

Die Theologie weiß heute, daß die Völker Asiens und Afrikas ein Anrecht darauf haben, daß ihnen die Frohbotschaft in verständlicher Weise, d. h. in ihrer eigenen Sprache und in ihren eigenen Denkkategorien, verkündet wird. Das gleiche Anrecht hat zweifellos die von der Naturwissenschaft geprägte Hälfte der „zivilisierten“ Menschheit. Es muß also möglich sein, diesem Anrecht Genüge zu tun; wie das möglicherweise geschehen kann, dafür lassen sich den besprochenen Büchern vielleicht einige Hinweise entnehmen.

W. Büchel S. J.

Kluxen, Wolfgang, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Walberberger Studien, Philos. Reihe, 2). 8° (XXXV u. 244 S.). Mainz 1964, Matthias-Grünewald-Verlag, 28.50 DM.

Der Verf. geht von dem neuen Thomasverständnis aus, dem zufolge dessen Gesamtwerk durchgehend einen theologischen Sinn hat (XVIII). Dies gilt auch von der *Summa contra gentiles* (2 f.). Sogar in den Aristoteleskommentaren verrät sich der „philosophierende Theologe“, wie K. besonders am Beispiel des Ethikkomentars zeigt (103). Trotzdem ist im Werk des Thomas eine systematische Philosophie eingeschlossen, und zwar mehr in den theologischen Hauptwerken als in den Aristoteleskommentaren. Insbesondere zeigt die *Secunda*, daß Thomas eine philosophische Ethik anerkennt (XXII). Maritains Einwände dagegen werden zurückgewiesen (XXI 97—100). Es bedarf aber einer sorgfältigen Operation, um die philosophische Ethik aus der thomistischen Moraltheologie herauszuschälen (XXIII). Es geht nicht an, die Ethik des Thomas darzustellen, indem man, wie M. Wittmann es tut, dem Schema der *Prima Secunda* folgt, ohne deren theologischen Charakter auch nur zu erwähnen (99 Anm. 44).

Besonders in einem Punkt, meint K., seien die Grundlagenprobleme noch ungeklärt, ja man habe sie an der falschen Stelle gesucht, nämlich im Verhältnis von Metaphysik und Ethik (XXIII). Die weithin bestehende Übereinstimmung darüber, daß die Ethik die Metaphysik voraussetze, so wie das Sollen das Sein, sei auf höchst unsicherem Boden zustande gekommen (ebd.). Gerade dieser Punkt wird im Klappentext als besonders wichtig hervorgehoben.

Bevor wir auf ihn näher eingehen, sei zunächst ein Überblick über den Inhalt des Buches gegeben. Der 1. Abschnitt (1—107) behandelt im allgemeinen „*Ethik als philosophische Disziplin*“ bei Thomas. Thomas nimmt in seiner Theologie weitgehend den Dienst der Philosophie in Anspruch. Dabei fordert „das eigene Interesse des Theologen, streng auf die Reinheit der philosophischen Prinzipien und Methoden zu achten“ (12). Verhältnismäßig leicht läßt sich die Metaphysik aus der theologischen Synthese erheben; schwieriger ist dies bei der Ethik. Es folgen Darlegungen über die Ethik als praktische Wissenschaft; trotz ihres praktischen Charakters ist sie wegen ihrer Allgemeinheit nicht unmittelbare Norm des Handelns, sondern bedarf der Ergänzung durch die Klugheit, die ihrerseits Erfahrung voraussetzt. Das gleiche gilt auch von der Moraltheologie, obwohl diese insoweit konkreter ist, als sie den heilsgeschichtlichen Zustand des Menschen in ihre Betrachtung einbezieht. Darum beurteilt nur der Theologe das menschliche Handeln endgültig, vom letzten übernatürlichen Ziel her.

Der 2. Abschnitt (108—165) trägt den Titel: *Die Bestimmung des äußersten Seinkönnens*; gemeint ist die Glückseligkeit, deren Begriff im Anschluß an S.th. 1,2 q.1—5 geklärt wird. Obwohl zugegeben wird, daß der Beweis, der Gott als das einzige erfüllende Gut erweist, philosophischer Art ist, meint K. doch, damit sei nicht erwiesen, wie diese Einsicht praktisch bedeutsam werden könne (129). In der philosophischen Ethik müsse die im Anschluß an Aristoteles von Thomas beschriebene, in diesem Leben mögliche „unvollkommene Seligkeit“, die im kontemplativen Leben und in der Betätigung der sittlichen Tugenden besteht, in ähnlicher Weise Prinzip sein wie die jenseitige, übernatürliche Seligkeit in der Moraltheologie. Im Zusammenhang mit diesen Ausführungen finden sich anregende Gedanken zum „Naturstreben nach der Gottesschau“ (139—142 154—157).

Im 3. Abschnitt (167—217) über *Gut und Böse* wird in einer Interpretation von S.th. 1,2 q.18 eine Ontologie der sittlichen Gutheit gegeben; die sittliche Gutheit ist unableitbar aus der transzendentalen (187). Nicht die vernünftige Menschennatur, sondern die Vernunft selbst wird von Thomas als Maßstab des sittlichen Handelns

bezeichnet. Der Gegensatz von Gut und Böse ist nicht bloß ein privativer, sondern wegen des Positiven des freien Aktes, das beide einschließen, ein konträrer.

Der 4. Abschnitt (218—241) behandelt die konkreten Prinzipien des sittlichen Handelns: *Tugend und Gesetz*. Die thomistische Ethik ist Tugendethik. K. will den Vorrang einer Tugendethik vor anderen Gestalten der Ethik zeigen, nämlich vor der Wertethik, der Situationsethik (die als extreme Situationsethik Verneinung aller wissenschaftlichen Ethik ist: 222), der Zweckethik, Seinsethik, Gegenstandsethik. Die einzige legitime Alternative wäre eine Gesetzesethik. Sie hätte gegenüber der Tugendethik den Vorteil, der Geschichtlichkeit der Moral mehr gerecht zu werden (230), aber theologisch den Nachteil, daß sie nicht berücksichtigen könnte, daß das Gesetz Christi „Gesetz der Freiheit“ ist (238).

In allen vier Abschnitten kommt immer wieder das Problem des Verhältnisses von *Metaphysik und Ethik* zur Sprache. Oft wird die Unableitbarkeit des Ethischen aus dem Metaphysischen betont (57 97 188 194). Die Ethik ist nicht der Metaphysik subalterniert, sie empfängt ihre Prinzipien nicht von einer spekulativen Wissenschaft, sondern hat ihre eigenen Prinzipien (57). Das scheint uns durchaus richtig zu sein, und es mußte gegenüber Übertreibungen der Einheit von Metaphysik und Ethik einmal entschieden gesagt werden. Aus Seinsaussagen können stets nur Seinsaussagen logisch abgeleitet werden, nicht Sollenssätze (97). Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß die unmittelbare Einsicht in den Wert bzw. das Gesolltsein einer Handlung doch nur auf Grund einer Erkenntnis der zu vervollkommenden Natur des Menschen möglich ist. Freilich ist diese zu einer reflex-philosophischen Begründung der Ethik notwendige „Metaphysik“ nicht in erster Linie und unmittelbar Ontologie, sondern — jedenfalls zunächst — eine „Metaphysik der menschlichen Natur“. Und auch hier genügt nicht die bloße Erkenntnis der Immaterialität der menschlichen Wesensform; aus diesem Wesen kann die Moralität in der Tat nicht unmittelbar folgen (192). Die unmittelbare Voraussetzung der ethischen Einsichten ist vielmehr ein Wissen um die wesentlichen Beziehungen der menschlichen Natur, wie dies bei Thomas in S. c. gent. 3, 129 ausgeführt wird: *Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas* usw. Man wundert sich, daß dieser grundlegende Text außer in zwei Zeilen einer Anmerkung (109 Anm. 6) nicht behandelt wird.

Unter den in S. c. gent. 3, 129 genannten Wesensbeziehungen der menschlichen Natur wird zuletzt auch erwähnt, daß der Mensch naturhaft auf Gott als sein Ziel hingeordnet ist. Gerade diese im engeren Sinn „metaphysische“ Erkenntnis scheint K. für die Ethik nicht notwendig zu sein; denn es gebe auch für den Atheisten eine verbindliche natürliche Moral (164). Hier wäre zu fragen, ob nicht auch dieser Moral implizit ein unbestimmtes Erfassen des Absoluten zugrunde liege.

Es ehrt den Verf., daß er sich im Eifer für die Verteidigung seiner These nicht dazu hat verleiten lassen, die Gründe für ihre wesentliche Einschränkung zu verschweigen. Gerade aus seinem Buch läßt sich die Lehre des hl. Thomas über die wirklich bestehende *Abhängigkeit der Ethik von der Metaphysik* reichlich belegen. Immer wieder spricht K. von einer „Metaphysik des Handelns“, die „Vorgabe des Bereichs philosophischer Ethik“ ist (93; vgl. XXVI 112—115 124 193). Sogar die Frage nach Gut und Böse überhaupt wird nicht der praktischen Wissenschaft, sondern der Metaphysik des Handelns zugeordnet (170), eine Behauptung, zu der man vielleicht fragen kann, ob sie nicht nach der entgegengesetzten Seite, nämlich der Überbetonung der Bedeutung der Metaphysik für die Ethik, zu weit gehe. Immer wieder wird die „praktische Bedeutsamkeit“ metaphysischer Erkenntnisse hervorgehoben (61 120 124), insbesondere auch die praktische Bedeutsamkeit der natürlichen Gotteserkenntnis (63 93 129); die Frage nach dem eigentlichen „Gut der Menschen“ wird sogar als „ersichtlich gleichbedeutend mit der nach dem ‚letzten Ziel‘ des Menschen“ bezeichnet; diese letztere Frage ist aber offenbar eine metaphysische Frage. Im besonderen wird ein Wissen um die Seele und ihre Vermögen als Voraussetzung der Ethik bezeichnet (55) oder ein Wissen um den Bereich des Seinkönnens des Menschen, der durch die Grundstrukturen seines Wesens begrenzt ist (58), insbesondere ein Wissen um das äußerste Seinkönnen des Menschen, an dem das zu Tuende zu messen sei (73). Das dürfte ziemlich genau dem entsprechen, was die meisten Anhänger einer metaphysischen Grundlegung der Ethik eigentlich meinen.

Unhaltbar scheint mir nur der Gegensatz zu sein, den K. zwischen Tugendethik und Gegenstandsethik aufstellen zu müssen glaubt. K. meint, die Gegenstände des sittlichen Handelns könnten nur bestimmt werden „als Widerspiel zum System der Weisen des Seinkönnens, der Vermögen und — bestimmter und konkreter — der Verfassungen“ (224). Die ‚Verfassungen‘ sind dabei offenbar die ‚habitus‘, ganz konkret die Tugenden. Nach Thomas dagegen werden nicht die Gegenstände nach den ‚habitus‘, sondern umgekehrt wird die Eigenart der ‚habitus‘ nach den Gegenständen bestimmt (S.th.1, 2 q.54 a.2). Anderswo (189) beruft sich K. selbst auf den Grundsatz, daß ein Vermögen stets vom Akt (und vom Gegenstand) her erkannt wird, um damit die Erkenntnis des Wesens als Voraussetzung der Erkenntnis der Gutheit der Akte zu widerlegen. Dagegen ist dann freilich zu sagen, daß die Wesensbestimmung der Vermögen nur die Tatsächlichkeit der Akte (und ihrer Gegenstände) voraussetzt, nicht aber die Erkenntnis ihrer sittlichen Qualität. Diese kann vielmehr erst erfolgen, wenn die „Grundstrukturen des Wesens“ (um mit K. selbst zu reden) erkannt sind, da eben das Gute das dem Wesen Entsprechende ist.

Noch auf einen anderen Punkt muß hingewiesen werden. K. bestimmt „das äußerste Seinkönnen“ des Menschen mit den ersten Quästionen der Prima Secundae als *Glückseligkeit*, ja er meint sogar, die natürliche Ethik werde von der „unvollkommenen Glückseligkeit“ dieses Lebens her konstituiert (163). In diesen Ausführungen könnte *Hans Reiner* eine glänzende Bestätigung seiner Auffassung vom *Eudämonismus der thomistischen Ethik* sehen; darüber sind zu vergleichen: 1. die Ausführungen Reiners auf der 7. Walberberger Arbeitstagung im Oktober 1961 (Sein und Ethos [Walberberger Studien, 1] 236—266 306—328); 2. Reiners neues Buch „Die philosophische Ethik“ (Heidelberg 1964) 51 f. Mit Recht hat zwar *Servais Pinckaers O.P.* auf der erwähnten Tagung demgegenüber darauf hingewiesen, daß das Wort *beatitudo* bei Thomas nicht bloß das Glücksgefühl, sondern „die Vollendung der menschlichen Person im erfülltesten Vollzug ihrer höchsten Vermögen“ bedeute (a. a. O. 275). Aber Reiner konnte darauf antworten, auch wenn der Mensch letztlich die eigene Vollendung erstrebe, bleibe ein gewisser ‚egoistischer‘ Charakter der Ethik (a. a. O. 308—310). In der Tat, wenn auch in der Gottes- und Nächstenliebe nur die eigene Vollendung das Motiv wäre, könnte dann noch von selbstloser Liebe die Rede sein? Vielleicht muß man zugeben, daß sich Thomas zunächst — wenigstens formal — zu sehr von dem Vorbild der aristotelischen Ethik hat bestimmen lassen, wenn er die Seligkeit als das erste Prinzip der Sittenlehre hinstellt und daher — hierin inhaltlich über Aristoteles hinausgehend — auch Gott zunächst als das *beseligende* Gut des Menschen einführt. Aber man wird zugeben müssen, daß er sich nicht gescheut hat, diese selbstgesetzten Grenzen zu sprengen, namentlich in der Caritas-Lehre, die bedeutet, „ut homo non sibi vivat, sed Deo“ (S.th. q.17 a.6 ad 3). Aber wird damit nicht auch uns die Aufgabe gestellt, um der größeren Treue gegen Thomas willen schon im ersten Ansatz der Sittenlehre — sowohl der theologischen wie der philosophischen — über den Ansatz des Thomas selbst hinauszugehen?

J. de Vries S. J.

Kommentar zum Alten Testament, begründet v. *E. Sellin*, fortgeführt von *J. Herrmann* ... hrsg. v. *W. Rudolph, K. Elliger* u. *F. Hesse*. — Bd. XVII, 1—3: *Wilhelm Rudolph, Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder*. gr. 8° (269 S.). Gütersloh 1962, Mohn. 51.— DM. — Bd. XVII, 4—5: *Hans Wilhelm Hertzberg, Der Prediger; Hans Bardtke, Das Buch Esther*. gr. 8° (419 S.). Gütersloh 1963, Mohn. 75.— DM.

Mit dieser zweibändigen Erklärung der fünf Megilloth beginnt ein neuer großer „Kommentar zum Alten Testament“ (KAT) zu erscheinen, der sich, wie der Titel andeutet, als Fortführung des von *E. Sellin* seit 1913 im Verlag A. Deichert, Leipzig, herausgegebenen „Kommentars zum AT“ versteht. Dieser war 1939 etwa bis zur Hälfte der vorgesehenen Bände gediehen. Dann machte der Weltkrieg die Weiterführung unmöglich, und die noch vorhandenen Lagerbestände wurden durch Bomben vernichtet. Die jetzt unternommene Weiterführung sieht nicht den Neudruck der noch immer wertvollen alten Bände vor, um sie durch die noch ausstehenden zu ergänzen, sondern hat sich eine Neubearbeitung des Ganzen zum Ziel gesetzt. Denn „die Auslegung der Heiligen Schrift stellt sich als besondere Aufgabe jeder Genera-