, gehört „notwendig zum Ganzen der Universitas scientiarum“. (180) Um dieses Ganze der Vernunft nicht aus dem Blick zu verlieren, darf es keine Frage- und Denkverbote geben. Dies gilt für die „Vernunft des Glaubens“ nicht weniger wie für die Vernunft der „säkularen Vernunft“. Ist ein Gottesbegriff vernunftgemäß, der uns dazu verpflichtet, Gott jenseits der Vernunft zu denken, also Gott gerade nicht zu denken, sondern blind zu gehorchen? (Den Bezug auf die Islamkritik lasse ich hier weg, weil wir das Nötige dazu im Korreferat von Frau Dr. Daga gesagt wird.) Ist ein Vernunftbegriff vernunftgemäß, der die wissenschaftliche Gewißheit naturwissenschaftlicher Erklärungen zum alleinigen Maßstab auch des Wissens um die „menschlichen Dinge“ macht und der zum Ausschluß der Gottesfrage führt? Aber nicht nur das: Ist die Vernunft überhaupt noch Vernunft, wenn philosophische Vernunftkritik dazu führt, dem Menschen nicht bloß das Jenseits, sondern auch das Diesseits zu entziehen? Kant habe, so wäre mit Hellmuth Plessner zu ergänzen, Luthers Lehre vom „verborgenen Jenseits“ durch eine Lehre vom „verborgenen Diesseits“ ergänzt und so endgültig alle Fenster verschlossen, die einen Blick über uns hinaus ins Freie eröffnen. Die unvermeidliche Folge solcher „Verkürzung des Radius von Wissenschaft und Vernunft“ ist die Verlegung der „eigentlich menschlichen Fragen (...) nach unserem Woher und Wohin“ „ins (bloß) Subjektive“ (188). Politisch gewendet bedeutet das, daß „Ethos und Religion“ mit der Wahrheit „auch ihre gemeinschaftsbildende Kraft“ verlieren und der „Beliebigkeit“ verfallen. Die Konsequenzen nicht bloß für Europa, sondern für die Menschheit insgesamt liegen für den Papst auf der Hand: „Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft verengt wird.“ (188) Ich füge hier ein Zitat ein, worin Ratzinger am Schluß seines Hamburger Vortrags über „Glaube zwischen Vernunft und Gefühl“ (1998) die notwendige Öffnung der Vernunft mit bildhafter Anschaulichkeit beschwört:

„Das Wesentliche ist eben dies: Der Mensch muß aufsteigen lernen, er muß weit werden. Er muss am Fenster stehen. Er muß Ausschau halten. Und dann kann das Licht Gottes ihn anrühren, er kann ihn erkennen und von ihm her den wahren Überblick gewinnen. Die Fixierung auf die Erde darf nicht so ausschließlich werden, daß wir des Aufstiegs, der aufrechten Haltung unfähig werden. Die großen Menschen, die im geduligen Aufsteigen und in den erlittenen Reinigungen ihres Lebens Sehende und darum Wegweiser der Jahrhunderte geworden sind, gehen uns auch heute an. Sie zeigen uns, wie auch in der Nacht Licht zu finden ist und wie wir den aus den Abgründen der menschlichen Existenz aufsteigenden Drohungen begegnen und der Zukunft als Hoffende entgegengehen können.“ (383)

Wie schon erwähnt, beendete Josef Ratzinger den Dialog mit Habermas durch den Hinweis, daß *beide* westlichen Kulturen, der christliche Glaube wie die westliche Rationalität, sich für die „Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen“ (25) müssen. Auch der christliche Glaube? Diese sehr grundsätzliche aber unbestimmte Forderung erfährt in der Regensburger Rede die nötige Konkretisierung und zwar im Hinblick auf die christliche Theologie. Man konnte sich schon fragen, weshalb Ratzinger am Ende des Gesprächs mit Habermas auch vom christlichen Glauben verlangt, daß er sich öffnen soll. Was für ein Glaube oder wessen Glaube ist denn da gemeint? Die Regensburger Rede bietet auch hier eine wichtige Verständnishilfe durch die Konkretisierung dieses an den christlichen Glauben gerichteten Postulats. Nicht bloß im Islam, schon in der christlichen Theologie des Mittelalters ist eine Spur

angelegt, die das christliche Gottesverständnis aus seiner Verbindung mit der Weite der Vernunft herausführt, und so der Verengung durch Aufklärung und/ oder der Beliebtheit im kulturellen Wandel ausliefert hat. Die schon genannten „drei Wellen des Enthellenisierungsprogramms“ (185) sind ein Beleg dafür. Gemeinsam ist allen dreien die Verwerfung der Synthese von Griechischem und Christlichem, zuerst mit dem Anliegen der Reformation des 16. Jahrhunderts verknüpft, dann weitergeführt in der liberalen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, und schließlich in unserer Zeit wirksam durch die Forderung, „angesichts der Begegnung mit der Vielheit der Kulturen“ hinter „die Synthese mit dem Griechentum“ als „erste Inkulturation des Christlichen (...) zurückzugehen auf die einfache Botschaft des Neuen Testaments, um sie in ihren Räumen jeweils neu zu inkulturieren.“ (188)

Diese latente Abkehr vom Logos im Inneren der christlichen Kultur unter dem Deckmantel der Enthellenisierung ist gemeint, wenn Ratzinger von einer notwendigen Öffnung auch des christlichen Glaubens spricht. Dieser Glaube steht seit dem Mittelalter an einem „Scheideweg im Verständnis Gottes“ (182), dessen volle Tragweite erst dann zutage tritt, wenn der säkularen westlichen Rationalität das Korrektiv abhanden gekommen ist. Ein solches unverzichtbares Korrektiv ist der christliche Gottesglaube. Seine Mitte ist der Logos als Wesen Gottes und als Urbild der Schöpfung. Und damit bin ich bei meinem letzten Punkt, dem positiven Aspekt der Regensburger Rede, beide der Frage, warum dennoch Grund zur Hoffnung besteht.

Christentum, Wahrheit und Interkulturalität. Was die Welt zusammenbringt (IV.)

In seiner Kritik an den Versuchen der Enthellenisierung weist der Papst darauf hin, daß die theologische Rede vom Logos als dem Wesen Gottes keineswegs bloß eine nachträgliche Hellenisierung der biblischen Botschaft ist, sondern den Kern dieser Botschaft ausmacht. Es besteht ein „tiefer Einklang zwischen biblischem Glauben und griechischem Denken (182), weshalb ihre Begegnung für ihn „kein Zufall“ (82) war. Wer diesen Zusammenhang zerreißen will und herabsetzt zu einer uns heute nichts mehr angehenden „ersten Inkulturation“, ignoriert nicht bloß den im Prozeß Selbstoffenbarung Gottes mitgegebenen Vernunftanspruch; er mißversteht auch den inneren Antrieb der griechischen Philosophie, der ebenso auf die Überschreitung kultureller und religiöser Grenzen und Verkürzungen des Logos gerichtet war. Der Ausdruck „Philo-sophia“, was ja soviel heißt wie „liebende Suche nach der Weisheit“, gibt Zeugnis von dieser Sehnsucht nach der ganzen Wahrheit, wie auch der gleichfalls philosophische Terminus „Theo-logia“ das wahre Denken über Gott von den zufälligen Bedingtheiten und Grenzen allzu menschlichen Gottdenkens befreien soll. Deshalb ist es irreführend, von „erster Inkulturation“ des Christentums zu sprechen, an deren Stelle heute weitere Inkulturationen treten sollten. Die philosophische Suche nach Wahrheit war auf die biblische Entfaltung des Logos angelegt und ihre Begegnung nicht nur ein „religionsgeschichtlich, sondern weltgeschichtlich entscheidender Vorgang“. (185) Die Weitung der Vernunft und die Freiheit von kultureller Enge beruhen darauf und sind nicht bloß die Grundlage der europäischen Kultur, sondern eröffnen auch die Möglichkeit für einen heute so dringend notwendigen interkulturellen Dialog.

Was im Kontext der Regensburger Rede an notwendiger Begründung fehlt, fasse ich jetzt im Rückgriff auf andere Texte Josef Ratzingers unter zwei Leitfragen zusammen als

Versuch einer Konklusion: Hoffnung und Auftrag

I. Was berechtigt uns zu der Hoffnung, daß solche „Begegnung der Kulturen“ auch weiterhin möglich ist?

Aus Ratzingers Antwort auf diese Frage hebe ich fünf Aspekte hervor, auch als Thesen für eine spätere Diskussion:

(1) Es gibt Grund zur Hoffnung, „weil der Mensch in allen Verschiedenheiten seiner Geschichte und seiner Gemeinschaftsbildungen ein einziger ist, ein und dasselbe Wesen. Dieses eine Wesen Mensch wird aber in der Tiefe seiner Existenz von der Wahrheit selber berührt.“ (268)

(2) Die „universale Tendenz großer Kulturen“ hat ihr Fundament in der „Universalität des menschlichen Geistes, dessen Grundbedürfnisse in den verschiedenen Kulturen identisch sind.“ (396)

(3) „Die Gemeinsamkeiten des Christentums mit den alten Kulturen der Menschheit sind größer als die Gemeinsamkeiten mit der relativistisch-rationalistischen Welt.“ (280)

(4) „Der neuzeitlichen Menschheit ist eingeredet worden, daß die Moralen der Menschheit einander radikal widersprechen wie die Religionen auch. (...) Die Wirklichkeit ist, daß die Grundintuition über den moralischen Charakter des Seins selbst und über den notwendigen Zusammenklang des menschlichen Wesens mit der Botschaft der Natur allen großen Kulturen gemeinsam ist.“ (152)

(5) „Nicht der Relativismus wird bestätigt, sondern die Einheit des Menschseins und sein gemeinsames Angerührtsein von einer Wahrheit, die größer ist als wir.“ (280)

II. Wieso ist das Christentum in besonderer Weise beauftragt und befähigt, der Verständigung unter den Kulturen zu dienen?

Hier sind es vier Aspekte, die sich an die vorherigen anschließen lassen.

(1) Im Herrschaftsbereich technischer Rationalität verbindet allein das Christentum die Kulturen im gemeinsamen Wissen um „die Verwiesenheit des Menschen auf Gott“, im Wissen „um Sünde, Buße und Vergebung, im Wissen „um die sittlichen Grundordnungen, wie sie im Dekalog Gestalt gefunden haben.“ (280)

(2) Die „erste Aufgabe“ heute gerade für Christen ist es, „die schlafende Vernunft zu wecken. Die Antwort des Glaubens ist nicht ob der Schärfe der Vernunft unverständlich geworden, sondern ob ihrer Müdigkeit.“ (304 f.) „Der Glaube ist ein Auftrag an die Vernunft, sie selbst zu sein. Was er ihr verbietet, ist allein die Unvernunft, die sich weigert, die Dinge so zu sehen, wie sie sind.“ (319)

(3) „Die gläubigen Christen sollten sich als eine (...) schöpferische Minderheit verstehen (Toynbee) und dazu beitragen, daß Europa das Beste seines Erbes neu gewinnt und damit der ganzen Menschheit dient.“ (154)

Was aber ist dieses Beste, welches als Erbe und Auftrag dem Christentum anvertraut ist?

(4) „In principio erat verbum“. „Der christliche Glaube ist heute wie damals die Option für eine Priorität der Vernunft und des Vernünftigen.“ (360) Der „Primat des Logos und (der) Primat der Liebe“ bedingen sich wechselseitig; weil „Liebe und Vernunft als die eigentlichen Grundpfeiler des Wirklichen in eins gehen.“ (362)

Gibt es eine menschliche Natur? Teleologisches Denken in Antike und Mittelalter

Berthold Wald²⁷¹

Resumo: Uma natureza concebida teleologicamente e a lei moral em Tomás de Aquino têm sua origem comum na razão divina. Tomás define a lei a partir de sua referência à razão como "ordinatio rationis" e não de sua referência à vontade do legislador. O conhecimento da lei moral segue então do conhecimento da natureza humana, cujas condições são realizadas nas inclinações naturais. O que é apropriado a um ser com base em sua natureza e deve encontrar sua continuação e realização na ação só pode ser determinado concretamente de maneira análoga. A natureza compreendida no sentido unívoco não tem normatividade, porque o que é normativo por natureza decorre do modo específico de ser de tudo o que é criado e, portanto, é diferente em cada caso.

Palavras Chave: Natureza, Pensamento Teleológico antigo e medieval, Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Normatividade.

Zusammenfassung: Eine teleologisch gedachte Natur und das moralische Gesetz bei Thomas von Aquin über ihre gemeinsame Herkunft aus der göttlichen Vernunft vermittelt sind. Thomas definiert das Gesetz aus seinem Bezug auf die Vernunft als „ordinatio rationis“ und nicht aus seinem Bezug auf den Willen des Gesetzgebers. Die Kenntnis des sittlichen Gesetzes folgt dann aus der Kenntnis der menschlichen Natur, deren Verwirklichungsbedingungen sich in den naturhaften Geneigtheiten (inclinationes) erschließen. Was einem Wesen aufgrund seiner Natur jeweils angemessen ist und seine Fortsetzung und Verwirklichung im Tun finden soll, kann nur in analoger Weise konkret bestimmt werden. Natur im univoken Sinn verstanden besitzt keine Normativität, weil das Normative an der Natur aus der spezifischen Seinsweise alles Geschaffenen folgt und daher jeweils verschieden ist.

Schlüsselwörter: Menschliche Natur, Teleologisches Denken in Antike und Mittelalter, Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Normativität.

„Der Mensch ist nichts anderes als wozu er sich macht“.²⁷² Dieser triste Satz des französischen Schriftstellers und Philosophen Jean-Paul Sartre formuliert das Grundprinzip einer postmetaphysischen Zivilisation. Er bestimmt heute weitgehend Denken und Handeln der politischen Entscheidungsträger in West und Ost. Statt an ein Wesen des Menschen glaubt man an die Freiheit des Menschen. Aber diese Freiheit ist eine ambivalente Sache, weil das „Machen“, von dem Sartre spricht, ohne Wahrheitskriterium ist. Der englische Literaturwissenschaftler und Essayist C. S. Lewis hat bereits einige Jahre zuvor (1943) vor der unvermeidlichen Konsequenz gewarnt. Am Anfang der neuzeitlichen Selbstermächtigung des Menschen steht die Vergegenständlichung der Natur zu beliebigen Zwecken. An deren Ende wird „die menschliche Natur [...] das letzte Stück Natur sein, das vor dem Menschen kapituliert.“²⁷³ Die Folge wird nicht eine Befreiung des Menschen, sondern dessen Unterwerfung sein. „Denn die Macht des Menschen, aus sich zu machen, was ihm

²⁷¹ Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

²⁷² Jean-Paul Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: J.-P. Sartre, *Drei Essays*, Zürich 1971, S. 11. Zur Begründung heißt es bei Sartre: „Wenn der Mensch, so wie ihn der Existentialist begreift, nicht definierbar ist, so darum, weil er anfangs überhaupt nichts ist. Er wird erst in der weiteren Folge sein, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Also gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen.“

²⁷³ C. S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*, Einsiedeln 1979, S. 62.

beliebt, bedeutet [...] die Macht einer weniger, aus anderen zu machen, was *ihnen* beliebt.“²⁷⁴ Lewis nannte das „die Abschaffung des Menschen“.

Wozu diese „aktualisierende“ Vorbemerkung, wenn im Folgenden doch nur von der Philosophie der Antike und des Mittelalters die Rede sein wird? Nun, Aktualität ist nur insofern von philosophischem Interesse, als sie unzeitgemäß ist in dem Sinn, wie Nietzsche von „unzeitgemäßen Betrachtungen“ gesprochen hat. Er verstand darunter das, was an der Zeit ist gesagt zu werden und nicht das, was die Zeit sagt. Auch wenn die Negation der menschlichen Natur ein typisch modernes Phänomen ist, hat es schon zu früheren Zeiten einen Disput gegeben, zwar nicht darüber, ob eine menschliche Natur existiert, wohl aber darüber, was sie ihrem Wesen nach ist. Offensichtlich ist die Rede von einer menschlichen Natur eine voraussetzungsreiche Sache, die dazu nötigt, von „Gott und der Welt“ zu reden. Ich erinnere hier nur an die bekannten drei Fragen Immanuel Kants. Die vierte Frage „Was ist der Mensch?“ schließt für Kant die Fragen ein: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“²⁷⁵ Noch für Kant gehörte so die Frage nach dem Menschen in den Kontext von Metaphysik und Religion, Glaube und Vernunft.

Daß es eine menschliche Natur gibt, steht für die antike Philosophie seit der sokratischen „Wende zum Menschen“ außer Frage. „Die Felder und die Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt“,²⁷⁶ lässt sich Sokrates seinem jugendlichen Gesprächspartner Phaidros gegenüber vernehmen. Allerdings sind wir beim Menschen an ganz verschiedene Kontexte wie Physik und Metaphysik, Politik und Ethik verwiesen, in denen die menschliche Natur und das Naturgemäße Gegenstand philosophischer Untersuchungen sind. Weil insbesondere die philosophische Frage nach dem Menschen auch im Mittelalter noch nicht als spezifischer Gegenstand erörtert wird, ist jeder Versuch, diese Frage von heute aus zu beantworten, das Resultat eines hermeneutischen Eingriffs. Wir müssen die relevanten Aspekte aus den verschiedenen Kontexten erheben, um zu einem kohärenten Bild der menschlichen Natur in der antiken und mittelalterlichen Philosophie zu gelangen.

Der umfassendste Zugang scheint mir im Ausgang von dem teleologischen Erklärungsparadigma gegeben, welches Naturteleologie und Handlungsteleologie, Metaphysik und Ethik gleichermaßen umgreift. Die auf diesem Feld bestehende komplexe Verflechtung der Argumentationslinien kann ich hier nur andeuten als ausführen. Dafür wird das Hauptaugenmerk darauf liegen, was ich die Entdeckung der Teleologie durch Platon nennen möchte, deren Implikationen bei Aristoteles und Thomas von Aquin beispielhaft verdeutlicht werden sollen.

I. Platons Entdeckung der Teleologie im Bereich von Natur und Handlung

Auch wenn es eine viel zitierte Übertreibung ist, daß alle Philosophie nach Platon nur den Status von Fußnoten zu seinem Werk beanspruchen kann, so hat Platon doch Grundlagen für unser Verständnis von der Natur geschaffen, die für lange Zeit maßgeblich geblieben sind. Er war darin so erfolgreich, daß man die Positionen seiner Vorgänger und zeitgenössischen Gegner oft nur fragmentarisch aus seinen Schriften rekonstruieren kann. Allerdings ist Platons Nachdenken über die Natur nicht Selbstzweck. Ihn interessiert dabei vor allem der Mensch und seine Stellung im

²⁷⁴ Ebd.

²⁷⁵ I. Kant, *Logik-Vorlesung* A 26.

²⁷⁶ Platon, *Phaidros* 230d.

Ganzen der Natur. So kommt es zum Konflikt sowohl mit der *wissenschaftlichen Aufklärung* wie auch mit der *gesellschaftlichen Aufklärung* seiner Zeit. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist eine naturalistische Sicht des Menschen. Während der naturphilosophisch begründete Determinismus den Unterschied zwischen menschlichen Handlungen und bloßen Ereignissen untergräbt, fordert die Sophistik eine Umwertung aller Werte durch das Recht des Stärkeren nach dem Vorbild der Natur. Vergewenwärtigen wir uns in groben Umrissen beide Positionen, die Platon als unhaltbar zu erweisen sucht.

1. Platons Kritik am Naturverständnis der ionischen Naturphilosophie

Die Hauptquelle ist dafür platonische Dialog *Phaidon*. Zur Diskussion steht hier die Frage, ob sich das Lebendige, wie alle Natur, als rein materieller Prozeß verstehen läßt und ob folglich auch das menschliche Handeln in derselben Weise erklärt werden kann. Ein Abschnitt im 47. Kapitel des *Phaidon* enthält eine beispielhafte Beschreibung dieser Position und deren Kritik. Es geht darin um das Verhältnis von Natur und Vernunft. Sokrates berichtet, wie seine anfängliche Begeisterung für Anaxagoras einer großen Enttäuschung gewichen ist, nachdem er feststellen mußte, daß Vernunft (*Nous*) bei Anaxargoras funktionslos gedacht ist und daher, modern gesprochen, nur ein Epiphänomen materieller Prozesse sein kann. Wegen der sachlichen Bedeutung auch vor dem Hintergrund eines neurobiologisch argumentierenden zeitgenössischen Naturalismus soll diese überraschend modern anmutende Kritik an Anaxagoras und einer materialistischen Naturphilosophie hier ungekürzt wiedergegeben werden:

„Sein Verfahren schien mir ganz so, wie wenn jemand erst sagte, Sokrates tue alles, was er tue, auf Grund der Vernunft, und dann, wenn er versuchte im einzelnen die Ursachen von allem anzugeben, was ich tue, nun zunächst erklärte, daß ich deshalb hier sitze, weil mein Körper aus Knochen und Sehnen zusammengesetzt ist und die Knochen fest sind und voneinander getrennte Gelenke haben, die Sehnen aber, die die Knochen samt dem Fleisch und der sie umschließenden Haut rings umgeben, gespannt und nachgelassen werden können; indem nun die Knochen in ihren Gelenken hängen, bewirken die Sehnen durch ihr Nachlassen und ihre Spannung, daß ich jetzt imstande bin, meine Glieder zu biegen, und aus diesem Grunde sitze ich hier in gebeugter Haltung.

In ganz ähnlicher Weise könnte er auch meine Unterredung mit euch erklären, indem er Töne und Lüfte und Reizungen des Gehörs und tausenderlei anderes als Ursache anführte, unbekümmert darum, die wahren Gründe zu nennen, nämlich daß, weil es den Athenern besser zu sein schien, mich zu verurteilen, es auch mir besser schien, hier zu sitzen und gerechter auszuharren und die Strafe über mich ergehen zu lassen, die sie angeordnet haben; denn, beim Hunde, diese Sehnen und Knochen wären längst in Megara oder in Bötien, fortgetragen von der Vorstellung des Besten, wenn ich es nicht für gerechter und schöner erachtet hätte, statt zu fliehen und davonzulaufen, jede Strafe

*des Staates über mich ergehen zu lassen, die er über mich verhängt.*²⁷⁷

Wäre die naturphilosophische Auffassung zutreffend, daß alles, was geschieht, vernunftlos zustande kommt, dann würden im selben Maße die Natur wie auch das menschliche Handeln rätselhaft. Daß aus der „Mischung und Entmischung der Elemente“ von selbst Lebewesen entstehen, daß das Blut die Ursache dafür ist, daß wir denken, und daß die Funktion von Knochen und Sehnen ursächlich dafür ist, daß Sokrates auf seiner Gefängnispritsche sitzt und nicht etwa flieht, macht das Lebendige, das Denken und das Handeln nicht etwa verständlicher. Es bringt vielmehr die uns vertraute Differenz zwischen dem Lebendigen und dem Nichtlebendigen, zwischen vegetativ ablaufenden Prozessen und dem menschlichen Nachdenken, wie auch zwischen menschlichen Handlungen und bloßen Ereignissen zum Verschwinden.²⁷⁸ Die Möglichkeit dieser für unser vorwissenschaftliches Welt- und Selbstverständnis zentralen Differenzen hängt an der Unterscheidung zwischen Ursachen und Gründen oder, wie Platon sagt, an der Unterscheidung „zwischen der eigentlichen Ursache und dem, ohne welches die Ursache nicht wirken kann“.²⁷⁹

Unter „eigentlicher Ursache“ versteht Platon Vernunftzwecke, welche sowohl dem Naturgeschehen wie dem menschlichen Handeln Richtung und Sinn verleihen. Die Materie als das aus sich Unbestimmte und Vernunftlose kann von sich her für nichts ursächlich sein, weder für die Ordnung in der Natur noch für die Ordnung im menschlichen Handeln. Nur wo Vernunft ist, kann Ordnung sein, weil Ordnung eine Relation der Angemessenheit ist, die vom Ziel her besteht. Wenn wir also überhaupt verstehen wollen, was geschieht, müssen wir, „in Rücksicht auf den Menschen selbst, wie auf alles andere, [unser] Augenmerk ausschließlich darauf richten, was das Beste und Zweckmäßigste sei“.²⁸⁰ Nur so kann die zweifellos wahrnehmbare Ordnung in der Natur und im menschlichen Handeln auch wirklich verstanden werden. Daraus folgt, daß, „wenn also jemand die Ursache in Bezug auf irgendetwas finden wolle, wie es entsteht oder vergeht oder ist, er ergründen müsse, welches gerade für dies Ding die zweckmäßigste Art zu sein [...] ist“.²⁸¹

Dieser Zusammenhang von Natur und Vernunft und ebenso von Handeln und Vernunft unterscheidet Platon von der Position der Naturphilosophen, „glaubten sie doch nicht, daß ihr [der Natur] eine göttliche Kraft [die Vernunft/ der *Nous*] innewohne [...]. Daß aber das Gute und Zweckmäßige es sei, was bindet und zusammenhält, das erscheint ihnen völlig nichtsagend.“²⁸² Platon hingegen nimmt Anaxagoras beim Wort, wenn er dafür argumentiert, daß erst die vorausschauende Wirksamkeit des *Nous* und nicht die blinde Notwendigkeit instrumenteller Naturkausalität Ordnung in der Natur bewirkt und erklärt. Der rationale Aufweis eines ordnenden Grundes der Welt stützt dabei zugleich den überlieferten mythischen Glauben, daß „wir selber und die übrigen Lebewesen und das, woraus alles Gewordene besteht, Feuer und Wasser und dergleichen, Gottes Erzeugnisse sind“.²⁸³ In einem seiner letzten Dialoge, im *Timaios*, hat Platon dann die philosophische

²⁷⁷ *Phaidon* 98 c – 99 a.

²⁷⁸ In einer Mischung aus Ironie und Verzweiflung stellt Sokrates dazu fest: „Was ich vorher ganz klar wußte, wie es wenigstens mir selbst und den anderen schien, daß verschleierte sich mir, als wäre ich infolge dieser Betrachtungsweise mit Blindheit geschlagen, so daß ich auch das verlernte, was ich vorher zu wissen glaubte.“ (*Phaidon* 96 c).

²⁷⁹ *Phaidon* 99 b.

²⁸⁰ *Phaidon* 97 d.

²⁸¹ *Phaidon* 97 c.

²⁸² *Phaidon* 99 c.

²⁸³ *Sophistes* 266 b.

Annahme einer kosmischen Vernunft so zum Thema gemacht, daß Philosophie und Mythos sich einander wechselseitig bekräftigen und erhellen.²⁸⁴

Die Erklärungsschwäche der ionischen Naturphilosophie beruht damit in letzter Hinsicht auf der Ausklammerung eines Glaubens an den göttlichen Grund der Natur. Wo Natur nicht als Schöpfung gedacht ist, wird sie als vernunftlos gedacht. Lebewesen und Personen sind dann nur Momente in einem endlosen Naturprozeß, also vorübergehende, akzidentelle Zustände der Natur im Ganzen. Alles ist im Grunde eines, und nichts ist es selbst, weil für das Selbstsein der Dinge etwas vorausgesetzt wäre, worin es dauerhaft gründen könnte. Ohne die Annahme konstituierender Seinsprinzipien bleibt als Alternative nur der Reduktionismus, für den das Gegebene „nichts als ... Feuer, Wasser“ ist, wie Sokrates sagt. Identität von Dingen wie Personen kann es nur geben aufgrund ihrer wesenhaften Verschiedenheit. Das eigene Sein als Mensch verstehen heißt, es sowohl in seiner Unterschiedenheit wie in seiner Bezogenheit auf Anderes zu verstehen. Alles wirklichkeitserschließende Verstehen ist damit ein Denken in begrifflichen Analogien. Ohne daß Platon dies ausdrücklich formuliert, repräsentiert das von ihm kritisierte holistische Naturverständnis der ionischen Naturphilosophie ein Denken der Univozität, während er selbst der Naturphilosophie die Aufgabe zugewiesen hat zu „ergründen, welches gerade für dies Ding die zweckmäßigste Art ist zu sein“. Damit verweist er das Naturverständnis auf den Weg der Analogie, den nicht er selbst, sondern sein Schüler Aristoteles beschritten und ausgearbeitet hat.²⁸⁵

2. Platons Kritik an der Anthropologie und Ethik der Sophistik

Mehr noch als seine nur in Ansätzen formulierte Naturphilosophie ist Platons Kritik an der sich aufgeklärt gebenden Anthropologie und Ethik bestimmt durch die Abwehr der Univozität, die das Denken der Sophisten beherrscht. Diese haben in aufklärerischer Absicht die bereits ältere Unterscheidung zwischen dem „physei dikaion“ und dem „nomo dikaion“ wieder aufgegriffen, um das „Gerechte von Natur“ gegen die, wie sie meinen, widernatürliche Gerechtigkeitsidee menschlicher Gesetzgebung zur Geltung zu bringen. „In der Regel aber steht das miteinander in Widerspruch: die Natur (physis) und die Satzung (nomos)“, wie Platon den Sophisten Kallikles im Dialog Gorgias sagen läßt.²⁸⁶ Das Naturwidrige an den menschlichen Gesetzen ist für Kallikles daran zu erkennen, daß in der Natur das Gesetz des Stärkeren gilt, während das menschliche Gesetz den Schwächeren schützen soll. Kallikles bemerkt dazu: „Die Natur selber aber, denke ich, gibt deutlich zu erkennen, daß es gerecht ist, wenn der Bessere gegen den Schlechteren und der Fähigere gegen den Unfähigeren im Vorteil ist“, während das „von uns willkürlich aufgestellte Gesetz“ die „Besten und Kraftvollsten unter uns gleich von Jugend auf [...] wie Löwen zu zähmen und zu sänftigen sucht, um sie unterwürfig zu machen, unter dem Vorgeben, es müßte Gleichheit herrschen und dieses sei das Schöne und Gerechte“.²⁸⁷

„Recht der Natur“ soll also zu verstehen sein als „Recht des Stärkeren“, wobei die geforderte Gleichsetzung des menschlichen Rechts mit dem „Recht des Stärkeren“ auf dem vorausgesetzten univoken Verständnis der Natur beruht. Platon sucht demgegenüber zu zeigen, daß ein solcher Begriff von Natur mit einigen

²⁸⁴ Vgl. dazu Josef Pieper, *Über die platonischen Mythen*; in J. Pieper, Werke in acht Bänden (hrsg. von B. Wald), Bd. 1, Darstellungen und Interpretationen, Hamburg 2002, S. 358.

²⁸⁵ Vgl. B. Wald, Natur und Naturrecht. Ein historisch-systematischer Klärungsversuch; in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.), *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, Darmstadt 2010, S. 115-130.

²⁸⁶ *Gorgias* 482 e.

²⁸⁷ *Gorgias* 483 e.

fundamentalen Prämissen der praktischen Vernunft nicht vereinbar ist. Zu diesen Prämissen gehört zuallererst die im praktischen Urteil vorausgesetzte Unterscheidung von Mittel und Ziel. Angewendet auf das scheinbar durch die Natur selbst zu rechtfertigende Unrecht heißt das: Auch wer Unrecht tut, will nicht einfachhin rauben, morden, ehebrechen und so fort, sondern indem er dies tut, will er sein eigenes Glück. „Er tut dann zwar, was ihm beliebt, aber er tut nicht, was er eigentlich will“,²⁸⁸ wie Sokrates sagt. Dies scheinbare Paradox löst sich auf, wenn das naturhaft Gewollte *vor* aller Entscheidung, nämlich das eigene Glückliche, nicht durch *jede beliebige* Entscheidung zu verwirklichen ist und es also darauf ankommt, sich richtig zu entscheiden. Wenn aber Freundschaft und Liebe integrale Bestandteile des menschlichen Glücks sind, dann beraubt sich der, welcher Anderen Unrecht tut, des objektiven Grundes für sein Glück. „Ein solcher Mensch ist weder bei einem anderen Menschen beliebt noch bei Gott; denn er ist keiner Gemeinschaft fähig“.²⁸⁹ Aristoteles hat diesen platonischen Gedanken auf die Formel gebracht, daß der Mensch in einzigartiger Weise „von Natur ein *zoon politikon*“²⁹⁰ sei, weil die Gemeinschaft mit anderen Menschen zu den Verwirklichungsbedingungen seines Glücks gehöre.

Ebenso wie die Gleichsetzung von Gewalt und Recht scheitert auch die von Kallikles behauptete Gleichsetzung des Lustvollen mit dem Guten. Niemand, sofern er noch bei Verstand ist, will ja Lust schlechthin, also auch dann, wenn sie ihm schadet. Er sollte vernünftigerweise das Angenehme wählen, soweit es für ihn etwas Gutes ist. Umgekehrt würde jede Vermeidung von Schmerz oft genug dem zuwider sein, was einer vernünftigerweise wollen kann, z. B. eine schmerzhaftere Therapie, wenn sie der Wiederherstellung der Gesundheit dient. Auf's Ganze gesehen will sich niemand wissentlich schaden, weil niemand unglücklich sein will; und um glücklich sein zu können, muß einer wissen, was wirklich gut für ihn ist.

Zur Bestimmung des konkret Angemessenen und zur Vermeidung des Unangemessenen ist daher die unterschiedslose Berufung auf die Natur „an sich“ und im Ganzen ohne jeden Erkenntnisgewinn. Wenn dem Natürlichen eine Normativität zukommen soll, dann muß man zuerst herauszufinden suchen, was „gerade für dies Ding die zweckmäßigste Art ist zu sein“,²⁹¹ wie es im Phaidon heißt. Das bedeutet, daß die Ethik auf die Anthropologie zu gründen ist, also nicht auf die Natur schlechthin, sondern auf ein Verständnis der menschlichen Natur, wie sie von sich selbst her erschlossen ist. Zu diesem jeweils besonderen, wirklichkeitsbezogenen Wissen vermag ein univoker Begriff des Naturhaften nichts beizutragen. Begriffliche Univokation verdeckt gerade das Spezifische der menschlichen Natur, das sich in Unterschiedenheit zu anderen Naturwesen erschließt. Ähnlichkeiten bei noch tieferreichenden Unterschieden zu erschließen, ist die begriffliche Leistung der Analogie.

II. Der Begriff des naturgemäßen Lebens bei Aristoteles

In den Büchern der *Politik* hat Aristoteles diejenige Bestimmung des Menschen gegeben, die in der lateinischen Übersetzung mit *animal rationale* zugleich als Definition des Menschen und als Ausgangspunkt für die Definition des Personbegriffs gegolten hat. Bei Aristoteles ist das Wesen des Menschen allerdings

²⁸⁸ *Gorgias* 466 d f.

²⁸⁹ *Gorgias* 507 e.

²⁹⁰ *Politik* I, 2; 1253 a ff.

²⁹¹ Vgl. Anm. 10.

durch zwei unterschiedliche formelhafte Kennzeichnungen bestimmt. Die erste Formel *anthropos physei zoon politikon*²⁹² besagt, daß jeder Mensch nicht bloß in dieser oder jener Hinsicht, sondern in der Entfaltung seiner Möglichkeiten *als Mensch* - und darum wesensnotwendig - von der Gemeinschaft mit anderen Menschen abhängig ist. Gegenüber anderen gemeinschaftsabhängigen Lebewesen ist die Gemeinschaft unter Menschen dadurch unterschieden, daß Menschen als Vernunftwesen ihr Leben nicht einfach naturhaft vollziehen, sondern in Abhängigkeit von ihren Vorstellungen eines sinnvollen Lebens führen müssen. Es sind diese Vorstellungen, die gemeinschaftsbildend wie trennend wirken, weil jeder Mensch von Geburt, und also von Natur, ein *zoon logon echon*²⁹³, ein Lebewesen ist, das Vernunft und Sprache besitzt. Der Bezug auf den Logos, ist so die grundlegende Kennzeichnung der menschlichen Natur. Die der Grundbestimmung „Lebewesen“ hinzugefügten Bestimmungen sind dabei von Aristoteles nicht gemeint als dasjenige am Menschen, was über sein Lebendigsein noch hinausgeht. Sie sind gemeint als Kennzeichnungen dessen, worin eben dieses Lebendigsein des Menschen besteht. Leben als noch allgemeine Kennzeichnung des menschlichen Seins wird durch die begrifflichen Zusätze des Politischen (*politikos*) und der Rationalität (*logos*) nicht wie durch außerhalb gelegene Bestimmungen ergänzt, sondern auf das spezifisch Menschliche hin konkretisiert.

Wie alle sachhaltigen Allgemeinbegriffe ist auch der Begriff des Lebens und des Lebewesens ein analoger Begriff. Das zeigt sich schon daran, daß die Grundbestimmung „Leben“ steigerungsfähig und damit innerhalb des gemeinsamen Begriffs wandlungsfähig ist: „Der Mensch ist *mehr zoon politikon* als [...] jedes schwarm- oder herdenweise lebende Tier“.²⁹⁴ In der *Metaphysik* wiederum heißt es von Gott, daß seine Wirklichkeit (*energeia*) „an sich *bestes* und *ewiges* Leben [sei]. Der Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen“.²⁹⁵ Worin sich Tier, Mensch und Gott als lebende Wesen unterscheiden, wird durch ihre jeweilige *energeia*, ihren Seinsvollzug (*ergon*) bestimmbar. Im Tun zeigt sich die Natur eines jeden Wesens, und wo es in der Zeit existiert, meint der Terminus „Natur“ jene Verwirklichung, die im „Abschluß seiner Entstehung“²⁹⁶ erreicht wird. Trotz der Verschiedenheit in der Weise des Lebendigseins ist es die jeweilige Lebensfunktion, worin „das Sein des Lebendigen“²⁹⁷ besteht und wodurch ein jedes von ihnen (Tier, Mensch, Gott) Aufschluß gibt über seine Natur.

Wenn Aristoteles so für die Bestimmung der politischen Seinsweise des Menschen in Abgrenzung vom Tier auf den ihnen gemeinsamen Begriff des Lebewesens zurückgreift, dann gerade nicht in der Weise, daß er eine zoologische Kategorie im univoken Sinn auf den Menschen überträgt.²⁹⁸ „Lebendigsein“ ist vielmehr umgekehrt eine anthropologische Kategorie, die ein Wiedererkennen ähnlicher Reaktionsweisen bei anderen nichtmenschlichen Lebewesen ermöglicht.

²⁹² *Pol.* I, 2; 1153 a 2.

²⁹³ *Pol.* I, 2; 1153 a 9.

²⁹⁴ *Pol.* I, 2; 1253 a 10 f. (Herv. von mir).

²⁹⁵ *Met.* XII, 7; 1072 b 28 f. (Herv. von mir).

²⁹⁶ *Pol.* I, 2; 1252 b 34 f. Hier zeigt sich bereits, weshalb Aristoteles es unterläßt, eine zufriedenstellende Definition des Menschen zu geben. Der Naturbegriff steht für eine dynamische Wirklichkeit, deren Telos - außerhalb der konkreten Verwirklichungsgestalten - nicht a priori vollständig bestimmt werden kann. Es ist darum kein Zufall, wenn Aristoteles in der Ethik das Wesen der *phronesis* durch die Beschreibung des *phronimos*, den Begriff mittels der Anschauung erklärt. (Vgl. NE VI, 5; vgl. auch Platon, *Politeia* IX a-e).

²⁹⁷ *De An.* II, 4; 415 b 13. Die Stelle wird zu einem Topos in der Aristoteles-Rezeption: „Vivere viventibus est esse“.

²⁹⁸ Diese Auffassung einer ungerechtfertigten Übernahme zoologischer Bestimmungen in die *Politik* ist beispielsweise von Wolfgang Kullmann vertreten worden (Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles; in: *Hermes* 108 (1980), S. 419-443; besonders S. 425 und 430 ff.).

Auch Tiere sind ja nicht einfach nur vorhanden wie Dinge, sie existieren nicht bloß in einem logisch allgemeinen Sinn von „Vorhandenheit“. Ihre Verhaltensweisen lassen erkennen: „Für sie *ist* es irgendwie, zu sein.“²⁹⁹ Das Paradigma des Fremdverstehens liefert das eigene bewußt erlebte menschliche Leben. Was nicht in der Weise menschlichen Lebens existiert, kann nur *per analogiam* verstanden werden: durch Substraktion hinsichtlich der Lebensweise von Tieren und durch Steigerung der positiven Erlebnisgehalte in spekulativem Bezug auf Gott.

Es gehört also zum Begriff des Menschen, daß der Gemeinschaftsbezug in *allen* Hinsichten seiner Existenz konstitutiv ist. Eben dies meint der Zusatz, daß der Mensch *von Natur* ein politisches Lebewesen sei. Außerhalb der menschlichen Gemeinschaft wäre der einzelne Mensch wie ein „isolierter Stein im Brett“.³⁰⁰ Ohne Mitspieler und Gegenspieler entwickelt sich kein Spiel, weil es keinen Spiel-Raum gibt. Jeder Zug wäre sinnlos, wenn die Orientierungsrichtung fehlt, die erst mit weiteren Spielern gegeben ist. Seinsmöglichkeiten zu haben und zu realisieren, macht aber das Sein des Menschen aus. Ein isolierter Mensch wäre entweder wie ein Tier (das keine selbstbestimmten Möglichkeiten hat) oder wie ein Gott (der reine Wirklichkeit ist). Der Bezug des Einzelnen auf das Wir der Gemeinschaft gehört darum wesentlich zur Seinsweise menschlicher Personalität.³⁰¹ Darum sind auch die elementaren Gemeinschaften - Ehe und Familie, Haus und Dorf - als Verwirklichung nur gemeinsam zu realisierender Existenzmöglichkeiten für Aristoteles „von Natur“.

Die Konkretisierung des Naturgemäßen erfolgt bei Aristoteles im Rahmen einer Typologie menschlicher Lebensweisen. Die meisten Menschen werden „durch die Lust betrogen“, wie Aristoteles feststellt.³⁰² Zu einem wahrhaft menschlichen Leben gehört aber mehr als das. Es gehört dazu vor allem die gemeinsame Sorge um das *bonum commune* und die Fähigkeit zur Muße, im Einklang mit der Wirklichkeit und uns selbst zu leben. Eine mögliche Konkretisierung des Naturgemäßen soll nun abschließend im Hinblick auf die teleologisch fundierte Rechtslehre des Thomas von Aquin gegeben werden.

III. Die teleologische Grundlegung der *lex naturalis* bei Thomas von Aquin

²⁹⁹ R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart 1996, S. 40 (Herv. im Original).

³⁰⁰ *Pol. I*, 2; 1253 a 6.

³⁰¹ Ebd. 1253 a 20 ff. Max Scheler hat mit Blick auf Aristoteles die These vertreten, daß der phänomenologische Aufweis einer naturhaften Sozialität des Menschen „auch bei Robinson“ zu führen möglich sei. „Auch ein fingiertes geistig-leibliches Wesen, das nie und nirgends seinesgleichen sinnlich wahrgenommen, würde eben durch das positive Bewußtsein des *unerfüllt* bleibens einer ganzen großen Gruppe von geistigen, zu seiner Wesensnatur gehörigen Intensionen, als da sind lieben und alle seine Grundarten (Gottesliebe, Nächstenliebe usw.), mitfühlen, versprechen, bitten, danken, gehorchen, dienen, herrschen usw., seiner Gliedschaft in einer Gemeinschaft und seiner Zugehörigkeit zu ihr gewiß werden. Ein solches fingiertes Wesen würde also nicht sagen: 'Ich bin allein - allein im unendlichen Raum und unendlicher Zeit; ich bin allein auf der Welt oder allein im Sein überhaupt; ich gehöre zu keiner Gemeinschaft', sondern es würde nur sagen: 'Ich kenne die *faktische* Gemeinschaft nicht, zu der ich mich gehörig weiß - ich muß sie *suchen*; aber ich *weiß*, daß ich zu einer gehöre'. Dies - nicht die dazu noch halb wahre Platteit, daß die Menschen in Völkern, Staaten usw. zu leben pflegen, bedeutet der große Satz des Stagiriten: 'anthropos zoon politicon'. Der Mensch, d.h. der Träger der vernünftigen Seelenkraft, ist ein Gemeinschaftswesen. *So wahr ich bin, so wahr sind wir*, oder *gehöre ich zu einem 'Wir'*“ (Vom *Ewigen im Menschen*; in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Maria Scheler, Bd. 5, Bern 1954, S. 372; Herv. im Original).

³⁰² *NE III*, 6; 1113 a 34.

In seiner Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie und der Sophistik hat Platon die Grundlagen geschaffen für ein teleologisches Verständnis der Natur. Zugleich ist deutlich geworden, wie bei ihm die Kausalität des göttlichen *Nous* mit der Normativität der Natur und der Analogie des Verstehens zusammenhängen. Aristoteles führt das analoge Naturverständnis weiter, indem er die Vernunftbestimmtheit des Natürlichen an den konkreten Formen des Lebens und des menschlichen Zusammenlebens aufweist. Thomas von Aquin wiederum hat das platonisch-aristotelische Paradigma durch den Gedanken der Kreatürlichkeit³⁰³ vertieft und zwar in seiner Auffassung vom Willen (im Rahmen der Ethik und der Gnadenlehre), und dann wiederum in der Grundlegung seiner Rechtsphilosophie.

1. Naturhafte Neigung und menschlicher Wille

Zuerst also zum Sinn von Natur in seiner Auffassung vom menschlichen Willen, welche auch grundlegend für das Naturverständnis in der Rechtsphilosophie ist. Thomas trifft hier im Rückgriff auf Aristoteles³⁰⁴ dieselbe Grundentscheidung, die bereits das Denken Platons bestimmt: Entweder geschieht alles in der Natur nur „*ex necessitate praecedentium*“, aus blinder Notwendigkeit, oder es geschieht „*propter convenientiam talium effectuum*“, d. h. wegen der Angemessenheit gerade solcher Wirkungen, weil es so „das Beste“ ist, wie Platon sagt. Wäre alle Naturkausalität blinde Notwendigkeit, dann könnte alle Konvenienz im Naturgeschehen auch nur eine bloß zufällige sein, was jedoch der tatsächlich gegebenen Regelmäßigkeit des Naturgeschehens widerspricht: Was zufällig eintritt, geschieht nur höchst selten in gleicher Weise. Das ateleologische Paradigma sollte daher als vernunftwidrig ausscheiden.³⁰⁵

Innerhalb eines teleologischen Naturverständnisses muß allerdings unterschieden werden, auf welche Weise die Ursache um der Wirkung willen wirkt: entweder „*per seipsum*“ – wie der Handelnde selbst Ursache dafür ist, daß er sich zu einem Ziel hinbewegt, oder aber „*ab altero*“ – wie ein Pfeil sich auf ein Ziel bewegt durch den Schuß des Bogenschützen. In jedem Fall setzt eine zielgerichtete Bewegung die Kenntnis des Ziels voraus. Gezielte Selbstbewegung wird ermöglicht durch die eigene Vernunft, gezielte Fremdbewegung hingegen durch die Vernunft eines anderen. Eine solche Bewegung durch die Vernunft eines anderen ist dem Bewegten entweder innerlich, und das heißt naturhaft wirksam als „*inclinatio naturalis*“, oder sie ist ihm äußerlich und der eigenen Hinneigung entgegen, und also erzwungen.³⁰⁶

Es gibt somit zwei verschiedene Weisen, wie Vernunft wirksam sein kann. Beim Menschen fallen sie zusammen, auch wenn sie begrifflich zu unterscheiden sind. Wer handelt, wählt seine Ziele und Mittel selbst kraft eigener Vernunft. Doch folgt er darin, indem er wählt und das eine dem anderen vorzieht, zugleich dem naturhaften Verlangen nach Erfüllung, das in allem wirksam ist, das lebt. Nicht bloß die selbst gewählten Ziele werden gewollt, sofern sie gut sind oder doch gut scheinen, auch die naturhafte Hinneigung des Willens ist auf ein Gut gerichtet, das der Natur des

³⁰³ Vgl. Josef Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*; in J. Pieper, *Werke Bd. 2, Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg 2001, S. 440 – 464.

³⁰⁴ Aristoteles, *Physik* II, 4 .

³⁰⁵ Vgl. *Ver.* XXII, 1 (De appetitu boni).

³⁰⁶ Thomas entwickelt diesen Gedanken auf der Grundlage von Aristoteles, indem er begriffliche Elemente vor allem aus *Physik* II, 5 (die Unterscheidung von vernunftgesteuerter Selbstbewegung und Bewegung aus naturhafter Hinneigung zu einem Ziel) und *Nikomachische Ethik* III, 1 (die Unterscheidung von naturhafter und erzwungener Bewegung) zusammenführt.

Menschen gemäß ist. Weil nun die naturhafte Hinneigung des Willens, obwohl nicht selbst gewählt, zugleich die innerste Neigung in jedem Menschen ist, darum ist die „*inclinatio naturalis*“ bei Thomas auch der Schlüsselbegriff, welcher die Willenslehre und die Rechtslehre miteinander verbindet.

2. Naturhafte Neigung und moralisches Naturgesetz

Wie das Naturhafte (*physis/natura*) im Willen ein Modus des Vernunftgemäßen ist, so ist für Thomas auch das Gesetz (*nomos/lex*) Ausdruck von Vernunft: eine „*ordinatio rationis*“.³⁰⁷ Alle Gesetze sollen der expliziten Ausrichtung des Handelns auf ein angemessenes Ziel dienen. Das Gesetz der Natur (*lex naturalis*) bewirkt diese Ausrichtung im Menschen durch eine naturhafte Hinneigung (*inclinatio naturalis*). Es kann in theologischer Perspektive als die ihm von Gott ins Herz gelegte seinshafte Hinneigung auf sein eigenes „Bestes“ (Platon) verstanden werden und das in mehrfacher Hinsicht: in der Besorgtheit um das eigene Leben, in der Bezogenheit auf das andere Geschlecht und die menschliche Gemeinschaft, in der Liebe zur Erkenntnis, zur Wahrheit und zu Gott. Sofern eine Hinneigung naturhaft ist, kann sie auch naturhaft erkannt werden. Thomas sieht darin den uns zugänglichen Ausschnitt im Gesamtplan der göttlichen Vorsehung, die von Ewigkeit her alles Geschaffene lenkt (*lex aeterna*). In philosophischer Perspektive sind die naturhaften Geneigtheiten des Menschen der Leitfadens für die inhaltliche Bestimmung der „*lex naturalis*“.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß allerdings deutlich gemacht werden, weshalb die in der *Summa theologica* I-II, 94, 2 entwickelten Strukturmomente des menschlichen Existenzvollzugs zwar wegen des fundamentalen Charakters der darin enthaltenen Güter (Selbsterhaltung des eigenen Lebens, Fortpflanzung, Entfaltung des geistigen Lebens) zum Kernbereich der *lex naturalis* gehören, ohne jedoch durch sich selbst bereits Gesetzescharakter zu haben. Wohl sieht Thomas die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes ausdrücklich bezogen auf die Ordnung der naturhaften Antriebe im Menschen.³⁰⁸ Aber gerade an der Notwendigkeit, sie auch noch einmal aufeinander zu beziehen, wird auch deutlich, daß sie nicht schon selbst Gesetzescharakter haben und also die *lex naturalis* nicht lediglich eine Verdoppelung der Naturordnung ist. Denn wie schon aus dem ersten Artikel des *Lex*-Traktats (I-II, 94, 1) hervorgeht, rechnet Thomas den Terminus ‚*lex*‘ zu den analogen Begriffen, die im eigentlichen wie im uneigentlichen Sinn verstanden werden können. Das Gesetz im primären Sinn findet sich allein in der „zumessenden und regelnden“ Vernunft, in einem weiten und abgeleiteten Sinn jedoch in allem, was in seiner naturhaften Hinneigung auf etwas bereits „geregelt und bemessen“ ist.³⁰⁹

Diese natürlichen Gesetzmäßigkeiten können nun deshalb nicht unmittelbar selbst schon als Gesetze für das sittliche Handeln gelten, weil die einzelnen *inclinationes naturae* auf verschiedene Güter gerichtet und insofern mögliche Objekte des menschlichen Willens sind. Als verschiedenartige Teilgüter fallen sie jedoch unter ein einziges Objekt des Willens: das Gut der menschlichen Person.³¹⁰ Die naturhaft vorgegebenen Ziele der menschlichen Antriebsstruktur enthalten so für jeden

³⁰⁷ Vgl. S. *Th.* I-II, 90, 1.

³⁰⁸ S. *Th.* I-II, 94, 2: „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae“.

³⁰⁹ Vgl. S. *Th.* I-II, 90, 1; 91, 6.

³¹⁰ Das verbreitete Mißverständnis dieser Position, die präzeptive Struktur der *lex naturalis* unmittelbar aus den Naturtendenzen abzuleiten, hat Martin Rhonheimer zum Anlaß genommen, in einer grundsätzlichen Weise „die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin“ herauszuarbeiten. (Vgl. *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck/Wien 1987, S. 24-142, S. 241-268).

einzelnen Menschen selbst noch einen gewissen Regelungsbedarf unter dem Gesichtspunkt ihrer Einheit in der handelnden Person.³¹¹ Weder könnten sie alle stets zum selben Zeitpunkt im Leben eines Menschen verwirklicht sein, noch verpflichtet sie ihren Träger unbedingt. Er kann sein Leben opfern oder unverheiratet bleiben, wenn dies von ihm aus Liebe zu Gott (z. B. im Martyrium) oder im Dienst der Verkündigung gefordert wäre. Weil es sich bei den mit diesen Zielen verbundenen Gütern jedoch um die fundamentalsten Verwirklichungsbedingungen des menschlichen Lebens als solchem handelt, müssen diese jedem Menschen mit unbedingter Notwendigkeit zugestanden werden. Sie sind deshalb konstitutiv für eine natürliche Gerechtigkeitspflicht, deren Prinzipien (*prima principia legis naturae*) alle weitere positive Gesetzgebung bindet. Gesetze sind dann gerecht, wenn sie als Folgerungen (*conclusiones*) an der unwandelbaren Richtigkeit der obersten moralischen Grundsätze partizipieren.³¹² Thomas nennt diese Folgerungen daher auch zweite Gebote des Naturgesetzes (*praecepta secunda legis naturae*), denen universale Verbindlichkeit „*ut in pluribus*“³¹³ innewohnt – im Unterschied zu solchen Normen, deren besondere Geltung wegen der Kontingenz der zu regelnden Materie den Umständen entsprechend variiert.³¹⁴

Eine kurze Zusammenfassung und ein Ausblick zum Schluß. Wir haben gesehen, wie eine teleologisch gedachte Natur und das moralische Gesetz bei Thomas über ihre gemeinsame Herkunft aus der göttlichen Vernunft vermittelt sind. Thomas definiert das Gesetz aus seinem Bezug auf die Vernunft als „*ordinatio rationis*“ und nicht aus seinem Bezug auf den Willen des Gesetzgebers. Die Kenntnis des sittlichen Gesetzes folgt dann aus der Kenntnis der menschlichen Natur, deren Verwirklichungsbedingungen sich in den naturhaften Geneigtheiten (*inclinationes*) erschließen. Was einem Wesen aufgrund seiner Natur jeweils angemessen ist und seine Fortsetzung und Verwirklichung im Tun finden soll, kann nur in analoger Weise konkret bestimmt werden. Natur im univoken Sinn verstanden besitzt keine Normativität, weil das Normative an der Natur aus der spezifischen Seinsweise alles Geschaffenen folgt und daher jeweils verschieden ist.

In der voluntaristischen Neubestimmung des Gesetzes als „*imperium voluntatis*“ bei Duns Scotus verändert sich jedoch das Verhältnis von Natur und Gesetz. So muß zwischen dem kontingenten Bezug des göttlichen Willens auf die faktische Natur des Menschen und der widerspruchsfreien Rationalität seines Wollens unterschieden werden. Sie ist die alleinige Quelle notwendiger Gesetze und bestimmt den unveränderlichen Kern des Naturrechts. Nur die auf die Gottesverehrung Bezug nehmende erste Tafel der zehn Gebote gilt dann absolut, weil Gott nicht widerspruchsfrei von der Gottesverehrung dispensieren kann. Die Gerechtigkeitspflichten der zweiten Tafel der Gebote gelten dagegen kontingent (*pro statu isto*), weil der göttliche Wille den Menschen widerspruchsfrei gebieten könnte, zu lügen, zu töten und die Ehe zu brechen. Ein von Gott zugelassenes oder befohlenes Zuwiderhandeln gegen die Gebote der Nächstenliebe begründet daher aus sich heraus

³¹¹ Die Verselbständigung der partikulären Antriebe im Menschen – außerhalb eines umfassenden Lebenszieles unter Leitung der Vernunft – ist für Thomas gerade das sichtbare Zeichen für den Zustand des gefallenen Menschen. Vgl. *S. Th.* I, 95, 1 und 2.

³¹² Vgl. *S. Th.* I-II, 94, 4.

³¹³ Ebd. 94, 5. Einschränkung für die universale Gültigkeit der *praecepta secunda* ist die Kontingenz der Handlungsmaterie und nicht eine Unbestimmtheit im Wesen des Gesetzes, die zu seiner Veränderlichkeit führt. (Vgl. M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage*, S. 378-386).

³¹⁴ Vgl. *S. Th.* I-II, 95, 2.

kein moralisches Unrecht, sondern wäre lediglich Ursache eines „*malum naturae*“, das als physisches Übel in den Bereich der Naturphilosophie gehört.³¹⁵

Die Kontingenz der menschlichen Natur und die Theorie eines aus sich selbst rationalen Willens sind die zukunftsweisenden Momente eines Denkens, das der Selbstbindung des Willens den Vorrang einräumt. Normativität ist dann prinzipiell nicht mehr ableitbar aus der Faktizität der Natur. Normativität in einem absoluten Sinn besteht vielmehr nur durch den Bezug auf einen Willen und ist nur insoweit a priori einsehbar, wie eine Norm nicht ohne rationalen Selbstwiderspruch geändert werden könnte. Im Rahmen eines solchen metaphysischen Rationalismus wird der Rekurs auf eine menschliche Natur und das Naturgemäße bedeutungslos für die Rechtsphilosophie und die Grundlegung der Moral. David Hume hat diese Konsequenz erstmals formuliert, Jean-Paul Sartre hat sie lediglich popularisiert.

³¹⁵ *Op. oxon.* 2, d.37, 1, n.8: “Quare non intellecto voluntatis imperio adstringentis alios ad servandam legem, quaecumque repraesentarentur contra iudicium rationis essent reputanda mala, non moralia vel theologica, sed mala naturae et philosophica; essent enim contra dictamen rationis, sed non contra legem praecipientem aut vetantem, et ideo mala naturae, non moris”.

***Bonum est quod omnia appetunt* – Zur transzendentalen Grundlegung des sittlich Guten bei Thomas von Aquin**

Berthold Wald³¹⁶

Resumo: Este artigo analisa o fundamento transcendental do bem moral segundo o filósofo Tomás de Aquino.

Palavras Chave: Bem – Ética – Moral – Tomás de Aquino – Josef Pieper.

Abstract: This article analyses the transcendental basis of moral goodness according to philosopher Thomas of Aquinas.

Keywords: Goodness – Ethic – Moral – Thomas of Aquinas – Josef Pieper.

Einleitung

Was ist das Gute? Diese Frage dürfte schwerer zu beantworten sein als die Frage „Was ist Wahrheit?“ Eine grundlegende Schwierigkeit ist die Vieldeutigkeit, mit der die Ausdrücke „wahr“ und „gut“ verwendet werden. Wir können sagen „Diese Aussage ist wahr, weil der Sachverhalt so ist“. Wir hätten dann über „Wahrheit“ im Sinne von Aussagenwahrheit nachzudenken. Wir könnten auch sagen, weil der Sache selbst Wahrheit zukommt, darum kann es wahre Aussagen darüber geben. Das wäre dann „Wahrheit“ in dem schon weniger vertrauten Sinn von „Wahrheit der Dinge“. Wir hätten uns damit auf etwas bezogen, das ist und das – weil es ist – in dem, was es ist, erkannt werden kann. Im Fall von „gut“ ist die Fragesituation um eine ganze Dimension komplexer. Auch hier machen wir Aussagen über das, was ist, etwa „Notleidenden zu helfen ist gut“. Doch geht der Sinn der Aussage über eine bloße Feststellung hinaus: „ist gut“ bedeutet, es *soll* so sein, was gleichermaßen gilt, ob wir Handlungen, Sachverhalte, Dinge oder Personen „gut“ nennen. Immer ist da eine futurische Spannung auf das hin, was noch nicht ist, aber gut werden soll bzw. das zwar schon ist, aber gut bleiben soll.

³¹⁶ Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

Hier schließen sich eine Reihe weiterer Fragen an: Wie kann der Zusammenhang zwischen dem, was ist (worüber man wahre Aussagen machen kann) und dem, was sein soll (was dann gut zu nennen wäre) gedacht werden? Gibt es überhaupt einen Zusammenhang zwischen wahr und gut, zwischen Sein und Sollen? Das wäre der Bereich der sogenannten meta-ethischen Fragen zur Logik von „gut“ als Prädikat in Aussagen bzw. als Attribut in Bestimmungen wie „guter Mensch“. Zur Debatte steht hier die Frage, ob und inwiefern ethische Aussagen wahrheitsfähig sind oder nicht eher eine Sache des Gefühls, eine Folge gewohnheitsmäßig wirksamer Konventionen und rechtlicher Konstruktionen. Man könnte auch in erkenntnistheoretischer Absicht fragen, wie ich denn von etwas wissen kann, das sein soll, also von etwas, das gut wäre, aber noch nicht ist und erst durch sittliches Handeln sein wird? Schließlich könnte man in deontologischer Absicht fragen, warum ich mich an das halten soll, wovon ich weiß, dass es gut wäre, dass es sei? Kurz: Was ist der verbindliche Grund des Sollens – etwa das Sein, das moralische Gesetz, das Gewissen, die Gebote Gottes?

Auf diese und mögliche weitere Fragen werde ich keine direkte Antwort geben, sondern es auf dem Umweg über eine Thomas-Interpretation versuchen. Meine Absicht dabei ist nicht, die ohnehin zahlreichen Interpretationen durch eine weitere zu vermehren.³¹⁷ Beabsichtigt ist, von Thomas her das schwierige Feld der Frage nach dem Guten so zu beleuchten, dass Ansatzpunkte für mögliche Antworten auf die gestellten Fragen deutlich werden. Im Ganzen wird es darum gehen zu sehen, ob die neuzeitliche Trennung von Metaphysik und metaphysisch begründeter Anthropologie auf der einen und der Autonomie philosophischer Ethik auf der anderen Seite, die Wolfgang Kluxen³¹⁸ auch schon in Thomas hineingelesen hat, zu Recht besteht oder nicht, und was daraus folgt für unser Verständnis des sittlich Guten. Ich werde dem in drei Punkten nachgehen, zuerst mit Bezug auf das Gute als einer transzendentalen Bestimmung des Seins. Es folgt zu der berühmten (für manche Interpreten berüchtigten) „omnia-Formel“ im Lex-Traktat der *Summa theologiae* ein Abschnitt, der die Verbindung zwischen transzendental-metaphysischer und metaphysisch-anthropologischer Perspektive auf das Gute ausleuchtet. In diesem Abschnitt wird es um die naturrechtliche Erfassung des sittlich Guten und ihre Deutung gehen, im dritten und letzten Abschnitt dann um die Frage, ob die transzendentalen Seinsbestimmungen ohne den bei Thomas selbst gegebenen Bezug auf Gott als Fundament tragfähig sind und aktuell.

³¹⁷ Dabei halte ich mich vor allem an JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas*, Leiden, New York, Köln 1996; RALPH McINERNEY, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington 1982; JOSEF PIEPER, *Über das Gute und das Böse. Vier Vorlesungen (Thomas-Interpretationen)*, in: JOSEF PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik* (hg. von BERTHOLD WALD), Hamburg 2001, 1–57; im selben Band: *Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de veritate*, 58–111.

³¹⁸ Vgl. WOLFGANG KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, Hamburg 21980, 93–100, 184–186. OTTO HERMANN PESCH ist Kluxens Trennungsthese in seinem umfangreichen Kommentar zum „Lex-Traktat“ der *Summa theologiae* gefolgt (*Die Deutsche Thomas-Ausgabe* (hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln), Band 13: THOMAS VON AQUIN, *Das Gesetz* (kommentiert von OTTO HERMANN PESCH), *Summa theologiae I-II, 90–105*, Heidelberg, Graz, Wien, Köln 1977, 531–743; hier besonders zur Frage 94, Das natürliche Gesetz, die Seiten 568, 574–578.

1. Das Gute als transzendente Bestimmung des Seins

1.1 Dimensionen des Seins und der Sinn transzendentaler Bestimmungen

Der systematische Ort des Lehrstücks von den transzendentalen Bestimmungen des Seins im Werk des Thomas von Aquin ist die Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Josef Pieper hat in seiner Interpretation dieser Lehre darauf hingewiesen, dass ein unbefangener moderner Leser wohl kaum darauf gefasst sein wird, „dass die Frage, was Wahrheit sei, auf die Weise beantwortet wird, dass zunächst gar nicht von Wahrheit gesprochen wird, sondern vom Sein.“³¹⁹ Thomas nimmt als selbstverständlich an, dass die zu klärende Frage nach der Wahrheit zuerst eine ontologische Frage, und erst in zweiter Hinsicht eine erkenntnistheoretische Frage ist. Auch die Logik wahrer Aussagen über die Wirklichkeit ist abhängig von den Eigenschaften des Seins. Vom Sein sagt Thomas, es sei das, was „der Geist zu allererst als das am meisten Bekannte erfasst.“³²⁰ Alles weitere Begreifen von was auch immer hängt daran und ist im Erfassen des seinshaft Gegebenen zunächst noch unerkant miteingeschlossen. Das kann im Sinn von konzeptioneller Abhängigkeit verstanden werden – Sein ist in jedem Zuwachs an Erkenntnis stets mitgedacht – es kann auch so gemeint sein, dass alles konkrete Erkennen zur Bedingung hat, das Seiende in seinem Sein als gegeben hinzunehmen, vor aller kritischen Prüfung und damit auf andere Weise, als im spekulativen Entwurf eines sich selbst begründenden Wissens.³²¹ Man kann auch so sagen: Die „Seinswirklichkeit“ ist das „Erstgegebene“,³²² weshalb alle Begriffe vom Wirklichen strukturell besagen: „seiend, und noch etwas dazu“.³²³ Was da als Hinzukommend erfasst wird, liegt nicht außerhalb des Seins, – was sollte das auch sein? Es kommt hinzu als nähere Bestimmung von Sein, welche einen Modus des Seins bezeichnet, der im Wort „Sein“ noch unbenannt ist. Bei den Modi des Seins wiederum ist zu unterscheiden zwischen solchen, die nicht allem Seienden zukommen, – nicht alles Seiende ist Substanz (*ens per se*), es gibt auch akzidentell Wirkliches (*ens per accidens*) – und solchen, die allem Seienden zukommen, sofern es ist. Sie übersteigen die kategorialen Unterschiede von Weisen zu sein (*per se* oder *per accidens*) und heißen darum transzendente Bestimmungen des Seins. Thomas nennt sie auch generelle Modi des Seins, die zum Ausdruck bringen, was im Wort seiend (*ens*) unausgesprochen bleibt, aber sehr wohl zum Sinn von Sein gehört. Es sind gewissermaßen Synonyme für „seiend“ (*ens*), die sich gleichermaßen auf alles Seiende beziehen, es aber auf unterschiedliche Weise bezeichnen.³²⁴ Von sich her unbestimmtes bloßes Sein, das erst nachträglich durch weitere Eigenschaften zu formen wäre, gibt es nicht. Sein ist immer schon entweder in der Weise von Substanz (*ens per se*) oder von Akzidenz

³¹⁹ PIEPER, *Wirklichkeit und Wahrheit*, 61.

³²⁰ *Ver.* 1, 1.

³²¹ JOSEPH SCHELLING (*Philosophie der Offenbarung (1841/42)*) (hg. von MANFRED FRANK), Frankfurt a. M. 1977; Herv. im Original) hat mit seiner Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie darauf hingewiesen, „daß die Vernunft, sofern sie sich selbst zum Prinzip nimmt, keiner wirklichen Erkenntnis fähig ist.“ (S. 152) „Nicht mit dem wirklich Existierenden, sondern mit dem Existierenkönnenden endet die negative Philosophie.“ (S. 154) „Die positive kann ohne sie anfangen, als eine Wissenschaft, die an sich selbst ein Wollen ist. *Ihr Anfang ist der Art, daß er keiner Begründung fähig ist.*“ (S. 138) Am Anfang des Erkennens steht der „Wille zum Objekt“, weil Seinskenntnis nur hingenommen, aber nicht „kritisch“ begründet werden kann. Schelling hat damit die Rückwendung zur Philosophie des Mittelalters entscheidend beeinflusst.

³²² Pieper, *Wirklichkeit und Wahrheit*, 68 (Hervorhebung Pieper).

³²³ Ebd., 69 (Herv. im Original)

³²⁴ Sie werden bei Thomas (*Ver* 1, 1) aus grundlegend verschiedenen Hinsichten auf das Sein abgeleitet. Vgl. dazu PIEPER, *Wirklichkeit und Wahrheit*, 77 ff.

(ens per aliud) bestimmt und darüber hinausgehend in der Weise, die in den fünf transzendentalen Namen des Seins zum Ausdruck gelangt: Alles Seiende ist sachhaltig bestimmt (*res*), in sich eines (*unum*), von anderem Seienden verschieden (*aliquid*), schließlich als Seiendes auch gut (*bonum*) und wahr (*verum*).³²⁵ „Man kann auch sagen: Wirklichsein ist kein simples, einschichtiges Faktum; es bedeutet mehr als bloße Vorhandenheit, Antreffbarkeit; man muss das Wirkliche, um es in seiner Buntheit und Vielgestaltigkeit in den Blick zu bekommen, mit mehreren Namen benennen, und das heißt ja: auf mehrere objektiv gegebene Strukturseiten hin ansehen.“³²⁶

1.2 Alles Seiende ist gut

Nicht nur die Frage nach der Wahrheit, auch die Frage nach dem Guten fällt so in den Bereich der transzendentalen Bestimmungen des Seins. Der Kernaussage lautet hier: „omne ens est bonum“³²⁷ – alles Seiende ist gut. Das bedeutet aber, wie wir sehen werden: Die Frage nach dem *sittlich* Guten ist in ähnlicher Weise sekundär wie die erkenntnistheoretische bzw. aussagenlogische Frage nach der Wahrheit. Primärer Grund der Wahrheit und des Guten ist das Sein, weil „es in der Natur des Seins selbst liegt, gut zu sein“.³²⁸ „Alles Seiende ist gut aus dem Grund, dass es Sein hat.“³²⁹ Das ist ein Satz, der in seinem Wahrheitsanspruch beim Wort genommen werden will, in seiner Sinnhaftigkeit aber noch zu erschließen bleibt. Auf jeden Fall ist die von Thomas behauptete ontische Gutheit der Dinge nicht so zu verstehen, „dass da Dinge sind, die (zunächst einmal) etwas Bestimmtes sind – Baum oder Kristall oder Blume – , und [...] dann außerdem und zusätzlich auch noch gut [...] (etwa aufgrund einer besonderen Schönheit, Nützlichkeit, Tauglichkeit als Baum, Kristall oder Blume!) – nein: „Alles, was ist und sei es auf welche Weise immer – sofern es seiend ist, ist es gut!“³³⁰ Nicht durch ihr Blume-Sein oder Baum-Sein oder Kristall-Sein sind die Dinge gut, sondern durch ihr Wirklichsein.“³³¹ „Es ist das Wirklichsein der Dinge selbst, das gewollt, bejaht, geliebt ist“³³² als gut.

Thomas wehrt damit alle Versuche ab, einen realen Unterschied zwischen dem Sein und dem Guten anzunehmen: die platonische Auffassung, wonach das Gute sich außerhalb des Seienden befindet, ebenso wie die manichäische Auffassung, wonach das Gute nicht allem Seiendem zukommt.³³³ Gegen eine wie immer begründete Einschränkung der Gutheit des Seins wie auch gegen die Abtrennung des Guten vom Sein vertritt Thomas die Konvertibilität von „gut“ und „sein“. Wenn ich sage „etwas Wirkliches“ oder wenn ich sage „etwas Gutes“, dann habe ich zwar nicht

³²⁵ Josef Pieper merkt dazu an: „Wirklich-sein ist kein simples, einschichtiges Faktum; es bedeutet mehr als bloße Vorhandenheit, Antreffbarkeit; man muss das Wirkliche, um es in seiner Buntheit und Vielgestaltigkeit in den Blick zu bekommen, mit mehreren Namen benennen, und das heißt ja: auf mehrere objektiv gegebene Strukturseiten hin ansehen.“ (*Wirklichkeit und Wahrheit*, 71).

³²⁶ Ebd., 74.

³²⁷ *Ver.* 21, 2. In der *Summa theologiae* ist ausdrücklich danach gefragt: „Utrum omne ens sit bonum“. Die Antwort hebt den transzendentalen Charakter des Guten noch deutlicher hervor: „omne ens, inquantum est ens, est bonum“ (*S. th.* I, 5, 3; Herv. von mir)

³²⁸ PIEPER, *Über das Gute*, 4.

³²⁹ *Ver.* 21, 2.

³³⁰ *C. G.* 3, 7.

³³¹ PIEPER, *Über das Gute*, 7 f.

³³² Ebd., 8.

³³³ Vgl. zu den Thomas abgewehrten Auffassung des Guten AERTSEN, *The Transcendentals*, 292 ff, 297 ff.

dasselbe gesagt, wohl aber dasselbe auf verschiedene Weise benannt.³³⁴ Anders gesagt: die Konvertibilität der allerallgemeinsten Bestimmungen des Seins ist eine direkte Folge ihrer Transzendentalität. Warum das so ist, wird noch deutlicher, wenn wir fragen, in welchem Sinn dem Begriff des Seins (*ratio entis*) begrifflich etwas hinzugefügt werden kann, in unserem Fall, wie sich der Begriff des Seins zum Begriff des Guten (*ratio boni*) verhält.

1.3 Unterschied in der Bedeutung von „gut“ und „seiend“

Das bis hierher über das Gute als transzendentaler Bestimmung des Seins Gesagte lässt sich so zusammenfassen: das Seiende ist gut, weil es ist. Darum sind „seiend“ und „gut“ konvertible Bestimmungen, was wiederum heißt, sie beziehen sich auf denselben Gegenstand und sind umfanggleich. Die Begründung dafür, worum es gut ist zu sein, steht noch aus und wird später nachzuholen sein. Zunächst einmal muss etwas darüber gesagt werden, was denn der Ausdruck „gut“ außerhalb der Konvertibilität mit „seiend“ für sich genommen besagt. Die Frage lautet daher: Was heißt denn nun „gut“ und worin unterscheidet sich „gut“ von den übrigen Transzendentalien? Die Frage nach dem Sinn von „gut“ (*ratio boni*) stellt sich zunächst noch mit Bezug auf die Frage nach dem Sinn von „seiend“ (*ratio entis*), später dann in Abgrenzung gegenüber dem Sinn von „wahr“ (*ratio veri*). Thomas verweist darauf, wie schon gesehen, daß „seiend“ (*ens*) das Erstgegebene ist, während „gut“ als Bestimmung des Seins das zuletzt Gegebene ist. „Gut“ drückt ein Vollkommensein von etwas aus, das nicht immer schon besteht, sondern erst noch zu erreichen ist in der Aktualisierung des Seins. Der spezifische Sinn von „gut“ bedeutet, vollendet zu sein in seinem Sein, während der spezifische Sinn von Sein hergenommen ist vom Wirklichsein der Dinge.³³⁵ Das Vollendete nennen wir schlechthin gut und das Wirkliche nennen wir schlechthin seiend. Das schlechthin Wirkliche und das schlechthin Gute sind darum nicht bloß dem Sinn, sondern auch der Sache nach verschieden. Wenn nämlich der Ausdruck „seiend“ sich strikten Sinnes auf das Wirklichsein (*esse in actu*) bezieht und dieses im substantialen Sein der Sache (*esse substantiale*) besteht, dann liegt genau hierin die Möglichkeit weiterer Bestimmungen des Seins. Das Gutsein eines Seienden ist eine solche hinzukommende Bestimmung, was bedeutet, Gutsein ist eine akzidentelle Bestimmung (*bonum secundum quid*) von dem, was schlechthin schon ist (*ens simpliciter*). Umgekehrt gilt: was seiner äußersten Möglichkeit nach im Sein vollendet ist, das nennen wir schlechthin gut (*bonum simpliciter*), wobei dieser qualitativen Vollkommenheit bezogen auf das substantiale Sein eines Seienden der Status einer akzidentellen Bestimmung (*ens secundum quid*) zukommt. „So also wird bezogen auf das primäre Sein, welches das substantiale Sein ist, etwas schlechthin seiend genannt und gut nur in einer bestimmten Hinsicht, insofern es [Bestimmung des Seins] ist, während etwas bezogen seine äußerste Verwirklichung in bestimmtem Sinn seiend genannt wird, gut jedoch schlechthin. [...] Darum ist etwas gemäß dem primären Akt schlechthin seiend, und gemäß dem äußersten Akt schlechthin gut.“³³⁶ Das Gute hat also den Sinn des

³³⁴ Vgl. *Ver.* 21, 2: *Utrum ens et bonum convertantur secundum suppositum*. „Dieser Satz des hl. Thomas ist in seiner Präzision etwas Radikaleres und Aggressiveres (sozusagen) als die Formulierung *omne ens est bonum*.“ (PIEPER, Über das Gute, 7).

³³⁵ *S. th.* I, 5, 1: „esse enim est actualitas omnis rei“; *S. th.* I, 5, 3: „Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quoddam perfectum.“

³³⁶ *S. th.* I, 5, 1 ad 1: „Sic igitur secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur

Vollkommenen und das Sein den Sinn des primär Gegebenen, das erst in der Verwirklichung der darin angelegten Seinsmöglichkeiten zur Vollkommenheit gelangt. Darum hebt der Mangel an Gutem zwar die Vollkommenheit des Guten schlechthin auf, das Gute aber nicht jeder Hinsicht, sofern das Sein selbst den Charakter des Guten hat. Thomas macht das einem Beispiel klar. „Einen ungerechten Menschen nennen wir nicht schlechthin gut, wohl aber in bestimmter Hinsicht, nämlich sofern er Mensch ist.“³³⁷ Oder noch einmal anders gesagt: „To be a human being is a good, but this is not identical to being a good human being.“³³⁸

Das Sein und das Gute sind also in ihrer sachhaltigen Verschiedenheit auf einander bezogen. „In accidental acts each being completes the initial goodness of its substantial being.“³³⁹ Das Gute verstanden als Vervollkommnung des Seins hat damit den Charakter der „Fortsetzung“, wie Josef Pieper sagt.³⁴⁰ Thomas arbeitet den Unterschied und die Bezogenheit von „seiend“ und „gut“ nicht zuletzt darum sehr sorgfältig aus, weil hierauf die Verbindung zwischen dem ontisch Guten und dem sittlich Guten beruht, die wiederum grundlegend für seine Lehre von den Tugenden ist.

1.4 Aktualisierung des Seins im Bezogensein auf anderes Sein

Vollkommenheit eines Seienden ist also der primäre Sinn von gut. Doch lässt diese formale Bestimmung noch offen, auf welche Weise die Vervollkommnung eines Seienden geschieht, anders gesagt, wie das Gut-werden zu denken ist. Hier kommt nun ein weiterer Unterschied zwischen den transzendentalen Bestimmungen des Seins ins Spiel, die zwar Synonyma sind für „seiend“, aber nicht untereinander synonym. Der Unterschied ist folgender: Die Seinsnamen *res*, *unum aliquid* bezeichnen Seinsweisen, die jeglichem Seienden *durch sich selbst* zukommen, während *verum* und *bonum* das Seiende in seiner *Bezogenheit auf anderes* Seiendes benennen. „Wahr“ und „gut“ sind Beziehungsbegriffe, in denen sich das Übereinkommen des Seienden mit der Erkenntniskraft und der Kraft des Begehrens ausspricht. Seiendes wird „wahr“ genannt durch seine Beziehung auf den erkennenden Geist, und es wird „gut“ genannt durch seine Beziehung auf den Willen.³⁴¹ Dieses Bezogensein auf anderes Seiendes (*respectum ad alia*)³⁴² konstituiert wie das Vollendetsein im Sein den Sinn des Guten (*ratio boni*) und – in der Konvertibilität von seiend und gut – auch den Sinn von Sein (*ratio entis*). Damit ist „etwas äußerst Weitreichendes gesagt“: [...] Zu sein – das würde also, kraft des vollen Begriffs von Wirklichsein selbst, bedeuten: mit – sein! „*ordo ad aliud*“.³⁴³ Mitgedacht und in einem letzten Schritt noch zu explizieren, ist,

aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. [...] quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter.“

³³⁷ Ver. 21, 5: „Unde hominem iniustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo.“ Thomas formuliert dann eine weitreichende Implikation: „Darum kann das vollkommene oder absolute Gutsein bei uns anders als bei Gott sowohl zunehmen wie abnehmen und auch vollkommen verschwinden, obwohl eine seinsmäßige Gutheit in uns immer bleibt.“ Das hat zur Folge, dass die Personwürde auch bei denen zu respektieren ist, die schwerste Verbrechen begangen haben.

³³⁸ AERTSEN, *The Transcendentals*, 317.

³³⁹ Ebd., 318.

³⁴⁰ PIEPER, *Über das Gute*, 34.

³⁴¹ Vgl. Ver. 1, 1. Den Willen versteht Thomas durchgehend als rationales Begehungsvermögen (*appetitus rationalis*), und Lieben als die Grundform des Wollens (vgl. PIEPER, *Über das Gute*, 6 ff.).

³⁴² Ver. 21, 5: „Nam unumquodque dicitur ens in quantum absolute consideratur; bonum vero [...] secundum respectum ad alia“.

³⁴³ PIEPER, *Wahrheit und Wirklichkeit*, 75

dass in der Realisierung dieses Mit-seins durch das erkennende und liebende Bezogen-sein auf Seiendes dessen Verwirklichung und Vollendung geschieht: das Gutsein schlechthin.

Wie im Bezogen-sein Verwirklichung geschieht, muss noch eigens mit Blick auf den strukturellen Unterschied der Bezugsweisen von „gut“ und „wahr“ bedacht werden. Zunächst fügen das Wahrsein und das Gutsein dem Begriff des Seienden die Bestimmung des zu Vervollkommenden hinzu.³⁴⁴ Vollkommen ist etwas in dem Maß, wie es verwirklicht ist. Vollkommenheit aber hat selbst den Charakter des Begehrten und des Guten.³⁴⁵ Soweit kommen das Erkennen und Wollen überein: Bezugnahme auf das Seiende heißt Aktualisierung des jeweiligen Vermögens, Aktualisierung wiederum bedeutet Verwirklichung im Kontakt mit den Dingen und ist selbst als ein Gut gewollt. Doch ist da ein Unterschied in der Erfüllung oder Vollendung im Kontakt mit Realität: Wahrheit als Ziel der Erkenntnis meint: Seiendes aktualisiert die Erkenntniskraft, insofern es als Erkanntes aufgenommen wird vom erkennenden Geist, während das Wollen des Guten meint, aus sich heraus zu gehen in der Hinwendung zum Wirklichsein der erkannten Dinge.³⁴⁶ Das Sein der Dinge (*ens*) ist es, das in der Weise des Ziels ein anderes Seiendes zur Erfüllung bringt, indem es als ein Gut (*bonum*) begehrt und geliebt wird.³⁴⁷ „In dem Maße nämlich, wie ein Seiendes gemäß seinem Sein einem anderen Sein Vollkommenheit verleiht und bewahrt, hat es den Charakter des Ziels für dasjenige Seiende, was vervollkommen wird.“³⁴⁸ Die Vollkommenheit des Guten reicht daher weiter als die Vollkommenheit des Wahren. Wollen, Lieben und Begehren richten sich über das Erkannt-sein hinaus auf die Existenz der Dinge. Und Seinsvollendung im Erkennen der Dinge findet sich auch nur bei solchen Wesen, die von Natur fähig sind, etwas Seiendes zu erkennen, was heißt, immateriell in sich aufzunehmen, während zur Vollkommenheit durch das Begehrte und Geliebte auch solche Wesen fähig sind, denen die Fähigkeit zu geistiger Erkenntnis fehlt. „Alle Wesen begehren nach dem, was für sie gut ist. Aber nicht alle Wesen erkennen, was wahr ist.“³⁴⁹ An der Universalität des Begehrens zeigt sich, dass das Gutsein den Charakter des Seienden tiefer prägt als das Wahrsein. Das Gutsein des Seienden bedeutet: Sein ist die grundlegende Gabe für alles weitere, was sich daran zeigt, dass ausnahmslos alle Wesen danach begehren zu sein im Kontakt mit anderem Sein.

2. Bonum est quod omnia appetunt

2.1 Transzendentaler Sinn dieser Bestimmung

Viele Male findet sich im Werk des Thomas eine wie selbstverständlich ausgesprochene Feststellung, wonach das Gute das ist, was alle begehren. Damit ist einschliessweise gesagt, das Gute als transzendente Seinsbestimmung übersteigt nicht bloß alle kategorialen Unterschiede im Sein, sondern auch die Verschiedenheit

³⁴⁴ *Ver.* 21, 1: „Verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi.“

³⁴⁵ *S. th.* I, 5, 3: „Perfectum autem habet rationem appetibilis et bonum“.

³⁴⁶ *Ver.* 21, 1: „Verum enim est in mente, [...] bonum enim in rebus est“.

³⁴⁷ *Ebd.*: „Sic ergo *primo et principaliter* dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed *secundario* dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem“.

³⁴⁸ *Ebd.*: „In quantum autem unum ens secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur.“

³⁴⁹ *Ver.* 21, 3: „Et ideo omnia appetunt bonum; sed non omnia cognoscunt verum“.

der Seienden, die fähig sind, das Gute zu begehren. Die erhebliche Tragweite der Transzendentalität des Guten lässt sich bei Thomas in drei Kontexten aufweisen: im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, dann in den Trakten über den Willen und das Gute, und schließlich in der systematischen Grundlegung der Ethik und Rechtsphilosophie. Werfen zuerst einen Blick auf die Kommentierung der Ethik, worin Thomas die eigene Sicht entwickelt im Hinausgehen über den aristotelischen Text.³⁵⁰ Wie aus dem unmittelbaren Kontext bei Aristoteles hervorgeht, liegt der Ton seiner Bestimmung des Guten (gegen Platon) auf der kategorialen Verschiedenheit menschlicher Zielsetzungen – von technischen Fertigkeiten, über wissenschaftliche Vorgehensweisen bis hin zum sittlichen Handeln. All das hat ein Gut zum Ziel, „weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt.“³⁵¹

Thomas versteht die von Aristoteles hervorgehobene Vielgestaltigkeit des Guten zunächst im Sinn der transzendentalen Konvertibilität des Guten mit dem Seienden.³⁵² Dann aber folgt ein Zusatz, der über die Textvorlage hinausgeht: Der Ausdruck „was alle erstreben“ sei nicht bloß auf die erkennenden Wesen bezogen, sondern ebenso auf Wesen ohne Erkenntniskraft, sofern diese aus einer naturhaften Neigung heraus nach dem Guten streben, ohne darum zu wissen.³⁵³ Und das wiederum bedeutet, dass es nicht ein einziges und selbiges Gutes sein kann, wonach alle streben. Vielmehr ist der Ausdruck „gut“ hier in allgemeiner Bedeutung, und das heißt, im Sinn einer transzendentalen Bestimmung genommen.³⁵⁴ Das Gute hat immer den Charakter des Zieles bei aller Verschiedenheit der Ziele und der Wege zum Ziel. Das letzte Ziel (*finale bonum*), wonach alles verlangt, ist die äußerste Verwirklichung (*ultima perfectio*) des eigenen Seins.³⁵⁵

Derselbe Befund zeigt sich auch in den systematischen Texten über den Willen, vorzugsweise in der *Quaestio disputata De appetitu boni, et voluntate*.³⁵⁶ Die Antwort beginnt gleich im ersten Satz mit der These, dass das Streben nach dem Guten allen Wesen zukommt, ob sie nun Erkenntnisfähigkeit besitzen oder nicht.³⁵⁷ Der Grund dafür ist, dass Begehren nicht notwendigerweise geistig sein muss, wie im Fall des Willens, noch allein durch Einsicht sein Ziel erreicht, eben weil die Natur von Gott so eingerichtet ist, dass die nicht-geistigen Wesen naturhaft ihr Ziel erreichen, das ihrer Natur gemäß ist.³⁵⁸ Das Gute muss also im analogen Sinn verstanden werden und ist jeweils in Gehalt und Form anders zu bestimmen. Bei aller Verschiedenheit des Erstrebten verhält es sich jedoch immer so, dass die volle Aktualisierung der

³⁵⁰ Vgl. dazu AERTSEN, *The Transcendentals*, 299 f.

³⁵¹ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, I, 1; 1094a 1-4 (zitiert nach der Ausgabe von GÜNTHER BIEN, Hamburg 1972, 1).

³⁵² *In Eth.* 1, 1 (9): „Secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur.“

³⁵³ In derselben Weise geht Thomas auch in seinem *Metaphysik-Kommentar* (*In Met.* V, 16 (1000)) über den Text hinaus im Anschluss an eine Stelle im V. Buch der *Metaphysik*, an der Aristoteles „gut“ und „schlecht“ bestimmt als „Qualität bei den beseelten Wesen und unter diesen am meisten bei den nach Vorsatz handelnden“. (ARISTOTELES, *Metaphysik* V, 14; 1020b 23-25 in der Ausgabe von HORST SEIDL, Hamburg 1982, 223).

³⁵⁴ Ebd. (11): „Quod autem dicit ‚Quod omnia appetunt‘ non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum. [...] Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt [...] sed bonum communiter sumptum.“

³⁵⁵ Ebd. (12).

³⁵⁶ *Ver.* 22.

³⁵⁷ *Ver.* 22, 1: „Dicendum, quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed quae sunt cognitionis expertia.“

³⁵⁸ *Ver.* 22, 1 ad 4: „Dicendum, quod cum dicitur: *omnia bonum appetunt*, non oportet bonum determinare ad hoc vel illud: sed in communitate accipi, quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens.“

eigenen Seinsmöglichkeiten, das *esse actu*, als Heraustreten aus der reinen Potentialität intendiert ist.³⁵⁹

Der Ertrag dieser sowohl interpretatorisch wie systematisch gesicherten Einsicht in den transzendentalen Charakter des Guten geht zweifellos ein in die Grundlegung der Ethik und Rechtsphilosophie des Thomas von Aquin. *Locus classicus* ist hier die Frage, ob das Naturgesetz ein einziges oder mehrere Gebote umfasst.³⁶⁰ Diese Fragestellung ist ohne Parallele in seinem Werk.³⁶¹ Nirgendwo sonst hat Thomas mit so offenkundiger Sorgfalt die transzendente Grundlegung der theoretischen und praktischen Vernunft in ihrer strukturellen Gleichheit herausgearbeitet. Sowohl das theoretische Wissen um das, was ist, als auch das praktische Wissen um das, was sein soll, hat seine Wurzel in den transzendentalen Bestimmungen des Seins und des Guten. Wie das Seiendsein (*ens*) das Ersterfasste im Bereich der theoretischen Vernunft, so ist das Gutsein (*bonum*) das Ersterfasste im Bereich der praktischen Vernunft. Und wie alles theoretische Wissen vom Erfassen des Seienden ausgeht, so alles praktische Wissen vom Erstreben des Guten. Der Charakter des „Ersterstrebten“ gehört ebenso zur Natur des Guten, wie der Charakter des „Ersterkannten“ zur Natur des Seienden. Auch wenn das Gute wie das Seiende das Ersterfasste ist, findet sich die volle Wirklichkeit des Guten (*bonum simpliciter*) nicht schon zu Beginn, sondern zuletzt, in der vollen Aktualisierung des Seienden als dem Ziel-Sinn von Sein. Im Anschluss an Aristoteles bezeichnet Thomas die in allem Seienden angelegte Perfektibilität mit Blick auf den Menschen als *ultimum potentiae*, als das „Äußerste dessen, was einer sein kann.“³⁶²

2.2 Transzendente Grundlegung des ersten Prinzips praktischer Vernunft

Der transzendente Charakter des Guten als das, wonach alles strebt, ist unmittelbar konstitutiv für das Erfassen des ersten Prinzips praktischer Vernunft: „Das Gute ist das, wonach alles strebt. Und dies ist also (*ergo*) das erste Prinzip der praktischen Vernunft: das Gute ist zu tun und das Böse zu meiden.“³⁶³ Thomas scheint damit zu sagen, dass der Imperativ, „das Gute ist zu tun“ aus dem Indikativ, „das Gute ist das, wonach alles strebt“ abgeleitet ist. Schuld an diesem Missverständnis ist das „*ergo*“, das in den Zeiten nach Hume und Moore schon beinahe zwanghaft als Indikator für den naturalistischen Fehlschluss aufgefasst wird. Der zweite Satz ist nun aber gerade keine Ableitung aus einer Feststellung darüber, was alle Wesen naturhaft wollen, sowenig wie das Nicht-Widerspruchs-Prinzip aus dem Erfassen des Seins

³⁵⁹ Ebd.: „Si tamen ad aliquod unum determinetur, hoc unum erit esse. [...] appetunt enim eius continuationem; et quod habet esse in actu uno modo, habet esse in potentia alio modo; [...] et sic quod non habet esse actu, appetit esse actu.“

³⁶⁰ *S. th.* I-II, 94, 2: „Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum.“ „His classic exposition of natural law in *Summa theologiae* I-II, 94, 2 has been often discussed, but little attention is paid to a number of aspects of this text that are of importance for his doctrine of the transcendentals and for the relation between transcendentalism and morality.“ (AERTSEN, *The Transcendentals*, 326).

³⁶¹ Vgl. McINERNY, *Ethica Thomistica*, 40; Vgl. auch JAN AERTSEN, *Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals*, in: LEO J. ELDERS, KLAUS HEDWIG (Hg.), *Lex et Libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1987, 99.

³⁶² JOSEF PIEPER, Die Aktualität der Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß, in: JOSEF PIEPER, *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie* (hg. von BERTHOLD WALD), Hamburg 2005, Bd. 8.1, 294.

³⁶³ *S. th.* I-II, 94, 2: „Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc ergo est primum principium legis, quod bonum est faciendum et malum vitandum.“

abgeleitet ist. Beide Prinzipien sind in allem mitgegeben, was immer die Vernunft als „seiend“ und als „gut“ erfasst. Die praktische Vernunft erfasst den Imperativ des Guten als durch sich selbst bekanntes erstes Prinzip des Sittlichen, weil das Verlangen nach dem Guten alles menschliche Handeln bestimmt. Das erste Prinzip praktischer Vernunft, „das Gute ist zu tun und das Böse zu unterlassen“ ist so unmittelbar auf dem Begriff des Guten, der *ratio boni*, fundiert in dem Satz „das Gute ist das, wonach alles verlangt“. Damit sollte klar sein, dass das verbindende „ergo“ zwischen beiden Sätzen kein schlussfolgerndes, sondern ein explikatives „darum“ meint. Es macht explizit, was in jeder Handlung eingeschlossen ist: das Urteil nämlich, es sei gut, gerade so und nicht anders zu handeln. Es gibt kein Handeln ohne Bezug auf das Gute, weil es kein rein faktisches oder „leeres“ Begehren gibt. Vielmehr begehren wir zu tun, was immer wir jeweils tun, um eines Gutes willen, was eben heißt: *sub ratione boni*. Das gilt auch dann, wenn der Wille ein Gut begehrt, das in Wahrheit (*in rei veritate*) keines ist.³⁶⁴

Dass wir tun *sollen*, was wir begehren zu tun, ist nun keineswegs tautologisch. Es wäre nur dann eine Tautologie, wenn damit eine Identität zwischen dem, was wir faktisch begehren und der Finalität des Begehrens behauptet wäre. Eine solche Identität ist weder behauptet noch stillschweigend vorausgesetzt. Ganz im Gegenteil: gerade weil das faktische Begehren, das *per se* immer auf ein Gut gerichtet ist, *per accidens* zu dem naturhaft intendierten Gut, der äußersten Verwirklichung der eigenen Existenz, im Widerspruch stehen kann, darum ist der Imperativ, du sollst, was du mit naturhafter Unabänderlichkeit willst, keine sinnleere Tautologie, sowenig wie der Satz „Werde, was du bist!“ Der Imperativ „Tue das Gute“ zeigt an, dass sich unser faktisches Begehren mit dem, was wir in allem Begehren eigentlich meinen, in Übereinstimmung befinden soll, es aber nicht notwendigerweise ist, weil wir in den konkreten Entscheidungen frei sind und irren können. Die mögliche Disproportion zwischen dem jeweils Erstrebten zu der darin wirksamen Finalität des Guten, ist erstmals im platonischen *Gorgias* aufgedeckt worden durch die Unterscheidung zwischen dem im Einzelfall Gewollten und dem letzten Ziel, um dessentwillen das Einzelne gewollt und für gut gehalten wird.³⁶⁵ Ralph McNerny hat diese platonische Unterscheidung im Blick auf die transzendente Fundierung des ersten Prinzips praktischer Vernunft in einer schlüssigen Form reformuliert. Er spricht nicht explizit von der Transzendentalität des Guten, sondern von der „formality under which it is desired“ und schlägt vor, zwischen *desirable1* und *desirable2* zu unterscheiden.

„Let us speak of *desirable1* to cover what we do in fact desire. [...] Nonetheless [...] *desirable1* may involve a mistaken judgment, because what is desired as perfective of the desirer is not in truth perfective of him. [...] We ought to desire what we desire in the sense that the object of our desire ought to deserve the formality under which it is desired, viz. perfective and fulfilling. Let us use *desirable2* to designate objects which truly save that formality, the *ratio boni*. To say that we ought to desire what is truly perfective of us is not to introduce something that is not already present in any given desire, some new motive, some factor coming from we know not where. Any action assumes that *desirable1* is *desirable2*. If we learn that *desirable1* is not *desirable2* we already have a motive to desire what is truly

³⁶⁴ *S. th.* I-II, 8, 1: „Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philosophus dicit, in II *Physic.*, quod *finis est bonum, vel apparens bonum.*“

³⁶⁵ Vgl. PLATON, *Gorgias*, 467 c 5 ff.: „Wollen die Menschen in jedem einzelnen Fall das, was sie tun, oder vielmehr das, um des willen sie das tun, was sie tun?“ Als Konsequenz dieser Unterscheidung muss Polos dem Sokrates zugestehen, dass, obwohl einer tut, was ihm beliebt, er damit nicht notwendigerweise tut, was er will. (PLATON, *Gorgias*, in: PLATON, *Sämtliche Dialoge* (hg. von OTTO APELT), Hamburg 1988, Bd. 1, 61. Das Argument wird in den Kapiteln 23 und 24 entwickelt).

desirable². That does not mean that we will necessarily act on our corrected perception, of course; knowledge is not virtue.³⁶⁶

Es ist also weder tautologisch noch naturalistisch zu sagen, wir sollen das Gute tun, da wir ja das Gute begehren. Das erste Prinzip der praktischen Vernunft gründet unmittelbar auf dem Erfassen des Guten als Ziel-Sinn aller Handlungen, seien sie nun gut oder schlecht. Es ist das Gute und das zuerst, wonach alles strebt, wissend oder unwissentlich. „Das in allem Gesuchte“, so könnte man den transzendentalen Begriff des Guten definieren, analog zu „das in allem zuerst Erkannte“ als transzendentalen Begriff des Seienden. Als Ersterfasstes ist das Gute das, wonach alles strebt, und als zu verwirklichendes Gutes ist es unmittelbar erfasst als das, was getan werden soll. Was die vernunftlosen Wesen naturhaft intendieren und verwirklichen, ihr volles Wirklichsein, das intendiert auch der Mensch nicht weniger naturhaft. Er intendiert es jedoch auf seine Weise, das heißt so, dass er es in seinem Anspruch erkennt und als Appell versteht, sich für das in Wahrheit Gute zu entscheiden. Das Sollen wird darum nicht abgeleitet aus einem Faktum, sondern es ist in der Erkenntnis der Natur des Guten mitgegeben. Damit ist nicht gesagt, dass das als gut Erkannte auch geschieht, gerade weil auch die schuldhafte Verfehlung des Guten dem Anspruch des Guten folgt und ihn zugleich pervertiert. Dass ich selbst auf etwas aus bin, das gut ist für mich, beruht auf Selbsterfahrung: ich weiß darum unmittelbar. Und ebenso unvermittelt weiß ich, dass unter dem wirklich Erstrebenswerten nichts Beliebigen zu verstehen ist, sondern das Gute, das getan werden und das Böse, das vermieden werden soll. Dass alle Wesen nach dem Guten streben, ist nur durch äußere Beobachtung vermittelt, das erste Prinzip der praktischen Vernunft. „Du sollst das Gute tun und Böse meiden“ dagegen in der Reflexion auf meine Selbsterfahrung unmittelbar erkannt.

2.3 *Lex naturalis* als elementare Konkretisierung des sittlich Guten

Fragen wir jetzt nach dem sittlich Guten, das den Anspruch des ersten Prinzips praktischer Vernunft an den sittlichen Willen der handelnden Person konkretisiert. Die elementare Formulierung dieses Anspruchs als natürliches Gesetz (*lex naturalis*) des Handelns basiert auf dem, was wir naturhaft wollen. Von dort her erschließt sich die Präzeptivität des Guten in grundlegenden Hinsichten durch die Reflexion auf die naturhafte Finalität des eigenen Tuns. Weil das Verlangen nach dem Guten (*appetitus boni*) von der noch unerfüllten Hinneigung auf das volle Wirklichsein seinen Ausgang nimmt, wird der Sinn des Guten (*ratio boni*) unmittelbar von den naturhaft gewollten Zielen her erfasst und spezifiziert. Die Spezifizierung des Guten erwächst aus der Erkenntnis einer objektiv gegebenen Struktur, die nur dort die Form eines Sollens annimmt, wo das Gute als universaler Ziel-Sinn zwar naturhaft vorgegeben ist, die Realisierung des Guten aber nicht gleichfalls naturhaft geschieht. Der Grund für diese „Lücke“ zwischen der vorgegebenen Finalität und ihrer konkreten Realisierung liegt in der Natur des menschlichen Willens, der beides ist: naturhaft determiniert im Begehren nach dem angemessenen Guten (*bonum conveniens*), und frei, sich in der Erkenntnis des Guten dazu zu verhalten.

Dieses naturhafte Verlangen nach dem angemessenen Guten betrifft das ganze Sein des Menschen in den elementaren Vollzügen seines Daseins, sofern er da ist, lebt

³⁶⁶ McINERNEY, *Ethica Thomistica*, 37.

und erkennt.³⁶⁷ Die durch die Natur des Menschen vorgegebenen elementaren Neigungen (der Wille zur Selbsterhaltung des eigenen Lebens, zum Leben in der Beziehung als Mann und Frau mit der Möglichkeit zur Weitergabe des Lebens, das Verlangen nach der Erkenntnis Gottes und der Entfaltung des geistigen Lebens) gehören zweifellos zum Kernbereich der menschlichen Existenz, der unmittelbar in den Regelungsbereich naturrechtlich geltender Gebote fällt. Thomas sieht ausdrücklich die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes bezogen auf die Ordnung der naturhaften Antriebe im Menschen.³⁶⁸ Das bedeutet nun keineswegs, dass die naturhaften Antriebe im Menschen schon von sich her Gesetzescharakter haben und also die von der Vernunft formulierte *lex naturalis* lediglich eine Verdoppelung der Naturordnung wäre. Vielmehr definiert Thomas, wie schon aus dem ersten Artikel des Lex-Traktats hervorgeht, den Terminus ‚*lex*‘ in zweifacher Hinsicht: an erster Stelle durch den Bezug auf die "zumessende und regelnde" Vernunft, und in einem weiten und abgeleiteten Sinn mit Bezug auf das, was in seiner naturhaften Hinneigung von anderswoher bereits "geregelt und bemessen" ist.³⁶⁹

Diese natürlichen Gesetzmäßigkeiten können nun deshalb nicht unmittelbar selbst schon als Gesetze für das sittliche Handeln gelten, weil die einzelnen *inclinationes naturae* auf verschiedene Güter gerichtet und insofern mögliche Objekte des menschlichen Willens sind. Als verschiedenartige Teilgüter fallen sie jedoch unter ein einziges Objekt des Willens: das Gut der menschlichen Person.³⁷⁰ Die naturhaft vorgegebenen Ziele der menschlichen Antriebsstruktur enthalten so für jeden einzelnen Menschen selbst noch einen gewissen Regelungsbedarf unter dem Gesichtspunkt ihrer Einheit in der handelnden Person.³⁷¹ Weder könnten sie alle stets zum selben Zeitpunkt verwirklicht sein, noch verpflichten sie als unbedingtes Gebot. Jeder kann und sollte sogar unter besonderen Umständen sein Leben opfern, wenn dies von ihm im Kampf gegen das Unrecht oder aus Liebe zu Gott (z.B. im Martyrium) gefordert wäre. „Das Gesetz nun, das dem Menschen kraft göttlicher Anordnung seiner Wesensart gemäß gegeben ist, besteht darin, dass er mit Vernunft handelt.“³⁷² Die Vernunft erfasst in der Reflexion auf das naturhaft wirksame Verlangen ebenso naturhaft, was die wesensgemäßen Ziele und Güter des Menschen sind. Weil es sich dabei um die fundamentalsten Verwirklichungsbedingungen des menschlichen Lebens handelt, müssen diese jedem Menschen mit sittlicher Notwendigkeit zugestanden werden. Das natürliche Gesetz betrifft darum alles, was sich auf diese naturhaften Neigungen bezieht. „In seinen ersten und allgemeinen Geboten (*prima principia communia*) ist es für alle Menschen dasselbe sowohl

³⁶⁷ Vgl. *S.th.* I-II, 10, 1. „Naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentis, ut cognitionem veri quae convenit intellectui, et esse, et vivere, et alia huiusmodi quae respiciunt consistentiam naturalem: quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis sicut quaedam particularia bona“.

³⁶⁸ *S.th.* I-II, 94, 2. „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae“.

³⁶⁹ Vgl. *S. th.* I-II, 90, 1 ad 1: „Cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. – Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participativae.“

³⁷⁰ Vgl. Anm. 51, letzter Satz. Das verbreitete Missverständnis dieser Position, die präzeptive Struktur der *lex naturalis* unmittelbar aus den Naturtendenzen abzuleiten, hat M. Rhonheimer zum Anlass genommen, "die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin" herauszuarbeiten. Vgl. MARTIN RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck, Wien 1987, 24-142, 241-268.

³⁷¹ Die Verselbständigung der partikulären Antriebe im Menschen – außerhalb eines umfassenden Lebenszieles unter Leitung der Vernunft – ist für Thomas gerade das sichtbare Zeichen für den Zustand des gefallen Menschen. (Vgl. *S. th.* I, 95, 1 und 2).

³⁷² *S. th.* I-II, 91, 6: „Hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur.“

hinsichtlich seiner Rechtheit als auch hinsichtlich seiner Kenntnis.³⁷³ Zu respektieren, was jeder Mensch naturhaft will, ist konstitutiv für eine natürliche Gerechtigkeitspflicht, die alle positive Gesetzgebung bindet. Unschuldige vorsätzlich zu töten, Menschen daran zu hindern, eine Ehe einzugehen und Kinder zu haben, Ihnen die Freiheit zu nehmen, Gott zu verehren und die Wahrheit zu suchen, kann niemals Recht sein. Die Normen des staatlichen Rechts sind nur dann gerecht, wenn sie an der unwandelbaren Richtigkeit der obersten moralischen Grundsätze partizipieren. Mit Augustinus erinnert Thomas daran, dass ungerechte Gesetze überhaupt keine Gesetze sind, weil die Geltung eines Gesetzes an seiner Gerechtigkeit hängt. Darum kommt dem positiven Recht nur insoweit Rechtscharakter zu, als es vom natürlichen Recht abgeleitet ist. Solche „Ableitung“ ist in zweifacher Hinsicht möglich: als Ableitung (*conclusio*) allgemeiner Rechtsnormen aus den obersten Grundsätzen des Naturrechts und als nähere Bestimmung (*determinatio*), was in der Anwendung der allgemeinen Rechtsnormen geboten ist.³⁷⁴ Eine systematisch vollständige Deduktion und Determination ist hier nicht möglich, eben weil jedes Gesetz in seiner Angemessenheit sich der ordnenden Vernunft verdankt. Auch sind diese Ableitungen und näheren Bestimmungen nur in der Mehrzahl der Fälle (*ut in pluribus*) für alle dieselben und darum nicht mit Notwendigkeit überall gleich und richtig, weil die Lebensverhältnisse der Menschen nicht bloß hinderlich, sondern auch vernunftwidrig sein können. Einen Beleg dafür sieht Thomas im Bericht Caesars über die klar naturrechtswidrige Erlaubnis des Diebstahls bei den Germanen.³⁷⁵ Hieran könnte man unschwer anknüpfen unter Hinweis darauf, was die Nachfahren der Germanen sich heute an vernunftwidrigen Verstößen gegen das Naturrecht erlauben. Die höchstrichterliche Qualifizierung der Abtreibung als rechtswidrig, aber dennoch erlaubt, gehört zweifellos dazu.

2.4 Autonomie der praktischen Vernunft?

Die ontologische Gründung des sittlich Guten auf den transzendentalen Bestimmungen des Seins und des Guten wird grundsätzlich in Frage gestellt vonseiten einer Thomas-Interpretation, die sachliche und interpretatorische Bedenken geltend macht bezüglich der Relation zwischen Transzendentalität und Moralität und schon bei Thomas von Aquin Ansatzpunkte für eine Autonomie der praktischen Vernunft sehen will. Beispielhaft sei hier auf den Kommentar von Otto Hermann Pesch zu den Quaestionen über das Gesetz in der *Summa Theologiae* verwiesen, insbesondere zu der Frage, ob das natürliche Gesetz mehrere Gebote oder nur eines enthält.³⁷⁶ Dieser Text ist ein Schlüsseltext der philosophischen Ethik und so auch in der neueren

³⁷³ S. th. 94, 4: „Lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam.“

³⁷⁴ S. th. 95, 2: „Sicut Augustinus dixit [...] ‘non videtur esse lex, quae iusta non fuerit.’ Unde in quantum habet de iustitia, in quantum habet de virtute legis. [...] Unde omnis lex humanitas posita in quantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur, [...] uno modo sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium.“

³⁷⁵ Vgl. S. th. I-II, 94, 4: „[...] propter aliqua particularia impedimenta [...] et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud Germanicos olim latrocinium non reputabatur iniqum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Julius Caesar, in libro de Bello Gallico.“ Die einschränkende Bedingung für die universale Gültigkeit der später so genannten „praecepta secunda“ folgt aus der Kontingenz der Handlungsmaterie und nicht aus einer Unbestimmtheit im Wesen des Gesetzes, die zu seiner Veränderlichkeit führt. (Vgl. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage*, 378-386).

³⁷⁶ S. th. I-II, 94, 2.

Thomasauslegung, die Peschs Kommentierung in der Deutschen Thomasausgabe maßgeblich bestimmt.³⁷⁷

Peschs Erklärung des Textes beginnt mit dem Hinweis auf die bloß „formale – ganz praktisch-pragmatische – Wesensbestimmung des Guten [...]: das Gute ist das, wonach alle streben.“³⁷⁸ Die Bewertung dieser Bestimmung als „praktisch-pragmatisch“ verkürzt jedoch den Sinn der Aussage auf den Bereich des menschlichen Handelns, während Thomas klarerweise den transzendentalen Charakter des Guten meint. Schon die Übersetzung von „quod omnia appetunt“ mit „wonach alle streben“ ist zwar grammatisch korrekt, aber semantisch irreführend. Wie schon in der Kommentierung dieser von Aristoteles übernommenen Bestimmung zu sehen war, ist „omnia“ bei Thomas (anders als bei Aristoteles) nicht exklusiv, sondern inklusiv gemeint. Es bezieht sich gerade nicht nur auf alle Menschen, sondern auf alles Lebendige und ist eine Aussage über die transzendente Natur des Guten. Semantisch korrekt wäre entweder eine Einfügung „wonach alle [Wesen] streben“ oder eine grammatikalische Änderung „wonach *alles* strebt.“

Willkürlich und unverständlich wird es, wenn das erste Prinzip der praktischen Vernunft „das Gute ist zu tun, und das Böse ist zu meiden“ durch Ergänzung und Umformung abgeleitet wird: Zuerst „fügt man dem [gemeint ist das Gute, wonach alle streben] das Gegenteil hinzu: Das Böse ist das, was alle meiden, kehrt sodann die solchermaßen ergänzte, „vom handelnden Menschen auf sein Ziel hin getroffene Aussage“ um, und schon nimmt „diese die Gestalt eines obersten, natürlichen Gesetzes für das Handeln des Menschen an: Das Gute ist zu tun und das Böse ist zu meiden.“ Diese freie Spekulation soll eine Verständnishilfe für den Leser sein, den Zusammenhang zwischen dem (bereits pragmatisch missdeuteten) Charakter des Guten und dem ersten Prinzip der praktischen Vernunft zu verstehen, das „sich auf die Bewandnis des Guten [gründet]“.³⁷⁹ Mit dem sich anschließenden Referat der „spezieller“ bestimmten „Bewandnis des Guten“ auf dem Weg über die „natürlichen Neigungen und Strebungen“ endet die Erklärung des Textes, und es beginnt die „Beurteilung dieses Überlegungsganges [...] im Licht moderner empirisch-anthropologischer Erkenntnisse“.³⁸⁰ „Nichts hindert“, empirisch gewonnene Erkenntnisse über den Menschen „philosophisch zu explizieren“ und in den „bewusst ganz ‚praktischen‘ [?] Ansatz bei Thomas einzubringen“, aber dann nur in „eine im Licht moderner Erkenntnisse transformierte und neu angeeignete Konzeption vom Naturgesetz.“³⁸¹ Eine Transformation hält Pesch schon darum für nötig, um das bei Thomas zu unterstellende „unterschwellige Hineinwirken *theologischer* Gewissheiten“ in eine philosophisch begründete Konzeption vom Naturgesetz auszuschließen.

Dieses Hineinwirken zeigt sich für Pesch „erst recht“ im Hinblick auf „den Begriff ‚das Gute‘“, worin die ungeklärte „Frage einer philosophischen Ethik bei Thomas zutage [tritt]“. Weil Thomas nicht als Philosoph, sondern als Theologe argumentiert, hat er „den offenkundigen Zirkel des Gedankengangs“ in der

³⁷⁷ PESCH, Kommentar, 574-578. Eine fundierte Kritik der von KLUXEN (*Philosophische Ethik*, 93-100, 184-186) vertretenen Autonomiethese findet sich in AERTSEN, *The Transcendentals*, Kap. 7, „Good as Transcendental“, 290-334; insbesondere 322 ff. Unabhängig von und teils schon vor Kluxen wurde die These von der Autonomie der praktischen Vernunft bei Thomas von Aquin von Germain Grisez, John Finnis und Theo Belmans vertreten. RALPH McINERNEY, *Ethica Thomistica*, 48-59 (zu Grisez und Finnis) hat diese Interpretationen einer gründlichen Kritik unterzogen und als unhaltbar erwiesen; zu Belmans siehe RALPH McINERNEY, *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington 1992, 220-239.

³⁷⁸ PESCH, *Kommentar*, 575.

³⁷⁹ Ebd.

³⁸⁰ Ebd.

³⁸¹ Ebd., 576.

Bestimmung des Guten nicht bemerkt: „Das Streben *soll* sich auf das [Gute] richten, worauf es sich schon *von selbst* richtet? Diese Tautologie führt in der Tat mitten ins Problem.“³⁸² Wie Pesch dann weiter ausführt, hat man für „gewöhnlich“ das Problem gelöst, indem man die (praktisch-pragmatische!) Bestimmung des Guten in Beziehung setzt zu einem metaphysischen Begriff des Guten: „Alles Seiende ist, sofern es ist, gut“. „So erfährt der phänomenologische, aus dem Blick auf die Tätigkeit der Vernunft gewonnene Satz: ‚das Gute ist das, was alle erstreben‘, seine metaphysische Gründung. Indem daraus der oberste Satz des Naturgesetzes abgeleitet wird, gründet die Ethik auf der Metaphysik.“³⁸³ Inwiefern die Gründung der Ethik auf der Metaphysik eine Auswirkung „unterschwelliger“ theologischer Prämissen sein soll oder selbst eine Gestalt von Theologie, wird weder durch Interpretation belegt noch überhaupt sachlich begründet.

Gegen „diese verbreitete Lösung“ einer metaphysischen Grundlegung der Ethik werden nun „sachliche und interpretatorische Bedenken“³⁸⁴ geltend gemacht. *Sachlich* bedenklich erscheint Pesch, dass im Rekurs auf die naturhaft erstrebte Seinsvollendung das „untermenschlich Seiende“ nicht klar vom Menschen unterschieden wird. Eine „rein metaphysische, für *alle* Seienden gültige Bestimmung des Guten“ soll es nicht geben können, weil „der gerade *nicht* naturhaft zielgerichtet strebende, sondern sein *offenes* Sein vollenden wollende Mensch [...] in die Definition des Guten mit ein[tritt]“.³⁸⁵ Der herkömmlichen Interpretation wird vorgehalten, „sowohl den *praktischen* Ansatz der thomasischen Begründung als auch den fundamentalen Unterschied zwischen der Seinsvollendung im allgemeinen und der Vollendung des Menschen [zu] übersehen oder [zu] unterschätzen.“³⁸⁶ Eine sachlich und dem Text angemessene Interpretation hat für Pesch jedoch davon auszugehen, dass die Ethik bei Thomas nicht anfängt „beim metaphysischen Wesen der Wirklichkeit oder auch nur des Menschen“, sondern: „Am Anfang der Ethik steht der *Mensch selbst* mit der Offenheit seines Seinkönnens (Wolfgang Kluxen), das es zu erfüllen gilt.“³⁸⁷ Wo bei Thomas tatsächlich „ein Weg von der metaphysischen Wirklichkeit des Menschen zur Ethik führt, [...] ist es ein theologischer.“³⁸⁸

Ob Peschs Thomasdeutung sachlich angemessen ist oder nicht, muss nach den vorangegangenen Darlegungen nicht weiter diskutiert werden. Anfragen über das bereits Gesagte hinaus ergeben sich vor allem bezüglich der Behauptung, nur das „untermenschlich Seiende“ sei naturhaft zielgerichtet. Das steht klar im Widerspruch zur Meinung des Thomas von Aquin, der den menschlichen Willen als rationales Begehungsvermögen (*appetitus rationalis*) definiert und das gerade wegen seiner naturhaften, nicht noch einmal frei wählbaren Ausrichtung auf die Seinsvollendung des Menschen.³⁸⁹ Natürlich muss der Mensch diese Vollendung selber wollen, damit sie wirksam werden kann. Aber es ist höchst missverständlich und zweideutig, die noch ausstehende Seinsvollendung als „*offenes* Sein“ zu bezeichnen. Nicht das Sein ist offen und steht in der Definitionsmacht des Menschen, sondern die Vollendung seines Seins, die er erreichen soll, aber auch behindern und verfehlen kann, wenn er sich gegen das naturhaft intendierte Gute stellt. Darum ist „die Verwirklichung des Sittlich-

³⁸² Ebd. (Hervorhebung Pesch) Weshalb der Tautologie-Einwand unbegründet ist, ist weiter oben in 2.2 schon dargelegt worden.

³⁸³ Ebd. Pesch verweist in einer Anmerkung auf die Thomas-Interpretation Josef Pieper.

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Ebd., 577 (Hervorhebung Pesch).

³⁸⁶ Ebd. (Hervorhebung Pesch).

³⁸⁷ Ebd. (Hervorhebung Pesch).

³⁸⁸ Ebd., 578.

³⁸⁹ Vgl. dazu PIEPER, *Über das Gute*, 24 ff.

Guten [...] wesentlich *Nachvollzug*; sie ist das Weiterschreiten auf einem Wege, auf den gesetzt wir uns bereits vorfinden und auf dem wir uns *bereits bewegen*.“³⁹⁰

Es ist unschwer zu erkennen, dass Peschs Einwände gegen die „gewöhnliche“ Interpretation der modernen Auffassung von der Autonomie praktischer Vernunft folgen und diese in den Text hineinzulesen suchen. Von dorthin gesehen sind Aussagen über das Sein des Menschen den Humanwissenschaften zu überlassen, während die praktische Vernunft mit Blick auf eine sich verändernde Faktenlage darüber entscheidet, was gut für den Menschen ist. Für den dabei in Anspruch genommenen Begriff des Guten ist eine metaphysische Begründung irrelevant. Ausschlaggebend ist „die faktische Erfahrung des Sittlichen“, die hinzunehmen ist als „die unmittelbar sich zeigende Besonderheit des moralisch Guten“.³⁹¹ Eine solche Sicht hat klarerweise mehr gemein mit existentialphilosophischen und pragmatischen Auffassungen menschlicher Freiheit und Definitionsmacht als mit der transzendentalen Grundlegung des Guten bei Thomas von Aquin.

3. Transzendente Grundlegung des Transzendentalen?

3.1 Exposition der Fragestellung

Abschließend soll die Frage gestellt werden, ob der transzendente Charakter der Gutheit des Seins nicht in analoger Weise wie der transzendente Charakter der Wahrheit des Seins den Rückgriff auf eine transzendente Grundlegung verlangt. Wir hatten zu Anfang gesehen, dass „gut“ und „wahr“ als transzendente Eigenschaften des Seins Relationsbegriffe sind. Sie können nicht gedacht werden ohne eine Beziehung auf den Intellekt und den Willen. Für den Begriff der Wahrheit des Seins sagt Thomas explizit, dass Seiendes wahr genannt wird mit Bezug auf den göttlichen und den menschlichen Intellekt.³⁹² Der göttliche Intellekt ist maßgebend für die Wahrheit der Dinge und der menschliche Intellekt empfängt von den Dingen sein Maß.³⁹³ Weil alles Seiende *creatura* ist, darum ist alles Seiende „wahr“ und in seiner Wahrheit erkennbar für uns. Müsste nicht dasselbe auch gelten für den transzendentalen Begriff des Guten? Auch das Gute ist ein Relationsbegriff durch seine Beziehung auf den Willen. Aber ist alles Seiende darum gut, weil es auf den Willen des Menschen bezogen ist? Die Frage ist also, ob der Bezug auf den menschlichen Willen die Gutheit des Seienden konstituiert, oder ob nicht die Gutheit des Seins der Grund dafür ist, dass das Seiende ein Gut für den Menschen sein kann,

³⁹⁰ Ebd., 33 (Hervorhebung Pieper).

³⁹¹ KLUXEN, *Philosophische Ethik*, 169. AERTSEN (*The Transcendentals*, 330) bemerkt dazu: „Our analysis of Thomas’s account of natural law leads to a different conclusion from Kluxens [...] thesis. Metaphysics and Ethics are joined together and connected at a *philosophical* level by the doctrine of the transcendentals. [...]“

Ethics as *science* is not based on the ‚actual experience of the moral‘; it requires a reflection on the foundations of praxis.“ (Hervorhebung Aertsen).

³⁹² *Ver.* 1, 2: „Res ergo naturalis inter duo intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur.“

³⁹³ Ebd.: „Intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans. [...] Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum.“

etwas Geliebtes und über alle Maßen Kostbares, wohin es ihn drängt, und zwar mit der ganzen Sehnsucht seines noch erfüllten Verlangens zu sein.

Es gibt für die Frage nach der transzendenten Begründung transzendentaler Gutheit bei Thomas keinen Text, der mit der systematischen Herleitung von Wahrheit als Eigenschaft des Seins aus dem transzendenten Ursprung des Seins vergleichbar wäre. Die Klärung dieser Frage hängt so an der Interpretation von Zusammenhängen, die für die Auffassung von der Gutheit des Seins von Bedeutung sind. Das Verlangen nach Sein, kann nicht der Grund, sondern nur ein Zeichen sein für die Gutheit des Seins.³⁹⁴ In der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus ist schon von Augustinus her klar, dass die These von der Gutheit des Seins im Mittelalter und so auch bei Thomas von Aquin einen „religiösen Hintergrund“ hat.³⁹⁵ „Alles Seiende ist gut“ bedeutet vor diesem Hintergrund, dass es nichts durch sich selbst Böses geben kann, das *als* Böses Sein hat. „Kein Seiendes kann böse genannt werden, sofern es ist, sondern sofern es ihm an Sein mangelt.“³⁹⁶ Das Böse hat kein „Wesen“, weil es keine Wesenheit gibt, die für sich genommen böse sein könnte.³⁹⁷ Wenn also „gut“ als transzendente Eigenschaft allem Seienden zukommt, dann ist zwingend mitgedacht, dass alles Böse, dessen furchtbare Realität damit nicht geleugnet ist, in einem Guten wurzelt: in etwas Seienden, das als Seiendes von sich her gut ist.³⁹⁸ Aber kann man das sagen und vor allem denken: alles Seiende ist von sich her gut? Das müsste ja zugleich bedeuten, alles Seiendes hat von sich her Sein. Hier wird nun doch unvermeidlich der theologische Kontext in den Blick kommen, der im Hintergrund der Transzendentalien-Lehre steht.³⁹⁹

3.2 Kreatürlichkeit des Seins

Die zentrale These, ohne welche auch der Satz von der Gutheit des Seins in letzter Hinsicht unbegründet wäre, bezieht sich auf das Sein Gottes: Gott allein *ist* wesenhaft seiend (*est suum esse*), im Unterschied zu allem Seienden, das Sein *hat* (*habet esse*), aber nicht sein Sein *ist*.⁴⁰⁰ Was Sein *hat*, aber nicht selber wesenhaft Sein *ist*, dem kommt alles Übrige unter derselben Voraussetzung zu, und also auch die Gutheit, die mit dem Sein konvertibel ist. Der abgeleitete Status auch der Gutheit des Seins ist leicht erkennen, wenn nach der Gutheit Gottes gefragt wird. „Gott allein ist

³⁹⁴ C. G. III, 107: „Esse autem, inquam huiusmodi, est bonum: cuius signum est quod omnia esse appetunt.“

³⁹⁵ „The medieval thesis of the transcendentality of the good was prepared philosophically by both Aristotle’s critique of Plato’s idea of the Good and Augustine’s critique of the Manichaean doctrine. The thesis ‘every being is good’ *also* has a religious background. It is the expression of the universality of God’s act of creation.” (AERTSEN, *The Transcendentals*, 298; Hervorhebung von mir). Es ist allerdings die Frage, ob da – zusätzlich zur philosophischen Begründung – *auch noch* ein theologischer Hintergrund anzunehmen ist, oder ob dieser Hintergrund schlechthin konstitutiv für die These von der Gutheit des Seienden ist.

³⁹⁶ S. th. I, 5, 3 ad 2: „Nullum ens dicitur malum in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse.“

³⁹⁷ C. G. 3, 7: „Nulla essentia est secundum se mala [...] malum non habet aliquam essentiam.“

³⁹⁸ S. th. I, 17, 4 ad 2: „Omne malum fundatur in aliquo bono.“

³⁹⁹ „Aquinas central meta-ethical thesis has a theological interpretation more fundamental than any of its other applications to ethics, and it is appropriate to end a consideration of his account of the metaphysics of goodness and the meta-ethical foundation of morality with this theological position.“ (ELEONRE STUMP, *Aquinas*, London, New York 2005, 90).

⁴⁰⁰ S. th. I, 3, 4: „Illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia [...] Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo primum ens: quod est absurdum dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum suum essentia.“

gut durch sein Wesen.⁴⁰¹ Und „gut“ wird etwas genannt im Hinblick auf seine Vollkommenheit. Seiendes wie der Mensch ist aber weder vollkommen bezogen auf sein Sein – es kommt ihm nicht von sich her zu – noch hinsichtlich der Vollendung im Sein. Seiendes hat zwar eine anfangshafte Gutheit durch seine Wesensform, die vollendete Gutheit jedoch, nach welcher alles verlangt, hat es erst durch die Art seines Handelns (*per modum operationis*),⁴⁰² während Gott allein jegliche Vollkommenheit zukommt durch sein Wesen (*per essentiam*).

Darum stellt Thomas der Antwort auf die Frage, ob alles Seiende gut sei, den Hinweis voran, wonach alles Seiende, das nicht Gott ist, Kreatur ist und darum alles Geschaffene, weil von Gott herkommend, auch gut.⁴⁰³ Geschaffensein bedeutet: die Dinge sind und sie sind gut, weil Gott sie will. Der primäre Bezug des Seins auf den Willen, woher der Seinsname „gut“ genommen ist, meint daher nicht den menschlichen, sondern den göttlichen Willen. Die Wahrheit des Satzes „alles Sein ist gut“ hängt daran, dass alles Sein von Gott gewollt und geliebt ist, wie die Wahrheit des Satzes, „alles Seiende ist wahr“ das Erkenntnis durch Gott zur Voraussetzung hat. „In diesem Gewolltsein, Bejahtsein, Geliebtsein besteht das Wirklichsein der Dinge!“⁴⁰⁴

Thomas hat den transzendenten Grund des Seins und der Gutheit des Seins vor allem in seiner Gotteslehre, in der Frage nach der Liebe Gottes, zur Sprache gebracht. In der *Summa theologiae* heißt es dazu: „Insofern etwas Sein hat, insofern ist es gewollt von Gott [...]. Unser Wollen ist nicht die Ursache der Gutheit der Dinge, sondern es wird von ihr wie von ihrem Gegenstand bewegt; unsere Liebe, kraft deren wir einem anderen Gutes wollen, ist nicht die Ursache seines Gutseins, sondern umgekehrt, sein Gutsein – sei es nun wirkliches oder nur vermeintliches Gutsein – ruft unsere Liebe hervor [...] [*Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*]; die Liebe Gottes aber ist es, durch welche das Gutsein in den Dingen geschaffen wird und in sie einströmt.“⁴⁰⁵

An einer Stelle in den *Quaestiones disputatae de bono* ist denn auch (analog zum Begriff des Wahren) der Begriff des Guten geradezu definiert aus der Beziehung auf seinen transzendenten Grund in Gott: „Das Gute kann von der Kreatur nicht ausgesagt werden, es sei denn, man setze voraus die Beziehung des *creator* zur *creatura*“.⁴⁰⁶ Wenn das so ist, dann hat Josef Pieper Recht mit der vielleicht nur ungern akzeptierten Feststellung: „Die sogenannten ‚Transzendentalien‘ sind sinnvoll nur vollziehbar als auf die *creatura* bezogene Begriffe. Sonst sind sie sinnlos“.⁴⁰⁷

Der von der Kreatürlichkeit des Seins her erst fassbare volle Sinn des Gutseins der Dinge lässt sich in fünf Punkten zusammenfassen: erstens, es gibt kein neutrales Sein als bloßes gleichgültiges Vorhanden-sein. Stattdessen wird man gewahr „welche gar nicht ausdenkbare, geradezu ungeheuerliche Positivität dem Seinsbegriff *dadurch* zuwächst, dass das Sein als im strengen und vollen Sinn als *kreatürliches* Sein verstanden wird.“⁴⁰⁸ Zweitens bedeutet „Kreatürlichkeit des Seins“: „Das Sein wird, als ein Gut, gewollt *nicht* allein durch den *creator*, sondern (dem schöpferischen

⁴⁰¹ *S. th.* I, 6, 3.

⁴⁰² *In Eth.* I, 1 (12): „Finale bonum in quod tendit appetitus unius cuilibet, est ultima perfectio. Prima autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis.“

⁴⁰³ *S. th.* I, 5, 3 s.c.: „Omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed ‘omnis creatura Dei, bona est’, ut dicitur 1 ad Timoth., cap. 4“.

⁴⁰⁴ PIEPER, *Über das Gute*, 8 (Hervorhebung Pieper).

⁴⁰⁵ *S. th.* I, 20, 2 (in der Übersetzung von PIEPER, *Über das Gute*, 9; Hervorhebung Pieper).

⁴⁰⁶ *Ver.* 21, 5: „bonum [...] non potest dici de creatura nisi praesupposito ordine creatoris ad creaturam.“ (übers. PIEPER, *Über das Gute*, 10).

⁴⁰⁷ PIEPER, *Über das Gute*, 14.

⁴⁰⁸ Ebd., 27.

Wollen des *creator nachgeordnet*, diesem Wollen buchstäblich ‚folgend‘) durch den Willen der *creatura* selbst.“⁴⁰⁹ Drittens ist zu sagen, dass die Verwirklichung des Sittlich-Guten [...] wesentlich *Nachvollzug* [ist]; sie ist das Weiterschreiten auf einem Wege, auf den gesetzt wir uns bereits vorfinden und auf dem wir uns *bereits bewegen*.“⁴¹⁰ Viertens geschieht das Weiterschreiten in der Weise, dass die Tugenden fortsetzen und verwirklichen, worauf die naturhafte Neigung gerichtet ist. „Die Tugenden setzen uns in den Stand, unseren naturhaften Neigungen auf die gebührende Weise zu folgen“⁴¹¹ – das ist *nicht so* gesagt, als sei das sozusagen ein Nebenerfolg – sondern *darin* liegt der Tugendcharakter, *dass* wir in den Stand gesetzt werden, der *inclinatio naturalis* zu folgen. Es ist *wesentlich so*.“⁴¹² Fünftens, für die Grundlegung des sittlich Guten in der transzendentalen Gutheit des Seins bedeutet das, dass sich „die Lebenslehre als eine Folgerung aus der metaphysischen Seinslehre erweist. Und hierin eben unterscheidet sich die klassisch-abendländische Lebenslehre durchaus und radikal von fast der gesamten neuzeitlichen Ethik, deren Kennzeichen die Isolierung des Ethischen gegen das Ontische ist.“⁴¹³

3.3 Aktualität einer transzendenten Grundlegung der Transzendentalität

Einige wenige abschließende Hinweise sollen hier genügen. Josef Pieper hat in seiner Auslegung der Transzendentalität des Guten Bezug genommen auf eine „existentialistische Ethik“⁴¹⁴, welche den Gedanken der Kreatürlichkeit verneint und die Folgen einer nihilistischen Einstellung zum Sein der Dinge in schonungsloser Offenheit benennt. Wenn das Sein nicht gut ist und es nicht gut ist zu sein, weil es keinen Gott gibt, der es erschaffen hat (Sartre), dann ist der Mensch sich selbst überlassen. Er ist zwar frei, aber in der Gefahr, an der sinnlosen Freiheit zu verzweifeln. Josef Pieper verweist auf Albert Camus, der seinen Essay *Der Mythos des Sisyphos* mit dem Satz beginnen läßt: „Es gibt nur *ein* wirklich ernsthaftes philosophisches Problem, das ist der Selbstmord. Das Leben für lebenswert oder für nicht lebenswert halten, heißt auf die fundamentale Frage der Philosophie antworten. Alles übrige, ob der Geist neun oder zwölf Kategorien hat, kommt erst danach. Das sind Spielereien; zuerst heißt es antworten.“⁴¹⁵

Dazu merkt Pieper an: „Diese Radikalität ist großartig, und sie trifft durchaus den Kern; die Fragestellung ist völlig richtig. Aber die Antwort, *omne ens est bonum*; das Sein selbst hat den Charakter des Guten, des Geliebten; es ist *gut* zu sein – *diese* Antwort auf eine so radikale Frage verlangt, dass gleichfalls zurückgegriffen werde auf die tiefste *radix*, Wurzel des Seins, auf den Ursprung des Seienden aus dem kreaturischen Wollen Gottes, auf die Kreatürlichkeit des Seienden überhaupt und des Menschen im besonderen. Diese Antwort ist *nicht* möglich, wenn man sich weigert, das Seiende überhaupt und vor allem den Menschen zu verstehen als *creatura*, *ausdrücklich* und *formell* als Schöpfung.“⁴¹⁶

⁴⁰⁹ Ebd., 32 f. (Hervorhebung Pieper).

⁴¹⁰ Ebd., 33 (Hervorhebung Pieper).

⁴¹¹ *S. th.* II-II, 108, 2.

⁴¹² PIEPER, *Über das Gute*, 36 (Hervorhebung Pieper).

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Ebd., 12 ff.

⁴¹⁵ ALBERT CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942, 15 (Übers. PIEPER, *Über das Gute*, 13).

⁴¹⁶ PIEPER, *Über das Gute*, 13 (Hervorhebung Pieper).

Der Ausfall der Gottesfrage heute muss in seinen Folgen nicht von dieser dramatischen Zuspitzung her verstanden werden. Man kann auch versuchen zu leben, und man tut es ja auch, indem man sich freut an allem, was das Leben an Gutem bereithält. Vielleicht ist die Traurigkeit in einer sinnleeren Welt nur ein besonderes Leiden der Intellektuellen. Die moralischen Anstrengungen, die Welt in Ordnung zu bringen, die wiederum von Intellektuellen gefordert werden, sollten uns aber nicht darüber täuschen, dass die moralische Ordnung des Handelns an ihren Rändern an die Dunkelheit einer unvorhersehbaren Zukunft grenzt. In tragischen Situationen des Lebens erweist sich, das wir nicht Herr darüber sind, was geschieht.⁴¹⁷ Ob wir es auch dann noch fertig bringen zu sagen, es ist gut zu sein – alles Sein ist gut – wird ohne den Glauben an einen transzendenten Grund der Wirklichkeit kaum zu erwarten sein.

ⁱ Alle Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf: Benedikt XVI., Die Ökologie des Menschen. Die großen reden des Papstes, München 2012.

ⁱⁱ Ziffern mit H beziehen sich auf: Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg 2005.

Recebido para publicação em 06-12-19; aceito em 08-02-20

⁴¹⁷ „The moral order [...] can seem a small area of illumination within the circumambient darkness. The moral order is not as wide as human life. [...] If Thomas sensibly concentrates on human action [...] he is fully aware that such actions do not tell the full story of our lives.“ (McINERNEY, *Ethica Thomistica*, 10).